

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİLBİLİMSEL TEFSİRLERDE KIRÂATLARA YAKLAŞIM

Doktora Tezi

ALİ TEMEL

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

ANKARA-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

DİLBİLİMSEL TEFSİRLERDE KIRÂATLARA YAKLAŞIM

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi:.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../2015)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	V

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMA İLE İLGİLİ TEKNİK BİLGİLER	1
1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı.....	3
3. Araştırmayla İlgili Yapılan Çalışmalar.....	6
II. KIRÂAT İLMİNE GENEL BİR BAKIŞ	10
1. Kırâat İlminin Tanımı ve Konusu.....	10
2. Yedi Harf Meselesi.....	11
3. Kırâatlerin Tarihsel Gelişimi.....	17
4. Kırâatlerin Kabul Şartları.....	21
5. Kırâatlerin Tasnifi.....	26
III. DİLBİLİMSEL TEFSİRE GENEL BİR BAKIŞ	30
1. Dilbilim ve Arap Dilbilim Çalışmalarının Başlaması.....	30
2. Dilbilimsel Tefsir.....	35
3. Dilbilimsel Tefsir Çeşitleri.....	38
4. Kırâatler Konusunda Dilcilere Yöneltilen Eleştiriler.....	40

BÖLÜM I

DİLBİLİMSEL TEFSİRLERDE KIRÂATLARA GENEL YAKLAŞIM TARZI

1. Kırâat Konularının Ele Alınış Biçimi.....	50
1.1 Kırâatlerin Yer Alış Biçimi.....	50
1.2. Kırâatlerin İsnât Biçimi.....	53
2. Kârî ve Râvî Algısı.....	56
3. Kur'ân ve Kırâat Algısı.....	67
4. Kırâatlere Yaklaşımında Paradigmaların Rolü.....	83
4.1.Kelâmî Paradigmalar.....	84
4.2.Metodik Paradigmalar.....	90

BÖLÜM II

DİLBİLİMSEL TEFSİRLERDE KIRÂATLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Değerlendirmeye Tabi Tutulan Kırâatler.....	99
--	----

2. Değerlendirme Alanları.....	100
3. Değerlendirme Kalıpları	101
3.1. Olumlu Değerlendirme Kalıpları.....	102
3.2. Olumsuz Değerlendirme Kalıpları.....	111
4. Kırâatler Arasında Muhayyerlik İfade Eden Değerlendirmeler.....	120
5. Kırâatler Hakkında Varsayıma Dayalı Değerlendirmeler	128
6. Kırâatlere Yönelik Onaylama İfade Eden Değerlendirmeler	136
7. Kırâatler Arasında Tercih İfade Eden Değerlendirmeler.....	143
8. Kırâatlere Yönelik Eleştirel Değerlendirmeler.....	159

BÖLÜM III

DİLBİLİMSEL TEFSİRLERDE KİRÂATLERİ DEĞERLENDİRME YÖNTEMİ

1. Nakle Dayalı Veriler.....	173
1.1. Sahîh Rivayet	173
1.2. Resm-i Mushaf.....	182
1.3. Kırâat Değerlendirmelerinde Çoğunluk Faktörü	196
1.4. Kırâat Değerlendirmelerinde İcmâ Faktörü	204
2. Dilsel Temelli Veriler	212
2.1. Sarf İlminin Verileri.....	215
2.2. Nahiv İlminin Verileri.....	218
3. Anlam ve Yorum Eksenli Değerlendirmeler	222
3.1. Kırâat Değerlendirmelerinde Mana Faktörü	223
3.2. Sahabenin ve Bazı Kârîlerin Tercihleri.....	231
3.3. Üslup Bütünlüğünün Dikkate Alınması	232
4. Diğer Değerlendirme Unsurları.....	233
4.1. Kur'ân'a Has Okuyuş Keyfiyeti	233
4.2. Kur'ân'da Geçen Başka Kullanımlar	234
4.3. Sevap Kazandırma Potansiyeli.....	235
SONUÇ	236
KAYNAKÇA.....	241
ÖZET	249
ABSTRACT.....	250

ÖNSÖZ

Bu çalışma, Tefsir tarihinde çok kere orijinal ve ilginç görüşler ortaya atan ve Kur'ân metninin anlaşılmasında çok büyük katkıları bulunan dilbilimci müfessirlerin kırâatlere yaklaşımlarını dilbilimsel tefsir kaynaklarından istifade ederek tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Çalışmamamız bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Araştırmanın konusu, amacı, önemi, kapsamı, yöntemi ve bu konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalar hakkında teknik bilgilerin verildiği giriş bölümünde ayrıca kırâat ilmi ve dilbilimsel tefsir kavramları genel hatlarıyla ele alınmıştır. Bu bölümde yedi harf meselesi, sahih kırâat şartları ve kırâatlerin tasnifi ile ilgili kırâat ilminde tartışılan konulara yer verilmiştir. Ayrıca dilbilim çalışmalarına paralel olarak gelişim gösteren dilbilimsel tefsir çalışmaları hakkında bilgi verilmiş ve kırâatler konusunda dilbilimcilere yöneltilen eleştirilerden bahsedilmiştir.

Birinci bölümde dilbilimsel tefsirlerde kırâatlere genel yaklaşım tarzı incelenmiştir. Bu meyanda söz konusu eserlerde kırâatlerin isnat şekli ve kırâatlerin yer alış biçimi ele alınarak dilbilimsel tefsirlerde kırâat konularının ele alınış tarzı incelemeye tabi tutulmuştur. Ayrıca bu eserlerde kırâatlere yaklaşımı etkileyen Kur'ân ve kırâat algısı, kâri ve râvi algısı, kelâmi ve metodik paradigmalarda üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde dilbilimsel tefsirlerde kırâatlerin nasıl değerlendirildiği konusu işlenmiştir. Öncelikle bu eserlerde değerlendirmeye tabi tutulan kırâatler ve değerlendirme alanları tespit edilmiş daha sonra kırâatlere yönelik olarak bu eserlerde yer alan olumlu ve olumsuz değerlendirme kalıpları üzerinde durulmuştur. Daha sonra kırâatler arasında muhayyerlik ifade eden değerlendirmeler, kırâatlar hakkında varsayıma dayalı değerlendirmeler, kırâatlere yönelik onaylama ifade eden değerlendirmeler, dilbilimsel tefsirlerde kırâatlerin tercihi, dilbilimsel tefsirlerde kırâatlerin eleştirilmesi başlıkları altında bu eserlerde yapılan kırâat değerlendirmeleri incelenmiştir.

Üçüncü bölümde dilbilimsel tefsirlerin kırâatleri değerlendirme yöntemi ele alınmıştır. Bu bölümde öncelikle dilbilimsel tefsirlerde nakle dayalı verilerden istifade edildiği vurgulanmış ve sahih rivayet, resm-i mushaf, çoğunluğun okuyuşu ve icma gibi rivayet temelli değerlendirme ölçütlerine yer verilmiştir. İkinci olarak

dilbilimsel tefsirlerde yer alan kırâat değerlendirmelerinde öne çıkan dilsel temelli veriler üzerinde durulmuştur. Son olarak da bu eserlerde anlam ve yorum merkezli değerlendirme ölçütlerine yer verilmiştir. Çalışma sonuç bölümüyle tamamlanmaktadır.

Son olarak konu belirleme ve proje hazırlama aşamasından çalışmamın tamamlanmasına kadarki süreçte tenkit ve önerileriyle yol gösteren değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Halis ALBAYRAK'a teşekkür ederim. Ayrıca tefsir alanında doktora yapmama vesile olan ve bu çalışmada bilgi birikimi ile beni her daim destekleyen muhterem hocam Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK'e şükranlarımı sunarım. Son olarak bu çalışmayı okuyarak, tenkit ve teklifleriyle katkı sunan ve beni sürekli teşvik eden değerli kardeşim Yrd. Doç. Dr. Sami KILINÇLI'ya ayrıca teşekkür ederim.

Ali Temel

Ankara-2015

KISALTMALAR

- b. : Bin (oğul, oğlu)
- bkz. : Bakınız
- çev. : Çeviren
- DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
- DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
- krş. : Karşılaştırmız
- nşr. : Neşreden
- s. : Sayfa
- ss. : Sayfa sayısı
- tah. : Tahkik eden
- TDK : Türk Dil Kurumu
- TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
- ts. : Baskı tarihi yok
- ys. : Baskı yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMA İLE İLGİLİ TEKNİK BİLGİLER

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Tefsir ilminin en netameli konularından biri hiç şüphesiz Kur'ân kırâati ve kırâatlerdeki farklılıklar meselesidir. Bu konu ile ilgili elde mevcut zengin rivayet kültürünün çok farklı veriler sunması, kırâat farklılıklarının menşei ve nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda sağlam ve net bir kanaate ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Bu problemlere ilişkin çözümün insanın zihinsel dünyasını şekillendiren kelâmî yorumlara hizmet edecek bir mahiyet arz etmesi sebebiyle de kırâatler îtikâdî açıdan hayli riskli bir alan olarak görülmüştür.

Tefsir tarihinde genelde dilbilimcilerin ve özelden dilbilimci müfessirlerin kırâatler konusundaki tavırları öteden beri eleştirilmiştir. Bu eleştirilerde dilbilimci müfessirlerin kırâatlerin tevkîfî değil içtihadî ve ihtiyârî olduğunu savundukları, sahîh kırâat kriterlerinden olan resm-i mushaf'a itibar etmedikleri, dili, nakle tercih edecek ölçüde etkin bir ölçüt olarak kullandıkları, birtakım şâz kırâatleri mütevâtire tercih ettikleri, kendi itikadi görüşlerini desteklemek için kırâatleri kullandıkları ve kırâatleri eleştirmedeki üsluplarıyla haddi aştıkları gibi hususlar ön plana çıkarılmıştır. Dilbilimci müfessirlerin, yapılan bu eleştirileri hak edip etmedikleri ise ancak bu müfessirlerin eserleri üzerinde yapılacak kapsamlı bir araştırmayla ortaya konulabilir.

Kırâatler konusunda tefsir tarihinde iki yaklaşımın mevcudiyeti bilinmektedir. Birincisi kırâat âlimlerinin metodudur ki, temel esasları nakil ve rivâyet, arz ve edâdır. İkincisi ise dilcilere atfedilen sema ve kıyas metodudur. Netice itibarıyla burada İslam düşünce tarihi boyunca devamlı çatışma halinde olan akılcı ve nakilci temayüllerin kırâatler konusundaki yansımalarına şahit olmaktayız. Dilcilerin ve onları eleştirenlerin hangi saiklerle hareket ettiklerini bilmek, kırâatlerle ilgili tartışmanın fikri altyapısını tespit etmek açısından önemlidir. Keza Kur'ân'ın tefsirinde önemli bir kaynak olan kırâatlerin dilbilimci müfessirler tarafından hangi

düzlemde ele alındığı ve bu yaklaşımların ne derece tutarlı olduğu oldukça önemlidir.

Tefsir ilmi açısından çok önemli bir alan olan kırâatler konusunda farklı eğilimler mevcuttur. Tezimizin konusu, Tefsir tarihinde çok kere orijinal ve ilginç görüşler ortaya atan ve Kur'ân metninin anlaşılmasında çok büyük katkıları bulunan dilbilimci müfessirlerin kırâatlere yaklaşımlarıdır. Bunu için de kırâatlerin İbn Mücahid'le (ö. 324/936) resmiyet kazanmasından önceki döneme ait tefsir içerikli dilbilimsel çalışmalarla birlikte İbn Mücâhid'in yaşadığı dönemi temsil eden dilbilimsel tefsirleri inceleyeceğiz. Zira kırâatlerle ilgili resmi ideolojinin oluşmasından önceki evrede yapılan ilmi tartışmaların ve ortaya konulan düşüncelerin daha özgür bir ortamın fikir dünyasını yansıttığını söyleyebiliriz. Bizce dilcilerin kırâatlere yaklaşımlarını toplumsal, mezhepsel ve siyasal baskılardan nispeten uzak böyle bir dönemin ilmî kaynaklarından derlemek bu âlimlerin düşüncelerine ait doğru malumatın elde edilmesi hususunda hayati bir önem taşımaktadır.

Dilbilimci müfessirlerin kırâatler konusundaki yaklaşımlarını kendi eserlerinden yola çıkarak tespit etmek öncelikli hedefimizdir. İkinci hedefimiz ise kırâatler konusunda bu müfessirlere yönelik eleştirilerin ne derece isabetli olup olmadığını ilk elden kaynaklardaki bilgiler ışığında değerlendirmektir. Ayrıca bu eserlerde bulunan kırâat malumatının değerlendiriliş keyfiyetinden hareketle müfessirlerin Kur'ân tasavvuru hakkında bir kanaate ulaşmayı amaçlıyoruz. Ayrıca bu amaç çerçevesinde söz konusu müfessirlerin kırâatlerle ilgili farklı yaklaşımlarına mesnet teşkil eden paradigmaların ve kırâatlere yaklaşımda faydalandıkları ölçüt ve argümanların sağlıklı bir biçimde ortaya konması da hedeflenmektedir.

Yapılan çalışmalara göz atıldığında dilbilimci müfessirlerin kırâatlere yaklaşımlarını genel bir çerçevede tespit etmeye yönelik bir çalışmanın eksikliği hissedilmektedir. Hâlbuki Kur'ân'ı anlama konusunda ortaya koydukları metotla bir tefsir ekolü oluşturan ve telif ettikleri eserlerle bizleri hala aydınlatan bu âlimlerin Kur'ân tasavvurlarını ve kırâatlerle ilgili görüşlerini tespit etmek tefsir tarihi açısından da önemlidir. Zira bize nazaran asırların biriktirdiği ve kemikleştirdiği bilgi tortularının baskıcı etkisinden uzak, zihinsel açıdan daha özgür bir düşünce ortamında, ilk kaynaklara daha yakın olan bu öncü âlimlerin doğru anlaşılması ve

değerlendirilmesinin günümüz ilim adamlarının Kur'ân'a bakışlarını yeniden gözden geçirmeleri hususunda ufuk açıcı bir işlev görebileceğini düşünüyoruz. Bu nedenle çalışmamızda dilbilimci müfessirlerin eserlerinden yola çıkarak onların Kur'ân ve kırâatlere yaklaşımlarını tespit etmek suretiyle bu alana bir katkı yapmayı hedefliyoruz.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı

Çalışmamızda kendimize hedef kaynak olarak tespit ettiğimiz dilbilimsel tefsirleri tek tek inceleyerek bu eserlerde kırâat farklılıklarının nasıl ele alındığını tespit edeceğiz. Böylece dilbilimci müfessirlerin kırâatlere yaklaşımlarıyla ilgili somut verilere ulaşarak bu müfessirlerin kırâatlere yaklaşım tarzlarını tespit etme ve haklarında yapılan eleştirileri de bu somut veriler ışığında değerlendirme imkânına sahip olacağız. Ayrıca dilbilimci müfessirlerin Kur'ân metni ve kırâatler ile ilgili değerlendirmelerini tahlil ederek onların Kur'ân tasavvurlarını genel olarak tespit etmeye çalışacağız.

Araştırmamız süresince cevap arayacağımız bazı soruları şu şekilde sıralayabiliriz: Dilbilimci müfessirler kırâatlere nasıl yaklaşmaktadır? Kırâat değerlendirmelerinde nasıl bir metot takip etmektedir? Onların kırâatlere yaklaşımlarını etkileyen faktörler nelerdir? Dilbilimci müfessirlerin kırâat algısı nasıldır? Bu âlimlerin kırâat imamları ve kırâat râvileri hakkındaki algıları ve onlara karşı tutumları nasıldır? Dilbilimci müfessirlerin Kur'ân tasavvurları nasıldır? Onların kırâatlere yaklaşımında sahip oldukları bu tasavvurun nasıl bir etkisi olmuştur? Dilbilimci müfessirlerin eleştiri almasında bu tasavvurun, daha derinde ise bu tasavvura zemin hazırlayan îtikâdî temayüllerin etkisi olmuş mudur? Dilbilimci müfessirler niçin eleştirilmektedir? Bu eleştirilerde haklılık payı var mıdır? Yapılan eleştiriler hangi saiklerle yapılmaktadır ve neyi sağlamayı amaçlamaktadır? Dil, kırâat farklılıklarının değerlendirilmesinde etkin bir unsur olabilir mi? Dili belirleyici bir ölçüt olarak kullanmanın bir mahzuru var mıdır?

Bilimsel bir çalışmada bulunması gereken vazgeçilmez olan nesnellik prensibine riayet edeceğiz. Buna göre, öncelikle bilimsel güvenilirlik ve geçerlilik ölçülerine uygun olarak verileri toplamaya, ardından da toplanan verileri aynı ölçüt

ışığında uygun metot ve teknikler vasıtasıyla yorumlamaya gayret edeceğiz. Bu nedenle, şahısların görüşlerini doğru ve tarafsız bir şekilde tespit edebilmek için birinci el kaynak durumunda olan şahısların kendi eserlerini esas alacağız. Karşılaştırma yapmak için klasik tefsir kaynaklarına da müracaat edeceğiz.

Çalışmamız açısından en temel kavramlar dilbilimsel tefsir, kırâat ve yaklaşım kavramlarıdır. Dilbilimsel tefsir, Kur'ân yorumunda ağırlıklı olarak sözdizimi, biçimbilim, anlambilim gibi dilbilimin çeşitli alt dallarından çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak yararlanan yöneliş olarak tanımlanmaktadır. Tefsir tarihinde lügavî tefsir olarak bilinen bazı ilk dönem tefsir faaliyetlerinin günümüzde dilbilim olarak anılan bu bilimsel disiplinle ne derecede örtüştüğü tartışmaya açık bir konu olmakla birlikte biz çalışmamızda “dilbilimsel tefsir” tabiriyle, tefsir tarihinde Arapça üzerine yapılan inceleme ve araştırma faaliyetleriyle eş zamanlı olarak başlayan, buna paralel olarak gelişme gösteren ve Kur'ân'ın anlaşılmasına dil açısından katkı sağlayan çalışmalarını kastetmekteyiz. Bu nedenle luğat ve üslup farklılıklarının ağırlıklı olarak ele alındığı *Garîbu'l-Kur'ân*, garîb kelimelerin izahına da yer vermekle birlikte daha çok nahiv, sarf ve irab ağırlıklı eserler olan *Î'râbu'l-Kur'ân* ve hem *Garîbu'l-Kur'ân*'lardaki luğat ve üslup farklılıkları, hem de *Î'râbu'l-Kur'ân*'lardaki nahiv ve irab özelliklerinin görüldüğü *Me'ânî'l-Kur'ân* ve *Mecâzu'l-Kur'ân* türü dil ağırlıklı eserler tezimizde ilgi alanına girmektedir. Arap dilbilim çalışmalarının ilk ve iptidai şeklini yansıtan bu eserlerin günümüzde teknik tabir olarak kullanılan “dilbilimsel tefsir” ifadesiyle tam anlamıyla örtüşmediği bir gerçektir. Ancak geleneksel tabirle “lügavî tefsir” olarak bilinen bu eserleri günümüz Türkçesiyle en doğru şekilde ifade ettiğini düşündüğümüz için çalışmamızda “dilbilimsel tefsir” tabirini kullanmayı tercih ettik. Dilbilimci müfessirler tabiri ile de Kur'ân'ı sarf, nahiv, luğat ve belagat gibi Arap dilinin temel unsurları açısından değerlendiren ve Arap dili üzerine yaptığı çalışmalarla temayüz eden müfessirleri kast etmekteyiz.

Çalışmamızı özellikle ilk dönem dilbilimsel tefsirler üzerinde yoğunlaştırmak düşüncesindeyiz. İlk dönemle kastımız dil çalışmalarının başlangıcından sahîh kırâatleri ilk defa yedi ile sınırlandıran İbn Mücâhid'e (ö. 324/936) kadar geçen zaman dilimidir. Bu hadise kırâat tarihi açısından bir dönüm noktası olarak

değerlendirilmektedir. Zira İbn Mücâhid'in bu ameliyesiyle, makbul addedilen kırâatler çok da objektif olmayan ölçütlerle belirli bir sayıyla sınırlı tutulmuş ve resmi otorite tarafından desteklenen¹ bu proje sonraki nesillerin kırâat algısının şekillenmesi evresinde önemli bir rol üstlenmiştir. Dolayısıyla bu dönemden önceki süreç kırâatlerle ilgili daha objektif değerlendirmelerin yapılabildiği bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu meyanda çalışmamızda bahsi geçen “dilbilimsel tefsirler” veya “dilbilimci müfessirler” tabiri ile söz konusu döneme ait dilbilimsel çalışmaları ve bu dönemin dilbilimcilerini kastetmekteyiz. Yine çalışmamızda bahsi geçen *Me'âni'l-Kur'ân*, *İ'râbu'l-Kur'ân*, *Garîbu'l-Kur'ân* ve *Mecâzu'l-Kur'ân* tabirleriyle söz konusu döneme ait bu kategorilerde telif edilmiş eserleri kastetmekteyiz. Söz konusu döneme ait matbu olarak elimizde bulunan Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830[?]) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Garîbu'l-Kur'ân*'ı, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân* ve *İ'râbuhû* adlı eseri ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *İ'râbu'l-Kur'ân*'ı dönemin dilbilimsel tefsir malzemesi açısından öne çıkan temel kaynaklarıdır. Bunlardan İbn Kuteybe'nin *Garîbu'l-Kur'ân*'ı ve Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı kırâatler konusunda yeterli malumat sunmadıkları için çalışmamızın ana kaynakları arasında kendilerine yer bulamamıştır. Dolayısıyla bu eserler içerisinden Ahfeş, Ferrâ, Zeccâc ve Nehhâs'a ait bahsi geçen eserler bizim çalışmamızın ana kaynakları olarak belirlenmiştir. Biz de çalışmamızda bu eserlerden hareketle dilbilimci müfessirlerin kırâatlere yaklaşımlarını inceleyeceğiz. Bu tefsirlerde ilgi alanımız, müfessirlerin diğer konulardaki görüşlerinden ziyade, kırâatlerle ilgili yaklaşımları olacaktır. Bununla birlikte çalışmamızda dilbilimsel muhteviyata sahip olan Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*'ı, sonraki döneme ait Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı ve Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin

¹ Makdisî, Ebû Şâme Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrâhim, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz* (tah. Tayyar Altıkulaç), TDV. yay., Ankara, 1986, s. 186; Altıkulaç, Tayyar, “İbn Mücâhid”, *DİA*, XX, İstanbul, 1999, s. 214. İbn Mücâhid'in kırâatleri yedi ile sınırlaması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Dağ, Mehmet, “İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 10 Sayı: 27 (Bahar 2006), s. 92.

el-Bahru'l-Muhît'i gibi diğerk tefsir kaynaklarına, ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr* isimli eseri başta olmak üzere kırâat ilminin temel kaynaklarına ve yeri geldikçe Arap dilinin klasik kaynaklarına da başvurulacaktır.

Çalışmamızda yer alan bir diğerk önemli kavram olan “kırâat” ve “kırâat farklılıkları” ifadeleri ile de Kur'ân-ı Kerîm metninin okunuşu ve bu okumalar arasındaki farklılıkları kast etmekteyiz. Ancak belirtmeliyiz ki araştırmamızı sınırladığımız dönem kırâat ıstılahlarının gelenekteki bilindik şekliyle tam anlamıyla teşekkül etmediği bir süreci kapsamaktadır. Buradan hareketle tezimiz içerisinde kullandığımız terminolojinin büyük ölçüde İbnü'l-Cezerî ile sistemleşen ve günümüzde de yaygın olan kırâat algısını yansıttığını, dolayısıyla da araştırmamıza konu olan dilbilimcilerin düşüncelerini sahip olduğumuz bu kavram dünyasının kalıplarıyla değerlendirmenin bizi yanlış neticelere ulaştıracağını düşünüyoruz. Bu nedenle de araştırmamız sürecinde kullanacağımız kırâat ıstılahlarının o döneme ait olmadığını, sadece geleneksel kırâat anlayışının kabulleri olarak bu terminolojiyi kullandığımızı belirtmekte yarar görüyoruz.

Çalışmamızın başlığında yer alan “yaklaşım” kavramı bir konuyu/sorunu ele alış ve ona bakış biçimidir. Dilbilimsel tefsirlerde kırâatlere yaklaşım başlığıyla kastettiğimiz, bu tefsirlerde kırâatlerin ele alınış biçimidir. Doğal olarak dilbilimci müfessirlerin kırâatleri nasıl algıladıkları konusu da “yaklaşım” kavramının kapsamına girmektedir.

3. Araştırmayla İlgili Yapılan Çalışmalar

Türkiye'de yakın zamana kadar kırâatle ilgili olarak yapılan akademik çalışmaların sayısı oldukça azdı. Fakat son yıllarda bu alanla ilgili yapılan çalışmalar göstermektedir ki kırâat alanı ilahiyat camiasının dikkatini çekmeye başlamıştır. Kırâat ilmini tefsir ilminin bir alt dalı olarak kabul eden yaklaşımdan vazgeçilip onu müstakil bir anabilim dalı olarak gören yaklaşımın ilahiyat çevrelerinde ağırlık kazanmaya başlamasıyla birlikte bu alanda yapılan akademik çalışmaların sonraki süreçte de artarak devam edeceği öngörülebilir. Günümüz için konuşmak gerekirse Türkiye'de kırâat üzerine yapılan akademik çalışmalar hala çok düşük seviyededir.

Yapılan çalışmalara bakıldığında kırâat ilmi ve kırâat farklılıkları meselesinin farklı vechelerden ele alındığı görülmektedir. Doktora düzeyinde yapılan belli başlı çalışmalardan kısaca bahsetmek gerekirse, ilk olarak Necdet Çağıl tarafından 2002 yılında Erzurum’da hazırlanan *Kur’ân Belâgatı ve Fonetik Yönünden Kırâatler* başlıklı çalışma² burada örnek olarak zikredilebilir. Bu çalışmada kırâatlerin, Kur’ân’ın belâgat zenginliğine ve nazm dokusundaki fonetik yapılanmanın ses anlam ilişkisine katkısı açısından incelendiği görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışma dil temelli bir yaklaşımla genel olarak kırâatleri incelese de dilbilimsel tefsirler üzerinde yapılan bir çalışma olmayıp kırâatlerin dilbilimin alt kategorileri olan belâgat ve fonetik üzerinde yoğunlaşmakta, dilbilimsel tefsirlerin kırâatlere yaklaşımını ortaya koyma hedefi gütmemektedir. Aynı yıl Mehmet Ünal tarafından Ankara’da hazırlanan *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* başlıklı çalışmada³ kırâat farklılıklarının Kur’ân ayetlerinin tefsirine etkisi ortaya konmaya çalışılmaktadır. Ayrıca ahkâma taalluk eden ayetlerde karşılaşılan farklı kırâatlerin ahkâm üzerindeki etkisi ve bunun sonuçları araştırılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma da dilbilimsel tefsirler üzerinde yapılmış bir çalışma olmayıp genel olarak kırâatlerin tefsir ilmine katkısını araştırmaktadır. Mehmet Dağ tarafından Erzurum’da 2005 yılında hazırlanan *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kırâat İlminde İhticâc Olgusu* başlıklı çalışma⁴ kırâat ilminin özel bir alt başlığı olan ihticâcü’l-kırâat olgusunu incelemekte ve ihticac ile ilgili bütün kırâat problemlerini kendi dönemlerine dağıtarak sorgulamayı; vakıyı doğru anlamlandırmayı; ihticacın bütün boyutlarını ortaya koyarak, kırâat alanındaki konumunu ve durumunu belirlemeyi hedeflemektedir. Bu çalışmanın geleneksel kırâat algısına karşı geliştirdiği eleştirel yaklaşımla diğer çalışmalardan farklı bir yerde durduğunu ve çalışmamız esnasında bizim de ufkumuzu açan bir fonksiyon icra ettiğini söylemeliyiz. Bu çalışma ihticâc konusunun dil ile çok yakından alakalı olması hasebiyle çalışmamızla da ilgilidir. Fakat bu çalışma da bizim hedeflediğimiz konuları incelememektedir.

² Bu çalışma Kur’ân’ın *Belâgat ve Fonetik Yapısı –Kırâat Olgusu Çerçevesinde-* başlığıyla İlâhiyât yay. tarafından Mayıs 2005 tarihinde Ankara’da basılmıştır.

³ Bu çalışma da aynı başlıkla Fecr yay. tarafından Aralık 2005 tarihinde Ankara’da basılmıştır.

⁴ Bu çalışma *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* başlığıyla İSAM yay. tarafından Aralık 2011 tarihinde İstanbul’da basılmıştır.

Akademik camiada dilbilimci müfessirler ve onların ortaya koydukları dilbilimsel tefsirler de değişik açılardan bilimsel araştırmalara konu edilmiştir. Bu bağlamda *el-Ahfeş el-Evsat ve Meâni'l-Kur'ân*'i⁵ ve *Ma'âni'l-Kur'an ve ez-Zeccâc*⁶ gibi şahıs ve eser odaklı doktora çalışmalarına rastlanmaktadır. Bunun yanında dilbilimle iştigali bulunan müfessirlerin tefsirdeki metotları ve onların eserlerinin Ulûmu'l-Kur'ân açısından değerlendirilmesi türünden araştırmalara da rastlanmaktadır. Bu gibi çalışmalar, araştımamız esnasında bize yardımcı olmakla birlikte, söz konusu müfessirlerin kırâatlere yaklaşımını ele almadığı için bizim çalışmamızla yakından ilgili değildir. Yapılan çalışmalar arasında müfessirlerden bazılarının kırâatlerle ilgili tutumlarının tespit edilmesine yönelik bir takım çalışmalara rastlansa da bu çalışmalarda belirli bir müfessir veya belirli bir tefsir üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Mustafa Kılıç tarafından 2014 yılında İstanbul'da hazırlanan *Zemahşeri'nin Keşşâf'ında Kırâat Olgusu ve Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri* başlıklı doktora tezi ve 2009 yılında İhsan İlhan tarafından Erzurum'da hazırlanan *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu* başlıklı doktora tezi bu tarz çalışmalara örnek olarak zikredilebilir. Bu çalışmalar dilbilimsel tefsirleri bir bütün olarak ele almayı tek bir eser üzerinde yoğunlaşmaktadır. Aynı şekilde *Ferrâ'nın Kırâatlere Yaklaşımı*⁷ ve *Keşşaf'ta Mütevatir Olmayan Kırâatlar ve Tefsir İlişkisi*⁸ başlıklı tezler de yüksek lisans düzeyindeki çalışmalarda ele alınmış olup şahıs ve eser üzerine odaklanan çalışmalardır. Mustafa Karagöz tarafından 2009 yılında Kayseri'de hazırlanan *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* başlıklı doktora çalıřması⁹ ise dilbilimsel tefsirleri bütüncül bir bakış açısıyla ele almakla birlikte bu eserlerin tefsir ilmine katkısını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yönüyle söz konusu çalışma bizim çalışmamızın dilbilimsel tefsir ayağının dayandığı önemli bir kaynak durumundadır. Fakat söz konusu çalışma dilbilimsel tefsirleri kırâat açısından incelemediği için bizim çalışmamızla büyük ölçüde örtüşmemektedir. 2012 yılında Abdülkerim Seber tarafından Isparta'da yapılan *Kur'an-ı Kerim ve Kırâatlerinde İ'râb Müşkilleri* konulu doktora çalışması ise hem

⁵ Bu çalışma 2013 yılında Süleyman Mahmut Kayagil tarafından Konya'da hazırlanmıştır.

⁶ Bu çalışma 1976 yılında Muharrem Çelebi tarafından Erzurum'da hazırlanmıştır.

⁷ Bu çalışma 2003 yılında Saliha Aldemir tarafından Ankara'da yapılmıştır.

⁸ Bu çalışma 2010 yılında şule Akman tarafından Ankara'da yapılmıştır.

⁹ Bu çalışma aynı başlıkla Ankara Okulu yay. tarafından Ekim 2010 tarihinde Ankara'da basılmıştır.

kırâat hem de dilbilimi birlikte değerlendiren nadir çalışmalardandır. Fakat bu çalışma da dilbilimsel tefsirlerin kırâatlere yaklaşımını konu edinmemektedir.

II. KIRÂAT İLMİNE GENEL BİR BAKIŞ

1. Kırâat İlminin Tanımı ve Konusu

Kırâat kelimesi lügat olarak Arapça “*ka-ra-e*” kökünden gelen semâî bir mastar olup, esasında zamanın geçmesi, kadının adetli olması veya adetten kesilmesi, hayvanın hamile kalması ve doğurması, bir şeyi biriktirip birbirine katmak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Bu kelimenin ifade ettiği okumak, tilavet etmek, telaffuz etmek gibi anlamların ise daha çok Kur’ân’ın nüzulünden sonra yaygınlık kazandığı ifade edilmektedir.¹¹ İsfahânî’nin yaptığı “*bir düzen (terfîl) içerisinde harfleri ve kelimeleri birbirine eklemek*”¹² şeklindeki tanım da kelimenin kökünde bulunan biriktirmek, toplamak, eklemek ve katmak gibi anlamlarla olan ilişkisine işaret etmektedir. Kelimenin çoğulu olan “kırâat” kelimesi ise, “okumalar/okuyuşlar” anlamında kullanılmaktadır.

Hız. Peygamber’den sonra kavram olarak anlamı büyük ölçüde netleşen kırâat kelimesi bir ilim ve Kur’ân ilimleri ıstılahı olarak tarihsel süreç içerisinde farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte nihai şeklini İbnü’l-Cezerî ile almıştır. Onun tanımına göre kırâat ilmi “*Kur’ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve ravilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir.*”¹³ Bir ilim olarak tanımlanmanın yanı sıra kırâat, “*rivayetler ve tariklerin ittifak etmesi durumunda yedi, on veya bunlara eklenen üç kırâat imamına nispet edilen okuyuş*”¹⁴ şeklinde de tarif edilmiştir. Bu nedenle her bir karinin okuyuşu kendisine nispetle, örneğin “Âsım kırâatı, Nâfi kırâatı vs.” şeklinde, anılmış ve böyle şöhret bulmuştur.

¹⁰ Bkz. Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn* (tah. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 369, 370; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa* (tah. Ahmed Abdurrahmân), Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2004, VIII, 255, 256.

¹¹ Birışık, Abdülhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin yay. Bursa, 2004, s. 15.

¹² İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb, *Mu'cemü Müfredâtı Elfâzı'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 445.

¹³ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 9.

¹⁴ Cürçânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2003, s. 254.

Kırâat ilminin konusunu med, kasr ve nakil gibi hallerinden bahsedilmesi açısından Kur'ân'ın kelimeleri oluşturmaktadır.¹⁵ Başka bir deyişle Kırâat İlmi, Kur'ân kelimelerinin okunuş ve eda keyfiyetini, ittifak ve ihtilaf yönleriyle rivayet edilen her veçhi, nakledenin kendisine dayandırarak incelemektedir.¹⁶

2. Yedi Harf Meselesi

Kırâat ve tefsir ilminin en çok tartışılan ve maalesef tam olarak vuzuha kavuşturulamayan konularından birisi gerek yapısı ve gerekse tarihsel malzemesi itibariyle son derece muğlak olan yedi harf meselesidir. Bu meselenin ortaya çıkışına zemin hazırlayan etken Hz. Peygamberden rivayet edilen ve Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğunu ifade eden hadislerdir. Abdurrahman Çetin *Yedi Harf ve Kırâatlar* adlı kitabında bu konuya ilişkin altmışın üzerinde hadisi derlemiş ve hadis otoritelerinin görüşlerine de yer vererek incelemeye tabi tutmuştur.¹⁷ Çoğu birbirinin tekrarı olan bu hadislerden bazıları şunlardır:

Hz. Peygamber, Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında Furkân Suresinin okunuşuyla alakalı olarak yaşanan tartışma üzerine her ikisinin okuyuşunu da dinledikten sonra, “*Böylece nazil oldu; şüphesiz ki bu Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir; ondan kolayınıza geleni okuyun.*”¹⁸ buyurmuştur. Aynı şekilde Übey b. Ka'b ile başka bir şahıs arasında geçen benzer bir tartışma üzerine her ikisinin okuyuşunu da dinleyen Hz. Peygamber şu hadisi irad etmiştir: “*Ey Übey! Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Hepsi de şâfîdir, kâfîdir.*”¹⁹ Yine başka bir hadiste şu

¹⁵ Bennâ, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate 'Aşer, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, 2007, s. 67.

¹⁶ Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr yay. Ankara 2005, s. 15.

¹⁷ Yedi harfle ilgili rivayetler ve geniş değerlendirmesi için bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005. s. 39-100.

¹⁸ Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts., “Fedâilü'l-Kur'ân”, 5, 27; “Tevhîd”, 53; “İstitâbetü'l-Mürteddîn”, 9; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Dâru's-Selâm, Riyad, 2000, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 270; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2011, “Kırâat”, 11; Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Çağrı yay. İstanbul, 1992, “İftitâh”, 37; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2003, “Kur'ân” hd: 5.

¹⁹ Nesâî, *Sünen*, “İftitâh”, 37.

ifadeler geçmektedir: “*Cibrîl bana bir harf üzere okuttu; ben de durmadan artırmasını istedim. Yedi harfe ulaşıncaya kadar bu dileğimde ısrar ettim.*”²⁰

Yedi harfin varlığına delalet eden bu gibi rivayetler yanında onun mahiyetine ilişkin bilgiler veren rivayetler de söz konusudur. Örneğin yanlış Kur’ân okuyan ve bunu peygamberden öğrendiğini söyleyen bir adamla tartışan Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’e müracaat etmesi neticesinde Hz. Peygamber ona “*Ey Ömer! Rahmet ayetini azap, azap ayetini de rahmet kılmadıkça Kur’ân’ın (bu okunuşlarının) hepsi de doğrudur.*”²¹ demiştir. Bu gibi rivayetler yedi harf ruhsatının çerçevesine dair veriler sunmaktadır.

Bunlar içerisinde bazı rivayetler yedi harfin sebep ve hikmetine ilişkin bilgiler vermektedir. Örneğin Hz. Peygamber Cibrîl ile buluşmuş ve ona “*Ey Cibrîl! Ben ümmî bir ümmete gönderildim ki, onların arasında erkek, kadın, köle, cariye ve hiç kitap okumamış yaşlı ihtiyarlar vardır.*” demiştir. Buna mukabil Cibrîl de “*Muhakkak ki Kur’ân yedi harf üzere nazil olmuştur.*” şeklinde cevap vermiştir.²² Şüphesiz bu gibi rivayetler yedi harf meselesinin özünde kolaylaştırma prensibinin var olduğunu göstermektedir.

Sayınca fazla bunca rivayet malzemesine rağmen, bahsedilen yedi harfin ne olduğuna dair Hz. Peygamber tarafından bir belirleme yapılmadığı gibi bu konunun açıklığa kavuşturulması konusunda sahabenin bir icmaı da söz konusu değildir.²³ Bu nedenle gelenek içerisinde yedi harf terkiibinin ne olduğunu anlamaya yönelik içerik analizleri yapılmış ve bu ifadenin ne anlama geldiğini izah sadedinde birçok görüş ileri sürülmüştür.²⁴ Bu görüşler içerisinde zayıf görülenleri bir kenara bırakırsak ilmi manada dikkate alınabilecek beş görüş olduğu söylenebilir.

Birinci görüş, bu tabiri medlul olarak müşkil mana itibarıyla de muteşabih olarak değerlendirme temayülündedir. Buna göre yedi harfin manasının

²⁰ Buhârî, *Sahîh*, “*Bed’ü’l-Halk*”, 6.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı yay. İstanbul, 1992, IV, 30.

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 400, 405-406.

²³ Makdisî, *el-Mürşidü’l-Vecîz*, s. 97.

²⁴ Abdurrahman Çetin çoğu birbirine benzer olmak üzere bu konuda altmış civarında görüşün ortaya çıktığını tespit etmiş ve bunları maddeler halinde nakletmiştir. Bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 103.

bilinemeyeceğini kabul etmek gerekir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân'a (ö. 231/845) izafe edilen²⁵ bu yaklaşım tarzı meseleye çözüm getirecek bir mahiyet arz etmediği için kabul görmemiştir.²⁶

İkinci görüş, yedi harfi müteradif farklılıklar olarak kabul etmektedir. Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814), İbn Vehb (ö. 197/813) ve İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gibi âlimlere izafe edilen bu görüş hakkında, azap ayetini rahmet olarak; rahmet ayetini de azap olarak değiştirmedikçe Kur'ân'ın farklı kelime ve terkiplerle okunabileceğini ifade eden hadis rivayetleri gerekçe olarak ileri sürülmektedir.²⁷ Bu görüşe sahip olanların bu izah tarzını sadece yedi harfin içerisinde bir alt başlık olan müteradif farklılıklarla sınırlayıp sınırlamadıkları veya bütün yedi harf birikimi için aynı bakış açısını taşıyıp taşımadıkları bilinmediği için bu düşünce müphemlik arz etmektedir. Mehmet Dağ bu görüşe ilişkin değerlendirmesinde söz konusu belirsizliğe işaret ederek, sadece müteradif farklılıkların kastedilmesi halinde bu görüşün makul karşılanabileceğini; bütün yedi harf birikiminin bu gözle değerlendirilmesi durumunda ise mevcut yedi harf birikimi açısından bunun mümkün olamayacağını ifade etmektedir.²⁸

Yedi harf konusunda dile getirilen ve çoğunluğun benimsediği üçüncü görüş, yedi harfi yedi lehçe olarak anlamakta ve bütün okumaların bu lehçeler çerçevesinde oluştuğunu iddia etmektedir.²⁹ Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Sa'leb (ö. 291/904), Ezherî (ö.370/980), İbn Atiyye (ö. 383/993) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi âlimlere izafe edilen³⁰ bu görüş söz konusu lehçelerin tayin ve tespitinde ortak bir kanaate ulaşılamaması ve Kur'ân'da yedinin de ötesinde lehçeye ait farklı okumaların bulunması sebebiyle eleştirilmiştir. Bunun yanında yedi

²⁵ Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 93.

²⁶ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 114.

²⁷ Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut, 2006, I, 148-149.

²⁸ Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM yay. İstanbul 2011, s. 75.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2006, I, 26.

³⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 149-150.

harf birikimi içerisinde lehçe farklılıklarının dışında okuyuşların mevcudiyeti de bu görüşün çıkmazları arasında yer almaktadır.³¹

Bu konuda ortaya atılan dördüncü görüş, kırâat farklılıklarını sınıflandırarak bunları yedi vecih olarak görme eğilimindedir. İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebu'l-Fazl er-Râzî (ö. 454/1062), el-Kâdî b. et-Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403 / 1013), Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi klasik dönem âlimlerinin yanı sıra Abdülazîm ez-Zürkânî, Subhî es-Sâlih ve Abdussabûr Şâhin gibi modern dönem âlimlerine de izafe edilen bu görüş, kategorizasyonu gerçekleştiren her âlimin yedi vecih listesinde maddelerin değişkenlik göstermesi, dolayısıyla genel anlamda bir mutabakat sağlanamaması sebebiyle eleştirilmiştir. Çetin'in de belirttiği gibi bu durum âlimlerin yedi rakamında ısrarcı olmaları ve bu vecihleri yedi ile sınırlı tutma gayretlerinden kaynaklanmaktadır.³² Dağ ise bu görüşün doğuracağı problemin daha derin olduğunu düşünmektedir. Ona göre vecih görüşü yedi harf ve kırâat birikimini kuşatıyor gözükse de, kırâat farklılıklarını kategorik ayırıştırırmadan ileri gitmemektedir. Üstelik kategorik vecih ayırımlardaki subjektif yapılanmaya ek olarak, yedi harfin tarihsel durumundan; yedi harf ve kırâat birikiminin kesiştiği ve ayrıştığı noktaları sezebilmekten, bu iki alanın kategorik derece farklarını görmekten ve bütün birikimi yedi harfin ruhsatının verilmiş amacına göre anlamlandırmaktan uzak gözükmektedir.³³

Beşinci görüş, yedi vecih görüşünün karşı karşıya kaldığı eleştirileri bertaraf etmek için bir çıkış yolu olarak ortaya konan kesretten kinaye görüşüdür. Buna göre, terkipte yer alan yedi kelimesi hakiki anlam ifade etmeyip kinaye yoluyla çokluk ifade etmektedir. Yedi sayısına takılıp kalmadan bütün kırâat birikimini yedi harf çokluğunun içerisinde değerlendirmeyi amaçlayan bu görüş Çetin tarafından da benimsenmiş ve kitabında kırâat farklılıkları toplam on üç vecih olarak kaydedilmiştir.³⁴ Dağ ise yedi sayısı üzerinde yapılan bu yumuşatma faaliyetinin yedi vecih görüşünün eksikliklerini gidermeye yetmeyeceğini söylemekte ve sorunu

³¹ Bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 117; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 75-76.

³² Yedi vecih görüşünde olan âlimlerin sınıflandırmaları ve bu görüşe yönelik değerlendirmeler için bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 130-137.

³³ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 79-80.

³⁴ Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 137-149.

aşmak için tarihsel bakış açısı göz önünde bulundurularak yedi harfin kırâatle kesiştiği yönler ile ayrıldığı yönlerin tespit edilmesini teklif etmektedir.³⁵

Serdedilen görüşlerin çokluğuna ve farklılığına karşın yedi harf olgusunun, ilk dönemlerde Kureyş lehçesiyle inen Kur'ân'ın, Medine döneminde farklı lehçelere sahip insanların İslam'ı kabul etmeleriyle birlikte yaşanan bazı telaffuz zorluklarını ortadan kaldırmak gayesiyle Hz. Peygamber tarafından verilmiş bir ruhsat olarak değerlendirilmesi daha makul bir yaklaşım tarzı olarak görülmüş ve çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Ancak kırâatler içerisinde ruhsatla ilişkilendirilecek farklı okumaların yanı sıra bu ruhsatın kapsamında değerlendirilemeyecek kırâat unsurlarının da bulunuyor olması yedi harf-kırâat ilişkisinin problemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuya dikkat çeken Mehmet Dağ her iki olgunun kesiştiği ve ayrıldığı hususlara dikkat çekmektedir. Ona göre yedi harf birikimi müteradif, fonetik, muarreb, sarf bab ve mastarlarından oluşmaktadır. Kırâat birikimi ise sarfî ve nahvî farklılıklardan oluşmakla beraber, yedi harf birikiminden müteradif dışındaki fonetik, muarreb, sarf bab ve mastarları kendi içine almıştır. Yapısı gereği, yedi harften aldığı unsurların ruhsat mantığı olmasından dolayı, çok ciddi bir bağlayıcılığı yokken, ferştekerin, Hz. Peygamberin bizzat okuması ve sahabeye öğretmesi ve diğer özelliklerinden dolayı ciddi bir bağlayıcılığı söz konusudur.³⁶

Bununla birlikte Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğine dair kaynaklarda yer alan rivayetler Kur'ân tarihinde kırâat ilminin bizatihi kendisinin ilmi bir disiplin olarak varlığını ve meşruiyet zeminini oluşturan unsurlar olarak görülmüş ve bir hayli ilgiye mazhar olmuştur. Ayrıca geleneksel yaklaşım kırâat ilminin birçok problemini bu rivayetlerden hareketle çözme yoluna gitmiştir. Bu nedenle ilgili rivayetlerin metin ve senet yönünden sıhhatini ispatlamak için hayli çaba sarf edilmiş ve neticede bunların manen mutevatir kapsamına alınması yönünde görüş bildirenler

³⁵ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 80.

³⁶ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 84.

de olmuştur.³⁷ Hatta kırâatlerin meşruiyetini sağlamak adına yedi harfin mevcudiyetine dair Kur'ân ayetleriyle istişhad edilmiştir.³⁸

Ancak ne var ki birçok meselenin çözümünde başvuru mercii olan bu rivayetler yedi harf olgusunun varlığına işaret etmekle birlikte yedi harfin ne olduğu ve hangi manaya delalet ettiği konusunda bir veri sunmamakta ve konunun mahiyetine ilişkin bizlere bir bildirimde bulunmamaktadır. Zaten rivayetlerde açıklayıcı bilgiler bulunmadığı için bu konunun izahı sadedinde kırka yakın farklı görüşün ortaya çıkması mümkün olabilmiştir.³⁹ Bu durum yedi harf'in kırâatlerle ilişkisine dair zihinlerde bir takım soru ve sorunların oluşmasına neden olmakta ve bu ilişkinin kurulabilmesi için tatmin edici izahlar yapılmasını gerekli kılmaktadır.⁴⁰ Bunların yanında bir de rivayetlerin karşılaştırmalı değerlendirmeleri neticesinde ortaya çıkan çelişki ve tutarsızlıklarla mesele iyice içinden çıkılmaz bir hale gelmektedir.⁴¹

Öte yandan Kur'ân'ın yedi harf üzerine inmesi genel anlamda Ehl-i Sünnet'in bakış açısını yansıtan bir olgudur. Buna mukabil Şîî-İmâmî gelenekte ise Kur'ân'ın tek harf üzere indiği görüşü hâkimdir.⁴²

Netice itibariyle kırâatler açısından son derece önemli bir konu olan yedi harf meselesi üzerinde tarih boyunca gerek sübut gerekse delalet açısından birçok tartışma cereyan etmiştir. Ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ortak

³⁷ Yedi harf rivayetlerinin tahriç, tahlil ve değerlendirmesi için bkz. Aşıkutlu, Emin, "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 43-106.

³⁸ Bkz. Çalışkan, Mehmet, "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2005, c: V, sy: 1, s. 219.

³⁹ Yedi harfî izahı sadedinde dile getirilen görüşler hakkında etraflıca bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-en-Nesr*, I, 25-48.

⁴⁰ Yedi harf ve kırâatlerle alakalı olarak dile getirilen soru ve sorunlar için bkz. Ünver, Mustafa, "Yedi Harf Meselesinin Lisan Düzeyi Öğrencilerine Anlatımında / Anlatılamamasında Yaşanan Bazı Sorunlar Üzerine" (Ed. Ömer Kara), *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum tebliğ ve müzakereleri]*, Kurav Yay. İstanbul, 2007, s. 125-130.

⁴¹ Söz konusu rivayetler arasında bulunan çelişki ve tutarsızlıklar için bkz. Öztürk, Hayrettin, "Kur'ân-ı Kerimde Yedi Harf Meselesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, c: II, sy: 3, s. 104-111.

⁴² Mustafa Öztürk'ün değerlendirmelerine göre Şîî'lerin bu fikre sahip olmaları onların yedi harf rivayetlerini zayıf; tek harf rivayetlerini ise sahîh kabul etmelerinden değil, gelenekteki yedi sahîh kırâat anlayışını reddetmelerinin gereğidir. Bununla birlikte Öztürk, Şîî âlimlerin bu konudaki görüşlerinin homojen bir yapı arz etmemesi sebebiyle "İmâmiye Şiası Ahruf-i seb'a hadisini reddeder" şeklinde bir genelleme yapmanın pek isabetli olmadığı kanaatindedir. Bkz. Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2009, s. 272.

bir kanaat hâsil olmayan bu konu halen insanların zihinlerini meşgul etmeye devam etmektedir. Bütün bunlara rağmen farklı kırâatlerin doğuşu ve meşruiyet kazanma sürecinde yedi harf olgusunun oynadığı rol inkâr edilemez bir gerçektir.

3. Kırâatlerin Tarihsel Gelişimi

Kırâat ilmi diğer ilmi disiplinlerin yaşadığı değişim ve gelişimlere paralel olarak tarihsel süreç içerisinde sosyokültürel ve bilimsel olgulara bağlı dönüşümler yaşamıştır. Başlangıçtan günümüze kadarki süreç göz önünde bulundurulduğunda kırâat ilminin her biri kendine has ayırt edici özelliklere sahip bazı merhalelerden geçtiği söylenebilir.

Kur'ân'ın nüzûlünden başlayarak üçüncü asrın sonlarına kadar devam eden süreç kırâatlerin oluşum evresini teşkil etmektedir. Bu evrede Kur'ân cem edilmiş ve mushaf birliğini sağlayacak şekilde çoğaltılmıştır. Kırâatlerin hem sözlü hem de yazılı tespitine ilişkin ilk çalışmalar bu dönemde başlamış ve sahîh okumaların derlenip ekolleşmesi de yine bu dönemde gerçekleşmiştir. Özellikle birinci asırda İslam toplumunda görülen ani değişimle birlikte sosyal yapının karmaşık bir hal alması, yaşanan siyasi ve sosyal çalkantılar, bunlara bağlı olarak lahn olgusunun yaygınlaşması ve vahiy lafızlarının yanlış okunması bu dönemde Kur'ân kırâatinin en önemli problemleri olmuştur. Hem mushaf'ın metin yapısı hem de lahn olgusunun neden olduğu karışıklıkların önüne geçmek ve kırâat birikiminin sahîhini sakiminden ayırmak için bazı ölçütler konulmuş ve mushafın metni, nokta usulü ile harekelenmiştir. Böylece tabi'ûn devri sonlarına kadar kırâatler, hafızlar ve kırâat imamları tarafından hocadan talebeye şifahi olarak nakledilmiştir. Bu rivâyet ve nakil zinciri, aynı şekil ve tarzda meşhur imamlara kadar sürmüştür. Bu imamlar da, kendilerine ulaşan bu kırâatler arasından tercihlerde bulunmuşlar ve tercih ettikleri bu kırâatler kendi isimleriyle anılan birer kırâat ekolü olarak tarihe geçmiştir. Zaman içerisinde sözlü nakille birlikte Kur'an kırâatlerini müstakil eserlerde derleme çalışmaları başlamıştır. Yine bu dönemde dilbilim çalışmaları hız kazanmış ve kırâatler dilbilim ile karşılıklı etkileşim içinde olmuştur. Kırâatler, bir yandan dil kurallarına kaynaklık etme açısından değerlendirilirken diğer yandan bu farklı okumaların filolojik tahlilleri yapılmış, dilsel referansları ve retorik özellikleri ortaya

konulmuştur. Özetle kırâat tarihinin belkemiğini oluşturan ilk üç asır, daha sonraki kırâat tartışmalarının ve kamplaşmalarının temellerinin atılmaya başlandığı bir süreç olarak göze çarpmaktadır.⁴³

Kırâat tarihinde İbn Mücâhid önemli bir yer tutmaktadır. Kırâatleri yedi imama hasrederek onlara ait kırâatleri bir eserde toplayan ilk kişi olması ve böylece sahîh kırâatlerin bu yedi kırâatle sınırlı olduğu algısının oluşmasına zemin hazırlaması hasebiyle olumsuz bir çağrışım yapsa da onunla başlayıp, takip eden dört asrı içine alan dönemde kırâat ilmi çok büyük gelişmeler kaydetmiş ve tabir caizse altın çağını yaşamıştır. Kırâatlerin gelişme dönemi diyebileceğimiz bu evrede, yaşanan fikri ve siyasi gelişmelerle birlikte kırâat ekolleri oluşumunu tamamlamış ve belli merkezlerde yaygınlık kazanmıştır. Kırâatlerin İbn Mücâhid tarafından yedi ile sınırlandırılmasıyla birlikte kırâat farklılıkları, *sahîh* ve *şâz* olmak üzere iki başlık altında değerlendirilmeye başlanmış, *sahîh* ve *şâz* kırâatleri konu alan eserler verilmiştir. Bunun yanında hem kırâatleri sistematize eden hem de onları dil felsefesi açısından inceleyen ve dilsel ağırlıklı olmakla birlikte genel anlamda kırâatlerin referanslarını ortaya koyan “Hüccetü’l-Kırâat” adlı özel bir alan da bu dönemde teşekkül etmiş ve ilk eserlerini vermiştir. Yine bu dönemde kırâatlerin sıhhatini belirleyen ölçütler netleştirilmiş ve kırâatlere yönelik ilk tasnif denemesi yapılmıştır.⁴⁴ Yaşanan bunca olumlu gelişmenin yanı sıra kırâat ilmi açısından bu dönemin en belirleyici faktörü sahîh kırâatlerin yedi imamın kırâatleriyle sınırlı tutulup bunların dışında kalanların şâz addedilmesidir. Yedi kırâatin dışında da sahîh kırâatler olduğunu dillendiren eserler ortaya konmuş olsa da yedi kırâatin bu alandaki tahakkümü İbnü’l-Cezerî’ye kadar kırılmamıştır. İbn Mücâhid’in gerçekleştirdiği ve kırâat ilminde bir çığır açan bu ameliye günümüzde de bazı araştırmacılar tarafından sorunlu bulunmakta ve eleştirilmektedir.⁴⁵

Hicrî sekiz ve dokuzuncu asırlar kırâat ilmi açısından önemli bir evreye tekabül etmektedir. Şifahi bilgi aktarımının tamamen sonlandığı bu dönemde kırâat eğitim-

⁴³ Dağ, Mehmet, “Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 17 sy. 56 (Yaz 2013) s. 313-314.

⁴⁴ Dağ, “Kıraat İlminin Akademik Serencamı”, s. 314.

⁴⁵ Kırâatlerin yedi ile sınırlandırılmasının doğurduğu sorunlar ve eleştiriler için bkz. Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu yay. Ankara, 2005, s. 39-49; Dağ, Mehmet, “İbn Mücâhid’in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, ss. 81-104.

öğretimi kurumsal bir yapıya kavuşmuş, kırâat tedrisinde yedili sistemin yerini onlu sistem almış ve metodolojik anlamda bir açılım sağlanmıştır. Toplumsal ve kültürel etkileşim sayesinde ilerleme kaydeden müspet ilimlere paralel olarak dini ilimlerin de gelişme kaydettiği dönemde, yüksekokul seviyesinde eğitim kalitesine ulaşan medreselere bağlı olarak kurulan Dâru'l-Kurrâ'lar marifetiyle kırâat ilmi ihtisas düzeyinde eğitim veren daha sistemli bir eğitim öğretim ortamına kavuşmuştur. İbnü'l-Cezerî ile yedi kırâat geleneğini aşarak yerleşik hale gelmeye başlayan on kırâate ilişkin en seçkin eserler bu dönemde verilmiş, kırâat tarihi, tabakat ve biyografi kaynakları da artarak devam etmiştir. Kırâat usulünün sistematik olarak tamamlandığı bu evrede, bir önceki dönemde temeli atılan kırâat tasnifi İbnü'l-Cezerî ile açılmış ve Suyutî ile teknik hadis kavramları kullanılarak sistematize edilmiştir. Önceki dönemlerde rivayet mantığıyla farklı eserlerde dağınık bir şekilde verilen tarihsel veriler, tarih mantığı ve metodolojisiyle düzene konulmuş ve böylece kırâat tarihi yazıcılığı da başlamıştır.⁴⁶

Bu iki asırlık süreci takip eden yaklaşık dört asırlık evrede, geçmiş dönemlerin sürekli tekrarlandığı, muhtasar, şerh ve haşiye geleneğinin baskın olduğu, kaleme alınan tecvid eserlerinin önceki asırlarda yazılan eserlerin tekrarı veya özeti olduğu görülmektedir. Artık yerleşik hal alan on kırâat bu dönemde sahîh kırâatın karşılığı olarak zihinlerdeki konumunu tamamen sağlamlaştırmıştır. Araştırmacı Mehmet Dağ'a göre bu dönem insanın zihinsel algısında kırâatler gerek bilimsel ve gerekse tarihsel araştırma zemininden kaydırılıp sadece vahiy lafızlarının farklı biçimlerde pratize edildiği bir alana indirgenmiştir. Bu nedenle dönemin kırâat çalışmalarında onlu sistemin kapsamı, uygulama biçimleri ve genel anlamda Kur'ân okuma ilkelerini içeren tecvîd çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Araştırmacıya göre dönemin değişen kırâat algısındaki bir diğer husus da sahîh kırâat kavramı ile kırâat-ı aşerenin özdeşleştirilmesi ve onun ilahi olduğu yaklaşımının egemen olmasıdır. Bu anlayış, hem sahîh kabul edilen kırâat-ı aşereyi hem de onun dışındakileri tanımlayan şâz kırâatleri rasyonel bir zeminden çıkartarak duygusal platforma çekmiş, bu da, farklı

⁴⁶ Dağ, "Kırâat İlminin Akademik Serencamı", s. 315.

okumalarla ilgili birçok sorunun ertelenmesine ve tartışma zemininden uzaklaştırılmasına vesile olmuştur.⁴⁷

Görünen o ki tarihsel süreç içerisinde kırâat farklılıklarına bakış açısı ve sahîh kırâat algısı farklılık göstermiştir. Sahabe döneminde Hz. Peygamberden nakledilen veya onun müsaade ettiği farklı okumalar yedi harf kapsamında değerlendirilip ruhsat olarak algılanırken sahîh kırâat için herhangi bir ölçüt de ortaya konmuş değildi. Zira mushaf istinsah edilmediği için mushafa uygunluktan bahsetmenin imkânsız; lahn olgusu gündemde olmadığı için de Arapça'ya uygunluk şartının gereksiz olduğu bir ortam söz konusu idi. Mushafın cem edilmesi ve mushaf birliğinin sağlanması amacıyla matuf olarak Hz. Osman döneminde mushafın istinsah edilmesiyle birlikte yedi harf ruhsatı içerisinde ele alınan kırâatlerin kapsamı resm-i mushafa uygun olma kaydıyla daraltılmıştır. Bu dönemde sahîh kırâatin kıstası, istinsah edilen mushafın gönderildiği merkezlerde bu mushafı uygun olarak ders veren Arapça bilgisi ve kırâatlara vukufiyetiyle temayüz etmiş kırâat âlimlerinden alınmış olması idi. Lahn olgusunun da gündemde olduğu bu dönemde kırâatin Arapça'ya uygunluğu Arapça'yı iyi bilen kırâat hocalarından alınması şartıyla sağlanmış olmaktadır. Ancak bu dönemde kırâatleri kimin öğreteceğine dair bir görev tahsisi olmadığı için kırâat alanında kendisini yetiştirmiş her âlim bilgi birikimini öğrencilerine aktarmaktaydı. Bu durum üçüncü asrın sonlarına kadar devam etmiştir. İbn Mücahid önceki dönemlerde ders vererek kendi isimleriyle anılan bir kırâat akımı oluşturan kırâat âlimlerini değerlendirmeye tabi tutmuş ve bizim bilemediğimiz kriterlere göre bunların içerisinde sahîh olduğuna inandığı ve Müslümanların kabulüne mazhar olan yedi alimin kırâatını bir kitapta toplayarak yedi kırâatı oluşturmuştur. Bundan sonraki dönemde sahîh kırâat denildiğinde, sahîh kırâat için ortaya konan şartları taşıyan kırâatler değil; İbn Mücâhid tarafından sahîh olduğu tescil edilen yedi kırâat anlaşılmalıdır. Tabir caizse keyfiyete göre sıhhati tayin etme dönemi kapanmış; İbn Mücâhid'in derlediği kırâatlerin sahîh kabul edildiği dönem başlamıştır. Yapılan işte bir yanlışlık olduğu yönünde itirazlar dile getirilse de ancak dört asır sonra, İbnü'l-Cezerî ile, yanlıştan kısmen dönülerek üç kırâatin daha sahîhlik payesiyle müşerref olması sağlanabilmiştir. Yerleşik kanaati değiştirerek

⁴⁷ Dağ, "Kıraat İlminin Akademik Serencamı", s. 316.

sahîh on kırâat devrini başlatan İbnü'l-Cezerî'den sonra artık gerçeğe ulaşıldığı, sahîh kırâat konusunda tartışılacak bir şey olmadığı kanaati hasıl olmuş ve bundan böyle kırâat için uygulamaya yönelik çabaların ön plana çıktığı bir dönem başlamıştır. Bu aynı zamanda, kırâat ilminin misyonunu tamamlayarak fikri tartışma düzeyinden çıktığı ve dogmatik bir sürece girdiği anlamına gelmektedir. Bundan böyle kırâatlar için söylenecek en doğru kanaat İbnü'l-Cezerî'nin söyledikleriyle sınırlandırılmış; aksini iddia etmek ise Kur'ân'a dil uzatmak olarak algılanmıştır.

4. Kırâatlerin Kabul Şartları

Hadis kaynaklarında yer alan ve Kur'ân-ı Kerîm'i farklı şekillerde okumaya ruhsat veren yedi harf hadisi ilk dönemlerden itibaren zihinleri meşgul etmiş ve yedi harf kavramının ifade ettiği mana ile ilgili birçok yorum yapılmıştır. Buna paralel olarak yedi harf ruhsatının içerisine hangi kırâatların dâhil olduğu hususu da kırâat ilminde bir problem olarak önemini korumuştur. Bu problemin çözümünde irade ortaya koyan âlimler kırâatler konusunda keyfiliğin önüne geçmek ve sahîh kırâatleri tespit edebilmek için bazı ilkeler ortaya koymuşlardır. Bu ilkelere uyan kırâatler tarihi süreç içerisinde sahîh, makbul, mutevatir kırâat olarak nitelendirilirken; bu ilkelere uymayan kırâatler ise zayıf, şâz kırâat gibi nitelendirmelerle ifade edilmiştir.

Ne var ki kırâat alanında kullanılan bu nitelendirmelerin, genel manada zihinlerde çağrıştırdığı ıstılahi manalar ile örtüştüğünü söyleyemeyiz. Şöyle ki rivayet kültürünün İslami ilimlerdeki en temel ilim dalı olan hadis ilminde mutevatir, “aklın ve âdetin yalan üzerine birleşmelerini imkânsız gördüğü bir topluluğun, senedin başından sonuna kadar yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettiği haber”⁴⁸ şeklinde tanımlanmış ve bu kavram Müslümanların zihinlerinde bu mana ile vücut bulmuştur. Dolayısıyla mutevatir kırâat denildiğinde evvel emirde akla gelen mana budur. Mutevatir olarak kabul edilen kırâatların Hz. Peygambere ulaşan isnatlarının rical sayısı bakımından bu nitelikte olmadığı görülmektedir. Nitekim bu konuda yapılan ilmi araştırmalar da bu gerçeği ortaya koymaktadır.⁴⁹ Diğer yandan kırâat ilminde mutevatir kabul edilmeyen kırâatlar, zayıf, batıl, şâz olarak tavsif

⁴⁸ Sâlih, Subhi, *Hadis İlimleri ve İstılahları* (çev. Yaşar Kandemir), DİB Yay. Ankara, 1971, s. 116.

⁴⁹ Bkz. Ateş, Süleyman, “Kırâatlarda Tevatür Meselesi”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Yay., İstanbul, 2002, s. 321-331.

edilmiştir. Hâlbuki hadis ilminde mutevatirin mukabili “tevatür şartlarını taşımayan haber” şeklinde tanımlanan ve meşhûr, azîz, ğarîb gibi kısımlara ayrılan âhad haberdir⁵⁰. Bu da kırâatlarda var olduğu söylenen tevatürün genelde anlaşılan tevatür kavramından farklı bir manaya tekabül ettiğini gösteren başka bir hususudur.

Yedi kırâatin meşhur olduğunu söyleyenlerin yanı sıra Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu bu kırâatlerin mutevatir olduğunu kabul etmektedir. Mutezileye göre ise bu kırâatlar âhad rivayetler olarak değerlendirilmiştir.⁵¹ Kur’ân’ın kendisinin mutevatir olduğunu kabul eden şîî âlimler bu kırâatlerin mutevatir olduğuna dair hiçbir delil bulunmadığı, kırâatlerdeki ihtilafların bazı öznel faktörlere bağlı olduğu, kırâatlerin peygambere dayandırılan senetlerinin haber-i vâhid niteliğinde olduğu, meşhur kırâat imamlarına ait birçok okuyuşun ümmetin yetkin alimleri tarafından tasvip edilmemesi, yedi kırâatin yanısıra birçok şâz kırâatin bulunması, kırâat imamlarının kimi zaman spekülâtif ve sübjektif argümanlara dayaması, kırâatler arasında birtakım ihtilaflar (tenakuz) bulunması, gibi birtakım gerekçelerle kırâatler hakkında Ehl-i Sünnet’in dillendirdiği tevâtür iddiasını kabul etmemekte ve Kur’ân’ın mutevatir oluş gerçeği ile kırâatlerin tevatürü meselesi arasında bir ilişki olmadığını iddia etmektedirler.⁵²

Tevâtür konusunda ortaya çıkan bu karışıklığı görmezden gelemeyen bazı klasik dönem âlimleri de bu konuya temas etmişlerdir. Zerkeşî’nin belirttiğine göre bazı son dönem âlimleri yedi imamdan sonra kırâatların tevatüren nakledildiğini ancak bu kırâatların peygamberden tevatürle geldiği iddiasının problemliliğini zira bu imamların kırâatlarına ilişkin kitaplarda zikredilen isnatların tevatür şartlarını taşımayan âhad rivayetler olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak bu yaklaşım, ümmetin kabul edip benimsediği, mukaddes mushafını okumak için seçtiği, Kur’ân olduğuna kesin bir şekilde inandığı bu kırâatların, âhad kavramının ifade ettiği yetersizlikten münezze bir kesinlik ifade ettiği gerekçesiyle kabul görmemiştir.⁵³ Bu yaklaşım,

⁵⁰ Tahhân, Mahmûd, *Teyşîru Mustalahu'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyad, 1996, s. 22.

⁵¹ Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2007, I, 376.

⁵² Hâdî Ma'rîfet, Muhammed, *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Menşûrâtu Zevi'l-Kurbâ, Kum 2011, II, 81-82; ayrıca bkz. Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum ts. s. 149-150; bu bilgileri krş. Öztürk, Mustafa, *Tefsîrde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*, s. 234-235.

⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2007, I, 221.

“ümmetin kabulüne mazhar olmuş bir rivayet, haber-i vâhid olsa da kesinlik ifade eder” şeklindeki bir genel kabulün ürünü olarak görünmektedir.⁵⁴ Buna göre mutevatir olarak kabul edilen kırâatlar gücünü isnatlarından değil ümmetin teveccühünden almakta; tevatür şartlarını taşıdığı için değil, tevatürün sağladığı ölçüde bir kesinlik ifade ettiği için mutevatir olarak isimlendirilmektedir. Bu anlayış doğrultusunda farklı bir tevatür mefhumu geliştirilmiş ve mutevatir kavramı “ricali araştırılmaksızın kendisiyle amelin mutlak manada vacip olduğu haber”⁵⁵ şeklinde tanımlanarak konuya bir çözüm getirilmeye çalışılmıştır. Netice itibariyle kırâatlardaki tevatür, genel olarak anlaşılan tevatürden bağımsız kendine has bir olgudur. Biz de çalışmamızda “mutevatir kırâat” tabiriyle teknik terim olarak kullanılan “mutevatir” kavramının ifade ettiği nitelikleri taşıyan kırâatleri değil; “mutevatir kabul edilen kırâatler”i kastettiğimizi belirtelim.

Dilbilimsel tefsirlerde kırâatlere nasıl yaklaşıldığını ortaya koyabilmek için sahîh/mütevâtir kırâatin ne olduğu ve bu kırâatleri tespit etmek için ortaya konulan ölçütlerin neler olduğu bilmek oldukça önemli hale gelmektedir. Çünkü kırâatlerle ilgili değerlendirmeleri sebebiyle dil âlimlerine yöneltilen eleştiriler büyük ölçüde bu ölçütlerle ilişkili görünmektedir.

Kırâat âlimleri mutevatir kırâatlerle şâz kırâatleri birbirinden ayırt edebilmek için bazı ölçütler ortaya koymuşlardır. Bu ölçütler kırâatlerin tarihi seyri içerisinde geçirdiği merhalelerle farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bu konuyla ilgili İbn Mücâhid, İbn Hâleveyh, Mekkî b. Ebû Tâlib ve Kevâşî gibi âlimlerin sahîh kırâatler için bazı nitelikler üzerinde durdukları nakledilmektedir. Ancak daha sonraki dönem kırâat ilminde örf haline gelen ve halen günümüzde de kabul gören kırâat ölçütleri ise İbnü'l-Cezerî tarafından ortaya konulmuş ve sistemleştirilmiştir.

Mekkî b. Ebû Tâlib’in naklettiğine göre Taberî başta olmak üzere bazı âlimler kırâatler arasında tercih yaparken bir takım ölçütlerle hareket etmişlerdir. Onların tercihlerinin çoğunluğunda şu üç hususun birlikte bulunduğu görülmektedir: Arapça’da kuvvetli bir veçhe sahip olması, mushafa uygun olması ve çoğunluğun

⁵⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 377.

⁵⁵ Birişik, Abdülhamit, *Kırâat, DİA*, Ankara, 2002, s. 426-433, Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin yay. Bursa, 2004, s.

(âmmе) üzerinde ittifak etmesi.⁵⁶ Burada Mekkî, söz konusu âlimlerin “âmmе” tabiri ile Medine ve Kûfe ehlini kastettiklerini, zira onlar nezdinde bir kırâatin bu bölgelerde ittifakla kabul edilmesinin, tercihi gerektiren kuvvetli bir gerekçe olarak görüldüğünü kaydetmektedir. Ancak bazen bu tabir ile Mekke ve Medîne ahalisini kapsayan Harameyn ehlinin ittifakı da kastedilebilmektedir. Mekkî bunların yanında sözkonusu âlimlerin kırâat tercihinde itibar ettikleri diğer bazı ölçütlerin varlığından da bahsetmektedir. Buna göre, senet açısından kırâatlerin en sağlamı/güveniliri ve en sahîhi; Arapça açısından da en fasihi olmaları hasebiyle, Nâfi ve Âsım’ın ittifak ettikleri kırâatler bu âlimler tarafından tercihe şayan bulunmaktadır. Fesahat açısından bunları takip edenler ise Ebû Amr ve Kisâî’nin kırâatleridir.⁵⁷ Görüldüğü üzere İbn Mücâhid’den önceki dönemde Taberî ve onun görüşünü paylaşan bir takım âlimler kırâatlerin seçimi hususunda bazı ölçütlere riayet etmişlerdir.⁵⁸ Ancak Mekkî’nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere bu ölçütlerin kırâat kabul şartları olarak değil de tercih ölçütü olarak değerlendirilmesi daha makul görünmektedir.

Kırâat tarihinde sahîh kırâatleri yediyle sınırlandıran ilk kişi olan İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) eseri incelendiğinde, sahîh kırâat şartları hakkında net bir belirleme yapmasa da, onun makbul kırâat hususunda iki hususa yoğunlaştığı görülmektedir. Birincisi karinin bulunduğu şehirde, onun kırâati üzerinde icma oluşması.⁵⁹ İbn Mücâhid bu özelliğe kitabına aldığı yedi kırâat imamının hususiyetlerinden bahsederken değinmektedir. İkincisi bu icmanın, kâri hakkında asli ve derinlemesine bir kırâat ve dil bilgisine vukufiyeti esas alması.⁶⁰ Bu özelliğe ise kendisinden kırâat alınması konusunda merci kabul edilen âlimlerin vasıflarından bahsederken değinmektedir. Görüldüğü üzere İbn Mücâhid kırâat konusunda kârînin bizzat kendisine bakmakta ve onun konumunun güçlü olması durumunda kırâatin

⁵⁶ Mekkî b. Ebû Tâlib’in Taberî ve benzeri bir kısım âlimlere nispet ederek naklettiği bu tercih ölçütleri kanaatimizce Abdü’l-hâdî el-Fazlî tarafından yanlış değerlendirilerek Mekkî’nin makbul kırâat için ileri sürdüğü şartlar olarak takdim edilmiştir. Bkz. Fazlî, Abdülhâdî, *Târîhu’l-Kırâati’l-Kur’âniyye*, Dâru’l-Kalem, Beyrut ts., s. 110.

⁵⁷ Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne an Me’âni’l-Kırâât* (tah. Farğalî Seyyid ‘Arbâvî), Kitâb-Nâşirûn, Beyrut 2011, s. 174.

⁵⁸ Taberî’nin kırâatleri değerlendirme ve tercih yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Albayrak, Halis “Taberî ve Kırâat (Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân Çerçevesinde)”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat İstanbul, 2002, s. 355-386.

⁵⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-Kırâât* (tah. Şevkî Dayf), Dâru’l-Ma’rife, Kâhire, ts., s. 87.

⁶⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, s. 45.

konumunun da güçleneceğini düşünmektedir.⁶¹ Başka bir deyişle İbn Mücahid'e göre kırâatlerin sıhhati, kırâat ve dil bilgisi tartışma götürmeyen karizmatik kâri anlayışına dayanmaktadır.

Hicri 4. asır Arap dili ve kırâat âlimlerinden İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) resm-i mushafa mutabık olan, Arapça'ya uygun olan ve tevarüs yoluyla nakledilen kırâatleri sahîh kırâat olarak kabul ettiği rivayet edilmektedir. Buna göre İbn Haleveyh ile birlikte kırâatleri kabul konusunda şahıslardan ilkelere doğru bir yöneliş hâkim olduğu söylenebilir.⁶²

Hicri 5. asırda yaşayan tefsir ve kırâat âlimi Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) ise Hz. Peygamber'den itibaren sika (güvenilir) kimseler tarafından rivayet edilerek nakledilmesi, Arapça'da yaygın bir kullanıma sahip olması ve resm-i mushafa mutabık olması şartıyla bir kırâatin kabul edilebileceğini söylemektedir.⁶³ Mekkî, kırâatin Arapça'da yaygın olarak kullanılan bir vecih üzere olmasını şart koşmakla sahîh kırâatin kapsamını İbn Hâleveyh'e göre biraz daha daraltmaktadır.

Ebu Şâme el-Makdisî'ye (ö. 665/1267) göre, sahîh bir nakille, Arap dilinden fasih bir vech üzere gelen ve aynı zamanda mushafın hattına uygun olan kırâat sahîh ve muteber bir kırâattir. Bu üç ana unsur bulunmayan kırâati şâz ve zayıf olarak niteleyen Makdisî mütekaddimûn ulemanın sözlerine ve Mekkî b. Ebû Tâlib'in *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat* isimli kitabında dile getirdiği görüşlere atıfta bulunmaktadır.⁶⁴

Mekkî ve Ebu Şâme'ye benzer bir metot takip eden hicri 7. asır tefsir ve kırâat âlimi Muvaffakuddîn el-Kevâşî (ö. 680/1281) kırâatleri kabulde senedin sahîh olmasını, Arapça'ya uygun olmasını ve resm-i mushafa mutabık olmasını ilke olarak benimsemektedir.⁶⁵

Ebu'l-Hayr İbnü'l-Cezerî de (ö. 833/1429) Mekkî, Ebu Şâme ve Kevâşî' den gelen çizgiyi devam ettirmekte ve sahîh kırâatin dairesini biraz daha

⁶¹ Fazlî, *Târîhu'l-Kırâât*, s. 109-110.

⁶² Fazlî, *Târîhu'l-Kırâât*, s. 109-110.

⁶³ Mekkî, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, s. 150.

⁶⁴ Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 171-172.

⁶⁵ Fazlî, *Târîhu'l-Kırâât*, s. 110.

genişletmektedir. Ona göre, bir vecihle de olsa Arapça'ya, ihtimalen de olsa Osman mushaflarından birine uygun olan ve senedi de sahh olan her krat sahhtir. Reddi caiz olmadığı gibi inkarı da helal değildir. Böyle bir krat Kur'an'ın indirildiği yedi harftendir. Bu krat ister yedi imamdan ister on imamdan isterse bunların dışındaki makbul imamlardan olsun insanlar tarafından kabulü vaciptir. Bu temel esaslardan birini ihlal eden krat, ister yedi imamdan isterse daha büyük zevattan olsun, zayıf, şz veya batıl olarak tescil edilir.⁶⁶

İbnü'l-Cezer ile birlikte mushafa uygunluk şartına getirilen "ihtimlen" kaydı ile sahh kabul edilen kraatler içerisinden mushafa hakikaten uymayan fakat Arap yazısının tabiatı gereği takdiri olarak okunması muhtemel krat vecihlerinin de mushafa uygunluğu tescil edilmiştir. Arap diline uygunluk şartı da "bir vecihle de olsa" ifadesiyle kayıtlanarak kratin fash veya daha fash olması, üzerinde ittifak edilen veya ihtilaf edilen bir kurala dayanıp dayanmaması gibi değerlendirmeler önemsiz knmş ve dile uygunluk şartı kratin sıhhatini tayinde etkisiz bir unsura dnştrlmştir.

Bize göre sahh krat şartları veya krat kabul şartları olarak ifade edilen bu hususlar sahh kratlerin tespit ve tayininde dikkate alınması gereken bir şart veya ölçüt olmaktan ziyade sahh olduğu zaten kabul edilmiş olan meşhur kratlerde bulunduğu tespit edilen özelliklerdir. Bu zelliklerin ilk olarak yedi kratin belirlenmesinden yaklaşık bir asır sonra vefat eden Mekk tarafından dile getirilmiş olması da bu kanaatimizi desteklemektedir.

5. Kratlerin Tasnifi

Kratler değişik açılardan farklı şekillerde tasnif edilmiştir. İlk tasnif kratlerin, krat şartlarını taşıyıp taşımamasına göre, başka bir deyişle krat ilminde makbul olup olmamasına göredir. Bu açıdan bakılınca iki çeşit krat mevcuttur; makbl krat ve makbl olmayan/merdd krat. Bir kratin kabul edilmesi veya reddedilmesi kratler için öngörülen sıhhat şartlarını taşıyıp taşımamasıyla alakalıdır. Bu şartlar tarihsel süreç içerisinde farklı şekillerde tezahür

⁶⁶ İbnü'l-Cezer, *en-Neşr*, I, 15; Syt, *el-İtkn*, I, 236.

ettiği için makbul veya merdud kırâatler zamana göre veya kişiye göre değişen bir mahiyet arz etmektedir. Günümüzde yaygın olan kırâat anlayışının temelini oluşturan İbnü'l-Cezerî'nin tanımına göre, Hz. Peygamber'e kadar ulaşan muttasıl bir senede sahip olan, bir vecih ile de olsa Arap diline uygun düşen ve Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birine uyan her bir kırâat, kırâat ilmi açısından sahîhtir, makbuldür ve muteberdir.⁶⁷ Bu kırâatlerin yedi imamdan veya on imamdan gelme şartı olmayıp bu özelliklere sahip olduğu takdirde Müslümanlar nezdinde kabul görmüş herhangi bir imamın kırâati de bu kategoride değerlendirilebilir. Ancak kırâatlerin belirli âlimlere nispetle anılması ve eğitimde diğer kırâatlere yer verilmemesi, sadece yaygın olarak bilinen kırâatlerin sahîh olduğu yönünde bir algının oluşmasına sebep olmuştur. Kırâatlerin sıhhati için ortaya konan şartlarından birini veya daha fazlasını taşımayan okuyuşlar ise kırâat ilminde makbul ve muteber görülmemiş ve *Zayıf*, *Bâtıl* ve *Şâz* kırâat olarak nitelendirilmiştir.⁶⁸ Gördüğümüz kadarıyla kırâat şartlarını merkeze alan bu kategorizasyon ilkesel bir gruplandırma olup bilinen on dört kırâatle sınırlı olmayan bir mahiyet arz ediyorken zaman içerisinde sadece bu kırâatler içerisindeki bir ayrımı ifade eder hale gelmiştir. Böylece ilk dönemlerde kırâat-i seb'a, sonraki dönemlerde kırâat-i aşere kabul görmüş diğerleri sahîh kabul edilmemiştir.

Tarihsel süreç içerisinde kırâatler, hadis ilmindeki terminoloji kullanılarak senet açısından da tasnif edilmiştir. Süyûtî'nin yaptığı gruplandırmaya göre yalan üzere birleşmesi aklen mümkün olmayan bir grubun yine kendileri gibi bir gruptan naklettikleri ve senedin sonuna kadar bu vasfı taşıyabilen kırâatler *mütevâtir*; adalet ve zabt sahibi kişilerce sahîh bir senetle rivayet edildiği, Arap dili gramerine ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birine uygun olduğu halde tevatür derecesine ulaşamayan kırâatler *meşhur*; senedi sahîh olmakla birlikte resm-i mushafa veya Arapça'ya muhalif olan veyahut mutevatir ve meşhur kırâatler gibi şöhret bulup yaygınlaşamayan kırâatler *âhâd* olarak isimlendirilirken, senedi sahîh olmayan kırâatler *şâz*; asılsız olarak bir kırâat imamına veya bir kırâat âlimine isnat

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 15. İbnü'l-Cezerî'nin *Sahîh* kırâat olarak nitelediği ve kırâat ilminde de bu isimle yaygınlık kazanan bu kırâat türü bazı âlimler tarafından *Makbûl* veya *Mûteber* kırâat olarak takdîm edilmiştir. Bkz. Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 171-172; Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, s.70.

⁶⁸ Bu nitelikteki kırâatler için ayrıca “zayıf” ve “bâtıl” ifadeleri de kullanılmıştır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 15, Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 172.

edilen kırâatler *mevzu*; izah ve açıklama kastıyla ayetlere yapılan ilaveler de *müdreç* kırâat olarak tarif edilmiştir.⁶⁹

Son dönem çalışmalarında farklı tasniflere rastlanmaktadır. Örneğin Mehmet Ünal'ın tasnif denemesine göre kırâatler evvelâ *sahîh* ve *zayıf* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. *Sahîh* kırâatler, “*sika raviler tarafından muttasıl senetle rivayet edilen, kendisinde “şüzûz” ve “illet” bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i mushafa uygun olan kırâatler*” olarak tanımlanmış, *mütevâtir*, *meşhûr* ve *âhâd* olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. *Mütevâtir* kırâat, “*yalan üzerine ittifak edip birleşmeleri mümkün olmayan bir grup insanın, kendileri gibi, diğer bir grup insana naklettikleri ve muttasıl bir senetle Hz. Peygamber’e ulaşan kıraatlerdir*”. Bu tür kırâatin kapsamına kırâat imamlarının okuyuşunda birleştikleri veya çoğunluğun okuduğu kırâatler girmektedir.⁷⁰ *Meşhûr* kırâat, “*senet itibariyle mutevatir olmamakla beraber, sahîh kanalla nakledilmiş olan, Arap gramerine ve resm-i Osmânî’den birine uygun düşen kıraatlerdir*”. Gerek on kırâatten gerekse diğer kırâatlerden nakledilen imale, terkîk, teshîl vs. gibi gerek usul gerekse ferşte olan farklılıklarda ihtilafa neden olan farklı okuyuş vecihlerinden bir kısmı bu kapsamda değerlendirilmiştir.⁷¹ *Âhâd* kırâat ise “*sika bir ravi kanalı ile, sahabeden tâbiüne, oradan da bir sonrakine olmak üzere muttasıl senetle şâz ve illetten uzak olarak nakledilen kırâat rivayetleridir*”. Kırâat imamlarının tek kaldığı ferşte olan birtakım kırâat vecihleri bu çerçevede değerlendirilmiştir.⁷² *Zayıf* kırâat ise “*senedin ittisali, ravilerin sika oluşu, illet ve şüzûzdan uzak olması ve Arapça’ya veya mushafa uygun bulunması gibi sahîh kırâatin şartlarından birisi kendisinde bulunmayan kırâat*” olarak tanımlanmış ve *âhâd*, *şâz* ve *müdreç* kırâat olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. *Âhâd* kırâat tabiri, “*Sika raviler tarafından muttasıl bir senetle Arap gramerine ya da resm-i hatta aykırı bir şekilde nakledilen kırâatler*” için kullanılmıştır. *Şâz* kırâat hakkında farklı tanımlar yapılmakla birlikte konuyu senet açısından ele alan “*Senedindeki inkitadan veya ravinin sikalığını bozacak hallerden dolayı senedi sahîh olmayan; kırâatin diğer iki ruknünden birine veya ikisine*

⁶⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 241-243; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 210-213.

⁷⁰ Ünal Mehmet, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 54-55.

⁷¹ Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 58.

⁷² Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 59.

*muvafakatı muhtemel olan kırâat*⁷³ şeklindeki tanım bu tasnifin amacına daha uygun düşmektedir. *Müddrec* kırâat ise “*Hatt-ı mushafa uymayan tefsir mahiyetli eklemelerden oluşan ve Hz. Peygamber’e nispet edilmeyen zayıf kırâat çeşidine verilen isim*” olarak tarif edilmiştir. Gerek senet gerekse metin açısından hiçbir dayanağı olmadığı için uydurma bir haber olmaktan öte bir anlam ifade etmeyen ve asılsız olarak bir kişiye nispet edilip kırâat diye takdim edilen, fakat peygamberle ve vahiyle hiçbir ilişkisi olmayan okuyuşlar da *mevzu* kırâat ismiyle anılmıştır.⁷⁴

Kırâatlerin ayrıca yedili, onlu ve on dördü tasnifleri yapılmıştır. İlk tasnifi yapan İbn Mücâhid (ö. 324/936) Nâfi el-Medenî (ö. 169 /785), İbn Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738), Ebû Amr el-Basrî (ö. 154/771), İbn Âmir eş-Şâmî (ö. 118/736), Âsım b. Behdele/Ebi'n-Necud el-Kûfî (ö. 127/745), Hamza b. Habîb el-Kûfî (ö. 156/773) ve Kûfe’li kırâat imamı Ali b. Hamza el-Kisâî’nin (ö. 189/805) kırâatine yer verdiği kitabına *Kitâbus-Seb’a fi’l-Kırâât* ismini vermiş, bundan sonra bu kâriilerin kırâatleri, *Kırâat-i Seb’a* olarak yaygınlık kazanmıştır.⁷⁵ İbn Galbûn (ö. 399/1009) ve İbn Ebû Meryem (ö. 565/1170) gibi âlimler de yedi kırâata Basra’lı kırâat imamı Ya’kûb el-Hadramî’yi (ö. 205/821) de ekleyerek sekiz kırâatı ele alan eserler telif etmişlerdir.⁷⁶ İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429), yedi kırâat imamının şartlarını taşıdığı halde bunlar arasında yer almayan Medîne kırâat imamı Ebû Ca’fer el-Kârî (ö. 130/747- 748), Ya’kûb el-Hadramî ve Kûfe kırâat imamı Halef’i (ö. 229/844) de ekleyerek oluşturduğu tasnif, *Kırâat-ı Aşere* olarak adlandırılmıştır. On kırâate ek olarak Mekke’li İbn Muhaysın (ö. 123/741), Basra imamı Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Kûfe kırâat imamı A’meş’in (ö. 148/765) kırâatlerini ihtiva eden tasnif ise *Kırâat-i Erba’ate Aşer* ismiyle anılmıştır.⁷⁷

⁷³ Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 61.

⁷⁴ Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 63.

⁷⁵ İbn Mücâhid’in başlattığı bu sınırlandırma eylemi yanlış anlayışlara kapı aralamış ve belirlenen yedi kırâatin dışında kalan fakat aslında sahih olan bazı kırâatların sahih kırâat dışında değerlendirilmesine yol açarak kırâat algısının gelişiminde ciddi bir kırılmaya yol açmıştır. Bu nedenle İbn Mücâhid’in gerçekleştirdiği bu ameliye doğurduğu sonuçlar açısından eleştirilmiştir. Bu işlemin olumlu ve olumsuz sonuçları için bkz. Dağ, “İbn Mücahid’in Kırâat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 103-104.

⁷⁶ Bkz. İbn Galbûn, *Kitâbü’t-Tezkire fi’l-Kırâât, ez-Zehrâ’ li’l-İ’lâmi’l-Arabî*, Kahire, 1410; İbn Ebî Meryem, *el-Kitâbü’l-Müdâh fi Vücûhi’l-Kırâât ve İlelihâ*, el-Cemâatü’l-Hayriyye li tahfizi’l-Kur’âni’l-Kerîm, Cidde, 1414.

⁷⁷ Birışık, *Kırâat İlmî ve Tarihi*, s. 19.

Bu on dört kırâat, tevatür niteliğine sahip olup olmamasına göre değerlendirmeye tabi tutulmuş ve neticede üç kırâat grubu ortaya çıkmıştır. Birinci grup tevatüründe ittifak edilen kırâatlerdir. Bunlar ilk yedi kırâat olup mütevâtir kırâatler denildiğinde bu grup kastedilmektedir. İkincisi tevatüründe ihtilaf edilen kırâatlerdir, ki bunlar yedi kırâati ona tamamlayan üç kırâattir. Bunların mutevatir olup olmadıkları hususunda farklı görüşler olsa da yaygın olan kanaat bu kırâatlerin de mutevatir olduğudur. Bazı alimler bu üç kırâati ifade etmek için *Meşhûr kırâat* tabirini kullanmışlardır. Üçüncü grup, şâz olduğunda ittifak edilen kırâatlerdir. Bunlar ise ondan sonraki dört kırâattir.⁷⁸

III. DİLBİLİMSEL TEFSİRE GENEL BİR BAKIŞ

1. Dilbilim ve Arap Dilbilim Çalışmalarının Başlaması

Araştırmamızın önemli bir ayağını oluşturan *Dilbilimsel Tefsir* terkininin mahiyetini sorgulamanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu terkipte yer alan ilk kavram olan dilbilim, tarihsel süreç içerisinde çeşitli evrelerden geçmiş bir ilim dalıdır. Haliyle başlangıçtaki durumu ile günümüz bilim dünyasında geldiği son durum arasında bir hayli farklılık bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu nedenle gerek tanımında ve gerekse yapılan tanımlardan herhangi birini tercih konusunda bazı sıkıntılar yaşandığı bilinmekte ve yapılan araştırmanın keyfiyetine göre, tercih edilen tarifin de değişebildiği görülmektedir. En kısa şekliyle “*dili inceleyen bilim, dilin bilimi*”⁷⁹ olarak ifade edilen dilbilim hakkında yapılan birçok tanım arasından, dilbilimin alt dallarına vurgu yapan aşağıdaki tanımlamanın çalışmamız açısından daha uygun olacağını düşünüyoruz. Bu tanıma göre;

Dilbilim, “*Dil ya da lehçeyi objektif bir şekilde inceleyerek, dilin özelliklerini; fonetik, morfolojik, sentaktik, semantik ve etimolojik olguların tabi olduğu dil kanunlarını; bu olguların birbirleriyle ve psikolojik, toplumsal coğrafi olgularla ilişkisini açıklamayı amaçlayan bir bilimdir.*”⁸⁰

⁷⁸ Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, s.80.

⁷⁹ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil - Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK. Yay., Ankara, 2007, s. 14.

⁸⁰ Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi*, Ankara Okulu yay. Ankara, 2010, s. 43-44.

Şüphesiz ilimlerin ortaya çıkması birdenbire oluşan bir şey değildir. Aksine ilimler, yavaş yavaş ortaya çıkar ve bilahare gelişerek mükemmel bir çizgiye doğru ilerlemelerini sürdürürler. Diğer bilimlerde olduğu gibi Arap dilbilimi de birdenbire ortaya çıkmamış, bir takım sebeplere bağlı olarak ve bir süreç içerisinde başlamış gelişmiş ve kemale ermiştir.⁸¹ İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren başta İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi ve diğer bir takım siyasi ve sosyal etkenlerle, Araplar başka etnik unsurlarla karışmıştır. Farklı etnik ve kültürel özelliklere sahip bu insanlardan Arap dil kurallarına aykırı olarak duydukları şeylerin etkisiyle Arapların dildeki melekeleri değişip bozulmuştur.⁸² Böylece Arapça'nın kullanımında ve yapısında bir takım bozukluklar ve yanlışlar ortaya çıkmıştır. İlk başlarda îrapta görülen bu hatalar, daha sonraları kelimenin bünyesinde görülmeye başlamıştır. Gerek cahiliye devrinde ve gerekse İslâm'ın ilk dönemlerinde îraba riayet eden ve Kur'ân'ı da îrapla okuyan Araplar, daha sonra îraba karşı gösterdikleri bu hassasiyeti kaybetmişler ve dilde îrap hatası olarak bilinen "lahn" olgusu⁸³ çoğalmaya başlamıştır.⁸⁴ Hz. Peygamber zamanında nadiren görülen bu nevi îrap hataları fetihlerin artmasına ve Arapların yeryüzünde yayılmalarına paralel olarak tedricî bir surette dört halife ve Emeviler döneminde de artarak devam etmiştir.⁸⁵

⁸¹ Arap dilbiliminin doğuşunu hazırlayan sebepler için bkz. Yavuz, Mehmet, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar" *Nüsha (Şarkiyât Araştırmaları Dergisi)*, Ankara, 2003, sayı X, s. 119-129; Ergin, Mehmet Cevat, "Arap Nahvinin Doğuşu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c:VII, s:II, Diyarbakır, 2005, s. 115-121.

⁸² İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, İmaj AŞ. Ankara 2004, II, 805.

⁸³ Lahn lügatte hata etmek ve doğru olandan hata olana meyletmek manasına gelmektedir. Kırâat ilmine ait bir terim olarak ise Allâh'ın kelamının tilaveti hususunda kârîde meydana gelen hata anlamında olup "lahn-ı celi" (Arapça'yı ve Kur'ân okumayı bilen kimselerin fark edebileceği derecede bariz olan hata) ve "lahn-ı hafî" (ehil olmayan kimselerin anlayamayacağı kapalılıkta olan hata) olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Bkz. Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-T'ârîfât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2003, s. 231; Çetin, Abdurrahman, "lahn" *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 56. Lahni, dilde cari olan uygulama alanından kelamı saptırmak/başka bir manaya çevirmek şeklinde tanımlayan İsfahânî bu saptırmanın/çevirmenin iki şekilde vuku bulunduğunu söylemektedir. Birincisi, irabı yok etmek veya harflerin benzeşmesinden mütevellit, Mushafı olduğundan farklı şekilde okumak ya da rivayet etmek suretiyle ortaya çıkan lahndir, ki kötülünen budur ve yaygın olarak da bu manada kullanılmaktadır. İkincisi ise kelamın manasını açıklamak veya manayı üstü kapalı bir şekilde sunmak maksadıyla irabı ortadan kaldırmaktır. Bu tür lahn ise belagat açısından ediplerin beğendiği bir türdür. Bkz. İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğîb, *Mu'cemu müfredâtı elfâzı'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 503.

⁸⁴ Gramer çalışmalarının başlamasının en önemli etkenlerinden olan Lahn olgusunun ortaya çıkışı ve sebepleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Karadavut, Ahmet, "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1997, s. 325-350; Ergüven, Şahabettin, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: VI sy: XXI, yy. 2007, s. 155-183.

⁸⁵ Corcî, Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, I, 237.

Önceleri mevâlî ve aslen Arap olmayan kimselerin dillerinde görülen lahn olgusu daha sonraları bizatihi Arap olan insanlarda da görülür hale gelmiştir. Fethedilen bölge halklarının kendi dillerine ait bir takım özellikleri, sonradan öğrendikleri Arapça içerisinde kullanmaları daha ciddi tahriflerin ortaya çıkmasına ve lahnin yayılmasına sebebiyet vermiştir. Diğer yandan kırsal alanlardan şehir merkezlerine gelen kimseler de fasih Arapça muhitinden uzaklaştıkları için kozmopolit şehir hayatında yozlaşan dilden etkilenerak konuşmalarında lahn yapmaya başlamışlardır. Zamanla lahn olgusu şair ve hatiplerin dillerine de sirayet etmiştir. Toplumsal olarak yaşanan değişim ve dönüşüm sürecinde lahn olgusu Arap dilinin saf ve orijinal haliyle kullanıldığı yerler olan bâdiyede de yaygınlaşmış ve en nihayetinde mesele Kur'ân'nın yanlış okunmasına kadar varmıştır.⁸⁶

Bu ahval ve şerait içerisinde, zamanın geçmesiyle Arapların sahip oldukları dil melekесinin bozulmasından, buna bağlı olarak da Kur'ân ve sünnetin bazı durumlarda yanlış anlaşılmasından korkulmuş⁸⁷ ve hem Kur'ân'ın yanlış okunmasının önüne geçmek hem de Arap olmayanların da bu dili Araplar gibi doğru okuyup anlamalarını sağlayabilmek için Arapça'nın kaidelerinin tespit edilmesi gereği hâsıl olmuştur. İşte ilk önce Kur'ân'ın doğru okunup doğru anlaşılması gibi dini bir gayeyle başlatılan çalışmalar, esasında dillerine karşı hassas olan ve onu her türlü bozulma ve yanlış kullanımdan korumak gibi millî bir gayeye sahip olan Arapları, herkesin uyacağı bir takım kuralların tespit ve tedvini yolunda çalışmaya sevk etmiştir. Bu durum aynı zamanda, klasik Arapça'nın lügat hazinesinin derlenmesi faaliyetlerini beraberinde getirmiştir.⁸⁸

Arap edebiyatında ilk filolojik araştırmalar, Kur'ân'ın yazıya geçirilip bir mushaf haline getirilmesi çalışmalarıyla birlikte başlamış ve gramer/dil çalışmaları da kırâat ilmine bağlı olarak ortaya çıkmıştır.⁸⁹ Arapça'nın kurallarının belirlenmesi yönünde başlatılan filolojik faaliyetlerde de kaynak olarak Kur'ân, şiir, darb-ı

⁸⁶ Lahn olgusunun kırâat bağlamındaki tezahürleri için bkz. Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 155-164.

⁸⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, s. 805.

⁸⁸ Yavuz, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar", s. 121.

⁸⁹ Bkz. Yavuz, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar", s. 121; Çıkar, Mehmet Şirin, "İlk Dönem Arap Dilbilimi", *Kur'ân ve Dil- Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu* (17-18 Mayıs 2001 Van), Bakanlar Matbaası, Erzurum, ts. s. 255.

meseller, nâdir ve hikmetli sözler ile çölde yaşayan bedevî Arapların kullandıkları sözlere başvurulmuştur.⁹⁰

Kur'ân'ın okunuşundaki yanlışlıkları gidermek gayesiyle Basra'da hicrî birinci asrın ortalarında Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin Kur'ân'a kelimelerin sonlarının ref, nasb ve cer oluşlarına göre i'rablarını gösteren işaretler koymasıyla başladığı kabul edilen ve ondan sonra da başta Nasr b. Âsım (ö. 89/708) olmak üzere Anbese b. Ma'dân (ö. 100/718), Abdurrahmân b. Hurmuz (ö. 117/735) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) gibi hepsi kurrâdan olan öğrencileri tarafından geliştirilerek devam ettirilen bu faaliyetler dilde yapılan hataların bütünüyle ortadan kalkması için yeterli olmayınca sonraki dönemde daha ciddi bir şekilde meselelerin ayrıntılarına inilerek araştırmalara başlanmış ve bu hususta olağanüstü çabalar sarf edilmiştir.⁹¹

Bu çalışmaların merkezi ilk önce Basra, daha sonra Kûfe olmuştur. Bir kültür ve medeniyet şehri olan Basra'da Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735) ile başlayıp yine kendisi gibi kurrâdan olan iki öğrencisi İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ve Ebû Amr b. el-Alâ' (ö. 154/771) ile devam eden çalışmalar, es-Sekafî ile Ebû Amr'ın talebesi ve lisânî ilimlerde devrinin büyük siması olan Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) ile büyük bir aşama kaydetmiştir. Lügate dair *Kitâbu'l-'ayn* adlı çalışmasıyla bu sahanın ilk müellifi olma ünvanına sahip olan Halîl b. Ahmed'in öğrencisi ve Basra dil mektebinin en büyük temsilcisi olan Sîbeveyhi (ö. 180/796), nahiv ilminde günümüze kadar gelen ilk eser olma özelliğini taşıyan meşhur *el-Kitâb* isimli eseriyle bu alana en büyük katkısını yapmıştır. Sîbeveyhi'den sonra Basra'daki gramer çalışmaları Ebu'l-Hasan el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Ebû Muhammed Yahyâ b. el-Mubârek el-Yezîdî (ö. 202/817), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) ve el-Asma'î (ö. 216/831) gibi dilciler tarafından yürütülmüştür.⁹²

Bu yoldaki çalışmalar, hicrî II. asrın sonlarına doğru Basra'dan sonra Kufe'de ortaya çıkmış, böylece dil konusundaki faaliyetlere yeni bir muhit ve yeni bir devir açılmıştır. Basra'da dil çalışmalarının yapıldığı devirlerde Kûfeliler daha çok şiir ve

⁹⁰ Yavuz, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar", s. 121.

⁹¹ Demirayak, Kenan (Bakırcı, Selami ile birlikte), *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Atatürk Üniv. Fen Edebiyat Fak. Yay., Erzurum, 2001, s. 34.

⁹² Yavuz, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar", s. 124-125.

ona bağılı olarak da neseb ve ahbâr rivayetleriyle meşgul oldukları için Kufe’de gramer çalışmaları Basra’ya nisbetle yaklaşık bir asır sonra Basra’dan Kûfe’ye gelen dil âlimleri vasıtasıyla başlamıştır. Basra’lı dil ve kırâat âlimi Ebû Amr b. el-Alâ ve İsa b. Ömer es-Sekafi’den ders alan Şeybân b. Abdurrahmân et-Temîmî en-Nahvî (ö. 164/780), Mu‘âz b. Müslim el-Herrâ’ (ö. 187/803) ve Ebû Ca‘fer er-Ru‘âsî (ö. 175/791) gibi dil âlimlerinin Kûfe’ye gelerek burada çalışmalarına devam etmeleri ile başlamış olan dil araştırmaları er-Ru‘âsî ve el-Herrâ’nın talebeleri olan, Kûfe ekolünün kurucusu kabul edilen ve aynı zamanda bir kırâat âlimi olan Ebu’l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ile zirveye ulaşmıştır. Kisâî’den sonra öğrencisi Fars asıllı Ebû Zekerıyyâ el-Ferrâ (ö. 207/822) Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden biri kabul edilmektedir. Yine öğrencileri olan Ebu’l-Hasan Ali b. el-Mubârek el-Ahmer (ö. 194/809) ve Ebu’l-Hasan el-Lihyânî (ö. 210/835) de bu dönemde Kûfe’de nahiv çalışmalarını yürüten dil âlimleri arasındadır.⁹³

Basra ve Kûfe nahivcilerinin dil çalışmalarında belirgin bir karakteristik farklılık gözlenmektedir. Şehirlerin coğrafi konumları, iki şehir halklarının farklı dini ve siyasi temayül ve karakterleri, Arapça’larındaki seviye farkı ile araştırmada kendilerine has metotların bulunması gibi sosyo-kültürel faktörlerin bu durumda etkili olduğu söylenebilir. Arapça dil çalışmalarında birbirleriyle rekabet halinde olan bu iki dil ekolü arasındaki ihtilaflı meselelerde yapılan tartışmalar dil âlimlerinin haklılıklarını ispat için yaptıkları münazaralarla daha farklı bir hal almıştır. Özellikle Sîbeveyhi ve Kisâ’î arasında çıkan ihtilaflar ve yapılan münazaralarla iki ekol arasındaki rekabet artarak devam etmiş ve yeni boyutlar kazanmıştır. Bu rekabet ortamı hicrî üçüncü asır sonlarında eklektik bir ekol olan Bağdat dil mektebinin doğuşuna kadar sürmüştür.⁹⁴

Her iki mektebin görüşleri mukayese edildiğinde Basralıların semâî kıyasa tercih ettikleri, sadece zorunlu hallerde kıyasa başvurdukları görülür. Bunun nedeni de onların bedevi Araplarla daha kolay temas kurmalarıdır. Çevrelerinde bulunan bedevilerin çokluğu onların rivayet konusunda daha katı davranmalarına ve sadece fitratına güvendikleri bedevilerden nakilde bulunmalarına yol açmıştır. Buna mukabil

⁹³ Yavuz, “Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar”, s. 126-127.

⁹⁴ Yavuz, “Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar”, s. 127.

Kûfeliler bedevi Araplardan uzak oldukları için pek çok konuda kıyası semâ'a tercih etmişler, bu sebeple de rivayet hususunda daha müsamahakâr davranarak Basralıların kendilerinden rivayette bulunmadıkları bedevilerden bile nakilde bulunabilmişlerdir. Kıyas konusunda ihtiyatlı davranan Basralılar tam emin olmadıkları sürece kıyas yoluyla elde ettikleri verileri tedvin etmemişlerdir. Bu yüzden de ilim camiasında Basra mektebinin fikir, görüş ve kuralları Kûfe mektebine nazaran daha tercihe şayan bulunmuştur. Ancak Abbâsîlerin Basralılara karşı menfi tutum takınıp Kûfeli âlimleri desteklemeleri ve onlara yakınlık göstermeleri, diğer yandan Basralıların Bağdat'a gelmemeleri ve hilafet merkezi tarafından da desteklenen Kûfelilerle mücadele edemeyişleri o dönemde Kûfe mektebinin daha fazla tanınmasına yol açmıştır. Sonuçta da Kûfe mektebinin görüşleri daha fazla yaygınlık kazanmıştır. Bağdat'ın kurulmasından sonra Kûfeli dil âlimleri buraya yerleşmişler ve burada da Kûfe mektebinin görüşleri hâkim olmuştur.⁹⁵

2. Dilbilimsel Tefsir

Tarihsel süreç içerisinde Kur'ân'ın tefsiri konusunda dilbilimin verilerini ağırlıklı olarak kullanan eserlerin var olduğu bilinmektedir. Tefsir literatüründe ise bu tür eserleri ifade etmek için genel olarak *Lügavî Tefsir* tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Çalışmamızın ana kaynaklarını oluşturan ilk üç asır dil ağırlıklı tefsirleri göz önüne alındığında bunlar için Arapça kökenli *Lügavî Tefsir* tabirinin daha uygun olduğu düşünülse de bu tabirin Türkçede nasıl ifade edileceği hususunda bazı farklı yaklaşımlar göze çarpmaktadır.⁹⁶ Bu tür eserleri ifade etmek için *Dilsel Tefsir*, *Edebi Tefsir*, *Filolojik Tefsir* ve *Lügavî Tefsir* şeklindeki muhtemel alternatifleri değil de son yıllarda kullanımı yaygınlaşan *Dilbilimsel Tefsir* tabirini kullanmayı daha uygun bulan Mustafa Karagöz'ün de ifade ettiği gibi bu tefsirlerde, ayetlerin tefsiri sadedinde yapılan açıklamalar ve konuların ele alınış tarzı dilbilimsel ağırlıklıdır. Sözelimi bir kelimenin cümle içindeki işlevinin ne olduğuyla dilbilim ilgilenir. Bir kelimenin çoğul mu tekil mi olduğuyla ve ne anlama geldiğiyle, aynı

⁹⁵ Demiryak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, s.71-73.

⁹⁶ Örneğin İsmail Aydın doktora tezinde bu tür eserleri ifade etmek için *Filolojik Tefsir* tabirini kullanmaktadır. Bkz. Aydın, İsmail, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2010, s. 26. Halis Albayrak ise *Dilbilimsel (Filolojik) Tefsir* tabirini kullanmayı tercih etmiştir. Bkz. Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şule yay., İstanbul, 1998, s. 102.

şekilde, yine dilbilim ilgilenir. Yani bunlar hep dilbilimin konusudur. Dolayısıyla bu tarzda yapılan açıklamalar da dilbilimle ilgili, yani dilbilimseldir. Başka açılardan değişik nitelendirmeler mümkünse de dilbilimsel denmesi birçok yönden bu nitelendirmelere göre daha elverişlidir.⁹⁷

Dilbilimsel tefsir “Kur’ân yorumunda ağırlıklı olarak sözdizimi, biçimbilim, anlambilim gibi dilbilimin çeşitli alt dallarından çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak yararlanan yöneliş” şeklinde tanımlayabiliriz.⁹⁸ Tefsir tarihinde lügavi tefsir olarak bilinen ve araştırmamızın esas kaynaklarını teşkil eden ilk dönem tefsir faaliyetlerinin günümüzde dilbilim olarak anılan bu bilimsel disiplinle ne derecede örtüştüğü tartışma konusudur. Günümüz dilbiliminin verileriyle ilk dönem dil çalışmalarını nitelemek anakronik bir tutarsızlık oluşturacağı için, *Dilbilimsel Tefsir* ifadesiyle modern dilbilimin içine aldığı bütün müktesebatı kastetmediğimizi, bu nedenle de tabirde geçen dilbilimsel ifadesinin sadece, bu alanda yapılan tefsir faaliyetlerinin dilbilimle ilişkisini vurgulamak gibi bir amaca hizmet ettiğini ifade edelim. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse biz *Dilbilimsel Tefsir* tabiriyle, Arapça üzerine yapılan inceleme ve araştırma faaliyetleriyle eş zamanlı olarak başlayan ve buna paralel olarak gelişme gösteren *Garîbu’l-Kur’ân*, *Î’râbu’l-Kur’ân*, *Me’ânî’l-Kur’ân* ve *Mecâzu’l-Kur’ân* gibi isimlerle telif edilen dil ağırlıklı eserler başta olmak üzere dilsel öğelere yer veren ana tefsir kaynaklarını kastetmekteyiz.

Yukarıda tarihi arka planına işaret ettiğimiz ve başlangıcında etkili olan amillere yer verdiğimiz ilk Arapça dilbilimsel faaliyetler içerisinde daha spesifik ve ileri bir aşamayı oluşturan dilbilimsel tefsir faaliyetleri de gerek tarihi süreci gerekse sebebi, amacı ve kaynakları açısından gramer çalışmalarıyla paralellik arz etmektedir.

Dilbilimsel tefsirlerin ortaya çıkışında bir takım faktörlerin etkili olduğu düşünülmektedir.⁹⁹ Dini faktörler dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin ortaya çıkmasında

⁹⁷ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 90.

⁹⁸ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 81.

⁹⁹ Dilbilimsel tefsirlerin doğuşunda ve gelişim aşamasında dînî, ilmî ve sosyo-kültürel, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik faktörlerin etkili olduğunu söyleyen Mustafa Karagöz kitabında bunları ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 98-122. İsmail aydın ise bu faktörleri dînî etkenler, siyasi etkenler, dilde bozulma (lahn) ve dil ekolleri arasındaki mücadele başlıkları

da önemli bir etken olarak görülmektedir. Dilci müfessirler Kur'ân'a hizmet etmek, Allah'a yaklaşmak, bununla birlikte Arapça'nın asli yapısını koruyarak Kur'ân'ı doğru anlama ve Arap olmayan farklı etnik unsurların Kur'ânı daha doğru okuyup anlamasını sağlamak maksadıyla Kur'ân merkezli dil faaliyetlerine yoğunlaşmışlardır.¹⁰⁰ Onların gayretleriyle lügat ve üslup farklılıklarının ağırlıklı olarak ele alındığı *Garîbu'l-Kur'ân*, garîb kelimelerin izahına da yer vermekle birlikte daha çok nahiv, sarf ve irab ağırlıklı eserler olan *Î'râbu'l-Kur'ân* ve hem *Garîbu'l-Kur'ân*'lardaki lügat ve üslup farklılıkları, hem de *Î'râbu'l-Kur'ân*'lardaki nahiv ve irab özelliklerinin görüldüğü *Me'ânî'l-Kur'ân* ve *Mecâzu'l-Kur'ân* türü dil ağırlıklı ilk tefsir eserleri ortaya çıkmıştır. Arap dilinin kurallarının tespit edilmesine duyulan ihtiyaçla birlikte başlatılan dil araştırmalarının ana malzemesini de yine Kur'ân, Hadis ve cahiliye şiiri oluşturmuştur.¹⁰¹

İslam'ın yayılmasıyla birlikte etkileşim içerisine giren farklı kültürlerin Arap dili üzerindeki yozlaştırıcı etkisi de dilbilimsel faaliyetlerin başlamasına sebep olan başka bir faktördür. Arap diline yabancı insanların Kur'ân ve dolayısıyla da Arapça öğrenme ve konuşma gayreti neticesinde ortaya çıkan dilsel kullanım bozuklukları ister istemez "lahn" tartışmalarını başlatmıştır. Bunun gibi sosyo-kültürel faktörler neticesinde ortaya çıkan durumda dili bozulmaktan kurtarma gayesiyle ilmi faaliyetlere ağırlık verilmiştir. Dil açısından en doğru olanı bulmak için yapılan çalışmalarda bir rekabet ortamı oluşmuştur. Basra ve Kûfe ekollerinin rekabetiyle hız kazanan araştırmalar ve bu ortamda yapılan ilmi münazaralarla dil çalışmaları daha verimli bir hale gelmiştir. Basra ve Kûfe şehirlerinin taşıdığı siyasi kimlik de bu faaliyetlerde bazı politik faktörlerin ve siyasi üstünlük mücadelesinin de etkin olduğu izlenimini vermektedir. Siyasi rekabet malzemesi olan dilsel çalışmaların bizzat yöneticiler tarafından desteklenmesi ve özellikle de mâlî açıdan finanse edilmesi bu bilimin gelişmesinde ekonomik faktörlerin de etkili olduğunu göstermektedir.¹⁰²

altında incelemiştir. Bkz. Aydın, İsmail, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, Ankara Okulu yay. Ankara 2014, s. 60-76.

¹⁰⁰ İbrâhim Abdullâh Rûfeyde, en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr, ed-Dâru'l-Cemâhîriyye, Bingâzî 1990, I, 140. Aydın, İsmail, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, s. 61.

¹⁰¹ Bkz. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 101-102.

¹⁰² Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, s. 98-122.

3. Dilbilimsel Tefsir Çeşitleri

Dilbilimsel tefsirin ilk örneklerini oluşturan *Garîbu'l-Kur'ân*, Kur'ân'ın nazil olduğu Arap lehçesi olan Kureyş lehçesi dışındaki lehçelerden gelen kelimelerle birlikte yabancı dillerden alınıp Arapça'laştırılan kelimeler ve az kullanılmasından dolayı manası yaygın olarak bilinmeyen anlaşılması güç kelimelerin açıklanmasını konu edinen ilim dalıdır. Ancak Kur'ân'ın hangi lafızlarının garîb olduğu hususundaki anlayış zamana ve kişilere göre değişkenlik arz etmektedir. İlk dönemlerde yazılan küçük hacimli eserler ile sonraki dönemlerde yazılan büyük hacimli eserler karşılaştırıldığında bu durum daha iyi görülmektedir. Burada önemli olan husus, garîb lafızların Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki Arap dilinde ne gibi manalar ifade ettiğinin bilinmesidir.¹⁰³ *Garîbu'l-Kur'ân* türü eserlerde göze çarpan en önemli husus, bunlarda lügat ve üslup farklılıklarının ağırlıklı olarak ele alınmış olmasıdır. Bu eserlerde nahiv ve îrap, bazılarında çok az, bazılarında da hiç yoktur.¹⁰⁴ Örneğin İbn Abbâs (ö. 68/687), İbnü'l-Yezîdî (ö. 237/851) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Garîbu'l-Kur'ân*'ları incelendiğinde genelde ayetlerde geçen garîb kelimelerin anlamlarının verildiği, nahiv konularına bazılarında çok az yer verildiği bazılarında da hemen hemen hiç girilmediği görülmektedir.¹⁰⁵

Meânî kelimesi mananın çoğuludur. Terim olarak Belagat ilminin Bedî' ve Beyan ile birlikte üç disiplininden biri olan Meânî ise sözün yerinde olma (muktezâ-i hâle uygunluk) şartlarını, sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen ilim dalı olarak tarif edilmiştir.¹⁰⁶ Aynı kelime *Me'ânî'l-Kur'ân* türü kitaplarda ise "sözlük anlamı, etimoloji ve gramer ağırlıklı tefsir ve tevil" anlamlarında kullanılmıştır.¹⁰⁷ Dilbilimsel tefsir olarak *Me'ânî'l-Kur'ân*, Kur'ân'daki manası anlaşılamayan kelime ve ifadeleri konu alan ilim dalının adıdır.¹⁰⁸ Aynı zamanda *Me'ânî'l-Kur'ân* tabiri hem *Garîbu'l-Kur'ân*'lardaki lügat ve üslup farklılıklarının,

¹⁰³ Cerrahoğlu, İsmail, "Garîbü'l-Kur'ân", *D.İ.A.*, İstanbul, 1996, XIII, 379-380.

¹⁰⁴ Bulut, Ali, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 12-13, Samsun, 2001, s. 403.

¹⁰⁵ Bulut, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler", *Nüşa (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi)*, 2004, Yıl: IV, Sayı: 15, s. 65.

¹⁰⁶ Durmuş, İsmail, "Meânî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 204.

¹⁰⁷ Durmuş, "Meânî", s. 204.

¹⁰⁸ Bulut, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı", s. 395.

hem de *İ'râbu'l-Kur'ân*'lardaki nahiv ve irab özelliklerinin görüldüğü eserlere verilen genel addır.¹⁰⁹ Bu alanda yazılmış eserler *Garibu'l-Kur'ân* ile *İ'râbu'l-Kur'ân* türü eserler arasındaki geçiş dönemini temsil etmektedirler. Durmuş Ali Kayapınar'ın ifadeleriyle “*birer lügavi tefsir olan Me'âni'l-Kur'ân'lar, daha geniş anlamda, rivayet tefsiri ile dirayet tefsiri arasında bir köprü; ihtimam ettikleri yön, kullandıkları malzeme ve muhtevalarındaki ağırlık bakımından İ'râbu'l-Kur'ân'lara hazırlanan birer zemin, birer temel teşkil etmektedirler.*”¹¹⁰ Günümüze pek çoğu ulaşamamış olsa da kaynaklarda yer alan bilgilerden bu alanda yazılmış zengin bir literatür olduğu anlaşılmaktadır.¹¹¹ Eserleri elimizde bulunan Ahfeş (ö. 215/830) ve Ferrâ (ö. 207/822) ile Zeccâc (ö. 311/923)'ın *Me'âni'l-Kur'ân*'ları incelendiğinde bu eserlerde ağırlıklı olarak nahiv, sarf, luğat, lehçeler, Arap kelamı, şiir ve kırâat konularının ele alındığı; bunların yanında özellikle de Zeccâc'ın eserinde hadis, sahabe ve tabiûn sözü, nüzûl sebepleri, nâsih-mensûh, ahkâm tefsiri vb. konuların da yer aldığı görülmektedir.¹¹²

Sözlükte “bir şeyi ortaya çıkarmak, açıklamak”¹¹³ anlamına gelen *İ'râb* kelimesi nahiv istilahında ise “*Amillerin (kelimelerin sonlarını değiştirme özelliğine sahip dilsel unsurlar) değişmesi sebebiyle kelimenin sonunda lafzen veya takdirenen meydana gelen değişiklik*”¹¹⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu kelimenin *Kur'ân* kelimesiyle birleşmesinden meydana gelen *İ'râbu'l-Kur'ân* tabiri ise nahiv ilmi içerisinde doğup daha sonra müstakil bir disiplin haline gelen ilim dalı olarak “*Allâh kelâmının her çeşit: (lafzî, takdîrî ve mahallî) ifâde tarzlarını, manaları karşılıklı biçimlerini, uyarınca cereyân ettiği temel düstûrları, nâzil olduğu dilin tâbi olduğu gramer kurallarını âyeti Kerîmelere uygulayarak, âyeti Kerîmelerden Allâh'ın murâdına en uygun manaları elde etme sanatı*” şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹⁵ Daha kısa bir şekilde ifade edecek olursak *İ'râbu'l-Kur'ân*, *Kur'ân* ayetlerini cümle yapısı

¹⁰⁹ Bulut, “Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı”, s. 403.

¹¹⁰ Kayapınar, Durmuş Ali, “Me'âni'l-Kur'ân ile İ'râb'ül-Kur'ân'ların Karşılaştırılması”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1991, Sayı:4, s. 108.

¹¹¹ Bu alanda yazılmış kaynaklara yönelik bir literatür araştırması için bkz. Kayapınar, Durmuş Ali, “Me'âni'l-Kur'ân Literatürü”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1994, Sayı:5, s. 119-152.

¹¹² Bulut, “Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler”, s. 65.

¹¹³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 367.

¹¹⁴ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 88.

¹¹⁵ Kayapınar, Durmuş Ali, “İ'râb'ül-Kur'ân- Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1990, Sayı:3, s. 367-368.

yönünden ve gramer kuralları ışığı altında inceleyen ilim dalına verilen isimdir.¹¹⁶ Aynı zamanda *İ'râbu'l-Kur'ân* tabiri, garîb kelimelerin izahına yer vermekle birlikte daha çok nahiv, sarf ve îrap ağırlıklı olan eserlerin genel adıdır.¹¹⁷

Mecâzu'l-Kur'ân terimi ise esasen Kur'ân'da geçen mecâz sanatlarını inceleyen eserler için kullanılır. Yani belâgatle ilgilidir. Ne var ki Ebû Ubeyde'nin, *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinde mecâzdan maksadı, belâgat ilminde bilinen mânası değildir. Çünkü o, ayetlerin izahında genelde kitabının ismine de uygun olarak mecâz, mâna, tefsîr, garîb, takdîr, te'vîl gibi ifadeleri hemen hemen aynı anlamda kullanmıştır.¹¹⁸

4. Kırâatler Konusunda Dilcilere Yöneltilen Eleştiriler

Tefsir tarihinde genelde dilbilimcileri ve özelde dilbilimci müfessirlerin kırâatler konusundaki tavırları öteden beri eleştirilmiştir. İbn Müneyyir Nâsıruddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 683/1284), Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî (ö. 745/1344), Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), İbnü'l-Cezerî Muhammed b. Muhammed (ö. 833/1429), Celâleddîn Süyûtî (ö. 911/1505), Cemâlüddîn Muhammed Kâsimî (ö. 1332-1914) ve Muhammed Abduh (ö. 1849-1905) gibi âlimlerin, Zemahşerî başta olmak üzere dilbilimci müfessirlerin kırâatlerle ilgili tutumlarını eleştirdikleri bilinmektedir. Bu eleştirilerde dilbilimci müfessirlerin kırâatlerin tevkîfî değil içtihâdî ve ihtiyârî olduğunu savundukları, sahîh kırâat kriterlerinden olan resm-i mushaf'a itibar etmedikleri, dili, nakle tercih edecek ölçüde etkin bir kriter olarak kullandıkları, birtakım şâz kırâatleri mütevâtire tercih ettikleri, kendi îtikâdî görüşlerini desteklemek için kırâatleri kullandıkları ve kırâatleri eleştirmedeki üsluplarıyla haddi aştıkları gibi hususlar ön plana çıkarılmıştır.¹¹⁹

¹¹⁶ Birişık, Abdülhamit, "İ'râbu'l-Kur'ân", *DİA.*, İstanbul 2000, XXII, 376; Bulut, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı", s. 396.

¹¹⁷ Bulut, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı", s. 403; bu tabirin daha ayrıntılı bir tahlili için ayrıca bkz. Kayapınar, "İ'râb'ül-Kur'ân- Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş", s. 331-371.

¹¹⁸ Bulut, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler", s. 65.

¹¹⁹ Zemahşerî'nin şahsında bütün dilci müfessirlere yöneltilen eleştirilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Dağ, Mehmet, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: Kırâatlar Tevkîfî Değil; İctihâdîdir – Zemahşerî Özelinde Bir İddiyanın Değerlendirilmesi-", *Marife Dergisi* yıl: 3 sy.:3 kış 2003 s. 219-258.

Geleneksel kabule göre kırâatler ilahi kaynaklı olup tevkîfidir; içtihadî ve ihtiyârî değildir.¹²⁰ Dolayısıyla reddedilemez, eleştirilemez ve biri diğerine tercih edilemez.¹²¹ Bu konuda sadece, nakledilen kırâat vecihleri arasında ihtiyariliğin ve içtihadîliğin olduğunu söylemek mümkündür. Bu da yeni bir kırâat üreterek içtihadta bulunmak anlamında bir tercih asla değildir.¹²² Kırâatleri Arap dilinin gramer kurallarına uygunluk bakımından değerlendiren, dilbilimsel eleştiriye tabi tutan birçok dil âlimi, dilin kurallarına uygun olmayan kullanımlar içeren kırâatleri reddettikleri, kırâatlerin tevkifi olmayıp; içtihadta ve ihtiyâra dayanan bir olgu olarak teşekkül ettiğini savundukları gerekçesiyle eleştirilmişlerdir.

Görebildiğimiz kadarıyla dilcilerin kırâatlere karşı tutumuna yönelik ilk eleştiri yine bir dilci olan Nehhâs tarafından yapılmıştır. Söz gelimi o, Müzzemmil 73/20. ayetle ilgili kırâatler arasında üstünlük ilişkisi kuran ve bir kırâatin diğerinden daha iyi olduğunu söyleyen Ferrâ ve Ebû Ubeyd'i eleştirmiş ve bu yapılanın günah olduğunu söylemiştir.¹²³ Yine o, Ferrâ'nın kırâatlerle ilgili yaptığı “vâv tefsir açısından daha iyidir”¹²⁴ şeklindeki değerlendirmesi üzerine, cemâat tarafından okunan ve peygamberden aldıklarını aktaran sahabeden nakledilen ve mushafa (sevâda) uygun düşen kırâatler hakkında “daha iyi veya daha hayırlı” gibi değerlendirmelerde bulunmayı kırâatlere yönelik sarfedilmiş ağır ifadeler olarak değerlendirmiştir.¹²⁵ Aynı şekilde o, Şems 91/14. ayette geçen “nâkatallâhi” (نَاقَةَ اللَّهِ) ibaresinin kırâati konusunda “bir kari “hâzihî nâkatullâhi” (هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ) manasını kastederek “nâkatullâhi” (نَاقَةَ اللَّهِ) şeklinde okumuş olsaydı caiz olurdu” şeklindeki varsayım dayalı değerlendirmesine ilişkin Ferrâ'yı eleştirmiş ve yapılan eylemi kırâatte bidatçilik olarak nitelendirmiştir.¹²⁶

Dilcilerin kırâatlere karşı tutumuna kırâat ulemasından gelen ilk tepkiye ise Ebû Amr ed-Dânî'nin *Câmi'u'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'* adlı eserinde rastlamaktayız. Ebû Amr'ın “ilâ bâriiküm” (إِلَىٰ بَارِيكُمْ), “ye'mürüküm” (يَأْمُرُكُمْ),

¹²⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 223; Şimşek, “Kırâatların Kaynağı Problemi”, s. 24.

¹²¹ Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 344.

¹²² Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 147.

¹²³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, V, 43.

¹²⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 274.

¹²⁵ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, V, 148.

¹²⁶ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, V, 147, Nehhâs'ın kırâatlere yönelik tavrı nedeniyle Ferrâ'yı eleştirmesine ilişkin başka örnekler için bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 109, IV, 90.

“yensurüküm” (يَنْصُرُكُمْ), “yüş‘iruküm” (يُشْعِرُكُمْ) gibi aynı hareketlerin art arda geldiği kelimelerde irab harflerini sükûn üzere “ilâ bâri’küm” (إِلَىٰ بَارئِكُمْ), “ye’murküm” (يَأْمُرُكُمْ), “yensurküm” (يَنْصُرُكُمْ), “yüş‘irküm” (يُشْعِرُكُمْ) şeklinde okumasını kabullenemeyen Sîbeveyhi, böyle bir okuyuşun mevcudiyetini, bu gibi yerlerde harekeyi ihtilas¹²⁷ ile okuyan Ebû Amr’ı dinleyen râvîlerin onun sükûn olarak okuduğunu zannederek böylece rivayet etmelerine bağlamaktadır. Sîbeveyhi’nin bu tavrı Dâni tarafından eleştirilmiştir. Ebû Amr’ın kırâatte hafiflik prensibini benimsediğini bu nedenle de Sîbeveyhi’nin söylediklerinin Ebû Amr’ın tarzına uygun olduğunu belirten Dâni, Ebû Amr’ın kendisinden yapılan rivayeti esas alarak onun sükûn üzere okuduğu kanaatine varmıştır. Söz konusu rivayette, bahsedilen ifadeleri hafiflik prensibine uygun olarak da okuduğunu belirten Ebû Amr, sükûn ile okumanın nakil açısından daha sahîh, eda açısından da daha yaygın olduğunu söylemekte, bu nedenle kendisinin de sükûn ile okumayı tercih ettiğini ifade etmektedir. Bu konudaki kanaatini değişik rivayetlerle de pekiştiren Dâni, sonraki dönemlerde de referans olarak alınan şu sözleriyle meseleye son noktayı koymaktadır: “Kırâat imamları Kur’ân kırâatlerinden herhangi birisi hakkında lügat açısından daha fasih oluşları ve Arap dilinin kurallarına daha uygun oluşlarına göre bir muamelede bulunmamışlar, aksine sünnette sabit oluşlarına, rivayet ve nakil yönünden daha sahîh oluşlarına göre kırâatleri değerlendirmişlerdir. Zira bir kırâat sahîh rivayetle sübut bulmuşsa ne Arap dilinin kuralları ne de lügatin fesahat ilkeleri bu kırâatin reddine sebep olabilir. Çünkü kırâat, kabulü gerekli olan, tabi olunması gereken bir sünnet ve müracaat merciidir.”¹²⁸

Dâni’nin eleştirisi kendisinden sonra gelen âlimlere de kaynak olmuş ve kırâatler hususunda Arap dili kurallarının konumundan bahsedildiği ortamlarda kırâatlerde rivayet ve naklin önemine vurgu yapmak için Dâni’nin sözlerine atıfta bulunulmuştur. İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429), *en-Neşr* isimli kitabında Dâni’den

¹²⁷ Sözlükte bir şeyi elden kapmak, çabucak kapmak ve beyaz ile siyahı karıştırmak gibi anlamlara gelen ihtilas kırâat terminolojisinde harfin hareketinin hafif bir ses ile okunmasına dendiği gibi hareketin ekserisini telaffuz etmek veya hareketin üçte ikisini nutk edip üçte birini terk etmeye de denmektedir. Bkz. Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, İFAV yay. İstanbul, 2009, s. 72.

¹²⁸ Dâni, Ebû Amr Osmân b. Sa’îd b. Osmân b. Amr, *Câmi’u’l-Beyân fi’l-Kırââtisseb’*, Dâru’l-Hadis, Kahire, 2006, II, 40-41.

iktibasta bulunmuş¹²⁹, daha sonra Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserinde, Zürkânî (ö. 1367/1948) *Menâhilü'l-İrfân* isimli kitabında Dâni'nin sözlerine yer vermişlerdir.¹³⁰

Fahreddîn er-Râzî de kırâatler konusunda dilcilerin tavrını eleştirmektedir. Ancak onun eleştirisi dilcilerin kırâatler arasında tercihte bulunmaları veya kırâatleri tenkit etmeleriyle alakalı değildir. O daha farklı bir açıdan konuya yaklaşmakta ve dilcilerin sahih kırâatleri kuvvetli olmayan delillerle tenkit etmelerini eleştirmekte ve onların dil kurallarını ortaya koyarken peygamberden sahih olarak rivayet edilen kırâatlere değil de sahibi bile belli olmayan birtakım şiirlere dayanmalarını hayretle karşılamaktadır.¹³¹ Nitekim Nisâ 4/1. ayette Hamza kırâatiyle ilgili dilcilerin eleştirilerini zikrederek bunlara karşılık veren Râzî bu kırâatle birlikte en çok eleştirilen kırâat konumundaki En'âm 6/136. ayette İbn Âmir kırâatine yöneltilen eleştirilere karşı aynı tavrı sergilememektedir.¹³²

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına *el-İntisâf* isimli talik yazan İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) de başta Zemahşerî olmak üzere dil âlimlerini kırâatler konusundaki tutumları nedeniyle eleştirmektedir. İbnü'l-Müneyyir'e göre, En'âm, 6/137. ayette İbn Âmir'in “ve kezâlike züyyine likesîrin minelmüşrikîne katlü evlâdehüm şürakâihim” (وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ) kırâatinin dil açısından caiz olmadığını ve bu hatanın da İbn Âmir'in mushafta yazılan lafzı yanlış değerlendirmesinden kaynaklandığını söyleyen Zemahşerî, kırâatlerin ihtiyâra ve içtihâda dayalı olarak şekillendiğini kabul etmiştir. Ona göre Zemahşerî kırâat imamlarının kendilerine nispet edilen kırâatleri işitme ve nakle dayalı olarak değil de kendi içtihatlarına göre okuduklarını düşünmekte, bu nedenle de İbn Âmir'in hataya düştüğünü söyleyebilmektedir. Gerçek doğrunun Zemahşerî'nin söylediklerinden farklı olduğunu söyleyen ve kırâatlerin işitmeye ve nakle dayalı bir olgu olduğunu

¹²⁹ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 16.

¹³⁰ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 237; Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye Beyrut, 2004, I-II, 232.

¹³¹ Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye Beyrut, 2004, IX, 134.

¹³² Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 169.

vurgulayan İbnü'l-Müneyyir, İbn Âmir'in lahn yaptığını iddia ederek kırâati inkâr eden Zemahşerî ve diğer âlimlerin sözlerine itibar edilemeyeceğini belirtmektedir.¹³³

İbnü'l-Müneyyir, dil âlimi olan Müberred'i de kırâatleri dilin kurallarına göre şekillenen içtihâdi bir olgu olarak gördüğü için eleştirmektedir. Bakara 2/177. ayette geçen “leyse'l-birra” (لَيْسَ الْبِرَّ) ifadesi ile ilgili değerlendirmesinde, şayet kari olsaydım “leyse'l-berra” (لَيْسَ الْبِرَّ) şeklinde okurdum, diyen Müberred'e cevap veren İbnü'l-Müneyyir'e göre bu ifadeler, kırâat ihtilaflarının içtihâda mebni olduğu, dil kurallarının elverdiği yerlerde Arap diline vakıf olanların - kıyasen- uygun gördükleri kırâat ile Kur'ân'ı okuyabileceklerini ima eden bir müphemlik içermektedir. Bu ise apaçık bir hatadır. İbnü'l-Müneyyir'e göre kırâat içtihâda mesaj olmayan bir mutevatir sünnet konusudur.¹³⁴

İbnü'l-Müneyyir'den sonra Zemahşerî'nin kırâatlarla ilgili düşüncelerine yönelik eleştiriler artmış, başka bir deyişle İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ı, Zemahşerî'yi eleştirme geleneğinin oluşmasına kaynak teşkil etmiştir. Sonraki dönemlerde bu eleştiriler daha da sertleşerek devam etmiştir. Hicrî VIII. asır âlimlerinden Ebû Hayyân el-Endelûsî kırâatlerin tenkit edilmesine en çok karşı çıkan âlimlerdendir. Kırâatler için önemli bir kaynak da olan kapsamlı tefsiri *el-Bahru'l-Muhîr*'inde kırâat farklılıklarına ve dilciler tarafından bu kırâatlere yöneltilen tenkitlere yer veren Ebû Hayyân birçok yerde tavırları sebebiyle dilcileri eleştirmekte ve bu iddialara karşı sahih kırâatleri savunmaktadır. Söz gelimi yukarıda bahsi geçen İbn Âmir kırâatine yönelik İbn Atiyye'nin dile getirdiği, bu kırâatin Arap dilinin kullanımını açısından zayıf olduğu, görüşüne itibar edilemeyeceğini söyleyen Ebû Hayyân Zemahşerînin bu kırâate yönelik eleştirilerine de iltifat edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bununla da kalmayan Ebû Hayyân Arap dilinde örnekleri bulunan ve sarîh Arapça olan mutevatir bir kırâati reddeden, bununla birlikte nahiv alanında da zayıf olan bir yabancının Allah'ın kitabını nakletme hususunda ümmetin tercih ettiği kırâat imamları hakkında kötü niyet taşıması karşısında duyduğu hayreti ifade etmekte ve Zemahşerî'yi kırâat inkârcısı, nahiv

¹³³ İbnü'l-Müneyyir, Nâsiruddîn, *el-İntisâf fî mâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* (Keşşâf'ın hamışinde) Dâru'l-Marife, Beyrut, 2005, s.347.

¹³⁴ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, s. 109.

cahili, kötü niyetli bir insan olarak nitelemektedir. Aynı şekilde Ebû Hayyân bu kırâatin az rastlanılan kabih bir kullanıma dayandığını ifade eden ve “İbn Âmir bundan vazgeçseydi daha iyi bir şey yapmış olurdu” sözleriyle temennide bulunan Ebû Ali el-Fârisî’nin tenkitlerine de itibar edilemeyeceğini söyleyerek dilcilerin kırâatlere yaklaşımını eleştirmektedir.¹³⁵

Zerkeşî, kırâatlerin ihtiyârî olmayıp tevkîfî olduğunu söylemekte, Zemahşerî’nin de aralarında bulunduğu bazı âlimleri, kırâatlerin, dilde fesahat ve belagat sahibi kişilerin tercihlerine göre şekillenen ihtiyari bir olgu olduğuna inandıkları ve bu inançları sebebiyle Nisâ 4/1. ayette Hamza’ya ait “ve’l-erhâmi” (وَالْأَرْحَامِ) kırâatini reddettikleri gerekçesiyle eleştirmektedir. Zerkeşî bu meyanda Hamza’nın “ve’l-erhâmi” kırâati hakkında Müberred’in sarf ettiği “bununla kırâat caiz değildir” sözünü nakletmekte, Endülüslü nahiv âlimi İbn Usfûr’un En‘âm 6/137. ayette İbn Âmir’e ait “katlü evlâdehüm şurakâihim” (قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ) kırâatını reddettiğini belirterek bunlara itibar edilmemesi gerektiğini söylemektedir. Ebû Zeyd, Asma‘î ve Ya‘kûb el-Hadramî’nin İbrahim 14/22. ayette Hamza’ya ait “ve mâ entüm bimüsrihiyyi” (وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي) kırâatini hatalı görüp Arap kelamında böyle bir kullanım olmadığını söyleyerek Hamza’yı kırâatlerde lahn yapmakla itham etmelerini de aynı şekilde değerlendiren Zerkeşî, Yezîd b. Hârûn’un Vâsıt’da bulunan Ebu Şa’sâ’ya gönderdiği, mescitte Hamza’nın kırâatini okumamasına yönelik mektubunu da bu konuyla ilgili olarak zikretmektedir. Zerkeşî, kırâatlerin içtihadî olduğu görüşüne sahip olanların, “yağfir leküm” (يَغْفِرْ لَكُمْ) örneğinde “lâm” a uğrayan sakin “râ” harfini idğâmla “yağfilleküm” (يَغْفِلْكُمْ) şeklinde okuyan Ebû Amr’ın kırâatini de reddettiklerini belirterek eleştirisini sürdürmektedir.¹³⁶ Bu hususta Zeccâc’ın Ebû Amr’ın kırâatini fahiş bir hata olarak görmesini ve bu hatanın izahına yönelik yaptığı dilsel tahlilleri de zorlama yorumlar olarak değerlendiren Zerkeşî, şu ifadelerle konuyu noktalamaktadır: “*Bu imamların kırâatlerinin sahîh olduğuna dair icma hâsıl olmuştur. Kırâatler tabi olunması gereken bir sünnettir. Bu konuda içtihadâ mahal yoktur... Çünkü kırâatler Hz. Peygamber’den rivayet*

¹³⁵ Ebû Hayyân, Esîruddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru’l-Muhît*, Dâru ihyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ys, ts, IV, 229-230,

¹³⁶ Hamza ve Ebû Amr’ın söz konusu kırâatleri hakkındaki eleştiriler için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 419; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhû*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 2005, I, 335, III.130.

*edilmiştir. Ondan rivayet olunmamış bir kullanım kırâat olamaz.”*¹³⁷ Burada belirtmeliyiz ki Zeccâc, Ebû Amr’ın kırâatını Arapça açısından eleştirmekle birlikte, bu hatanın ondan kaynaklanmadığını düşünmekte ve Ebû Amr’dan rivayette bulunan ravileri bu fahiş hatanın müsebbibi olarak görmektedir.¹³⁸

Bir vecihle de olsa Arapça’ya uygun olmayı, sahîh kırâat ilkelerinden saymakla birlikte kırâat konusunda en temel gereksinimin sahîh isnat olduğunu söyleyen, Arapça’ya uygunluğu bir şart olmaktan çıkarıp, sahîh naklin doğal bir neticesi mesabesine indiren ve yaptığı çalışmalardan dolayı kırâat ilminin önemli isimlerinden olan İbnü’l-Cezerî de birçok kırâatin bazı nahiv âlimleri veya onların çoğunluğu tarafından inkâr edildiğini söyleyerek nahivcileri eleştirmektedir. O, kendilerine tabi olunan selef imamlarının icmâ ile kabul ettikleri bu kırâatleri nahivcilerin inkâr etmelerine itibar edilmemesi gerektiğini söylemektedir.¹³⁹ İbnü’l-Cezerî, İbn Âmir kırâatine ilişkin sözlerinden dolayı Zemahşerî’yi eleştirmekte, hakikatin onun söylediklerinden çok farklı olduğunu ifade ederek Kur’ân kırâatının karinin kendi isteği ve arzusuyla var olduğu düşüncesinden Allah’a sığınmaktadır. İbnü’l-Cezerî bir Müslüman için nakil olmaksızın sadece yazıda var olana istinaden bir kırâatı okumanın helal olmayacağını belirterek İbn Müneyyir den beri süregelen Zemahşerî’yi eleştirme geleneğine katkıda bulunmaktadır.¹⁴⁰

Süyûtî ve Zürkânî de İbnü’l-Cezerî’ye ait bu eleştirilere kitaplarında yer vererek kendilerinin de bu eleştirilere katıldıklarını göstermektedirler.¹⁴¹

Hicrî XII. asırda yaşamış ed-Dimyâtî nisbesiyle de bilinen kırâat ve hadis âlimi Ahmed b. Muhammed el-Bennâ da Zemahşerî’yi ve En’âm 6/137. ayete ilişkin kırâati sebebiyle İbn Âmir’i eleştiren diğer zevatı eleştirmektedir. Gerek nazım gerekse nesirden örnekler vererek ve şâz kırâatlerden delil getirerek bu kırâatin Arapça’ya uygunluğunu ispata çalışan Bennâ son olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “*Bütün bu izahatla, “bu kırâat çirkindir, hatadır vb.” diyen kimselerin*

¹³⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 221-223, Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhît*, I, 380-381.

¹³⁸ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuh*, I, 335.

¹³⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 16.

¹⁴⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 198. İbnü’l-Cezerî’nin Zemahşerî’ye yönelik eleştirilerine başka bir örnek için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 224.

¹⁴¹ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 237, Zürkânî, *Menâhil*, I-II, 232.

hatalı olduğu ortaya çıkmıştır. Nesirde böyle bir kullanımın örneği yoktur diyene de itibar edilmez. Zira o nefy ederken, bu kırâati isnat edenler böyle bir kullanımın var olduğunu söylemektedir. İspata itibarın nefyden öncelikli olduğu ittifakla kabul edilen bir husustur. Şayet bu eleştiri sahiplerine, cariyeye ya da çoban bile olsa, bazı Araplardan bu kullanımın nesirde istimal edildiğine dair bir rivayet nakledilse, ona kaynak olarak müracaat eder de heva ve arzusuna göre konuşmayan peygamberden nakleden sahabeden rivayette bulunan tabiinın nakline nasıl itibar etmez? Onların sözleri batıldır. İbn Âmir'in kırâati sabit olup bütüin itirazlardan berîdir.”¹⁴²

Son dönem müfessirlerinden Cemâleddîn el-Kâsimî de Zemahşerî'nin kırâatlerde içtihadiliği savunduğu fikrinde İbnü'l-Müneyyir'den etkilenmiş ve ondan alıntılar yaparak Zemahşerî'ye eleştiriler yöneltmiştir. Kâsimî'ye göre Keşşâf'ın bazı bölümlerinde geçen ifadelerden Zemahşerî'nin, kırâatlerde esas merciin kırâat imamlarının içtihadı olduğu görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır.¹⁴³ Buna örnek olarak Kâsimî, Kehf 18/44. ayet hakkında Zemahşerî'nin dile getirdiği görüşe yer vermektedir. “hünâlike'l-velâyetü lillâhi'l-hakk” (هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ) ifadesinde geçen “el-hakk” kelimesini Ebû Amr ve Kisâî merfû olarak “el-hakku” (الْحَقُّ) şeklinde, diğer kırâat imamları ise “el-hakki” (الْحَقِّ) şeklinde mecrûr olarak okumuşlardır.¹⁴⁴ Bununla birlikte Zemahşerî, Amr b. Ubeyd'e nispet ettiği ve tekit üslubu olarak değerlendirilen “elhakka” (الْحَقُّ) şeklindeki mansûb okuyuşu güzel ve fasih bir kırâat olarak nitelemiş ve Amr b. Ubeyd hakkında da insanların en fasihi ve en ihlaslı olanı şeklinde övgü dolu sözler kullanarak¹⁴⁵ bir bakıma bu okuyuşa referans vermiştir. Kâsimî'ye göre Zemahşerînin tavrı, kırâatlerin fasih Arapça konuşan ve belagat sahibi ulemanın görüş ve içtihatlarına havale edildiği vehmini uyandırmaktadır. Bu çok çirkin ve reddolunası bir iddiadır. Hakikat ise, bir kimsenin ancak nakil yoluyla aldığı okumasının caiz olduğudur. Zemahşerî'nin Amr b. Ubeyd'e olan hayranlığını da savunduğu diğer îtizâlî fikirler yanında, kaderi inkâr eden ilk kişilerden olmasına bağlayarak onu kırâatler konusunda ideolojik davranmakla itham

¹⁴² Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, II, 33-34.

¹⁴³ Kâsimî, Muhammed Cemâleddîn, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, yy., 1957, I, 302.

¹⁴⁴ Kâdî, Abdülfettâh, *el-Büdûrû'z-Zâhira fî'l-Kırâati'l-Aşri'l-Mütevâtira min Tarîkayi's-Şâtubiyye ve'd-Dürâ*, (tah. Ahmed İnâye), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005, s, 196.

¹⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, s, 621.

eden İbnü'l-Müneyyir'in bu eleştirel ifadeleri Kâsimî tarafından aynen iktibas edilmiştir.¹⁴⁶

Yine yakın dönem âlimlerinden Reşid Rıza, hocası Muhammed Abduh'un görüşlerinden de istifade ederek dilcilerin kırâatler konusundaki yaklaşımlarını eleştirmektedir. Reşid Rızâ'nın, Nisâ 4/1. ayette Hamza'ya ait "vel'erhâmi" (وَالْأَرْحَامِ) şeklindeki kırâat ile ilgili görüşlerini dile getirirken dilcilerin bu kırâate yaklaşımlarından hareketle yaptığı değerlendirme şu şekilde özetlenebilir: Bazı Basralı nahivciler, Araplar tarafından nadiren kullanılan ifadeleri ve dilsel kullanım özelliklerini fasih kabul etmedikleri ve bu tür dilsel örnekleri şâz olarak isimlendirdikleri için Hamza'nın kırâatine itiraz etmişlerdir. Hâlbuki fesahatle ilgili bu kural en nihayetinde onların kendilerinin ortaya koyduğu bir ıstılahtan ibarettir. Arap dilinde hakkında çokça şahit nakledilmemekle birlikte esasında fasih olan birçok kullanımın bulunduğu bilinen bir gerçektir. Ancak nahiv ilmiyle meşgul olan bu tür kimseler kendi koydukları kaidelere meftun oldukları için dile ait ortaya konan kuralları kırâat üzerinde bir hüccet olarak görebilmişlerdir. Sahibi bile belli olmayan iki beyte istinaden dilin kurallarını tespit etmekte bir beis görmeyen fakat Kur'ân ilmi sahasında selefın büyük âlimlerinden olan Hamza'nın kırâatini dilin kaidelerinin tespitinde dilsel bir veri olarak değerlendirmeyi hoş görmeyen bu nahivcilere yönelik Fahreddîn er-Râzî'nin hayret ifade eden sözlerine¹⁴⁷ hak veren Abduh'a göre Hamza'nın kırâatini inkâr edenler, kırâatleri ve bu kırâatlerin kaynağı olan rivayetleri bilmedikleri halde Basra dil ekolünün ortaya koyduğu gramer kaidelerine körü körüne bağlı kalan mutassıp nahivcilerdir. Kufeli dilciler ise bu ve benzeri örneklerin dilin kurallarına uygunluğunu kabul etmekte olup onların bu görüşleri kimi Basralı âlimler tarafından da tercih edilip desteklenmiştir.¹⁴⁸

Konunun esasında bir sapmaya sebep olmamakla birlikte Reşid Rıza'nın Razî'den yaptığı nakille desteklemede bir yanlış anlaşılma olduğu kanaatindeyiz. Reşid Rıza'nın yaptığı alıntıdan Razî'nin Hamza'ya ait kırâati reddeden nahiv erbabına serzenişte bulunduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki burada Razî "ve'l'erhâmi"

¹⁴⁶ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, s. 621, Kâsimî, *Mehâsinü't-Te'vil*, I, 302.

¹⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, IX, 134.

¹⁴⁸ Abduh, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, IV, 333.

(وَالْأَرْحَامِ) şeklindeki kullanımın dildeki mevcudiyetini temellendirmek için sahibi belirsiz iki beyitten medet umarak Kur'ân ilimleri alanında selef âlimlerinin en büyüklerinden sayılan Hamza'dan gelen rivayeti göz ardı eden nahivcilerin içine düştükleri hayret verici durumu gözler önüne sermek istemektedir. Zira o, bu kullanımın dilde caiz oluşunun ispatı için, Hamza'ya isnadını yeterli görmekte ve ona göre Hamza'nın yedi kırâat imamından olması yanında, kırâatinin peygamberden gelen rivayetle sabit olması bu kullanımın dilsel yeterliğini sağlamaktadır.¹⁴⁹

Yapılan eleştiriler incelendiğinde bunların bazı konularda yoğunlaştığı gözlenmektedir. Bir makalesinde Mutezilî dilci müfessir Zemahşerî'nin kırâatlere ilişkin tavrına yönelik eleştirileri ele alan Mehmet Dağ bu eleştirilerde Kırâatlerin tevkîfî değil içtihâdî ve ihtiyârî olduğunu savunmak, sahîh kırâat kriterlerinden olan resp-i mushafa itibar etmemek, dili, nakle tercih edecek ölçüde etkin bir kriter olarak kullanmak, birtakım şâz kırâatleri mütevâtire tercih etmek, îtikâdî görüşleri desteklemek için kırâatleri kullanmak ve kırâatleri eleştirmedeki üslupla haddi aşmak gibi hususların ön plana çıkarıldığını tespit etmiştir.¹⁵⁰ Dağ, makalesinde bunları Ehl-i Sünnet'in Mutezile'ye yönelttiği eleştiriler olarak takdim etmiştir. Fakat yukarıda dile getirilen maddelerden itikâdî konudaki eleştiri dışarıda bırakılırsa geri kalan hususlar Zemahşerî'nin dilciliği ile ilgilidir ve aynı eleştiriler genellemeci bir üslupla diğer dilbilimci müfessirlere de zaman zaman yöneltmiştir. Dolayısıyla bu iddiaların dilcilere yönelik eleştiriler olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Burada daha çok Zemahşerî üzerinden bir zihniyet eleştirisi yapıldığı ve onun dilciliği ön plana çıkarılarak, aslında dil çalışmalarıyla temayüz eden Mutezile'nin hedef alındığı söylenebilir. Dilcilere yönelik eleştirilerin Zemahşerî'den sonra artış göstermesi de bu görüşü desteklemektedir.

¹⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 133.

¹⁵⁰ Bkz. Dağ, Mehmet, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: Kırâatlar Tevkîfî Değil; İctihâdîdir –Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marife Dergisi* yıl: 3 sy.: 3 kış 2003 s. 219-258.

BÖLÜM I

DİLBİLİMSEL TEFSİRLERDE KİRÂATLERE GENEL YAKLAŞIM

TARZI

Dilbilimsel tefsirler, müstakil birer kırâat kitabı olmamalarının doğal bir sonucu olarak, bütün kırâat farklılıklarına işaret eden ve onlar hakkında değerlendirmelerde bulunan eserler değildir. Tartışmalı olan, izaha ihtiyaç duyan veya dil açısından önemli bulunan bazı farklı okuyuşların yer aldığı bu eserlerde kırâatler bazen hiçbir değerlendirme yapılmaksızın sunulabildiği gibi bazen olumlu veya olumsuz eleştiri, tercih ve onaylama gibi değerlendirmelerle gündeme gelmekte bazen de herhangi bir meselede şahitliğine başvuru olan ilmî değere sahip bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dilbilimsel tefsirlerdeki kırâat algısını ve müelliflerin yaklaşımını anlamamıza bir katkıda bulunmayacağını düşündüğümüz için, hakkında bir değerlendirme yapılmayan ve sadece kırâat farklılığına işaret etmek üzere yer verilen örneklerden sarfi nazar ederek, kırâatlere yönelik değerlendirmelere ve yorumlara yer verilen diğer örnekler üzerinde yoğunlaşacağız. Fakat öncelikle dilbilimsel tefsirlerde kırâatlere yönelik genel yaklaşım üzerinde biraz durmak istiyoruz.

1. Kırâat Konularının Ele Alınış Biçimi

1.1 Kırâatlerin Yer Alış Biçimi

Kırâatler, Kur'ân'ın okunuş keyfiyetiyle alakalı bir konu olması hasebiyle tefsir kitaplarının bigâne kalamadığı bir mevzudur. Bunun yanında kırâatlerin daha ziyade dil ile alakalı bir konu olması onun, diğer tefsirlere nazaran, Kur'ân'ın dilsel açıdan tahlilini ve bu metotla onun tefsirini amaçlayan dilbilimsel tefsirlerde daha fazla yer almasını kaçınılmaz kılmıştır.

Bu tür eserler tefsir literatürünün ilk örneklerini oluşturdukları için sistematik bir tertipten uzaktır. Özellikle *Me'âni'l-Kur'ân* türü eserlerin ilki olan Ahfeş'in eserinde sûre sırası takip edilmiş fakat ayetlerin tamamına yer verilmemiştir. Eserin baş kısımlarından itibaren gerekli görülen ayetler incelemeye tabi tutulmuş ve yeri geldiğinde dile ait bir konu üzerinde yoğunlaşmış ve bu konu Kur'ân'daki diğer ayetlerle birlikte değerlendirilerek enine boyuna tartışılmıştır. Bu nedenle ilerleyen bölümlerde eserin yoğunluğu azalmıştır. Bu özelliğiyle Ahfeş'in eseri dil meselelerinin ayetlerden örnekler verilmek suretiyle anlatıldığı bir eser olmak ile ayetlerin dilsel veriler yardımıyla açıklandığı bir eser olmak arasında bir görünüm arz etmektedir. Durum Ferrâ'da biraz daha gelişmiş ve eserin tefsir hüviyeti daha belirgin hale gelmiştir. Bununla birlikte Ferânın eserinde de ayetlerin tamamı ele alınmamış olup bazı ayetlerin ele alınış sıralamasında da takdim-tehirler gözlenmektedir. Bunlardan yaklaşık bir asır sonra Zeccâc ve Nehhâs tarafından ortaya konan dilbilimsel tefsir örneklerinin ise öncekilere nazaran daha sistematik olduğu söylenebilir.

Yukarıda bahsedilen durum bu eserlerde kırâatlerin yer alış keyfiyetiyle de yakından ilgilidir. Şunu bir kez daha vurgulamak gerekir ki kırâatlere çokça yer vermekle birlikte bu eserler birer kırâat kitabı değildir. Dolayısıyla kırâat farklılıklarını bütün yönleriyle ele almak gibi gayeleri de yoktur. Bu eserlerde kırâatlere gerektiği ölçüde yer verilmiştir. Bununla birlikte ortaya konan ilk tefsir eserleri olarak kırâatlere dair verdikleri çok önemli bilgiler sebebiyle sonraki dönem kırâat âlimleri için birer kaynak vazifesi görmüşlerdir.

Bu eserlerde konular başlıklar halinde ele alınmadığı için kırâat farklılıklarına işaret edildiği, kırâatlerin değerlendirildiği veya eleştirilip tercihte bulunduğu yerler ile ayetlerin tefsir edildiği, dilsel tahlilinin yapıldığı yerler iç içe geçmiş bir haldedir. Bu vaziyet öylesine karmaşık bir durum arz etmektedir ki bazen tefsire yönelik bir açıklama veya ayetin dilsel izahı sadedinde ortaya konmuş bir bilgi görünümündeki açıklama, esasında bir kırâat değerlendirmesi olarak karşımıza çıkabilmekte veya kırâatlerden bahsedildiği bir ortamda yapılan değerlendirme de aslında ayetin tefsirine ilişkin bir açıklama hüviyeti taşıyabilmektedir. Başka bir

açından bakılırsa bu durum tefsir ile kırâat alanlarının birbiriyle ne kadar ilişkili olduğunu gözler önüne seren bir veri olarak da değerlendirilebilir.

Dilbilimsel tefsirlerde kırâatler hakkında yapılan değerlendirmeleri inceleyebilmek için öncelikle kırâatlerden bahsedilen yerleri tespit etmek gereklidir. Bunu sağlamanın yolu da müelliflerin kırâat farklılıklarına işaret etmek için kullandıkları kalıpları belirlemekten geçmektedir. Bu tefsirler incelendiğinde kırâatleri ifade etmek için “kırâat” kelimesi yanında “harf” tabirinin de kullanıldığı görülmektedir. Ahfeş, Ferrâ ve Nehhâs’ın kullanımlarında bu tabir sadece Abdullâh İbn Mes‘ûd ve Übey b. Ka‘b gibi sahâbîlere izafe edilen kırâatler için kullanılmıştır.¹⁵¹ Zeccâc’ın eserinde ise bu tabirin sahabe kırâatiyle sınırlı tutulmadığı, İbn Mes‘ûd’un kırâatiyle birlikte Âsım’ın kırâati için de kullanıldığı görülmektedir.¹⁵²

Bu eserlerde kırâatler nakledilirken daha ziyade “karâe” (قَرَأَ)¹⁵³ fiili ve türevleri kullanıldığı gibi özellikle Ahfeş’in eserinde “kâle” (قَالَ)¹⁵⁴ fiili ve türevlerinin de kullandığı görülmektedir. Bunun yanında rivayet nakli için kullanılan “ravâ” (رَوَى)¹⁵⁵, “zekera” (ذَكَرَ)¹⁵⁶, gibi fiiller ve bir iddiayı dillendiren “ze‘ame” (زَعَمَ)¹⁵⁷ gibi fiillerle de kırâatler nakledilmektedir. Ayrıca Ferrâ, kelimelerin irabını ve lafzî keyfiyetini anlatmakta kullanılan “feteha” (فَتَحَ)¹⁵⁸, “nesabe” (نَصَبَ)¹⁵⁹, “damme” (ضَمَّ)¹⁶⁰, “rafe‘a” (رَفَعَ)¹⁶¹, “hafeda” (خَفَضَ)¹⁶², “kesera” (كَسَرَ)¹⁶³, “sekkene” (سَكَّنَ)¹⁶⁴

¹⁵¹ Bkz. Ahfeş, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 175, 192, II, 444, 445, 455, 467; Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 29, 31, 118, 144, 218, 229, 231, 342, II, 234, 248, 259, 325, 362, III, 5, 10, 40; Nehhâs, *Î‘râbu'l-Kur‘ân*, I, 119, 212, 231, 232, 244, 245, 250.

¹⁵² Bkz. Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 301, II, 341.

¹⁵³ Ahfeş, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 17, 153, 254, 274, 283, 363, II, 440.

¹⁵⁴ Ahfeş, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 9, 11, 15, 25, II, 507.

¹⁵⁵ Ahfeş, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 55; Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 191.

¹⁵⁶ Ahfeş, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 250; Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 330, 331.

¹⁵⁷ Ahfeş, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 128.

¹⁵⁸ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 329.

¹⁵⁹ Ahfeş, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 171; Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 119.

¹⁶⁰ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, III, 64.

¹⁶¹ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 103.

¹⁶² Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 173.

¹⁶³ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 75.

¹⁶⁴ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 78.

“edğame” (أُدْعَمَ)¹⁶⁵, “azhera” (أَظْهَرَ)¹⁶⁶, “hazefe” (حَدَفَ)¹⁶⁷, “esbete” (أَنْبَتَ)¹⁶⁸ gibi fiilleri de kırâat naklinde kullanmaktadır.

1.2. Kırâatlerin İsnât Biçimi

Dilbilimsel tefsirlerde genel olarak kırâat rivayetlerinin senetleri zikredilmemektedir. Ahfeş ve Zeccâc’ın eserlerinde hiç rastlamadığımız bu durum Nehhâs’da biraz değişmekte ve nadiren de olsa onun eserinde senedi zikredilen bazı kırâat rivayetleri görülmektedir.¹⁶⁹ Görebildiğimiz kadarıyla bu eserler içerisinde senede en çok yer veren Ferrâ’dır. O, eserinde bazı sahabe ve tâbûndan gelen birtakım kırâat rivayetlerini senetleriyle birlikte nakletmiştir.¹⁷⁰ Ancak eserde yer alan kırâat rivayetlerinin çokluğu göz önüne alınırsa, onun senediyle birlikte zikrettiği kırâatlerin senetsiz kırâatlere nazaran çok az bir yekûn tuttuğu söylenebilir.

Kırâatlerin isnat edildiği kişiler genellikle “ba’du’l-Arab” (بَعْضُ الْعَرَبِ)¹⁷¹, “nâsün mine’l-Arab” (نَاسٌ مِنَ الْعَرَبِ)¹⁷², “kavmün” (قَوْمٌ)¹⁷³, “ba’du’l-kurrâ” (بَعْضُ الْكُرَّاءِ)¹⁷⁴, “kesîrun mine’l-kurrâ” (كَثِيرٌ مِنَ الْكُرَّاءِ)¹⁷⁵, “ba’duhüm” (بَعْضُهُمْ)¹⁷⁶, “nâsün” (نَاسٌ)¹⁷⁷, “avâmün” (عَوَامٌ)¹⁷⁸ gibi tabirlerle ifade edilen belirsiz şahıslardır. “Kuriet” (قُرَيْتٌ), “tukrau” (تُقْرَأُ) gibi meçhul fiil kalıplarıyla nakledilen kırâatlerde de bu belirsizlik söz konusudur. Bu belirsizlik Ahfeş’in eserinde daha çok göze çarpmaktadır. Öyle ki onun eserinde kırâatlerle ilgili olarak ismi zikredilen kişi sayısı

¹⁶⁵ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 317.

¹⁶⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 141.

¹⁶⁷ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 150.

¹⁶⁸ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 150.

¹⁶⁹ Bu rivayetlerin bir kısmı Hz. Peygamber’e kadar ulaşmakta iken diğer bir kısmı İbn Abbâs, İbn Mes’ûd gibi sahâbîlere, Hasan-ı Basrî, Sa’îd b. Cübeyr gibi tâbîlere ve kırâat imamlarından Ebû Amr’a ulaşmaktadır. Bkz. Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 162, 269, II, 174, III, 25, IV, 45, V, 10, 56.

¹⁷⁰ Bazıları Hz. Peygamber’e ulaşırsa da senetleriyle verilen kırâat rivayetleri genel itibariyle İbn Abbâs, İbn Mes’ûd, Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Âişe, Huzeyfe b. Yemân, Zeyd b. Sâbit, Abdullah İbnü’z-Zübeyr, Fedâle b. Ubeyd, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Mücâhid, Mesrûk, Humeyd el-A’rac, Alkame, İbrâhim en-Nehâî, Şa’bî, Rebî b. Heysem, Ebû Razîn, Yahyâ b. Vessâb ve Esved b. Yezîd gibi kişilere kadar ulaşmaktadır. Bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 246, 333, II, 14, 42, 79, 83, 102, 133, 182, 232, 233, 240, 262, 265, III, 34, 85, 106, 205, 267.

¹⁷¹ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 9, II, 507.

¹⁷² Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 11, 15.

¹⁷³ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 17, 25.

¹⁷⁴ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 254.

¹⁷⁵ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 116.

¹⁷⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 76.

¹⁷⁷ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 273.

¹⁷⁸ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 294.

çok azdır. Bu meyanda Ahfeş sadece Abdullah b. Mes'ûd¹⁷⁹ (ö. 32/652-53), Übey b. Ka'b¹⁸⁰ (ö. 33/654 [?]), Mücâhid¹⁸¹ (ö. 103/721), A'meş¹⁸² (ö. 148/765), Hasan-ı Basrî¹⁸³ (ö. 110/728), Îsâ b. Ömer¹⁸⁴ (ö. 149/766), İbn Ebû İshâk¹⁸⁵ (ö. 117/735), Ebu's-Semmâl¹⁸⁶ ve Ebû Amr¹⁸⁷ (ö. 154/771) gibi şahısların kırâatlerinden bahsetmektedir. Ahfeş'ten farklı olarak Ferrâ'nın eserinde kırâatlerin şahıslara isnadında bir artış söz konusudur. Ferrâ'nın eserinde genel olarak kırâatler şahıslara nispet edilerek nakledilmekle birlikte belirsiz şahıslara isnat edilerek nakledilen kırâatlerin varlığı da gözlenmektedir. Bu meyanda kırâatlerin İbn Abbâs¹⁸⁸ ve İbn Mes'ûd¹⁸⁹ (ö. 32/652-53) başta olmak üzere Hz. Ömer¹⁹⁰ (ö. 23/644), Hz. Ali¹⁹¹ (ö. 40/661), Übey b. Ka'b¹⁹² (ö. 33/654 [?]), Zeyd b. Sâbit¹⁹³ (ö. 45/665 [?]), Hz. Âişe¹⁹⁴ (ö. 58/678), Ebû Mûsâ el-Eş'arî¹⁹⁵ (ö. 42/662-63), Huzeyfe b. Yemân¹⁹⁶ (ö. 36/656), Berâ b. Âzib¹⁹⁷ (ö. 71/690 [?]) ve Abdullâh b. Zübeyr¹⁹⁸ (ö. 73/692) gibi sahâbîlere isnat edildiği görülmektedir. Ayrıca Ebû Abdurrahmân es-Sülemî¹⁹⁹ (ö. 73/692 [?]), Hasan-ı Basrî²⁰⁰ (ö. 110/728), Mücâhid²⁰¹ (ö. 103/721), A'meş²⁰² (ö. 148/765), Alkame²⁰³ (ö. 62/682), Yahyâ b. Vessâb²⁰⁴ başta olmak üzere İbrâhim en-Neha'î²⁰⁵

¹⁷⁹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 38, 71, 175, 192, 291, 385, II, 439, 444, 445, 455, 467, 489.

¹⁸⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 359.

¹⁸¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 112.

¹⁸² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 380, II, 407.

¹⁸³ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 250, 386, II, 451.

¹⁸⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 489.

¹⁸⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 489, 565.

¹⁸⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 92. Ahfeş'in eserinde ismi bu şekilde geçen Ebu's-Semmâl bazı kaynaklarda Ebu's-Semmâk şeklinde yer almaktadır. Bkz. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr ale't-Tabakâti ve'l-A'sâr*, İSAM Yay. İstanbul, 1995, I, 266, 307, 352.

¹⁸⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 206, 283.

¹⁸⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 70.

¹⁸⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 314.

¹⁹⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 115.

¹⁹¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 53.

¹⁹² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 97.

¹⁹³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 57.

¹⁹⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 213.

¹⁹⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 181.

¹⁹⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 102.

¹⁹⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 140.

¹⁹⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 133.

¹⁹⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 300.

²⁰⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 323.

²⁰¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 235.

²⁰² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 99.

²⁰³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 300.

²⁰⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 66.

(ö. 96/714), Sa‘îd b. Cübeyr²⁰⁶ (ö. 94/713 [?]), Dahhâk²⁰⁷ (ö. 105/723), Mesrûk²⁰⁸ (ö. 63/683 [?]), Humejd el-A‘rac²⁰⁹ (ö. 130/747-48), Rebî‘ b. Heysem (Huseym)²¹⁰ (ö. 65/685 [?]), Şa‘bî²¹¹ (ö. 104/722), Zührî²¹² (ö. 124/742), Ebû Rezîn²¹³, Şureyh²¹⁴ (ö. 80/699 [?]), Ebu’l-Âliye er-Riyâhî²¹⁵ (ö. 90/709), Talha b. Musarrif²¹⁶ ve Cevviyye el-Esedî²¹⁷ gibi sahabe sonrası dönem âlimlerinden de kırâat nakledilmiştir. Bunların yanında Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) gibi Kûfeli kırâat imamları başta olmak üzere meşhur kırâat imamlarından Medîne İmamları Ebû Ca‘fer (ö. 130/747-48) ve Nafi (ö. 169/785) ile Basra imamı Ebû Amr’ın (ö. 154/771) kırâatinden ismen bahsedilmektedir. Ancak Kûfe imamlarına ait kırâatlerin eserdeki görünürlük oranı diğer imamlara nazaran hayli yüksektir. Nitekim yedi kırâat imamından olan İbn Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738) ve İbn Âmir eş-Şâmî’den (ö. 118/736), on kırâat içerisinde yer alan Ya‘kûb (ö. 205/821) ve Halef’den (ö. 229/844) ise neredeyse hiç bahsedilmemiş, Nâfi ve Ebû Amr’ın isimlerine de nadiren yer verilmiştir. Kûfeli kırâat imamlarından daha fazla bahsetmesinde Ferrâ’nın Kûfeli olması, dolayısıyla da bu bölgenin imamlarının kırâatlerini yakinen biliyor olması etkili olmuş olabilir. Gerçi aynı dönemlerde yaşamış âlimler olmaları hasebiyle kırâatleri henüz şöhret bulup müesses hale gelmediğinden Ya‘kûb ve Halef’in kırâatlerinden bahsetmemesi anlaşılabilir, fakat kendilerine izafe edilen kırâatlere yer verdiği halde İbn Âmir ve İbn Kesîr’in isimlerini zikretmemesi yadırganacak bir durumdur.

Bunun yanında kırâatlerin bazen “ehlü’l-Medîne”²¹⁸, “ehlü’l-Kûfe”²¹⁹, “ehlü’l-Basra”²²⁰, “ehlü’l-Hicâz”²²¹, “ehlü Mekke”²²², “ehlü’ş-Şâm”²²³ gibi veya bunların

²⁰⁵ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 289.

²⁰⁶ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 150.

²⁰⁷ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, III, 8.

²⁰⁸ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 133.

²⁰⁹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 213.

²¹⁰ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 343.

²¹¹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 240.

²¹² Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 26.

²¹³ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 326.

²¹⁴ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, III, 94.

²¹⁵ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 99.

²¹⁶ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, III, 180.

²¹⁷ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, III, 192.

²¹⁸ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 27, 281, 318, 390.

hepsini de içeren “ehlü'l-emsâr”²²⁴ gibi bölge halklarına bazen de “Benû Temîm”²²⁵ gibi kabilelere isnat edildiği görülmektedir.

2. Kârî ve Râvî Algısı

Kırâatleri dil açısından eleştiren âlimlerde, fesahat ve belagatin zirvesi olarak kabul edilen ilahi kelamın dilsel kusurlardan münezze olmaları gerektiği düşüncesinden hareketle, hali hazırda kırâatlerde dil açısından kusurlu bulunan ifadelerin aslında Kur'ân'da bulunmadığı, bir takım vehim ve hataların ürünü olarak kırâatlerin içerisine dâhil olduğu düşüncesi hâkimdir. Buradan hareketle Arapça açısından eleştirilen bazı kırâatlerin, kârîlerin vehminden kaynaklandığı ileri sürülmüştür.

Ahfeş'e göre kârîler kendi Arapça bilgileri çerçevesinde kırâatlere bakan kişilerdir. Ona göre kârîler yeterli bilgiye sahip olmadıkları için kimi yerlerde daha doğru olan okuyuş şekillerini tespit edememişlerdir. Nitekim “lîna'leme eyyü'l-hizbeyni” şeklinde okunan Kehf 18/12. ayetin kırâati ile ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bazı insanlar Kur'ân'daki bu ve benzeri ayetleri “liyu'leme eyyü'l-hizbeyni” (لِيُعْلَمَ أَيُّ الْحَزْبَيْنِ)²²⁶ şeklinde okumuşlardır. Kanaatimce onlar diğer okuyuş şeklini (vecih) bilmediklerinden dolayı böyle okumuşlardır.”²²⁷ Yine Ahfeş, İbrâhim 14/22. ayette A'meş'e nispet ettiği “bimusrihiyyi” (بِمُصْرِحِي)²²⁸ kırâatının lahn olduğunu belirterek böyle bir ifadeyi ne bir Araftan ne de bir nahiv âliminden duymadığını ifade etmek suretiyle burada bir yanlışlık yapıldığını ihsas etmektedir.²²⁹ Bakara 2/54. ayette geçen “ilâ bâriiküm” (إِلَىٰ بَارِيكُمْ) ifadesinin meczûm

²¹⁹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 49; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 246; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 301; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 27.

²²⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 49.

²²¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 27, 104.

²²² Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 88.

²²³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 88.

²²⁴ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 33.

²²⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 27, 104, 245.

²²⁶ Bu kırâat kaynaklarda kimseye nispet edilmemiştir. Bu kırâatten bahsedenler de Ahfeş'in böyle bir kırâat naklettiğini belirterek ondan nakil yapmaktadırlar. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, s. 78. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 103.

²²⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 70.

²²⁸ Bu kırâat kaynaklarda Hamza'nın kırâati olarak yer almaktadır. Bkz. Dâni, *et-Teyisîr*, s. 109; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 224.

²²⁹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 407.

olarak “ilâ bâri’küm” (إِلَىٰ بَارئِكُمْ) ²³⁰ şeklinde okunmasıyla ilgili şu yorumu yapmaktadır; “*Bunun onlardan kaynaklanan bir hata olduğunu düşünüyorum. Bu şekilde okuyanlar hemzenin hafifletilerek okunduğunu işitmişler fakat hemzeyi mecûm zannetmişlerdir. Zira tahfif ancak müşahade ile anlaşılabilen yazıda bulunmayan bir özelliştir.*”²³¹

Kârîlerin hata yapabileceğini düşünen Ferrâ da İbrâhim 14/22. ayette A‘meş ve Yahyâ b. Vessâb’a nispet ederek naklettiği “bimusrihiyyi” (بِمُصْرِحِي) kırâatinin,²³² kârîlerin vehminden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Zira ona göre Yahyâ’nın tabakasında yer alan kârîlerden pek azı kırâat konusunda vehme kapılmaktan kendisini koruyabilmiştir. Ferrâ’nın kanaatine göre kârîler bu ifadedeki “bâ” harfi cer’inin bütün harfleri “cer” yapabileceğini zannetmişler, mütekellim “yâ”sının “cer” olamayacağını düşünememişlerdir. Yine Ferrâ, Nisâ 4/115. ayette Ebû Amr, Hamza ve Ebû Bekir’e nispet edilen “nüvellih mâ tevellâ ve nuslih” (نُؤَلِّهَ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصِّلِهِ) kırâatinin da kârîlerin vehminden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre kârîler “nüvelli” ve “nusli” fiillerine bitişen müfret müzekker ğâib zamirin cezm olduğunu zannederek “nüvellih” (نُؤَلِّهَ) ve “nuslih” (نُصِّلِهِ) şeklinde okumuşlar, buradaki zamirin nasb halinde olduğunu ve fiilin de zamir dâhil olmadan evvel fiilin sonunda bulunan “yâ” harfinin düşmesiyle cezm olduğunu düşünememişlerdir. Ferrâ’nın, kârîlerin vehmine dair verdiği misallerden biri de Şuarâ 26/210. ayette A‘meş ve Hasan’a nispet edilen “ve mâ tenezzelet bihi’ş-şeyâtûn” (وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطُونُ)²³³ kırâatidir. Ferrâ bunu kârînin vehminden kaynaklanan bir hata olarak görmektedir. Ona göre kârî “şeyâtîn” (شَيَاطِينِ) kelimesinin “müslimûn” (مُسْلِمُونَ) ve “müslimîn” (مُسْلِمِينَ) gibi çekimlenen cemi’ müzekker sâlim bir isim zannetmiştir.²³⁴ Ferrâ kârîlere yönelik iddiasını A‘meş’ten nakledilen bir rivayetle pekiştirmektedir. Rivayete göre A‘meş, İbrâhim en-Nehaî ve Talha b. Musarrif’in yanında Şuarâ 26/25. ayeti “kâle limen havlehû” (قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ) şeklinde “lâm”ın fethasıyla okumuştur. İbrahim en-Nehaî, A‘meş’in kırâatini tenkit ederek Talha b. Musarrif’le birlikte kendisinin “limen

²³⁰ Bu kırâat kaynaklarda Sûsî rivayetiyle Ebû Amr’a izafe edilmektedir. Bkz. Kâdî, *el-Büdüru’z-Zâhira*, s. 32.

²³¹ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 99.

²³² Bu kırâat kaynaklarda Hamza’nın kırâati olarak yer almaktadır. Bkz. Dâni, *et-Teyyîr*, s. 109; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 224.

²³³ Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân*, 108.

²³⁴ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 246.

havlihi” (لَمَنْ حَوْلِهِ) şeklinde okuduklarını belirtmiştir. Bunun üzerine A‘meş, onların lahn yaptıklarını söylemiş ve onlarla birlikte oturamayacağını ifade ederek yanlarından ayrılmıştır.²³⁵

Zeccâc da kârîlerin kırâatler konusunda hata yapabileceklerini kabul etmektedir. Ona göre bazı kârîler, Kur’ân’ın lafzıyla ilgili değerlendirmelerinde vehme dayanarak hata etmişler ve doğrudan ayrılmışlardır. Örneğin Zeccâc Bakara 2/34. ayette geçen “li’l-melâiketi’scüdû” (لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا) ifadesini bir tek Ebû Ca‘fer el-Medenî’nin “li’l-melâiketü’scüdû” (لِلْمَلَائِكَةُ اسْجُدُوا) şeklinde okuduğunu, Medine ehlinin büyüklerinden ve kırâat alanında söz sahibi âlimlerden olmasına rağmen onun bu kırâatte hata (غلط) yaptığını söylemiştir. Zeccâc’a göre bu, Ebû Ca‘fer’in vehme dayanan yanlış değerlendirmesinin bir neticesidir. Şöyle ki ayette geçen “melâike” kelimesi cer halindedir ve mecrûr bir kelimenin merfû okunması caiz değildir. Ancak muhtemeldir ki Ebû Ca‘fer, “melâike” kelimesindeki müenneslik “tâ”sını hafzedilen vasıl hemzesinin harekesiyle benzeştirmiştir. Çünkü bu kelime vaslolmadığı zaman “üscüdû” (أَسْجُدُوا) şeklinde okunmaktadır.²³⁶ Aynı şekilde Bakara 2/128. ayette “erinâ” (أَرِنَا) şeklindeki kırâati tercih ettiğini söyleyen Zeccâc, “ernâ” (أَرِنَا) şeklindeki kırâati benimseyen Ebû Amr’ın söz konusu kelime hakkındaki yanlış değerlendirmesi neticesinde bu kırâati tercih ettiğini düşünmektedir. Ona göre Ebû Amr bu kelimeyi “fehızün” (فَخِذْ) ve “adudün” (عَضُدْ) gibi ortası hem harekeli hem de sakin olarak okunabilen kelimelere benzetmiştir. Hâlbuki “erinâ” (أَرِنَا) kelimesinin aslı “er’inâ” (أَرِينَا) olup “râ” harfinin kesrası hafz edilen hemzeden bedeldir. Bu nedenle kesranın hafzedilerek “râ”nın sükûn üzere okunması sarf ilmi açısından hoş karşılanmamıştır.²³⁷

Zeccâc, kırâat konusunda en büyük kaynağı olarak takdim ettiği Ebû Ubeyd’in, kırâatlerle ilgili olarak naklettiği bazı hadis metinlerinde yanlış kırâat değerlendirmelerine yol açacak birtakım lafzi hatalar bulunduğunu gözler önüne sermektedir. Bakara, 2/271. ayette geçen “fe ni’immâ hiye” (فَنِعْمًا هِيَ) ifadesinin Ebû Ca‘fer, Şeybe, Nâfi, Âsım ve Ebû Amr b. ‘Alâ tarafından “nûnun kesresi, ayının

²³⁵ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 63.

²³⁶ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 104.

²³⁷ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 183.

cezmi ve mîmin şeddesiyle” (فَنِعْمًا هِيَ) şeklinde okunduğunu belirten Ebû Ubeyd, aynı ifadeyi Yahyâ b. Vessâb, A‘meş, Hamza ve Kisâî’nin “nûnun ve aynın kesresiyle” (فَنِعْمًا هِيَ) şeklinde okuduğunu söylemekte ve Hz. Peygamber’den rivayet edilen bir hadiste de geçtiğini söylediği birinci şekil okuyuşu sırf bu rivayetten dolayı tercih ettiğini ifade etmektedir. Zeccâc’a göre ise ne hadisçiler söz konusu kelimeyi bu şekilde zapt altına almışlardır ne de Basralı nahivciler nezdinde böyle bir kırâatin caiz oluşundan söz edilebilir. Zira bu kırâatte med harfî ve lîn harfî olmaksızın iki sakin harfin bir arada bulunması söz konusudur. Bunun nahiv ilminde kabul edilebilir bir durum olmadığı malumdur. Ebû Amr rivayetiyle Âsım’dan gelen ve kendisinin de benimsediği “nûn”un ve “ayn”ın kesresiyle (فَنِعْمًا هِيَ) şeklindeki kırâati ise Zeccâc, iyi ve “bâliğ” olarak nitelendirmekte ve burada iki sâkinin bir arada bulunması gibi bir mahzur olmadığını söylemektedir.²³⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Zeccâc, Ebû Ubeyd’in naklettiği ve üzerinden kırâat tercihi yaptığı rivayette bir yanlışlık olduğu ve bu yanlışın da onun kırâat değerlendirmesini yanlış bir temel üzerine oturtmasına sebep olduğu kanaatinde dir.

Bakara 2/34’deki Ebû Ca‘fer kırâatiyle ilgili değerlendirmeleri Nehhâs’ın da kâriflerin hata yapabileceklerini kabul ettiğini göstermektedir. Ayetteki “lilmelâiketi’scüdû” (لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا) ifadesinde geçen “tâ” harfî meşhur kırâate göre harfî cerden dolayı kesreli olarak okunmaktadır. Ebû Ca‘fer’in bu harfî sonraki kelimedede gelen “cîm” harfinin harekesine tâbi kılıp dammeli olarak “lilmelâiketü’scüdû” (لِلْمَلَائِكَةُ اسْجُدُوا) şeklinde okuduğunu belirten Nehhâs, bunun lahn olduğunu ifade ederek, ayeti bu şekilde okumanın caiz olmadığını söylemektedir. Ebû Ca‘fer’in okuyuşunun lahn kapsamında değerlendirilmesinin nedeni, Zemahşerî’nin diliyle “*İrap sebebiyle sabit olan harekeyi ittiba harekesiyle değiştirmek caiz değildir.*” şeklinde ifade edilen nahiv kaidesidir.²³⁹ Nehhâs, çok garip bir okuyuş olmasından dolayı, Ebû Ca‘fer gibi bir âlimin bu şekilde okumasını ancak onun dikkatsizliği ile izah edebilmiştir. Buna göre Ebû Ca‘fer kırâat esnasında “üscüdû” (أُسْجُدُوا) kelimesinin başından düşen vasıl hemzesinin damme olan harekesini dudaklarıyla işaret eden hocasının işaretini fark edememiş ve “tâ” harfinin

²³⁸ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 301.

²³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 71.

hocası tarafından dammeli olarak okunduğunu düşünmüştür.²⁴⁰ Nehhâs bu kırâatin yanlışlığı konusunda hocası Zeccâc'ın görüşlerini takip ediyor görünmektedir. Zira Zeccâc da Ebû Ca'fer'in bu okuyuşunu hatalı bulmakta ancak bu hatayı Nehhâs gibi lahn kelimesiyle ifade etmese de benzer bir kelime olan ğalat tabiriyle karşılamaktadır. Zeccâc'a göre Ebû Ca'fer'in bu nahiv kuralına uymayarak hata yapmasının nedeni "lilmelâiketi" kelimesinin sonunda bulunan ve kesreli olan müenneslik "tâ"sını hemen sonra gelen emir sigasının ötreli olan hemzesine benzeterek okumasıdır. Bu emir sigasının başında bulunan hemze vasıl hemzesi olup önceki kelimeyle birlikte telaffuz edildiğinde hafzedilerek "lilmelâiketiscüdû" (لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا) şeklinde okunsa da cümlenin başlangıcında "üscüdû" (أَسْجُدُوا) şeklinde ötreli olarak telaffuz edilmektedir.²⁴¹

Nehhâs'ın Muhammed b. Yezîd el-Müberred'den yorumsuz olarak naklettiği rivayet de onun, kârîlerin lahn yapabilecekleri ihtimalini göz ardı etmediği şeklinde yorumlanabilir. Rivayete göre Muhammed b. Yezîd şunları söylemektedir: "*İki yerdeki okuyuşu hariç Ebû Amr b. el-'Alâ'nın Arapça'nın özüne müteallik lahn yaptığını bilmiyorum. Bunlardan birincisi Necm 53/50. ayette ("âdeni'l-ûlâ" (عَادًا عَلَى الْأُولَى) ifadesini) "âdellûlâ" (عَادَلُولَى) şeklinde okuması, ikincisi de Âl-i İmrân 3/75. ayette ("yüeddihî ileyke" (يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ) ifadesini) "yüeddih ileyke" (يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ) şeklinde okumasıdır.*"²⁴²

Zemahşerî, En'âm 6/137. ayetteki "katlü evlâdehüm şurakâihim" (قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ) kırâatine ilişkin İbn Amir'i eleştirmektedir. Ona göre İbn Amir kırâatinin dilsel izahı muzaf ile muzafun ileyh arasına mansûb bir mefulun girdiği şeklindedir. Bu durum, söz sanatında zaruret hali kabul edilen şiir bünyesinde bile çirkin görülen ve kabul edilmeyen bir durumdur. Nesir tarzı bir anlatımda, hele hele fesahati ve güzel söz dizimiyle muciz bir kelimeler olan Kur'an'da böyle bir ifadenin bulunduğunu söylemek mümkün olamaz. Zemahşerî'ye göre İbn Âmir'in böyle bir hataya düşmesinin nedeni, bazı mushaflarda "şurakâühüm" ifadesindeki hemzenin "yâ"

²⁴⁰ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I/45, ayrıca bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I, 186.

²⁴¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 104.

²⁴² Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 61.

harfi ile yazıldığını görmesi ve bu harfin esre harekesine işaret ettiğini düşünmesidir.²⁴³

Ebû Amr ed-Dânî'nin naklettiği bir rivayet, bahsi geçen kelimenin mushaflardaki yazılış şekline dair yapılan değerlendirmelere işaret etmekte ve aynı zamanda da Zemahşerî'nin iddiasına zemin teşkil etmektedir. Rivayete göre Eyyub ismindeki râvî kendinde bulunan eski bir mushaftan Abdülmelik Kâdî el-Cünd'e "şürakâihim" (شُرَكَائِهِمْ) şeklinde okuduğunu bunun üzerine Abdülmelik'in "yâ" harfini silip yerine "vâv" harfini yazdığını söylemektedir. Daha sonra Yahyâ b. el-Hâris'e "şürakâühüm" (شُرَكَائِهِمْ) şeklinde okuduğunu anlatan Eyyub, Yahya'nın bu okuyuşu kabul etmeyip kendisine "şürakâihim" (شُرَكَائِهِمْ) şeklinde okumayı telkin ettiğini söylemektedir. Başından geçen olayı anlattığında Yahya'nın, doğru olanı yanlış olanla değiştirmişsin, demesi üzerine mushafını eski haline getirdiğini kaydetmektedir.²⁴⁴

Kırâatleri eleştirenler bazen de eleştiriye sebep olan dilsel kusurları kırâat imamlarından nakilde bulunan râvîlerin hatalarına bağlamaktadırlar.

Ahfeş kârihlerin duydukları okuyuşları yanlış değerlendirdikleri için hata yapabileceklerini belirtmektedir. Nitekim o, Bakara 2/54. ayette geçen "fe tûbû ilâ bâriiküm" (فَتَوُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ) ifadesini bazılarının hemzenin tahfifi ile "bârîkum" (بَارِئِكُمْ) şeklinde hemze ile yâ arasında bir okuyuşla okuduklarını kaydetmiştir. Onun belirttiğine göre bazıları hemzenin meczûm olduğunu iddia etmektedirler. Ahfeş'in kanaatine göre böyle düşünenler hemzenin tahfifini işitip onu meczûm zannederek hata yapmışlardır. Çünkü tahfif ancak müşahade ile anlaşılabilir, yazıda fark edilemez.²⁴⁵

Sîbeveyhi de aynı kırâatle ilgili olarak Ahfeş'le aynı görüşü paylaşmaktadır. Ebû Amr'ın "ilâ bâriiküm" (إِلَىٰ بَارِئِكُمْ), "ye'mürüküm" (يَأْمُرُكُمْ), "yensurüküm" (يَنْصُرُكُمْ), "yüş'irüküm" (يُشْعِرُكُمْ) gibi aynı hareketlerin art arda geldiği kelimelerde irab harflerini sükûn üzere "ilâ bâri'küm" (إِلَىٰ بَارِئِكُمْ), "ye'murküm" (يَأْمُرُكُمْ), "yensurküm"

²⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 348.

²⁴⁴ Dâni, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 226-227.

²⁴⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 99.

(يُنْصِرُكُمْ), “yüş‘irküm” (يُنْصِرُكُمْ) şeklinde okumasını kabullenemeyen Sîbeveyhi, böyle bir okuyuşun mevcudiyetini, bu gibi yerlerde harekeyi ihtilal ile okuyan Ebû Amr’ı dinleyen râvîlerin onun sükûn olarak okuduğunu zannederek böylece rivayet etmelerine bağlamaktadır.²⁴⁶

Âl-i İmrân, 3/31. ayette geçen “yağfir leküm” (يَغْفِرْ لَكُمْ) ifadesinde “lâm” a uğrayan sakın “râ” harfini idğamla “yağfilleküm” (يَغْفِلْكُمْ) şeklinde okuyan Ebû Amr’ın kırâatini dil açısından fahiş bir hata olarak gören ve bu hatanın izahına yönelik dilsel tahliller yapan Zeccâc, Ebû Amr’ın kırâatini Arapça açısından eleştirmekle birlikte, bu hatanın ondan kaynaklanmadığını düşünmekte ve Ebû Amr’dan rivayette bulunan râvîleri bu fahiş hatanın müsebbibi olarak görmektedir.²⁴⁷ Zemahşerî de Bakara, 2/284. ayette “râ” harfini “lâm” harfine idğam ederek okuyan kişinin lahn yaptığını ve fahiş bir hataya düştüğünü, bunu Ebû Amr’dan rivayet eden kişinin de hem lahn yaparak hem de dili çok iyi bilen Ebû Amr’a bu kırâati nispet ederek iki kez hata yaptığını ifade etmektedir. Böylece o, bu kırâatte bir hata olduğu ve bu hatanın da râvîlerden kaynaklandığı hususunda Zeccâc’la aynı kanaati paylaşmaktadır. Ayrıca Zemahşerî bu tür hatalı rivayetlerin ortaya çıkmasına râvîlerdeki zabt kusurlarının sebep olduğunu bunun da râvîlerdeki dirayet noksanlığından kaynaklandığını söylemekte ve sorunun çözümünü de rivayetlerin nahiv ehline yapılmasında görmektedir.²⁴⁸

Kârîler ve râvîlerin kırâatler konusunda vehme kapılıp hata yapabilecekleri kanaatini taşıyan âlimlerin aksine kırâat imamlarını hata ve yanlışlıktan tenzih ederek onlara dokunulmazlık atfeden âlimler de mevcuttur. Bu grupta olan âlimler, kırâatlerin eleştirilmesini kabullenememişler ve eleştirenlere karşı da savunmacı bir dil geliştirmişlerdir.

Bu yaklaşıma sahip olan âlimler, haddizatında mutevatir olan ve zamanla itikadi bir konuya dönüştürülen kırâatlerle ilgili olarak, kırâat imamlarının hata yapmalarına mahal olmadığı kanaatindedirler. Nitekim Bakara 2/284. ayetteki Ebû Amr kırâatinde râvîlerin hata yaptığını dikkat çeken Zemahşerî’ye cevaben Ebû

²⁴⁶ Dâni, *Câmi’u’l-Beyân*, II, 40-41.

²⁴⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 335.

²⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 158.

Hayân, kurrânın hata yaptıklarına, rivayeti zapt edemediklerine ve ihfa ile idğamı ayırt edemediklerine inanmanın mümkün olmadığını söylemektedir.²⁴⁹ En'âm 137. ayetle ilgili kırâatinden dolayı İbn Âmir'i eleştiren Zemahşerî'ye cevap veren İbnü'l-Müneyyir'in konuya ilişkin görüşleri de bu guruptaki âlimlerin konuya yaklaşımı hakkında bizlere bilgi vermektedir. Onun bu meyanda dile getirdiği görüşler özetle şu şekildedir: Hz. Peygamberin, kendisine indirildiği şekliyle Kur'ân'ı Cebrail'e okuması sonra bunu sayısı tevatür şartlarına uyan kırâat imamlarına okuması, tevatür şartlarına hâle gelmeden nesilden nesile İbn Âmir'e kadar naklinin sağlanması ve onun da işittiği şekliyle Kur'ân'ı okuması hususu zaruri olarak bilinen ve inkârı kabil olmayan bir husustur. Hak ehlinin inancı budur ve bu yedi kırâatin tamamı için geçerli bir durumdur. Sahîh inanç belli olduğuna göre Zemahşerî'nin ve İbn Âmir'in lahn yaptığına dair fikir beyan edenlerin görüşlerinin bir değeri yoktur.²⁵⁰

Kırâatlere yapılan eleştirileri bertaraf etmek için öne çıkarılan hususlardan biri de kırâat imamlarının isimleri etrafında şekillenen karizmatik şahsiyettir. Kırâat imamı olarak tanınmanın kendilerine bahşettiği karizmatik statü, peygambere ulaşan rivayet unsurunun da yardımıyla dokunulmazlık kazanmış ve menkıbelerle bezenerek ulvi, dolayısıyla da eleştiri kabul etmez, bir makama dönüştürülmüştür. Bu nedenledir ki kırâatlere yapılan hemen her eleştiriye, senede ve kırâat imamının şahsiyetine yapılan vurguyla karşılık verilmiştir.

En'âm 137. ayette İbn Amir kırâati hakkındaki eleştirilere karşı gösterilen tepkileri burada örnek olarak zikredebiliriz. Savunma makamının eleştiriye ilk tepkisi “Bu, mutevatir sahîh bir kırâattir” şeklinde olmuş ardından da İbn Âmir ile ilgili birtakım özel niteliklerden bahsedilmiştir. Bu meyanda onun yedi kırâat imamı arasında en âlî isnada sahip olup Osman b. Affan, Ebu'd-Derdâ, Muaviye b. Ebu Süfyan, Fedâle b. Ubeyd, Muğîre el-Mahzûmî ve Vâsile b. El-Eska' gibi ileri gelen sahabeden rivayette bulunması, Hz. Peygamber hayatta iken dünyaya geldiği için yedi imamın hicrete en yakını olması, halis bir Arap olup sarîh bir Arapça'ya sahip

²⁴⁹ Ebû Hayân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 362.

²⁵⁰ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, s.347.

olması, kelamının hüccet sözünün delil sayılması ve lahn tartışmalarından önce yaşamış olması gibi hususlara değinilmiştir.²⁵¹

Kârîlerin veya râvîlerin vehme kapılıp hata yapabilecekleri tezini ileri sürenler bu konuda mesnetsiz değildirler. Zira bu iddianın kârîler ve râvîlerden de öte bizzat mushafları yazanlara ithafen Hz. Aişe tarafından dile getirildiği rivayet edilmektedir. Nitekim Ferrâ'nın rivayetine göre Hz. Âişe'den Tâhâ 20/63. ayette geçen (إن هذان) (لساحران) ifadesi, Mâide 5/69. ayette geçen (والصابئون) ifadesi ve Nisâ 4/162. ayette geçen (والمقيمين الصلوة) ifadesi sorulmuş, o da bunların mushafı yazanların hatası olduğunu söylemiştir.²⁵² Bu ve benzeri ayetlerde karşımıza çıkan ve dilin kurallarını zorlayan ifadeler Kur'ân'da lahn olgusunun var olup olmadığı şeklinde bir tartışmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.²⁵³

Mushaf müstensihlerinin hata yaptığına ilişkin rivayete eserinde yer vererek burada zikredilen şeylerin gerçek olduğuna katıldığı izlenimi veren Ferrâ'nın aksine Zeccâc bu iddialara karşı çıkmaktadır. Ona göre Allah'ın kitabında Arapların dilleriyle düzelterekleri birtakım şeylerin var olduğuna yönelik bazı insanların dile getirdikleri bu iddia dil uleması nezdinde gerçek olmaktan çok uzaktır. Çünkü Kur'ân'ı cem edenler, hem lügat ehli ve uyulması gereken örnek şahsiyetler olup hem de İslamın geliş zamanına en yakın kimseler olan Allah rasulünün ashabıdır. Kur'ân'ı bizzat kendileri Allah resulünden alıp muhafaza ettikleri halde Allâh'ın kitabında başkalarının düzelterekği bir şeyi bırakmaları mümkün değildir. Onlar tabii olunması gereken kişiler oldukları için bu sorumluluk, bilgi sahibi olsun ya da olmasın, sonrakilerin uhdesinde olmayan bir vazifedir. O halde sahabeye (r.a.) mal edilen bu tasarruf, onlara nispeti uygun olmayan bir eylemdir. Kur'ân, içerisinde lahn bulunmayan muhkem bir kitaptır. Arapların da irap bakımından onun dilinden daha iyi olan bir Arapça'yla konuşmaları mümkün değildir.²⁵⁴

Netice itibariyle dilbilimsel tefsirlerde gerek kırâat imamlarının gerekse kırâat rivayet eden şahısların kırâat naklinde birtakım hatalar yapmış olmalarının ihtimal

²⁵¹ Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, II, 32-33, Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, III, 186.

²⁵² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 84.

²⁵³ Kur'ân'da lahn tartışması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği -Kur'ân Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar-*, Kitabiyat Yay. Ankara, 2006, s. 49-76.

²⁵⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 106.

dâhilinde değerlendirildiği görülmektedir. Bazı kırâat imamlarının Arapça'ya ve kırâat ilmine vukufiyetleri bilindiğinden kırâatlerde eleştiri konusu yapılan bazı hususlardan onlar sorumlu tutulmamış ve bu hatalar onlardan kırâat işiten ve nakleden râvîler mal edilmiş olsa da bazen bu imamların da hata yapmış olabileceği de göz ardı edilmemiştir.

İlk dönem dilbilimsel tefsirlerde görülen bu durum İbn Mücâhid'in eserinin başlarında bahsettiği bilgilerle de uyumludur. O, kırâat ilminin kendi dönemine kadarki sürecine dair değerlendirmesinde Kur'ân hafızlarının hepsinin aynı nitelikte olmadığını, Kur'ân'ı zihinlerde taşıma hususunda bunların birbirlerinden üstün ve noksan yönleri olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde kırâatleri nakleden kişilerin de bu nakil ameliyesinde birbirlerinden farklı konumda olduklarını belirten İbn Mücâhid'in Kur'ân ve kırâatle meşgul olan bu insanlarla ilgili yaptığı kategorizasyon dönemin kırâat ehli hakkında bizlere fikir vermesi açısından önemlidir.

Bu taksimata göre Kur'ân hafızlarından bir kısmı dilin kaidelerine uyarak hatasız konuşup irap ve kırâat vecihlerine vakıf olan, lehçeleri ve kelimelerin manalarını bilen, kırâatlerin kusurlarını gören ve rivayetleri tenkit ederek hata ve kusurlarını gösterebilen kişilerdir. İbn Mücâhid bu kimseleri Müslümanların şehirlerinden her birinde Kur'ân hafızlarının müracaat ettiği önder şahsiyetler olarak nitelemektedir. Onlardan bir kısmı ise dilin kaidelerine uyarak konuşup hata yapmayan ancak bunun dışında bir bilgiye de sahip olmayan kimselerdir. İbn Mücâhid'e göre ise bunlar kendi lehçelerine göre Kur'ân okuyabilen ve başka bir şekilde okumaya dilleri dönmeyen bedeviler gibi olup sadece bir lehçeyi konuşmaya yatkın olan kimselerdir. Diğer bir grup da kırâat imamlarından duyduklarını uygulayan ve öğrendiklerini eda etmekten başka bir meziyetleri bulunmayıp ne irap bilgisine ne de başka bir bilgiye sahip olmayan kişilerdir. Bu hafız kategorisinde bulunan kişiler zaman geçtikçe unutma afetine yakalanmaktan, ayet içerisinde yer alan damme fetha kesra gibi hareketlerin çok olması ve son derece karmaşık bir mevzu olması hasebiyle irabı yok etmekten kendilerini koruyamazlar. Zira bunlar Arapça bilgisine ve bu bilgidен kaynaklanan me'ânî sezgisine değil; sadece ezberlerine ve işitme yetilerine dayanarak kırâatle iştilal etmektedirler. Bu hafız bazen unutulabilir, işitme yetisini kaybedip kırâat vecihlerini karıştırabilir ve böylece

seleften nakledilmeyen, bilmediği kırâat vecihleriyle kırâat icra edebilir. Hakeza içine düştüğü karışıklık, bu yanlış okuyuşun kendisinden kaynaklandığını bilmeksizin, onu başkasından rivayet etmesine sebep olabilir. Belki de bu insan doğruluğuna itimat edilen bir kimsedir ve kırâati unutarak onun hakkında vehme kapıldığı, bununla birlikte kırâat üzerinde korkusuzca ısrar ettiği bilinmediği için, bu kırâat kendisinden nakledilmiş olabilir. Veyahut da bu kimse unutan, irabı yok eden, içine şüphe düşen ve böylece vehme kapılan bir hocadan kırâat okumuş olabilir. İbn Mücâhid'e göre böyle bir kimse kırâat konusunda taklit edilemez ve naklettiği bilgilerle ihticaç edilemez.²⁵⁵

İbn Mücâhid telif ettiği eserle sahih yedi kırâati tayin etmiştir. Onun nazarında bu kırâatlerin sahibi olan imamların yukarıdaki taksimatta kırâat konusunda takip edilmesi gereken birinci gruba tekabül ettiği aşikârdır. Kırâat ilminde önemli bir aşamayı temsil eden bu belirleme/sınırlandırma ameliyesinden sonra bu imamların güvenilirliği üzerindeki olumlu algı süreç içerisinde artarak devam etmiştir. Neticede üst seviyede donanımlı, meslekî anlamda nitelikli dindeki samimiyetleri müsellemler kabul edilen bu imamların hata yapmış olma ihtimali çok fazla gündeme getirilmemiştir. Bundan önceki dönemde ise sahih kırâat imamlarına ilişkin bir belirleme söz konusu olmadığı için dönemin dilbilimsel tefsir çalışmalarında imamlar arasında bir ayırım yapılmaksızın dil açısından sorunlu kırâatlerde hata yapılmış olma ihtimali üzerinde durulmuştur.

İbn Mücâhid'in eseri sahih kırâatlerin yedi ile sınırlandırılması hususunda olumsuz bir etki yapsa da eserinin başında vermiş olduğu bilgiler daha sonraki dönemlerde kırâat imamlarının hata yapabileceğine ilişkin referans kaynağı olmuştur. Söz gelimi Ebû Şâme el-Makdisî, içlerinde sahih kırâatlerden de örnekler bulunan ve dil açısından sorunlu kabul edilen bazı kırâatleri ravilerde bulunan zabt kusuruna hamlederken İbn Mücâhid'in verdiği bu bilgilere dayanmaktadır.²⁵⁶

²⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbu 's-Seb 'a fi 'l-Kırâât*, s. 45-46.

²⁵⁶ Bkz. Makdisî, *el-Mürşidü 'l-Vecîz*, s. 174-176.

3. Kur'ân ve Kırâat Algısı

Kırâatlerin oluşum evresinde telif edilen dilbilimsel tefsirler incelendiğinde bunlarda kırâat ilminin problemlerine dair derli toplu bir malumatın sunulmadığı görülecektir. Bu, söz konusu eserlerin kırâatlerin sistemleşmediği bir döneme rastlaması yanında bir kırâat kitabı olarak yazılmamalarıyla da alakalı olduğu için, anlaşılabilir bir durumdur. Bu durumda söz konusu eserleri ortaya koyan müelliflerin kırâatlere ilişkin düşüncelerine ancak kırâatlere yönelik yaptıkları değerlendirmelerden hareketle ulaşılabilir. Bu doğrultuda yapılan bir çalışma ise daha ziyade bir analiz ve yorumlama faaliyetini gerekli kılmakta ve bir nevi empati kurarak niyet okuma hüviyetine bürünmektedir. Dolayısıyla bu müelliflerin düşünceleriyle ilgili olarak yapacağımız çıkarımların da kesin bilgi sunmayıp daha ziyade zann-ı galibe dayalı bir tahmin ifade edeceğini söylemeliyiz. Bu meyanda zaman açısından bu sürecin sonlarına tekabül eden Zeccâc ve Nehhâs'ın eserlerinin kendilerinden yaklaşık bir asır daha erken telif edilen Ahfeş ve Ferrâ'nın eserlerinden kırâat ilmi açısından nispeten daha çok veri ihtiva ettiğini ve müelliflerinin kırâate ilişkin görüşlerini yansıtan daha net ifadeler içerdiğini söyleyebiliriz.

Ahfeş'in eserindeki değerlendirmeler ışığında onun kırâat algısının rivayet ve resm-i mushaf temeline oturduğunu söyleyebiliriz. Yerine göre kırâatleri dil açısından eleştiriye tabi tutup bazılarını diğerlerine tercih etse de bu durumun onun takip ettiği kırâati değiştirmedeğini görmekteyiz. Bu, onun kırâatleri takip edilmesi gereken bir sünnet olarak telakki ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla onun kırâatlerin icthadi olduğunu düşündüğünü de söyleyemeyiz. Fakat onun kırâatleri dil açısından eleştirip aralarında tercihte bulunması kırâatlerin eleştirilemez olduğu veya birinin diğerine tercih edilemez olduğu düşüncesine sahip olmadığını göstermektedir. Yine eleştirdiği halde kırâat olarak benimsediği veya dilsel açıdan tercihe şayan bulunduğu fakat kırâat olarak benimsemediği kırâatlerin var oluşu, onun kırâatlerin Arapça'nın en güzel ve mükemmel vecihleriyle okunması gerektiği yönünde bir kanaate sahip olmadığını göstermektedir.

Geleneksel kırâat anlayışında yer aldığı şekliyle mutevatir/sahih-şâz kırâat ayrımı ilk dönemlerde henüz netleşmediği için dilbilimsel tefsirlerde kırâatlerin

böyle bir anlayışla taksim edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu müelliflerin mutevatir/sahih kırâatlere veya şâz kırâatlere yaklaşımlarını net bir şekilde tespit etmek imkânsızdır. Zira mutevatir veya şâz olarak bilinen kırâatler o dönemde henüz belirlenmemiştir ki ona yaklaşımdan söz edilebilsin. Bu durumda bizim yapabileceğimiz şey ancak, bizim mütevâtir veya şâz kabul ettiğimiz kırâatlere onların nasıl yaklaştıklarını tespit etmek olabilir. Ancak bu tespit neticesinde ortaya koyacağımız hüküm onların mutevatir veya şâz kırâatlere yaklaşımı şeklinde ortaya konursa bu bir dönemi sonraki dönemin algısıyla değerlendirmek şeklinde anakronik bir durum arzedeceği için, yanlış anlaşılma riski mevcuttur. Bu nedenle çalışmamızda kullanacağımız bu tür ifadelerin bu gözle değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.

Dilbilimsel tefsirlerde mütevâtir-şâz ayrımı olmamakla birlikte çoğunluğun okuduğu kırâatler ve azınlık tarafından benimsenen kırâatler veya çoğunluğun benimsediği dilsel kullanımla uyumlu olan kırâatler ve azınlık tarafından kullanılan dilsel unsurlarla uyumlu olan kırâatler şeklinde veyahut da üzerinde icma edilen kırâatler ile icma edilmeyen kırâatler şeklinde zihinsel bir ayrımın bulunduğu söylenebilir. Ayrıca bu eserlerde çoğunluğun okuyuşuna önem verildiğini ve genel olarak çoğunluğun kırâatinin benimsediği ve azınlıkta kalan kırâatlerin genel olarak tercih edilmediği de söylenebilir. Dönem itibarıyla mutevatir-şâz kırâat ayrımı gündemde olmamakla birlikte Ferrâ'nın şâz kırâatlerle okumaktan hoşlanmadığını ifade ettiği görülmektedir.²⁵⁷ Onun buradaki şâz kırâat tabiriyle geleneksel manadaki şâz kırâatleri değil; azınlıkta kalan kırâatleri veya Arap dilindeki şâz kullanımlara dayanan kırâatleri kastetmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Dilbilimsel tefsirlerdeki Kur'ân ve kırâat algısında resm-i mushaf olgusunun büyük bir yeri olduğu söylenebilir. Ferrâ resm-i mushafa çok itibar etmekte ve mushafın yazısının hüccet olarak şiiirden daha kuvvetli olduğunu ve doğru Arapça'yı daha iyi yansıttığını düşünmektedir.²⁵⁸

²⁵⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 45.

²⁵⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 21.

Her ne kadar aralarında kıyaslama yapsa ve eleştiride bulunsa da Ferrâ'nın kırâatler konusunda çok hassas davrandığını söyleyebiliriz. Tabir caizse o, kırâatleri ve dilsel tartışmaları birbirinden ayrı değerlendirme alanları olarak görmektedir. Ancak bu şekilde onun bir taraftan kırâatlere karşı derin bir hürmet beslerken diğer taraftan da kırâatleri nasıl olup da eleştirebildiği veya aralarında üstünlük ilişkisi kurabildiğini anlamak mümkün olabilir.

Ferrâ kırâat konusunda sahîh rivayete önem vermekte ve dilde kullanılmakla birlikte kırâat olarak okunmayan vecihler yerine, kırâati esas alınan kurrânın kırâatini tercih etmeyi daha doğru bir yaklaşım olarak görmektedir.²⁵⁹

Ferrâ'nın eserinde karşılaştığımız bazı verilerden hareketle onun Arap dilinin kurallarına uygun olan ve yaygın olarak kullanılan formlarla kırâatin icra edilmesi gerektiği yönünde bir kanaate sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu meyanda onun ancak şiir zaruretinden dolayı caiz görülebilen şâz uygulamalara kırâat konusunda cevaz vermemesini önemli bir veri olarak kaydedebiliriz. Söz gelimi o, Mâide 5/60. ayette Hamza'ya izafe edilen “ve ‘abude’t-tâğûti” (وَعَبْدُ الطَّغُوتِ) kırâatindeki “abude” (عَبْدٌ) kelimesinin kafiye zaruretinden dolayı şiirlerde caiz olabileceğini fakat kırâatte caiz olamayacağını söylemiştir.²⁶⁰

Ferrâ dilde cari olan kıyasın kırâatlerde işletilemeyeceğini düşünmektedir.²⁶¹ Ona göre Kur'ân'ın günlük konuşmalardan farklı olarak kendine has bir okuyuş keyfiyeti vardır. O bu hakikati “*Kur'ân teressül (التَّرْسُلُ), tertîl (التَّرْتِيلُ) ve işbâ'u'l- kelâm (إِشْبَاعُ الْكَلَامِ) üzere bina olmuştur. Bu nedenle bununun tibyânı idğâmından bana daha sevimlidir.*”²⁶² “*kırâat işbâ' (الإِشْبَاعُ) ve temkin (التَّمْكِينُ) üzeredir.*”²⁶³ “*Tibyan (التَّبْيَانُ) daha iyidir. Zira kırâat tafsil (التَّفْصِيلُ) ve beyan (الْبَيَانُ) üzere bina olmuştur.*”²⁶⁴ şeklindeki cümlelerle ifade ettiği görülmektedir.

Onun kırâatlere karşı hassasiyetini gözler önüne seren örneklerden biri Âl-i İmrân 3/159. ayet bağlamında yaptığı değerlendirmelerinde karşımıza çıkmaktadır.

²⁵⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 258.

²⁶⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 229.

²⁶¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 308.

²⁶² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 317.

²⁶³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 308.

²⁶⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 334.

Ayette geçen “febimâ rahmetin” (فَبِمَا رَحْمَةٍ) ibaresi üzerinden dilsel izahat yapan Ferrâ “mâ”dan sonra gelen “rahmetin” kelimesinin bir “mübtedâ”nın takdir edilmesi sayesinde “haber” olarak merfû kılınabileceğini söylemektedir. Ancak bunun “rahmetin” kelimesi gibi “nekra” olan sözcüklerde geçerli olduğunu belirtmektedir. “Marife” olan kelimelerde ise dilcilerin merfû olarak kullanmayı tercih ettiklerini ifade eden Ferrâ, Nisâ 4/155. ayette geçen “fe bimâ nakdihim” (فَبِمَا نَقْضِهِمْ) ibaresindeki “nakdihim” (نَقْضِهِمْ) tamlamasının “marife” kullanıma örnek olmakla birlikte hiçbir karinin bu şekilde okumadığını ve herhangi bir kimseden de bunun caiz olduğuna yönelik bir açıklama duymadığını söylemektedir. Bazı şiiirlerden istindat ederek bunun caiz olduğuna dair bazı söylentilerin bulunduğunu söyleyen Ferrâ, bu ayet hakkında bunu söyleyen kişinin Kasas 28/28. ayette geçen “eyyeme’l-eceleyni” (أَيُّمَا الْأَجَلَيْنِ) ibaresini de “eyyeme’l-ecelâni” (أَيُّمَا الْأَجَلَانِ) şeklinde okumaya cevaz vermesi gerekeceğini gerekçe göstererek kendisinin bu durumu hoş karşılayamayacağını belirtmektedir. Bu sebepten ötürü söz konusu uygulamadan hoşlanmasa da dilde örnekleri olan böyle bir kullanımın varlığını da reddetmeyeceğini ifade eden Ferrâ bu değerlendirmelerinin ardından öğrencilerine tavsiye niteliğinde şu uyarıyı yapmaktadır: “*Kârîler dilde caiz olan bütün vecihlerle Kur’ân okumamışlardır. O halde, dilde caiz olduğu halde karilerin okumadığı vecihler hakkında ileri geri konuşanların bu tavrı sakın ha! Sizlerde bu vecihlerin kabih kullanımlar olduğu intibainı uyandırmasın.*”²⁶⁵

Bu örnekten hareketle üç hususun üzerinde durmamız gerekiyor. Birincisi Ferrâ kırâat olarak sübut bulmadığı takdirde dilde caiz olan vecihlerle Kur’ân’ın okunmasını hoş karşılamamaktadır. İkincisi kırâatlerden bağımsız olarak dildeki uygulamalarla ilgili kişisel tercihlerini kırâatlerdeki uygulamaları referans alarak şekillendirmektedir. Üçüncüsü ise mevcut kırâatler arasında yer almayan dilsel bir uygulamanın peşin olarak kötü bir kullanım gibi değerlendirilmesini yanlış bulmaktadır.

Ferrâ, Kur’ân metninin Arapların aşına oldukları ve kullanmaktan hoşlandıkları dilsel üsluba uygun bir tarzda indirildiği kanaatindedir. Bu meyanda o, Kur’ân’da ayet sonlarında uygunluğun sağlanması için bazı olağan dışı tasarrufların

²⁶⁵ Ferrâ, *Me’âni ’l-Kur’ân*, I, 179.

bulduğunu düşünmektedir. Söz gelimi o, Kamer 54/49. ayetin sonunda yer alan “dübür” (الدُّبُر) kelimesinin mana olarak çoğul olduğunu ve aslında çoğulunun “edbâr” (أَلْدَبَار) şeklinde gelmesi gerekirken diğer ayetlerin sonlarıyla uyumlu olması için bu şekilde geldiğini söylemiştir. Yine aynı surenin 6. ayetinin sonunda yer alan “nükür” (نُكْر) kelimesinin ortasının harekeli olarak geldiğini, zira bu suredeki ayet sonlarının ortası harekeli kelimelerden oluştuğunu; fakat aynı kelimenin Talak 65/8. ayette diğer ayetlerin sonlarıyla uyumlu olarak “nükür” (نُكْر) şeklinde ortasının sakın geldiğini belirtmiştir. Aynı şekilde o, Rahmân 55/5. ayette “husbân” (حُسْبَان) kelimesinin gelmesini, buna mukabil Nebe’ 78/36. ayette ise aynı manayı ifade etmek için “hisâb” (حِسَاب) kelimesinin gelmesini de yine her iki kelimenin birlikte nazil oldukları diğer ayetlerin sonlarıyla uyumlu olmalarına bağlamıştır.²⁶⁶ Onun bu tavrı kırâatlere yaklaşımında etki etmiş ve Ferrâ ayet sonlarıyla uyumlu olan kırâatleri tercih etme eğilimi göstermiştir. Böylece Ferrâ’nın Kur’ân metninin Arap dilinin kullanım özelliklerini ve üslubunu yansıttığı ve Kur’ân’ın bu dilin kurallarından bağımsız bir şekilde ele alınamayacağı kanaati taşıdığını söyleyebiliriz.

Zeccâc’ın kırâatları dil açısından değerlendirirken zihninde var olan Kur’ân tasavvurundan ilham alarak hareket ettiğini söyleyebiliriz. Ona göre Kur’ân Arap dilinin, belağat ve fesahat açısından en mükemmel kullanımlarını ihtiva eden bir kitaptır. Dil açısından caiz olan kullanımlar arasında Kur’ân kırâatı için en iyi olanlar, ancak kurrânın okuduğu ve sahîh rivayetle sabit olan kullanım şekilleridir. Ona göre Kur’ân hakkında en iyi olan kullanımlar aynı zamanda dilde de en iyi kullanımlardır.²⁶⁷ Bu kanaatler Zeccâc’ın kırâatlara bakışını anlamamız açısından önemlidir. Buradan hareketle Zeccâc’ın arap diline uygunluk kriterine, sahîh kırâatları tespit açısından bir önem atfetmediğini söyleyebiliriz. Çünkü sahîh bir rivayetle sabit olup kurrâ tarafından da okunan bir kırâat zaten dil açısından en iyi kullanım olarak peşinen kabul edilmiştir. Dolayısıyla bir kırâatın sahîh olup olmadığını tespit için sahîh rivayete dayanması ve kurra tarafından okunması yeterlidir. Burada kastedilen kurrânın meşhur kârilere olduğu Zeccâc’ın birçok yerde geçen izahatından anlaşılmaktadır. Esasen Zeccâc kırâatlerin tespiti konusunda bir çaba içine de girmemektedir. Ona göre bu tespit işi meşhur imamlar tarafından

²⁶⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 225-226.

²⁶⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 287.

sünnet ve icma nazarı dikkate alınarak gerçekleştirilmiş olup bu vakitten sonra kişiye düşen görev sünnete tabi olmaktan ibarettir. Hal böyleyken Zeccâc'ın kırâat değerlendirmelerinde dilin kurallarına önem verdiği şeklinde bir kanaate varmak çelişki gibi görünse de durum farklıdır. Zira Zeccâc'ın dile verdiği değer tespiti ilişkin olmayıp tercihe ilişkindir. Dilin verilerine de, Kur'ân kırâatinde kullanılmaları sahîh rivayetle tespit edilmiş olan kullanımlar arasında yapılan bir derecelendirme işleminde önem atfedilmektedir.

Kur'ân'da lahn olup olmadığı hakkında yapılan tartışmalarla ilgili Zeccâc'ın yaklaşımı onun Kur'ân tasavvuru hakkında bizleri aydınlatmaktadır. Ona göre Kur'ân, hem lügat ehli ve uyulması gereken örnek şahsiyetler olan hem de İslamın geliş zamanına en yakın kimseler olan Allah rasulünün ashabı tarafından cem edilmiştir. Onlar Kur'ân'ı bizzat Allah resulünden alıp muhafaza etmişlerdir. Dolayısıyla Allâh'ın kitabında başkalarının düzelteceği birtakım şeyleri bırakmış olmaları düşünülemez. Bu nedenle bazılarının iddia ettikleri gibi, Allah'ın kitabında Arapların dilleriyle düzeltecekleri birtakım şeylerin var olması dil uleması nezdinde gerçek olmaktan çok uzaktır. Kur'ân, içerisinde lahn bulunmayan muhkem bir kitaptır. Arapların da irap bakımından onun dilinden daha iyi olan bir Arapça'yla konuşmaları mümkün değildir.²⁶⁸

Kur'ân hakkında bu kanaatlere sahip olan Zeccâc'ın klasik anlayışta mutevatir kabul edilen bazı kırâatler hakkında lahn ifadesi kullandığı görülmektedir. Mesela o, Enbiyâ 21/88. ayette geçen “nünci'-mü'minîn” (نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ) ifadesini Şu'be rivâyetiyle “nücci'l-mü'minîn” (نُجِّي الْمُؤْمِنِينَ) şeklinde okuyan Âsım'ın kırâatini²⁶⁹ Arapça'da bir dayanağı olmayan lahn kapsamında değerlendirerek eleştirmiştir.²⁷⁰ Ayrıca bazı kırâatler hakkında, kendisi bizzat söylemese de, dilcilerin lahn ithamı içeren görüşlerini tenkit etmeksizin nakletmekle kırâatlerde lahn olabileceği fikrini

²⁶⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 106.

²⁶⁹ Bu rivayet Âsım'ın diğer ravisi olan Ebû Bekir Şu'be'den gelmektedir. Hafs rivayeti ise çoğunluğun okuyuşu üzere “nünci'l-mü'minîn” (نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ) şeklindedir. Yukarıda Zeccâc'ın eleştirisine muhatap olan okuyuş ayrıca İbn Âmir ve Ebû Mûsâ eş-Şîrâzî rivayetiyle Kisâi'ye de nispet edilmektedir. Bkz. Dâni, *Câmi'u'l-Beyân fi'l-Kirâati's-Seb'*, II, 460.

²⁷⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 326.

zımnen kabul etiğini söyleyebiliriz.²⁷¹ Mutevatir kırâatlerin dışındaki okuyuşlar hakkında da onun lahn ifadesini kullandığı görülmektedir.²⁷²

Zeccâc, Allâh'ın kelamı olan Kur'ân'ın, ona layık olacak şekilde hem lafız hem de mana yönünden en üstün özelliklere sahip olması gerektiğini düşünmekte, Kur'ân için eksiklik ve noksanlık ifade edebilecek vasıfların onun hakkında kullanılmasını haddi aşmak ve ileri gitmek olarak görmektedir. Bu düşüncesinin bir sonucu olarak ilahi kelamın bir gaye ve hikmete mebni olduğunu dolayısıyla da onda zait unsurların bulunamayacağını düşünmektedir. Mesela Bakara 2/30. ayette geçen “ve iz kâle rabbüke” (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ) ifadesindeki “iz” (إِذْ) kelimesinin zait olduğunu söyleyen Ebû Ubeyde'yi aşırı gitmekle itham etmekte ve Kur'ân'daki lafızların ancak hakikate ulaştıracak bir maksatla ilişkilendirerek mevzu bahis edilmesinin doğru olacağını söylemektedir. Buradaki “iz” kelimesinin vakit manasına gelen bir isim olduğunu belirten Zeccâc bunun nasıl boş/gereksiz bir ifade olarak görüldüğünü anlayamadığını ifade etmektedir.²⁷³

Yine onun nazarında sahîh rivayetlerle gelmiş olan mushafa uygun kırâatler Arap dilinin en kuvvetli vecihleri olarak kabul edilmektedir. Nitekim Yûsuf 12/31. ayette geçen “mâ hâzâ beşeran” (مَا هَذَا بَشَرًا) ifadesi hakkında “mâ hâzâ beşerun” (مَا هَذَا بَشَرٌ) şeklindeki kullanımın mevcut iki kullanımdan en kuvvetlisi olduğunu iddia edenlerin yanlış düşündüklerini söyleyen Zeccâc onlara şu ifadelerle karşılık vermektedir: “*Allâh'ın kitâbı ve peygamberin lügati lehçelerin en kuvvetlisidir. Temîm kabilesinin lehçesi olan “mâ hâzâ beşerun” şeklindeki kullanımın kırâat olarak okunması ise ancak sahîh bir rivayetle gelmesi durumunda caiz olabilir.*”²⁷⁴ Zeccâc burada isim vermese de Ferrâ'yı eleştirmektedir. Zira bu iddiayı Ferrâ *Me'âni'l-Kur'ân*' adlı eserinde dile getirmektedir.²⁷⁵

Zeccâc'a göre Allah'ın kelamını kırâat etmek için Arap dili açısından en üstün olan ve belagat açısından en yetkin olan lafızlar tercih edilmelidir. “*Allah'ın kitabı için ancak efdal ve eczel (fesahat ve belagat açısından en yetkin) olan lafız tercih*

²⁷¹ Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 207, III, 55.

²⁷² Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 338.

²⁷³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 101.

²⁷⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 87.

²⁷⁵ Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 36.

*edilir*²⁷⁶ şeklindeki ifadeleri onun kırâatler konusunda Arapça'nın etkin bir kriter olarak görüldüğü şeklinde bir intiba uyandırır da sahîh rivayetlerle gelmiş olan kırâatlerin Arap dilinin en kuvvetli vecihleri olarak en baştan kabul edilmiş olması bu kanaatin isabetli olmadığını göstermektedir. Zira bu yaklaşıma göre sahîh olduğu konusunda icmâ bulunan kırâatler bizatihi Arap dilinin en fasih ve belîğ örneklerini oluşturmaktadır. Başka bir deyişle onun anlayışında kırâatlerin fesahat ve belagat ölçülerine göre değerlendirilmesi yerine kırâatlerden hareketle fesâhat ve belâgat ilkelerinin oluşturulması öngörülmektedir.

Zeccâc ancak şiir zaruretinden dolayı kullanılabilen²⁷⁷ veya şâz kabilinden rivayet edilen²⁷⁸ kullanımların Kur'ân kırâati açısından caiz olmadığı görüşündedir. Nakledeceğimiz şu satırlar da onun kırâatlere bakışını yansıtmaya açıktır: *Eddâ 'i* (أَلْدَأَعِي) okuyan da *eddâ 'i* (أَلْدَأَع) okuyan da isabet etmiştir. Aynı şekilde *lâkinnâ* (لَكِنَّا) okuyan ile *lâkin ene* (لَكِن أَنَا) okuyan da isabet etmiştir. Ancak en güzel olanı kurrâya tabi olup rivayete yapışmaktır. Çünkü kırâat sünnettir. Her ne vakit bir okuyuş şekliyle ilgili rivayet çoğalır ve onunla kırâat de artarsa işte o kırâat tabi olunması gereken bir kırâattir. Arapça'da caiz olan fakat hiçbir kari tarafından okunmayan bir vecihle asla kırâat eyleme. Zira böyle bir vecihle kırâat bidattir. Hakkındaki rivayetler az olan ve Arap dil erbabı nezdinde zayıf bulunan her okuyuş şekli ise şâz kullanımlar kategorisine girer ki bunlarla kırâat etmen de doğru olmaz.²⁷⁹ Zeccâc başka bir yerde de şâz kırâate tabi olup onunla kırâat etmenin de bidat olduğunu söylemektedir.²⁸⁰ Nitekim Zeccâc sahabe ve tabiun tarafından ortaya konulmamış bir şeyi İslam dinin içine dâhil eden kimseye, sünnete ve icmaya muhalefet ettiği için, bidatçi denildiğini nakletmektedir.²⁸¹

Dolayısıyla Zeccâc, dilde caiz olsa da kurrâ tarafından okunmayan bir vecihle Kur'ân okunamayacağını düşünmektedir. Zira ona göre sahîh senet ve mushafa uygunluk niteliklerini taşımayan fakat dilde caiz olan bir vecih üzere yeni bir kırâat

²⁷⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 52.

²⁷⁷ Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 207.

²⁷⁸ Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 338.

²⁷⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 235.

²⁸⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, V, 183.

²⁸¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 175.

kurgulanamaz/uydurulamaz. Çünkü kırâatin metodu geçmiş ulemaya tabi olmaktadır.²⁸² Bu yüzden de kırâat konusunda takip edilen sünneti bir kenara bırakarak sadece Arap dilinin imkanları göz önünde bulundurularak bir kırâat anlayışı geliştirmek Zeccâc tarafından bidatçilik olarak değerlendirilmiştir.

Zeccâc'ın eserinde bir okuyuş şekliyle kırâat olunmamasını salık veren “lâ tekraenne” (لَا تُقْرَأَنَّ) ve “lâ yenbağî en yukrae” (لَا يَنْبَغِي أَنْ يُقْرَأَ) gibi ifadelerin kullanıldığı bağlamlar incelendiğinde bunların büyük oranda meşhur bir kari tarafından okunmayan, dolayısıyla da sahîh bir senede sahip olduğu kabul edilmeyen okuyuşlardan, bazen de lahn kapsamına giren uygulamalardan ve mushafa muhalif olan rivayetlerden sakındırmak için kullanıldığı görülmektedir.²⁸³ Mesela Ahkâf 46/17’de “ete'idânenî” (أَتَعِدَّائِنِي) şeklinde bir rivayet bulunduğunu kaydeden Zeccâc, tesniye “nûn”unun fethalanması hata olduğu için bunun Arapça’da tevcihi mümkün olmayan lahn bir ifade olduğunu, her ne kadar şâz kategorisinde bahsi geçse de kırâatin şâzlara hamledilemeyeceği gerekçesiyle bununla kırâat olunmaması gerektiğini söylemektedir.²⁸⁴ Burada bahsi geçen okuyuş şeklinin meşhur kırâat âlimlerinden birine ait olmadığını belirtmeliyiz. Yine Nisâ 4/103. ayetle ilgili “itbeentüm” (إِطْبَأْتُنْمُ) şeklinde mushafa aykırı bir rivayetten bahseden Zeccâc, mushafa asla muhalefet edilemeyeceğini belirterek bununla kırâat olunmaması gerektiğini söylemektedir.²⁸⁵

Zeccâc'ın kırâat anlayışında sünnete ve icmaya tabi olma vurgusu önemli bir yer tutmaktadır. Burada iki icma söz konusudur birincisi Kur’ânın istinsah edilerek değişik merkezlere gönderilmesi ve farklılık arz eden sahabe mushaflarının devre dışı bırakılması ameliyesiyle mushaf birliğinin sağlanmasıdır ki bu icma ile istinsah edilen mushaflara uygun olmayan kırâatlere tabi olmama yönünde bir mutabakat sağlanmıştır. İkinci icma ise sadece meşhur kırâat imamlarına mal olan kırâatlerle Kur’ân’ın okunabileceği hakkında olup bununla da ancak Müslümanların teveccühüne mazhar olamadığı için şöhret kazanmamış olan kırâatlerin tasfiyesi

²⁸² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 152.

²⁸³ Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 69, 167, 180, II, 10, III, 43, 299, 324, IV, 18, V, 93, 134, 180.

²⁸⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 338. Dil vurgusunun öne çıkarıldığı başka örnekler için bkz. IV, 160, III, 235, I, 146, I, 364.

²⁸⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 81. Mushaf vurgusunun öne çıkarıldığı başka örnekler için bkz. I, 180, V, 93, 180.

sağlanmıştır. Bu üç asırlık süreç içerisinde ayıklanarak ve süzülerek gelişim gösteren kırâat deneyimi Müslümanların takip ettiği bir kırâat sünneti oluşturmuştur. Zeccâc'ın ısrarla takip edilmesini istediği sünnet de bu olsa gerektir. Nitekim Zeccâc'ın “kırâat sünnettir” (الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ) klişe ifadesini kullandığı bağlamlarda bazen rivayet unsuruna²⁸⁶ bazen mushafa uygunluğa²⁸⁷ bazen de kurrâ tarafından okunmuş olmaya²⁸⁸ atıfta bulunması da bu bulguyu desteklemektedir. Böyle bir sünnete de Arapça'da caiz olan kullanımlarla muhalefet ve itiraz edilemez.²⁸⁹

Nitekim Zeccâc'ın, Basralı dil ve kırâat alimi İsâ b. Ömer es-Sekafi'ye nispet ederek naklettiği Mâide 5/38'deki “vessârika vessârikate” (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) ve Nûr 24/2'deki “ezzâniyete vezzâniye” (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي) kırâatleri hakkında yaptığı değerlendirme onun bu konudaki tavrını net bir şekilde yansıtmaktadır: “*Bunu okuyan her ne kadar önce yaşamış/ileri gelen bir alim olsa da, bununla kırâati hoş karşılamıyorum. Zira kırâat bir sünnet olduğu için cemaat tabi olunmaya daha layıktır.*”²⁹⁰

Kırâatler konusunda icmâ'a önem veren Zeccâc bu konuda tahakkuk eden icmâ'ın da ancak en iyi ve en belîğ olan ifadeler üzerinde gerçekleşeceğini düşünmektedir. Böylece o dilsel açıdan hata ve yanlış olan bir kırâat üzerinde icmâ'ın gerçekleşmeyeceğini ima ederek icmâ'a bir nevi ismet/hatadan korunmuşluk payesi vermektedir. Zeccâc'ın “*Kırâatta icma ancak ceyyid ve bâliğ olan üzere gerçekleşir.*”²⁹¹ ifadeleriyle dile getirdiği bu yaklaşım, onun icmâ'a yüklediği misyonu göstermesi açısından önemlidir. Burada Zeccâc'ın bahsettiği icmâ'ın fıkıh ilminde tanımı yapılan icmâ' kavramıyla örtüşmediğini Zeccâc'ın bu tabiri daha çok çoğunluğun tercih ettiği kırâatler için kullandığını belirtmeliyiz.

İcmâ ile tayin edilen sahîh kırâatler dışında kalan bazı kırâat imamları hakkında ise olumsuz bir kanaate sahip olmayan Zeccâc bu imamlara ait kırâat rivayetlerinin sıhhat açısından problemlili oldukları gerekçesiyle tercih edilmediklerini

²⁸⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 5.

²⁸⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 123.

²⁸⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 341.

²⁸⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 185.

²⁹⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 139.

²⁹¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 205.

düşünmektedir. Nitekim Hasan-ı Basrî'ye isnat edilen bir kırâat hakkında “*Bununla kırâat hoş karşılanmamıştır. Çünkü bunun Hasan'a isnadının güvenilir bir kimse tarafından yapıp yapılmadığını bilmiyorum.*”²⁹² diyen Zeccâc burada Hasan-ı Basrî'nin güvenilirliğinin değil bu kırâatin ona aidiyetinin problemlili olduğunu vurgulamaktadır.

Zeccâc'ın kırâat anlayışında çoğunluğun okuyuşunun da önemli olduğunu söyleyebiliriz. Zira dilde caiz olsa bile, sahîh bir rivayetle sabit olmayan veya kurrânın çoğunluğu tarafından okunmayan bir vecihle kırâatin uygun olmayacağını ifade eden Zeccâc²⁹³ başka bir yerde de Ancak Arap dilinde çoğunluk olan dil vechiyle kırâatin uygun olacağını söylemektedir.²⁹⁴ Görüldüğü üzere Zeccâc çoğunluğun temayülünü önemsemektedir. Ancak onun çoğunluk nitelemesini icmâ kavramıyla benzer şekilde kullandığı düşünülürse burada çoğunluğun, üzerinde icmâ gerçekleşen kırâatler olarak anlaşılması da uzak bir ihtimal değildir.

Zeccâc'ın eserini incelediğimizde onun en çok sahîh rivayet unsuruna ihtimam gösterdiğini söyleyebiliriz. Ona göre sahîh rivayet kırâatin olmazsa olmaz şartıdır. Bu şart yerine gelmediği takdirde, dilde caiz olup mushafa da uygun olsa, herhangi bir vechin kırâat olarak okunması caiz olamaz. Ancak sadece sahîh rivayet de yeterli değildir. İkinci olarak bu rivayetin mushafa da uygun olması gerekmektedir. Son olarak kırâatin meşhur kurrâ tarafından okunmuş olması da gereklidir. Yani sahîh rivayete sahip olup mushafa da uygun olan fakat kurrâ tarafından okunmamış bir rivayet şâz olarak değerlendirilmekte ve buna tabi olunması da bidatçilik olarak nitelenmektedir. Bu şartları taşıyan kırâatler ise dilin en fasih ve belîğ örnekleri olarak kabul edildiği için bilahare dile uygunluk şeklinde bir kritere de ihtiyaç duyulmamaktadır. Zeccâc'ın “dilini en kuvvetli/fasih/beliğ formlarıyla kırâat olunur” mealindeki açıklamaları ise sahîh rivayet, mushafa uygunluk ve kurrânın kırâati şartlarını taşıyan kırâatlere hamledilmelidir.

Nehhâs'ın Kur'ân ve kırâat algısı kendisinden önceki dilbilimci müfessirlere nazaran daha belirgin olup geleneksel Kur'ân ve kırâat anlayışına da nispeten daha

²⁹² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 146.

²⁹³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 56.

²⁹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 57.

yakındır. Nehhâs cemaatin sahîh kabul ettiği kırâatlerin hepsinin peygambere dayandığı dolayısıyla bu kırâatler arasında kıyaslama yaparak birinin diğerinden daha üstün olduğu yönünde bir değerlendirmede bulunmanın yanlış olduğu ve bunu yapanın da günah işlediği kanaatindedir. Onun bu düşüncesine Müzzemmil 73/20. ayet bağlamında Ferrâ ve Ebû Ubeyd'e yönelttiği eleştiriler vesilesiyle şahit oluyoruz. Nehhâs söz konusu ayette geçen “nısf” (نِصْف) kelimesiyle ilgili farklı iki okuyuşa temas ederek Hasan, Ebû Amr, Ebû Ca'fer, Şeybe ve Nâfi'in “nısfihî” (نِصْفِيهِ) şeklinde; Âsım, A'meş, Hamza ve Kisâi'nin de “nısfehû” (نِصْفَهُ) şeklinde okuduğunu belirtmektedir. Daha sonra manaya müteallik değerlendirmeleri neticesinde Ebû Ubeyd'in “nısfihî” (نِصْفِيهِ), Ferrâ'nın ise “nısfehû” (نِصْفَهُ) şeklindeki kırâati tercih ettiklerini²⁹⁵ belirten Nehhâs şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “iki kırâat cemaatten sahîh olarak geldiği takdirde din ehli kimseler nezdinde bu tür değerlendirmelerden uzak kalmanın en sağlam yolu bu kırâatlerden birinin diğerinden daha iyi olduğunu söylememektir. Çünkü bunlardan her ikisi de Hz. Peygamber'den gelmiştir. Dolayısıyla böyle bir şey söyleyen de günah işlemiş olur. Sahabenin ileri gelenleri böyle bir şeyi hoş karşılamazlardı.”²⁹⁶

Nehhâs, sahîh hadis bile olsa, kırâat olunmamış rivayetlerin cemaatin kırâatine muarız olamayacağı kanaatindedir. Nitekim yukarıdaki tartışmada kendi görüşünü mana açısından destekleyen bir hadis rivayetini delil olarak getiren Ferrâ'ya şu sözlerle cevap vermektedir: “kırâat olunmamış rivayetler ve sahîh bile olsa bu konuda hüccet olamayacak hadislerle cemaatin kırâatine itiraz edilmesi de hoş karşılanmayan şeylerdendir.”²⁹⁷

Cemaat ve icma olgusu hakkındaki görüşleri Nehhâs'ın sahabe kırâatleri ile ilgili kanaatine de yansımıştır. Mushafa aykırı olan sahabe kırâatlerini esasen kırâat olarak görmeyip tefsîrî açıklamalar kabilinden değerlendirmeyi yeğleyen Nehhâs bu rivayetleri, “sahabeden herhangi birinin üzerinde icma bulunan mushaflara aykırı

²⁹⁵ Ferrâ'nın buradaki ifadesi “ve hüve eşbehu bi's-savâbi” şeklindedir. Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 201. Bu ifade Nehhâs tarafından kırâat tercihi olarak değerlendirilmiştir. Oysa bize göre Ferrâ'nın burada yaptığı kırâat tercihi değil, kırâatler hakkında ileri sürülen dilsel temellendirmeler hakkında yapılan bir değerlendirmedir. Zira dilcilerin, eleştirdikleri halde bazı kırâatlerle okumaya devam ettiklerine dair örnekler mevcuttur.

²⁹⁶ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, V, 43.

²⁹⁷ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, V, 43.

olarak okuduğu” şeklinde tevil etmenin doğru olmayacağını ifade etmektedir.²⁹⁸ Nehhâs’ın bu ifadeleri Hz. Osman mushafı üzerinde icma gerçekleşmiş olduktan sonraki dönem için anlamlıdır. İstinsah öncesi, yani icmadan bahsetmenin henüz imkânsız olduğu dönemde ise sahabenin bu mushaflarda tespit edilen resm-i hatta uygun olmayan bir şekilde kırâat öğrettikleri bilinen bir gerçektir.

Nehhâs cemaatin cemaatten naklettiği ve mushafa uygun olan kırâatleri, manaları farklı olduğu takdirde, müstakil ayetler gibi değerlendirmektedir. Ona göre manaları farklı olduğu takdirde bu tür kırâatlerden birinin diğerinden daha iyi olduğuna yönelik bir değerlendirme yapılamaz. Manaları farklı olduğu zaman “haber”lerde de durum böyledir.²⁹⁹ Yine o, Ferrâ’nın kırâatlerle ilgili yaptığı bir değerlendirme (vâv tefsir açısından daha iyidir)³⁰⁰ üzerine şunları söylemektedir: *“Cemâat tarafından okunan ve peygamberden aldıklarını aktaran sahabeden nakledilen mushafa (sevâda) uygun düşen kırâatler hakkında “daha iyi veya daha hayırlı” gibi değerlendirmelerde bulunmak çok büyük bir iddiadır. Bu iki kırâat de “bir topluluğun başka bir topluluktan naklettiği” kırâatlerdir. Manaları farklı olduğu için, her ikisi de farklı ayetler mesabesindedir.”*³⁰¹ Nehhâs’ın farklı manalara delalet eden kırâatler arasında üstünlük açısından kıyaslama yapılamayacağı görüşüne işaret eden başka bir örnek de Mü’minûn 23/112. ayetle ilgilidir. İbn Kesîr, Hamza ve Kisâf’ye nispet edilen “kul kem lebistüm” (قُلْ كَمْ لَبِئْتُمْ) kırâati ile cumhurun okuyuşu olan “kâle kem lebistüm” (قَالَ كَمْ لَبِئْتُمْ)³⁰² kırâatini değerlendiren Nehhâs, bu iki kırâatin farklı manalara delalet ettiğini dolayısıyla da birinin diğerinden üstün olduğunu söylemenin imkânsız olduğunu ifade etmiştir.³⁰³ Yine başka bir yerde manaları sahîh olan iki kırâatin farklı manalara delalet etmelerinden dolayı birinin diğerinden daha sahîh olduğunun söylenemeyeceğini ifade etmiştir.³⁰⁴

Nehhâs başka bir yerde yine Ferrâ’yı eleştirirken şunları söylemektedir. *“Bir topluluğun başka bir topluluktan rivayet ettiği kırâatler hakkında “bu şundan daha*

²⁹⁸ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, IV, 229.

²⁹⁹ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, III, 234.

³⁰⁰ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 274.

³⁰¹ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, V, 148.

³⁰² Bkz. Kâdî, *el-Büdüri’z-Zâhira*, s. 225.

³⁰³ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, III, 87.

³⁰⁴ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, III, 99.

iyidir” şeklinde bir değerlendirme yapması Ferrâ’ya yakışmamıştır. Çünkü kırâatler bir topluluğun başka bir topluluktan rivayeti şeklinde intikal etmiş ise bu kırâatin bu şekilde nazil olduğunu söylemek icap eder. Çünkü onlar (İslam toplumu) dalalet üzere ittifak etmezler. O halde bu kırâatlerden birinin diğerinden daha iyi olduğu nasıl iddia edilebilir?³⁰⁵ Nehhâs’ın bu ve benzeri değerlendirmelerinde üzerinde durduğu “cemaatin cemaatten rivayeti” bizlere klasik mütevâtir kavramını çağrıştırmaktadır. Buradan hareketle, adı resmen konulmasa da, Nehhâs’ın yaşadığı dönemde mutevatir olgusunun mana olarak zihinlerde var olduğunu söyleyebiliriz. Yine İslam toplumunun dalalet üzere ittifak etmeyeceklerine dair vurgusu da klasik düşüncede dillendirilen icma argümanını çağrıştırmakta ve dolayısıyla icma olgusunun kavramsal çerçevesinin Nehhâs’ın yaşadığı dönemde büyük ölçüde netleştiğini göstermektedir.

Cemaatten geldiği hususu sıhhatli olan iki kırâat hakkında sergilenmesi gereken en selametli davranışın “birinin diğerinden daha iyi olduğunu söylememek” olduğunu vurgulayan Nehhâs, gerekçe olarak bunların her birinin de Hz. Peygamber’den gelmesini ileri sürmekte ve böyle bir şeye tevessül edenlerin günaha gireceklerini iddia etmektedir.³⁰⁶

Nehhâs kırâat konusunda varsayıma dayalı değerlendirmeleri de bidatçilik olarak nitelendirmektedir. O, bu meyanda Ferrâ’nın Şems 91/14. ayette geçen “nâkatallâhi” (نَاقَةُ اللَّهِ) ibaresi hakkında dile getirdiği “bir kârî ‘hâzihî nâkatullâhi’ (هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ) manasını kastederek ‘nâkatullâhi’ (نَاقَةُ اللَّهِ) şeklinde okumuş olsaydı caiz olurdu” şeklindeki değerlendirmesini hedef alarak “bu kırâatlerde bidatçiliktir” şeklinde eleştirmiştir.³⁰⁷ Ancak Ferrâ’nın değerlendirmesine bakıldığında onun böyle bir kırâate onay verdiğini ve dolayısıyla Nehhâs’ın eleştirisinin haklı olduğunu söylemek zordur. Zira Ferrâ’nın “şayet bir kari ‘raf’ ile okumuş olsaydı isabet etmiş olurdu”³⁰⁸ sözünden “bu ayet böyle okunursa caizdir” hükmüne varılamaz. Onun bu sözü dilsel bir gerçekliğe işaret etmekte ve mefhumu şart itibarıyla “bir kari böyle okumadığı için bununla kırâat isabetli olmaz” manasını da içermektedir.

³⁰⁵ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, IV, 90.

³⁰⁶ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, V, 43.

³⁰⁷ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, V, 147.

³⁰⁸ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 273.

Nehhâs kırâatlerin en fasih olan lügat ile icra edilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu gerekçeyle o, mutevatir kabul edilen bazı kırâatleri bile eleştirmiştir. Mesela Bakara 2/246’da Nâfi’ye ait “fe hel asîtüm” (فَهَلْ عَسَيْتُمْ) kırâatinin kötü bir kullanıma dayandığını ifade ederek iki lügatten en fasih olanıyla kırâat edilmesi gerektiğini, onun da “aseytüm” (عَسَيْتُمْ) şeklindeki kullanım olduğunu söylemiştir.³⁰⁹ Nehhâs’ın Nâfi kırâati ile ilgili sergilediği bu yaklaşım onun cemâatin benimsediği kırâatlere ilişkin görüşleriyle çelişiyor gözükmemektedir.

Nehhâs kırâatleri ilgilendiren lafzi tasarruflar bir yana dilde şâz olarak kabul edilen kullanımlara hamledilerek Allah’ın kitabının irab dahi edilemeyeceği görüşündedir. O Bakara 2/217. ayette geçen “kıtâlin” (قِتَالٍ) kelimesinin irabıyla ilgili görüşleri değerlendirirken bu kelimenin “civâr” uygulamasından dolayı mecrûr olduğunu söyleyen Ferrâ’yı şu sözlerle eleştirmektedir: “*Ne Allâh’ın kitabında ne de Arap kelimelerinde bir şeyin civar uygulamasına binaen irab edilmesi caiz değildir. Çünkü “civâr” yanlış bir uygulama olup sadece şâz kullanımlarda mevcuttur. Bu (şiiirlerde kafiye kusuru olarak tabir edilen) “ikvâ” kabilinden bir uygulama olduğu için Allâh’ın kitabından herhangi bir şey buna hamledilemez. Allâh’ın kitabı ancak en fasih ve en sahîh lügatle değerlendirilir.*”³¹⁰ Yine bu meyanda o Allâh’ın kitabının şiiirlerde geçen bazı şâz kullanımlara hamledilerek yorumlanmasını yapılabilecek en büyük hatalardan saymaktadır.³¹¹ Bu tür uygulamaların Kur’ân’da da olabileceğini ima edenlere ise “*Kelamda caiz olmayıp sadece şiiirde kullanılabilen bir uygulamanın Allah’ın kitabında caiz olduğu nasıl söylenebilir?*”³¹² şeklindeki ifadeleriyle tepki göstermektedir.

Bu cümleden olarak Nehhâs Allâh’ın kitabının en meşhur ve galip olan uygulamaya hamledilerek³¹³ değerlendirilmesi gerektiğini, şiiir zaruretinden dolayı ancak müsamaha gösterilen uygulamalara hamledilemeyeceğini³¹⁴ ve Arap dilinin kıyas ölçütlerine/kurallarına hamledilerek hakkında değerlendirme yapılamayacağını ifade etmektedir. Mesela Hadîd 57/23. ayette Ebû Amr’a ait olan “bimâ etâküm” (بِمَا

³⁰⁹ Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, I, 121-122.

³¹⁰ Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, I, 109.

³¹¹ Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, III, 36.

³¹² Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, I, 57.

³¹³ Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, IV, 57.

³¹⁴ Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, V, 106.

(أَتَاكُمْ) kırâatini tercih eden ve bu tercihinin de “eğer ‘âtâküm’ (أَتَاكُمْ) şeklinde olsaydı birinci cümlede geçen ‘fâteküm’ (فَاتَكُم) kelimesi ‘efâteküm’ (أَفَاتَكُم) şeklinde gelirdi” diyerek temellendiren Ebû Ubeyd’e şöyle cevap vermektedir: “Onun bu ihticacı ulema ve nazar ehli (düşünürler) nezdinde reddedilen bir ihticacdır. Çünkü yüce Allâh’ın kitabı kıyas ölçütlerine/kurallara değil, sadece cemaatin icra ettiği şeylerle hamledilebilir.”

Nehhâs Kur’ân dilinin insanların kullandıkları dilin kullanım özelliklerinden farklı olduğu düşüncesindedir. Mesela Furkân 25/36. ayette tesniye kalıbıyla gelen “fekulnezhebâ” (فَقُلْنَا أَذْهَبًا) ifadesinin aslında mana olarak sadece Hz. Musa’ya emir olduğunu ve buradaki kullanımın Kehf 18/61 ve Rahmân 55/22’deki tesniye kullanımlarla benzer olduğunu söyleyen³¹⁵ Ferrâ’ya şöyle cevap vermektedir: “Bu yüce Allâh’ın kitabı hakkında söz söylemeye cüret edilmemesi gereken konulardandır.”³¹⁶ Buradan hareketle Nehhâs’ın Kur’ân tasavvuruna göre Kur’ân dilinin, ilahi kelam olması hasebiyle, Arapların kullandıkları Arapça’dan ve onun kullanım özelliklerinden farklı olduğunu, dolayısıyla da gündelik kullanımlarda görülen bazı uygulamaların Kur’ân’a uyarlanamayacağını söyleyebiliriz.

Nehhâs sahabeye izafe edilen ve mushafta ziyadeyi gerektiren rivayetleri kırâat olarak değil de tefsir rivayetleri olarak değerlendirme eğilimindedir. Nitekim Bakara 2/238. ayette cumhur kurrânın “vessalâti’l-vustâ” (وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى) şeklinde okuduğu ibare hakkında İbn Mes’ûd’a nispet edilen “ve‘alassalâti’l-vustâ” (وَعَلَى الصَّلَاةِ الْوُسْطَى) kırâatini ve İbn Abbâs’a izafe edilen “vessalâti’l-vustâ salâti’l-‘asri” (وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى) kırâatini, mushafta ziyadelik oluşturduğu gerekçesiyle tefsîrî kırâatler olarak değerlendirmiştir.³¹⁷ Ayrıca o, sahabeye veya başkalarına izafe edilen mushafa aykırı bu tür kırâatlerle Kur’ân okumanın caiz olmayacağını ifade etmiştir.³¹⁸

Netice itibariyle ilk dönem dilbilimsel tefsir çalışmalarındaki kırâat algısının özellikle de Ahfeş ve Ferrânın kırâatlere yaklaşımının geleneksel kırâat anlayışından

³¹⁵ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 230-231.

³¹⁶ Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, III, 111-112.

³¹⁷ Bkz. Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, I, 119. Bu konuyla ilgili başka örnekler için ayrıca bkz. Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, I, 138, 224, 227, II, 89, III, 16, 31, 118, 136, 259, 292, IV, 10, 13, 120, 150, 201, 229, 245, 250, V, 41, 49, 128.

³¹⁸ Bkz. Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, II, 186, V, 167.

farklı olduğunu söyleyebiliriz. Kırâat ilminin İbn Mücâhid’le birlikte sistematize edildiği düşünülürse ondan önceki dönem eserlerinin onun getirdiği sisteme uygunluğundan bahsetmek anakronik bir durum arzedecektir. Ancak kırâat algısının da birden bire oluşmadığı ve fikri tartışma ortamının şekillendirerek tekâmül ettirdiği bir gelişim süreci sonunda meydana geldiği düşünülürse, bu algının geçirdiği evrimi söz konusu eserlerden takip etmek mümkündür.

4. Kırâatlere Yaklaşımda Paradigmaların Rolü

İnsanlar sahip oldukları dünya görüşü çerçevesinde dünyayı ve yaşanan olayları algılayıp anlamlandırır. Aynı şekilde ilim adamları da dünya görüşlerinin ışığında oluşturdukları paradigmalara meselelere yaklaşarak dünya görüşlerine uygun çözüm yolları geliştirirler. Dilbilimcilerin kırâatlere yaklaşımı da bu gerçekten bağımsız düşünülemez. Onların da kırâatlere yaklaşırken ve kırâatleri değerlendirirken birtakım paradigmanın etkisinde kaldıkları muhakkaktır. Dolayısıyla İslam düşüncesinde kırâatlere yönelik farklı bir yaklaşım sergileyen dilbilimcilerin hangi paradigmanın etkisinde kalarak kırâatlere yaklaştıkları veya kırâat algılarını oluşturan parametrelerin neler olduğunu bilmek onların niçin farklı bir yaklaşım içerisinde olduklarını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Her insanın çeşitli faktörlerin etkisiyle gelişerek oluşan bir dünya görüşü vardır. Kişilerin algılama, düşünme ve eylemlerini belirleyerek aynı zamanda bunların temelini oluşturan bütün gerçeklik alanı hakkındaki inançlar sistemi olarak ifade edebileceğimiz dünya görüşü bireyi çevreleyen toplumun, geleneklerin, kurumların, kuralların ve dilin içinde gizli olan temel kabuller ve kanaatlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla sahip olunan dünya görüşü, insanın varoluşuna dair bütün problemleri bir hipoteze dayalı olarak bütünlük içinde çözen zihinsel bir inşa olarak görülmektedir.³¹⁹

Dünya görüşü kavramına yakın olan ve daha çok bilimsel alanı ilgilendiren bir kavram da paradigmadır. Bir bilim adamının dünyayı algıladığı kavramsal yapı, kavramlar ve hipotezler sistemi olarak bilinen ve dünya görüşünden ayrı olarak

³¹⁹ Bkz. Tokat, Latif, “Dünya Görüşü-Din İlişkisi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1 c. 5, sayı: 9, s. 42.

değerlendirilemeyen paradigma da hem bilimi hem de dünyayı inşa ederek şekillendiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir paradigmanın kabulü aynı zamanda teorilerin, yöntemlerin, amaçların ve standartların belirlenmesi anlamına gelmektedir.³²⁰ Bu nedenle de kişilerin yaptığı tercih, eleştiri ve değerlendirmeler bu paradigmaların öngördüğü teorik ve metodik inançlara göre şekillenmektedir.

İnsanlar karşılarında çıkan her türlü olayı ve problemi bu dünya görüşü perspektifinden değerlendirerek çözüm yolları oluşturdukları için, tarihsel süreçte kırâatlere ilişkin ortaya konan görüşlerin ve yapılan değerlendirmelerin de bir dünya görüşünden ve buna göre şekillenen bir paradigmadan bağımsız olarak ortaya çıktığını düşünemiyoruz. Bu nedenle, kırâatlere ilişkin yaklaşımları, ortaya konan görüşleri ve yapılan değerlendirmeleri daha iyi anlamlandırabilmek için bütün bunları şekillendiren zihinsel arka plan diyebileceğimiz paradigmaların neler olduğunu araştırmak bir zorunluluk arz etmektedir.

Paradigmaları oluşturan inanç unsurları teorik ve metodik olarak iki kategoride değerlendirilebilir. İslam düşünce dünyasında ilmî paradigmaları belirleyen alan kelâm ilmi olduğu için biz de öncelikle, kırâatlere yaklaşımda önemli bir faktör olarak gördüğümüz kelâmî ön kabuller üzerinde duracağız.

4.1.Kelâmî Paradigmalar

İlk dönem dilbilimsel tefsirlere yansıyan, kırâatlere ilişkin ilkesel kabullere geçmeden önce bu kabullerin de dayandığı temel kelâmî meselelere kısaca değinmek istiyoruz. Hicri ilk asırdan itibaren tartışılmaya başlanan ve Müslümanların gündemine girmesinde yabancı din ve kültürlerin etkisi olduğu düşünülen³²¹ ezeli takdir, Allâh'ın zatı ve sıfatları, dolayısıyla da kelim sıfatı ve Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı gibi meseleler kırâatlere bakışı etkileyen kelami paradigmaların oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Kur'ân'ın yaratılmış olup olmaması çerçevesinde dile getirilen görüşler ezeli takdir ve ezeli sıfatlar hakkındaki kanaatlerin mantıkî bir neticesi gibi dursa da tarihi

³²⁰ Tokat, Latif, "Dünya Görüşü-Din İlişkisi", s. 51-52.

³²¹ Gölcük, Şerafettin, Süleyman Toprak'la birlikte, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya, 2001, s. 31.

olarak Kur'ân hakkındaki müşahhas tartışmaların, zâtî sıfatlar üzerinde cereyan eden münakaşalardan önce gerçekleşmiş olma ihtimali daha kuvvetli görülmektedir.³²² Nitekim sonraki dönemlerde kelam ilminin ilk meselesi haline gelen zat-sıfat ilişkisi ve sıfatların mevcudiyeti ile ilgili tartışmaların Me'mun zamanına kadar pek önem arz etmediği görülmektedir. Zira o zamana kadar kelam ilminin en çok tartışılan konusu “halku'l-Kur'ân” meselesidir. Kur'ân'ın “kelamullâh” olarak kabul edilmesinden sonra kelâm sıfatı, Allah'ın kelamının da Allah'ın bilgisiyle ilişkilendirilmesi neticesinde ilim sıfatı ve buna bağlı olarak da bütün sıfatların durumu tartışma zeminine çekilmiştir.³²³

Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması ile Allah'ın sıfatları arasında mantıki bir bağ söz konusudur.³²⁴ Dolayısıyla Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemek ile kelâm sıfatının ezeli olmadığını inkâr etmek veya Kur'ân'ın yaratılmadığını söylemekle kelam sıfatının ezeli oluşunu kabul etmek arasında lâzım-melzûm ilişkisi vardır. Keza aynı ilişki ilim sıfatı için de geçerlidir. Zira Allah'ın kitabında olan her şey Allâh'ın ilmine aittir.³²⁵ Dolayısıyla Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söylemek ezeli takdiri inkâr etmek; Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemek de kaderi kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle “halku'l-Kur'ân” ve “kelâmullâh” bahisleri, Kur'ân algısının şekillenmesinde, Kur'ân tarihi ve kırâatlerle ilgili yaklaşımların ortaya çıkmasında azmettirici konumunda değerlendirilmelidir.

Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikri Mutezile mezhebiyle özdeşleşmiştir. Özellikle hicrî III. Asrın başlarına tekabül eden ve mihne dönemi (198-232) olarak tarihe geçen zaman diliminde bu konuda sert tartışmalar yaşanmıştır. Bu dönemde Mutezile mezhebinin görüşlerini ön plana çıkaran Halife Me'mûn devlet otoritesini kullanarak Kur'ân'ın yaratılmadığını söyleyenlere karşı yıldırma politikası uygulamıştır. Bu

³²² Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fırlı), Birleşik Yay. İstanbul 1998, s. 300.

³²³ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s.227,228.

³²⁴ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 303.

³²⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 304.

politikalar halk nezdinde mutezileye karşı olumsuz bir imaj oluşmasına neden olması hasebiyle mutezile mezhebi açısından önemli sonuçlar doğurmuştur.³²⁶

“Halku’l-Kur’ân” meselesiyle ilgili tartışma başlangıçta Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu söyleyen Mutezile ile bu tartışmayı bid‘at sayan Ehl-i hadis arasında yaşanmıştır. Mihne döneminin sert politikaları karşısında Mutezileye bir tepki olarak Ahmed b. Hanbel, Kur’ân’ın yaratılmadığı fikrini savunmuştur. Daha sonra gelişen Eş’ariyye-Mâtürîdiyye kelâmı mutezilenin Kur’ân’ın lafzî yönüne ilişkin iddialarını da dikkate alarak, bu konuda, ancak uzun bir tartışma sürecinin ardından ulaşılan uzlaştırıcı yeni bir görüş ortaya koymuştur.³²⁷ Buna göre kelimullah, nefsi ve lafzi olmak üzere iki açıdan değerlendirilmiş, kelâmın nefsi olan yönü, Hanbelîlerin kabulüne uygun olarak Allah’ın ezeli bir sıfatı olarak; lafzi olan yönü ise Mutezile mezhebinin görüşüne uygun olarak mahlûk kabul edilmiştir.³²⁸

İlâhî kelâmın mahiyetine ilişkin cereyan eden bu tartışmaların Kur’ân’ın mahiyeti hakkındaki tartışmaları, bunun da kırâatlerin kaynağına ilişkin kanaatleri etkilediği söylenebilir. Zira bize göre kırâat ilminde tartışılan kırâatlerin menşei problemi Kur’ân’ın mahiyeti ile ilgili tartışmaların bir uzantısıdır. Bu konuda iki yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Birincisi, Kur’ân’ın, hem lafızları hem de manası itibarıyla ilahi olduğunu savunan yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre Cebrail, hem lafız hem de mana olarak Allah’a ait olan ilahi kelâmı hiçbir değişiklik yapmadan Hz. Peygamber’e ulaştırmış, Hz. Peygamber de Cebrail’den aldığı ilahi kelâmı lafzında ve manasında bir değişiklik yapmadan insanlara tebliğ etmiştir. İkinci yaklaşım ise Kur’ân’ın manalarının ilahi olduğunu, lafızlarının ise ilahi olmadığı görüşünü

³²⁶ Mihne olaylarının Mutezile Mezhebi açısından doğurduğu sonuçlar için bkz. Akoğlu, Muharrem, *Mihne hadisesi ve Mu‘tezile’nin tarihî seyrine etkisi*, (yayınlanmamış doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri, 2001.

³²⁷ Ehl-i Sünnet’in kelâm-ı nefsi - kelâm-ı lafzî ayrımına dayanan bu yeni görüşünün oluşmasında Mutezile’nin etkisi olduğu düşünülmektedir. Bkz. Ardoğan, Recep, “Mutezile’nin Halkul’Kur’an Fikrinin Eş’ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması”, *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 15, (Ocak-Haziran) 2011, s. 125-159.

³²⁸ Altundağ, Mustafa, “Kelâmullah Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsi - Kelâm-ı Lafzî” Ayrımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000) s. 157.

savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre ise Kur'ân'ın manaları, Cebrail veya Hz. Peygamber tarafından lafızlara dökülmüştür.³²⁹

Kur'ân'ın mahiyetine ilişkin bu tartışmada varılan farklı neticeler ve sahip olunan farklı kanaatler bir sonraki aşamada gündeme gelen kırâatlerin kaynağı ve mahiyeti hakkındaki tartışmada etkili olmuştur. Zira Kur'ân'ın hem lafız hem de mana olarak ilahi olduğu veya Kur'ân'ın sadece mana olarak ilahi olduğu fakat lafız olarak ilahi olmadığı şeklindeki iki yaklaşımdan birine sahip olan bir insan Kur'ân'a yaklaşımını şekillendirecek ilk paradigmayı ortaya koymuştur. Artık ikinci aşamayı oluşturan kırâatlerin kaynağına ve mahiyetine ilişkin tartışmada verilecek cevapların bu ilkesel bakış çerçevesinde değerlendirileceği muhakkaktır. Nitekim bu tartışmada da iki yaklaşım mevcuttur. Birinci yaklaşıma göre Kur'ân ve kırâatlar birbirinden farklı iki gerçek olup kırâatler Kur'ân'ın kendisi değildir. Zerkeşî başta olmak üzere bu görüşü benimseyen âlimlere göre Kur'ân, ilahi mesajı açıklamak ve i'câz için Hz. Peygamber'e indirilen vahiydir. Kırâatler ise söz konusu vahyin kelimelerinin şeddeli veya şeddesiz, medli veya medsiz okunması ve kimi kelimelerde bazı harflerin yerine başka harflerin kullanılması gibi hususları ilgilendirmektedir.³³⁰ Burada vahiy ile kırâat arasında bir ayırım yapılmakta ve vahyin Kur'ân olarak; Kur'ân'ın lafzî unsurlarının ise kırâat olarak kabul edildiği görülmektedir. Diğer yaklaşım ise Kur'ân ve kırâatleri birbirinden bağımsız hakikatler olarak görmemektedir. Söz gelimi İbnü'Cezerî sahîh kırâatlerin tamamının Allah katından indirildiğini, kırâatlerin hepsinin Allâh kelamı olup birbiriyle ilişkisinin bir ayetin diğer bir ayetle ilişkisi gibi olduğunu, dolayısıyla da bunların hepsine iman etmenin gerekli olduğunu, bu kırâatlerin ihtiva ettiği malumatın bilgi ve uygulama açısından bağlayıcı olduğunu ve bu nedenle de aralarında çelişki olduğu zannına kapılarak bunlardan birinin ifade ettiği mananın terk edilemeyeceğini söylemektedir.³³¹ Kırâatlerin ilahi kaynaklı olduğunu düşünenlere göre Kur'ân'ın lafızları ilahi olduğu için bu lafızların nasıl telaffuz edileceklerinin de ilahi kaynaklı olması

³²⁹ Şimşek, M. Said, "Kırâatların Kaynağı Problemi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşr., İstanbul, 2002, s. 17-18.

³³⁰ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 221. Kırâat ve hadis âlimi Ahmed b. Muhammed el-Bennâ da Zerkeşî'nin düşüncesini paylaşmakta ve düşüncelerini onunkine benzer cümlelerle ifade etmektedir. Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, I, 68-69; Şimşek, "Kırâatların Kaynağı Problemi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, s. 19.

³³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 46, 47.

gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'ân lafızlarının, Hz. Peygambere indirildiği şekliyle okunması da Kur'ân'ın bir parçası sayılmalıdır. Nitekim bu görüşü benimseyenler bize kadar ulaşan kırâatlerden bazılarının veya bir kırâatin herhangi bir ayetle ilgili okunuş şeklinin mutevatir bulunmayarak Kur'ân olmadığına belki söylenebileceğini, fakat Hz. Peygamber'in bir şekilde o ayeti mutlaka okuduğu gerçeğinden hareketle, Hz. Peygamber'in okuyuş şeklinin Kur'ân'ın bir parçası, dolayısıyla da Kur'ân olduğunu düşünmektedirler.³³²

Kur'ân lafzının ilahî olmadığını kabul edenler, Kur'ân'ın insanların üsluplarını dikkate alarak indiğini, bu lafızlarda Arap diliyle ve üslûbuyla senkronize bir uyum görülmesi gerektiğini ve dilin tabiatı gereği bu uyumluluğun bir zorunluluk arz ettiğini düşünmektedirler. Buna mukabil Kur'ân lafzının da ilahî olduğunu kabul edenler ise, Kur'ân'ın insanların üsluplarını dikkate almadığını, kendine has bir dilinin olduğunu ve dolayısıyla da Arapların diline ve üslubuna uyum sağlaması gerekmediğini düşünmektedirler. Söz gelimi Ebü't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962) Arap dilinin güzelliklerini ve inceliklerini yansıtan belagat ve fasahat özelliklerinin Kur'ân'ın belagat özellikleri olarak kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Zerkeşî, onun böyle düşünmesinin temelinde Kur'ân'ın Arap dilinin üslubunu dikkate almaksızın nazil olduğu görüşünü tercih etmesinin yattığı kanaatindedir.³³³ Bu bakış açısına göre Arap dili açısından makbul görülmeyen Kur'ân lafızlarının da bu eleştiriyi hak etmediği zira Kur'ân'ın buna uygun olmak gibi bir zorunluluğu bulunmadığı da söylenebilir.

Bu tartışılan konular çerçevesinden dilbilimsel tefsirlere baktığımızda özel olarak bu problemlere ilişkin net cevaplar bulmak kolay değildir. Bununla birlikte dilbilimcilerin kırâatleri değerlendirme tarzlarından hareketle onların bu konulara ilişkin kabullerine dair birtakım işaretler yakalamak mümkün olabilir. Bundan da evvel araştırmamıza konu olan dilbilimci müfessirlerin yaşadığı muhit zaman ve mekân açısından değerlendirildiğinde bu problemlerin tartışma alanlarının merkezinde yer aldıkları görülür. Dolayısıyla onların bu tartışmalardan habersiz olduklarını düşünmek pek makul bir yaklaşım değildir. Ayrıca bu müelliflerin içinde

³³² Şimşek, "Kırâatların Kaynağı Problemi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, s. 19.

³³³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 216.

buldukları sosyal ve kültürel statü de onların bu meselelerin halline ilişkin bir fikre sahip olmamasını imkânsız kılmaktadır.

Söz gelimi Ahfeş ve Ferrâ, Mutezili fikirlere sahip ve “mihne” politikasının uygulayıcısı olarak bilinen Halife Me'mûn tarafından döneminde, üstelik de o dönemin ilim merkezleri olan Basra ve Kûfe'de yaşamışlardır.³³⁴ Onlardan yaklaşık bir asır sonra gelen Zeccâc da kendi döneminin ilmi ve siyasi merkezi olan Bağdat'da yaşamış, Basralı ve Kûfeli ilim adamlarından dersler almıştır.³³⁵ Nehhâs ise Mısır'da yaşamış olmasına karşın başta Bağdat olmak üzere Irak'ın bazı ilim merkezlerindeki hocalardan dersler almıştır.³³⁶

Ayrıca söz konusu âlimlerden bazılarının devlet erkânıyla yakın ilişki içinde oldukları gözlenmektedir. Bu da onların yaşanan birtakım kelâmî ve siyasi tartışmalardan uzak kalmalarını ve yönetimin resmi kabullerinden etkilenmemelerini zorlaştıran bir faktördür. Söz gelimi Ferrâ, Halife Me'mûn tarafından büyük ilgi ve alaka görmüş ve ilmi çalışmalarını yürütmesi için sarayda kendisine yer, yardımcı ve hizmetçi tayin edilmiştir.³³⁷ Benzer şekilde Zeccâc'ın da bazı halifelerle iyi ilişkiler içerisinde olduğu ve devlet erkânından bazı vezirlerin çocuklarına hocalık yaptığı bilinmektedir.³³⁸

Dilbilimsel tefsirlerde Kur'ân'ın en güzel, fasih ve belîğ Arapça'yla okunması gerektiği şeklinde Kur'ân'a yönelik tenzihçi ve yüceltici yaklaşıma karşın kırâatlerin eleştirilmesi ve birbirine tercih edilmesi onların Kur'ân ve kırâatleri farklı hakikatler olarak algıladıkları izlenimi uyandırmaktadır. Özellikle Ferrâ'nın mushafta yazım hataları bulunduğu yönelik rivayetlere bir değer atfederek nakletmesi ve müelliflerin kârî ve râvîlerin hata yapabileceklerine yönelik açıklamaları kırâatlerin ilâhî olmadığı veya ilâhî olduğu kabul edilse bile bunların doğru olarak nakledilmediği şeklindeki bir kanaatin izlerini taşıdığı söylenebilir.

³³⁴ Bkz. Koçak, İnci, “Ahfeş el-Evsat”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 526; Tüccâr, Zülfikar “Ferrâ”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 406.

³³⁵ İşler, Emrullâh, “Zeccâc”, *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, s. 173.

³³⁶ Eroğlu, Muhammed, “Nehhâs”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 542.

³³⁷ Tüccâr, “Ferrâ”, s. 406.

³³⁸ İşler, “Zeccâc”, s. 173.

Dilbilimsel tefsirlerde itikadi kaygılardan ötürü bazı mutevatir kırâatlerin inkâr edildiğine dair veriler mevcuttur. Örneğin Zeccâc, Sâffât 37/12’de kaynakların Hamza, Kisâî ve Halef’e nispetle kaydettiği “bel acibtü” (بَلْ عَجِبْتُ)³³⁹ kırâatini bazı kimselerin, Allah’ın hayret etmeyeceği gerekçesiyle inkâr ettiklerinden bahsetmektedir.³⁴⁰ Bu gibi örnekler inanca tealluk eden bazı paradigmalara kırâat değerlendirmelerini etkilemesi bakımından önemlidir.

Ferrâ’nın kırâat değerlendirmelerinde itikadi kaygıların da etkili olduğuna dair bazı görüşler mevcuttur. Bu konuda onun Mâide 5/112. ayet hakkında yaptığı kırâat tercihi örnek olarak zikredilmektedir.³⁴¹ Söz konusu ayette cumhur kurrâ “hel yestatî‘u rabbüke” (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ) şeklinde okurken Kisâî “hel testatî‘u rabbeke” (هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ) şeklinde okumuştur.³⁴² Ferrâ birinci kırâatin dilsel tevcihini yaptıktan sonra Hz. Ali ve Hz. Âişe’nin ikinci kırâate göre okuduğuna ve Muâz’dan da bu yönde bir rivayet bulunduğuna temas eden Ferrâ bu okuyuşun da güzel bir tevcih olduğunu belirterek dilsel izahat vermektedir.³⁴³ Burada Ferrâ’nın ikinci kırâate karşı bir meyli olduğu sezilmekle birlikte metinde onun bu yönelişinin sebebine delalet eden herhangi bir işaret yoktur. Dolayısıyla onun bu tercihini sadece itikâdî gerekçelere bağlamak bizce isabetli bir yaklaşım değildir. Bizim bu yaklaşımımız onun hiçbir zaman itikâdî kaygılarla Kur’ân’ı yorumlamadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Biz sadece bu kanaate sahip olmak için bundan daha kuvvetli verilere dayanmak gerektiğini düşünüyoruz.

4.2. Metodik Paradigmalar

Paradigmanın diğer bir unsuru da metottur. Genel olarak İslam düşüncesi göz önüne alındığında temel iki metodik yaklaşımdan söz edilebilir. İslam düşünce tarihi, başlangıçtan bu güne, tefsir, hadis, fıkıh ve kelam ilimleri çerçevesinde aklı ön plana çıkaran yaklaşım ve nakli önceleyen yaklaşım olmak üzere iki zihin dünyasının mücadelesine tanıklık etmektedir. Tarihsel süreçte bu mücadele daha ziyade Ehl-i Sünnet-Mutezile mücadelesi şeklinde tezahür etmiştir. Fert fert alimler baz

³³⁹ Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 267.

³⁴⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 226.

³⁴¹ Aldemir, Saliha, *Ferrâ’nın Kırâatlere Yaklaşımı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 70.

³⁴² Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 192.

³⁴³ Bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 236.

alındığında bazı konularda istisnalar göze çarpsa da ilkesel bütünlük göz önünde bulundurulduğu takdirde her iki akımın temsilcilerinin tartışmalı meselelerde nerede durduğunu tahmin etmek pek de güç değildir. Çünkü problemleri çözme konusunda insanların sahip oldukları duruş, onların zihin dünyalarıyla ilgili olup, fikri altyapı hangi akımın doneleriyle şekillendiyse problemlere gösterilen reaksiyonlar da o verilerin ışığında oluşturulan ilkeler doğrultusunda ortaya çıkma eğilimindedir.

Söz gelimi Allah'a isim vermenin meşruiyeti konusunda nakli esas alan Eş'arîler başta olmak üzere Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın isimleri tevkifi olup Nass'da yer almayan bir isim Allah için kullanılamaz iken³⁴⁴, Mutezile ile özdeşleşen akılcı söyleme göre kıyasi olup eğer akıl bir ismin manasını Allah'a vermeyi uygun görüyorsa bununla Allah isimlendirilebilmekte ve bu ismin Nass'da gelip gelmemesi de bir şeyi değiştirmemektedir.³⁴⁵ Sıfatlar meselesinde gelince durum biraz değişmekte ve akıl-nakil eksenindeki bu ilkesel duruşta kırılmalar gözlemlenmektedir. Mutezile, Allah'ın kainat üzerindeki fonksiyonlarını ve onun fiillerini ifade eden Kur'ân kaynaklı "alîm", "kadîr" gibi isimleri kabul ederken, Allah'ın zatından başka ezeli varlıklar olarak bu isimlerin türetildiği "ilim", "kudret" gibi sıfatların nefyine yönelmiş ve bununla ilahi zatın her türlü terkipten uzak, mahlukata benzemekten münezzeh kadim bir varlık olduğunu ispat etmek ve böylece her zaman izale olabilen her türlü insani kavramdan zat-ı ilahiyi uzak tutmak istemiştir. Mahlûkat üzerinde tesiri olmayan işlevsiz bir ilah fikrinden uzaklaşmak için de sıfatları zatın aynı kabul etmiştir. Netice itibariyle sıfatları tamamen inkâr etmemiş, bununla birlikte sıfatların ilahi zat üzerine zait oluşunu kabul etmeyip, zatın aynı olduğunu ispata çalışmıştır.³⁴⁶ Burada belirtmeliyiz ki, Mutezile irade ve kelam sıfatlarını ayrı bir yere koymakta ve diğerlerinden farklı olarak bu sıfatlara bir varlık atfetmektedir. Tevhid esasları gereği de irade ve kelam sıfatlarının yaratılmış olduğunu söyleyerek Allah'ın mahlûk olan bu sıfatlarla mürîd ve mütekellim olduğunu belirtmektedir.³⁴⁷ Buna mukabil Eş'arîler başta olmak üzere Ehl-i Sünnet, Kur'ân'ın Allah'a atfettiği isim ve fiillerden yola çıkarak, Allah'ın kadim sıfatlara

³⁴⁴ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s.182.

³⁴⁵ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 185.

³⁴⁶ Gölcük, Şerafettin Toprak, Süleyman, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya, 2001, s. 217.

³⁴⁷ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 225-226.

sahip olduğunu kabul etmiş, bu sıfatların zatın aynı olmadığı gibi gayrı da olmadığını söylemiştir. Bu söyleme göre sıfatların kabulü Allahtan başkasının kıldemini gerektirmediği gibi kadimlerin çokluğu da söz konusu olamaz. Allah sıfatlarıyla kadimdir, ezeldir. Onun sıfatları mahlûkattan hiçbirinin sıfatlarına benzememektedir.³⁴⁸ Allah'ın isimlerinin tevkifi olduğunu ileri süren Ehl-i Sünnet kelimcileri bu isimlerin dilsel iştikak kaynağı olan sıfatlar konusunda aynı duruşu sergilememişlerdir. Zira Allah'ın ilmi ve Kudretine atf yapılan birkaç ayet³⁴⁹ hariç tutulursa bu sıfatların Allah'a verildiğine dair Kur'âni bir nass bulunmamaktadır.³⁵⁰ Gelineen noktada, Ehl-i Sünnet'in sıfatları kabulü, mantiki bir gereklilikten doğan istidlali bir durum olup, duyular âlemindeki malumattan hareketle fizik ötesi âlem hakkında çıkarımda bulunmayı öngören “delâletü’ş-şâhid ale’l-ğâib” prensibine dayanmaktadır. Zira dilin mantığı açısından bakılırsa “Zeyd âlimdir.” önermesi, Zeyd'in ilim sıfatıyla nitelendirilmesini zorunlu kıldığı gibi “Allah âlimdir.” önermesi de Allah'ın ilimle vasıflanmasını gerektirmektedir.³⁵¹

Netice itibariyle mutezile sıfatların varlığını yok sayarken nakil eksenli bir duruş sergilememekle birlikte kelam ve irade sıfatlarının varlığını kabul etmekle aklen izahı güç bir konuma düşmektedir. Ehl-i Sünnet ise Allah'a isim verme hususundaki nakil merkezli duruşunu sıfatların varlığı ve kıdemi konusunda terk etmekte ve tamamen akli ve istidlali argümanlarla meseleye yaklaşmaktadır.³⁵² Görünen o ki mezhebi mefkûrenin ortaya koyduğu ilkeler üzerinde oluşan mezhepsel taassubun neden olduğu zihinsel savrulmuş karşısında ne aklın ne de naklin başat bir rol üstlendiğini söyleyebiliriz. Akıl ve nakil olsa olsa mezhebi görüşü destekleyen birer belge ve veri ya da muhalif mezhebi görüşe karşı dillendirilen birer argüman mesabesinde dir.

Bu karşıt iki söylem, sıfatlar konusundaki duruşlarından hareketle “kelâmullâh” konusuna yaklaşmaktadırlar. Mu‘tezile’ye göre ilâhî kelâm, Allah'ın fiilî sıfatlarından olup kadîm değil hâdistir ve mahlûktur. Eş‘ârlere göre ise

³⁴⁸ Gölcük, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, s. 221.

³⁴⁹ İlim sıfatıyla ilgili olarak bkz. Bakara 2/255, Nisâ 4/166, Hûd 13/4, Kudret sıfatıyla ilgili olarak bkz. Bakara 2/165, Zâriyât 51/58.

³⁵⁰ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, . s.207.

³⁵¹ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 218.

³⁵² Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 209.

“kelâmullâh”, Allah’ın zatî sıfatlarından olup kadimdir, mahlûk değildir ve Allah’ın zatı ile kâimdir. “halku’l-Kur’ân” bahsiyle kelimelerin ilminde tartışılan bu konu, tarafların kıratlar meselesine yaklaşımlarında da etkili olmuştur. Zaten, Kur’ân’ın aslı olan “kelâmullâh” ile ilgili olan kanaatin bir alt dal olan kıratlarla ilgili görüşleri etkilememesi de düşünülemezdi.

Akıl-nakil karşıtlığının etkin olduğu bir diğer konu da dillerin kaynağı meselesidir.³⁵³ Dillerin menşeinin vahiy mi yoksa insanların uzlaşarak meydana getirdikleri ıstılâh mı olduğu meselesi çerçevesinde sahip olunan kanaat de kıratlar konusundaki yaklaşımın oluşma evresinde belirleyici bir unsur olarak görünmektedir. Dillerin kaynağıyla ilgili çalışmalarda bu konuyla ilgili görüşler muhtelif başlıklar altında tasnif ediliyorsa³⁵⁴ da tartışmanın esası bu iki ana akım arasında cereyan etmektedir. Mu‘tezile ile özellikle Ehl-i Sünnetin Eş‘arî kanadı, dillerin kaynağının ne olduğunu tartışırken Kelâmî ilkelerine bağlı kalarak meseleye yaklaşmışlardır. Bu nedenle Mu‘tezilî kelâmcılar bu hususta insanların belirli kelimeleri kullanma konusundaki uzlaşmaları (muvâza‘â) ile dili ürettikleri görüşünü ileri sürerek dillerin kıyasi olduğunu kabul etmişler, Eş‘arîler de yine kelâmî ilkelerinden yola çıkarak ilahî bir belirleme fikrini benimsemişler ve dillerin tevkifi olduğu görüşünü savunmuşlardır. İşte bu ilkesel reaksiyonlar sebebiyle dillerin kaynağı konusundaki tartışmalar Allah’ın sıfatları, özellikle kelâm sıfatı ve buna bağlı olarak ele alınan “kelâmullâh” konusundaki tartışmaların bir uzantısı olarak görülmektedir. Eş‘arî ve Mu‘tezile mezheplerinin “kelâmullâh” konusundaki yaklaşımları dillerin menşei hakkındaki görüşlerine de yansımış ve Eş‘arîler “Kelâmullâh kadîm ve zâtî bir sıfattır” anlayışlarından hareketle dillerin aslının tevkîfî olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Aynı şekilde Mu‘tezile de sıfatlar ve “kelâmullâh” konusundaki anlayışlarının gereği olarak Eş‘arîlerin aksine, dilin ıstılâhî olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.³⁵⁵

³⁵³ Dillerin kaynağına ilişkin dilbilimcilerin yaklaşımları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2008.

³⁵⁴ Aydın, İsmail, “Kur’ân Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 11, Sayı 3, 2011, s. 98.

³⁵⁵ Yıldırım, Zeki, “Kur’ân Işığında Dillerin Kaynağı problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 22, Erzurum, 2004, s. 101, Sönmez, Mustafa, “Kelâmcılara Göre ‘Dillerin

Dillerin menşei konusunda yapılan mülâhazaların yansımalarını, Kur'ân'ın dilsel yapısını ilgilendiren konularla ilgili tartışmalarda da görmekteyiz. Sözgelimi Kur'ân'ın metninde lahn (imla ya da yazım hatası) bulunup bulunmadığı meselesi bu tartışmalı konulardandır. Esasında burada tartışılan, Kur'ân'ın kendisinde lahnin bulunup bulunmadığı değil, Hz. Osman tarafından çoğaltılan Kur'ân nüshalarında irap hatasının bulunup bulunmamasıdır. Dolayısıyla tartışılan Kur'ân'ı istinsah eden kâtiplerin hata yapma imkânıdır. Dilde istilâhî yaklaşımı temel kabul eden akılcı kesim Hz. Osman, Hz. Âişe ve İbn Abbâs gibi meşhur sahabilerden nakledilen rivayetlere istinaden, Kur'ân'ın değişik ayetlerinde kâtip hatasından kaynaklanan yazım yanlışlarının olabileceğini ifade ederken, dilde tevkîflîği esas alan nakilci kesim, Allah'ın koruması altında bulunan Kur'ân'da bu tür hataların bulunamayacağına inandıkları için, bir yandan bu rivayetleri isnat ve metin açısından tenkit ederek reddetmişler diğer yandan da hata olarak kabul edilen bu örneklerin dilde kullanımlarının mevcudiyetini ispat etme gayreti içerisine girmişlerdir.³⁵⁶ Günümüzde de özellikle oryantalistlerin Kur'ân'a yönelik iddialarına temel oluşturması hasebiyle bu mesele hâlâ hassasiyetini korumaktadır.

Kırâatlere yaklaşımda dilbilim âlimleri ile kırâat âlimleri arasında yaşanan tartışmanın da esasında metodik farklılaşmadan kaynaklandığı görülmektedir. Bu konuda kâriflerin metodu ve dilcilerin metodu olmak üzere genel manada iki yöntem söz konusudur. Her iki taraf belirlemiş oldukları yöntemlerle kırâatlere yaklaşmakta ve farklı okumaları buna göre değerlendirmektedir. Kırâat ihticâcında kırâat âlimlerinin dayandıkları temel metodik esaslar nakil ve rivayet, arz ve eda olarak kaydedilmektedir. Kırâatlerin bu esaslar üzerinde durduğu, bu esasları oluşturan zincirin Hz. Peygamber, Cibrîl ve Allah Teâlâ olduğu, Hz. Peygamber'den sonra da tevatür ehline naklin gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.³⁵⁷ Kırâatler konusunda dilcilerin metodu ise semâ ve kıyastır. Dilciler tarafından daha fazla önemsenen yöntem olan semâ özellikle, lahn tartışmalarıyla başlayan dil kurallarının tespiti

Kaynağı ' Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", *Kelam Araştırmaları*, sayı: 8/1, 2010, s.204.

³⁵⁶ Kur'ân'da lahn tartışması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği -Kur'ân Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar-*, Kitabiyat Yay. Ankara, 2006, s. 49-76.

³⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 52; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 231.

evresinde çöllerde yaşayan ve yabancılarla karışmamış bedevilerden saf Arapça malzemesinin derlenmesi şeklinde uygulanmıştır. Dilcilerin kullandıkları diğer bir yöntem olan kıyas metodu ise Araplardan işitilmeyen bazı dil kaidelerini, işitilen örneklere kıyaslayarak ortaya koymayı ifade etmektedir.³⁵⁸ Görüldüğü üzere her iki metot aslında farklı amaçlarla ortaya konmuş metotlar gibi görünmektedir. Burada dilciler dilin kurallarını tespit için ortaya koydukları metodu kırâat alanında uygulamışlardır. Mehmet Dağ'a göre dil âlimleri ile kırâat âlimleri arasında yaşanan çatışmanın asıl nedenini de bu alan karmaşası oluşturmaktadır. Ona göre burada asıl tartışılması gereken konu nahivcilerin dil malzemesini derlemek ve dilin kurallarını sistematize etmek için ortaya koydukları metodu kırâat alanında uygulamalarıdır. Hâlbuki her iki alan da mahiyet itibarıyla birbirinden oldukça farklıdır.³⁵⁹

Biz bu konuda da paradigmalardan önemli bir saik olduğunu düşünüyoruz. Kırâat âliminin mantalitesiyle meseleye bakarsak dilcilerin alanlarının sınırlarını aştıklarını ve dil kurallarının tespiti için ortaya konan metodu farklı bir alan olan kırâat alanında kullandıklarını, dolayısıyla da yanlış yaptıklarını söyleyebiliriz. Zira onların bakış açısı kırâatlerin farklı bir alan olduğu üzerine kurulu olup kırâatler beşeri dilden farklı olarak değerlendirilmektedir. Fakat dil alimi bu konuda ne düşünmektedir? O, bunu yaparken alanının dışına çıktığını mı, yoksa tam da yapması gerekeni mi yaptığını mı düşünmektedir? Kanaatimizce bir dil alimine göre kırâatler de birer dil malzemesi olduğu için, dilin kurallarını tespit için ortaya konan metodun kırâatler için kullanılmasında bir alan aşımı söz konusu değildir. Dolayısıyla mesele bakış açısı meselesi olup hangi grubun tavrının doğru olduğu ise paradigmalardan doğruluğuyla irtibatlıdır. Paradigmaların da bir inanç ve kabul olduğu düşünülürse kimin doğru yolda olduğu konusu bilimselliğin dışına çıkarak bir inanç meselesi haline gelmektedir.

Bu meselede dilcilerin nerede konumlandığı sorusu bizim için önemlidir. Burada belirtmemiz gerekir ki “dilciler” tabiri, dil olgusu mantıkla çok alakadar olduğu için, bizde akılcı söylemi benimseyen bir gurup çağrışımı yapsa da dilciler, dilin kaynağı

³⁵⁸ Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 55, 59; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 233.

³⁵⁹ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 231.

ile ilgili ayrışmada da görüldüğü üzere, tek tip bir anlayışı yansıtmamakta ve kendi içlerinde akıl- nakil ilişkisi konusunda farklı yerlerde durmaktadırlar. Ancak bazı kaynaklarda kırâatlara yönelik tavırları nedeniyle eleştiriye hedef olan dil âlimlerinden bahisle genellemeci bir üslup kullanılarak “nahviyyûn” ve “lügaviyyûn” şeklinde tanımlamalar yapılması insanların zihninde bütün dilcilerin aynı kategoriye girdiği izlenimi oluşturmaktadır. Burada belirtelim ki, bu genelleme ile kastedilen dilciler akli ön olana çıkarılanlar ve genellikle de Basra dil ekolünü benimseyen dilcilerdir.

Dilbilimsel tefsirlerde kırâatlerin sıhhatinin tespitinde aklın rol oynadığına dair veriler de mevcuttur. Mesela Maide 5/2’de mutevatir kabul edilen iki kırâat mevcuttur. Yaygın olan “en saddûküm” (أَنْ صَدُّوْكُمْ) kırâatine mukabil İbn Kesîr ve Ebû Amr “in saddûküm” (إِنْ صَدُّوْكُمْ) şeklinde okumuştur.³⁶⁰ Nehhâs hem nahiv hem hadis ve hem de fikir erbabının bu ikinci kırâatle okumaktan men ettiklerini nakletmektedir. Bu kararın gerekçelerine dair nakledilenler konumuza ışık tutacak niteliktedir.

İlk olarak bu ayetin fethin gerçekleştiği sekizinci yılda indiği, müşriklerin Müslümanları engellemesi hadisesinin de Hudeybiye olayının yer aldığı altıncı yılda vuku bulduğu, dolayısıyla da bu engellemenin söz konusu ayetin nüzulünden önce gerçekleşmiş olması gerektiği dile getirilmiştir. Ayette geçen lafzın “in” şeklinde okunması halinde ki bu edat cümleye gelecek zaman manası katmaktadır, bu olayın ancak fetihden sonra vuku bulmasının mümkün olacağı, “en” şeklinde okunması halinde de geçmiş zamanda gerçekleşmiş olmasının mümkün hale geleceği ifade edilmiş ve netice itibariyle böyle bir durumun sadece “en saddûküm” (أَنْ صَدُّوْكُمْ) kırâatinin caiz olmasını gerekli kılacağı sonucuna ulaşılmıştır. İkinci olarak ayetin nüzul sürecine ilişkin nakledilen rivayetin sahîh olmaması halinde de “en” şeklinde okumanın gerekli olduğu iddia edilmiştir. Çünkü ayet başından itibaren Mekke’nin Müslümanların elinde bulunduğu delalet etmekte olup “in” okunması durumunda bizatihi Müslümanların, başkalarını Mekke’ye girmekten alıkoyma imkânına sahip oldukları halde, oraya girmekten engellendiği gibi garip bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır ki bu da mantıklı bir yaklaşım değildir. Bu durumda fiile mazi manası

³⁶⁰ Bkz. Kâdî, *el-Büdûrû’z-Zâhira – el-Kırââtü’ş-Şâzze* (birlikte basım), s. 89.

katan “en” edatıyla okumaktan başka çıkar yol yoktur. Son olarak bu edatla kastedilenin istikbal manası olması durumunda bunun Arap dilinde maksadı ifade etmekten uzak bir kullanım olması söz konusudur.³⁶¹

Bir kırâatin sahîh olup olmamasına ilişkin yukarıda yapılan tartışmada ileri sürülen delillere bakıldığında bunların daha ziyade akli istidlal kategorisine girdiğini söyleyebiliriz. Zira birinci istidlalde veri olarak tarihsel kronolojiyi göz önünde bulunduran mantıki bir çıkarım söz konusuyken; ikinci kısımda mantıki tutarsızlık gerekçesiyle itiraz edilmektedir. Son delil ise dilin kullanım özellikleri ön plana çıkarılarak temellendirilmiştir.

Dil kurallarının derlenip tespit edilmesi evresinde kırâatlerle ilgili iki farklı yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Bunlardan birincisi yabancı unsurlarla karışmamış ve bozulmamış dilsel verilere dayanarak dilin kurallarını oluşturmak isteyen yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temel materyalleri cahiliye şiiri başta olmak üzere fesahat ve belagatiyle maruf Arap ediplerin sözlerinden yapılan nakiller ile şehirlerin karmaşık yapısından uzakta olduğu, dolayısıyla da yabancı kültürlerle karışmadığı için orijinal Arapça’yı konuştuklarına inanılan bedevi Arap kabilelerinin kullanımlarıdır. Buna göre kırâatler ikincil kaynak konumundadır. Bu yaklaşımın ortaya çıkışı insan kaynaklı bir temel üzerine oturduğu için kırâatler bu kıstasa göre değerlendirilip fesahat ve belagat açısından tenkide tabi tutulabilmiş ve dahası Arap dilinde bir yeri olup olmadığı tartışılabilmiştir. İkinci yaklaşım ise ilahi vahiy kaynaklı bir dilsel bakış açısına sahip olduğu için fesahat ve belagatin zirvesi olarak Kur’ân’ı ve peygamberin kullandığı dili temel referans kaynağı kabul ederek diğer dilsel malzemeleri bu kıstasa göre değerlendirmiştir.

Netice itibariyle kırâatlere yaklaşımda paradigmalardan etkili olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla Allâh’ın sıfatları konusunda, özelden ise kelam sıfatı ve “kelâmullâh” bahsinde ve bunları takip eden “halku’l-Kur’ân” meselesinde insanların doğru kabul ettikleri görüşlerin ve bu kabuller etrafında şekillenen inançların kırâatlere yaklaşımın parametrelerini oluşturduğunu ve kırâatlerin mahiyetine ilişkin görüşlerin Kur’ân’ın mahiyeti hakkındaki görüşlerden bağımsız

³⁶¹ Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, I, 256-257.

değerlendirilemeyeceğini düşünürüz. Aynı şekilde metot olarak ne derece akla veya nakle önem verileceği konusunda kişilerin durduğu yerin kırâatlere yaklaşımı etkilediğini ve kırâatler konusundaki metodik farklılıkların yanı sıra dil çalışmalarında takip edilen dil ekollerine ait metodik farklılıkların dahi kırâatlere yaklaşımda etkili olduğunu düşünürüz.

BÖLÜM II

DİLBİLİMSEL TEFSİRLERDE KİRÂATLERİN

DEĞERLENDİRİLMESİ

Araştırmamızın konusunu ve aynı zamanda da kaynaklarını oluşturan dilbilimsel tefsirler müstakil bir kırâat kitabı olmadıkları için kırâatler hakkında derli toplu bir malumat sunmadıkları gibi müelliflerinin kırâatlere yaklaşımlarını nazara veren açık seçik ifadelere yer vermekten de uzaktırlar. Dilbilimci müfessirlerin kırâatler hakkındaki düşüncelerinin izlerine, eserlerinde yer alan ve çoğunluğu dilsel bağlamlarda dile getirilen kırâat değerlendirmelerinde rastlamaktayız. Dolayısıyla da bu müfessirlerin kırâatlere yaklaşımları hakkında bir kanaate varabilmek için tek çıkar yol onların eserlerinde yer alan bu değerlendirmeleri derinlemesine tahlil etmektir. Bu nedenle biz bu bölümde söz konusu eserlerde yer alan kırâat değerlendirmelerini uygun başlıklar altında tasnif ederek bu değerlendirmelerin nasıl bir düşünce dünyasının yansımaları olduğunu irdedeceğiz. Doğal olarak, bu bölümden ortaya çıkacak olan sonuçlar dilbilimci müfessirlerin kırâatlere yaklaşımları hakkında varacağımız nihâî kanaat için de temel oluşturacaktır.

1. Değerlendirmeye Tabi Tutulan Kırâatler

Dilbilimsel tefsirler kırâat kitaplarının telif amaçlarından farklı bir gayeyle yazıldığı için bu eserlerde kırâatler kırâat kitaplarındaki biçim, içerik ve üsluptan farklı bir tarzda ele alınmış ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Dolayısıyla Kur'ân tefsirlerinde bütün kırâat farklılıklarına yer verilmesini beklemek pek gerçekçi bir yaklaşım olamaz. Bu bakımdan dilbilimsel tefsirlerde kırâatler gerekli görüldüğü ölçüde ihtiyaç duyulduğu yerlerde ve gerektiği kadarıyla ele alınmıştır.

Dilci müfessirler için kendilerine ulaşan kırâatler öncelikle, dilsel referanslarının ortaya konması gereken dini metinler olmanın yanı sıra anlam ve dil

açısından eleştirel bir metotla değerlendirilmesi gereken birer dilsel veridir. Dolayısıyla bu eserlerde genel olarak dil ve anlam açısından problemlili görülmeyen ve izaha muhtaç olmayan kırâatlerin değerlendirmeye alınmadığını söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle dilbilimsel tefsirlerde incelenen kırâatlerin büyük bir bölümünü dil ve anlam bakımından değerlendirilmesi gereken ve bir problem teşkil eden okuyuşlar oluşturmaktadır.

Dilbilimsel tefsirlerde incelemeye tabi tutulan kırâatler içerisinde gelenekte yedili, onlu ve ondörtlü kırâat tasniflerinde yer alan ve mutevatir, meşhûr ve şâz olarak adlandırılan okuyuşlar bulunmaktadır. Bunun yanında bu kategorilerde yer almayan, sahabe, tâbûn ve diğer kırâat imamlarına nispet edilen şâz kırâatler ve resm-i mushafa uygun olmayan müdrec kırâatler de bu eserlerde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

2. Değerlendirme Alanları

Dilbilimsel tefsirler incelendiğinde kırâatlerin farklı alanlarla ilgili olarak değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Kırâatlerle ilgili olarak kullanılan değerlendirme kalıplarının genel olarak Arapça ve kırâat olmak üzere iki alanla ilgili olduğu söylenebilir. Arapça açısından yapılan değerlendirmeler bazı alt kategorileri içine almaktadır. Söz gelimi dilsel bir kullanım değerlendirmeye tabi tutulduğunda bu kullanımın lügat açısından konumu, Arap dilinin kurallarına uygunluğu, konuşma dilindeki veya şiir dilindeki durumu, lafız-mana ilişkisi yönünden vaziyeti, fesahat ve belâgat gibi Arap dilinin alt birimleri açısından değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu kategoriler, değerlendirme ifadelerinin ardından gelen “fi'l-arabiyyeti”³⁶² (في العَرَبِيَّةِ), “fi'l-lügati”³⁶³ (في اللُّغَةِ), “fi'l-kıyâsi”³⁶⁴ (في القِيَّاسِ), “fi'n-nahvi”³⁶⁵ (في النَّحْوِ), “fi kelâmi'l-arabi”³⁶⁶ (في كَلَامِ العَرَبِ), “fi'l-kelâmi”³⁶⁷ (في الكَلَامِ), “fi'ş-şi'ri”³⁶⁸ (في الشِّعْرِ),

³⁶² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 375; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 156; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 72; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 42.

³⁶³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 285; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 94.

³⁶⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 80, 287.

³⁶⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 213; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 90.

³⁶⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 344.

³⁶⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 227; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 118.

³⁶⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 308.

“fi'l-lafzi” (في اللفظ)³⁶⁹, “fi'l-ma'nâ” (في المعنى)³⁷⁰ gibi tahsis unsurlarıyla dile getirilmiştir. Kırâat alanıyla ilgili değerlendirmeler ise “fi'l-kırâati” (في القراءات)³⁷¹, “fi'l-Kur'âni” (في القرآن)³⁷² gibi lafızlarla kaydedilmiştir. Ayrıca bu değerlendirmelerde kullanımların tefsir açısından konuları ve senet açısından rivayetlerin değeri de nazarı itibara alınmış ve değerlendirmeler bazen “fi'r-rivayeti ve't-tefsîri” (في الرواية والتفسير)³⁷³ şeklinde kayıtlanmıştır. Ancak dilbilimsel tefsirlerde yer alan değerlendirmelerin büyük bir kısmında bu değerlendirme alanları belirtilmemiştir. Mesela bir kırâat hakkında “bu caizdir” veya “bu caiz değildir” denildiği zaman bunun Arapça açısından yapılan bir değerlendirme mi yoksa kırâat açısından yapılan bir değerlendirme mi olduğu çoğu kez belirtilmemektedir. Bu da aslında dil açısından yapılan değerlendirmelerin kırâat ilmi açısından yapılan bir değerlendirme olarak anlaşılmasına yol açmaktadır.

Netice itibariyle bir kırâat hakkında değerlendirme yapıldığında bu okuyuşun Arapça açısından veya kırâat ilmi açısından olumlu ya da olumsuz olduğu yönünde bir fikir beyan edilmiş olmaktadır. Ancak bu değerlendirmelerin hangi alanla ilgili olduğu bazı lafzî unsurlardan anlaşılabilir gibi çoğunlukla da bu değerlendirme kalıplarının kullanıldığı bağlamdan hareketle anlaşılabilir. Bağlam dikkate alınmadan yapılan değerlendirmeler ise yanlış yorumlara yol açabilmektedir. Bu açıklamalardan sonra dilbilimsel tefsirlerde yer alan değerlendirme kalıpları üzerinde durmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

3. Değerlendirme Kalıpları

Dilbilimsel tefsirlere bakıldığında bir takım ifade kalıplarıyla kırâatlerin değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Müelliflerin kırâatlere yaklaşımlarının tespit edilebilmesi hususunda araştırmamıza bir temel oluşturması için bu ifade kalıplarından bahsetmek istiyoruz. Genel olarak bakıldığında bu değerlendirmelerden bir kısmının olumlu içerik taşıırken diğer bir kısmının ise

³⁶⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 52, 89, 110.

³⁷⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 309; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 297; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 71, 284.

³⁷¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 233; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 148, IV, 94.

³⁷² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 159, III, 273, IV, 64.

³⁷³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 162.

olumsuz bir mahiyet arz ettiği görülmektedir. Bu nedenle söz konusu kalıplar olumlu değerlendirme kalıpları ve olumsuz değerlendirme kalıpları olmak üzere iki başlık altında incelenebilir.

3.1. Olumlu Değerlendirme Kalıpları

Bu kalıplardan bir kısmı dilsel kullanımların geçerliliğinin tartışma konusu olduğu durumlarda kullanılmıştır. Bu maksatla kullanılan kalıplardan ilki “ج-وز” kökünden türetilen kalıplardır. Dilbilimsel tefsirlerde daha çok “جَارُ”, “يَجُوزُ”, “جَائِزٌ” şeklinde yer alan ifade kalıpları bir şeyin caiz/geçerli olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Dilbilimsel tefsirlerdeki kullanımları Arapça³⁷⁴, nahiv³⁷⁵, kıyas³⁷⁶, i‘râb³⁷⁷, kelam³⁷⁸, şiir³⁷⁹, lügat³⁸⁰ ve kırâat³⁸¹ alanlarıyla ilgilidir.

“ص-ح-ح” kökünden türetilen kalıplar da bir kullanımın veya kırâatin geçerliliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kalıplar Arapça açısından³⁸², mânâ açısından³⁸³, isnat açısından³⁸⁴, kıyas açısından³⁸⁵, lügat açısından³⁸⁶ yapılan değerlendirmelerde kullanılmışlardır. En çok karşılaşılan formları ise “esahhu” (أَصْحُ)³⁸⁷, “kırâatün sahihatün” (قِرَاءَةٌ صَحِيحَةٌ)³⁸⁸, “sahihatün” (صَحِيحَةٌ)³⁸⁹, “sahiḥun ceyyidün bâliğun” (صَحِيحٌ جَيِّدٌ بَالِغٌ)³⁹⁰, “esahhu fi’l-ma‘nâ” (أَصْحُ فِي الْمَعْنَى)³⁹¹, “esahhu fi’l-arabiyyeti” (أَصْحُ فِي الْعَرَبِيَّةِ)³⁹², “tasihhu’l-kırâatü” (تَصِيحُ الْقِرَاءَةِ)³⁹³ şeklindedir. Örnekler incelendiğinde bu kalıpların daha çok Nehhâs ve Zeccâc tarafından tercih

³⁷⁴ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 10; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 108, III, 235.

³⁷⁵ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 90.

³⁷⁶ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 69.

³⁷⁷ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 98.

³⁷⁸ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 227.

³⁷⁹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 308.

³⁸⁰ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 231.

³⁸¹ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 208.

³⁸² Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, II, 242.

³⁸³ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 297; Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, III, 71, 284.

³⁸⁴ Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, III, 90, IV, 143.

³⁸⁵ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 287.

³⁸⁶ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 285; Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, III, 94.

³⁸⁷ Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, III, 71, 99.

³⁸⁸ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 73.

³⁸⁹ Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, I, 208, V, 117.

³⁹⁰ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 17, 321.

³⁹¹ Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, III, 71, 284.

³⁹² Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, II, 242.

³⁹³ Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, III, 116.

edildiği görülmektedir. Söz konusu örneklerden, onların bu kalıpları görüşlerin doğruluğunu, isnadın ve rivayetin sıhhatini veya mananın doğru olduğunu ifade etmek için kullandıkları anlaşılmaktadır.

Geçerlilik eksenli kullanılan bir başka değerlendirme kalıbı ise “حَطَّءٌ” ve “غَطَّءٌ” kelimelerinin karşıtı olarak kullanılan³⁹⁴ “ص-و-ب” kökenli kelime ve ifade kalıplarıdır. Genel anlamda doğru, isabetli ve yerinde olmayı ifade eden bu kökün dilbilimsel tefsirlerde kullanım alanları daha sınırlıdır. “Savâb” kelimesi çoğunlukla Arapça ve tefsir³⁹⁵ açısından bir değerlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserlerde karşımıza çıkan formları ise “asvebühümâ” (أَصْوَبُهُمَا)³⁹⁶, “asvebü” (أَصْوَبُ)³⁹⁷, “savâbün” (صَوَابٌ)³⁹⁸, “essavâb” (الصَّوَابُ)³⁹⁹, “eşbehü'l-ma'neyeyni bi's-savâbi” (أَشْبَهُ الْمَعْنَيْنِ بِالصَّوَابِ)⁴⁰⁰ şeklindedir.

Dilbilimsel tefsirlerde yer alan bazı değerlendirme kalıpları da ifadelerin geçerli olup olmadığı hakkında bir bildirimde bulunmayıp farklı kullanımlar arasında bir derecelendirme ve kıyaslamayı ifade etmektedir. Bu konuda karşımıza çıkan örneklerden birisi “ج-و-د” köküyle alakalı olan kelime ve ifade kalıplarıdır. Genel manada iyiliği, mükemmelliği, eksiksiz ve noksansız oluşu ifade eden bu kelimenin dilbilimsel tefsirlerdeki kullanım alanı çeşitlilik göstermektedir. Daha ziyade dil ile alakalı alanlar olan Arapça⁴⁰¹, nahiv⁴⁰², lügat⁴⁰³, mânâ⁴⁰⁴, i'râb⁴⁰⁵, kıyas⁴⁰⁶ ve kelâm⁴⁰⁷ açısından yapılan değerlendirmelerde kullanılan bu kökün bazen tefsir⁴⁰⁸ bazen de kırâat⁴⁰⁹ açısından bir değerlendirmeyi ifade ettiği görülmektedir.

³⁹⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 73.

³⁹⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 73; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 203.

³⁹⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 237, 362.

³⁹⁷ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 308.

³⁹⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 136, 150; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 65, 67; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 107, 232.

³⁹⁹ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, V, 93, 176.

⁴⁰⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 39.

⁴⁰¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 375; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 156; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 72; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 42.

⁴⁰² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 213.

⁴⁰³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 128.

⁴⁰⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 309.

⁴⁰⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 361.

⁴⁰⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 80.

⁴⁰⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 118.

⁴⁰⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 46.

⁴⁰⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 233; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 148, IV, 94.

Dilbilimsel tefsirlerde karşımıza çıkan bu köke ait kelimelerin daha çok “ecvedü”⁴¹⁰ (أَجْوَدُ), “el-ceyyidetü”⁴¹¹ (الْجَيْدَةُ), “el-ceyyidetü fi'l-kıyâs”⁴¹² (الْجَيْدَةُ فِي الْقِيَّاسِ), “el-kırâatü'l-ceyyide”⁴¹³ (الْقِرَاءَةُ الْجَيْدَةُ), “el-lügatü'l-ceyyide”⁴¹⁴ (اللُّغَةُ الْجَيْدَةُ), “vechün ceyyidün”⁴¹⁵ (وَجْهٌ جَيْدٌ), “ecvedü'l-vecheyni fi'l-kırâati”⁴¹⁶ (أَجْوَدُ الْوَجْهَيْنِ فِي الْقِرَاءَةِ), “ceyyidün”⁴¹⁷ (جَيْدٌ), “evcedü'l-vücûh”⁴¹⁸ (أَجْوَدُ الْوُجُوهِ), “ecvedü fi'l-arabiyyeti”⁴¹⁹ (أَجْوَدُ فِي الْعَرَبِيَّةِ), “ecvedü fi'l-ma'nâ”⁴²⁰ (أَجْوَدُ فِي الْمَعْنَى), “ecvedü fi'l-i'râb”⁴²¹ (أَجْوَدُ فِي الْإِعْرَابِ), “el-ceyyidetü fi'l-kıyâs”⁴²² (الْجَيْدَةُ فِي الْقِيَّاسِ), “ecvedü fi'l-kırâati”⁴²³ (أَجْوَدُ فِي الْقِرَاءَةِ) şeklindeki kalıplarda geldiği görülmektedir.

Dilbilimsel tefsirlerde yer alan başka bir olumlu değerlendirme kalıbı da “ح-س-ن” kökünden türetilen ifade kalıplarıdır. Bunlar genel olarak Arap dili açısından yapılan değerlendirmeler⁴²⁴ olduğu gibi kırâat açısından yapılan değerlendirmeler⁴²⁵ olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu kökten gelen kelimelerin dilbilimsel tefsirlerde kırâat değerlendirmesi olarak daha ziyade “ahsenü”⁴²⁶ (أَحْسَنُ), “ahsenühümâ”⁴²⁷ (أَحْسَنُهُمَا), “ahsenühümâ indenâ”⁴²⁸ (أَحْسَنُهُمَا عِنْدَنَا), “hasenün”⁴²⁹ (حَسَنٌ), “hasenetün”⁴³⁰ (حَسَنَةٌ), “vechun hasenün”⁴³¹ (وَجْهٌ حَسَنٌ) şeklinde kalıplarla ifade edildiği görülmektedir:

⁴¹⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 27, II, 403; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 88, III, 247; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 56, 110, 122, 130, 131, 139, 150, 169; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 17, 24, 27, 29, 31, 36, 43, 58.

⁴¹¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 17.

⁴¹² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 80.

⁴¹³ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 73; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 317; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 86, 133, II, 342.

⁴¹⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 79.

⁴¹⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 149, II, 213; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 42.

⁴¹⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 233.

⁴¹⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 77, 85, 121, 128, 146.

⁴¹⁸ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 57.

⁴¹⁹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 375; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 156; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 72.

⁴²⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 309.

⁴²¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 361.

⁴²² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 80.

⁴²³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 148.

⁴²⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 245.

⁴²⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 320.

⁴²⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 77; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 39; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 111; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 53.

⁴²⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 361, II, 424.

⁴²⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 334.

⁴²⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 136.

⁴³⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 318.

Olumlu değerlendirme kalıbı olarak daha ziyade Nehhâs'ın ve nadiren de Zeccâc'ın eserlerinde karşılaştığımız “ف-ص-ح” kökenli ifade kalıpları da bir diğer grubu oluşturmaktadır. Çoğunlukla Arap lehçeleri arasında fesahat açısından bir derecelendirmeyi ifade eden bu kalıpların bazen kırâatleri lehçesel konumları itibariyle değerlendirmek üzere kullanıldığı da görülmektedir⁴³². Bu kökten gelen ifade kalıpları daha çok “efsahu'l-lugateyni” (أَفْصَحُ اللَّغَتَيْنِ)⁴³³, “el-kırâatü'l-fasîhatü” (أَفْصَحُ اللَّغَاتِ)⁴³⁶, “efsahu” (أَفْصَحُ)⁴³⁵, “efsahu'l-lugât” (أَفْصَحُ اللَّغَاتِ)⁴³⁶, “el-lügatü'l-fasîhatü” (أَلْفَصِيحَةُ)⁴³⁴, “efsahu” (أَفْصَحُ)⁴³⁵, “efsahu'l-lugât” (أَفْصَحُ اللَّغَاتِ)⁴³⁶, “el-lügatü'l-fasîhatü” (أَلْفَصِيحَةُ)⁴³⁷, “fasîhatün” (فَصِيحَةٌ)⁴³⁸ gibi formlarda karşımıza çıkmaktadır.

Yine Zeccâc ve Nehhâs'ın eserlerinde yer alan bir diğer değerlendirme kalıbı “ب-ل-غ” kökünden türetilen ifade kalıplarıdır. Kelam açısından⁴³⁹, “lügat açısından⁴⁴⁰, mana açısından⁴⁴¹ ve manaya sağladığı fayda açısından⁴⁴² yapılan değerlendirmelerde kullanıldığı görülen bu ifade kalıpları kırâat değerlendirmelerinde “eblağü fi'l-ma'nâ” (أَبْلَغُ فِي الْمَعْنَى)⁴⁴³, “eblağü” (أَبْلَغُ)⁴⁴⁴, “bâliğatün” (بِالِغَةُ)⁴⁴⁵, “bâliğun” (بِالِغِ)⁴⁴⁶, “bâliğü'l-cevdeti” (بِالِغِ الْجَوْدَةِ)⁴⁴⁷ gibi formlarda karşımıza çıkmaktadır.

Bir başka değerlendirme kalıbı çokluğu ifade eden ve “ك-س-ر” kökünden türetilen kelime ve ifadelerdir. Bunların dilbilimsel tefsirlerdeki kullanım alanları Arapça⁴⁴⁸, Arap kelamı⁴⁴⁹, dilin kullanımı⁴⁵⁰, lügat⁴⁵¹, Araplardan rivayet⁴⁵² gibi dil

⁴³¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 131.

⁴³² Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 34.

⁴³³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 297; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 58.

⁴³⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 34.

⁴³⁵ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 245; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 327.

⁴³⁶ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 135.

⁴³⁷ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 260.

⁴³⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 326.

⁴³⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 96; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 17.

⁴⁴⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 214.

⁴⁴¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 299.

⁴⁴² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 214; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 110.

⁴⁴³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 299.

⁴⁴⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 119; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 52, IV, 141.

⁴⁴⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 180, V, 33.

⁴⁴⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 85; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 295.

⁴⁴⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 133.

⁴⁴⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 74.

⁴⁴⁹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 344.

⁴⁵⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 111.

ile ilgili konular başta olmak üzere tefsir⁴⁵³ ve kırâat⁴⁵⁴ alanlarıdır. Kırâat değerlendirmelerinde karşımıza çıkan formları ise “kesîratun”⁴⁵⁵ (كثيرة), “ecvedü ve ekseru”⁴⁵⁶ (أَجْوَدُ وَأَكْثَرُ), “ekseru”⁴⁵⁷ (أَكْثَرُ), “ekseru fi kelâmi'l-arab”⁴⁵⁸ (أَكْثَرُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ), “ekseru fi'l-kirâati”⁴⁵⁹ (أَكْثَرُ فِي الْقِرَاءَةِ), “ve'r-raf'u ekseru”⁴⁶⁰ (وَالرَّفْعُ أَكْثَرُ), “aleyhi ekseru'l-kurrâ”⁴⁶¹ (عَلَيْهِ أَكْثَرُ الْقُرَّاءِ), “el-ekseru fi'l-kirâati”⁴⁶² (الْأَكْثَرُ فِي الْقِرَاءَةِ), “ekseru fi'l-arabiyyeti”⁴⁶³ (الْأَكْثَرُ فِي الْعَرَبِيَّةِ) şeklindedir. Ayrıca bir kullanımın veya okuyuşun daha yaygın ve meşhur olduğunu ifade etmek için kullanılan “ekrabu mütenâvilen ve eşheru ve e'rafu”⁴⁶⁴ (أَقْرَبُ مُتَنَافِلًا وَأَشْهَرُ وَأَعْرَفُ), “eşheru ve e'rafu”⁴⁶⁵ (أَشْهَرُ وَأَعْرَفُ), “ekseru ve eşheru”⁴⁶⁶ (أَكْثَرُ وَأَشْهَرُ) şeklindeki kalıplar da burada zikredilebilir.

Bu eserlerde karşılaştığımız bir başka değerlendirme kalıbı “ق-و-ي” kökünden türetilmiş olan kelime ve ifade kalıplarıdır. Arapça⁴⁶⁸, Arap dilinde caiz oluş⁴⁶⁹, nahiv⁴⁷⁰, lügat⁴⁷¹, mana⁴⁷², hüccet⁴⁷³ açısından dildeki örneklerin değerlendirmeye tabi tutulduğu bu kalıplar dilbilimsel tefsirlerdeki kırâat değerlendirmelerinde “akvâ fi'l-arabiyyeti”⁴⁷⁴ (أَقْوَى فِي الْعَرَبِيَّةِ), “akvâ fi'l-ma'nâ”⁴⁷⁵ (أَقْوَى فِي الْمَعْنَى), “akvâ”

⁴⁵¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 249, III, 223.

⁴⁵² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 109.

⁴⁵³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 278.

⁴⁵⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 309; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 235; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 130, II, 151, III, 197, IV, 66, 87, V, 216.

⁴⁵⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 110.

⁴⁵⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 197.

⁴⁵⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 235; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 191.

⁴⁵⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 344.

⁴⁵⁹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 309, I, 375.

⁴⁶⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 81.

⁴⁶¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 85.

⁴⁶² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 151, IV, 224.

⁴⁶³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 74.

⁴⁶⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 116.

⁴⁶⁵ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 29.

⁴⁶⁶ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 74, 160.

⁴⁶⁷ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 44.

⁴⁶⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 110, 190.

⁴⁶⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 226.

⁴⁷⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, V, 172.

⁴⁷¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 110.

⁴⁷² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 89.

⁴⁷³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 10.

⁴⁷⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 289; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 110, 190.

⁴⁷⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 89.

(أَقْوَى)⁴⁷⁶, “akva’l-vecheyni fi’l-arabiyyeti”⁴⁷⁷ (أَقْوَى فِي الْعَرَبِيَّةِ), “akvâ fi kıyâsi’l-arabiyyeti”⁴⁷⁸ (أَقْوَى فِي قِيَاسِ الْعَرَبِيَّةِ), “kaviyyün fi’l-arabiyyeti”⁴⁷⁹ (قَوِيٌّ فِي الْعَرَبِيَّةِ), “kaviyyetün”⁴⁸⁰ (قَوِيَّةٌ) formlarında karşımıza çıkmaktadır.

Bir başka değerlendirme kalıbı esas ve temel kural anlamına gelen “قياس” kelimesi ve türevleriyle oluşturulmaktadır. Dil kurallarına uygunluk konusunda dildeki kullanımların değerlendirildiği bu kalıplar dilbilimsel tefsirlerdeki kırâat değerlendirmelerinde “hüve kıyâsün”⁴⁸¹ (هُوَ قِيَاسٌ), “akyesü”⁴⁸² (أَقْيَسُ), “hâzâ kıyâsün”⁴⁸³ (هَذَا قِيَاسٌ), “hüve’l-kıyâsü”⁴⁸⁴ (هُوَ الْقِيَاسُ) şeklindeki ifade kalıplarıyla karşımıza çıkmaktadır.

Yüz, yön, yol, yöntem gibi anlamlara gelen “وَجْهٌ” kelimesi ve türevleriyle oluşturulan ifade kalıpları da kırâat değerlendirmelerinde karşımıza çıkmaktadır. Lügat açısından⁴⁸⁵ mana açısından⁴⁸⁶ tefsir açısından⁴⁸⁷ yapılan değerlendirmelerde farklı telaffuz ve okuyuş şekillerini, anlamlandırma ve izah tarzlarını ifade etmek için kullanılan bu kalıplar dilbilimsel tefsirlerdeki kırâat değerlendirmelerinde “evcehü”⁴⁸⁸ (أَوْجُهُ), “hüve vechü’l-keîâm”⁴⁸⁹ (هُوَ وَجْهُ الْكَلَامِ), “hüve’l-vech”⁴⁹⁰ (هُوَ الْوَجْهُ), “hüve’l-vechüllezî aleyhi’l-kırâat”⁴⁹¹ (هُوَ الْوَجْهُ الَّذِي عَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ), “hüve’l-vechü’l-muhtâr inde ehli’l-luğati fi’l-kırâati”⁴⁹² (هُوَ الْوَجْهُ الْمُخْتَارُ عِنْدَ أَهْلِ اللَّغَةِ فِي الْقِرَاءَةِ), “hüve’l-vechüllezî aleyhi’l-kurrâ”⁴⁹³ (هُوَ الْوَجْهُ الَّذِي عَلَيْهِ الْقُرْءَاءُ) şeklindeki formlarda karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁷⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 226; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, V, 172.

⁴⁷⁷ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 36.

⁴⁷⁸ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 289.

⁴⁷⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 296.

⁴⁸⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 209.

⁴⁸¹ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 219.

⁴⁸² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 77; Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, II, 302, III, 160.

⁴⁸³ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, V, 59.

⁴⁸⁴ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 338; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 125; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 171; Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, II, 306.

⁴⁸⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 111.

⁴⁸⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 201.

⁴⁸⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 330.

⁴⁸⁸ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 129; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 111.

⁴⁸⁹ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 90, 297; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 144, 323.

⁴⁹⁰ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 183, 294; Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 328; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 327; Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, V, 68.

⁴⁹¹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 116.

⁴⁹² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 241.

⁴⁹³ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 278.

Bir başka değerlendirme kalıbı “ب-ي-ن” köküyle oluşturulanlardır. Tevile mahal bırakmayacak ölçüde mananın açık olması anlamında kullanılmıştır.⁴⁹⁴ Arap kelamı açısından⁴⁹⁵, Arapça açısından⁴⁹⁶, mana açısından⁴⁹⁷, tefsir açısından⁴⁹⁸ yapılan bir değerlendirmeyi ifade etmektedir. Dilbilimsel tefsirlerde “ebyenü'l-vecheyni” (أَبَيْنُ الْوَجْهَيْنِ)⁴⁹⁹, “ebyenü fi'l-ma'nâ” (أَبَيْنُ فِي الْمَعْنَى)⁵⁰⁰, “fi'l-arabiyyeti ebyenü” (أَبَيْنُ فِي الْعَرَبِيَّةِ أَبَيْنُ)⁵⁰¹, “ebyenü” (أَبَيْنُ)⁵⁰², “ebyenü fi'l-arabiyyeti” (أَبَيْنُ فِي الْعَرَبِيَّةِ)⁵⁰³, “kırâatün beyyinetün” (قِرَاءَةُ بَيِّنَةٍ)⁵⁰⁴, “beyyinetün fi'l-arabiyyeti” (بَيِّنَةٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ)⁵⁰⁵ gibi formlarda karşımıza çıkmaktadır.

“ب-ي-ن” kökenli kalıplarla birlikte çokça kullanılan ve daha ziyade mana açısından bir değerlendirme olarak görünen bir değerlendirme kalıbı da “و-ض-ح” kökenli kalıplardır. Dilbilimsel tefsirlerde “evdahu” (أَوْضَحُ)⁵⁰⁶, “beyyinün vâdihun” (بَيِّنٌ وَاضِحٌ)⁵⁰⁷, “beyyinetün vâdihatün” (بَيِّنَةٌ وَاضِحَةٌ)⁵⁰⁸ şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Son iki kalıpla yakın anlamlı olan “ظ-ه-ر” kökenli kalıplar da tevile ihtiyaç duymayacak kadar manası açık olan⁵⁰⁹ kullanımları ifade etmek için kullanılmış olup söz konusu eserlerde “ezharu ve evlâ” (أَظْهَرُ وَأَوْلَى)⁵¹⁰ şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

“Evlâ” (أَوْلَى) kalıbı lügat açısından⁵¹¹ veya Arapça açısından⁵¹² daha üstün kabul edilip tercihe şayan olarak görülen kullanımlar için kullanılmakta olup kırâat söz konusu olduğunda tabi olunmaya layık olan kırâat veçhini işaret etmektedir. Söz

⁴⁹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 288.

⁴⁹⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 107.

⁴⁹⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 207; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 253.

⁴⁹⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 216; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 287; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 108.

⁴⁹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 292.

⁴⁹⁹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 373.

⁵⁰⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 287; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 119.

⁵⁰¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 207.

⁵⁰² Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 108, 160, 274, II, 207, III, 35, IV, 58.

⁵⁰³ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 269.

⁵⁰⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 6, 147, III, 78, 95, 115, 204, 278, IV, 57, 93, 125, V, 32, 67, 82.

⁵⁰⁵ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 12, V, 123.

⁵⁰⁶ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 274, III, 115.

⁵⁰⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 303.

⁵⁰⁸ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, V, 32.

⁵⁰⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 318.

⁵¹⁰ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 46.

⁵¹¹ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 55.

⁵¹² Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 87.

konusu eserlerde “evlâ bi'l-ittibâ” (أُولَى بِالِتِّبَاعِ)⁵¹³, “el-cemâatü evlâ bi'l-ittibâ”⁵¹⁴, “ittibâ'u's-sevâdi evlâ” (إِتِّبَاعُ السَّوَادِ أُولَى)⁵¹⁶, “ezharu ve evlâ” (أَظْهَرُ وَأُولَى)⁵¹⁷, “evlâ” (أُولَى)⁵¹⁸, “evlâ fi'l-arabiyyeti” (أُولَى فِي الْعَرَبِيَّةِ)⁵¹⁹ gibi formlarda karşımıza çıkmaktadır.

Zeccâc'ın eserinde karşılaştığımız ve “esbetü fi'r-rivâyeti ve't-tefsîri” (أُتِّبْتُ فِي) (أُتِّبْتُ فِي النَّحْوِ)⁵²¹ gibi formlarda karşımıza çıkan “ت-ب-ت” kökenli kalıplar ise bir kullanımın veya bir görüşün rivayet, tefsir veya nahiv açısından daha sağlam bir temele dayandığını ifade etmektedir.

“ش-ب-ه” kökünden türetilen ve “eşbehü'l-ma'neyeyni bi's-savâbi” (أَشْبَهُ الْمَعْنِيَيْنِ) (أَشْبَهُ بِالصَّوَابِ)⁵²², “eşbehü bi's-savâbi” (أَشْبَهُ بِالصَّوَابِ)⁵²³, “eşbehü'l-vecheyni bisahîhi'l-arabiyyeti” (أَشْبَهُ الْوَجْهَيْنِ بِصَحِيحِ الْعَرَبِيَّةِ)⁵²⁴ şeklinde karşımıza çıkan bazı kalıplar da alternatifler içerisinden doğruya en yakın olan veya kurala en uygun olan seçeneği ifade etmek için kullanılmıştır. Benzer bir işlevle kullanılan başka bir kalıp da “ق-ر-ب” kökünden elde edilen “ekrabu” (أَقْرَبُ)⁵²⁵ kelimesidir. Bu kelimenin bazen mushafa uygunluğa en yakın olan seçeneği ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.⁵²⁶

Bunların yanında Arapça'ya en uygun olan kullanım için “a'rabu” (أَعْرَبُ)⁵²⁷, mushafa en uygun olan kırâat için “evfeku li'l-kitâb” (أَوْفَقُ لِلْكِتَابِ)⁵²⁸ ve harfleri telaffuz açısından daha iyi olan kırâat için “el-eczelü fi'l-lafzi” (الْأَجْزَلُ فِي اللَّفْظِ)⁵²⁹ ve

⁵¹³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 130.

⁵¹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 139.

⁵¹⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 228.

⁵¹⁶ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 145.

⁵¹⁷ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 46.

⁵¹⁸ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 159, 245, II, 306, III, 84, 115.

⁵¹⁹ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 302, III, 5, 8.

⁵²⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 162.

⁵²¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 355.

⁵²² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 39.

⁵²³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 343, 356.

⁵²⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 270.

⁵²⁵ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 159.

⁵²⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 296.

⁵²⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 91.

⁵²⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 309.

⁵²⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 52, 89, 110.

daha çok sevap kazandıran kırâati ifade etmek için de “etemmü li’s-sevâbi” (أَتَمَّ لِلصَّوَابِ)⁵³⁰ gibi değerlendirme kalıpları kullanılmıştır.

Dilbilimsel tefsirlerde karşımıza çıkan kalıplardan bir kısmı da daha öznel bir nitelikte olup beğenme veya beğenmeme ifade etmektedir. “Ehabbu ileyye” (أَحَبُّ) ⁵³¹(إِلَيَّ) “ehabbu’l-vecheyni ileyye” ⁵³²(أَحَبُّ الْوَجْهَيْنِ إِلَيَّ) “a‘cebu ileyye” ⁵³³(أَعْجَبُ إِلَيَّ) “a‘cebu’l-vecheyni ileyye” ⁵³⁴(أَعْجَبُ الْوَجْهَيْنِ إِلَيَّ) “estehibbu fi’l-kirâati” (أَسْتَحِبُّ فِي) ⁵³⁵(الْقِرَاءَةِ) “estahsinü” ⁵³⁶(أَسْتَحْسِنُ) şeklinde yer alan bu tür ifade kalıpları daha ziyade Ferrâ tarafından kullanılmıştır. Zeccâc’ın birkaç yerde kullandığı bu ifadeleri Ahfeş ve Nehhâs neredeyse hiç kullanmamıştır. Birinci ifadenin Kisâi tarafından da kullanıldığı Nehhâs’ın ondan yaptığı nakillerden anlaşılmaktadır. Bu ve benzeri kalıplarla müellifler beğendikleri kullanım şeklini ifade etmektedirler. Beğenmediklerini ifade etmek için kullandıkları kalıplar ise bunların olumsuz anlamları olarak “lâ yu‘cibunî zâlîke” ⁵³⁷(لَا يُعْجِبُنِي ذَلِكَ) “lâ tu‘cibunî kırâatü men karæ” ⁵³⁸(لَا تُعْجِبُنِي قِرَاءَةٌ مِنْ قَرَأَ) “lestü estehibbü zâlîke” ⁵³⁹(لَسْتُ أَسْتَحِبُّ ذَلِكَ) “lâ eştehî fi’l-kirâati” ⁵⁴⁰(لَا أَسْتَهِي فِي الْقِرَاءَةِ) “lestü eştehi” ⁵⁴¹(لَسْتُ أَسْتَهِي) “mâ uhibuhâ” (مَا لَا أُحِبُّ أَنْ) ⁵⁴²(لَا أُحِبُّ أَنْ) “lâ uhibbu’l-kirâate” ⁵⁴³(لَا أُحِبُّ الْقِرَاءَةَ) “lâ uhibbu en yukrae” ⁵⁴⁴(لَا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ) “ekrahu” ⁵⁴⁶(أَكْرَهُ) “lâ estahsinuhû” (لَا أَسْتَحْسِنُهُ) ⁵⁴⁷(لَسْتُ أَسْتَحْسِنُهُ) ⁵⁴⁸ şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

⁵³⁰ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 110.

⁵³¹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 84, 72, 179, 272, 284, 294, 317, II, 110, 160, 195, 223, 253, 306, 308, 336, III, 20, 113, 142, 177, 260, 265; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, V, 245; Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur‘ân*, II, 300, III, 102, 173, 174, 228.

⁵³² Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 63, 110, 149, 150, 301, III, 226, 247.

⁵³³ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 302, 332, II, 65, 236, 260, 329, III, 173; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 312; Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur‘ân*, III, 117, 267.

⁵³⁴ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 83, 247.

⁵³⁵ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 317.

⁵³⁶ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 296.

⁵³⁷ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 111-112.

⁵³⁸ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 242.

⁵³⁹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 340, II, 253.

⁵⁴⁰ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 45, III, 109.

⁵⁴¹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 97, 340, II, 156, 253, III, 185.

⁵⁴² Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 300.

⁵⁴³ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 145, 259, IV, 214.

⁵⁴⁴ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 139.

⁵⁴⁵ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, V, 169.

⁵⁴⁶ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 179; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 205.

⁵⁴⁷ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 52.

⁵⁴⁸ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 25.

3.2. Olumsuz Değerlendirme Kalıpları

Dilbilimsel tefsirlerde yer alan bazı değerlendirme kalıpları olumsuz nitelik taşımaktadır. Bir kullanımın geçerli olduğunu ifade eden “جَائِزٌ”, “جَارٌ”, “يَجُوزُ” gibi kalıpların olumsuzu olan “lâ yecûzü” (لَا يَجُوزُ) ve “ğayru câiz” (غَيْرُ جَائِزٍ) kalıpları bir şeyin caiz/geçerli olmadığını ifade etmekte olup birçok alanla ilgili olarak kullanılmaktadır. Dilbilimsel tefsirlerde bir kullanımın Arapça⁵⁴⁹, lügat⁵⁵⁰, kelam⁵⁵¹, kelam ve şiir⁵⁵², mânâ⁵⁵³, Kur’ân⁵⁵⁴, kırâat⁵⁵⁵ alanlarında caiz/geçerli olmadığı bu kalıplarla ifade edilmiştir. Bu kalıpları kırâat ve Kur’ânla ilişkili olarak kullanan Zeccâc gerekçe olarak okuyuşun ya mushafa muhalif oluşunu ya da rivayetle sabit olmamasını ileri sürmektedir.

Arap dili açısından yapılan değerlendirmelerde “جَائِزٌ” kelimesinin karşıtı olarak kullanılan kelimelerden biri de “lahn” (لَحْنٌ) kelimesidir. Ahfeş sadece bir yerde bu nitelemeyi yapmaktadır ve onun kullanımında bu kelime “hiçbir Arap’tan ve nahiv erbabından duyulmayan bir uygulama ve kullanım şekli”ni ifade etmektedir.⁵⁵⁶ Ebû Hâtim, Nehhâs ve Müberred’in kullanımında ise bu niteleme “ne kelamda ne de şiirde istimali caiz olmayan unsurlar” için uygun görülmüştür.⁵⁵⁷ Fakat Nehhâs lahn kapsamındaki ifadelerin ancak şâz kabilinden, bazı şiirlerde caiz görülebileceği kanaatindedir.⁵⁵⁸ Çok fazla kullanmamakla birlikte, Zeccâc’ın bu kelimeyi kullanım tarzı da Nehhâs ile paraleldir. Ona göre Arapça’da tevcihi mümkün olmayan hatalı ifadeler bu kapsamdadır. Şâz kabilinden kullanımları söz konusu olsa da kırâatlerin şâz kullanıma hamledilerek okunmaması gerekir.⁵⁵⁹ Basra ekolünün ileri gelenleri bu nitelikte olan kullanımlarla kırâatin caiz olmadığını⁵⁶⁰, yine Basra ekolüne mensup Ebû Hâtim ise lahn olan ifade ile kırâatin helal olmadığını⁵⁶¹ ifade etmişlerdir.

⁵⁴⁹ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 64, III, 142.

⁵⁵⁰ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 138, II, 199.

⁵⁵¹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 278; Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 256.

⁵⁵² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 339; Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 54, II, 99, III, 256, V, 121.

⁵⁵³ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 329; Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, III, 310.

⁵⁵⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 159, III, 273, IV, 64.

⁵⁵⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 380, III, 262, 267, V, 292.

⁵⁵⁶ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 407.

⁵⁵⁷ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 45, 54, 135, 190, III, 256.

⁵⁵⁸ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, II, 65-66.

⁵⁵⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 326, IV, 338.

⁵⁶⁰ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 197.

⁵⁶¹ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, II, 102.

Dilbilimsel tefsirlerde lahn nitelemesinin karşısı yukarıda da belirtildiği üzere “caiz” ifadesidir. Nitekim konuyla ilgili tartışmaların yer aldığı bağlamlarda lahn nitelemesiyle ithamda bulunulduğunda buna karşı çıkanlar söz konusu kullanımın lahn olmadığını bilakis caiz olduğunu dile getirmektedirler.⁵⁶² Buradan hareketle kırâat değerlendirmelerinde karşımıza çıkan “lâ yecûzü” şeklindeki değerlendirmelerle de zımnen lahnin kastedilmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Lahn ifadesiyle yakın anlamlı olan iki kalıp “غَطُّ” ve “حَطُّ” kelimeleridir. “غَطُّ” tabirinin Sîbeveyhi’nin kitabında genellikle esas ve kıyas olan kullanımın dışına çıkan uygulamalar için kullanıldığı ifade edilmektedir.⁵⁶³ Ahfeş tarafından sadece bir yerde ve “kabîh” nitelemesiyle birlikte kullanılan bu tabir burada “duyu yanlısamasından kaynaklanan yanlış bir nahiv takdiri” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶⁴ Ferrâ’nın kullanımında ise “zann” ifadesiyle birlikte anılmakta ve “manalarının veya lafızlarının yakınlığı sebebiyle iki şeyi birbiriyle karıştırmak” şeklinde yer almaktadır.⁵⁶⁵ Zeccâc’ın eserinde daha sık karşılaştığımız bu kavramın bir tavrın, görüşün, iddianın ve değerlendirmenin yanlışlığını veya zühul eseri olarak ortaya çıktığını vurgulamak⁵⁶⁶, bir dil kuralının ihlal edildiğini ifade etmek⁵⁶⁷, kelimenin yanlış bir şekilde kullanıldığını belirtmek⁵⁶⁸ ve bazen de kırâatlerle ilgili yapılan yorumların veya tefsir açısından ileri sürülen görüşlerin ve yapılan değerlendirmelerin yanlışlığını ortaya koymak için kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁶⁹ Ayrıca Zeccâc’ın eserinde kâtibin yanlış yazması veya yazıda görülen yanlışlığı ifade etmek için de bu ifadenin kullanıldığı görülmektedir.⁵⁷⁰

Nehhâs’ın eserinde ise “غَطُّ” kelimesi kelim ve şiirde caiz olmayan kullanımlar için kullanılmıştır.⁵⁷¹ Bu tabirin bir kelimeyle alakalı, yanlış nahiv

⁵⁶² Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, II, 18.

⁵⁶³ Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât*, III, 11.

⁵⁶⁴ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 347.

⁵⁶⁵ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 246, I, 232.

⁵⁶⁶ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 189, başka örnekler için bkz. Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 316, 360, 364, II, 27, III, 332.

⁵⁶⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 364.

⁵⁶⁸ Bkz. Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 372.

⁵⁶⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 31, başka örnekler için bkz. Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 23.

⁵⁷⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 295.

⁵⁷¹ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, V, 121.

takdiri,⁵⁷² bazı nahivcilerin metot olarak benimsedikleri, civâr gibi, birtakım uygulamaların yanlışlığı,⁵⁷³ idğâmın yanlış yerlerde işletilmesi,⁵⁷⁴ bir kelimenin analizinin, örneğin munsarîf mı ğayrî munsarîf mı olduğuna ilişkin yapılan değerlendirmenin, yanlışlığı⁵⁷⁵ gibi daha ziyade lafız merkezli yanlışlıkları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte kelimeye/cümleye yanlış mana takdir edilmesi,⁵⁷⁶ ayete verilen yanlış mana neticesinde yanlış bir istidlalde bulunulması⁵⁷⁷ gibi dilin mana yönüne ilişkin yanlış değerlendirmeleri belirtmek için de kullanılmıştır. Yine dilsel gerekçelerle bir kırâate yapılan eleştirinin yine dilsel nedenlerle haksızlığını⁵⁷⁸ ve herhangi bir iddianın asılsız olduğunu⁵⁷⁹ ifade etmek için de kullanıldığı görülmektedir.

“Ĝalat” kelimesiyle benzer bir işlevde kullanılan “hata” tabiri Ahfeş’in eserinde pek fazla rastlanılmayan fakat Ferrâ’nın değerlendirmelerinde nadiren de olsa karşılaşılan bir tabirdir. Onun eserinde “hata” kelimesinin dil alanıyla ilgili yapılan yanlış değerlendirmeleri ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.⁵⁸⁰ Mushafta yazım yanlışları bulunup bulunmadığı hususundaki tartışmalar bağlamında zikredilen rivayetlerde mushafta bulunan ve kâtipten kaynaklandığı ileri sürülen yanlışları ifade etmek için de “hata” ifadesi kullanılmıştır.⁵⁸¹ Bu kullanımlarının haricinde Ferrâ’nın da kırâatler hakkında “hata” ifadesini kullanarak bir değerlendirme yapmadığı söylenebilir. “Hata” kelimesi Zeccâc’ın dilsel değerlendirmelerinde Arapça’da veçhi bulunmayan dilsel unsurlar için kullanılmıştır.⁵⁸² Zeccâc’ın eserinde bu ifadenin genel anlamda görüşlerin yanlışlığını ifade etmek için çokça kullanıldığı görülse de kırâatler bağlamında bu ifadeye fazla yer verilmediği söylenebilir. Bu bağlamdaki kullanımlar dikkate alındığında da daha çok kırâatler hakkında dile getirilen görüşlerin yanlışlığını ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir.

⁵⁷² Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 294.

⁵⁷³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 109, IV, 168.

⁵⁷⁴ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 160.

⁵⁷⁵ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 115.

⁵⁷⁶ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 107.

⁵⁷⁷ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 210.

⁵⁷⁸ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 239.

⁵⁷⁹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 221, V, 106.

⁵⁸⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 339, II, 192, III, 209.

⁵⁸¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 84, II, 156.

⁵⁸² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 48.

Zeccâc'ın "lahn" ile "hata"yı aynı bağlamda kullanması⁵⁸³ ve onun "ğalat" kelimesiyle ifade ettiği bir yanlışın⁵⁸⁴ Nehhâs tarafından "ğalat" tabiri yerine "lahn" kelimesiyle ifade edilmesi⁵⁸⁵ dilciler nezdinde "lahn", "hata" ve "ğalat" kelimelerinin birbirini yerine kullanılabildiği ve aslında aynı manayı ifade ettiği şeklinde bir değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Dilbilimsel tefsirlerde yer alan dilsel verilerin gerek dil açısından gerekse kırâat açısından geçersiz olduğunu ifade etmek için bunlara ilaveten başka kalıplar da kullanılmıştır. Örneğin "lem esma'hâ mine'l-arab" (لَمْ أَسْمَعْهَا مِنَ الْعَرَبِ)⁵⁸⁶, "lem esma'hâ" (لَمْ أَسْمَعْهَا)⁵⁸⁷, "lem esma'hâ fi'l-kirâati" (لَمْ أَسْمَعْهَا فِي الْقِرَاءَةِ)⁵⁸⁸, "lem esma'ehaden karae bihi" (لَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا قَرَأَ بِهِ)⁵⁸⁹, "lahnün lem nesma' bihâ min ehadin mine'l-arab velâ ehli'n-nahvi" (لَحْنٌ لَمْ نَسْمَعْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَرَبِ وَلَا أَهْلِ النَّحْوِ)⁵⁹⁰, gibi ifadeler söz konusu kullanımın gerek Arap dili açısından gerekse kırâat ilmi açısından naklî bir temele sahip olmadığını ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca "hâzâ lâ ya'rifuhu'n-nâs" (هَذَا لَا يَعْرِفُهُ النَّاسُ)⁵⁹¹, "leyse min kelâmi'l-arab illâ şâzzen" (لَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ إِلَّا)⁵⁹², "lâ yekâdu yu'rafu" (لَا يَكَادُ يُعْرِفُ)⁵⁹³, "leyse yu'rafu hâze'l-vechü" (لَا يُعْرِفُ هَذَا)⁵⁹⁴, "lâ yekûnu" (لَا يَكُونُ)⁵⁹⁵, "lâ yüşbihu en yekûne" (لَا يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ)⁵⁹⁶ gibi ifadelerle bir kullanımın Arap dilinde nadiren kullanıldığı, dil erbabı nezdinde muteber addedilmeyip şâz kategorisinde değerlendirildiği veya Arap dilinde böyle bir kullanımın imkân dâhilinde görülmediği anlatılmaktadır. Bunlara ek olarak "leyse lizâlike mezhebün fi'l-arabiyyeti" (لَيْسَ لِذَلِكَ مَذْهَبٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ)⁵⁹⁷, "leyse zâlike min mezâhibi'l-arab" (لَيْسَ ذَلِكَ مِنْ مَذَاهِبِ الْعَرَبِ)⁵⁹⁸, "lâ veche lehû" (لَا وَجْهَ لَهُ)⁵⁹⁹, "lâ veche

⁵⁸³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 326, IV, 338.

⁵⁸⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 104.

⁵⁸⁵ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I/45, ayrıca bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, I, 186.

⁵⁸⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 318.

⁵⁸⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 216; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 185.

⁵⁸⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 167.

⁵⁸⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 15, III, 112.

⁵⁹⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 407.

⁵⁹¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 277.

⁵⁹² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 45.

⁵⁹³ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 120.

⁵⁹⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 563.

⁵⁹⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 162.

⁵⁹⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 336.

⁵⁹⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 242.

⁵⁹⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 75.

lehû fi'l-arabiyyeti” (لَا وَجْهَ لَهُ فِي الْعَرَبِيَّةِ)⁶⁰⁰, “leyse lehû vechun fi'l-kıyâsi” (أَيْسَ لَهُ وَجْهٌ) (فِي الْقِيَاسِ)⁶⁰¹ şeklinde dile getirilen kalıplarla da bir kullanımın Arap keliminde veya dilciler nezdinde benzer bir örneğinin bulunmadığı ifade edilmiştir.⁶⁰² Bu gibi ifade kalıpları bir kullanımla ilgili olarak sarf edildiğinde, o kullanımın dil açısından veya kırâat ilmi açısından geçerli olmadığı dile getirilmiş olmaktadır. Nitekim Nehhâs, Ebû Hâtim’in bir kırâat hakkında bu kalıplardan birini kullanmasını, onun bu kırâati reddettiği şeklinde değerlendirmiştir.⁶⁰³

Yine “lâ a‘rifu hâzihi’l-kırâate” (لَا أَعْرِفُ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ)⁶⁰⁴ ve “hâzihi’l-kırâatü leysset bişey’in” (هَذِهِ الْقِرَاءَةُ لَيْسَتْ بِشَيْءٍ)⁶⁰⁵ şeklinde yer alan kalıplar da söz konusu kullanımın kırâat olarak bilinen bir uygulama olmadığını veya kırâat açısından bir değer taşımadığını ifade etmektedir.

Bir diğer olumsuz değerlendirme kalıbı ise değersiz oluşu, kötü ve düşük bir konumda olmayı ifade eden “ر-د-أ” kökenli kelimeler ve ifade kalıplarıdır. Bir ifadenin Arapça açısından kötü/bozuk olduğunu ifade eden kelime Ahfeş, Zeccâc ve Nehhâs tarafından kırâat eleştirisinde kullanılmıştır. Dilbilimsel tefsirlerde “redîun” (رَدِيءٌ)⁶⁰⁶, “fi'l-kıyâsi redîun” (فِي الْقِيَاسِ رَدِيءٌ)⁶⁰⁷, “erdeu’l-vecheyni” (أَرْدَأُ الْوَجْهَيْنِ)⁶⁰⁸, “kalîletün redîetün lâ tekâdu tu‘rafu” (كَلِيلَةٌ رَدِيءَةٌ لَا تَكَادُ تُعْرَفُ)⁶⁰⁹, “şâzzetün redîetün” (رَدِيءَةٌ فِي)⁶¹⁰, “lûgatün redîetün” (لُغَةٌ رَدِيءَةٌ)⁶¹¹, “redîetün fi’l-arabiyyeti” (رَدِيءَةٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ)⁶¹², “redîetün merzûletün” (رَدِيءَةٌ مَرْذُولَةٌ) şeklindeki kalıplarda karşımıza çıkan kelime, zayıf bir vecihten başka Arapça’da tevcihi bulunmayan kullanımı/kırâati⁶¹³ veya yalnızca bazı şiirlerde rastlanabilen nadir kullanımları nitelemek için

⁵⁹⁹ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 51, 279, III, 30, 302, 326, 338, IV, 48; Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, I, 121, 127, 161, II, 73, 78, 143, 183, III, 22, 235. Bu örneklerin birçoğunda Nehhâs Ebû Hâtim, Ebû Ubeyd, Ferrâ ve Zeccâc’dan nakilde bulunmaktadır.

⁶⁰⁰ Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, II, 86.

⁶⁰¹ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 138.

⁶⁰² Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 51.

⁶⁰³ Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, I, 161.

⁶⁰⁴ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 279.

⁶⁰⁵ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, III, 135.

⁶⁰⁶ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 320, 356; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 105, III, 17, IV, 31.

⁶⁰⁷ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 295; Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, V, 182.

⁶⁰⁸ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 359.

⁶⁰⁹ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 54-55.

⁶¹⁰ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, III, 138.

⁶¹¹ Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, I, 99, 122.

⁶¹² Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, V, 70; Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, I, 286.

⁶¹³ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, III, 130.

kullanılmıştır.⁶¹⁴ Nehhâs'ın bazı kullanımlarına bakılırsa bu kelimenin “lahn” kelimesiyle eşdeğer olduğu bile söylenebilir.⁶¹⁵

“Hasen” (حَسَنٌ) ifadesinin karşıtı olan “kabîh” (قَبِيحٌ) tabiri ve türevleri de kırâat eleştirisinde kullanılan kalıplardandır. Daha ziyade Ahfeş tarafından kullanılan bu eleştiri kalıbı dilbilimsel tefsirlerde “kalîlun kabîhun” (قَلِيلٌ قَبِيحٌ)⁶¹⁶, “kabîhatün kalîletün” (قَبِيحَةٌ قَلِيلَةٌ)⁶¹⁷, “kabîhun lâ yekâdu yu'rafu” (قَبِيحٌ لَا يَكَادُ يُعْرِفُ)⁶¹⁸, “kabîhun da'îfun” (قَبِيحٌ ضَعِيفٌ)⁶¹⁹, “ğalatun kabîhun” (غَلَطٌ قَبِيحٌ)⁶²⁰, “ba'îdun kabîhun” (بَعِيدٌ قَبِيحٌ)⁶²¹, “kabîhun” (قَبِيحٌ)⁶²², “akbahu'l-vecheyni” (أَقْبَحُ أَلْوَجْهَيْنِ)⁶²³, “min akbahi'l-ğalat” (مِنْ أَقْبَحِ الْغَلَطِ)⁶²⁴, “min akbahi'l-lahn” (مِنْ أَقْبَحِ اللَّحْنِ)⁶²⁵ gibi formlarda karşımıza çıkmaktadır. Bu örnekler incelendiğinde Ahfeş'in bu kalıbı çok az rastlanan şâz kullanımları nitelemek için kullandığı görülmektedir.⁶²⁶ Ferrâ'nın eserinde bu ifade, caiz olmakla birlikte kötü olan dilsel unsurlar için kullanılmıştır.⁶²⁷ Nehhâs ise kıyasa uygun olmayan kullanımlar için “ğalatun kabîhun” (غَلَطٌ قَبِيحٌ) ifadesini kullanmıştır.⁶²⁸

Çokluğun karşıtı olarak kullanılan ve az oluşu ve azınlıkta kalmayı ifade eden “ق-ل-ل” kökenli kalıplar da dilbilimsel tefsirlerde olumsuz değerlendirme olarak yer almaktadır. Lügat açısından⁶²⁹, nahiv açısından⁶³⁰ kırâat açısından⁶³¹ yapılan bir değerlendirme olarak karşımıza çıkan bu kalıp söz konusu eserlerde “kalilun kabîhun” (قَلِيلٌ قَبِيحٌ)⁶³², “kalîletün” (قَلِيلَةٌ)⁶³³, “kalîletün redîetün” (قَلِيلَةٌ رَدِيَةٌ)⁶³⁴,

⁶¹⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 228.

⁶¹⁵ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 286.

⁶¹⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 28, 78, II, 507.

⁶¹⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 507; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 157.

⁶¹⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 30. Ahfeş bu ifadeyi Bekir b. Vâil kabilesine ait bir kullanım için söylemektedir. Demek ki bu kabile Ahfeş tarafından makbul görülüyor.

⁶¹⁹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 177.

⁶²⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 347; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 69.

⁶²¹ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 216.

⁶²² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 422; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 197, V, 195.

⁶²³ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 350.

⁶²⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 62, III, 36.

⁶²⁵ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 59.

⁶²⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 206.

⁶²⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 99.

⁶²⁸ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 69.

⁶²⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 259, 323.

⁶³⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, V, 194.

⁶³¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 198; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 224, V, 81.

⁶³² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 28, 78; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 157.

⁶³³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 194, V, 92, 133, 249.

⁶³⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 54.

“kalîlün” (كَلِيلٌ)⁶³⁵, “kalîlün fi'n-nahvi” (كَلِيلٌ فِي النَّحْوِ)⁶³⁶, “ekallü fi'l-kirâati” (أَقْلٌ فِي فِي الْفِرَاءَةِ قَلِيلَةٌ)⁶³⁷, “ekallu'l-luġâti” (أَقْلُ اللَّغَاتِ)⁶³⁸, “fi'l-kirâti kalîletün” (فِي الْفِرَاءَةِ قَلِيلَةٌ)⁶³⁹, “lüġatün şâzzetün kalîletün” (لُغَةٌ شَاذَّةٌ قَلِيلَةٌ)⁶⁴⁰ şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Buna benzer bir olumsuz değerlendirme kalıbı da “ŝâzzün” (شَاذٌ) kelimesidir. “vechun ŝâzzün” (وَجْهٌ شَاذٌ)⁶⁴¹, “ŝâzzün” (شَاذٌ)⁶⁴², “ŝâzzün ba'îdun” (شَاذٌ بَعِيدٌ)⁶⁴³, “şâzzetün ba'îdetün” (شَاذَةٌ بَعِيدَةٌ)⁶⁴⁴, “ŝâzzün kalîlün” (شَاذٌ قَلِيلٌ)⁶⁴⁵, “ŝâzzün lâ yu'rafu” (فِرَاءَةٌ شَاذَةٌ)⁶⁴⁶, “ŝâzzün cidden” (شَاذٌ جِدًّا)⁶⁴⁷, “kirâatün şâzzetün” (كِرَاءَةٌ شَاذَةٌ)⁶⁴⁸, “kirâatün şâzzetün metrûketün” (كِرَاءَةٌ شَاذَةٌ مَتْرُوكَةٌ)⁶⁴⁹, “rivâyetün şâzzetün” (رِوَايَةٌ شَاذَةٌ)⁶⁵⁰, “lüġatün şâzzetün” (لُغَةٌ شَاذَةٌ)⁶⁵¹, “lüġatün şâzzetün kalîletün” (لُغَةٌ شَاذَةٌ قَلِيلَةٌ)⁶⁵², “lüġatün şâzzetün redîetün” (لُغَةٌ شَاذَةٌ رَدِيءَةٌ)⁶⁵³, “şâzzetün” (شَاذَةٌ)⁶⁵⁴, “kavlün ŝâzzün” (كَاوِلٌ شَاذٌ)⁶⁵⁵, “ŝâzzün ŝebîhun bi'l-hata” (شَاذٌ شَبِيهٌ بِالْخَطِئِ)⁶⁵⁶ gibi formlarda karşımıza çıkan kelime Arapların tercih etmedikleri⁶⁵⁷ ve Arapça'da veçhi bulunmayan uygulamalar için kullanılmıştır.⁶⁵⁸ Sadece bazı şiirlerde rastlanabilen nadir kullanımlar da “şâz” olarak isimlendirilmiş ve “lüġatün şâzzetün redîetün” (لُغَةٌ شَاذَةٌ رَدِيءَةٌ)⁶⁵⁹ nitelemesiyle verilmiştir. Nehhâs tefsir ehlinin görüşlerinin dışına çıkan görüşleri⁶⁶⁰, Arap dil

⁶³⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 224; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 382.

⁶³⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, V, 98, 230.

⁶³⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 198; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 224.

⁶³⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 259.

⁶³⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, V, 81.

⁶⁴⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 45, 78; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 255.

⁶⁴¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 201.

⁶⁴² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 337; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 229.

⁶⁴³ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, II, 97, IV, 70, V, 20.

⁶⁴⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 100, III, 27.

⁶⁴⁵ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 44.

⁶⁴⁶ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 156.

⁶⁴⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 86.

⁶⁴⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 78, 240; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 209; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 78, 106, 139, II, 49, 169, III, 4, 25, 115, 299, IV, 183, 286, V, 100, 131, 180.

⁶⁴⁹ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 215.

⁶⁵⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 119, III, 17; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, V, 84.

⁶⁵¹ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 149, 184, 266, II, 46, 70, 73, 178, III, 93, 200, 280, 309, IV, 183, 304, V, 18, 159.

⁶⁵² Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 255.

⁶⁵³ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 228.

⁶⁵⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 107, 135, IV, 154, 294.

⁶⁵⁵ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, V, 131.

⁶⁵⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 240.

⁶⁵⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 337.

⁶⁵⁸ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 93.

⁶⁵⁹ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 228.

⁶⁶⁰ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, V, 131.

kurallarının dışına çıkan uygulamaları “şâz” olarak nitelendirmiştir.⁶⁶¹ Kırâatler söz konusu olduğunda Nehhâs cemaatin okuyuşunun dışına çıkan okuyuşları⁶⁶² ve mushafa muhalif olan okuyuşları da şâz kırâat olarak isimlendirmiştir.⁶⁶³ Zeccâc’ın şâz olarak rivayet edilen kullanımlar hakkında “lahn” ve “hata” tabirlerini kullanmış olması⁶⁶⁴ bu tabirlerin birbiri yerine kullanılabildiğini göstermektedir.

Dilbilimsel tefsirlerde yer alan kırâat değerlendirmelerinde eleştiri amacıyla kullanılan kalıplardan birisi “da’îfun” (ضَعِيفٌ) kelimesi ve bu kelime ile aynı kökten olan kelimelerdir. Bu kalıbı Ahfeş daha ziyade dil açısından bir zayıflığı ifade etmek için kullanmaktadır.⁶⁶⁵ Ferrâ bu kelimeyi mana ve dil olmak üzere iki alanda kullanmıştır. Bu kelime ile Ferrâ bazen, eleştirdiği kırâatin mana olarak zayıf olduğuna işaret ettiği⁶⁶⁶ gibi bazen de Arap dili açısından zayıf olduğunu⁶⁶⁷ ifade etmektedir. Zeccâc da Arapça açısından zayıf oluşunu ifade etmek için kullanmaktadır.⁶⁶⁸ Nehhâs zayıf kelimesini bazen senedin, bazen ravinin zayıflığını bazen de bir görüşün zayıflığını ifade etmek için kullanmaktadır. Ancak kırâatle ilgili kullandığında daha ziyade kırâatin Arapça’ya tevcihinin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Dil açısından bir değerlendirme olarak kullanıldığında “da’îfun” kelimesi sadece şâz olarak Arapça’da bir veçhi bulunan kullanımları ifade etmektedir.⁶⁶⁹ “da’îfun” (ضَعِيفٌ)⁶⁷⁰, “da’îfun fi’l-arabiyyeti” (ضَعِيفٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ)⁶⁷¹, “lehû vechun da’îfun” (لَهُ وَجْهٌ ضَعِيفٌ)⁶⁷², “kavletün da’îfetün” (قَوْلُهُ ضَعِيفَةٌ)⁶⁷³, “kırâtün da’îfetün” (قِرَاءَةٌ ضَعِيفَةٌ)⁶⁷⁴, “ed’afü” (أَضْعَفُ)⁶⁷⁵ gibi formlarda karşımıza çıkmaktadır.

Arapça açısından ya da kırâat açısından zayıf olarak görülen ve uygulanabilirlikten uzak bir ihtimal olarak değerlendirilen kullanımlar için “ba’îdun

⁶⁶¹ Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, II, 70.

⁶⁶² Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, IV, 154.

⁶⁶³ Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, V, 100.

⁶⁶⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 338.

⁶⁶⁵ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 363-364.

⁶⁶⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 340.

⁶⁶⁷ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 223.

⁶⁶⁸ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 39-40.

⁶⁶⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 86.

⁶⁷⁰ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 363-364; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 98.

⁶⁷¹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, V, 204.

⁶⁷² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 229.

⁶⁷³ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 146.

⁶⁷⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 163; Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, IV, 5.

⁶⁷⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 56.

fi'l-lugati” (بَعِيدٌ فِي اللُّغَةِ)⁶⁷⁶, “ba‘îdun fi’l-arabiyyeti” (بَعِيدٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ)⁶⁷⁷, “vechun ba‘îdun fi’l-arabiyyeti” (وَجْهٌ بَعِيدٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ)⁶⁷⁸, “vechun ba‘îdun cidden” (وَجْهٌ بَعِيدٌ جِدًّا)⁶⁷⁹, “fi’l-arabiyyeti ba‘îdetun” (فِي الْعَرَبِيَّةِ بَعِيدَةٌ)⁶⁸⁰, “kırâatün ba‘îdetun” (قِرَاءَةٌ بَعِيدَةٌ)⁶⁸¹ gibi değerlendirme kalıpları kullanılmıştır.

Değerlendirme kalıplarıyla ilgili olarak yukarıda aktardığımız bilgiler ışığında bu kalıpların anlam açısından birbirine yakın olmakla birlikte aralarında bir derece farkı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu ifadelerin her bir âlimin ıstılahında aynı manaya ve değer dercesine sahip olduğunu söyleyemeyiz. Zira söz konusu örnekler hareketle bir kalıbı hangi müfessirin ne anlamda kullandığını, diğer müfessirin kullandığı kalıpla arasındaki mânâ ve derece farkını tam olarak anlamamız mümkün değildir. Zira ilimlerin ve ilimlere ait terminolojinin tamamıyla teşekkül etmediği ve yerleşmediği dönemde herkesin ittifak ettiği bir ıstılahtan bahsetmek pek mümkün gözükmemektedir. Sonuçta bu kalıplar müfessirlerin kendi usulüne göre oluşturduğu ve içerisini kendi bakış açısına göre duldurduğu öznel ifadelerdir. Netice itibariyle bütün bu eserlerde geçen örneklerin yekûnundan bütün dilbilimsel tefsirleri kapsayıcı tarzda genel geçer sonuçlar çıkarmak ve kesin ifadeler kullanmak yerine bu kalıpları şahsa özel kullanımlar olarak anlamak daha doğru olacaktır.

Değerlendirme kalıpları incelendiğinde bunlardan bazılarının hüküm ifade ettiği bazılarının ise bu hükümler açısından bir gerekçe konumunda oldukları görülmektedir. Mesela kullanımların azlığı ve çokluğuyla ilgili değerlendirmeler diğer birçok değerlendirmenin gerekçesi olarak görülebilir. Zira Arapça’nın kurallarının tespiti aşamasında eldeki verilerin az veya çok kullanılıyor olması, yaygın ve meşhur olup olmaması önemli bir faktör olarak belirleyici olmuştur. Çok rivayet edilen ve yaygın olan kullanımlar dilde esas ve kural olarak kabul edilmiş ve bu kurala uyanlar da olumlu değerlerle onaylanmıştır. Az rivayet edilen ve yaygın

⁶⁷⁶ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 105.

⁶⁷⁷ Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, II, 10, III, 64.

⁶⁷⁸ Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, III, 67.

⁶⁷⁹ Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, I, 149.

⁶⁸⁰ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, V, 249.

⁶⁸¹ Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, I, 153, 211.

olmayan kullanımlar ise temel kurala uymayan şâz kullanımlar olarak olumsuz değer kalıplarıyla ifade edilmiştir.

4. Kırâatler Arasında Muhayyerlik İfade Eden Değerlendirmeler

Dilbilimsel tefsirlerde bazı ifadelerin okunuşlarıyla ilgili olarak bir yargıya varılmaksızın ve herhangi bir tercihte bulunulmaksızın okuyucuya çeşitli kullanımlar arasında tercih serbestliği tanıyan değerlendirmeler göze çarpmaktadır. Bu değerlendirmeler daha ziyade “in şî'te kara'te/nesabte/keserte/eskente...” (إِنْ شِئْتَ) ... (لَكَ أَنْ تَقْرَأَ...) (أَنْتَ بِالْخَيْرِ), “ente bi'l-hiyâr” (فَرَأْتِ أَكْسَرْتَ أَكْسَرْتَ) gibi ifade kalıplarıyla dile getirilmektedir.

Mesela Ahfeş bazen kırâatler hakkında değerlendirme yaparken eleştiri veya tercihte bulunmayıp okuyucuyu kırâatler hakkında muhayyer bırakmakta bazen de okuyucuyu farklı seçenekler karşısında serbest bıraktıktan sonra kendince en doğru olanı söyleyerek bir tercihte bulunmaktadır. Onun mütekellim yâ'sının okunuşuyla ilgili yaptığı değerlendirmeler bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Ona göre, mütekellim yâ'sı kelimeye bitiştiği zaman yâ'dan önceki harf sakin değilse kişi muhayyerdir, dilerse yâ'yı sakin kılar, dilerse de fethalı okur. Örneğin, Tâhâ 20/14. ayeti “innenî enallâh” (إِنِّي أَنَا اللَّهُ) ifadesinde olduğu üzere yâ'nın sükûnuyla okunabileceği gibi “inneniyen enallâh” (إِنِّي أَنَا اللَّهُ) şeklinde yâ'nın fethasıyla da okunabilir.⁶⁸² Ayrıca Nûh 71/28. ayetteki “beytiye” (بَيْتِي) ifadesi “beytî” (بَيْتِي) şeklinde okunabilir.⁶⁸³ Yine Nûh 71/6. ayetteki “du'âi” (دُعَائِي) ifadesi “du'âiye” (دُعَائِي)⁶⁸⁴ şeklinde okunabilir.⁶⁸⁵ Ahfeş'in bu tavrı onun, dilde yeri olduğu takdirde tek bir kırâata bağlı kalınmaksızın herhangi bir kırâata göre okunabileceği düşüncesine sahip olduğu izlenimini vermektedir.

Mütekellim yâ'sı ile ilgili mevzuun devamında yaptığı değerlendirmeler, onun serbestlik tanımakla birlikte bazen de kendine göre en uygun olanı tercih ettiğini

⁶⁸² Kaynaklarda mütekellim “yâ”sının fethasıyla “inneniyen” (إِنِّي) şeklinde okuyanlar Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer olarak nakledilmekte olup diğer kurrânın “innenî” (إِنِّي) şeklinde okuduğu belirtilmektedir. Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, II, 245.

⁶⁸³ Sadece Hafs rivayetiyle Âsım ve Hişâm rivayetiyle İbn Âmir “beytiye” (بَيْتِي) şeklinde okumakta, diğer kurrâ “beytî” (بَيْتِي) şeklinde okumaktadır. Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, II, 564.

⁶⁸⁴ Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer “du'âiye” (دُعَائِي) şeklinde, diğer kurrâ “du'âi” (دُعَائِي) şeklinde okumuştur. Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, II, 563.

⁶⁸⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 76,77.

göstermektedir. Ahfeş'e göre bir kelimeye bitişen mütekellim yâ'sı kendisinden sonra elif-lâm ile başlayan bir kelimeye uğrarsa, iki sakin bir araya geldiği için yâ hafz edilebilir veya iki sakin bir araya gelmesin diye yâ fethalanabilir. Bu konudaki inisiyatif okuyucuya bırakılmıştır. Ama ona göre bu seçeneklerden en güzeli yâ'nın fethalanmasıdır ve böyle yerlerde o bu şekilde okuduğunu ifade etmektedir. Örneğin Ahfeş'e göre Mümin 40/66. ayette “câeni'l-beyyinât” (جَائِيَّ الْبَيِّنَاتِ) şeklinde yâ'nın hafzıyla okumak caiz, “câeniye'l-beyyinât” (جَائِيَّ الْبَيِّنَاتِ) şeklinde yâ'nın fethasıyla okumak ise daha güzeldir.⁶⁸⁶ Yine Bakara 2/40. ayette “ni'metilletî” (نِعْمَتِي اللَّتِي) şeklinde hafızla okumak caiz, “ni'metiyelletî” (نِعْمَتِي اللَّتِي) şeklinde fetha ile okumak ise daha güzeldir.⁶⁸⁷

Eğer mütekellim yâ'sı kendisinden sonra, lâm'sız vasıl hemzesiyle başlayan bir kelimeye uğrarsa, Ahfeş'e göre okuyucu burada da muhayyerdir; isterse yâ'yı hafz eder, isterse fethalar. Ama ona göre hafız fethadan daha güzeldir. Örneğin A'râf 7/144. ayette okuyucu isterse “inniye-stafeytüke” (إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ) şeklinde yâ'nın fethasıyla okuyabilir⁶⁸⁸ ancak, “inni-stafeytüke” (إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ) şeklinde yâ'nın hafızla okumak daha güzeldir. Yine Tâhâ 20/30, 31. ayette “hârûne ehiye-şdüd bihî ezri” (هَرُونَ أَخِي اشْتَدُّ بِهِ أُرَى) şeklinde⁶⁸⁹ fetha ile okunabilir, ama “hârûne ehi-şdüd bihî ezri” (هَرُونَ أَخِي اشْتَدُّ بِهِ أُرَى) şeklinde hafızla okumak daha güzeldir. Bu ve benzeri yerlerde Ahfeş bu şekilde okumayı tercih ettiğini söylemektedir.⁶⁹⁰

Bu iki konuda Ahfeş tercihini hangi sebebe binaen yaptığına dair bir açıklama yapmamaktadır. Ancak tercih ettiği kırâatle okuyan kârilere bakıldığı zaman cumhur denilebilecek çoğunlukta oldukları görülür. Birinci konuda onun tercih etmediği kırâati sadece İbn Muhaysın ve Hasan-ı Basrî'nin tercih ettiği görülürken, ikinci konuda tercih edilmeyen kırâati sadece İbn Kesîr ve Ebû Amr benimsemiştir. Buradan hareketle Ahfeş'in çoğunluğun tercihini önemseydiğini söyleyebiliriz.

⁶⁸⁶ Kaynaklarda “câeni'l-beyyinât” (جَائِيَّ الْبَيِّنَاتِ) kırâati İbn Muhaysın ve Hasan-ı Basrî'ye izafe edilmektedir. Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, II, 439.

⁶⁸⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 77.

⁶⁸⁸ Bu kelimeyi İbn Kesîr ve Ebû Amr fetha ile “inniye-stafeytüke” (إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ) şeklinde okumuştur. Bkz. Cezerî, *Neşr*, II, 207.

⁶⁸⁹ Bu kırâat İbn Kesîr ve Ebû Amr'a nispet edilmektedir. Bkz. Kâdî, *el-Büdûrü'z-Zâhira – el-Kirââtü's-Şâzze* (birlikte basım), s. 206.

⁶⁹⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 77.

Burada dikkati çeken başka bir husus da Ahfeş'in Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysın gibi klasik krâat anlayışında şâz olarak kabul edilen kırâatleri de muhayyerlik kapsamında değerlendirmiş olmasıdır. İbn Muhaysın kırâatinin okunabilir seçenek olarak sunulduğu başka bir örnek de Mücâdele 58/9. ayettedir. Ahfeş burada “felâ tetenâcev” (فَلَا تَتَنَاجُوا) şeklinde okunan ifadenin istenirse idğamlı olarak “felâttênâcev” (فَلَاتَّتَنَاجُوا) şeklinde de okunabileceğini söylemekle⁶⁹¹ kaynaklarda İbn Muhaysın'a izafe edilen bu kırâati⁶⁹² makbul bir kırâat seçeneği olarak takdim etmiştir. Aynı şekilde kaynakların Bakara 2/139'da İbn Muhaysın'a ve Muttavvi'î rivayetiyle A'meş'e nispetle kaydettiği “etühâccûnnâ” (أَتَحَاجُّونَا) kırâatini⁶⁹³ de muhayyerlik tanıdığı seçenekler arasına dâhil etmiştir.⁶⁹⁴ Ahfeş'in okunabilir kırâat olarak sunduğu şâz kırâatlerden birisi de Tevbe 9/41. ayet bağlamında kaynakların Ebu's-Semmâl'e nispetle naklettiği “ünfûrû” (أَنْفُرُوا) kırâatidir.⁶⁹⁵ Ahfeş, kurrânın ittifak halinde olduğu “infirû” (انْفُرُوا) kırâati ile bu kırâat arasındaki tercihi okuyucuya bırakmaktadır.⁶⁹⁶ Aynı şekilde Sebe' 34/23'de “kâlu'l-hakka” (قَالُوا الْحَقُّ) ve “kâlu'l-hakku” (قَالُوا الْحَقُّ) kırâatleri arasında okuyucuyu muhayyer bırakmaktadır.⁶⁹⁷ İkinci okuyuş şekli kaynaklarda on dört kırâat içinde yer almayan İbn Ebû 'Able'ye isnat edilmektedir.⁶⁹⁸

Ahfeş bazen kaynaklarda yer almayan okuyuş şekillerini de seçenek olarak sunmaktadır. Örneğin yukardaki paragrafta zikri geçen Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın ve A'meş'e ait kırâatler, Ahfeş tarafından Nisâ 4/32'deki “velâttêmennev” (وَلَا تَمْتَنُّوْا)

⁶⁹¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 254.

⁶⁹² Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, II, 527.

⁶⁹³ Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, I, 419.

⁶⁹⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 254.

⁶⁹⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 52. Bu kırâat Ahfeş'in eserinde “infurû” (انْفُرُوا) şeklinde kaydedilmiştir. Kanaatimizce burada bir harekeleme hatası söz konusu olup doğrusu “ünfurû” (انْفُرُوا) şeklinde olmalıdır. Dipnotta verilen kaynaklardan İbn Hâleveyh'in bu eserin metninde bir hareke verilmemekle birlikte bu eserin dipnotunda hemze ötre harekesiyle kaydedilmiştir. “infurû” (انْفُرُوا) şeklindeki okumanın dipnottaki diğer kaynağı Nehhâs'a ait İ'râbu'l-Kur'ân adlı eserdir. Söz konusu kırâat bu eserde Ahfeş'in rivayetiyle verilmektedir. Ancak burada da hemze'ye hareke verilmemiş, sadece diğer harfler ötreli olarak kaydedilmiştir. Bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 120. Dolayısıyla bu kelimenin “infurû” (انْفُرُوا) şeklinde tespit edilmesi bizce yanlıştır. Kaldı ki dil kurallarına göre de “yef'ilü” (يَفْعَلُ) veznindeki bir fiilin emir sigası hemze'nin esresiyle olurken “yef'ulü” (يَفْعَلُ) veznindeki bir fiilin emir sigası hemze'nin ötresiyle gelmektedir. Bu durumda söz konusu kelimenin “yenfiru” (يَنْفُرُوا) şekli tercih edilirse emri “infirû” (انْفُرُوا) olarak, “yenfiru” (يَنْفُرُوا) şekli tercih edilirse “ünfurû” (انْفُرُوا) olarak gelmelidir. Bkz. el-Galâyyînî, Mustafâ, *Câmi'u'd-Dürûsi'l-Arabiyye*, Dârul-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, 157.

⁶⁹⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 359.

⁶⁹⁷ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 483.

⁶⁹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 279.

kırâatinin cevazına delil olarak getirilmektedir. Ancak bu kırâatin kendisi kaynaklarda yer almamaktadır. Ahfeş, “velâ tetemennev” (وَلَا تَتَمَنَّوْا) şeklinde kırâat olunan bu ifadenin istenirse idğamlı olarak yukardaki şekliyle okunabileceğini söylemekte ve bu idğamın caiz oluşuna da bahsi geçen kırâatleri delil olarak sunmaktadır. Burada biz ya Ahfeş’in kırâat imamlarından nakledilmeyen bir okuyuş şeklini Kur’ân’daki benzer kullanımlara ait kırâatlerden hareketle kıyas yoluyla bir okuyuş seçeneği olarak sunduğunu söyleyeceğiz, ya da onun, kendi döneminde var olan ancak bizim zamanımıza kadar ulaşmamış bir kırâatten haber verdiğini farz edeceğiz. Biz Ahfeş’in kırâatlerde rivayete verdiği önemi göz önünde bulundurarak ikinci görüşün gerçek olma ihtimalini daha kuvvetli buluyoruz.

Netice itibariyle Ahfeş’in kırâatler arasında serbestlik olabileceği fikrine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu serbestliğin rivayet kanalıyla tespit edilen kırâatler arasında olmasını gerekli gördüğünü başka yerlerde yaptığı rivayet vurgusundan anlamaktayız. Ancak onun itibar ettiği kırâat rivayetinin sıhhat durumunun kendi döneminin şartlarıyla değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Zira onun seçenek olarak sunduğu birtakım okuyuşlar klasik kırâat anlayışının sahîh kırâat telakkisine uymamaktadır. Bu durum onun dönemi için mazur görülebilir. Çünkü o dönemde kırâat, gelişimini hali hazırda tamamlamış ve dolayısıyla da geleneksel kırâat anlayışı tam anlamıyla yerleşmiş değildi.

Ferrâ da bazen kırâatler hakkında bir değerlendirme yapmayıp tercihi okuyucuya bırakmaktadır. Örneğin Enfâl 8/18. ayette geçen ismi fail kalıbındaki “mûhinü” (مُوْهِنٌ) kelimesini okuyucunun isterse izafet yapılmış haliyle tenvinsiz okuyabileceği gibi, isterse izafet yapmaksızın “mûhinün” (مُوْهِنٌ) şeklinde tenvinli de okuyabileceğini belirtmektedir.⁶⁹⁹ Ayrıca o, bu serbestliği genellemekte ve Kur’ân’da benzer şekilde geçen terkiplerde de aynı uygulamanın caiz olduğunu söylemektedir. Bu meyanda Talâk 65/3. ayette geçen “bâliġu emrihi” (بَالِغٌ أَمْرِهِ) ifadesinin “bâliġun emrahû” (بَالِغٌ أَمْرَهُ) şeklinde,⁷⁰⁰ Zümer 39/38. ayette geçen

⁶⁹⁹ Kaynaklarda tenvinsiz okuyuş şekli sadece Hafs rivayetiyle Âsım’a ve Hasan-ı Basrî’ye nispet edilmektedir. Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi’l-Beşer*, II, 78.

⁷⁰⁰ Tenvinsiz okuyuş şekli sadece Hafs rivayetiyle Âsım’a nispet edilmektedir. Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi’l-Beşer*, II, 545.

“kâşifâtü durrihi” (كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ) ifadesinin de “kâşifâtün durrahû” (كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ)⁷⁰¹ şeklinde okunabileceğini söylemektedir. Böylece o zımnî olarak bir kaideyi külliyyeden bahsetmektedir.⁷⁰²

Mâide 5/45’de okuyucunun dilerse “el‘aynü” (الْعَيْنُ), “vel‘enfü” (وَالْأَنْفُ), “vel‘üzünü” (وَالْأَذُنُّ), “vessinnü” (وَالسِّنُّ), “velcürûhu” (وَالْجُرُوحُ) şeklinde okuyabildiği gibi “el‘ayne” (الْعَيْنُ), “vel‘enfe” (وَالْأَنْفُ), “vel‘üzüne” (وَالْأَذُنُّ), “vessinne” (وَالسِّنُّ), “velcürûha” (وَالْجُرُوحُ) şeklinde de okuyabileceğini belirten Ferrâ Kisâî’nin ref ile Hamza’nın da nasb ile okuduğunu söylemektedir. Bunun yanında bazı kurrânın ilk dört kelimeyi nasb ile okurken beşinci kelimeyi “vel‘cürûhu” (وَالْجُرُوحُ) şeklinde ref ile okuduğuna da değinen Ferrâ bunların hepsinin de doğru kullanımlar olduğunu vurgulamakta ve böylece, sahîh kırâatlerden herhangi birini okuma konusunda kişiye bir serbestlik tanıdığı izlenimi vermektedir.⁷⁰³ Kaynaklarda belirtildiğine göre birinci okuyuş sadece Kisâî’ye izafe edilirken ikinci kırâat Nâfi, Âsım, Hamza, Halef ve Ya‘küb’a, diğer okuyuş da geriye kalan bütün kurrâyâ nispet edilmektedir.⁷⁰⁴ Ferrâ’nın diğer kırâat imamlarını bir kenara bırakıp sadece bu iki Kûfeli kârîden ismen bahsetmiş olması da ilginçtir.

Ferrâ, Bakara 2/177’de de okuyucunun dilediği takdirde “leyselbirra” (لَيْسَ الْبِرُّ) şeklinde okuyabildiği gibi “leyselbirru” (لَيْسَ الْبِرُّ) şeklinde de okuyabileceğini söylemektedir.⁷⁰⁵ Burada her iki seçenek de meşhur kurrâyâ nispet edilen kırâatlerden olup birincisi Hamza’ya ve Hafs rivayetiyle Âsım’a, diğeri ise bunların dışındaki çoğunluk kurrâyâ izafe edilmektedir.⁷⁰⁶

Yine En’âm 6/139’da geçen “yekün” (يَكُنُّ) kelimesinin istenirse “tekün” (تَكُنُّ) şeklinde de okunabileceğini ve “meyteten” (مَيِّتَةً) kelimesinin de “meytetün” (مَيِّتَةً) şeklinde okunmasının kişinin tercihi bırakılabileceğini söylemektedir.⁷⁰⁷ Burada da

⁷⁰¹ Ebû Amr, Ya‘küb, Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysın tenvinli olarak “kâşifâtün” (كَاشِفَاتُ) şeklinde okumakta iken diğer kurrâ tenvinsiz okumaktadır. Bkz Bennâ, *İthâfu Fuzalâi’l-Beşer*, II, 430.

⁷⁰² Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 293.

⁷⁰³ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 225.

⁷⁰⁴ Kâdî, *el-Büdürü’z-Zâhira – el-Kırââtü’ş-Şâzze* (birlikte basım), s. 93.

⁷⁰⁵ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 82.

⁷⁰⁶ Bkz. Kâdî, *el-Büdürü’z-Zâhira – el-Kırââtü’ş-Şâzze* (birlikte basım), s. 44.

⁷⁰⁷ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 259, bu meyanda zikredilebilecek başka bir örnek için bkz. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 319.

tercihe bırakılan tüm okuyuşların meşhur kurraya nispet edilen kırâatlerden olduğunu görmekteyiz.⁷⁰⁸

Bu gibi örnekler Ferrâ'nın muhayyer bıraktığı seçeneklerin meşhur kurrâdan gelen kırâatlerden müteşekkil olduğunu göstermektedir. Ancak bazı örnekler onun şâz kırâatleri de tercih için seçenek haline getirdiğini ortaya koymaktadır. Mesela Tevbe 9/100'de geçen "vel-ensâri" (وَالْأَنْصَارِ) kelimesini farklı bir atıf takdiriyle "vel-ensâra" (وَالْأَنْصَارِ) şeklinde okumayı kişinin inisiyatifine bırakan Ferrâ örnek olarak, Hasan-ı Basrî'nin bu şekilde okuduğunu nakletmektedir.⁷⁰⁹ Kaynaklarda meşhur kurrâdan biri olan Ya'kûb'a da nispet edilen bu kırâati Hasan-ı Basrî'ye atfederek nakletmesi Ferrâ'nın şâz kırâatleri de tercih seçeneği olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanabileceği gibi, Hasan-ı Basrî'nin kırâatini makbul kırâat olarak gördüğü şeklinde de anlaşılabilir.

Bununla birlikte Ferrâ'nın muhatabına serbestlik tanıdığı her yerde kırâatin söz konusu olmadığını da söylemeliyiz. Onun bu gibi yerlerde kırâat konusunda farklı bir seçenek sunmadığı, sadece dil açısından eşdeğer kabul edilebilecek başka bir kullanıma işaret etmek niyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira o bu gibi durumlarda sarf ettiği "bu, kurrânın kırâatinden değildir" sözüyle, bunun bir kırâat olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade etmiş olmaktadır.⁷¹⁰

Netice itibariyle Ferrâ'nın makbul kırâat âlimlerine nispet edilen kırâatler arasında bir muhayyerlik söz konusu olabileceği kanaatini taşıdığını ve makbul addedilmeyen bir okuyuş şeklini hiçbir şekilde bu muhayyerliğin sınırları içerisinde değerlendirmedini söyleyebiliriz. Ancak onun makbul kırâat anlayışının kendi döneminin şartlarını taşıdığını, sonraki dönemlerde tesis edilen ve mutevatir kabul edilen yedili ve onlu kırâat tasnifleriyle, doğal olarak, uyumluluk arz etmediğini de belirtmeliyiz.

⁷⁰⁸ Bkz. Kâdî, *el-Büdüri'z-Zâhira – el-Kırââtü's-Şâzze* (birlikte basım), s. 112.

⁷⁰⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 323.

⁷¹⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 94.

Zeccâc da bazen kırâat farklılıklarını zikrederken hangi şekilde okunacağını okuyucunun isteğine bırakmaktadır. Bu maksatla kullandığı kalıplardan birisi “leke...” (...لَكَ) ifadesidir.

Örneğin, Fâtiha 1/7. ayette geçen “aleyhim” (عَلَيْهِمْ) kelimesindeki zamirin okuyucu tarafından “hüm” (هُمْ) veya “him” (هَمْ) şeklinde okunabileceğini zira Kurrânın çoğunlunun bu iki lügate göre okuduğunu belirtmektedir.⁷¹¹ Görüldüğü üzere Zeccâc Kurrânın çoğunluğu tarafından benimsenmiş olması halinde farklı seçeneklerin kırâat konusunda tercih edilebileceği görüşündedir. Yine Bakara 2/177’de okuyucunun dilediği takdirde “leyselbirra” (لَيْسَ الْبِرُّ) şeklinde okuyabildiği gibi “leyselbirru” (لَيْسَ الْبِرُّ) şeklinde de okuyabileceğini söyleyen⁷¹² Zeccâc’ın bu tasarrufunda da çoğunluğun okuyuşunu göz önünde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Zira her iki seçenek de meşhur kurrâyâ nispet edilen kırâatlerden olup birincisi Hamza ve Hafs rivayetiyle Âsım’a nispet edilmekte, diğeri ise bunların dışındaki çoğunluk kurrâyâ izafe edilmektedir.⁷¹³

Bu maksatla bazen “in şî’te ...” (إِنْ شِئْتَ ...) ifadesini kullanmaktadır. Örneğin isme bitişen mütekellim “yâ” sının okunuşuyla ilgili Bakara, 2/125. ayetinin “beytiye” (بَيْتِي) şeklinde okunmasının daha iyi olacağını belirten Zeccâc “dilersen onu sakın kılabilirsin” sözüyle de “beytî” (بَيْتِي) şeklinde okuma hususunda muhatabına bir serbestlik tanımaktadır.⁷¹⁴ Burada da her iki seçenek mutevatir kırâatler arasında yer almaktadır.⁷¹⁵ Yine İbrâhîm 14/31’de okuyucunun istediği takdirde “lâ bey‘a fihâ velâ hılâle” (لَا بَيْعَ فِيهَا وَلَا خِلَالَ) şeklinde okuyabildiği gibi “lâ bey‘un fihâ velâ hılâlün” (لَا بَيْعَ فِيهَا وَلَا خِلَالَ) şeklinde de okuyabileceğini söylerken⁷¹⁶ Zeccâc yine meşhur karilere ait olan kırâatler arasında bir tercih yapılabileceğini

⁷¹¹ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 55.

⁷¹² Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 213.

⁷¹³ Bkz. Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhira – el-Kirââtü'ş-Şâzze* (birlikte basım), s. 44.

⁷¹⁴ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 181.

⁷¹⁵ Kaynaklarda “beytiye” (بَيْتِي) kırâati Nâfi, Ebû Ca‘fer, Hişâm rivayetiyle İbn Âmir ve Hafs rivayetiyle Âsım’a izafe edilirken “beytî” (بَيْتِي) kırâati bunların dışında kalan kârilere isnat edilmektedir. Bkz. Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhira – el-Kirââtü'ş-Şâzze* (birlikte basım), s. 40.

⁷¹⁶ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, III, 133.

ihsas ettirmiştir. Zira kaynaklarda birinci kırâat İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'küb'a nispet edilirken diğer kırâat bunların dışındaki kurrâya izafe edilmektedir.⁷¹⁷

Kırâatlerde serbestlik hususunda Zeccâc'ın görüşünü yansıtan en güzel örnek Mâide 5/57. ayet bağlamında dile getirilmektedir. Burada üç lügat bulunduğunu söyleyen Zeccâc, dilediği takdirde okuyucunun “hüzüen” (هُزُؤًا), “hüzüven” (هُزُؤًا) veya “hüz'en” (هُزُؤًا) şeklinde okuyabileceğini belirtmekte ve bu lügatlerin kırâat olunan güzel vecihler olduğunu dile getirmektedir. Burada başka bir vechin varlığına değinen Zeccâc, kurra tarafından kırâat olunmadığı için bununla kırâatin caiz olmayacağını ifade etmektedir.⁷¹⁸

Sonuç olarak Zeccâc'ın kırâatler arasında serbestlik ifade eden söylemlere yer verdiğini ancak bu serbestliğin sadece meşhur kurrâ tarafından okunan kırâatler arasında gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz. Zira kırâatler hususunda meşhur kurrâdan gelen kırâat vecihlerinden başka rivayetlere itibar etmeyen Zeccâc'ın bu kırâatler haricinde olan bir kullanım hakkında, Arapça'da caiz olsa bile, muhayyerlik tanınması söz konusu bile olamazdı.

Nehhâs'ın da bazı yerlerde okuyucuya kırâat konusunda serbestlik tanıdığı görülmektedir. Onun serbestlik tanıdığı yerlerin büyük çoğunluğunu idğâm yapıp yapmama, geçişlerde sakın harfin harekelenmesi, hemzenin ve yâ'nın okunma kaideleri gibi daha ziyade usul yönündeki farklılıklar oluşturmaktadır. Örneğin Bakara, 2/93. ayetteki “fi kulûbihimü'l-'icle” (فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجَلِ) ifadesinde kendisinden sonra sakın bir harfle karşılaşan “hüm” (هُمُ) zamirinin istenirse damme ile harekelenerek “fi kulûbihimü'l-'icle” (فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجَلِ) şeklinde veya kesre ile harekelenerek “fi kulûbihimi'l-'icle” (فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجَلِ) şeklinde okunabileceğini söyleyen Nehhâs bu konudaki tercihi okuyucuya bırakmaktadır.⁷¹⁹

Bununla birlikte bazen iraba müteallik farklılıklar için de muhayyerlik tanıdığı görülmektedir. Mesela o, Bakara 2/254. ayetin “lâ bey'un fihi velâ hulletün velâ şefâ'atün” (لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ) şeklinde okunabileceği gibi “lâ bey'a fihi velâ

⁷¹⁷ Bkz. Kâdî, *el-Büdüri'z-Zâhira – el-Kırââtü's-Şâzze* (birlikte basım), s. 177.

⁷¹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 150.

⁷¹⁹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 68, benzer örnekler için bkz. I, 43.

hullele velâ şefâ'ate" (لَا يَبْعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ) şeklinde de okunabileceğini söylemektedir. Nehhâs buradaki seçeneklere, ayette geçen "lâ" edatının "leyse" manasına hamledilmesi veya cinse ait hükmü olumsuzlaştıran "lâ" olarak takdir edilmesi neticesinde ulaşmaktadır.⁷²⁰ Burada birinci kırâat İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb'a nispet edilmekte, diğer kırâat ise bunların dışında alan kurrâya izafe edilmektedir.⁷²¹

5. Kırâatler Hakkında Varsayıma Dayalı Değerlendirmeler

Dilsel izahata çokça yer veren eserler olması hasebiyle, dilbilimsel tefsirlerde, ibarelerin Arap diline ait sarf ve nahiv kuralları açısından imkân dâhilinde bulunan olası okuyuş ve kullanım şekillerine değinildiğine ve bu okuyuş ve kullanım biçimleri hakkında dilsel değerlendirmeler yapıldığına şahit olmaktayız. Söz konusu eserlerde bu tür alternatif kullanım şekilleri bazen "dil açısından şu şekilde bir kullanım da caizdir." şeklindeki cümlelerle doğrudan aktarıldığı gibi bazen de kırâatle ilişkilendirilerek "şayet şöyle okunsaydı caiz olurdu", "bir kârî şu şekilde okusaydı doğru olurdu", "şöyle olsaydı iyi bir kullanım olurdu" gibi cümlelerle varsayıma dayalı olarak nakledilmektedir. Yeri geldiğinde anlatılmak istenilen dilsel meseleyi bütün yönleriyle ele alarak aktarma gayretinden neşet ettiği anlaşılan bu tavır dilbilimsel müfessirlerin kırâat konusunda daha rahat davrandıkları ve kırâatleri içtihadî bir olgu olarak gördükleri izlenimi uyandırmaktadır. Nitekim Muhsin Hâşim Dervîş Ferrâ'nın kullandığı bu tür ifadelerin sahîh kırâat için bir ölçü olarak kabul edilemeyeceğini söylemekte ve tabi olunması gereken bir sünnet olan kırâatler mevzuunda faraziyelerin, tahminlerin kıyaslamaların ve indî görüşlerin yeri olmadığını ifade etmektedir.⁷²²

Ahfeş, bazı ayetlerin okunuşu hakkında varsayıma dayalı değerlendirmeler yapmaktadır. Bu değerlendirmelerde bahsedilen kullanım sanki kırâat olarak kullanılmıyormuş anlamını ihsas ettiren bir üslup göze çarpmaktadır. Örneğin o, Nisâ

⁷²⁰ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 125. Nehhâs aynı durumun söz konusu olduğu yerlerde benzer değerlendirmeler yapmaktadır. Bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 58.

⁷²¹ Bkz. Kâdî, *el-Büdü'rü'z-Zâhira – el-Kırââtü's-Şâzze* (birlikte basım), s. 53.

⁷²² Dervîş, Muhsin Hâşim, "Mevkıfu'l-Ferrâ mine'l-Kırââti'l-Mütevâtira fî Kitâbihî Me'âni'l-Kur'ân", *Mecelletu Kulliyeti Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye*, Sayı: XXVII, Haziran 2004, Dıbbâ, s. 33-34.

4/35. ayette geçen ve izafet terkiibinde olan “şikâka beynihimâ” (شِقَاكَ بَيْنَهُمَا) ifadesinin “şikâkan beynehümâ” (شِقَاكًا بَيْنَهُمَا) şeklinde zarf olarak okunması halinde caiz ve de güzel olacağını belirtmektedir.⁷²³ Ahfeş’in alternatif olarak ileri sürdüğü bu kullanım kırâat kaynaklarında yer almamaktadır. Ancak bazen kırâat kaynaklarında yer alan bazı kullanımları da, sanki bu kullanımlar kırâat değilmiş veya o, bunların kırâat olduğunu bilmiyormuş gibi aynı formatta sunmaktadır. Mesela o, Hac 22/72. ayette geçen “ennâru” (النَّارُ) ifadesi hakkında, şayet “ennâri” (النَّارِ)⁷²⁴ şeklinde okunsaydı iyi olurdu, değerlendirmesini yapmaktadır.⁷²⁵ Burada okunması halinde iyi bir kullanım olacağı ileri sürülen okuyuş şekli zaten, şâz da olsa, bir kırâat olarak kaynaklarda yer almaktadır. Şâz kırâatler yanında Ahfeş sahîh kabul edilen kırâatler hakkında da bu üslubu kullanmaktadır. Sözelimi Ahfeş’in Hicr 15/54. ayetle ilgili değerlendirmeleri buna örnek olarak zikredilebilir. O, ayette geçen “fe bime tübeşşirûni” (فِيْمَ تُبَشِّرُونِ) ifadesinin nûn’un şeddesiyle “fe bime tübeşşirûnni” (فِيْمَ تُبَشِّرُونَ)⁷²⁶ şeklinde okunsaydı daha iyi olacağını lakin böyle bir okuyuşu işitmediğini belirtmektedir.⁷²⁷ Kaynaklarda İbn Kesîr’e izafe edilen bu kırâatin Ahfeş tarafından bu şekilde nakledilmesi manidardır. Bu durumda Ahfeş’in bu kırâatlerden haberdar olmadığını ya da haberdar olmakla birlikte bunlara kırâat olarak itibar etmediğini söyleyebiliriz.

Bu gibi değerlendirmeler Ahfeş’in kırâatler konusunda mütesahil davrandığı ve kırâatlerin içtihadâ göre şekillendiğini kabul ettiği gibi ithamlara açık kapı bıraksa da onun, benzer değerlendirmeler yaptığı farklı ayetlerde kırâatte rivayeti önemseydiğine işaret eden bulgulara rastlanmaktadır. Mesela Ahfeş, İnsan 76/3. ayette “immâ şâkiran ve immâ kefûrân” (إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) ve Meryem 19/75. ayette “imme’l-azâbe ve imme’s-sâ’ate” (إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ) ifadelerindeki “immâ” edatından sonra gelen kelimenin mansûb olarak okunacağını söyledikten sonra bu edattan sonra gelen kelimenin mübteda olması caiz olduğu her durumda merfû olarak okunmasının da caiz olacağını söylemektedir. Ona göre bu durum aynen Kur’ân’da da caizdir ve merfû olarak okunabilir. Ne var ki Kur’ân’da böyle bir kırâatin olmaması bu şekilde

⁷²³ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 256.

⁷²⁴ Bu kullanım şekli kaynaklarda İbn Ebû İshâk’a ve İbrahim b. Nûh rivayetiyle Kuteybe’ye izafe edilmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VI, 389.

⁷²⁵ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 453.

⁷²⁶ Bu kırâat kaynaklarda İbn Kesîr’e izafe edilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teysîr*, s. 111; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 226; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 32.

⁷²⁷ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 255.

okunmasına engel olmaktadır.⁷²⁸ Ahfeşin bu tavrı kırâatler hususunda onun rivayetlere önem attığığının bir göstergesidir. Yine Bakara 2/184. ayetteki “fe iddetün min eyyâmin uhara” (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) ifadesinin îrap açısından, istenirse “fe iddeten” (فَعِدَّةٌ)⁷²⁹ şeklinde mansûb olarak da okunabileceğini, ne var ki buna dair bir kırâatin bulunmadığını belirtmektedir.⁷³⁰ Böylece o, kırâatte naklin önemine vurgu yapmakta ve bu hususta içtihadâda yer olmadığına dikkatleri çekmektedir. Aynı şekilde o, Mutaffifîn 83/6. ayetteki “yevme yekûmunnâsü” (يَوْمَ يُقَوْمُ النَّاسُ) ifadesinde geçen “yevme” kelimesinin cer ile “yevmi” (يَوْمِ)⁷³¹ şeklinde okunmasını caiz görmekte birlikte bu şekilde okuyan hiçbir kimseyi bilmediğini ifade etmektedir.⁷³² Bu sözleriyle o, bir kullanımın kırâat olarak okunabilmesi için ulema nezdinde kırâat olarak bilinen bir kullanım olması gerektiğine işaret ederek kırâatta naklin önemini vurgulamaktadır.

Ferrâ da kırâat olarak naklettiği formların dışına çıkıp varsayımlarda bulunarak olası okuyuş şekillerini dilsel açıdan değerlendirmektedir. Örneğin Bakara 2/17. ayette geçen “zeheballâhü binûrihim” (ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ) ifadesinde münafıklara raci olan çoğul zamiri hakkında, şayet (بِنُورِهِ) şeklinde tekil yapılsaydı doğru olurdu, demektedir.⁷³³ Bu durumda tekil zamir münafıklara değil Allâh lafzına raci olmaktadır. Burada bahsi geçen kullanım kırâat kaynaklarında yer almamaktadır. Bunun yanında Ferrâ'nın kaynaklarda kırâat olarak kaydedilen kullanımlar hakkında da varsayıma dayalı değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Örneğin Bakara 2/7. ayette geçen ve kurrânın “ğışâvetün” (غِشَاوَةٌ) şeklinde merfû olarak okuduğu kelimenin gizli bir “ceale” (جَعَلَ) fiilinin mefulü olarak “ğışâveten” (غِشَاوَةٌ) şeklinde mansûb okunması halinde bunun doğru bir kullanım olacağını söylemektedir.⁷³⁴ Bu kullanım kaynaklarda Âsım'dan rivayetle Mufaddal ed-Dabbî'ye izafe edilmektedir.⁷³⁵ Ferrâ aynı üslûbu sahabeye isnat edilen kırâatlerle ilgili olarak da

⁷²⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 75.

⁷²⁹ Kime ait olduğu belirtilmemekle birlikte bu şekilde bir okuyuşun mevcudiyetinden bahsedilmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 112; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 32.

⁷³⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 169.

⁷³¹ Kaynaklarda Ebû Muâz tarafından böyle bir kırâatin rivayet edildiği dile getirilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 170; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 440.

⁷³² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 572.

⁷³³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 22.

⁷³⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 20.

⁷³⁵ Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 2; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 49.

kullanmaktadır. Mesela, Bakara 2/31. ayette geçen “aradahüm” (عَرَضَهُمْ) ifadesindeki “hüm” zamirinin âlemlerdeki tek tek şahıslara raci olduğunu belirten Ferrâ, şahısların değil de isimlerin kastedilmesi durumunda, çoğul kelimeler müennes kabul edildiği için, “aradahünne” (عَرَضَتْهُنَّ)⁷³⁶ veya “aradahâ” (عَرَضَهَا)⁷³⁷ şeklinde müennes zamirleri kullanmanın caiz olacağını söylemektedir. Ferrâ birinci okuyuşa Abdullah’ın, ikinci okuyuşa da Übey’in kırâatlerini delil getirerek kırâat hakkındaki görüşünü sahabeye ait kırâatlerden istidlalde bulunarak desteklemektedir.⁷³⁸ Dikkat edilirse burada Ferrâ sahabeye isnat edilen kırâat rivayetlerini sahîh kırâat olarak görmemektedir. Bu nedenle de farazî bir üslupla şayet bu kullanımlar kırâat olarak sübut bulsaydı sahabe kırâatleri de bunu desteklediği için tercih edilebileceğini ifade etmiş olmaktadır. Bu da onun resm-i mushafa uygunluk prensibine verdiği değer bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bakara 2/89. ayette geçen “musaddikun” (مُصَدِّقٌ) kelimesinin, önce geçen “kitâbün” (كِتَابٌ) kelimesinin hali olarak “musaddikan” (مُصَدِّقًا)⁷³⁹ şeklinde mansûb olması durumunda ve Ahkâf 46/12. ayette geçen “lisânen” (لِسَانًا) kelimesinin önceki kelimenin sıfatı olarak ref ile “lisânün” (لِسَانٌ)⁷⁴⁰ şeklinde okunması durumunda da doğru olacağını belirtmiştir.⁷⁴¹

Bu gibi örneklere Ferrâ’nın eserinde çokça rastlamak mümkündür. O, “böyle okusan/okunsa doğru olur/caiz olur/güzel bir vecih olur”, “şöyle yapsan/yapılsa doğru olur/caiz olur/güzel bir vecih olur”, “şöyle olsa doğru olur/caiz olur/güzel bir vecih olur” şeklindeki ifadelerle, kırâat olup olmadığına dair net bir bilgi sunmadığı kullanımlar hakkında varsayımlarda bulunmakta ve bu alternatif okumaların dilsel geçerliliği üzerine değerlendirmeler yapmaktadır.⁷⁴² Bu da onun, kırâatlerin içtihadî olduğu yönünde bir kanaat taşıdığı şeklinde bir algıya neden olmaktadır. Nitekim

⁷³⁶ Bu kırâat Abdullâh b. Mes’ûd’a izafe edilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur’ân*, s. 4. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 146.

⁷³⁷ Bu kırâat Übey b. Ka’b’a izafe edilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur’ân*, s. 4. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 146.

⁷³⁸ Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, I, 29.

⁷³⁹ Bu kullanımın Übey’in mushafında yer aldığı ve İbn Ebû ‘Able ve Abdülâh İbn Mes’ûd’un bu kırâatle okuduğu kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur’ân*, s. 8; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 303.

⁷⁴⁰ Kırâat kaynaklarında böyle bir okuyuşa rastlamadık.

⁷⁴¹ Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, I, 49-50. Ferrâ’nın varsayıma dayalı değerlendirmelerine ilişkin başka örnekler için bkz. Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân.*, I, 327, II, 61, 75, 351, III, 130, 273.

⁷⁴² Ferrâ’nın bu kullanımına ilişkin başka örnekler için bkz. Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, I, 52, 60, 61, 71, 73, 80, 80, 88, 89, 91, 97, 109, 110, 111, 111, 117, 117, 118, 119, 120, 121, 129, 140, 42.

Nehhâs Şems 91/13. ayette geçen “nâkatallâhi” (نَاقَةَ اللَّهِ) ibaresiyle ilgili olarak Ferrâ’nın söylediği “bir kâri ref ile (نَاقَةَ اللَّهِ) şeklinde okumuş olsaydı isabet etmiş olurdu”⁷⁴³ sözüne itiraz etmekte ve kırâatler konusunda sünnette olmayan şeyleri uygulamanın caiz olmadığını söyleyerek Ferrâ’yı bidatçılıkla itham etmektedir.⁷⁴⁴ Muhtemeldir ki Nehhâs’ın bu itirazının sebebi bu ifade tarzıyla Ferrâ’nın kırâat geleneğinde olmayan farklı bir okuyuş teklif ettiğini düşünmesidir.⁷⁴⁵ Ancak bazı yerlerde Ferrâ’nın, gündeme getirdiği dilsel temelli varsayımların ardından bu şekilde bir okuyuşu duymadığını ifade etmesi onun bu tür ifadelerle yeni bir kırâat teklifi ortaya koymadığını, aksine kırâatler hususunda nakli önemseydiğini göstermektedir. Örneğin, Bakara 2/286. ayette geçen “vüs‘ahâ” (وُسْعَهَا) ifadesinin “ves‘ahâ” (وَسْعَهَا)⁷⁴⁶ şeklinde söylenmesi durumunda bunun dil açısından caiz olacağını söyleyen Ferrâ, bu şekilde bir kırâati işitmediğini belirtmektedir.⁷⁴⁷ Buna göre, kırâat söz konusu olduğunda Ferrâ’nın nakle değer verdiğini, Arapların kullanımlarında benzerleri olsa ve dil açısından caiz olsa bile rivayetle desteklenmeyen bir kullanımı kırâat olarak kabul etmediğini söyleyebiliriz.

Ferrâ’nın varsayıma dayalı değerlendirmelerinde bir husus dikkati çekmektedir. Tıpkı Ahfeş gibi, onun da meşhur kırâat imamlarına izafe edilen birtakım kırâatler hakkında varsayım ifadeleri kullandığı görülmektedir. Örneğin o, Âl-i İmrân 3/147’de “ve mâ kâne kavlehüm” (وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ) ifadesi “ve mâ kâne kavlühüm” (وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ) şeklinde merfû kılınsa doğru olurdu, demektedir.⁷⁴⁸ Hâlbuki onun sanki bir kırâat değilmiş gibi bahsettiği bu okuyuş bir kırâat olarak kaynaklarda Hasan el-Basrî’ye izafe edilmektedir.⁷⁴⁹ Ayrıca Duhân 44/45. ayette geçen “yağlı” (يَغْلِي) fiilinin ve Âl-i İmrân 3/154. ayette geçen “yağşâ” (يَغْشَى) fiilinin alakalı olduğu

⁷⁴³ Bkz. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 273.

⁷⁴⁴ Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, V, 137.

⁷⁴⁵ Ayrıca belirtmeyiz ki “nâkatullâhi” (نَاقَةَ اللَّهِ) kırâati bazı kaynaklarda Zeyd b. Ali’ye nispet edilmektedir. Bkz. Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, X, 456. Nakil temelli bir okuyuşla ilgili olarak Nehhâs’ın bidatçilik eleştirisi yapması Zeyd b. Ali’yi kırâat geleneğinin içinde değerlendirmede anlamına gelmektedir. Bu da Nehhâs zamanındaki kırâat anlayışında sadece meşhur kurrâdan gelen kırâatlerin kabul edilmesi fikrinin yerleşmiş olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

⁷⁴⁶ Bu kırâat İbn Ebû ‘Able’ye izafe edilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur‘ân*, s. 18.

⁷⁴⁷ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 142.

⁷⁴⁸ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 174.

⁷⁴⁹ Kâdî, *el-Büdûrû’z-Zâhira*, s. 391.

kelimenin farklı takdir edilmesi durumunda bu fiillerin “tağlî” (تَغْلِيٌّ)⁷⁵⁰ ve “tağşâ” (تَغْشَاءُ)⁷⁵¹ şeklinde müennes olarak okunmalarının da doğru olacağını söylemektedir.⁷⁵² Burada birinci kırâatin çoğunluk kurrâ tarafından benimsenmiş olması, diğer kırâatin ise ikisi mutevatir olmak üzere üç meşhur kârîye izafe ediliyor olması önemlidir. Ferâ'nın bu tavrı onun bu kullanım şeklinin bir kırâat olarak mevcudiyetinden ve sözü geçen kârîlere ait bir kırâatin varlığından haberdar olmadığı veya bunu bir kırâat olarak görmediği şeklindeki bir değerlendirmeye imkân vermektedir.

Zeccâc da ayetlerin okunuşlarıyla ilgili varsayıma dayalı dilsel tahliller yapmaktadır. Ahfeş ve Ferrâ'dan farklı olarak Zeccâc böyle durumlarda bazen dilde caiz olan bir şeyin Kur'ân'da da uygulanabileceğini ancak rivayetlerde böyle bir şey olmamasının buna mani olduğu anlamına gelen ifadeler kullanmaktadır.⁷⁵³ Örneğin Bakara 2/71. ayette geçen “lâ şeyete fihâ” (لَا شَيْئَةَ فِيهَا) ifadesini “lâ şeyetün” (لَا شَيْئَةٌ) şeklinde okumanın dil açısından caiz olduğunu ancak bu ayetin kırâatinin nasb ile olduğunu ve bunun dışına çıkılamayacağını söylemektedir.⁷⁵⁴ Zeccâc'ın bu tavrı kırâatler konusunda onun rivayetlere verdiği önemi göstermektedir. Nitekim kaynaklarda böyle bir kırâat şekli nakledilmemektedir. Yine Zeccâc, Bakara 2/85. ayette “esrâ” (أَسْرَى) ve “üsârâ” (أَسَارَى) şeklinde iki kırâat bulunduğunu belirtmekte “esârâ” (أَسَارَى)⁷⁵⁵ şeklindeki kullanımın ise dil açısından caiz olmakla birlikte kırâate konu olamayacağını zira bu şekilde okuyan hiçbir kimseyi tanımadığını söylemektedir.⁷⁵⁶ Kırâatler hakkında varsayımda bulunurken Zeccâc, bazen bu kullanımların mana yönünü de göz önünde bulundurmaktadır. Örneğin Bakara 2/120. ayeti hakkında icmâ ile sabit olan kırâatin “min veliyyin ve lâ nasîrin” (مِنْ وَلِيٍّ وَلَا) (نَصِيرٍ) şeklindeki mecrûr kırâat olduğunu belirttikten sonra, ayetin “nasîrun” (نَصِيرٍ)

⁷⁵⁰ Bu kırâat kaynaklarda Ebû Amr, İbn Âmir, Nâfi, Hamza ve Kisâî'ye, Ebû Bekir Şu'be rivayetiyle Âsım'a ve Ravh rivayetiyle de Ya'küb'a izafe edilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teysîr*, s. 160; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 277; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 39-40.

⁷⁵¹ Bu kırâat Hamza, Kisâî, Halef'e izafe edilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teysîr*, s. 76; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 182; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, III, 86.

⁷⁵² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 22.

⁷⁵³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 238.

⁷⁵⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 137.

⁷⁵⁵ Böyle bir kırâat olduğuna yönelik rivayetler bulunmakla birlikte bunun bir şâz kırâat olarak değil de lehçesel farklılık olarak değerlendirilmesi görüşü ağır basmaktadır. Bkz. Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*, I, 49; Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, I, 286.

⁷⁵⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 148.

şeklinde okunmuş olması durumunda da yine caiz olacağını zira her ikisinin de aynı manaya geldiğini ifade etmektedir.⁷⁵⁷ Görüldüğü üzere Zeccâc burada da bir varsayım üzerine yorum yapmaktadır. Bunu yaparken kaynaklarda kırâat olarak yer almayan bir kullanımın kırâat olarak algılanmasının da önüne geçmektedir. Benzer şekilde Zeccâc, Mutaffîfîn 83/6. ayetteki “yevme yekûmünnâsü” (يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ) ifadesinde geçen “yevme” kelimesinin cer ile “yevmi” (يَوْمِ)⁷⁵⁸ şeklinde veya ref ile “yevmü” (يَوْمُ)⁷⁵⁹ şeklinde okunması durumunda da bunun dil açısından iyi bir kullanım olacağını fakat kurrâ tarafından okunmamış bir vecihle kırâatin caiz olamayacağını söylemekte ve kırâatte sünnete tabi olmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır.⁷⁶⁰ Son olarak Zeccâc Sâd 38/65. ayette geçen “illallâhu” (إِلَّا اللَّهُ) ibaresi hakkında şunları söylemektedir: “Şayet ‘illallâhe’l-vâhîde’l-kahhâre’ (إِلَّا اللَّهَ الْوَاحِدَ) şeklinde okunsaydı caiz olurdu, fakat bu şekilde okunmamıştır. Öyleyse sen de kesinlikle böyle okuma.”⁷⁶¹

Nehhâs kırâatleri dil bakımından incelerken, ifadelerin gerek sarf gerekse nahiv açısından Arap kelimada caiz olan alternatif kullanım biçimlerine de değinmekle birlikte bunu önceki alimler gibi varsayıma dayalı olarak yapmamaktadır. Ahfeş, Ferrâ ve Zeccâc “böyle okunsaydı caiz olurdu” şeklindeki ifadelerle kırâatlerin dilde caiz olan muhtemel kullanım şekilleri hakkında bilgi verirlerken, görebildiğimiz kadarıyla Nehhâs böyle bir üslubu hiç kullanmamıştır. O, kırâatlerin yanında dilde caiz olan başka kullanımlara değindiğinde “Bu dil açısından caizdir”, “Bu Kur’ân dışında caizdir” veya “Bu Kur’ân’da caiz değildir” ifadelerini kullanmaktadır. Örneğin, Bakara, 2/105. ayette geçen “vele’l-müşrikîne” (وَلَا الْمُشْرِكِينَ) ifadesinin farklı bir kelimeye atfi tercih edilerek “vele’l-müşrikûne” (وَلَا الْمُشْرِكُونَ)⁷⁶² şeklinde okunmasının nahiv açısından caiz olduğunu söylemektedir.⁷⁶³ Zira Nehhâs, dil açısından caiz olan her kullanımın kırâatlere alternatif olarak okunamayacağı

⁷⁵⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 178.

⁷⁵⁸ Kaynaklarda Ebû Muâz tarafından böyle bir kırâatin rivayet edildiği dile getirilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân*, s. 170; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VIII, 440.

⁷⁵⁹ Bu kırâat kaynaklarda Zeyd b. Ali’ye isnât edilmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VIII, 440; Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, VI, 491.

⁷⁶⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, V, 231.

⁷⁶¹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 255-256. Zeccâc’ın benzer kullanımları için bkz. Zeccâc, a.g.e., IV, 110, V, 22.

⁷⁶² Ehvâzî tarikiyle A’meş’in bu şekilde okuduğu rivayet edilmektedir. Bkz. Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât*, I, 169.

⁷⁶³ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 73.

kanaatindedir. Bu nedenle kırâatler dışında dil açısından mümkün olan bazı kullanım şekillerine yer verirken bu kullanımların ancak Kur'ân haricindeki yerlerde kullanılmasının caiz ve güzel olduğunu söylemektedir. Örneğin Bakara 2/20. ayette geçen “yekâdü'l-berku yahtafü” (يَكَادُ الْبِرْقُ يَخْطَفُ) ifadesinde mukâabe fiili olan “yekâdü” (يَكَادُ) kelimesine haber olan “yahtafü” (يَخْطَفُ) fiilinin başına “en” nasb edatı getirilerek “en yahtafe” (أَنْ يَخْطَفَ) şeklinde kullanılmasının Kur'ân'dan başka yerlerde caiz olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶⁴ Bu da onun Kur'ân kıraatinin içtihadî olduğu fikrini benimsemediğini göstermektedir.

Yukarıdaki örneklerden yola çıkarak, dilbilimsel tefsirlerde yer alan varsayıma dayalı değerlendirmelerin, rivayetlerle tespit edilmiş olan kırâatlere alternatif bir okuyuş şekli önerdiği sunucuna ulaşmak doğru olmadığı gibi eser sahiplerinin de Kur'ân kıraatinde icthâdîliği kabul eden ve rivayet unsuruna değer vermeyen kişiler olduğunu söylemek gerçeği yansıtmaz. Nitekim müelliflerin birçok yerde açıktan söyledikleri “Bu, Kur'ân'ın dışındaki kullanımlarda caizdir”, “... ancak bu şekilde okunmamıştır/okuyan birini bilmiyorum” gibi ifadeler bu örneklerin farklı şekilde anlaşılmasına imkan vermemektedir.

Dilbilimsel tefsirlerde kırâatlere yönelik dile getirilen varsayıma dayalı değerlendirmeleri dilcilerin mesleki hassasiyetleri gereği, bahse konu olan kelimelerin dildeki muhtemel kullanım şekillerine dair bilgi verme amacıyla dile getirdikleri görüşler olarak değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşımdır. Zira onlar bu bağlamda dile getirdikleri görüşlerle bahse konu olan farklı kullanımların kırâat olarak bir değer taşıdığını iddia etmemektedirler. Aksine “şayet okunsaydı ...” şeklinde başlayan cümlelerle aslında böyle bir kırâat olmadığını da zımnen ifade etmektedirler. Nitekim Semîn el-Halebî, Bakara 2/184. ayetteki “fe iddetün min eyyâmin uhara” (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) ifadesinin okunuşu hakkında varsayıma dayalı değerlendirme yaparak “şayet nasb ile okunsaydı doğru olurdu”⁷⁶⁵ diyen Ukberî'nin sözlerini yorumlarken “Ukberî bu kırâate muttali değildi.” demektedir.⁷⁶⁶ Zira bu

⁷⁶⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 34, bu konuyla ilgili Nehhâs'ın benzer değerlendirmeleri için bkz. Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 28, 50, 51, 54, 78, 79, 81, 82, 85, 88, 90, 92, 93, 95, 103, 108, 111, 113, 118, 125, 126, 128, 131, 132, 137, 141.

⁷⁶⁵ Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*, I, 80.

⁷⁶⁶ Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I, 461.

şekilde kurgulanan bir şart cümlesinin zımni olarak “ne var ki bu böyle okunmamıştır” veya “bunun böyle okunduğundan haberim yok” manalarını içermektedir.

6. Kırâatlere Yönelik Onaylama İfade Eden Değerlendirmeler

Dilbilimsel tefsirlerde yer alan kırâat değerlendirmelerinde göze çarpan bir başka husus nakledilen kırâatlere yönelik kullanılan onaylama ifadeleridir. Daha ziyade “câiz” (جَائِزٌ) ve “savâb” (صَوَابٌ) kelimeleri ve türevlerini içeren ifade kalıplarıyla karşımıza çıkan onaylama olgusu bazen de “hasen” (حَسَنٌ), “ceyyid” (جَيِّدٌ) ve “arabî” (عَرَبِيٌّ) gibi nitelemelerle ifade edilmektedir.

Ahfeş’in kırâat farklılıklarına işaret ederken bazen bu kırâatler arasında tercihte bulunmadığı veya kırâatleri eleştirmede, bunun yerine kırâatları onayladığını gösteren ifadeler kullandığı görülmektedir. Bu maksadı ifade etmek için onun kullandığı ifadelerin başında da “caiz” kelimesi gelmektedir. Mesela Fâtiha 1/4. ayette hem “mâlîke” (مَالِكٌ) şeklindeki mansûb okuyuşun hem de “mâlîki” (مَالِكِ) şeklindeki mecrûr okuyuşun caiz olduğunu ifade eden Ahfeş, her iki okuyuşun da dilsel referanslarına atıfta bulunmaktadır.⁷⁶⁷ Bu kırâatlerden birincisi yalnızca Muttavvi’î rivayetiyle A‘meş’e nispet edilmekte iken diğer kırâat cumhur kurrâya izafe edilmektedir.⁷⁶⁸ Ahfeş burada şâz bir kırâat hakkında onay ifadesi kullanmaktadır.⁷⁶⁹

Ahfeş’in kırâatleri onaylamak için kullandığı ifadelerden bir başkası “savâb” kelimesidir. Onun, bu ifadeyi, daha ziyade, ayetle ilgili farklı okuyuşları verdikten sonra bütün bunların dil açısından doğru olduğunu belirtmek maksadıyla kullandığını görmekteyiz. Mesela o, Bakara 2/85. ayette “tefdûhüm” (تَفْدُوهُمْ) ve “tüfâdûhüm” (تُفَادُوهُمْ) şeklinde iki farklı kullanımın mevcudiyetinden bahsetmekte ve bunların tamamının da doğru kullanımlar olduğunu söylemektedir.⁷⁷⁰ Nâfi, Âsım, Kisâî,

⁷⁶⁷ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 13. Benzer bir kullanım için bkz. Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 125.

⁷⁶⁸ Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi’l-Beşer*, I, 364.

⁷⁶⁹ Şâz kırâat hakkında kullanılan onay ifadesiyle ilgili bir başka örnek için bkz. Ahfeş, *a.g.e.*, I, 337. Burada Ahfeş, Ebû Hayyân’ın İbnü’s-Sümeiyfa’ya isnat ettiği “velemmâ sekata” (وَلَمَّا سَقَطَ) kırâati hakkında onay ifadesi kullanmıştır. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 394.

⁷⁷⁰ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 136, “savâb” kelimesinin bu konuda kullanımına dair başka örnekler için bkz. Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 247, 264.

Ya‘küb ve Ebû Ca‘fer ikinci okuyuşu benimserken diğer kurrâ birinci kırâate göre okumuşlardır.⁷⁷¹ Burada da Ahfeş’in mutevatir kabul edilen kırâatler hakkında onay ifadesi kullandığını görmekteyiz.

“Küllün hasenün” (كُلُّ حَسَنٌ) ifadesi Ahfeş’in kullandığı bir diğer onaylama ifadesidir. Bu ifade bahsedilen okuyuş biçimlerinin Arapça açısından güzel bir konumda olduğunu ifade etmektedir. Mesela Nisâ 4/12. ayetteki “yûsî” (يُوصِي) kelimesinin mechûl olarak “yûsâ” (يُوصَى) şeklinde de okunduğunu belirten Ahfeş her iki kullanımın da güzel olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷² Cumhura ait olan birinci okuyuşa mukabil İbn Kesîr, İbn Âmir ve Âsım ikinci okuyuşu benimsemektedir.⁷⁷³

Ahfeş’in kullanımında “küllün ‘arabiyyün” (كُلُّ عَرَبِيٌّ) ifadesi de benzer bir nitelik arz etmekte olup bahsi geçen tüm kullanımların Arap dili açısından bir temele sahip olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin, Âl-i İmrân 3/28’de “takiyyeten” (تَقِيَّةً) ve “tükâten” (تُقَاةً) şeklinde iki okuyuş bulunduğunu belirten Ahfeş her iki okuyuşun da Arapça olduğunu vurgulamakla birlikte ikinci okuyuşun daha iyi bir kullanım olduğunu söylemektedir.⁷⁷⁴ Sadece Ya‘küb’a nispet edilen birinci okuyuşa mukabil diğer kurrâ ikinci kırâati benimsemektedir.⁷⁷⁵

Ahfeş bunların yanında “hiye lügatün” (هِيَ لُغَةٌ)⁷⁷⁶, “küllün min lügati’l-‘arab” (كُلُّ مِنْ لُغَةِ الْعَرَبِ)⁷⁷⁷, “küllün min kelâmi’l-‘arab” (كُلُّ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ)⁷⁷⁸ gibi ifade kalıpları da kullanmaktadır. Onun bu kalıpları mutevatir kabul edilen kırâatler hakkında kullandığı gibi bazen şâz kırâatler hatta mushafa muhalif olan kırâatlerle ilgili olarak kullandığı da görülmektedir. Netice itibariyle bu ifadeler söz konusu okuyuş şekillerinin Arap dilinde bir yerinin olduğunu vurgulayan fakat bir tercih veya onaylama içermeyen ifadeler olarak değerlendirilmelidir.

Ahfeş gibi Ferrâ’nın da bazen kırâatler hakkında onaylayıcı ifadeler kullandığı görülmektedir. Bu meyanda onun daha çok “caiz” ve “savâb” kelimelerini tercih

⁷⁷¹ Kâdî, *el-Büdüri’z-Zâhira – el-Kırâatü’ş-Şâzze* (birlikte basım), s. 36.

⁷⁷² Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 250, benzer bir örnek için bkz. Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 258.

⁷⁷³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 186.

⁷⁷⁴ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 214.

⁷⁷⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 180.

⁷⁷⁶ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 350.

⁷⁷⁷ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 337.

⁷⁷⁸ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 339.

ettiği göze çarpmaktadır. Bunun yanında Ferrâ farklı kullanımları zikrettikten sonra “küllün hasenün” (كُلُّ حَسَنٌ)⁷⁷⁹, “küllün savâbün” (كُلُّ صَوَابٍ)⁷⁸⁰, “küllün arabiyyün hasenün” (كُلُّ عَرَبِيٍّ حَسَنٌ)⁷⁸¹ şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bunlar da onay ifadeleri olarak değerlendirilebilir. Bu onaylayıcı ifadeler Ferrâ tarafından mutevatir kabul edilen kırâatler hakkında kullanıldığı gibi bazen şâz kırâatlerle ilgili olarak da kullanılabilir.

Mesela Bakara 2/125. ayette kurrânın “vettehizû” (وَاتَّخِذُوا) ve “vettehazû” (وَاتَّخِذُوا) şeklinde okuduğunu söyleyen Ferrâ bunların hepsinin de doğru kullanımlar olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸² Burada birinci okuyuş şekli cumhur kurrâyâ izafe edilirken ikinci okuyuş da meşhur kurâdan olan Nâfi ve İbn Âmir’e nispet edilmektedir.⁷⁸³

Yine Bakara 2/26. ayette geçen “be‘ûdaten” (بِعُودَاتِنَا) kelimesinin “be‘ûdatün” (بِعُودَاتِنَا) şeklinde raf ile okunmasının caiz olduğunu söyleyen Ferrâ bunun caiz oluşunu da dil açısından izah etmektedir.⁷⁸⁴ Ebû Hayyân bu ikinci okuyuş şeklini Dahhâk, İbrâhîm b. Ebû ‘Able, Ru‘be b. el-‘Accâc ve Kutrub’a nispet etmektedir.⁷⁸⁵ Dolayısıyla Ferrâ burada, şâz kabul edilen bir kırâate yönelik onaylama ifadesi kullanmış olmaktadır.

Aynı şekilde Bakara 2/233. ayette geçen “lâ tûdârri” (لَا تُضَارُّ) ifadesinin cezm halinde bulunduğunu, dolayısıyla bunun “lâ tûdârri” (لَا تُضَارُّ) şeklinde de kullanılabileceğini söyleyen Ferrâ, cezm halinde bu kelimeyi “lâ tûdârri” (لَا تُضَارُّ) şeklinde okumanın caiz olmadığını ama inşâi değil de haberi cümle olarak takdir edildiğinde merfû okuyuşun da caiz olabileceğini söylemektedir.⁷⁸⁶ Burada bahsi geçen kırâatlerden “lâ tûdârri” (لَا تُضَارُّ), İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya‘kûb’a; “lâ tûdârri” (لَا تُضَارُّ) Ebû Ca‘fer hariç diğer kurrâyâ nispet edilmektedir. “lâ tûdârri” (لَا

⁷⁷⁹ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 56, 91.

⁷⁸⁰ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 61, 65, 67, 67, 73.

⁷⁸¹ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 85.

⁷⁸² Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 65.

⁷⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 167.

⁷⁸⁴ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 26.

⁷⁸⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, I, 123.

⁷⁸⁶ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 114.

(تَضَارَ) şeklindeki okuyuş kırâat kaynaklarında Hasan-ı Basrî'ye izafe edilirken⁷⁸⁷ kaynaklarda Ebû Ca'fer'e izafe edilen “lâ tûdâr” (لَا تُضَارُ) kırâatinden Ferrâ hiç söz etmemektedir.⁷⁸⁸ Yine burada Ferrâ'nın hem mütevâtir kırâatler hem de şâz bir okuyuş hakkında onay ifadesi kullandığını görmekteyiz.

Sahabeye ait kırâatlerle ilgili olarak da Ferrâ'nın bazen onaylayıcı ifadeler kullandığı görülmektedir. Meselâ Bakara 2/280. ayette “zû ‘usratin” (ذُو عُسْرَةٍ) şeklinde okunan ifadenin Abdullâh ve Übey'in kırâatinde “zâ ‘usratin” (ذَا عُسْرَةٍ) şeklinde olduğunu söyleyen Ferrâ her iki okuyuşun da caiz olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁹

Ferrâ'nın mushaflarda görülen farklı yazım şekilleriyle ilgili olarak da onay ifadeleri kullandığını görmekteyiz. Örneğin Bakara 2/132. ayette geçen “ve vessâ” (وَوَصَّى) ifadesinin Medîne ehline ait mushaflarda “ve evsâ” (وَأَوْصَى) şeklinde kaydedildiğini aktaran Ferrâ her ikisinin de doğru olduğunu ve Arap keliminde çokça kullanıldığını söylemektedir.⁷⁹⁰ Nitekim birinci kırâat cumhur kurrâ tarafından benimsenmiş diğeri de Nâfi, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer tarafından okunmuştur.⁷⁹¹

Zeccâc da kırâatlerle ilgili olarak onay ifadeleri kullanmaktadır. Genellikle “câiz” ve “savâb” gibi kelimelerle ifade edilen bu onaylama farklı açılardan değerlendirilmelidir. Zira onun kullanımında bu onaylama ifadeleri bazen Arapça, nahiv, irap, kıyas, lügat ve şiir açısından olabildiği gibi bazen de kırâat açısından onaylamayı ifade etmektedir. Onun sık sık kullandığı “bu, Kur'ân/kırâat dışında caizdir” veya “Kur'ân'da/kırâatte caiz değildir” gibi ifadeler de bu onaylama ifadelerinin her zaman kırâat açısından bir onaylama olarak değerlendirilmemesi gerektiğini göstermektedir. Bu nedenle onun mushafa muhalif olan şâz kırâatler ve meşhur kurrânın dışında kalan kırâatler hakkında kullandığı onay ifadelerini bir okuyuşun kırâat olarak onaylanması şeklinde değil; Arap dilinin değişik veçhelerinden bakmak suretiyle değerlendirilmesi olarak görmek gerekmektedir.

⁷⁸⁷ Bkz. Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I, 233.

⁷⁸⁸ Bkz. Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, I, 440.

⁷⁸⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 140, sahabe kırâati hakkında benzer bir örnekler için bkz Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 67, 91.

⁷⁹⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 67.

⁷⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 167.

Bakara 2/217. ayet bağlamında takındığı tutum onun bu konudaki tavrını bariz bir şekilde göstermektedir. Mâide 5/54 ayette geçen “men yertedde” (مَنْ يَرْتَدُّ) ifadesinin Medine ehli dışındaki insanların kırâati olduğunu, Medinelilerin ise bunu mushaflarında yazılı olduğu haliyle “men yertedid” (مَنْ يَرْتَدُّ) şeklinde okuduklarını ifade eden Zeccâc her ikisinin de doğru olduğunu söylemektedir. Bakara suresindeki ayete gelince bunu, bütün ehli emsar ittifak halinde oldukları için, “men yertedid” (مَنْ يَرْتَدُّ) şeklindeki kırâatten farklı bir şekilde okumak caiz değildir.⁷⁹² Görüldüğü üzere bir ayette geçen kullanım için iki farklı okuyuşun doğru olduğunu söyleyen Zeccâc, aynı kelimenin geçtiği başka bir ayette ise tek bir okuyuşun caiz olduğunu söylemektedir. Bu durum onun kırâat anlayışında mushafa uygunluğun ve meşhur kurrâdan gelen kırâatlere tabi olmanın ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

Zeccâc mütevâtir kırâatlerle ilgili onay ifadeleri kullanmaktadır. Mesela Mâide 5/6. ayette “ercüleküm” (أَرْجُلُكُمْ) ve “ercülüküm” (أَرْجُلِكُمْ) kırâatlerinden bahseden Zeccâc her ikisinin de Arapça’da caiz olduğunu söylemektedir.⁷⁹³ Birinci okuyuş kırâatleri mutevatir kabul edilen Nâfi, İbn Âmir, Kisâi, Ya’küb ve Hafs rivayetiyle Âsım’a izafe edilmekte iken diğer kırâat bunların dışındaki kurrâya nispet edilmektedir.⁷⁹⁴ Böylece Zeccâc, mutevatir kırâatlere yönelik onaylayıcı ifadeler kullanmış olmaktadır.⁷⁹⁵

Zeccâc’ın bazen şâz kırâatlerle ilgili olarak da onay ifadesi kullandığı görülmektedir. Meselâ Hûd 11/17. ayette çoğunluğun okuyuşu olan “fî miryetin” (فِي مِرْيَتِي) kırâatine mukabil Hasan-ı Basrî ve Ali b. Ebû Tâlib’in “fî müryetin” (فِي مُرْيَتِي) şeklinde okuduğu rivayet edilmektedir.⁷⁹⁶ Her iki şekilde de kırâat olunduğunu belirten Zeccâc iki kullanımın da caiz olduğunu söylemektedir.⁷⁹⁷

Bazen Zeccâc, kırâat olarak rivayet edilmeyen kullanımlarla ilgili olarak da onay ifadesi kullanmıştır. Mesela Yûnus 10/22. ayette geçen “yüseyyirüküm” (يُسَيِّرُكُمْ) ifadesinin “yesîrüküm” (يَسِيرُكُمْ) şeklinde de caiz olduğunu belirten Zeccâc, bu şekilde

⁷⁹² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 249.

⁷⁹³ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 123.

⁷⁹⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 190.

⁷⁹⁵ Bununla ilgili başka örnekler için bkz. Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 107, 121, 232, 387, III, 43.

⁷⁹⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân*, s. 59, Bennâ, *İthâfu Fuzalâi’l-Beşer*, II, 123.

⁷⁹⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 36. Şâz kırâatlerle ilgili başka onay örnekleri için bkz. Zeccâc, *a.g.e.*, I, 128.

okuyan birini bilmediğini de ifade etmektedir.⁷⁹⁸ Bu ifadesiyle o, dilde caiz olan kullanımla kırâat olarak kullanım arasında bir ayrıma gitmektedir. Şu halde onun rivayetle tespit edilmemiş kırâatlarla ilgili kullanımlarını “dilde caiz olan her şeyle kırâat caiz değildir” sözüyle ifade ettiği hakikat çerçevesinde değerlendirmek daha doğru görünmektedir. Nitekim onun kırâat konusunda sünnete tabi olma hususuna önem verdiği yönündeki veriler⁷⁹⁹ de böyle düşünmemizi gerektirmektedir. Zira onun anlayışında Kırâatte zirve olmuş kişilerin okumadığı şekilde Kur’ân’ı okumak hatadır. Çünkü kırâat göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir sünnettir.⁸⁰⁰

Kırâatlere yönelik onay ifadesi kullanan Nehhâs da bunun için daha ziyade “câiz” kelimesini tercih etmektedir. Nehhâs’ın eseri incelendiğinde onun onay ifadesi kullandığı kırâatler içerisinde mutevatir kırâatler de olduğu görülmektedir. Mesela Nehhâs, Nisâ 4/93. ayette İbn Abbâs, Ebû Abdurrahmân, Ebû Amr ve Âsım’ın “ileykümü’s-selâme” (إِلَيْكُمْ السَّلَامُ) şeklinde okuduğunu belirttikten sonra Mekke, Medîne ve Kûfe ehline nispet ettiği “ileykümü’s-seleme” (إِلَيْكُمْ السَّلَامُ)⁸⁰¹ şeklindeki okuyuşun da caiz olduğunu söylemektedir.⁸⁰²

Yine Nehhâs’ın bazı mutevatir kırâatleri onaylamayıp bunun yerine şâz kırâatlere onay verdiği de görülmektedir. Mesela o, En’âm 6/137. ayette Ebû Ubeyd’den nakille İbn Âmir’e ve Şâm ehline nispet edilen ve Mütevâtir kabul edilen “züyyine likesîrin minelmüşrikîne katlü evlâdehüm şürakâihim”⁸⁰³ (وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ (الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ) kırâatinin caiz olmadığını ve nahivciler nezdinde böyle bir kullanımın lahn olarak değerlendirildiğini söylerken başka bir rivayetle Şâm ehline isnat edilen “züyyine likesîrin minelmüşrikîne katlü evlâdihim şürakâihim”⁸⁰⁴ (وَكَذَلِكَ

⁷⁹⁸ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 11.

⁷⁹⁹ Bkz. Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 43.

⁸⁰⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 119.

⁸⁰¹ On kırâati esas alan kaynaklarda “selâme” kırâati Ebû Amr ve Âsım’ın da içinde yer aldığı cumhur kurrâya izafe edilirken; “seleme” kırâati Nâfi, İbn Âmir, Hamza, Ebû Ca’fer ve Halef’e nispet edilmektedir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 189.

⁸⁰² Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 233. Mütevâtir kırâatler hakkında kullanılan onay ifadesiyle ilgili başka örnekler için bkz. Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, III, 194, IV, 15, 174, 219.

⁸⁰³ Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 198.

⁸⁰⁴ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 229.

(رُئِيَ لِكثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ) şeklindeki şâz bir kırâatin ise caiz olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁵

Nehhâs'ın şâz kırâatler hakkında onay ifadeleri kullandığına dair başka örnekler de bulunmaktadır. Mesela Bakara 2/139. ayette “etühâccûnenâ” (أَتَحَاجُّونَنَا) şeklinde okunan ibarenin İbn Muhaysın tarafından “etühâccûnnâ” (أَتَحَاجُّونَنَا)⁸⁰⁶ şeklinde okunduğunu belirten Nehhâs, bunun caiz olduğunu ancak sevâda (mushafa) muhalif olduğunu söylemektedir.⁸⁰⁷ Yine Nisâ 4/69. ayette kurrânın “ve hasüne ülâike rafikâ” (وَحَسُنَ أَوْلَآئِكَ رَفِيقًا) şeklinde okuduğu ifadeyi “ve hasne ülâike rafikâ” (وَحَسُنَ أَوْلَآئِكَ رَفِيقًا)⁸⁰⁸ şeklinde okuyan şâz kırâat sahibi Ebu's-Semmâl el-‘Advî'ye ait bu okuyuşla ilgili olarak da onay ifadesi kullanmaktadır.⁸⁰⁹ Keza Enbiyâ 21/45. ayette “velâ yesme‘u's-summü'd-du‘âe” (وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ) kırâati yanında Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'ye izafe ettiği “velâ tüsmi‘u's-summe'd-du‘âe” (وَلَا تُسْمِعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ)⁸¹⁰ kırâatinin de caiz olduğunu söylemektedir.⁸¹¹ Kaynaklarda mutevatir kırâat sahibi İbn Âmir'e de isnat edilen⁸¹² bu okuyuş şeklini ona değil de Sülemî'ye izafetle nakletmesi Nehhâs'ın kırâatlere yaklaşımını anlayabilmemiz açısından önemlidir.

Bazen Nehhâs'ın kırâat olarak sübut bulmamış kullanımlar için de onay ifadeleri kullandığını görmekteyiz. Mesela Kâf 50/7. ayette geçen “ve'l- erda” (وَالْأَرْضِ) ifadesinin nasb kılındığını fakat ref olmasının da caiz olduğunu söyleyen Nehhâs atfedilen kelimelerin türdeş olmalarını sağlayabilmek için burada nasbın daha güzel olduğunu belirtmektedir.⁸¹³ Nehhâs burada kırâat olarak takdim etmediği

⁸⁰⁵ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 33.

⁸⁰⁶ Bu kırâat kaynaklarda İbn Muhaysın yanında Zeyd b. Sâbit'e de izafe edilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 10.

⁸⁰⁷ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 82. İn Muhaysın'ın kırâatine yönelik başka bir onaylama ifadesi örneği için bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 199.

⁸⁰⁸ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 289.

⁸⁰⁹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 224.

⁸¹⁰ Bu kırâat kaynaklarda İbn Âmir'e, İbn Cübeyr rivayetiyle Ebû Amr'a ve İbnü's-Salt rivayetiyle de Hafs'a izafe edilmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 315.

⁸¹¹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 51. Şâz kırâatler hakkında kullanılan onay ifadesiyle ilgili başka örnekler için bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, IV, 9.

⁸¹² Bkz. Dâni, *et-Teyisîr*, 126.

⁸¹³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, IV, 147.

ve kaynaklarda da rastlayamadığımız bir kullanım hakkında onay ifadesi kullanmıştır.⁸¹⁴

Bu başlık altında ele aldığımız örnekler incelendiğinde söz konusu onaylama ifadelerinin kırâat olan kullanımlarla ilgili olarak kullanıldığı gibi kırâat kaynaklarında yer almayan okuyuş şekilleri hakkında da kullanıldığı görülmektedir. Kırâat kaynaklarında yer alan okuyuşların içerisinde de mütevâtir kırâatlerin yanı sıra meşhûr, şâz kırâatler ve sahabe kırâatleri de bulunmaktadır. Bunun yanında mutevatir kabul edilen bazı kırâatler hakkında onaylamama ifade eden “lâ yecûzü” ifadesinin kullanıldığı da görülmektedir. Bütün bu veriler ışığında, incelediğimiz eserlerde geçen onaylama ifadeleriyle, bahsi geçen kullanım şekillerinin dil açısından bir değerlendirmeye tabi tutulduğu ve bu onaylama ifadelerinin kırâat açısından bir onaylama ifade etmediğini söyleyebiliriz. Zira Ahfeş'te ancak bazı işaretlerle anlayabildiğimiz, Ferrâ'da biraz daha belirginleşen, Zeccâc ve Nehhâs'da ise sıklıkla dile getirilen mushafa uygunluk, sahîh rivayet ve meşhur kurrâ'dan gelen kırâatlere tabi olma vurgusu bu değerlendirmeleri başka türlü manalara hamletmeyi zorlaştırmaktadır.

7. Kırâatler Arasında Tercih İfade Eden Değerlendirmeler

Kırâat kaynaklarında kırâat seçimini ifade etmek için “ihtiyar” (الإِخْتِيَار) ve “tercih” (التَّرْجِيح) olmak üzere iki ana kavramın kullanıldığı görülmektedir. Bu iki kavram yanında bunlarla aynı anlamı ifade eden ve pratik kullanımda bu kavramları karşılayan başka kavramların kullanıldığı da gözlenmektedir.

Kırâat seçimi için en fazla kullanılan “ihtiyar” kavramı sözlükte “iki şeyden birini diğerine tercih etmek, seçip ayırmak, üstün tutmak”⁸¹⁵ anlamına gelmektedir. Cürcanî'nin yaptığı “kendi iradesiyle, razı olduğu şeye yönelmek”⁸¹⁶ şeklindeki

⁸¹⁴ Nitekim bu kullanım şekli bir kırâat imamına isnat edilmeksizin sadece hicrî yedinci asır âlimi Ukberî tarafından ve muhtemelen de Zeccâc'ın eserinde yer alan bu onaylama ifadelerinden ötürü bir kırâat olarak nakledilmektedir. Bkz. Ukberî, Ebu'l-Bekâ, *Î'râbu'l-Kırââti's-Şevâzz*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1996, II, 506.

⁸¹⁵ Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, Beyrut, 1987, XXI, 241.

⁸¹⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 71.

açıklama bu kavramın fihhi gelenekteki manasına işaret etmektedir.⁸¹⁷ Kırâat literatüründe ise farklı şekillerde tanımlanmıştır. Mekkî ve İbnü'l-Cezerî'nin kullanımında bu kavram “*kârînin okuduğu ve kendisine nispet edilen bir kırâati rivayetler arasından seçmesi*”⁸¹⁸ anlamına gelirken Zerkeşî “*kârînin bir kırâatin rivayetini diğer bir kırâatin rivayetine tercih etmesi*”⁸¹⁹ şeklinde tarif etmektedir. Kurtubî'nin yaptığı tanım ise daha detaylı ve açıklayıcıdır: “*Kurrâdan birinin kırâat rivayetleri arasından kendi bilimsel bakış açısına göre en güzelini ve en evla olanını tercih etmesi, onu benimsemesi, okutması ve bu kırâatin o kariye nispet edilerek onunla meşhur olmasıdır.*”⁸²⁰

Kırâat seçimi için kullanılan ikinci kavram olan “tercih” ise esasen meyletmek, tartıda bir kefeyi ağırlaştırmak anlamlarına gelmekte ve mecazen iki görüş arasında seçimde bulunma, yeğleme, üstünlük verme ve üstün görme⁸²¹ anlamlarında kullanılabilir. Kırâat ilminde ise “*iki kırâatten birini diğerine tercih etme*”⁸²² anlamında kullanılmaktadır. Görüldüğü üzere bu iki kavram gerek sözlük anlamı gerekse kırâat ilmindeki kullanımı açısından yakın anlamlı kelimelerdir. Nitekim bu kelimeler bazen birbirlerinin yerine de kullanılabilir.

Kaynaklarda Nâfi'in tabiûndan yetmiş kişiden kırâat aldığı fakat bunlar içerisinden iki kişinin ittifak ettiği kırâatleri tercih edip diğerlerini terkettiği,⁸²³ Kisâ'nin Hamza yanında başka kişilerden de kırâat öğrenerek bunlar arasında tercih yaptığı ve böylece üçyüz civarındaki kırâat hakkında Hamza'ya muhalefet ettiği, aynı şekilde Ebû Amr'ın da hem İbn Kesîr hem de başka kârilere kırâat olarak bunlar arasından tercih yaptığı ve neticede üçbinden fazla kırâat veçhinde İbn Kesîr'in okuyuşuna muhalefet ettiği⁸²⁴ yönündeki rivayetler farklı kırâatlerin oluşum

⁸¹⁷ Bu kavramın Fihhî ve Kelâmî gelenekte yüklendiği manalar için ayrıca bkz. Apaydın, H. Yunus, “İhtiyar”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000, s. 575-576.

⁸¹⁸ Mekkî, *İbâne*, s. 89; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 47.

⁸¹⁹ Zerkeşî, *Burhân*, I, 233.

⁸²⁰ Kurtubî, *Câmi'*, I, 35.

⁸²¹ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, VI, 383-386.

⁸²² Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 233.

⁸²³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 189-190; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, IV, 243; Mekkî, *el-İbâne*, s. 83; Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006, VII, 35.

⁸²⁴ Mekkî, *el-İbâne*, s. 50.

surecine işaret ettiği gibi kırâat imamlarının rivayetler arasında tercihte bulunarak kendi kırâatlerini oluşturduklarını da göstermektedir.

Kırâatler arasında tercih yapmak ictihadi bir mesele olup kırâat alimlerinin kendilerince ortaya koydukları bir takım kriterlere göre kırâat vecihleri arasından birini okuma yönünde irade ortaya koyup seçim yapmalarını ifade etmektedir. Ancak buradaki içtihadın mevcut rivayetlerden birini tercih etmekle sınırlı olduğunu, yoksa yeni bir kırâat ortaya koymak anlamına gelmediğini belirtmekte fayda vardır.⁸²⁵ Nitekim İbnü'l-Cezerî de kırâatlerin kâri'lere nispet edilmesinin seçmek ve bu seçim üzerinde devam etmek neticesinde kırâatin bir kâriye izafet edilmesi anlamına geldiğini, yoksa re'y ve içtihadı dayanarak yeni bir kırâat ortaya koymak anlamında bir izafet olmadığını belirterek bu ayırımı dikkat çekmiştir.⁸²⁶ Aynı şekilde kırâatlerde görülen ihtilafın da fikhî ihtilaflar gibi anlaşılmasında gerektiğini düşünen İbnü'l-Cezerî, fikhî ihtilafların ictihadi bir nitelik arzettiğini, esasında fikhî alanda tek bir hakikatin söz konusu olduğunu ve fikhî görüşlerin diğer görüşlere nazaran hata ihtimali barındıran bir doğruluk ifade ettiğini; kırâat ihtilaflarında ise hata payı olmayıp aslında her birinin hakikati ve doğruluğu ifade ettiğini vurgulamaktadır.⁸²⁷ Kırâat tercihi hususunda Kevâşî de kırâatlerin mutevatir olduğunu, bu nedenle de kırâatlerden birini, diğerini iptal edersesine tercih etmenin kabul edilemez olduğunu belirterek bu konuda hassas olunması uyarısını yapmaktadır. O, bu konuda Sa'leb'in tavrını örnek olarak göstermektedir. Rivayete göre Sa'leb, irab konusunda yedi kırâatin dışında bir irab farklılığıyla karşılaştığında hiçbir irabı Kur'ân'daki irabdan üstün görmediğini, fakat insanların konuşmaları söz konusu olduğunda en kuvvetli olanı tercih ettiğini söylemektedir.⁸²⁸

“Tercih” ve “ihtiyâr” kelimelerinin yukarıda bahsi geçen ıstilahtan anlamları nazarı itibara alındığında kırâatlerle ilgili olan bu seçimin kariler tarafından yapılan bir eylem olduğu görülecektir. Araştırmamızın ana kaynakları olan dilbilimsel tefsirlerin müellifleri başta olmak üzere diğer birçok dilcinin kırâat imamı

⁸²⁵ Abdulhâdî e-Fadlî de buradaki içtihadın bazı insanlar tarafından yeni bir kırâat ortaya koymak şeklinde yanlış anlaşıldığından bahsederek aradaki ayrımın farkedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bkz. Fadlî, *Târîhu'l-Kırââti'l-Kur'âniyye*, s. 106.

⁸²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 47.

⁸²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 47.

⁸²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 232-233.

olmadıkları ve böyle bir iddiada da bulunmadıkları göz önüne alınırsa onlara izafe edilen kırâat tercihlerinin mahiyet itibariyle kârielerin yaptığı tercihten farklı bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. Burada biz kırâat tercihi ile ilgili olarak, tercihin yapıldığı ilmî platforma göre tercihin mahiyetinin de değişkenlik arz ettiğini ve tercih kavramının içeriğinin farklı ilmî alanlara göre şekillendiğini düşünüyoruz. Söz gelimi kırâat kitaplarında icra edilen tercih ameliyesi ile dilbilimsel tefsirlerde yer alan tercih ameliyesinin veya bir kârînin kırâat tercihi ile bir dilcinin kırâat tercihinin aynı olduğunu söyleyemeyiz. Elbette kırâat konusunda bir kârînin yaptığı kırâat seçimi ile kırâatleri dil açısından inceleyerek onların dilsel referanslarını ortaya koymaya çalışan nahiv âliminin veya Kur'ân'ın ifade ettiği manaları ortaya koymaya çalışan bir müfessirin yaptığı tercih birbirinden farklıdır. Kârî kırâat tercihinde belirli şartlara uygunluğu dikkate alırken nahiv âlimi kırâatlerden ortaya çıkan bütün terkiplerde dilin eda keyfiyetlerini inceleme uğraşındadır. Müfessir ise tefsir ilmi açısından Kur'ân'da murat edilen manaya en uygun kırâati tespit etmeye çalışmaktadır. Zaten nahivcinin maksadının hâsıl olması bu örneklerdeki üslup özelliklerinin tahlil edilmesine; müfessirin amacına ulaşması da kırâatlerin mana açısından incelenmesine bağlıdır. Bunu yaparken de nahiv âliminin en büyük referansı nahiv kaideleri olarak ortaya konmuş olan ilmi birikimdir.⁸²⁹ Dolayısıyla kârîlerin ve nahiv âlimlerinin, tercihlerini yaparken hedefledikleri gaye de birbirinden farklıdır. Kârî, Kur'ân'ın okunabileceği en sahîh kırâat veçhini tespit edebilmek gayesiyle tercihinin yaparken nahiv âliminin gayesi dildeki konumu itibariyle en doğru olan kullanımı tespit etmektir.

Dilbilimsel tefsirlerde yer alan ve tercih bildiren olumlu değerlendirmeleri kırâat alanının dışında yapılan değerlendirmeler olarak gören benzer yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin Ferrâ'nın mutevatir kırâatlere yaklaşımını konu edinilen bir makale kaleme alan Muhsin Hâşim Dervîş gerek Ferrâ'nın eserinde gerekse diğer dilbilimsel eserlerde yer alan ve kırâatler arasında tercih yapıldığı izlenimi veren bu tür değerlendirme kalıplarının senet ve sübut açısından yapılan bir tercih şeklinde anlaşılmasının yanlış olduğunu ifade ederek dilbilimcilerin kırâatlere farklı bir açıdan

⁸²⁹ Hûrânî, Mu'tasım Muhammed el-Hûrânî, *el-Kırââtü's-Şâzze ve'l-İhtiyâru'n-Nahvî: Dirâsetün fî Kitâbi İ'râbi'l-Kırâati's-Şevâz li'l-Ukberî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mu'te Üniversitesi, 2009, s. 6.

yaklaşmış olabileceklerini gündeme getirmektedir. Ona göre burada yapılan tercih, Arap dilinin kullanım özellikleri ve söz sanatları ışığında, kırâatlerin yol açtığı manalar çerçevesinde ve rivayetlerin işaret ettiği doğrultuda yapılan bir tercih olarak değerlendirilmelidir.⁸³⁰ Görüldüğü üzere Dervîş bu şekilde değerlendirildiği takdirde dilbilimcilerin yaptığı tercihin makul karşılanabileceğini; aksi takdirde dilcilerin kırâatleri kıyas ve içtihadı dayalı olarak değerlendirdikleri şeklinde bir kanaate ulaşılacağını ima etmektedir.

Dilbilimsel tefsirler incelendiğinde kırâat seçimi için “ihtiyâr” kelimesinin benimsendiği ve “tercih” kelimesinin ise kullanılmadığı görülmektedir. Mesela Ahfeş kırâat değerlendirmelerinde “biz bunu tercih ediyoruz” veya “bizim tercihimiz budur” anlamına gelen “nahtâru” (نَحْتَارُ)⁸³¹ ifadesini kullanmaktadır. Aynı şekilde Ferrâ’nın da “biz bunu tercih ettik” manasındaki “ihternâ” (اِحْتَرْنَا)⁸³² ifadesini kullandığı görülmektedir. Yine Zeccâc’ın kırâat değerlendirmelerinde “tercih edilmesi gereken budur” veya “tercih edilen budur” anlamına gelen “el-ihiyâr ...” (الْإِحْتِيَارُ)⁸³³ ve “tercih edilen kırâat” anlamına gelen “el-kırâatü’l-muhtâratü” (الْفِرَاءَةُ الْمُخْتَارَةُ)⁸³⁴ şeklindeki kalıpları kullandığı görülmektedir. Son olarak Nehhâs’ın da eserinde yer verdiği kırâat değerlendirmelerinde kişilerin kırâat tercihlerini ifade etmek için “ihtâra” (اِحْتَارَ)⁸³⁵ ve “ihtiyâr” (اِحْتِيَارَ)⁸³⁶ kelimelerini kullandığını görmekteyiz. Burada Ahfeş ile Ferrâ’nın bu kelimeleri kullanım şekilleriyle Zeccâc ve Nehhâs’ın kullanım şekilleri arasında bir farklılık göze çarpmaktadır. Ahfeş ve Ferrâ bu tercihleri kendilerine veya bağlı buldukları ekole izafe ederek kendilerini tercihin öznesi olarak konuşturırken Zeccâc ve Nehhâs’ın tavırları onların bir gözlemci edası ile olaya yaklaştıkları ve sanki ihtiyarî bir tercihten değil de artık kurallaşmış ve kurumsallaşmış bir tercih olgusundan bahsettikleri intibai uyanmaktadır.

⁸³⁰ Dervîş, “Mevkıfu’l-Ferrâ mine’l-Kırâati’l-Mütevâtira”, s. 33.

⁸³¹ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 17.

⁸³² Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 82, II, 223, 243, III, 270.

⁸³³ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 108, 110, 122, 123.

⁸³⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 134, I, 312.

⁸³⁵ Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, I, 88.

⁸³⁶ Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, I, 95.

Bütün bunlar bir yana dil tahlillerini esas alan bu eserlerde sözü geçen bu “ihtiyâr”ın gerçekte bir kırâat seçimi olup olmadığına dikkat edilmelidir. Zira bu seçimin bir kırâat tercihinin yansıtma ihtimalinin yanı sıra değerlendirmeye konu olan kırâatler arasından birisinin, dildeki referansı açısından Arap dilinin kullanımı için en uygun örnek olarak seçilmiş olması ihtimali de söz konusudur. Yani nahivci kırâat vecihleri arasında bir seçim yaparken “ihtiyar” lafzını kullandığında bunun bir kırâat tercihi olduğunu açık seçik bir şekilde beyan etmediği sürece bu tercihin dilsel bir tercih olma ihtimali hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir. Örneğin Ebû Ubeyd’den yapılan bir nakilde görüldüğü üzere “bizim tercih ettiğimiz kırâat budur” (هِيَ قِرَاءَتُنَا) (الَّتِي نَخْتَارُ)⁸³⁷ anlamında bir ifade kullanılırsa bunun bir kırâat tercihi olduğunda şüphe duyulmamalıdır. Aksi durumda ibarede yalın olarak bulunan tercih ifadesi bu tercihin mahiyeti hususunda bizi yanlış bir kanaate sevk edebilir. Nitekim bu eserlerde müelliflerin dil açısından tercih ettikleri halde kırâat olarak benimsemedikleri veyahut eleştirmelerine rağmen kırâat olarak kabullendikleri okuyuşların varlığını ortaya koyan örnekler mevcuttur.

Görebildiğimiz kadarıyla dilbilimsel tefsirlerde müelliflerin hakikaten kırâat tercihlerini yansıtan en temel veri kırâatleri kendilerine veya birlikte hareket ettikleri gruba izafe ettikleri “kırâatünâ” (قِرَاءَتُنَا), “kırâatî” (قِرَاءَتِي), “ekrau” (أَفْرَأُ), “nekrau” (نُقْرَأُ) gibi ifadelerdir. Nitekim Ferrâ’nın “kırâatî” (قِرَاءَتِي) ifadesini uygun gördüğü bir kırâat için “ihtertü” (اِحْتَرْتُ) fiilini de kullanmış olması bu tür ifadelerin bir tercih kalıbı olarak değerlendirdiğini göstermektedir.⁸³⁸ Bizim kırâatimiz anlamına gelen “kırâatünâ” (قِرَاءَتُنَا) ve benim kırâatim anlamına gelen “kırâatî” (قِرَاءَتِي) ibareleri sadece Ferrâ tarafından kullanılmaktadır.⁸³⁹ Bunlardan “kırâatüne” ibaresinin kullanıldığı yerlerin büyük çoğunluğunda Ferrâ’nın Abdullâh İbn Abbâs’ın kırâatıyla, bazı yerlerde de Übey b. Ka’b’in kırâatıyla kendisinin veya mensubu bulunduğu Kûfe ehlinin kırâatini; “kırâatî” ibaresinin geçtiği yerde de hocası Kisâf ile kendi okuyuşunu mukayese ettiği görülmektedir.

⁸³⁷ Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, III, 140.

⁸³⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 243.

⁸³⁹ Ferrâ’nın kırktan fazla yerde kullandığı kırâatünâ” ibaresine dair örnekler için bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 67, 81, 84, 85, 109, 144. “Kırâatî” ibaresi ise sadece bir yerde kullanılmaktadır. Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 243.

Biz de böyle okuyoruz anlamına gelen “ve bihâ/bihî nekrau” (وَبِهَا/بِهِ نَقْرَأُ) ifadesi ise sadece Ahfeş tarafından kullanılmaktadır. Bu ifade büyük ihtimalle onun veya bulunduğu bölge olan Basra ahalisinin benimsediği kırâat veçhini göstermektedir. Yine Ferrâ’nın nadiren de olsa kullandığı “bihî/kezâlike ekrau”⁸⁴⁰ (بِهِ/كَذَلِكَ أَقْرَأُ) ifadesi de onun kırâat olarak benimsediği okuyuşu belirtmektedir. Hakkında bu ifadeyi kullandığı kırâatler onun dilsel tercihleriyle uyumlu⁸⁴¹ olabildiği gibi bazen bunlarla örtüşmediği de görülmektedir.⁸⁴² Bu da dilsel tercihlerin kırâat tercihi olarak anlaşılmasının yanlış olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Zeccâc ve Nehhâs ise kendi kırâat tercihlerini yansıtmak için bu gibi kelimeleri kullanmamışlardır. Zeccâc’ın bazı kırâatleri okumadığını ifade etmek için sadece birkaç yerde “lâ ekrau” (لَا أَقْرَأُ) ve “lâ uhibbu ... velâ en ekrae” (لَا أُحِبُّ ... وَلَا أَنْ أَقْرَأُ) ifadelerini kullanmaktadır.⁸⁴³ Bu örneklerde Zeccâc’ın gerekçe olarak söz konusu okuyuşların mushafa muhalif oluşlarını ileri sürmüş olması, esasen bu ifadelerle onun bir tercih yapmadığını göstermekte ve onun yerleşik hale gelmiş olan okuyuş kalıplarının dışına çıkamayacağını beyan etmesinden başka bir anlam taşımamaktadır. Ayrıca yukardaki örneklerden birincisinde Zeccâc’ın dilsel tercihiyle kırâat olarak takdim ettiği vecih farklıdır.⁸⁴⁴ Bu da onun dilsel tercihi yansıtan üstünlük ve kıyaslama ifadeleriyle bir kırâat tercihi yapmadığını göstermektedir. Yukarda “ihtiyar” kelimesinin kullanımıyla ilgili dile getirdiğimiz dönemseller üslup farklılığı “kırâat” kelimesinin kullanımda da görülmektedir. Ahfeş ve Ferrâ burada da “benim kırâatim”, “bizim kırâatimiz”, “ben okuyorum”, “biz okuyoruz” gibi ifadeler kullanarak bizzat olayın içerisinde yer aldıkları izlenimi uyandırmaktadır. Buna mukabil okunan kırâatlerin içselleştirildiğine delalet eden bu ifadelerin Zeccâc ve Nehhâs tarafından kullanılmadığı görülmektedir.

Kırâati konu alan gerek ihticac gibi spesifik eserler gerekse tefsir ve nahiv gibi yan eserlerde “ihtiyâr” ve “tercih” kavramlarının dışında kırâatler arasında kıyaslamayı, derecelendirmeyi ve üstünlüğü ifade eden başka kalıplar ve kavramların

⁸⁴⁰ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 194, 223, 260.

⁸⁴¹ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 223.

⁸⁴² Bkz. Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 260.

⁸⁴³ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 180, V, 169.

⁸⁴⁴ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, I, 180.

kullanıldığı da görülmektedir. “Eblağü” (أَبْلَغُ)⁸⁴⁵, “efsahu” (أَفْصَحُ)⁸⁴⁶, “akvâ ve ersahu” (أَفْوَى وَأَرْسَخُ)⁸⁴⁷, “a‘lâ” (أَعْلَى)⁸⁴⁸, “elyaku” (أَلْيَقُ)⁸⁴⁹, “evlâ” (أَوْلَى)⁸⁵⁰, “azharu” (أَظْهَرُ)⁸⁵¹, “ahsenü” (أَحْسَنُ)⁸⁵², “evka‘u” (أَوْقَعُ)⁸⁵³, “evfeku” (أَوْفَقُ)⁸⁵⁴, “evcehü” (أَوْجَهُ)⁸⁵⁵, “a‘rabü” (أَفْوَى فِي) (أَعْرَبُ)⁸⁵⁶, “ekseru” (أَكْثَرُ)⁸⁵⁷, “hasenetün” (حَسَنَةٌ)⁸⁵⁸, “akvâ fi‘l-arabiyyeti” (أَفْوَى فِي) (أَعْرَبِيَّةُ)⁸⁵⁹, “akvâ fi‘l-ma‘nâ” (أَفْوَى فِي الْمَعْنَى)⁸⁶⁰, “akvâ fi nefsi” (أَفْوَى فِي نَفْسِي)⁸⁶¹, “ecvedü” (أَجُودُ)⁸⁶², “asvebü” (أَصُوبُ)⁸⁶³, “vessavâbü ‘indenâ” (وَالصَّوَابُ عِنْدَنَا)⁸⁶⁴, “evle‘l-kırâteyni bissavâb” (أَوْلَى الْقِرَائِنَيْنِ بِالصَّوَابِ)⁸⁶⁵, “a‘cebu ileyye” (أَعْجَبُ إِلَيَّ)⁸⁶⁶, “a‘cebü‘l-kırâateyni ileyye” (أَعْجَبُ الْقِرَائِنَيْنِ إِلَيَّ)⁸⁶⁷, “efsahu‘l-kırâateyni” (أَفْصَحُ الْقِرَائِنَيْنِ)⁸⁶⁸, “efsahu” (أَفْصَحُ)⁸⁶⁹, “esahhu‘l-kırâateyni” (أَصَحُّ الْقِرَائِنَيْنِ)⁸⁷⁰, “esahhu” (أَصَحُّ)⁸⁷¹, “ehabbü ileyye” (أَحَبُّ إِلَيَّ)⁸⁷², “ehabbü‘l-kırâateyni” (أَحَبُّ الْقِرَائِنَيْنِ)⁸⁷³ gibi çoğu ism-i tafdil

⁸⁴⁵ Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 119, III, 299; Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, I, 52.

⁸⁴⁶ Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, II, 297; Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, I, 245.

⁸⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 786.

⁸⁴⁸ Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, IV, 69.

⁸⁴⁹ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, I, 303.

⁸⁵⁰ Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 130; Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, I, 123; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, I, 384, 387.

⁸⁵¹ Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, III, 46; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 179.

⁸⁵² Ahfeş, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 77; Ferrâ, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 39; Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 111; Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, I, 53.

⁸⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 87.

⁸⁵⁴ Ahfeş, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 309; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 223.

⁸⁵⁵ Ferrâ, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 129; Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 111; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 434.

⁸⁵⁶ Ferrâ, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, III, 91; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 41.

⁸⁵⁷ Ahfeş, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 235; Ferrâ, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 191; Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 126; Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, I, 103; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 745.

⁸⁵⁸ Ahfeş, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 318; Ferrâ, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 131; Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, III, 136; ; Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, I, 82; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 387.

⁸⁵⁹ Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 110.

⁸⁶⁰ Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 89.

⁸⁶¹ Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf ‘an Vücûhi‘l-Kırâati‘s-Seb‘ ve İlelihâ ve Hicecihâ*, Müesseses er-Risâle, Beyrut, 1987, I, 32.

⁸⁶² Ahfeş, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 27, II, 403; Ferrâ, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 88, III, 247; Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 56, 110, 122, 130, 131, 139, 150, 169; Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, I, 17, 24, 27, 29, 31, 36, 43, 58.

⁸⁶³ Ahfeş, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 237; Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, II, 308.

⁸⁶⁴ Taberî, *Câmi‘*, II, 32.

⁸⁶⁵ Taberî, *Câmi‘*, II, 336.

⁸⁶⁶ Ferrâ, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 302; Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 312.

⁸⁶⁷ Taberî, *Câmi‘*, II, 380.

⁸⁶⁸ Taberî, *Câmi‘*, XII, 432.

⁸⁶⁹ Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, II, 297; Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, I, 245; Zemahşerî, *Keşşâf*, s. 967.

⁸⁷⁰ Taberî, *Câmi‘*, II, 147.

⁸⁷¹ Nehhâs, *Î‘râbu‘l-Kur‘ân*, III, 71.

⁸⁷² Ferrâ, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, I, 72, II, 223; Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân*, V, 245, Mekkî, *Keşf*, I, 245.

⁸⁷³ Taberî, *Câmi‘*, III, 545.

formunda gelen bu kalıplar da kimi kırâat âlimleri tarafından tercih kalıpları olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷⁴

Kırâat kitaplarını bir kenara bırakarak sadece dilbilimsel tefsirler için konuşacak olursak bu değerlendirmeye ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu ifadelerin kullanımıyla dilsel bir tercihin mi yoksa kırâat tercihinin mi amaçlandığını tartışmak bir yana bunlarla gerçekleştirilen ameliyenin bir tercihi yansıtmayı yansıtmadığı da bizce meçhuldür. Zira kırâatler hakkında kullanılan bu ifadeler ilk bakışta kırâatlere yönelik bir durum tespiti yapıldığı izlenimi vermektedir. Bize göre bu değerlendirmeler gerçek manada bir tercihe eşlik ettikleri takdirde ancak bir tercih gerekçesi olarak görülebilirler. Oysa bu değerlendirmelerin yapıldığı yerlerin çok azında bir kırâatin tercih edildiğini gösteren gerçek tercih kalıplarının kullanıldığı görülmektedir. Tercih kalıplarının kullanılmadığı geriye kalan yerlerin ise bir tercihin gerekçeleri olarak görülmesi mümkün olmakla birlikte bu yerlerde tercih yapılmayıp sadece durum tespitinin yapılmış olması da ihtimal dâhilindedir. Ayrıca bu ifadelerin, kullanıldığı ortamların genelinde Arap dilinin verileri, kaide ve kurallarıyla, yani nesnel argümanlarla, gerekçelendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu ifadeler öznel bir duygu ve düşüncüyü yansıtmadığı için bir kırâat hakkında bu kalıpları kullanan kişinin o kırâati tercih ettiği manasını çıkarmak kanaatimizce çok iddialı bir yaklaşımdır. Ancak bu kalıpların içerisinde “ehabbü ileyye” (أَحَبُّ إِلَيَّ), “a‘cebü ileyye” (أَعْجَبُ إِلَيَّ), “vessavâbü indenâ” (وَالصَّوَابُ) gibi kişinin kendi duygu ve düşüncelerini ifade eden öznel yaklaşımların olduğu görülmektedir. Bunlar da en nihayetinde kişinin bir şeyden hoşlandığını ve tercihe şayan bulunduğunu göstermekte fakat onu bir kırâat olarak tercih ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim bu eserlerde dilsel açıdan beğenildiği halde kırâat olarak benimsenmeyen kırâatlerin mevcudiyetini ortaya koyan örneklerle karşılaşılacaktır.⁸⁷⁵

Bizim açımızdan kırâat tercihi konusu net bir şekilde açıklığa kavuşturulmuş olmasa da eserlerde yer alan olumlu değerlendirme kalıpları âlimler tarafından tercih kalıpları olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle biz de araştırmamızda bu tür ifade

⁸⁷⁴ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 361.

⁸⁷⁵ Bkz, Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 260.

kalıplarını tercih kalıbı olarak isimlendireceğiz fakat bu tercihin bir kırâat tercihi mi yoksa dilsel bir tercih mi olduğu hususunda bir ayırım yapılması gerektiğini de belirtmek istiyoruz.

Tercih kavramına ilişkin bu açıklamalardan sonra dilbilimsel tefsirlerde karşımıza çıkan tercih örneklerine değinmek istiyoruz. Bilindiği üzere geleneksel kırâat anlayışında on kırâat imamına nispet edilen kırâatlerin hepsi sahîh olup haktır ve hepsi de Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Sahîh kırâatlerin isnat edildiği kırâat imamlarının hepsi de bu kırâatleri kendi hocalarından peygambere ulaşan bir senetle almışlardır. Bu bakımdan sahîh kırâatlar arasında doğruluk ve güzellik açısından bir ayırma gitmek caiz değildir. Çünkü bu kırâatlerin hepsi sahîh, hak, doğru ve güzeldir.⁸⁷⁶ Dilbilimsel tefsirlerde ise kırâatler dilsel birer veri olarak kabul edildiği için birbirleriyle mukayese edilmiş ve dil açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu meyanda kırâatler arasında derecelendirme yapılmış ve dilsel açıdan daha yetkin kırâatler diğer kırâatlere tercih edilmiştir.

Ahfeş'in eserinde mutevatir kabul edilen kırâatler arasında mukayese yapıldığı ve bir kısmını diğerlerinden üstün tutulduğunu gösteren ifadeler kullanıldığı görülmektedir. Ahfeş bu değerlendirmelerinde doğrudan tercih ifade eden "ihtiyâr" ve "tercih" gibi kelimeler yerine olumlu değerlendirme kalıplarını kullanmaktadır. Örneğin, Âl-i İmrân 3/154'de geçen ve kurrânın çoğunluğunun kırâati olan "inne'l-emra küllühû lillâhi" (إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ) ifadesinin Ebû Amr ve Ya'kûb tarafından benimsenen "inne'l-emra küllühû lillâhi" (إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ)⁸⁷⁷ kırâatinden daha iyi olduğunu belirten Ahfeş kendisinin de çoğunluğun okuyuşunu benimsediğini ifade etmiştir.⁸⁷⁸

Yine A'râf 7/143. ayette geçen "dekken" (دَكَّاءٌ) ifadesinin "fa'lâe" (فَعْلَاءٌ) kalıbında "dekkâe" (دَكَّاءٌ) şeklinde de okunduğunu belirten Ahfeş bunun böyle okunamayacağını söylemektedir. Bu kalıp ona göre Arap kelimada müennes olarak kullanılmaktadır. Ayette geçen "cebel" (جَبَلٌ) kelimesi ise müzekkerdir. Müennes bir

⁸⁷⁶ Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı. yay. İstanbul, 2007, s. 139, 140.

⁸⁷⁷ Bkz. Kâdî, *el-Büdü'rü'z-Zâhira – el-Kırââtü's-Şâzze* (birlikte basım), s. 71.

⁸⁷⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 237.

kelimenin müzekker bir kelimeye sıfat olması caiz değildir. Böyle bir okuyuşun caiz oluşu ancak, “dekkâe” (دَكَّاءَ) kelimesinin başında “misle” (مِثْلَ) kelimesinin takdiriyle mümkün olabilir.⁸⁷⁹ Ayette geçen ifadeyi Hamza, Kisâî ve Halef “dekkâe” (دَكَّاءَ) şeklinde, diğer kırâat imamları da “dekken” (دَكَّاءُ) şeklinde okumaktadırlar.⁸⁸⁰ Dolayısıyla burada her iki kırâat da sahîh kırâattir. Ahfeş ise dilin kurallarını gerekçe göstererek bu kırâatlerden birini eleştirmekte ve dilsel açıdan doğru bulduğu kırâati tercih etmektedir.

Ahfeş’in dilsel açıdan tercih ettiği okuyuş bu örneklerde çoğunluğun okuyuşudur. Ancak onun kimi yerlerde dilin kuralları gereği azınlığın okuyuşunu çoğunluğun kırâatine tercih ettiği görülmektedir. Örneğin, Yûnus 10/27. ayette kelimenin müfred formu olan “kıt’an” (قِطْعَانًا) şeklindeki okuyuşa mukabil insanların çoğu cem formu olan “kıt’a’an” (قِطْعَانًا) şeklinde okumaktadırlar. Ahfeş bu iki kırâatten birincisini daha açık (أَبِينًا) olarak nitelendirmektedir. O, ayette bu kelimeye sıfat olarak gelen “muzlimen” (مُزْلِمِينَ) kelimesinin müfret olarak gelmiş olmasının birinci okuyuşu kuvvetlendirdiğini ifade etmektedir.⁸⁸¹ Zira sıfat ve mevsuf sayı açısından da birbiriyle uyumlu olmak zorundadır. Ahfeş burada, tamamen dilsel gerekçelerle sahîh kırâatlar içerisinden, yaygın olarak kullanılan okuyuşu değil İbn Kesîr, Kisâî ve Ya’kûb’un okuduğu⁸⁸² “kıt’an” (قِطْعَانًا) şeklindeki kırâati tercih etmiştir. Bu, Ahfeş’in nahiv açısından daha yetkin oluşu çoğunluğun okuyuşuna tercih ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Ahfeş’in değerlendirmelerinde bazı kırâatlerin dilsel açıdan daha üstün kabul edildiği halde kırâat olarak tercih edilmediğine şahit olmaktayız. Mesela Ahfeş, Bakara 2/259. ayette çoğunluk kurrânın benimsediği kırâate nazaran Hamza ve Kisâî’ye ait olan “kâle’lem” (قَالَ اعْلَمُ)⁸⁸³ şeklindeki kırâatin mana açısından daha iyi olduğunu ifade etmiş ama kendisi çoğunluğun okuyuşu olan “kâle a’lemu” (قَالَ أَعْلَمُ) şeklindeki kırâati benimsediğini ifade etmiştir.⁸⁸⁴

⁸⁷⁹ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 336.

⁸⁸⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 204.

⁸⁸¹ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 373.

⁸⁸² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 212.

⁸⁸³ Bkz. Dâni, *Câmi’u’l-Beyân*, II, 93.

⁸⁸⁴ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 198.

Ferrâ kırâat değerlendirmelerinde mutevatir kabul edilen kırâatlerden bir kısmını diğerlerine tercih etmektedir. Bu tercih eylemini Ferrâ olumlu kırâat değerlendirmeleriyle ifade ettiği gibi bazen de “ihtiyâr” kelimesini kullanarak gerçekleştirmektedir. Örneğin Beled 90/12-13. ayetlerle ilgili olarak iki kırâatin bulunduğunu söyleyen Ferrâ çoğunluğun “fekku rakabetin ev it‘âmun” (فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ) (إِطْعَامُ) şeklinde okuduğunu söylemekte fakat Hasan-ı Basrî'nin okuduğu ve Hz. Ali'den de nakledilen “fekke rakabeten ev et‘ame” (فَكَّ رَقَبَةً أَوْ أَطْعَمَ) şeklindeki kırâatin sahîh Arapça'ya daha uygun olduğunu söylemektedir. Ona göre “it‘âm” (إِطْعَامٌ) kelimesi isimdir. Arap dilinde bir ismin kendisi gibi bir isim üzerine atfedilmesi gerekir. Şayet devamında gelen ayette geçen ifade “sümme in kâne” (ثُمَّ إِنْ كَانَ) şeklinde gelmiş olsaydı bu durumda hem “fekku” (فَكُّ) kelimesi hem de “it‘âmün” (إِطْعَامٌ) kelimesiyle daha uyumlu olabilirdi. Ancak sonraki ayet “sümme kâne” (ثُمَّ كَانَ) şeklinde fiil olarak gelmiştir. Bu ifadenin fiil olarak atfedilmesi neticesinde Ferrâ bununla uyumlu olması için önce geçen diğer kelimelerin de fiil olarak okunmasını tercih ettiklerini söylemektedir.⁸⁸⁵ Ahfeş ise diğer kırâatin daha iyi durumda olduğu “fekke rakabeten ev et‘ame” (فَكَّ رَقَبَةً أَوْ أَطْعَمَ) kırâatinin ise burada uygun olmadığı kanaatindedir.⁸⁸⁶ Zeccâc her iki kırâatin caiz olduğunu söylemekle yetinmekte ve kırâatler arasında bir derecelendirme yapmamaktadır.⁸⁸⁷ Nehhâs ise her iki kırâaten bahsederek Ferrâ'nın “fekke rakabeten ev et‘ame” (فَكَّ رَقَبَةً أَوْ أَطْعَمَ) kırâatini, Ahfeş, Ebû Hâtim ve Ebû Ubeyd'in “fekku rakabetin ev it‘âmun” (فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ) kırâatini tercih ettiği bilgisini vermekte ve bu kırâatlerden birinin diğerine tercih edilmesinin dini açıdan mahzurlu olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: “*Dînî inanış toplum tarafından okunan kırâatler hakkında onların saygınlığını zedeleyecek olumsuz ifadeler kullanmaktan kaçınılmasını öğütlemektedir. Bu kırâatlerin Hz. Peygamber'den başka bir kimseden alınmış olması imkansızdır. Nitekim Hz. Peygamber “Kur‘ân yedi harf üzere indirilmiştir” buyurmaktadır. Dolayısıyla her iki kırâat de güzel olup birinin diğerinden üstün tutulması caiz değildir.*”⁸⁸⁸

⁸⁸⁵ Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, III, 269-270.

⁸⁸⁶ Ahfeş, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, II, 579.

⁸⁸⁷ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, V, 251.

⁸⁸⁸ Nehhâs, *Î‘râbu'l-Kur‘ân*, V, 143-144.

Örnekten anlaşıldığı üzere Ferrâ, Ahfeş, Ebû Hâtim ve Ebû Ubeyd mütevâtir kırâatler arasında üstünlük ilişkisi kurmakta ve birinin diğerinden daha iyi ve üstün olabileceği fikrini makul karşılamaktadırlar. Ferrâ yaptığı bu eylemi “ihternâ” (اِحْتَرْنَا) fiiliyle ifade ederek burada gerçek manada bir tercih yaptığını hissettirmektedir. Ahfeş ise birinin diğerinden daha üstün olduğunu “hüve’l-ceyyidü” (هُوَ الْحَيِّدُ) kalıbıyla dile getirmektedir. Ahfeş’in bu yaptığı eylem ise Nehhâs tarafından tercih olarak anlaşılmış ve “ihtâra’l- Ahfeşü” (اِحْتَارَ الْأَحْفَشُ) şeklinde nakledilmiştir. Buradan hareketle dilcilerin kırâatler hakkında kullandıkları olumlu değer kalıplarının âlimler nezdinde tercih kalıbı olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Son olarak Nehhâs’ın ifadelerinden hareketle onun yaşadığı dönemde kırâat algısının biraz daha yerleştiğini ve inanç konusu haline geldiğini söyleyebiliriz.

Aynı şekilde Ferrâ, A’râf 7/26’da çoğunluğun okuyuşu olan “ve libâsü’t-takvâ” (وَلِبَاسُ التَّقْوَى) kırâatine mukabil “bizim kırâatimiz” diyerek takdim ettiği ve kaynaklarda Nâfi, İbn Âmir, Kisâî ve Ebû Ca’fer’e nispet edilen “ve libâse’t-takvâ” (وَلِبَاسِ التَّقْوَى)⁸⁸⁹ şeklindeki mansûb kırâatin daha çok hoşuna gittiğini ifade etmiştir.⁸⁹⁰ Yine aynı surenin 149. ayetinde geçen ve çoğunluğun kırâatine göre “lein lem yerhamnâ rabbünâ” (لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا) şeklinde okunan ifadenin nidâ (دُعَاء) maksadıyla “lein lem terhamnâ rabbenâ” (لَئِنْ لَمْ تَرْحَمْنَا رَبَّنَا) şeklinde de okunduğunu belirten Ferrâ, Abdullah b. Mes’ûd’a ait mushafta da nidâ olarak yer aldığı gerekçesiyle Hamza, Kisâî ve Halef’e nispet edilen⁸⁹¹ bu okuyuşun daha çok hoşuna gittiğini söylemiştir.⁸⁹²

Başka bir örnek de Şuarâ, 26/136. ayetin okunuşuyla ilgilidir. Söz konusu ayette Nafi, İbn Âmir, Hamza ve Halef’e nispet edilen “huluku’l-evvelîn” (خُلُقُ الْأَوَّلِينَ) şeklindeki kırâate karşılık diğer kırâat imamları “halku’l-evvelîn” (حَلْقُ الْأَوَّلِينَ) şeklinde okumaktadırlar.⁸⁹³ Ferrâ, aynı zamanda hocası da olan Kisâî’nin kırâati olarak ikinci okuyuşu zikrettikten sonra kendi kırâatının birinci okuyuş olduğunu söyleyerek tercih yapmıştır. Ferrâ’nın buradaki tercihi ayetin tefsirine yönelik olup

⁸⁸⁹ Bkz. Nîsâbü’rî, İbn Mihrân, *el-Ğâye fi’l-Kırââti’l-Aşr*, Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, Tanta, 2003, s. 79.

⁸⁹⁰ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 272.

⁸⁹¹ Nîsâbü’rî, *el-Ğâye fi’l-Kırââti’l-Aşr*, s.80.

⁸⁹² Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 284, Mütevâtir kırâatlerin tercihinde Abdullah b. Mesud kırâatinin gerekçe gösterildiği başka bir örnek için bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 294.

⁸⁹³ Kâdî, *el-Büdûrü’z-Zâhira – el-Kırââtü’ş-Şâzze* (birlikte basım), s. 237.

mana ile ilgili tercihten kaynaklanmaktadır.⁸⁹⁴ Aynı şekilde Furkân, 25/75. ayette Hamza, Kisâî, Şu'be ve Halef'in "yelkavne" (يَلْقَوْنَ) şeklinde okuduğu ifadeyi diğer kırâat imamları "yülekkavne" (يُلَقَّوْنَ) şeklinde okumuşlardır.⁸⁹⁵ Ferrâ arap dilindeki kullanımlarını göz önünde bulundurarak birinci okuyuşun kendisine daha hoş geldiğini bildirmek suretiyle tercihte bulunmaktadır. Ona göre ifadenin ikinci kırâata göre okunabilmesi için bâ harfi ceri ile birlikte kullanılması gereklidir. Ayette ise söz konusu harfi cer bulunmamaktadır.⁸⁹⁶

Bir diğer örnek Nûr 24/58. ayetin kırâati bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu ayet Hamza, Kisâî, Şu'be tarikiyle Âsım ve Halef kırâatlerinde "selâse avrâtin" (ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ) şeklinde diğer kurrâ nezdinde "selâsü avrâtin" (ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ) şeklinde okunmaktadır.⁸⁹⁷ Bu ayetle ilgili değerlendirmesinde Ferrâ, ref ile okumanın Arap dili açısından kendisine daha hoş geldiğini, kendisinin de böyle okuduğunu belirtmekte ve bu seçiminin (ihtiyar) mana ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁹⁸

Son olarak Ferrâ, İsrâ 17/102. ayette geçen çoğunluğa ait "lekad alimte" (لَقَدْ عَلِمْتِ)⁸⁹⁹ kırâatinin ve Sâffât 37/12. ayette "acibtü" (عَجِبْتُ) kırâatinin⁹⁰⁰ daha çok hoşuna gittiğini ifade ederken de mutevâtir kırâatler arasında bir tercih yapmış olmaktadır.⁹⁰¹

Zeccâc'ın da sahîh kırâatler arasında tercih yaptığına şahit olmaktadır. Örneğin Bakara 2/128. ayette İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'küb'un da aralarında bulunduğu bir grup karinin "ernâ" (أَرِنَا) şeklinde râ'nın sükûnu ile okuduğu ifade, diğer kariler tarafından râ'nın kesrasıyla "erinâ" (أَرِنَا) şeklinde okunmaktadır.⁹⁰² Zeccâc, bu iki okuyuştan ikincisinin en iyi okuyuş olduğunu belirterek tercihte bulunmaktadır. Zeccâc bu tercihini sarf ilminin kurallarıyla gerekçelendirmektedir.⁹⁰³

⁸⁹⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 243.

⁸⁹⁵ Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhira – el-Kırââtü's-Şâzze* (birlikte basım), s. 233.

⁸⁹⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 236.

⁸⁹⁷ Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhira – el-Kırââtü's-Şâzze* (birlikte basım), s. 230.

⁸⁹⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 223.

⁸⁹⁹ Bu ifadeyi sadece Kisâî "lekad alimtü" şeklinde okumaktadır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 232.

⁹⁰⁰ Bu kelime Hamza, Kisâî ve Halef tarafından "acibtü" (عَجِبْتُ) şeklinde, diğer kurrâ tarafından "acibte" (عَجِبْتِ) şeklinde okunmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 267.

⁹⁰¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 223, 336.

⁹⁰² Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhira – el-Kırââtü's-Şâzze* (birlikte basım), s. 40.

⁹⁰³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 183.

Aynı şekilde Bakara 2/51. ayette Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'küb'a nispet edilen⁹⁰⁴ “veadnâ” (وَعَدْنَا) kırâatına karşılık Zeccâc, diğer kırâat imamlarının okuduğu şekilde “vâadnâ” (وَاعَدْنَا) kırâatını tercih etmektedir. Ona göre her iki kırâat da dil açısından caiz olmakla birlikte burada ikinci okuyuş mana açısından iyi ve belîğ bir ifade olarak görünmektedir.⁹⁰⁵ Zeccâc, Bakara 2/40 da geçen ve on kırâat imamının da aynı şekilde okuduğu “ni'metiyelletî” (نِعْمَتِي أَلْتِي)⁹⁰⁶ ifadesinde tercihin “yâ”nın düşürülmeden ve fetha ile okunması olduğunu belirtmekte ve bu görüşünü şöyle gerekçelendirmektedir: *“İki sakin harfin bir arada bulunmasına ilişkin Arapça kaidesine “yâ”nın telaffuzda hazfı ile “ni'meti lletî” (نِعْمَتِي أَلْتِي) şeklinde okumak dil açısından caiz olsa da burada tercih “yâ”nın telaffuzda ispatı ile ve fethalı olarak okunmasıdır. Çünkü bu Arapça açısından daha daha kuvetli bir ifade olup daha çok harfin telaffuz edildiği, dolayısıyla da daha çok sevap kazandıran bir ifadedir. Çünkü okuyucu, Allah'ın kitabından okuduğu her harf karşılığında bir hasene ile mükâfatlandırılır. Netice itibariyle “yâ”nın ispatı lügat açısından daha doğrudur ve bahsettiğimiz gerekçelerden dolayı “yâ”nın ispatı gereklidir.”*⁹⁰⁷ Burada yaptığı değerlendirmeye on kırâat imamının ittifak ettiği bir okuyuşu tercih ederek gerekçelendiren Zeccâc, bazen aynı gerekçelerle kırâat-ı aşerenin çoğunluğunun okuyuşuna muhalif olan bir kırâati de tercih edebilmektedir. Örneğin o, Tâhâ 20/30. ayette çoğunluğun okuduğu “hârûne ehişdüd bihî ezrî” (هَرُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي) kırâatını değil de İbn Kesîr ve Ebû Amr'a nispet edilen⁹⁰⁸ “hârûne ehişdüd bihî ezrî” (هَرُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي) şeklindeki okuyuşu tercih etmektedir. Ona göre “yâ”nın hazfı dilde caiz olsa da bahsedilen sebeplerden dolayı “yâ”yı ispat ile okumak daha güzeldir.⁹⁰⁹ Zeccâc bu değerlendirmesiyle Mütevâtir kırâatler arasında bir tercih yapmıştır. Bu tercihin gerekçesi de dilsel argümanlarla desteklediği daha fazla sevap kazandırma potansiyelidir.

⁹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 159.

⁹⁰⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 121.

⁹⁰⁶ Bkz. Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Büdûrü'z-Zâhira*, s. 30.

⁹⁰⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 110-111.

⁹⁰⁸ Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Büdûrü'z-Zâhira*, s.206.

⁹⁰⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 111.

Aynı şekilde Zeccâc Bakara 2/37. ayeti İbn Kesîr'in "fetetelekkâ âdeme min rabbihî kelimâtün" (فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ)⁹¹⁰ şeklinde okuduğunu kaydederek tercih edilen okuyuşun, üzerinde icma oluşan ve aynı zamanda Arapça açısından daha kuvvetli bir ifade olan "fetelekkâ âdemü min rabbihî kelimâtin" (فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ) şeklindeki kırâat olması gerektiğini belirtmektedir.⁹¹¹ Bu ifadeleriyle Zeccâc, mutevatir kırâatler arasında da tercihte bulunduğunu göstermektedir.

Nehhâs kırâat değerlendirmelerinde "ihtiyâr", "tercîh" ve "kırâatünâ/kırâatî" (قِرَاءَتُنَا/قِرَاءَتِي) gibi tercih ve benimseme ifade eden kelime kalıplarını kullanmamaktadır. Bunların yerine daha çok dilsel değerlendirmelerde kullanılan "ecvedü" (أَجُودُ)⁹¹², "ecvedü'l-vücûh" (أَجُودُ الْوُجُوهِ)⁹¹³, "el-kırâatü'l-fasîhatü" (الْوَرَاءَةُ)⁹¹⁴ ve "evlâ fi'l-lugati" (أَوْلَى فِي اللَّغَةِ)⁹¹⁵ gibi ifadelerle yer vermektedir.

Örneğin Nehhâs, Bakara 2/271'de Nâfi, Hamza, Kisâi, Ebû Ca'fer ve Halef'e nispet edilen "nükeffir" (نُكْفِرُ) şeklinde meczûm, İbn Kesîr, Ebû Amr, Şu'be ve Ya'kûb'a nispet edilen "nükeffiru" (نُكْفِرُوا) şeklinde merfû ve diğer kırâat imamları tarafından okunan "yükeffiru" (يُكْفِرُوا) şeklindeki kırâatleri değerlendirmekte ve bunların arasından "nükeffir" (نُكْفِرُ عَنْكُمْ)⁹¹⁶ şeklinde meczûm olan kırâati "kırâatlerin en iyisi" olarak takdim etmektedir. Bu tercihinin gerekçe olarak da Halîl ve Sîbeveyhi'den alıntı yaparak nahiv kurallarıyla delil getirmektedir.⁹¹⁷ Böylece Nehhâs, mutevatir bir kırâati dilden kaynaklanan tercih sebebiyle diğer mutevatir kırâatlerden üstün görmektedir. Ayrıca Âl-i İmrân 3/75'de geçen "yüeddihî" (يُؤَدِّهِ) ifadesi ile ilgili olarak dördü kırâat olmak üzere beş vecih olduğunu belirten Nehhâs, bunlardan en iyisinin Nafi ve Kisâi'nin kırâati olduğunu söyleyerek yine mutevatir kırâatler arasında bir tercih yapmaktadır.⁹¹⁸

Son olarak Nisâ 4/66'da cümlelerin baş tarafında geçen "fail" in bedeli olarak "illâ kalîlün" (إِلَّا قَلِيلٌ) şeklinde okunan cumhurun kırâatine mukabil İbn Âmir,

⁹¹⁰ Bkz. Kâdî, *el-Büdürü'z-Zâhira*, s. 30.

⁹¹¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 108.

⁹¹² Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 17, 24, 27, 29, 31, 36, 43, 58.

⁹¹³ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 57.

⁹¹⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 34.

⁹¹⁵ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 55.

⁹¹⁶ Kırâatlerin bu şahıslara nispeti için bkz. Kâdî, *el-Büdürüz'z-Zâhira*, s. 56.

⁹¹⁷ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 132.

⁹¹⁸ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 166.

“müstesna” olarak “illâ kalîlen” (إِلَّا قَلِيلًا) şeklinde okumaktadır.⁹¹⁹ Nehhâs merfû olarak okumanın bütün nahivciler nezdinde daha iyi kabul edildiğini söylerken kırâati nahiv açısından değerlendirmektedir. Zira nahivde lafza itibar manaya itibardan evladır. Çünkü lafız zaten manayı da içermektedir.⁹²⁰ Ayette geçen “kalilün” (قَلِيلٌ) kelimesi manen faildir. Bu nedenle iki kullanıma da elverişli olan ifadeyi müstesna olarak mansûb okumaktansa failin bedeli olarak merfû olarak okumak daha iyidir.

Sonuç itibariyle geleneksel kırâat anlayışında mütevâtir olarak kabul edilen kırâatlerin dilbilimsel tefsirlerde değerlendirildiği, aralarında kıyaslama yapıldığı ve üstünlük ilişkisi kurularak derecelendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Yapılan bu tercih örnekleri incelendiğinde bunların bir kısmının müelliflerin benimsediği kırâatten farklı olduğu görülmektedir. Bu da bizi dilsel tercihlerin her zaman bir kırâat tercihi olarak görülmemesi gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır.

8. Kırâatlere Yönelik Eleştirel Değerlendirmeler

Dilbilimsel tefsirlerde kırâatler hakkında olumsuz değerlendirme kalıplarının kullanıldığı görülmektedir. Kırâat ilminde bu tür değerlendirmeler kırâatlerin eleştirilmesi olarak algılanmış ve genel olarak “ta‘n” kelimesiyle dile getirilmiştir. Özellikle bir kırâatin Arap dilinde yeri olmadığını ifade eden “lahn” gibi eleştiri kalıplarının kullanılması kırâatin inkârı/reddi olarak değerlendirilmiş ve bu tür değerlendirmelerde bulunanlar kırâatlerin saygınlığını zedeledikleri gerekçesiyle eleştirilmiştir. Örneğin Bakara 2/6. ayette geçen ve ikinci hemzenin tamamen elife dönüştürülmesini gerektiren “ânzertehüm”⁹²¹ kırâatinin Zemahşerî tarafından Arap dilinin dışına çıkan lahn olarak değerlendirilmesini⁹²² Ebû Hayyân kırâat inkârı olarak yorumlamıştır.⁹²³

Esasında kırâat eleştirisi dilbilimcilere has bir olgu olmayıp bu eleştirilere İslâm toplumunun farklı kesimlerini kapsayan geniş bir alanda rastlanabilmektedir.

⁹¹⁹ Kâdî, *el-Büdûrüz 'z-Zâhira*, s. 81.

⁹²⁰ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 223-224.

⁹²¹ Bu kırâat kaynaklarda Verş'den rivayet edilen iki vecihten biri olarak nakledilmektedir. Bkz. Dâni, *Teysîr*, s. 36; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 283; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 47.

⁹²² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 56.

⁹²³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 47.

Kur'ân'ı Arap dilinin üslup özellikleri açısından inceleyen *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'ân* adlı çok geniş hacimli bir eser ortaya koyan Muhammed Abdulhâlık Azîme, eserinin mukaddimesinde kırâatları eleştirenleri sahâbe ve tâbiîn, nahivci kârîler, nahivciler, lügatçiler, tefsirciler, kırâat musannifleri ve kurrâ imamlar şeklinde kategorize etmektedir.⁹²⁴

Eleştiri kültürüne ait materyaller incelendiğinde kırâat eleştirisinin henüz dilbilimsel tefsirler ortaya çıkmadan önce sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde başladığı görülmektedir. Örneğin sahabeden Abdullâh İbn Abbâs ve Hz. Âişe ile tâbiîn fakihlerinden Kâdî Şüreyh'in kırâat eleştirisinde buldukları rivayet edilmektedir.⁹²⁵

Sözgelimi İbn Abbâs'ın Zuhruf 43/57. ayette Hz. Ali'den nakledilen “yasuddûne” (يَصُدُّونَ) kırâatini inkâr ettiği kaydedilmektedir.⁹²⁶ Sonraları bu kırâat İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya'kûb, Âsım ve Hamza'nın benimsediği “yasiddûne” (يَصِدُّونَ) kırâatine mukabil diğer kurrâ tarafından benimsenmiştir.⁹²⁷ Aynı şekilde Ra'd 13/31. ayette “efelem yey'esillezîne âmenû” (أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا) şeklinde okunan ibarenin Hz. Ali, Ca'fer b. Muhammed, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs tarafından “efelem yetebeyyenillezîne âmenû” (أَفَلَمْ يَتَّيَّبِ الَّذِينَ آمَنُوا) şeklinde okunduğu nakledilmekte ve İbn Abbâs'ın bu ayeti yazan kâtiplerin uyuklayarak yazdığını söylediği kaydedilmektedir.⁹²⁸ Buna göre İbn Abbâs diğer okuyuşun kâtibin uyuklamasından kaynaklanan bir hatadan dolayı ortaya çıktığını ima etmekte ve böylece bütün kurrâ tarafından benimsenen bir okuyuşu inkâr etmiş olmaktadır. Ancak mushafın yazısı hakkında ortaya atılan böyle bir iddianın gerçek olmasının ihtimal dışı olduğu Zemahşerî tarafından dile getirilmekte ve bunun Kur'ân hakkında ortaya atılan bir iftiradan ibaret olduğu vurgulanmaktadır.⁹²⁹

⁹²⁴ Bu kategorilerde ismi geçen şahıslar ve bunlar tarafından eleştirilen kırâatler için Bkz. Azîme, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'ân*, I, 44-91.

⁹²⁵ Azîme, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'ân*, I, 44-46.

⁹²⁶ Bu rivayeti nakleden Ebû Hayyân İbn Abbâs'ın bu kırâati inkârını müevatir kırâatin inkârı olarak görmemektedir. Ona göre İbn Abbâs'ın bu inkârı ancak söz konusu kırâatin müevatir olduğuna ilişkin bilgi kendisine ulaşmadan önce mümkün olabilir. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 25.

⁹²⁷ Bkz, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 276.

⁹²⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, s. 67.

⁹²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 541.

Hız. Âişe'nin de kırâatler hakkında eleştirel bir dil kullandığı nakledilmektedir. Buhârî'nin *Sahîh*'inde rivayet ettiğine göre Urve b. Zübeyr Hz. Âişe'ye Yûsuf 12/110. ayetinin okunuŝunun “küzibû” (كُذِّبُوا) şeklinde mi yoksa “küzzebû” (كُذِّبُوا) şeklinde mi okunduğunu sormakta Hz. Âişe de “küzzebû” (كُذِّبُوا) şeklinde okunduğunu söylemektedir. Başka bir rivayette de Urve Hz. Aişe'ye “küzibû” (كُذِّبُوا) şeklinde de okunup okunamayacağı sorusuna “böyle okumaktan Allah'a sığınırım” cevabını vermektedir.⁹³⁰ Hz. Aiŝenin benimsediğı okuyuş'un sonradan Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya'kûb tarafından okunduğı; Allâh'a sığındığı kırâatin ise Ebû Ca'fer ve Kûfeli kırâat âlimlerinden oluşan diğerkurrâ tarafından benimsediğı kaynaklarda belirtilmektedir.⁹³¹ Burada kırâatin inkârının peygamber algısından kaynaklanan itikadi bir gerekçeden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Yine Necm 53/15. ayette sahâbeden Hz. Ali, Ebu'd-Derdâ, Ebû Hüreyre, Abdullâh b. Zübeyr, Enes, Zir b. Hubeyş, Muhammed b. Ka'b ve Katade tarafından okunan “ve cennehu'l-me'vâ” (وَجَنَّةُ الْمَأْوَى) kırâati için Hz. Âişe'nin cevaz verdiğı yönünde rivayetler olmakla birlikte bu kırâati reddederek “Allâh bu kırâati okuyan kimsenin aklını alsın” dediğı de rivayet edilmektedir. Bu rivayeti nakleden Ebû Hayyân sahâbenin ileri gelenleri tarafından okunan bir kırâati hiçbir kimsenin reddemeyeceğini söyleyerek itiraz etmektedir.⁹³² Son olarak Hz. Âişe'nin mushaf metnine yönelik bazı eleŝtirilerinin olduğı da rivayet edilmektedir. Nitekim Ferrâ'nın rivayetine göre Hz. Âişe'den Tâhâ 20/63. ayette geçen “in hâzâni lesâhirâni” (إن هذان لساحران) ifadesi, Mâide 5/69. ayette geçen “ve's-sâbiûne” (والصابئون) ifadesi ve Nisâ 4/162. ayette geçen “ve'l-mukîmîne's-salâte” (والمقيمین) (الصلوة) ifadesi sorulmuş, o da bunların mushafı yazanların hatası olduğunu söylemiştir.⁹³³ Dolayısıyla Hz. Âişe'nin sözleri onun, söz konusu örneklerde mushaf hattına uygun olarak okunan kırâatlerin hatalı olduğunu kabul ettiğini göstermektedir.

Tâbiîn fakihlerinden olan Kâdî Şüreyh'in de Sâffât 37/12. ayette Hamza ve Kisâi'ye ait “bel acibtü” (بَلْ عَجِبْتَ) şeklindeki kırâati inkâr ettiğı kaydedilmektedir. Onun bu kırâati inkâr ederken itikadi kaygıların etkisinde olduğı görülmektedir. Zira

⁹³⁰ Buhârî, *Sahîh*, “Tefsîr”, 12, 6 (Hadis no: 4695, 4696)

⁹³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 222.

⁹³² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 159-160.

⁹³³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 84.

onun bu inkârındaki gerekçesi hoşlanmak, hayret etmek gibi manalara gelen bu fiili Allâh'a yakıştıramamış olmasıdır.⁹³⁴

Nahiv ilminde de söz sahibi olan Ebû Amr ve Kisâî gibi kırâat âlimlerinin de kırâatleri eleştirdikleri görülmektedir. Mesela Hûd 11/78. ayette Hasan, Zeyd b. Ali, Îsâ b. Amr, Sa'îd b. Cübeyr, ve Medîne kurrâsından Muhammed b. Mervân'a nispet edilen "hünne athera" (هُنَّ أَطَهْرَ)⁹³⁵ kırâatinin Ebû Amr tarafından eleştirildiği ve lahn kapsamında değerlendirildiği nakledilmektedir.⁹³⁶ Buna mukabil söz konusu kırâati okuyan kişi hakkında Ebû Amr'ın olumlu değerlendirmeler yaptığı da rivayet edilmektedir.⁹³⁷ Bu nedenle Ebû Amr'a izafe edilen bu tür görüşlerin doğruluğu hakkında temkinli olmakta fayda görüyoruz.

Ebû Amr'ın mutevatir kırâatleri de eleştirdiği görülmektedir. Söz gelimi Enfâl 8/72. ayette Hamza'nın; Kehf 18/44. ayette ise Hamza, Kisâî ve Halef'in benimsediği "vilâyetihim" (وَلَا يَتَّهِمُ)⁹³⁸ kırâatini Ebû Amr ve Asma'î'nin lahn olarak değerlendirdiği rivayet edilmektedir.⁹³⁹ Yine Enfâl 8/42. ayette İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb'un dışında kalan kurrâ tarafından okunan "bil'udveti" (بِالْعُدْوَةِ)⁹⁴⁰ kırâatinin de Ebû Amr tarafından inkâr edildiği kaydedilmektedir.⁹⁴¹

Dilbilimsel tefsirlerde genel olarak kırâatlerin eleştirildiğine şahit olmaktayız. Ancak daha çok tepki çekmesi hasebiyle mutevatir kabul edilen kırâatlerle ilgili eleştirilerin yer aldığı bazı örneklerle yer vermek istiyoruz. Kırâatlere yönelik eleştirilere ilk olarak Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinde rastlamaktayız. Sîbeveyhi "nebiyyün" (نَبِيٍّ) ve "beriyyün" (بَرِيٍّ) kelimelerini hicaz ehlinde bir grubun hemzenin tahkiki ile "nebîun" (نَبِيٍّ) ve berîun" (بَرِيٍّ) şeklinde kullandıklarından bahsederek bunun az kullanılan kötü bir kullanım olduğunu söylemektedir.⁹⁴² Her ne kadar Sîbeveyhi bunu bir kırâat olarak zikretme de kırâat kaynaklarında bu

⁹³⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 354.

⁹³⁵ Bkz. İbn Hâleveyh, *el-Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 60; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, I, 448; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 247.

⁹³⁶ Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 396; Ebû Hayyân, *Bahr*, V, 247.

⁹³⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, s. 60.

⁹³⁸ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 208.

⁹³⁹ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 130.

⁹⁴⁰ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 207.

⁹⁴¹ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 499.

⁹⁴² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III, 555.

kelimelerden birincisinin sadece Nâfi; diğzerinin ise Nâfi ve İbn Zekvân tarafından hemzeli olarak okunduğu kaydedilmektedir.⁹⁴³ Yine Sîbeveyhi “râ”nın “lâm”a idğamını caiz görmemektedir.⁹⁴⁴ Hâlbuki bu uygulama kırâat kaynaklarında Ebû Amr’a nispet edilen bir kırâat olarak nakledilmektedir. Mesela Âl-i İmrân 3/31. ayette “yağfir leküm” (بِعْفِرْ لَكُمْ) şeklinde okunan ifade Ebû Amr tarafından idğamlı olarak “yağfillleküm” (بِعْفِلْ لَكُمْ) şeklinde okunmuştur.⁹⁴⁵ Sîbeveyhi’nin genel bir bilgi olarak dile getirdiği bu değzerlendirmeler, söz konusu karilerin kırâatine yönelik bir eleştiri olarak görülebilir. Nitekim bu değzerlendirmeler bazı âlimler tarafından bir kırâat eleştirisi ve dahası kırâatin reddi olarak algılanmıştır.⁹⁴⁶

Dilcilerin kırâatlere yönelik bu eleştirel tutumları kırâatlerin onlar nezdinde mutevatir olarak kabul edilmediği şeklinde bir algının oluşmasına da neden olmuştur. Nitekim Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289’dan sonra) Sîbeveyhi’nin yukarıdaki değzerlendirmesi üzerine şunları söylemektedir: “*Kırâat olarak okunmasına rağmen Sîbeveyhi bu kullanımın kötü olduğu görüşündedir. Belki de onun nezdinde yedi kırâat mutevatir değildir. Aksi takdirde Kur’ân’dan olduğu sabit olan bir kullanımın kötü olduğuna hükmetmezdi.*”⁹⁴⁷

Yine Sibeveyhi gibi bir dil âlimi olan Müberred’in de kırâatleri eleştirildiği görülmektedir. Mesela Nisâ 4/1. ayette Hamza’ya izafe edilen “vel’erhâmi” (وَالْأَرْحَامِ) kırâatinin şiiir zarureti haricinde caiz olmayan bir uygulama olduğunu söylemektedir.⁹⁴⁸ Yine Hac 22/15. ayette onun Ya’küb b. İshâk el-Hadramî’ye izafe ederek naklettiği, kaynaklarda ise ayrıca Âsım, Hamza ve Kisâi’ye isnat edilen “sümme lyakta” (تُمْ لِيَقْطَعُ) kırâatinin de lahn olduğunu söylemiştir.⁹⁴⁹

Dilbilimsel tefsir kaynaklarımızdan ilki olan *Me’âni’l-Kur’ân*’da Ahfeş’in mutevatir kırâatlerden bazılarını eleştirdiği görülmektedir. Meselâ o, İbrâhim 14/22. ayette Â‘meş’e nispet ettiği “bimusrihiyyi” (بِمُصْرِحِي) kırâatinin lahn olduğunu

⁹⁴³ Dâni, *et-Teyssir*, s. 63, 182; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 315-316, II, 301.

⁹⁴⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, IV, 448.

⁹⁴⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 11.

⁹⁴⁶ Azîme, *Dirâsât li Üslûbi’l-Kur’âni*, I, 39.

⁹⁴⁷ Radî’nin bu ifadelerini Udayme onun *Şerhu’ş-Şâfiye* isimli eserinden nakletmektedir. Bkz. Azîme, *Dirâsât li Üslûbi’l-Kur’ân*, I, 39.

⁹⁴⁸ Müberred, *el-Kâmil fi’l-Lugati ve’l-Edeb*, III, 31.

⁹⁴⁹ Müberred, *el-Muktedab*,

belirterek böyle bir ifadeyi ne bir Araptan ne de bir nahiv âliminden duymadığını ifade etmektedir.⁹⁵⁰ Bu kırâat kaynaklarda Hamza'ya izafe edilen mütevâtir bir kırâattir.⁹⁵¹ Ferrâ da bunun kârîlerden kaynaklanan bir hata olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre kârîlerden pek azı kırâat konusunda vehme kapılmaktan kendisini koruyabilmiştir. Ferrâ'nın kanaatine göre kârîler bu ifadedeki “bâ” harfi cer'inin isimlerin sonunda yer alan bütün harfleri “cer” yapabileceğini zannetmişler, mütekellim “yâ”sının “cer” olamayacağını düşünememişlerdir.⁹⁵² Nehhâs'ın naklettiğine göre de Nûr 24/43'te Ebû Ca'fer'e izafe edilen “yüzhübü” (يُذْهِبُ)⁹⁵³ kırâatini, Ebû Hâtim ve Ahfeş lahn kapsamında değerlendirmiştir.⁹⁵⁴ Ancak Ahfeş'in kendi eserinde bu kırâatle ilgili herhangi bir değerlendirmeye rastlamadık.

Ahfeş Bakara 2/54. ayette geçen “ilâ bâriiküm” (إِلَىٰ بَارِيكُمْ) ifadesinin meczûm olarak “ilâ bâri'küm” (إِلَىٰ بَارِيكُمْ) şeklinde okunmasının ravilerden kaynaklanan bir hata olduğunu düşünmekte ve buradaki hemzeyi sükûn ile okumanın caiz olmadığını ifade etmektedir.⁹⁵⁵ Bu kırâat de kaynaklarda Ebû Amr'a izafe edilen mutevatir bir kırâattir.⁹⁵⁶

Bir diğer eleştiri örneği Tevbe 9/98. ayetle ilgilidir. İbn Kesîr ve Ebû Amr kırâatlerinde bu ayet “dâiratü's-sûi” (دَائِرَةُ السُّوءِ) şeklinde okunmaktadır.⁹⁵⁷ Bu şekilde okuyan kimselerin isimlerini açıklamaksızın ayetin bu şekilde okunduğunu belirten Ahfeş bunun zayıf olduğunu söylemekte ve Arapların kullanımlarından örnekler vererek kendi görüşünü ispata çalışmaktadır.⁹⁵⁸

Ahfeş'in mütevâtir kırâatleri eleştirmesine dair başka bir örnek de Enfâl 8/42. ayettedir. Nâfi, Ebû Ca'fer, el-Bezzî rivayetiyle İbn Kesîr, Şu'be rivayetiyle Âsım, Ya'kûb ve Halef'in “hayye” (حَيِّ) şeklindeki kırâatine mukabil Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Hafs rivayetiyle Âsım ve Kunbül rivayetiyle İbn Kesîr “hayye” (حَيِّ)

⁹⁵⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 407.

⁹⁵¹ Dâni, *et-Teyisîr*, s. 109; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 224.

⁹⁵² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 63.

⁹⁵³ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 249; Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhira*, s. 229.

⁹⁵⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 99.

⁹⁵⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 99.

⁹⁵⁶ Dâni, *et-Teyisîr*, s. 63; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 160.

⁹⁵⁷ Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhira*, s. 141.

⁹⁵⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 363-364.

şeklinde idğâm ile okumuşlardır.⁹⁵⁹ Ahfeş bu iki kullanımdan çoğunluğun okuyuşuna tekabül eden idğâmsız olanını iki vecihten en kötüsü olarak nitelemektedir. Zira ona göre bu kelime cemi müzekker için kullanıldığı zaman değişime uğradığı için, “hayû” (حَيُّوْا) gibi, idğâm yapılmaz ancak bunun dışındaki diğer çekimlerde idğâmlı olarak kullanılmalıdır.⁹⁶⁰ Burada Ahfeş sarf kaidelerine muhalif olduğu gerekçesiyle mutevatir kırâatlere yönelik bir eleştiride bulunmuştur.

Ahfeş’in kullandığı bir eleştiri kalıbı da “redîun” (رَدِيْءٌ) ifadesidir. Mesela Tevbe 9/30’da Âsım, Kisâi ve Ya’küb’a ait “uzeyrunibnullâh” (عَزِيْرُ بْنُ اللهِ) kırâatine mukabil çoğunluğun okuyuşu olarak takdim edilen “uzeyrubnullâh” (عَزِيْرُ بْنُ اللهِ) kırâati⁹⁶¹ hakkında Ahfeş bu ifadeyi kullanmıştır. Buna gerekçe olarak Ahfeş özetle şunları söylemiştir: Burada tenvinin atılması iyi bir uygulama örneği değildir. Çünkü bu uygulama “ibn” (إِبْنٌ) kelimesi bilinen bir isme nispet edildiği ve esasen kendisine ihtiyaç duyulmadığı durumlarda söz konusu olabilir. Burada ise durum böyle olmayıp “ibn” kelimesi kelamın asli unsurudur. Zira “ve kâletilyehûdü uzeyru” (وَقَالَتْ (أَلْيَهُودُ عَزِيْرُ) şeklinde bir terkip oluşturulsaydı bu ifade tam bir kelam olmazdı. Ne var ki bu ayet böyle okunmuş ve yaygınlık kazanmıştır. Biz de bu ayeti sanki onlar “ve kâletilyehûdü nebiyyünâ uzeyrubnullâh” (وَقَالَتْ أَلْيَهُودُ نَبِيَّيْنَا عَزِيْرُ) demek istemişler gibi hikâyeye ederek okumaktayız.⁹⁶² Bu örnek Ahfeş’in eleştirdiği halde bir kırâati okumaya devam etmesi açısından önemlidir. Zira bu onun eleştiriye, bizim anladığımız gibi, reddetmek olarak görmediğini ortaya koymaktadır.

Ferrâ da mütevâtir kabul edilen kırâatler hakkında eleştirel bir dil kullanmıştır. Örneğin o, yukarıda bahsi geçen İbrâhim 14/22. ayette Hamza’ya nispet edilen “bimusrihiyyi” (بِمُصْرِحِي) ⁹⁶³ kırâatının ve Nisâ 4/115. ayette Ebû Amr, Hamza ve Ebû Bekir’e nispet edilen “nüvellih mâ tevellâ ve nuslih” (نُؤَلِّهَ مَا تَوَلَّى وَنُصَلِّهَ) ⁹⁶⁴ kırâatının karilerin vehminden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre kariler “nüvelli” (نُؤَلِّ) ve “nusli” (نُصَلِّ) fiillerine bitişen müfret müzekker gâib zamirin cezm olduğunu zannederek “nüvellih” (نُؤَلِّهَ) ve “nuslih” (نُصَلِّهَ) şeklinde okumuşlar, buradaki zamirin

⁹⁵⁹ Kâdî, *el-Büdüürü’z-Zâhira*, s. 133.

⁹⁶⁰ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 350-351.

⁹⁶¹ Kâdî, *el-Büdüürü’z-Zâhira*, s. 136.

⁹⁶² Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 356.

⁹⁶³ Dâni, *et-Teyisîr*, s. 109; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 224.

⁹⁶⁴ Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 240.

nasb halinde olduğunu ve fiilin de zamir dâhil olmadan evvel fiilin sonunda bulunan “yâ” harfinin düşmesiyle cezm olduğunu düşünememişlerdir.⁹⁶⁵

Ferrâ kırâatler hakkında lahn ifadesini birkaç yer haricinde kullanmamıştır. Hatta bazen lahn ithamına maruz kalan bazı kırâatlerin Arap dilinde bir yeri olduğunu izaha çalışmıştır. Mesela Ferrâ, Halîl ve Sîbeveyhi başta olmak üzere bütün Basralı dilciler tarafından lahn olarak değerlendirilen⁹⁶⁶ Câsiye 45/14'teki “liyücâ” (لِيُجْرَى) kırâatinin zahirde lahn olduğunu fakat takdiri ifadelerle caiz olabileceğini söylemiştir. Söz konusu kırâat kaynaklarda Ebû Ca'fer'e izafe edilmektedir.⁹⁶⁷ Ferrâ bu tavrıyla kırâatlerin dile uygunluğunu izah edebilmek için bir çıkar yol bulmaya çalışmıştır.⁹⁶⁸

Ferrâ mutevatir kırâatlerden bazılarını dil açısından eleştirmiştir. Mesela Nûr 24/56. ayet Hamza ve İbn Âmir kırâatlerinde “lâ yahsebenne” (لَا يَحْسَبَنَّ) şeklindedir.⁹⁶⁹ Hamza'nın “yâ” ile okuduğunu söyleyerek bunun Arap dili açısından zayıf bir kullanım olduğunu vurgulayan Ferrâ'ya göre Arap diline daha uygun olan vecih bu ifadenin “tâ” ile okunmasıdır. Zira bundan sonra gelen “ellezîne” (الَّذِينَ) kelimesinin fail değil de meful olması dil açısından tercihe şayandır. Bu da ancak “tâ” ile okunması durumunda mümkündür.⁹⁷⁰

Ferrâ mutevatir kırâatler hakkında beğenmeme ifade eden “lâ yu'cibunî zâlike” (لَا يُعْجِبُنِي ذَلِكَ)⁹⁷¹, “lestü estehibbü zâlike” (لَسْتُ أُسْتَحِبُّ ذَلِكَ)⁹⁷², “lâ eştehî fi'l-kırâati” (لَا أُسْتَهِي فِي الْقِرَاءَةِ)⁹⁷³, “lestü eştehî” (لَسْتُ أُسْتَهِي)⁹⁷⁴, “mâ uhîbuhâ” (مَا أُحِبُّهَا)⁹⁷⁵ gibi olumsuz değerlendirme kalıpları kullanmaktadır. Örneğin o Hamza, Ebû Ca'fer ve Ya'küb'a nispet edilen Bakara 2/229'daki “en yuhâfâ” (أَنْ يُخَافِيَ)⁹⁷⁶ kırâatını

⁹⁶⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 63.

⁹⁶⁶ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 95.

⁹⁶⁷ Kâdî, *el-Büdü'rü'z-Zâhira*, s. 300.

⁹⁶⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 45.

⁹⁶⁹ Kâdî, *el-Büdü'rü'z-Zâhira*, s. 230.

⁹⁷⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 223.

⁹⁷¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 111-112.

⁹⁷² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 340, II, 253.

⁹⁷³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 45, III, 109.

⁹⁷⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 97, 340, II, 156, 253, III, 185.

⁹⁷⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 300.

⁹⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 171.

beğenmediğini “lâ yu‘cibunî zâlike” (لَا يُعْجِبُنِي ذَلِكَ) kalıbıyla ifade etmiştir.⁹⁷⁷ Yine Meâric 70/10. ayette Ebû Ca‘fer’e izafe edilen “velâ yüs’elü” (وَلَا يُسْأَلُ)⁹⁷⁸ kırâatini de mana açısından uygun olmadığı ve kurrânın icmâ‘ına da muhalif olduğu gerekçesiyle hoş karşılamadığını “lestü eştehi” (لَسْتُ أَشْتَهِي) kalıbını kullanarak dile getirmiştir.⁹⁷⁹

Ferrâ kırâatlerde mushafa uygunluğa son derece önem verdiği için ona aykırı olarak gördüğü bazı kırâatleri bu sebepten dolayı hoş karşılamamaktadır. Mesela o, Münâfikûn 63/10. ayette mushaf metnine ziyade oluşturacağı gerekçesiyle Ebû Amr’a ait “fe essaddeka ve eküne” (فَأَصَدَّقَ وَأَكُونُ) kırâatinden hoşlanmadığını dile getirmektedir.⁹⁸⁰ Aynı şekilde Yûnus 10/94 ve Yûsuf 12/82. ayetlerde geçen ve İbn Kesîr, Kisâî ve Halef’in dışında kalan çoğunluk kurrâ tarafından okunan “fes’eli” (فَسْأَلُ)⁹⁸¹ ve “ves’eli” (وَاسْأَلُ)⁹⁸² kırâatlerinin de mushafta ziyadelik oluşturacağı gerekçesiyle hoşuna gitmediğini ifade etmektedir. Ona göre bu örneklerin hemzeli olarak okunması istenseydi diğer emir kalıplarında olduğu gibi bu örneklerin de mushafta hemze ile yazılması gerekirdi.⁹⁸³ Mushafta hemzeli yazılmadığına göre bunları hemzeli okumak mushafa harf eklemek anlamına gelmektedir ki bu Ferrânın şiddetle kaçındığı bir şeydir. Yine o, Yûnus 10/71. ayette Hasan-ı Basrî’ye nispetle naklettiği ancak kaynaklarda Ya‘kûb’a izafe edilen “şürakâüküm” (شُرَكَاءُكُمْ)⁹⁸⁴ kırâatini de mushafa muhalif olduğu için hoş karşılamamaktadır.⁹⁸⁵ Ferrâ’nı aynı gerekçeyle hoş karşılamadığı⁹⁸⁶ bir başka kırâat de Tâhâ 20/63. ayette Ebû Amr’a izafe edilen “inne hâzeyni lesâhirâni” (إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ)⁹⁸⁷ kırâatidir.

Zeccâc da bu kırâat hakkında aynen Ferrâ gibi düşünmekte ve Ebû Amr’a ait “inne hâzeyni” (إِنَّ هَذَيْنِ) kırâatini mushafa muhalif olduğu gerekçesiyle caiz

⁹⁷⁷ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 111-112.

⁹⁷⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 292.

⁹⁷⁹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 185.

⁹⁸⁰ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 253.

⁹⁸¹ Kâdî, *el-Büdüri’z-Zâhira*, s. 153.

⁹⁸² Bennâ, *İthâfu Fuzalâi’l-Beşer*, II, 152.

⁹⁸³ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 97.

⁹⁸⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 214.

⁹⁸⁵ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 340.

⁹⁸⁶ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 156.

⁹⁸⁷ Dâni, *et-Teyisîr*, s. 123; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 240-241.

görmediğini ifade etmektedir.⁹⁸⁸ Ayrıca Bakara 2/34. ayette Ebû Ca'fer'in "lilmelâiketüscüdû" (لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا)⁹⁸⁹ kırâatında hatalı olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹⁰

Zeccâc mutevatir kırâatlar hakkında "lahn" ithamında bulunarak eleştiri getirebilmiştir. Mesela Enbiyâ 21/88. ayette geçen "nünci'-mü'minîn" (تُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ) ifadesini "nücci'l-mü'minîn" (نُجِّي الْمُؤْمِنِينَ) şeklinde okuyan Âsım'ın kırâatını⁹⁹¹ Arapça'da bir dayanağı olmayan lahn kapsamında değerlendirerek eleştirmiştir.⁹⁹² Zeccâc "nücci" (نُجِّي) kelimesini mazi mechul olarak değerlendirmiştir. Ayette geçen "mü'minîn" (مُؤْمِنِينَ) lafzının da mansûb olması sebebiyle naib-i fâil olamamasını gerekçe göstererek "mechul fiil failsiz olamaz" diyerek eleştirisini nahiv açısından temellendirmiştir. Lahni muhtemel görmekle birlikte dil açısından da izah etmeye çalışan Ferrâ gibi alimlerin bu kırâatın Arapça'ya uygunluğu sadedinde getirdikleri izahları⁹⁹³ da kabul etmeyen Zeccâc bunun bütün nahivcilerin icma ile hata olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Bekâ el-Ukberî de bu kırâatın muhtemel üç izah olduğunu söylemekte ve eserinde bu üç izahın da zayıf olduğunu gerekçeleriyle izah etmektedir.⁹⁹⁴

Fâtır 35/43'te Hamza'ya nispet edilen ve vasl halinde "mekru's-seyyi" (مَكْرُؤٌ السَّيِّئِ)⁹⁹⁵ şeklinde okunan kırâat hakkında Zeccâc nahiv erbabı nezdinde bunun lahn kabul edildiğini ve caiz olmadığını söylemektedir. Şiir zarureti kabilinden zikredilen şâz kullanımların kırâat konusunda istimali ise Zeccâc tarafından kabul görmemektedir.⁹⁹⁶ Nehhâs, da bu kırâati irabın hazfedilmesi sebebiyle lahn kapsamında değerlendirmektedir. Müberred'e göre bu kullanım ne kelimada ne de

⁹⁸⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 296.

⁹⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 158; Kâdî, *el-Büdürü'z-Zâhira*, s. 29.

⁹⁹⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 104.

⁹⁹¹ Bu rivayet Âsım'ın diğer ravisi olan Ebû Bekir Şu'be'den gelmektedir. Hafs rivayeti ise çoğunluğun okuyuşu üzeredir. Yukarda Zeccâc'ın eleştirisine muhatap olan okuyuş ayrıca İbn Âmir ve Ebû Mûsâ eş-Şirâzî rivayetiyle Kisâ'ye de nispet edilmektedir. Dâni, *Câmi'u'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'*, II, 460.

⁹⁹² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 326.

⁹⁹³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 179-180.

⁹⁹⁴ Ukberî, *İmlâü mâ mene bihi'r-Rahmân*, II, 136. Bu kırâat çerçevesinde yapılan tartışmalar için ayrıca bkz. Halebî, *ed-Dürrü'l-Mesûn*, V, 105-106.

⁹⁹⁵ Zeccâc Hamza'nın bu kırâati vakf halinde bu şekilde okuduğunu belirtmektedir. Hâlbuki kaynaklarda onun vasl halinde bu şekilde okuduğu kaydedilmekte; vakf halinde ise hemzeyi tamamen sâkin "yâ" harfine dönüştürerek okuduğu belirtilmektedir. Bkz. Dâni, *Teyisîr*, s. 148; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 264.

⁹⁹⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 207.

şiiirde caiz olmaz, zira manaların arasını ayırmak için gerekli olan irab hareketlerinin hazfi caiz değildir.⁹⁹⁷

Zeccâc'ın mutevatir kırâatlere yönelik eleştirilerinden bir kısmını Arap diline uygunluk konusu oluşturmaktadır. Mesela çoğunluk kurrâ tarafından “yezhebü bi'l-ebsâr” (يُذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ) şeklinde okunan Nûr 24/43. ayetin sadece Ebû Ca'fer el-Medenî tarafından “yüzhübü bi'l-ebsâr”(يُذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ) ⁹⁹⁸ şeklinde okunduğunu belirten Zeccâc, bunun Arapça açısından caiz olmakla birlikte zayıf bir kullanım olduğunu ifade etmekte ve Arap kelamında “ezhebe” (أَذْهَبَ) fiilinin “bâ” harfi ceri ile kullanılmadığına dair örnekler vererek görüşünü desteklemektedir.⁹⁹⁹

Zeccâc'ın kırâat eleştirisine dair başka bir örnek de Enfâl 8/59. ayette geçen ve çoğunluğun “tâ” ile okuduğu “lâ tahsebenne/tahsibenne” (لَا تَحْسِبَنَّ / تَحْسِبَنَّ) kelimesidir. İbn Âmir, Hafs tarikiyle Âsım, Hamza ve Ebû Ca'fer bu kelimeyi “yâ” ile “lâ yahsebenne” (لَا يَحْسِبَنَّ) şeklinde okumaktadırlar.¹⁰⁰⁰ Zeccâc iyi okuyuş olarak “tâ”lı kırâati takdim etmekte ve “yâ”lı kırâatin dilciler tarafından zayıf bulunduğunu söylemektedir.¹⁰⁰¹

Son olarak Zeccâc Nûr 24/27'te Ebû Amr, Hafs rivayetiyle Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'küb ve Verş rivayetiyle Nâfi'ye nispet edilen “büyûtiküm” (بُيُوتِكُمْ) kırâatine mukabil diğer kurrâyaya nispet edilen “biyûtiküm” (بِيُوتِكُمْ)¹⁰⁰² kırâatinin Basralılar nezdinde, Arap dilinde “fiûl” (فِعُول) şeklinde bir kalıp bulunmadığı gerekçesiyle, kötü bir kullanım olarak değerlendirildiğini nakletmektedir.¹⁰⁰³

Nehhâs geleneksel kırâat anlayışında mutevatir kabul edilen kırâatlardan bazılarını lahn kapsamında değerlendirmiştir. Mesela o, Bakara 2/34'te Ebû Ca'fer'e ait “li'l-melâiketü'scüdû” (لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا) ¹⁰⁰⁴, Nisâ 4/58'de Ebû Amr'a ait “ye'murküm” (يَأْمُرُكُمْ) ¹⁰⁰⁵, En'âm 6/90'da İbn Âmir'e nispet edilen

⁹⁹⁷ Nehhâs, *I'râbu'l-Kur'ân*, III, 256.

⁹⁹⁸ Bkz. Kâdî, *el-Büdürü'z-Zâhira*, s. 229.

⁹⁹⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 39-40.

¹⁰⁰⁰ Bkz. Kâdî, *el-Büdürü'z-Zâhira*, s. 133.

¹⁰⁰¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 341.

¹⁰⁰² Her iki kırâat için de bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 170.

¹⁰⁰³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 31.

¹⁰⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 158; Kâdî, *el-Büdürü'z-Zâhira*, s. 29.

¹⁰⁰⁵ Bkz. Kâdî, *el-Büdürü'z-Zâhira*, s. 81.

“febihüdâhümüktedihî” (فَبِهْدَاهُمْ أَقْتَدِهِيَ)¹⁰⁰⁶, A’râf 7/111’de Âsım ve Hamza’ya izafe edilen “ercih” (أَرْجِهْ)¹⁰⁰⁷, Fâtır 35/43’te A‘meş ve Hamza’ya izafetle vasl halinde okunan “mekru’s-seyyi’ ” (مَكْرُ السَّيِّءِ)¹⁰⁰⁸ kırâatlerini caiz olmayan lahn ifadeler olarak nitelemiştir.¹⁰⁰⁹

Nehhâs mutevatir kırâatlar hakkında Arap diline uygunluk konusunda eleştiride bulunmuştur. Örneğin o En’âm 6/40’daki “eraeytüm” (أَرَأَيْتُمْ) lafzını hemzenin hazfıyla “eraytüm” (أَرَيْتُمْ)¹⁰¹⁰ şeklinde okuyan Kisâî’nin kırâatını arap dili açısından ancak şiirde caiz olabilecek uzak bir kullanım olarak nitelendirmiştir.¹⁰¹¹ Yine Hacc 22/15, 29’da Kûfe ehlinin okuyuşu olarak takdim ettiği ve çoğunluğun okuyuşunu teşkil eden “sümme’lyakta’ ” (تُمْ أَلْيَقْطَعُ)¹⁰¹² ve “sümme’l-yakdû” (تُمْ أَلْيَقْطَعُوا)¹⁰¹³ kırâatlerinde “lâm”ın sükûn ile okunmasını, Arap dili açısından uzak bir kullanım olması hasebiyle eleştirmiştir.¹⁰¹⁴

Nehhâs kırâatlerin en fasih olan lügat ile icra edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır. Bu nedenle o mutevatir kabul edilen kırâatlere bile karşı çıkabilmiştir. Mesela Bakara 2/246’da Nâfi’ye ait “fe hel asîtüm” (فَهَلْ عَسَيْتُمْ) kırâatının kötü bir kullanıma dayandığını ifade ederek iki lügatten en fasih olanıyla kırâat edilmesi gerektiğini, onun da “aseytüm” (عَسَيْتُمْ) şeklindeki kullanım olduğunu söylemiştir.¹⁰¹⁵

Dilbilimciler bir kırâat hakkında eleştiri yaparken bazen o kırâatin Arapça’ya tevcihi hususunda kırâat imamının izahatını bilmemektedirler. Bu durumda ya kendileri izaha çalışmakta ya da önceki âlimlerden kendilerine ulaşan izahata itimat etmekte, tabir caizse, kırâat imamının niyetini okumaya çalışmaktadırlar. Kırâat imamının kendi tevcihi anlaşılmadığı takdirde bazen yanlış değerlendirmeler de

¹⁰⁰⁶ Bkz. Dâni, *et-Teyisîr*, s. 86.

¹⁰⁰⁷ Nehhâs Âsım’a “ercihî” (أَرْجِهْ) kırâatını isnat etmektedir. Ama kaynaklarda ona izafe edilen kırâat “ercih” (أَرْجِهْ) kırâatidir. Bkz. Kâdî, *el-Büdüürü’z-Zâhira*, s. 122

¹⁰⁰⁸ Bkz. Dâni, *et-Teyisîr*, s. 148; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 264.

¹⁰⁰⁹ Bkz. Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 45, 221, II, 21, 65-66, III, 256; Nehhâs’ın eserinde lahn kapsamında değerlendirilen diğer kırâatler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Temel, Ali, “Nehhâs’ın İ’râbu’l-Kur’ân’ında ‘Lahn’ Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Sayı:1, Adana, 2015, ss. 77-105.

¹⁰¹⁰ Kâdî, *el-Büdüürü’z-Zâhira*, 103.

¹⁰¹¹ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, II, 10.

¹⁰¹² Bennâ, *İthâfu Fuzalâi’l-Beşer*, II, 272.

¹⁰¹³ Kâdî, *el-Büdüürü’z-Zâhira*, 219.

¹⁰¹⁴ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, III, 64, 67-68.

¹⁰¹⁵ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 121-122.

ortaya çıkabilmektedir. Örneğin Enbiyâ 21/88’te İbn Âmir ve Şu’be rivayetiyle Âsım’a nispet edilen “nücci” (نُجِّي) kırâatini Zeccâc gibi bazı nahivciler lahn kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu âlimler söz konusu ifadenin meçhul olarak takdir edildiğini düşündükleri için sonrasında mansûb olarak gelen “mü’minîn” (مُؤْمِنِينَ) kelimesinin naibi fail olamayacağını gerekçe göstererek bu ifadenin lahn olduğu kanaatine varmışlardır.¹⁰¹⁶ Nehhâs, ise burada Ahfeş el-Asğâr lakabıyla bilinen hocası Ali b. Süleymân’ın farklı bir açıdan bakarak yaptığı şu değerlendirmeyi çok beğendiğini ifade etmektedir: Aslında Âsım “nüeccî” (نُجِّي) fiilindeki iki nundan birini atarak “nücci” (نُجِّي) şeklinde okumuştur. Aynı cins iki harf yan yana geldiğinde bunlardan birinin atılması Arapların alışkın oldukları bir uygulamadır. Nitekim Araplar, En’âm 6/103’teki “teferrakû” (تَفَرَّقُوا) kelimesinde olduğu gibi, yan yana gelen iki “tâ” harfinden birini atarak okumaktadırlar. Bu görüşü destekleyen bir husus da şudur: Âsım eğer meçhul okumuş olsaydı “nücciyê” (نُجِّي) şeklinde meftûh okuması gerekirdi. Hâlbuki o, “nüccî” (نُجِّي) şeklinde okumuştur.¹⁰¹⁷ Durum böyle olunca bu ifadenin Arapça’ya tevcihinde bir problem kalmamakta ve dolayısıyla da lahn kapsamından çıkmaktadır.

Sonuç olarak dilbilimsel tefsirlerde genel olarak kırâatlerin eleştirel gözle incelendiğini ve mutevatir kabul edilen kırâatlerin bile bu eleştirilere maruz kaldığını söyleyebiliriz. Buradan hareketle ilk üç asır dilbilimsel tefsir örneklerinde kırâatlerin eleştiri konusu yapılmasında bir mahzur görülmediği sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca geleneksel kırâat anlayışında bu kırâatlerin mütevâtir olduğu ve bu yüzden de her ne sebeple olursa olsun eleştirilemeyeceği yönündeki kanaat ilk dönem eserlerinde karşımıza çıkan kırâat algısıyla örtüşmemektedir. Kırâat algısının süreç içerisinde geliştiği ve kırâatlere yönelik hassasiyetin zaman geçtikçe daha da arttığı gözlenmektedir. Söz gelimi Ferrâ kendisinden önceki dönemde yaşamış bir kırâat âlimi olan Ebû Amr’ı resm-i mushafa uygunluğu önemsemediği için eleştirmiştir. Keza Ferrâ da kırâatler konusunda hassas davranmadığı ve farklı manalara gelen kırâatler arasında bir tercihte bulunduğu için Nehhâs tarafından eleştirilmiştir. Muhtemelen Nehhâs kırâatler konusunda kendini Ferrâ’dan daha hassas görmektedir. Ama onun bu hassasiyeti Ebû Hayyân’ı ikna edememiş olacak ki o da kırâatleri

¹⁰¹⁶ Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, III, 326.

¹⁰¹⁷ Nehhâs, *Îrâbu l-Kur’ân*, II, 55-56.

eleştirdiği gerekçesiyle Nehhâs'ı eleştirmiştir. Ne var ki Ebû Hayyân da kırâatlere yönelik eleştirel ifadeler kullanmakta ve kendisini eleştiriye muhatap kılmaktadır. Görüldüğü üzere kırâatler konusunda her dönemin ve her âlimin hassasiyet gösterdiği konular farklılık arz etmekte ve âlimler kendi dönemlerinin hâkim kırâat algısı zaviyesinden meseleye bakarak önceki dönem ulemasını eleştirerek anakronizme düşmektedirler.

BÖLÜM III

DİLBİLİMSEL TEFSİRLERDE KİRÂATLERİ DEĞERLENDİRME

YÖNTEMİ

1. Nakle Dayalı Veriler

1.1. Sahîh Rivayet

Hicrî birinci asrın sonlarında İslam dünyasında ortaya çıkan siyasi ve sosyal gruplaşmaların dini meşruiyetini sağlamak için hadis uydurmalarının baş göstermesi sebebiyle âlimler isnat üzerinde yoğunlaşmaya ve rivayetler hakkında daha dikkatli davranmaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda haberin kaynağı, râvîlerin gerek kimliği ve gerekse kişiliği titiz bir araştırma neticesinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu dönemde İslâmî ilimlerde uygulanması bir zorunluluk halini alan isnat mekanizması sadece Hadis ilminde değil diğer alanlarla ilgili rivayetlerde de kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰¹⁸ Zira Hadis için söz konusu olan tehlike diğer ilmi disiplinler için de geçerli hale gelmiştir. Bu cümleden olarak isnat konusunda Kur’ân kırâati de Hadis ilmi gibi hassas bir konumda bulunmaktadır. O dönemde Hadis için tehlike arz eden mevcut yaklaşımlar vahiy lafızları için de tehlike oluşturmuştur. Bu nedenle Kur’ân’ın tefsiri olarak değil de bizatihi kendisi olarak görülen kırâatlerin nakline ayrı bir önem verilmiş ve lahn olayları neticesinde yanlış okuyuşların ortaya çıkması veya art niyetli insanların mushafın harekesiz ve noktasız formatını kötüye kullanarak kırâat uydurmaları sebebiyle bu alan için isnat metodunun sistematik kullanımını zorunlu hale gelmiştir.¹⁰¹⁹

Geleneksel kırâat anlayışında kırâatların sıhhat şartlarının en önemlisi, hiç şüphesiz, kırâatların Hz. Peygamber’den sahîh bir senetle nakledilmesidir. İbnü’l-Cezerî’nin ifadesiyle “sahîh senet” ile kastedilen, adalet ve zabt yönünden güvenilir

¹⁰¹⁸ Küçük, Râşit, “İsnad”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, s. 155; Yiğit, İsmail, “Emevîler”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, s. 98; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 192.

¹⁰¹⁹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 193.

kabul edilen kimselerden oluşan bir nakil zinciri ile kesintisiz bir şekilde Hz. Peygambere ulaşan senettir.¹⁰²⁰ Kırâat ilminde bu kritere verilen önem o kadar fazladır ki, tek başına diğer iki sıhhat şartının yeterliğini sağlayabilmektedir. Dolayısıyla sahîh bir senetle peygambere ulaşan bir senet mevcut ise diğer iki şart zaten yerine gelmiş kabul edilmektedir. Sözümleri ettiğimiz bu kabul Ca'berî'nin "Şart tektir, o da naklin sahîh olmasıdır. Diğer ikisi ise bu şartın lazımı olarak gerçekleşmektedir."¹⁰²¹ sözünde ifadesini bulmaktadır.

Sahîh senet vurgusu geleneksel kırâat anlayışında kırâatların içtihadî bir olgu olmayıp tamamen tevkîfî bir mahiyet arz ettiğinin gerekçesi olarak önemli bir işlev görmektedir. Bu nedenle kırâat, gelenekte takip edilmesi/tabii olunması gereken bir sünnet olarak telakki edilmiş¹⁰²² ve bu alanda rey ve içtihadı mesağ olmadığı vurgulandığı gibi akli çıkarıma dayalı ilmi metotlardan olan kıyasın da bu alanda işletilmesine cevaz verilmemiştir. Nitekim ulema sahîh senetle nakledilen bir kırâatin arap gramerine uygun olmasa bile sahîhliğinin kabul edilmesi gerektiğini; yoksa kıyasa uymadığı gerekçesiyle reddinin mümkün olmadığı görüşünü benimsemiştir.¹⁰²³

Dilbilimsel tefsirlerde yapılan kırâat değerlendirmelerinde sahîh rivayete itibar edildiğine şahit olmaktayız. İncelediğimiz tefsirlerin kronolojik olarak ilki olan Ahfeş'e ait *Me'âni'l-Kur'ân*'da bu konuyla ilgili bir sarahat olmasa da bazı yerlerde yaptığı değerlendirmeler, Ahfeş'in kırâat konusunda rivayet unsurunu dikkate aldığını göstermektedir. Örneğin Meryem 19/75'de geçen "imme'l-azâbe ve imme's-sâate" (إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ) ifadesi ve benzer kullanımlar¹⁰²⁴ hakkında Ahfeş, "immâ" edatından sonra gelen kelimenin merfû olmasının dil açısından caiz olduğunu söylemektedir. Bunun Kur'ân'daki örneklerde de geçerli olduğunu söyleyen Ahfeş, ne var ki böyle bir okuyuşun bulunmadığını ifade etmektedir. Böyle bir açıklama yapmış olması Ahfeş'in kırâat konusunda rivayete değer verdiği şeklinde

¹⁰²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 18.

¹⁰²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 18.

¹⁰²² Dâni, Kırâatın takip edilmesi gereken bir sünnet olduğu ve metodunun da sahîh rivayet olduğuna dair sahabe, tabiün ve kırâat âlimlerinin görüşlerini yansıtan rivayetleri nakletmektedir. Bkz. Dâni, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân b. Amr, *Câmi'u'l-Beyân fi'l-Kırââtisseb'*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006, s. 124-129.

¹⁰²³ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 49.

¹⁰²⁴ Bkz. İnsan 76/3.

anlaşılabilir.¹⁰²⁵ Yine Hicr 15/54’de “fe bime tübeşşirûni” (فِيمَ تُبَشِّرُونَ)¹⁰²⁶ ifadesinin “nun” harfinin şeddisiyle “fe bime tübeşşirûnni” (فِيمَ تُبَشِّرُونَ) şeklinde okunması durumunda güzel bir kullanım olacağını söyleyen, ancak böyle bir okuyuş işitmediğini belirten Ahfeş, kırâatın rivayet ve sema yoluyla elde edilen bir bilgi olduğuna işaret etmektedir.¹⁰²⁷ Bu iki örnekte geçen kullanımların kaynaklarda hiçbir kimseye izafet edilmediğini dolayısıyla da bir rivayet temelinin bulunmadığını söyleyebiliriz. Bu durumda Ahfeş’in yaptığı, söz konusu kelimenin dildeki muhtemel kullanımlarına değinmek ve bunu yaparken de bu kullanımların kırâat olarak algılanmasının önüne geçmektir.

Ancak Ahfeş’in benzer ifadeler kullandığı bazı kullanım örneklerinin kaynaklarda rivayet olarak sübut bulduğunu da görmekteyiz. Örneğin Bakara 2/184. ayette geçen “feiddetün” (فَعِدَّةٌ) kelimesinin “feiddeten” (فَعِدَّةٌ) şeklinde mansûb olarak da okunabileceğini söyleyen Ahfeş söz konusu kelimenin bu şekilde kırâat olunmadığını ifade etmektedir.¹⁰²⁸ Ancak sahibi zikredilmemekle birlikte, kaynaklarda bu şekilde bir kırâatın da var olduğunu görmekteyiz.¹⁰²⁹ Yine Sâd 38/50. ayette geçen “cennâti” (جَنَّاتٍ) kelimesinin “cennâtü” (جَنَّاتٍ) şeklinde de kullanımının caiz olduğunu ifade eden Ahfeş, hiç kimsenin böyle okumadığını söylemektedir.¹⁰³⁰ Ancak bu kullanım şekli kaynaklarda Zeyd b. Ali, Abdurrahmân b. Rafî‘ ve Ebû Hayve’nin kırâati olarak nakledilmektedir.¹⁰³¹ Son olarak Mutaffifîn 83/6. ayette geçen “yevme” (يَوْمٍ) kelimesinin “yevmi” (يَوْمٍ) şeklindeki kullanımının da caiz olduğunu belirten Ahfeş, hiçbir kimsenin böyle okuduğuna dair bilgisinin bulunmadığını söylemektedir.¹⁰³² Oysa bu kullanım şekli kaynaklarda Ebû Muâz’a

¹⁰²⁵ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 75, başka örnekler için bkz. I, 342, II, 428.

¹⁰²⁶ Bu kelimenin okunuşuyla ilgili farklı görüşler için bkz. Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kirâât*, IV, 563-566.

¹⁰²⁷ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 255.

¹⁰²⁸ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 169. Kisâi’nin böyle bir kullanıma cevaz verdiği nakledilmekle birlikte bunun sadece dil açısından bir cevaz mı olduğu yoksa kırâat olarak okunmasına da cevaz verdiği bilinmemektedir. Bkz. Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur‘ân*, I, 94. Ukberî’nin ifadeleri de Ahfeş’in yaklaşımına benzemektedir. O, bu kelime için “şayet nasb ile okunsaydı doğru olurdu” demektedir. Bkz. Ukberî, Ebu’l-Bekâ Abdullâh b. el-Huseyn, *İmlâü mâ menne bihi’r-Rahman*, Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1979, I, 80. Ancak Ukberî’nin ifadesinin “fakat böyle okunmamıştır” şeklinde bir mana içermesi de mümkündür.

¹⁰²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 112; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 32; Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, I, 461.

¹⁰³⁰ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 211.

¹⁰³¹ Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur‘ân*, s. 130; Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kirâât*, VIII, 112.

¹⁰³² Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 572.

isnat edilmektedir.¹⁰³³ Bu gibi örneklerden hareketle Ahfeş'in bütün kırâatlerin bilgisine sahip olmadığını, bulunduğu ilmi çevrenin kırâat birikiminden hareketle bir kullanımın kırâat olup olmadığına karar verdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Ahfeş'in bu rivayetlerden haberdar olduğunu farz etsek bile bu tür yorumları dilcilerin bir mesele hakkındaki spekülasyonları olarak değerlendirdiğini ve bu tür okuyuşları sahîh kırâat rivayeti olarak görmediğini söylemek de mümkündür.

Kûfe dil mektebinin en önemli siması, aynı zamanda Ahfeş'in de talebesi olan Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ını incelediğimizde onun da kırâatlar konusunda rivayet unsuruna önem attığını gösteren veriler bulmaktayız. Örneğin, Hacc 22/13'de geçen “yed‘û lemen darruhû” (يَوْمَ يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ) ifadesiyle ilgili olarak, Arapça'da caiz olduğu halde kırâat olunmayan bir kullanım şeklinden bahseden Ferrâ, Peygamberden gelen haberlere (أَثَر) ve icmâ'ya (إِجْتِمَاع) muhalefet kötü bir şey olmasaydı, “lâm”ın kesresiyle “limen darruhû” (لِمَنْ ضَرُّهُ) şeklinde okumanın iyi bir kırâat vechi olabileceğini söylemektedir.¹⁰³⁴ Görüldüğü üzere Ferrâ, kırâat konusunda rivayete ve icmâ'ya muhalefeti kötü bir davranış olarak nitelemekte ve dil açısından iyi bir kullanım olduğunu ifade ettiği bir kullanımın kırâat olarak istimalini bu gerekçeyle tasvip etmediği izlenimi vermektedir.

Ferrâ, kırâat konusunda kurrânın tercih ettiği okuyuş şekillerini benimsemenin en doğru davranış şekli olduğunu düşünmektedir. Mesela o, En'âm 6/136'da geçen “bi za'mihim” (بِزَعْمِهِمْ) ifadesiyle ilgili olarak, bu ve benzeri ifedelerin Araplar tarafından üç hareke ile “za'mihim” (زَعْمِهِمْ), “zu'mihim” (زُعْمِهِمْ)¹⁰³⁵ ve “zi'mihim” (زِعْمِهِمْ) şeklinde okunabildiğini ancak kesre ile “zi'mihim” (زِعْمِهِمْ) şeklinde okuyan hiçbir kimseyi bilmediğini söylemekte ve bu konuda en doğru olanın, kırâat almada tercih edilen kurrânın seçtikleri olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³⁶ Bu da onun, kırâat mevzuunda rivayete önem verdiğini göstermektedir.

¹⁰³³ Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 170; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1187; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, VII, 440; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, X, 344.

¹⁰³⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 187.

¹⁰³⁵ “za'mihim” (زَعْمِهِمْ) kırâati kaynaklarda cumhura; “zu'mihim” (زُعْمِهِمْ) kırâati ise Kisâi ve Şenebûzî'ye isnat edilmektedir. Bkz., Bennâ, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer*, II, 32.

¹⁰³⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 258.

Yine Ferrâ'nın bir hocasından yaptığı bir nakil o dönemin kırâat anlayışında sahîh rivayet unsurunun fonksiyonunu yansıtmayı bakımından önemlidir. Ferrâ kimliği hakkında bilgi vermediği fakat Kisâi olduğu düşünülen bir hocasının, Zuhruf 43/52. ayetin bazı kurrâ tarafından “emâ ene hayrun” (أَمَا أَنَا خَيْرٌ) şeklinde okunduğu bilgisi kendisine ulaştınca “*bu kırâatle ilgili bir nakil bilgisine sahip olsaydım bu kırâatle okurdum. Zira bu kırâat mana açısından güzeldir.*” dediğini kaydetmektedir.¹⁰³⁷ Aynı kırâat hakkında Taberî de Ferrâ'dan benzer bir nakilde bulunmaktadır. Buna göre Ferrâ'nın hocası şunları söylemektedir: “*Eğer bu kırâat meşhur kırâatler içerisinde yer alan yaygın bir kırâat olsaydı sahîh bir kırâat olur ve manası da güzel olurdu. Ne var ki bu meşhur kurrânın okuduklarına muhalif bir kırâattir. Dolayısıyla bu kırâatle okunmasına cevaz veremem. Şunu söyleyebilirim ki bu kırâat sahîh olsaydı, ayetin manasına ilişkin herhangi bir sıkıntı söz konusu olmazdı.*”¹⁰³⁸

Buna ilaveten Ferrâ dilde cari olan kıyas metodunun kırâatlar hakkında işletilemeyeceğini düşünmektedir. Örneğin o, bedevilerin dillerine kolay geldiği şekliyle kelimelerde bazen idğâm bazen de tahfîf¹⁰³⁹ yoluna gittiklerinden hareketle, kendisinin de Arapların bu uygulamasına göre kıyas yapacak olsa En'âm 6/19'da geçen “kul eyyü şey'in ekberu şehâdeten” (قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً) ifadesini, tahfif ile “eyşi ekberu şehâdeten” (قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً) şeklinde söyleyebileceğini ancak kırâatın tahfif üzere olmadığını, aksine işbâ¹⁰⁴⁰ ve temkin¹⁰⁴¹ üzere olduğunu söyleyerek bu şekilde okumayı tasvip etmemektedir.¹⁰⁴²

Ayrıca Ferrâ'nın, Arapça açısından caiz gördüğü veya daha iyi bulduğu kullanımlarla ilgili olarak söylediği “Bu, Kur'ân'da caiz değildir.”¹⁰⁴³,”Bu, Kur'ân

¹⁰³⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 33.

¹⁰³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XI, 196.

¹⁰³⁹ Sözlükte hafifletmek manasına gelen bu kelime Ferrâ tarafından metinde bulunan bazı kelime ve harflerin hafif edilerek veya kısaltılarak telaffuz edilmesi anlamında kullanılmıştır. Tahfife dair verdiği örnek de bunu göstermektedir.

¹⁰⁴⁰ Sözlükte doyurmak anlamına gelen işbâ, kırâat istilahında ise teshili caiz olan bazı harflerin mahrecinden çıkarılmasına denmektedir. Bkz., Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvid Istilahları*, İFAV Yay. İstanbul, 2009, s. 78-79.

¹⁰⁴¹ Ferrâ'nın verdiği örnekten hareketle sözlükte sağlamaştırma anlamına gelen bu kelimenin Ferrâ tarafından tahfifin karşıtı olarak, metinde bulunan harflerin hepsinin telaffuz edilmesi manasında kullanıldığını söyleyebiliriz.

¹⁰⁴² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 308.

¹⁰⁴³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 18, 94.

dışında caizdir.”¹⁰⁴⁴, “Kırâatta böyle bir şey işitmedim.”¹⁰⁴⁵, “Arapça’da caiz olmakla birlikte bu uygulamayı kurrâdan birinde görmedim.”¹⁰⁴⁶, “Kurrâdan bu şekilde okuyan birini işitmedim.”¹⁰⁴⁷, “Bilinen karilerden birinde onu bulamadım.”¹⁰⁴⁸, “Kurrâdan biri bunu okumamıştır.”¹⁰⁴⁹ gibi ifadeler onun kırâatta rivayet unsuruna değer verdiğinin ve rivayetlere rağmen, dil açısından caiz olsalar bile, herhangi bir kullanımın kırâat olarak istimaline rıza göstermediğinin göstergeleri olarak değerlendirilebilir.

Sahîh kırâat rivayetlerine tabi olmak, Zeccâc’ın *Me’âni’l-Kur’ân*’ında yaptığı kırâat değerlendirmelerinde öne çıkan en önemli hususlardan biridir. Ahfeş ve Ferrâ’da dolaylı olarak ifade edilen sahîh kırâate tabi olma vurgusu Zeccâc ile birlikte net olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Zeccâc’a göre Kur’ân’la ilgili bir kırâat meselesinde itibar edilmesi gereken merci sünnettir. Dolayısıyla kırâat konusunda zapt ve güvenilirlik açısından meşhur olmuş kırâat alimlerinden gelen sahîh rivayetlerden başkasına itibar edilmez.¹⁰⁵⁰ Kurrâ tarafından kırâat olunmamış bir okuyuş şekliyle Kur’ân okumak caiz değildir.¹⁰⁵¹

Örneğin Zeccâc, Fatiha 1/1. ayetle ilgili olarak bazı Araplardan “el-hamde lillâhi” (الْحَمْدُ لِلَّهِ) ve “el-hamdi lillâhi” (الْحَمْدُ لِلَّهِ)¹⁰⁵² şeklinde rivayetler nakledildiğini ancak bunların itibar edilmeye layık olmayan ve kendilerinden rivayet nakledilemeyecek kişilerin lehçeleri olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu gibi kullanımlar arap keliminde caiz olsa da meşhur kırâat alimlerinden gelen sahîh bir rivayete dayanmadıkları için Kur’ân kırâatında kullanılamaz. Netice itibariyle bu ayetin muteber yegâne okuyuşu “el-hamdü lillâhi” (الْحَمْدُ لِلَّهِ) şeklindeki kırâattır.¹⁰⁵³ Zeccâc’ın bu değerlendirmesi, Hasan el-Basrî’ye izafe edilen bir kırâati sahîh rivayet olarak değerlendirmemesi açısından önemlidir.

¹⁰⁴⁴ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 94.

¹⁰⁴⁵ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 142, II, 61, 167, 232.

¹⁰⁴⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 219.

¹⁰⁴⁷ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 154, III, 44, 112.

¹⁰⁴⁸ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 242.

¹⁰⁴⁹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 81, II, 297.

¹⁰⁵⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 51, 56, 69, 167, 273.

¹⁰⁵¹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 231.

¹⁰⁵² Bu kırâat kaynaklarda Hasan el-Basrî, İbrâhim b. Ebû Able ve Zeyd b. Ali’ye isnat edilmektedir. Bkz., İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 110-111.

¹⁰⁵³ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 51.

Ayrıca Zeccâc, sahîh rivayeti, dilde kullanımı caiz olan vecihlerin Kur’ân kırâatında kullanılabilmelerinin şartlarından biri olarak görmektedir. Örneğin, harfi cere bitişen müfred müzekker ğaib zamirinin okunuşuyla ilgili dört vecih içerisinden “aleyhi” (عَلَيْهِ) şeklindeki mecrûr okuyuşun en güzel okuyuş olduğunu belirterek, sahîh bir rivayete dayanmadıkça veyahut kurranın çoğunluğu tarafından okunmadıkça dil açısından kullanımı caiz olan herhangi bir vecihle Kur’ân okumanın uygun olamayacağını söylemiştir.¹⁰⁵⁴

Kırâatlerde sahîh rivayete önem veren Zeccâc bu rivayetlerin sübut buluş keyfiyetlerine de itibar etmektedir. Buna göre o, sübutu daha kuvvetli olan rivayetle tespit edilen kırâati daha zayıf olana tercih etmektedir. Örneğin Bakara 2/102. ayetin “ve mâ ünzile ‘ale’l-melekeyni” (وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ) ve “‘ale’l-melikeyni” (عَلَى الْمَلِكَيْنِ)¹⁰⁵⁵ olarak iki farklı şekilde okunmakta olduğunu ancak bunlardan ilkinin hem rivayet hem de tefsir açısından sübutunun daha kuvvetli olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵⁶

Zeccâc tercih etmese de sahîh rivayetle gelen bir kullanımın kırâat olarak değerini kabul etmektedir. Bakara 2/38. ayette kendi tercih ettiği kırâati belirttikten sonra “hüdeyye felâ havfün” (هُدًى فَلَا خَوْفٌ)¹⁰⁵⁷ şeklindeki kırâatin sahîh bir rivayete dayandığını, bundan dolayı da bu şekilde okunabileceğini söylemiştir.¹⁰⁵⁸ Bu örnek, Zeccâc nezdinde sahîh rivayetlerin bağlayıcı bir fonksiyonunun olduğunu göstermektedir.

Ayrıca Zeccâc’ın, bazı kullanımların dilde caiz olduklarını belirttikten sonra kullandığı “Ancak, kimse bununla kırâat etmedi.”¹⁰⁵⁹, “Bununla kırâat eden birini bilmiyorum.”¹⁰⁶⁰, “Bir kimsenin, bununla kırâat edip etmediğini bilmiyorum”¹⁰⁶¹ ve “Kur’ân’dan başka bir yerde olsa bu kullanım caiz olurdu ancak, Kur’ân kırâatinde

¹⁰⁵⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 56, benzer örnekler için ayrıca bkz. I, 116, 287.

¹⁰⁵⁵ “melikeyni” kırâati kaynaklarda Hasan el-Basrî, İbn Abbâs, Dahhâk b. Müzâhim ve Abdurrâhmân b. Ebzâ’ya isnat edilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân*, s. 8; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, I, 185.

¹⁰⁵⁶ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 162.

¹⁰⁵⁷ “hüdeyye felâ havfün” kırâati Hz. Peygamber’in kırâati olarak takdim edilmekte ve Ebu’t-Tufeyl, Abdurrahmân b Ebû İshâk, Âsım el-Cahderî, İsâ b. Amr es-Sekafî gibi âlimlere isnat edilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân*, s. 5; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, I, 157.

¹⁰⁵⁸ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 110.

¹⁰⁵⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 77.

¹⁰⁶⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 77, 141, 148, 182, 252, 253, 268, 273.

¹⁰⁶¹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 98.

bu caiz değildir.”¹⁰⁶² şeklindeki cümle kalıpları, ilgili ifadelerin, sahîh rivayete dayanmadıkları için, kırâatte kullanılmayacağını ifade etmekte olup Zeccâc’ın sahîh rivayete verdiği önemi göstermektedir.

Nehhâs’da kırâatler hususunda sahîh rivayete önem vermektedir. Bunun da ötesinde o sahîh rivayetle gelen iki kırâatin birbiriyle kıyaslanarak birinin diğerinden üstünlüğünü ifade etmeyi de doğru bulmamaktadır. Örneğin, Şems 91/15’de geçen “ve lâ yehâfû” (وَلَا يَخَافُ) ifadesini Hicâz ehlinin “fe lâ yehâfû” (فَلَا يَخَافُ)¹⁰⁶³ şeklinde okuduğunu belirten Nehhâs, “vâv” ile okumanın daha iyi olduğunu iddia eden¹⁰⁶⁴ Ferrâ’yı eleştirmektedir. Nehhâs’ın ifade ettiğine göre “cemaatin” okumakta olduğu, ilmi peygamberden alan sahabeden nakledilen ve “sevâd”a uygun gelen kırâatler hakkında “daha iyi”, “daha hayırlı” gibi ifadeler kullanmak çok ağır sözlerdir. Bu iki kırâati da bir topluluk diğer bir topluluktan nakletmiştir. Manaları farklı olduğu için bu iki kırâat iki ayet mesabesindedir.¹⁰⁶⁵ Bir ayetin diğer ayetten üstün olması söz konusu olmadığı gibi bu kırâatler arasında da üstünlük kıyaslaması yapılamaz. Yine Şems 91/13’deki “nâkatallâhi” (نَاقَةَ اللَّهِ) ifadesi hakkında “bir kari “hâzihi” (هَذِهِ) kelimesinin takdiriyle “nâkatullâhi” (نَاقَةُ اللَّهِ)¹⁰⁶⁶ şeklinde merfû olarak okusaydı caiz olurdu” diyen¹⁰⁶⁷ Ferrâ’ya “kırâatlerde bidatçılık caiz değildir.”¹⁰⁶⁸ sözleriyle yanıt veren Nehhâs’ın bu ifadeleri, rivayete dayanmayan bir okuyuşun caiz olmayacağını vurgulamaktadır. Hâlbuki Ferrâ burada sahîh rivayetle sabit olmayan bir kırâatin caiz olduğunu söylememekte, sadece böyle bir kırâat bulunsaydı bunun dil açısından da caiz bir kullanım olacağını ifade etmektedir. Bu yorumlardan anlaşıldığı üzere Nehhâs, kırâatler konusunda sahîh rivayete çok önem vermektedir. Rivayete dayanmamakla birlikte dil açısından doğru olan kullanımlarla kırâati caiz görmeyi bidat olarak değerlendirmektedir. Ayrıca bir topluluğun başka bir topluluktan rivayet ederek naklettiği ve farklı manalar ifade eden kırâatleri farklı iki ayet olarak değerlendirmekte ve aralarında bir kıyaslama yapmayı doğru bulmamaktadır.

¹⁰⁶² Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, I, 215, 217.

¹⁰⁶³ Bu kırâat kaynaklarda Nâfi, Ebû Ca’fer ve İbn Âmir’e isnat edilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teyisîr*, s. 181; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 300; Bennâ, *İthâfu Fuzalâi l-Beşer*, II, 612.

¹⁰⁶⁴ Krş. Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, III, 274.

¹⁰⁶⁵ Nehhâs, *İ’râbu l-Kur’ân*, V, 148.

¹⁰⁶⁶ Bu kullanım kaynaklarda Zeyd b. Ali’ye isnat edilmektedir. Bkz. Hatîb, *Mu’cemü l-Kırâât*, X, 456.

¹⁰⁶⁷ Krş. Ferrâ, *Me’âni l-Kur’ân*, III, 273.

¹⁰⁶⁸ Nehhâs, *İ’râbu l-Kur’ân*, V, 147.

Nehhâs'ın kırâat konusunda nakle verdiği önemin başka bir göstergesi de ayetlerin okunuşuyla ilgili olarak yaptığı değerlendirmelerde sarf ettiği “Bu, kur’ân’ın dışında caizdir.” veya “Bu, Kur’ân’dan başka bir yerde olsaydı caiz olurdu.”¹⁰⁶⁹ şeklindeki ifadelerdir. Nehhâs dilde caiz gördüğü kullanım özelliklerinin Kur’ân’da caiz olmama nedenini nadiren açıklamıştır. Bu meyanda ifadenin mushafa muhalif oluşu birkaç yerde gerekçe olarak gösterilmiştir. Ancak genel olarak, dilde caiz olduğu ifade edilen kullanımların Kur’ân’da neden caiz olmadığı hususuna değinilmemiştir. Kanaatimizce bu kullanım özellikleri sahîh bir nakille tespit edilmediği için caiz görülmemiştir. Zira söz konusu yerlerde sahîh kırâat şartlarından dile uygunluk şartı sağlanmış olup mushafa uygunluk kriterine uygun olmayan durumlar da açıkça ifade edilmiştir. Bu ifadelerin kırâat olarak kullanılmaması için geriye bir tek sahîh nakil şartının yerine gelmemesi kalmaktadır.

Yukarıdaki örneklerden hareketle söz konusu dilcilerin kırâat konusunda rivayet unsuruna değer verdiklerini, rivayetle sabit olmamış bir vecihle Kur’ân okunmasına rıza göstermediklerini söyleyebiliriz. Hal böyleyken bu insanların kırâat olgusunu içtihadî bir mesele gibi değerlendirdiklerini ve rivayetle sabit olmasa da, dilde caiz olan herhangi bir vecihle kırâate cevaz verdiklerini iddia etmek pek gerçekçi bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

Ayrıca bu başlık altında değerlendirdiğimiz örnekler incelendiğinde zamanın geçmesiyle sahîh rivayetle ilgili hassasiyetin artmakta olduğu gözlenmektedir. Mesela hicrî ikinci asır müellifleri olan Ahfeş ve Ferrâ’da dolaylı olarak ve birtakım karineler yardımıyla anlaşılan sahîh rivayet vurgusu üçüncü ve dördüncü asır müellifleri olan Zeccâc ve Nehhâs’da daha bariz bir şekilde gözlemlenmektedir. Yine ilk dönemlerde çokça rastlamadığımız icmâ, meşhur kırâat imamları ve tevatür vurgusu bu alimler döneminde daha da belirgin hale gelmektedir. Kanaatimizce bu durum kırâat olgusunun süreç içerisindeki tekâmülünü ve resmî kırâat algısının zamanla yerleşik hale geldiğini ortaya koyan bir göstergedir.

¹⁰⁶⁹ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 50, 51, 54, 78, 79, 81, 82, 85, 88, 90, 92, 93, 103, 108, 111, 113, 118, 125, 126, 128, 131, 132, 137, 141.

Başlangıç itibariyle sahîh bir senede sahip olan bütün kırâatler için geçerli bir kriter olan sahîh rivayet şartı zamanla evrilmiş ve resm-i mushafa uygun olan kırâatlerle özdeşleştirilmiştir. Bundan sonraki aşamada ise kapsam daha da daraltılmış ve kırâat alanında temayüz etmiş meşhur kurrâdan gelen rivayetler sahîh olarak kabul görmüştür. Böylece sahîh senede sahip olan kırâatle söz konusu kurrâdan gelen rivayetleri ifade eden sahîh kırâat kavramı birbiriyle özdeş hale gelmiştir.

1.2. Resm-i Mushaf

Geleneksel kabule göre kırâatlerin sıhhat şartlarından bir tanesi ihtimalen de olsa Hz. Osman mushaflarından birinin resm-i hattına uygun olmaktır.¹⁰⁷⁰ Burada resm-i mushaf tabiri ve resm-i mushafa uygunluk kavramlarının keyfiyeti hakkında kısa bir değerlendirme yapmanın, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Sözlükte “yazılı sayfeleri iki kapak arasında toplayan şey”¹⁰⁷¹ anlamına gelen “mushaf” kelimesi ıstilahta daha çok Hz. Osman döneminde yazılıp çoğaltılan Kur’ân nüshaları için kullanılmıştır.¹⁰⁷² Bu dönemde yazılıp belli başlı merkezlere gönderilen bu nüshalar “mesâhif-i Osmâniyye” olarak tanınmıştır. Ayrıca Hz. Osman’ın kendi yanında tuttuğu mushaf “imam mushaf” ismiyle anılırken, bazı şehirlere gönderilen diğer mushaflar için “mesâhifü’l-emsâr” tabiri kullanılmıştır. Bu mushafların sayısı ve gönderildikleri merkezler hakkında farklı bilgiler bulunmakla birlikte mushaflar arasındaki imla farklılıklarına yer veren rivayetler göz önünde bulundurularak bu mushafların sayısının en az altı olduğu kaynaklarda belirtilmiştir. Söz konusu rivayetlerde zikri geçen Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şâm nüshaları ve Hz. Osman mushafına ilaveten bazı kaynaklarda Yemen, Bahreyn, Mısır ve el-Cezire’ye de mushaf gönderildiğine yer verilmiştir.¹⁰⁷³

Resm-i kıyâsî şeklinde tabir edilen arap dili yazım kuralları açısından değerlendirildiğinde, Osman mushaflarının kendine özgü bazı nitelikleri haiz olduğu

¹⁰⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 15.

¹⁰⁷¹ İbn Manzur, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü’l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1990, IX, 186; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, XXIV, 6.

¹⁰⁷² Sahîh kırâat şartlarını sistemleştirip bugünkü formuna getiren İbnü’l-Cezerî “mushaf” tabirini Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushaflar anlamında kullanmaktadır. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 15,16.

¹⁰⁷³ Maşalı, Mehmet Emin, “Mushaf”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 242.

görülür. Bundan dolayı bu mushafların yazım özelliklerinin resm-i kıyâsî'den farklılığını ifade etmek üzere “resm-i mushaf” tabiri kullanılmıştır. Resm-i mushaf ile resm-i kıyâsî arasındaki temel fark, birincisinde lafız-okuyuş örtüşmesinin dışına çıkan yazımların olmasına karşın, ikincide bu örtüşmenin mümkün mertebe dikkate alınmış olmasıdır. Nitekim resm-i mushafta yazıldığı halde telaffuz edilmeyen ya da telaffuz edildiği halde yazıda bulunmayan harflerin varlığı söz konusudur. Kaynaklarda “hazif” ve “ziyâde” başlıkları altında incelenen bu konu çerçevesinde med harflerinin yazımı da ele alınmaktadır. Resm-i mushafın niteliklerinden bir diğeri de, daha ziyade sessiz harflerin yazım özelliklerinin mevzu bahis edildiği ve kelimelerin yazımında görülen harf değişimlerinin incelendiği “ibdâl” konusudur. Hemzenin yazım özelliklerinin inceleme konusu yapıldığı “hemze” bahsi ve bitişik ya da ayrı yazıma konu olan harf ve edatlarla ilgili “vasıl-fasıl” konusu da resm-i mushafın diğeri özellikleridir. Son olarak bu mushaflara ait niteliklerden birisi de “iki kırâatı muhtevi olan kimi kelimelerin bunlardan biri doğrultusunda yazılması” konusudur ki bir yönüyle hazif, bir yönüyle sessiz harflerin yazımı ve bir yönüyle de istinsah edilen mushaflar arası farklılık konularını kapsamaktadır.¹⁰⁷⁴

Mushafların sahip olduğu kendine özgü nitelikler sebebiyle kırâatların sıhhati için ortaya konulan mushafa uygun olma şartı izaha muhtaç hale gelmiştir. Bu nedenle, istinsah edilen mushaflar arasında bile farklılıklar olduğu göz önünde bulundurularak kırâatın bu mushaflardan herhangi birine uygun olması yeterli görülmüştür. Aksi takdirde bir mushafa uygun olan kırâatın farklı yazılan diğeri bir mushafa muhalif olması kaçınılmazdır. Bu hususa dikkat çeken İbnü'l-Cezerî, mushafların bazısında bulunup diğelerinde bulunmayan hususiyetlerin varlığına işaret ederek, kırâatların bu mushaflardan herhangi birine uygun olması gerektiğini ifade etmiş; mushaflardan herhangi birinin hattına uygun olmayan kırâatın, üzerinde icma bulunan resm-i hatta muhalefetten dolayı şâz kabul edileceğini belirtmiştir.¹⁰⁷⁵

Yine bu mushafların hattı, yazıldığı gibi okunan veya okunduğu gibi yazılan bir hat olmadığı, başka bir deyişle yazıda olduğu halde okunmayan ya da telaffuz

¹⁰⁷⁴ Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, İlahiyât Yay. Ankara 2004, s. 145,146; Akdemir, Mustafa Atilla, “Kırâat-Resmü'l-Mushaf İlişkisi” *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 125-126.

¹⁰⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 16-17.

edildiği halde yazıda bulunmayan unsurlar içerdiği için, kırâatların mushafa uygunluğu ilkesi, İbnü'l-Cezerî tarafından “ihtimalen de olsa bu mushafı uyan” şeklinde revize edilmiştir. Zira ona göre mushafa uygunluk açık bir şekilde tahkiki olarak gerçekleşebileceği gibi alternatif bir okumayla takdiri olarak da gerçekleşebilir.¹⁰⁷⁶ Böylece hareke ve noktalama işaretlerinden mücerret olan mushaf hattının iskeletine hakikaten veya takdiren uyan kırâat şekilleri de mushafa uygunluk ölçütünü haiz kabul edilmiştir.

Resm-i mushafa uygunluğu dikkate almaksızın kırâatları eleştirdikleri veya tercih ettikleri gerekçesiyle eleştirilen lügavi müfessirlerin eserleri olan dilbilimsel tefsirlerde resmi mushafa itibar edildiğine ve mushafa uygunluğun, kırâatlar hususunda tercih ölçütü olarak değerlendirildiğine şahit olmaktayız. Konuyla ilgili örneklere geçmeden önce belirtmeliyiz ki dilbilimsel tefsirlerde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın resm-i hattını ifade eden “resm-i mushaf” kavramını karşılamak için kullanılan tabirler farklılık arz etmektedir. Bunun için genel olarak “el-mushaf” ve “el-mesâhif” kelimeleri tercih edilse de bu kelimeler bazen Übey b. Ka'b, Abdullâh b. Mes'ûd ve Enes b. Malik gibi sahabilere ait vahiy koleksiyonlarını anlatmak için de kullanılmıştır.¹⁰⁷⁷

Bunlardan farklı olarak Ahfeş, eserinde Kur'ân nüshalarını ifade etmek için “mushaf” tabirinden ziyade “el-kitâb” kelimesini kullanmaktadır.¹⁰⁷⁸ Görebildiğimiz kadarıyla o, sadece Hûd 11/68. ayet bağlamında “el-mushaf” ifadesini kullanmıştır.¹⁰⁷⁹ Kanaatimizce Ahfeş, “el-kitâb” tabiriyle mushafın yazısını/hattını kastetmektedir. Bu nedenle birazdan zikredeceğimiz örneklerde de geçen “el-kitâb” kelimelerinin mushafın yazısını ifade eden “resm-i mushaf” şeklinde anlaşılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

¹⁰⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 17.

¹⁰⁷⁷ Übey mushafı için Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 234; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 332; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 35, II, 34, III, 92, Abdullâh mushafı için bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 76, 111, 182, 284, II, 42, 113, 253, 270, 306, 367, III, 69, 135, 190, 216, 276, 280, 295; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 135, 143, II, 207, Enes mushafı için bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 195.

¹⁰⁷⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 69, 78, 79, 121, 309, 339.

¹⁰⁷⁹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 384.

Ayrıca Nehhâs, eserinde “mushaf” tabirine ek olarak “sevâd”¹⁰⁸⁰ ve “sevâd-ı a’zam”¹⁰⁸¹ ifadelerini kullanmaktadır. Sözlükte çoğunluk ve büyük çoğunluk gibi manalara gelen¹⁰⁸² kelimenin Nehhâs tarafından Müslümanların çoğunluğu, alimlerin çoğunluğu veya kurrânın çoğunluğu gibi şahısların oluşturduğu bir kahir ekseriyetin kastedilmediğini düşünüyoruz. Zira bu kelimelerin kullanıldığı yerlerde işitme ve duymaya dayalı bir bilgi aktarımına rastlanmadığı gibi bazı yerlerde görme, müşahede etme ve yazmayı ilgilendiren verilerin bulunduğu gözlenmektedir.¹⁰⁸³ Bu nedenle Nehhâs’ın “sevâd” kelimesiyle mushafı veya mushafların çoğunluğunu kastettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca kelimenin, içerisinde Basra ve Kûfe’nin de bulunduğu Mezopotamya bölgesini ifade etmek için kullanıldığı¹⁰⁸⁴ da düşünülürse, Nehhâs’ın bu ifadeyle bölgeye nispetle Basra ve Kûfe mushaflarını kastettiği veya bu bölgedeki mushafları çoğunluk olarak gördüğü düşüncesine de ulaşılabilir. Zira sahabeye izafe edilen mushaflar göz ardı edilirse, Nehhâs’ın eserinde bölgesel olarak, Medine¹⁰⁸⁵, Basra¹⁰⁸⁶ ve Kûfe¹⁰⁸⁷ mushaflarından, bahsedilmektedir. Buradan hareketle Nehhâs’ın tek tek bölge mushaflarından bahsederken “Medine, Basra ve Kûfe mushafları”, bu üç bölge mushaflarının ittifak ettiği yerlerde “bütün mushaflar”¹⁰⁸⁸, Medine ve Kûfe mushaflarının ittifak ettiği yerlerde “Medine ve Kûfe mushafları”¹⁰⁸⁹, Basra ve Kûfe mushaflarının ittifak ettiği yerlerde de “sevâd” tabiri kullandığını söyleyebiliriz. Bütün bu ihtimaller doğru olmasa bile Nehhâs’ın bu ifadeyle en azından genel manada yazılı bir mushaf metnini kastettiği sonucuna ulaşabiliriz.

Dilbilimsel tefsirlerde mushafa itibar edildiğine dair örnekler mevcuttur. Mesela, Ahfeş’in eseri incelendiğinde, kırâat değerlendirmeleri ve tercihlerinde Osman mushaflarının resm-i hattına itibar ettiği görülmektedir. Nitekim Münafikûn

¹⁰⁸⁰ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 28, 35, 56, 57, 82, 148, II, 21, 66.

¹⁰⁸¹ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, III, 91-92, V.29, 167.

¹⁰⁸² Isfahânî, *Müfredât*, 278.

¹⁰⁸³ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 131-132, 148, II, 65, 99, 207, III, 141-142, IV, 55-56, 193, 272.

¹⁰⁸⁴ Demirci, Mustafa, “Sevâd” *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 576.

¹⁰⁸⁵ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 180, V, 63.

¹⁰⁸⁶ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, V, 66.

¹⁰⁸⁷ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 180, 214, III, 46, IV, 23, 122, V, 63.

¹⁰⁸⁸ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, III, 8, 154, 303, 305.

¹⁰⁸⁹ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, V, 63.

63/10. ayette Ebû Amr'a izafe edilen "fe essaddeka ve ekûne" (فَأَصَدَّقَ وَأَكُونَ)¹⁰⁹⁰ şeklindeki kırâatın mushafa aykırı olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹¹ Ahfeş'e göre mushafa uygun olan kırâat ise "ve ekun" (وَأَكُنْ) şeklindeki okuyuştur. Tâhâ 20/63. ayette geçen "in hâzâni lesâhirâni" (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ) ifadesinin "inne hâzeyni lesâhirâni" (إِنَّ هَذَيْنِ) şeklinde okunduğuna dair malumat verdikten sonra Ebû Amr'a izafe edilen¹⁰⁹² bu kırâatın mushafa muhalif olduğunu belirten¹⁰⁹³ Ahfeş, En'âm 6/105. ayette "dâraste" (دَارَسْتَ) ve "deraste" (دَرَسْتَ) şeklindeki iki okuyuştan ikincisini mushafa daha uygun olduğu gerekçesiyle tercih ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁹⁴ Burada Ahfeş'in tercih etmediği "dâraste" (دَارَسْتَ) kırâatının kaynaklarda İbn Kesîr ve Ebû Amr'a nispet edildiğini de belirtelim.¹⁰⁹⁵ Yine, A'râf 7/154. ayet hakkında cumhura izafe edilen "sekete" (سَكَّتَ)¹⁰⁹⁶ ve Muaviye b. Kurra, İbn Mes'ûd, İkrime ve Talha'ya isnat edilen "sekene" (سَكَّنَ)¹⁰⁹⁷ şeklindeki kırâatlardan her ikisinin de arap kelamında bulunduğunu belirten Ahfeş, ikinci okuyuşun mushafa uygun olmadığını söylemekte¹⁰⁹⁸ ve Hûd 11/68. ayette geçen "semûde" (ثَمُودَ) kelimesinin mushafta elif ile yazılmasını gerekçe göstererek onu munsarif kabul etmekte ve buna uygun olarak da "semûden" (ثَمُودًا) şeklindeki okuyuşu tercih etmektedir.¹⁰⁹⁹ Ahfeş'in tercih etmediği "semûde" (ثَمُودَ) kırâati kaynaklarda Ya'kûb, Hamza ve Hafs rivayetiyle Âsım'a izafe edilmekte, "semûden" (ثَمُودًا) kırâati ise cumhura isnat edilmektedir.¹¹⁰⁰

Ahfeş, mütekellim yâ'sının okunuşuyla ilgili malumat verirken de bu konuya ilişkin bizlere veriler sunmaktadır. Ona göre mütekellim yâ'sı münâdâ'ya bitişirse atılır. Bazı Araplar, münâdâ'ya bitişsin bitişmesin bu yâ'ları her yerde atmaktadırlar. Ayet sonlarına denk gelmesi hariç, böyle bir uygulama az rastlanılan ve hoş olmayan bir uygulamadır. Vakıf durumunda ise yâ atılır. Nitekim Araplar şiirlerindeki kafiyelere denk gelen yâ'ları atmışlardır. Ayet sonlarını ve kafiyeleri vasl ettikleri

¹⁰⁹⁰ Bkz. Dâni, *et-Teyssîr*, s. 171; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 290.

¹⁰⁹¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 69.

¹⁰⁹² Bkz. Dâni, *et-Teyssîr*, s. 123; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 241.

¹⁰⁹³ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 121.

¹⁰⁹⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 309.

¹⁰⁹⁵ Bkz. Dâni, *et-Teyssîr*, s. 87; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 196.

¹⁰⁹⁶ Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kırâât*, Dâru Sa'düddîn, Dımaşk, 2009, III, 174.

¹⁰⁹⁷ Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 2009, s. 46; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, IV, 398; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, III, 174.

¹⁰⁹⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 339.

¹⁰⁹⁹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 384.

¹¹⁰⁰ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 217.

zaman da yâ'ları sabit bırakmışlardır. Ancak bir grup bu az kullanılan lügatı esas olarak hem vakıfta hem de vasılda ayet sonlarına denk gelen yâ'ların hazf edilmesi uygulamasını benimsemiştir. Bununla birlikte bu kırâatin âmme kırâati olduğunu belirten Ahfeş, mushafın hattına daha uygun olduğu için kendilerinin de buna uygun olarak okuduklarını ifade etmiştir. Başka bir grup da hem vakıfta hem de vasılda yâ ile okumaktadır. İyi olan okuyuş şekli bu lügat olmasına karşın, mushaftaki yazıda yâ bulunmadığı için bunun, mushafa aykırı bir uygulama olduğunu belirten Ahfeş örnek olarak Sâd 38/8. ayette geçen “bel lemmâ yezûkû azâb” (بَلْ لَمَّا يَدُوْفُوا عَذَابِ) ifadesindeki “azâb” (عَذَابِ) kelimesinin ve Bakara 2/41. ayette “iyyâye fettekûn” (إِيَّايَ) cümlesindeki “fettekûn” (فَاتَّقُونِ) ifadesinin mushaftaki yazımında yâ bulunmamasını zikretmektedir.¹¹⁰¹

Ahfeş'ten naklettiğimiz bu örnekler onun, resm-i mushafa itibar ettiğini, iyi ve güzel kabul ettiği bir lügat karşısında bile mushafta yazılı olan uygulamayı tercih ettiğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Ahfeş'in eserindeki örnekleri incelediğimizde onun, mushafa uygunluk olgusunu bir tercih kriteri olarak değerlendirdiğini, bununla birlikte diğer okuyuş şekillerinin kırâat açısından caiz olup olmadıklarına dair fikir bildirmedeğini söyleyebiliriz. Bazı yerlerde, okuyuş şeklinin mushafa uygun olmadığını belirten fakat tercih bildirmeyen “Bu, mushafa muhaliftir.”¹¹⁰² cümlesiyle ifade edilen mushafa uygunluk hassasiyeti, bazı yerlerde de “Bu, mushafa daha uygun olduğu için böyle okuyoruz.”¹¹⁰³ şeklindeki daha açık seçik ifadelerle dile getirilmektedir. Yine Ahfeş'in mushafa muhalif olarak zikrettiği kırâatler içerisinde Ebû Amr, İbn Kesîr, Âsım, Hamza ve Ya'kûb gibi mutevatir kırâat sahibi kurrânın da bulunuyor olması Ahfeş'in kırâat algısını yansıtması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Bir dönem Ahfeş'ten ders alan Ferrâ da bu konuda onunla aynı çizgide durmakta ve kırâatlar hususunda mushafa uygunluğu önemsemektedir. Ancak Ferrâ, arap diline uygunluğu ve karilerin okuyuşunu mushafa uygunluk kriterinin önünde tutmakta ve bu iki özelliğe sahip olduğu takdirde mushafa uygun bir okuyuşu diğer

¹¹⁰¹ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 78,79.

¹¹⁰² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 69, 121, 339

¹¹⁰³ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 78, 309.

okuyuşlardan daha üstün görmektedir. Neml 27/36. ayette Nâfi, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Hafs'ın da benimsediği “femâ âtâniyallâhü” (فَمَا آتَانِي اللهُ)¹¹⁰⁴ kırâatına mukabil Ferrâ, mushafın yazısında “yâ”nın atılmış olduğunu gerekçe göstererek “femâ âtânillâhü” (فَمَا آتَانَ اللهُ) şeklinde okumuştur. Ona göre Kur'ân'da ziyadeleşmeye cevaz verenler, bu gibi yerlerde mushafta atılmış olan harfleri kırâatta tespit etmektedirler. Ancak Ferrâ böyle bir uygulamayı benimsemediğini ifade ederek, Arap kelamına ve kurrânın okuyuşuna uygun olduğu takdirde mushafa ittibayı, diğer ihtimallere tabi olmaktan daha güzel bulduğunu belirtmektedir.¹¹⁰⁵ Bu meyanda o, Ebû Amr'a nispet edilen ve bir kısım âlimlerce lahn kapsamında değerlendirildiği halde mushafa muhalefet etmemek gayesiyle yazıda öylece muhafaza edilen¹¹⁰⁶ Tâ hâ 20/63. ayetteki “in hâzâni lesâhirâni” (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ) ifadesini, “inne hâzeyni lesâhirâni” (إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ) şeklinde mushafa muhalif olarak okumaya cesaret edemeyeceğini ve Münâfikûn 63/10. ayetin de yazıya “vâv” ilave edilerek “fe essaddeka ve ekûne” (فَأَصَدَّقَ وَأَكُونَ) şeklinde okunmasını hoş karşılamadığını ifade ederek, mushafın hattında ziyadeyi ve değişimi caiz gören okuyuşları benimsemesinden dolayı Ebû Amr'ı eleştirmektedir.¹¹⁰⁷ Bununla birlikte Ferrâ, mushafta ziyadeyi gerektirmeyen diğer okuyuşlara ise cevaz vermektedir. Münâfikûn 63/10. ayetin, yazıya “vâv” ilave edilmeden “fe essaddeka ve ekûne” (فَأَصَدَّقَ وَأَكُونَ) şeklinde okunmasının kendi kırâatında caiz olduğunu, nitekim Arapların da “Süleyman” (سُلَيْمَانَ) kelimesindeki “elif”te olduğu gibi “vav” harfini de bazı hecelerde düşürmelerini gerekçe göstermekte ve Abdullah İbn Mes'ûd mushafındaki bazı uygulamaları da buna delil getirmektedir.¹¹⁰⁸

Ferrâ'nın benzer bir yaklaşımını Bakara 2/211. ayet bağlamında “seele” (سَأَلَ) fiilinin emri ile ilgili değerlendirmesinde görmekteyiz. Ferrâ bu fiilin Kur'ân'da geçen emir kiplerinin sadece “sel” (سَلَّ) şeklinde okunabileceği; hemzeli olarak “is'el” (إِسْأَلَ) şeklinde okunamayacağı kanaatindedir. Zira ona göre hemzeli olarak okunabilmesi için mushafta başında elif olduğu halde yazılması gerekirdi. Arapların kullanımlarında bu emrin hemzeli veya hemzesiz formlarına rastlanılabilir. Dil

¹¹⁰⁴ Krş. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, s. 482; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 255.

¹¹⁰⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 253.

¹¹⁰⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 156.

¹¹⁰⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 253.

¹¹⁰⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 60.

açısından bunda bir sakınca yoktur. Fakat söz konusu Kur’ân olunca ona göre mushaf belirleyici olmalıdır. Mushafın yazısında ise bu kelime elifsiz yazılmış olduğu için hemzesiz olarak “sel” (سَلْ) şeklinde okumaktan başka yol yoktur. Ferrâ Hamza ez-Zeyyât’ın bu emirleri, başlarında “vâv” veya “fâ” harfleri bulunduğu zaman hemzeli olarak okuduğunu nakletmekte fakat kendisinin böyle bir şeyi hoş karşılamadığını ifade etmektedir. Zira ona göre bu emirlerin hemzeli okunması istenseydi, diğer emir fiillerinde olduğu gibi, bunların da başına elif yazılması gerekirdi.¹¹⁰⁹

Ayrıca, Nisa 4/3. ayette geçen “mâ tâbe leküm” (مَا طَابَ لَكُمْ) ve “mâ meleket eymanüküm” (مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) ifadelerinin yerine “men tâbe leküm” (مَنْ طَابَ لَكُمْ) ve “men meleket eymanüküm” (مَنْ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)¹¹¹⁰ denilmesi durumunda doğru bir kullanım olabileceğini söylemekle birlikte Ferrâ, yine de mushafın yazısına uygun olan kullanımı tercih etmektedir.¹¹¹¹

Bunlara ek olarak Ahzâb 33/10. ayette geçen “ezzunûnâ” (الظُّنُونَا) ve 66-67. ayetlerde geçen “eta’nerrasûlâ” (أَطَعْنَا الرَّسُولَا) ve “fe edallûnessebîlâ” (فَأَصَلُّونَا السَّبِيلَا) ifadelerinde “elif” ile mi yoksa “elif” olmadan mı vakıf yapılacağına ilişkin ihtilafları nakleden Ferrâ, Hamza ve A‘meş’in “elif”siz olarak vakıf yaptığını¹¹¹² buna mukabil Hicaz ehlinin “elif” ile vakıf yaptığını belirttikten sonra, mushafın yazısına tabi olmayı önemseydiği için Hicaz ehlinin görüşünün kendisine daha hoş geldiğini belirtmektedir.¹¹¹³ Bu konuda Nehhâs’ın söyledikleri de Ferrâ’nın mushaf hassasiyetiyle örtüşmektedir. Nehhâs, her ne kadar Arapça açısından güzel olsa da, “elif” ile vakıf yapmanın mushafa aykırı olduğunu belirtmekte ve en selametli olan yolun vasl etmeyip “elif” üzere vakfetmek olduğunu söylemektedir. Böylece hem mushafa muhalefet edilmemiş hem de îraba aykırı hareket edilmemiş olmaktadır. Zira “elif” ile vasl edildiğinde îraba, “elif”siz vasl edildiğinde ise mushafa aykırılık

¹¹⁰⁹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 97.

¹¹¹⁰ Bu kırâat kaynaklarda İbn Ebû Able’ye nispet edilmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 162; Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, II, 300.

¹¹¹¹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 186.

¹¹¹² Bunların yanında Ebû Amr ve Ya‘küb’un da “elif”siz vakıf yaptığı kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Dâni, *et-Teyisîr*, s. 144; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 260; Hatîb, *Mu‘cemü’l-Kirâât*, VII, 256.

¹¹¹³ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 305.

söz konusu olmaktadır.¹¹¹⁴ Sonuç olarak hem Ferrâ hem de Nehhâs Hamza, Ebû Amr ve Ya'kûb gibi meşhur kurrâya ait bu kırâatin mushafa muhalif olduğunu söylemiş olmaktadırlar.

Kırâatların mushafa uygunluğu hususunda hassasiyet gösteren Ferrâ meseleye dil açısından baktığında, resmi mushafa muhalif olsa da, Arapça'ya uygun olan okuyuşların dil açısından caiz olduğunu söylemekten de geri durmamıştır. Örneğin, Bakara 2/161. ayette geçen “la’netullâhi velmelâiketi vennâsi ecma’în” (لَعْنَةُ اللَّهِ) (وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) ifadesini Hasan-ı Basrî'nin “ve'l-melâiketü ve'n-nâsü ecma'ûne” (وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ)¹¹¹⁵ şeklinde okuduğunu belirten Ferrâ bu okuyuşun, mushafa muhalif olmakla birlikte, Arapça'da caiz olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹⁶

Hicrî dördüncü asırda vefat eden dil âlimi Nehhâs, biraz önce kaydettiğimiz Ahzâb 33/10. ayetle ilgili yorumlarında da görüldüğü üzere, kırâat değerlendirmelerinde mushafa uygunluğu dikkate almakta ve resm-i mushafa uygun olmayan okuyuş şekillerine cevaz vermemektedir. Örneğin Bakara 2/282. ayette geçen “lâ yüdârâ kâtibün” (لَا يُضَارُّ كَاتِبٌ) ifadesini Ömer b. Hattâb, İbn Abbâs ve İbn Ebû İshâk'ın “lâ yüdârir” (لَا يُضَارِرُ) şeklinde; İbn Mes'ûd'un da “lâ yüdârar” (لَا يُضَارَرُ)¹¹¹⁷ şeklinde okuduğunu belirten Nehhâs, her iki okuyuşun da tefsire yönelik kırâatler olduğunu söylemekte ve mushafta bulunan okuyuşa muhalif bir şekilde Kur'ân kırâatinin caiz olmadığını ifade etmektedir.¹¹¹⁸ Ayrıca Bakara 2/238. ayette geçen “ve's-salâtilvüstâ” (وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى) ifadesinin İbn Mes'ûd kırâatında “ve ale's-salâtilvüstâ” (وَعَلَى الصَّلَاةِ الْوُسْطَى)¹¹¹⁹ şeklinde yer aldığını ve İbn Abbâs'dan da “ve's-salâtilvüstâ ve salâtilasri” (وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ)¹¹²⁰ şeklinde bir kırâat rivayet

¹¹¹⁴ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 209.

¹¹¹⁵ Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 10.

¹¹¹⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 77.

¹¹¹⁷ Krş. Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1996, III, 262; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 354; Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I, 684.

¹¹¹⁸ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 139.

¹¹¹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 242. Bazı kaynaklarda bu kırâat Hz. Ali'ye izafetle nakledilmektedir. Bkz. Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I, 589.

¹¹²⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 242.

edildiğini nakleden Nehhâs mushafta ziyadelik oluşturduğu gerekçesiyle bunları tefsiri kırâat olarak değerlendirmekte ve Kur'ân tilavetinin dışında tutmaktadır.¹¹²¹

Kırâatlar konusunda mushafa uygunluğun önemi ve değeri hususunda en açık ve seçik değerlendirmeleri Zeccâc'da görmekteyiz. Zeccâc'a göre kırâat konusunda en önemli unsur sünnete tabi olmaktır. Sünnete ittibanın aslı ise mushafa tabi olmaktır. Dolayısıyla mushafa uygun olan kırâat alınır; mushafa uygun olmayan bir kırâata ise itibar edilmez.¹¹²² Mushaf üzerinde icma vardır. Dolayısıyla sıhhat derecesi bilinmeyen bir kırâat, icmanın muarızı olamaz.¹¹²³ Üzerinde ittifak edilen ve aynı zamanda mushafa muhalif olan bir okuyuş söz konusu olamaz.¹¹²⁴ Rivayet yoluyla gelmemiş bir kırâatla mushafa muhalefet edilemez.¹¹²⁵ Bir ayetle ilgili elfazın okunuşu bütün mushaflarda aynı şekilde tespit edilmişse başka bir şekilde okunması caiz olmaz.¹¹²⁶

Zeccâc, kullanımı dilde caiz olsa da rivayet yoluyla gelmemiş herhangi bir okuyuşla mushafa muhalefet edilemeyeceğini söylemektedir. Örneğin, Bakara 2/18. ayette geçen “summün büküm ‘umyün” (صُمَّ بُكْمٌ عُمِيٌّ) şeklindeki ifadenin arap kelimasında “summen bükmen umyen” (صُمَّاً بُكْمًا عُمِيًّا)¹¹²⁷ şeklinde mansûb olarak okunmasının caiz olmasına mukabil bu okuyuşla ilgili bir rivayet bulunmaması sebebiyle mushafa uygun olan merfû kırâatı tek caiz okuyuş olarak takdim etmektedir. Ayrıca merfû okuyuşu hem mana olarak daha kuvvetli hem de lafız olarak daha fasih bulduğunu ifade etmektedir.¹¹²⁸ Taberî'nin bu kırâat hakkındaki değerlendirmeleri de Zeccâc'ın düşüncesini yansıtmaktadır. Taberî'ye göre burada kırâat olarak kabul edilmesi gereken okuyuş “nasb” ile değil “raf” ile olan okuyuştur. Hiç kimsenin Müslümanların mushaflarına muhalefet etmeye yetkisinin olmadığını belirten Taberî “nasb” ile okunduğu takdirde bunun mushafa muhalif bir kırâat

¹¹²¹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 119.

¹¹²² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 180, 194, 215, 220.

¹¹²³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 316.

¹¹²⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 117.

¹¹²⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 89, 159.

¹¹²⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 249.

¹¹²⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 82.

¹¹²⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 89, ayrıca bkz. I, 305-306.

olacağını ifade etmektedir.¹¹²⁹ Zeccâc'ın değerlendirmesinde bir husus dikkati çekmektedir. O da söz konusu kırâati “rivayet edilmeyen bir kırâat” şeklinde nitelemesidir. Halbuki bu okuyuş şekli bazı kaynaklarda Abdullâh İbn Mes'ûd ve Hz. Hafsa'ya isnaden nakledilmektedir.¹¹³⁰ Bu durumda ya Zeccâc'ın bu rivayet hakkında bir bilgisi yoktur ya da, mushafa muhalif olduğu için, bunu sahîh bir rivayet olarak görmemektedir. Burada birinci ihtimalin zaten imkan dahilinde olduğu tartışma götürmez bir vakıadır, fakat ikinci ihtimalin doğru olduğunu düşünmemizi gerektirecek başka veriler de vardır. Örneğin Zeccâc, Âl-i İmrân 3/2. ayette Hz. Ömer'den ve İbn Mes'ûd'dan “el-kayyam” (الْقَيَّامُ)¹¹³¹ şeklinde bir okuyuş rivayet edildiğini ancak okunmaya layık olanın mushafta yer alan “el-kayyûm” (الْقَيُّومُ) şeklindeki okuyuş olduğunu söylemektedir. Diğer bir rivayette zikredilen “el-kayyim” (الْقَيِّمُ)¹¹³² şeklindeki okuyuşu Zeccâc, her ne kadar arap dilinde çokça kullanılan iyi ve belîğ bir ifade olarak nitelese de bunun mushafta bulunana muhalif bir okuyuş olduğu için caiz olmadığını söylemektedir. Zira ona göre mushaf üzerinde icma vardır ve sıhhat keyfiyeti bilinmeyen bir rivayetin icmaa muarız olması düşünülemez.¹¹³³ Görüldüğü üzere Zeccâc rivayetlerin sıhhati için mushafa uygunluğu şart koşturmaktadır. Başka bir deyişle Zeccâc mushafın hattını tek doğru olarak kabul etmekte, buna uygun gelmeyen rivayetleri de zayıf kabul etmektedir.

Az önce zikrettiğimiz örnekte de geçtiği üzere Zeccâc, kullanım açısından Arap dilinde daha iyi bir yere de sahip olsa mushafa muhalif olan okuyuşları kabul etmemektedir. Mesela o, Bakara 2/161. ayette Hasan-ı Basrî'ye ait olan “ve'l-melâiketü ve'n-nâsü ecma'üne” (وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ)¹¹³⁴ şeklindeki kırâati mushafa

¹¹²⁹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 180.

¹¹³⁰ Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 22; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 33; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 149; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 82.

¹¹³¹ Krş, Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I, 166; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 142-143; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 19; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 247; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 3; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 377; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kirâât*, I, 440-441.

¹¹³² Bu kırâat kaynaklarda İbn Mes'ûd ve Alkame b. Kays'a nispet edilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 19; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 247; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kirâât*, I, 440.

¹¹³³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 316.

¹¹³⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 11; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 203; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 127; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 460-461. Hasan-ı Basrî'ye ait olan kırâat Zeccâc'ın eserinde “ecma'in” (أَجْمَعِينَ) şeklinde kaydedilmiştir. Eserin şerh ve tahkikini yapan Abdülcelîl Abduh eş-Şelebî de dipnotta kırâatin neden bu şekilde olduğunu dil açısından

muhalif olduğu gerekçesiyle hoş karşılamadığını belirterek kırâat konusunda sünnete tabi olmak gerektiğini ifade etmiştir.¹¹³⁵

Zeccâc mushafa uygunluğu dilsel yetkinlikten önde tutmasına bir diğer örnek de Bakara 2/124. ayettedir. Bu ayet hakkında “lâ yenâlü ahdi’z-zâlimîne” (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) ve “zâlimûne” (الظَّالِمُونَ)¹¹³⁶ şeklinde iki kırâat bulunduğunu belirten Zeccâc, mana açısından iki kırâat arasında herhangi bir farklılık olmamasına rağmen en iyi kırâatın nasb şeklindeki kırâat olduğunu zira bu okuyuşun mushafa uygun olduğunu söylemektedir. Diğer kırâatın da iyi bir dilsel temelinin bulunduğunu ifade eden Zeccâc buna rağmen bu kırâatla okumadığını çünkü mushafa aykırı bir okuyuşla Kur’ân’ın okunamayacağını belirtmektedir.¹¹³⁷ Yine o, Bakara 2/83. ayet hakkında “lâ ya’bûdüne” (لَا يَعْْبُدُونَ) ve “lâ ta’bûdüne” (لَا تَعْبُدُونَ) şeklinde iki geçerli kırâatın bulunduğunu belirttikten sonra İbn Mes’ûd’a nispetle rivayet edilen “lâ ta’bûdü” (لَا تَعْبُدُوا)¹¹³⁸ şeklindeki üçüncü bir okuyuşa ise mushafa muhalif olduğu gerekçesiyle itibar etmemektedir.¹¹³⁹

Zeccâc, Bakara 2/97. ayette geçen “li cibrîle” (لِجَبْرِيلَ) kelimesiyle ilgili kimi kırâat olunan kimi ise kırâat olunmayan “cebraîl” (جِبْرِيلُ), “cebrîl” (جَبْرِيلُ), “cebraell” (جَبْرَائِلُ) ve “cebrîn” (جَبْرِينُ) gibi lehçe farklılıkları¹¹⁴⁰ bulunduğunu belirttikten ve bir hadis metninde de geçen “cebraîl” şeklindeki kullanımın en güzel kullanım olduğunu söyledikten sonra “cibrîn”¹¹⁴¹ şeklindeki kullanımı mushafa muhalif olduğu

izah etmektedir. Kanaatimizce burada bir yanlışlık söz konusudur. Bu kırâatin doğru şekli Ferrâ’nın eserinde (bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 77) ve diğer kırâat kitaplarında yer aldığı üzere “ecma’ûn” (أَجْمَعُونَ) olmalıdır. Aksi takdirde Zeccâc’ın, mushafa muhalif olduğu gerekçesiyle bu kırâati eleştirmesi doğru olmazdı. Zira böyle okunduğu zaman mushafa muhalefet söz konusu olmamaktadır.

¹¹³⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 205.

¹¹³⁶ Bu kırâat kaynaklarda İbn Mes’ûd, Talha b. Musarrıf, A’mes, Ebû Racâ’ ve Katâde’ye iazfe edilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân*, s. 9; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, II, 74; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 377.

¹¹³⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 180.

¹¹³⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân*, s. 7; Ferrâ’ bu kırâati Übey b. Ka’b’a nispetle nakletmektedir. Bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 48. Ebû Hayyân ise hem İbn Mes’ûd’a hem de Übey b. Ka’b’a “lâ ya’bûdü” kırâatini izafe etmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 282.

¹¹³⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 145.

¹¹⁴⁰ Bu kelimenin farklı kullanımlarıyla alakalı olarak bkz. Hatîb, *Mu’cemü’l-Kırâât*, I, 157-159.

¹¹⁴¹ Bu kullanım kaynaklarda Benî Esed kabilesinin lehçesi olarak geçmektedir. Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, I, 481; Nehhâs, *I’râbu’l-Kur’ân*, I, 70; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 318.

gerekçesiyle kırâat olarak caiz görmediğini ifade etmektedir.¹¹⁴² Aynı şekilde İbrâhîm kelimesiyle ilgili olarak dilde “İbrâhîm” (إِبْرَاهِيمَ), “İbrâham” (إِبْرَاهِمَ), “Ebrahm” (أَبْرَهُمَ) ve “İbrâhâm” (إِبْرَاهَامَ) gibi farklı kullanımların bulunduğunu belirten Zeccâc Kur’ân’da sadece “İbrâhîm” (إِبْرَاهِيمَ) şeklinde geçtiğini ve ancak bu şekilde kırâat olunabileceğini söylemekle kırâat konusunda mushafa uygunluğa ne kadar önem verdiğini göstermektedir.¹¹⁴³

Zeccâc, Bakara 2/283. ayette insanların “ferühünün” (فَرُهْنُ)¹¹⁴⁴ ve “ferihânün” (فَرِهَانُ) şeklinde okumakta olduklarını ancak ikinci okuyuş dil açısından iyi ve belîğ bir ifade olmasına rağmen Ebû Amr’ın kırâatı olan birinci okuyuşun mushafa uygun olduğu için kendisine daha hoş geldiğini söylemektedir. Zira ona göre tercihe şayan olan kırâat; mushafa uygun olup manası da sahîh olan ve kârilerden herhangi birinin okuduğu kırâattır.¹¹⁴⁵ Burada Zeccâc mutevatir kabul edilen bir kırâati mushafa uygun olmadığı gerekçesiyle tercihe şayan bulmamaktadır.

Bütün bu örneklerden hareketle denilebilir ki, çalışmamıza temel olan dilci müfessirler kırâat değerlendirmelerinde resmi mushafa uygunluğa önem vermişlerdir. Ancak bunlardan her birinin bu kritere atfettiği değer diğerinden farklıdır. Şöyle ki Zeccâc mushafa muhalif olduğu gerekçesiyle yedi kırâat imamından biri olan Ebû Amr b. Alâ’nın kırâtına bile cevaz vermeyecek ölçüde sert bir mushaf savunucusu imajı verirken Nehhâs, ona nazaran mutedil bir mushaf taraftarı görünümündedir. Ahfeş, mushafa uygunluğu sadece tercih kriteri olarak görmekte ve diğer okuyuşların caiz olup olmadığına dair bir şey söylememekte iken, Ferrâ, arap diline uygunluğu ve karilerin okuyuşunu mushafa uygunluk kriterinin önünde tutmakta ve bu iki özelliğe sahip olduğu takdirde mushafa uygun bir okuyuşu diğer okuyuşlardan daha üstün görmektedir.

Diğer yandan bu örneklerden hareketle söz konusu tefsirlerde mushafa uygunluğun göz önünde bulundurulduğu sonucuna varılsa bile bu kriterin bütün

¹¹⁴² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 159.

¹¹⁴³ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 160. Zeccâc’ın mushaf’a uygunluğa verdiği önemi gösteren başka bir örnek için bkz. Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 279.

¹¹⁴⁴ Bu kırâat İbn Kesîr ve Ebû Amr, İbn Muhaysîn ve Yezîdî’ye izafe edilmekte, diğeri ise cumhurun kırâati olarak kaydedilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teyisîr*, s. 72; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 178; Bennâ, *İthâfu Fuzalâi’l-Beşer*, I, 460.

¹¹⁴⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 311-312.

teferruatıyla geleneksel kırâat ilmi açısından taşıdığı anlamda istimal edildiğini kesin bir şekilde söyleyemeyiz. Zira gördüğümüz kadarıyla İbnü'l-Cezerî tarafından sistemleştirilen mushafa itibar kriterine düşülen “ihtimalen de olsa” kaydının bu eserlerin yazıldığı dönemlerde bir karşılığı olmadığı için, dilbilimcilerin sonradan teşekkül etmiş olan böyle bir mushaf algısını nazarı dikkate alarak ilmi faaliyette bulunmasını ve görüş açıklamasını beklemek anakronik bir mahiyet arz edecektir. Dolayısıyla mushaftaki yazının iskeletine hakikaten uyan kırâatlar dilciler nezdinde mushafa uygun olarak kabul edilmiş ve teveccühe mazhar olmuş; hakikaten mushaf yazısına uymayan bazı mutevatir kırâatlar, takdiren uysalar bile, dilciler tarafından mushafa uygun olmadıkları gerekçesiyle tercih edilmeyebilmiştir.

Bundan da öte araştırmamıza konu olan eserlerin yazıldığı dönemle geleneksel kırâat kaidelerinin sistemleştiği dönem olan İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı dönemde ve günümüzde “mushaf” kelimesinin zihinlerde çağrıştırdığı anlamın ne derece birbiriyle örtüştüğü belli değildir. Hz. Osman'a nispet edilen mushafın aslı şu an elimizde bulunmadığı için bunu bilmek durumunda da değiliz. Ancak kendi dönemlerindeki yaygın mushaf anlayışı çerçevesinde kırâatları değerlendiren ve örneğin Ebû Amr'ın kırâatının mushafa uygun olmadığı kanaatine vararak diğer okuyuş şekillerini tercih eden dilbilimciler ile, mushafa uyan mutevatir bir kırâatı makbul saymadıkları için onları eleştiren insanların zihin dünyasındaki mushaf algısı arasında bir fark olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir durumda dilcilere yöneltilen “resm-i mushafa itibar etmedikleri” yönündeki bir iddia da temelsiz kalmaktadır. Zira dilciler resm-i mushafa itibar etmişler hem de hakikaten uygunluğu esas almışlardır. Bunun yanında mushafa takdiren uygun olan kırâatlar bile onlar nezdinde mushafa muhalif addedilmiştir. Bu açıdan bakılırsa dilcilerin eleştirisi yöneltenlerden daha fazla mushafa itibar ettikleri bile söylenebilir. Ancak ne var ki İbn Mücâhid'le başlayıp İbnü'l-Cezerî ile devam eden süreçte zihinlerde şekillenen kırâat ve mushaf algısıyla meseleye yaklaşan insanlar anakronik bir yaklaşımla kendi kabulleri üzerinden geçmişi yargılamakta ve o dönemi kendi gerçekliği ve kabulleri ile değerlendirmekten uzak bir yaklaşım sergilemektedirler.

Son olarak bu tefsirlerde mushafa uygunluğa ne derece etkin bir rol biçildiği ve bu kriterin diğer kırâat tercih sebeplerine göre öncelik sırasının ne olduğunu bu

örneklere bakarak tespit etmek güçtür. Ancak örneklerdeki işaretlerden yola çıkarak Ahfeş ve Ferrâ'ya göre sahîh senet ve Arapça'ya uygunluk şartlarını taşıyan seçenekler arasından mushafa uygun olanın tercihe şayan olduğunu, Zeccâc ve Nehhâs'a göre ise sahîh nakil ve mushafa uygunluk şartını yerine getiren kırâatlar arasından dilde daha iyi bir konumda bulunanın tercihe şayan olduğunu söyleyebiliriz.

1.3. Kırâat Değerlendirmelerinde Çoğunluk Faktörü

İlmî gelenekte bazen bir hüccet olarak değer atfedilen çoğunluk faktörü Dilbilimsel tefsirlerde de bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserlerde dile ait bir özelliğin daha çok kişi tarafından kullanılıyor olması, bir rivayet malzemesinin daha çok yoldan nakledilmiş olması, bir görüş üzerinde daha çok kişinin ittifak etmiş olması ve bir kırâatin daha çok kırâat âlimi tarafından benimsenmiş olması gibi farklı alanlarla ilgili olarak yer alan çoğunluk olgusunun kırâat değerlendirmelerinde bazen bir tercih ya da eleştiri gerekçesi olarak kullanıldığı görülmektedir.

Çoğunluğun okuyuşu şeklinde ifade edilen bir tabir olan Kırâat-ı Âmme Ahfeş'in eserinde kullandığı bir tabir olup çoğunluğu teşkil eden kurrâ tarafından okunan kırâatı ifade etmektedir. Ebû Şâme el-Makdisî'nin belirttiğine göre bu tabir kırâat erbabınca Medîne ve Kûfe ehlini ya da Mekke ve Medine ehlini ifade etmekte olup bu muhitteki kırâat âlimlerinin teveccühüne mazhar olmuş bir kırâat tercihe şayan kabul edilmektedir.¹¹⁴⁶ Bir kırâatin kurrânın çoğunluğu tarafından benimsenip okunması, Ahfeş tarafından bazen bir tercih kriteri olarak değerlendirilmiştir. Örneğin, Ahfeş, A'râf, 7/201'deki "tâifün" (طَائِفٌ) kırâatını kurrânın çoğunluğuna ait olduğu için, İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâi ve Yakub'a nispet edilen¹¹⁴⁷ ve Araplar tarafından da çokça kullanılan "tîfün" (طَيْفٌ) şeklindeki kırâate tercih etmiştir.¹¹⁴⁸

Ahfeş'in çoğunluğun okuyuşunu tercih ettiğine dair başka bir örnek de Bakara 2/259. ayetle ilgilidir. Burada geçen "kâle a'lemü" (قَالَ أَعْلَمُ) ifadesi Hamza ve Kisâi tarafından emir kipinde "kâle'lem" (قَالَ اعْلَمُ) şeklinde mezcûm olarak

¹¹⁴⁶ Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 158.

¹¹⁴⁷ Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhira*, s. 129.

¹¹⁴⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I. 344.

okunmuştur.¹¹⁴⁹ Ahfeş bu okuyuşu mana açısından daha iyi bulmakla birlikte bunun kırâatta az kullanıldığını belirterek çoğunluğun okuyuşu olan “e’lemü” (أَعْلَمُ) şeklindeki kırâatı benimsediğini söylemektedir.¹¹⁵⁰

Aynı şekilde En’âm 6/161’deki “kayyimen” (قَيِّمًا) kırâati hakkında da kırâat-ı âmme tabirini kullanan Ahfeş, Medîne ehlinin “kıyemen” (قَيِّمًا) şeklinde okuduğunu, bunun da güzel bir kullanım olmasına rağmen Araplardan böyle bir kullanım işitmediğini söylemektedir.¹¹⁵¹ Burada da Ahfeş’in yine dil açısından daha iyi olan kırâatten yana değil; çoğunluğun okuyuşu istikametinde tavır aldığını görmekteyiz.

Bazen de o çoğunluğun okuyuşunu onda bulunan daha önemli bir nitelikten dolayı tercih etmektedir. Örneğin Sâd 38/8. ayette “bel lemmâ yezûkû azâb” (بَلْ لَمَّا يَظُوقُوا عَذَابَ) ifadesindeki “azâb” (عَذَابٍ) kelimesinin ve aynı surenin 14. ayetinde “fehakka ikâb” (فَحَقَّقَ عِقَابِ) ifadesindeki “ikâb” (عِقَابِ) kelimesinin mushaftaki yazımında yâ bulunmamaktadır. Yine Bakara 2/41 ve 42. ayetlerdeki “iyyâye ferhebûn” (إِيَّايَ فَارْهَبُونَ) ve “iyyâye fettekûn” (إِيَّايَ فَاتَّقُونَ) cümlelerindeki “ferhebûn” (فَارْهَبُونَ) ve “fettekûn” (فَاتَّقُونَ) ifadeleri mushafta yâ’sız yazılmıştır. Bu örneklerde Yakub “azâbî” (عَذَابِي), “ikâbî” (عِقَابِي), “ferhebûnî” (فَارْهَبُونِي) ve “fettekûnî” (فَاتَّقُونِي) şeklinde okurken diğer kurrâ “ya”sız olarak okumaktadır.¹¹⁵² Ahfeş âmme kırâatı şeklinde ifade ettiği ancak Arap dilinde az kullanılan bir lehçe olan bu okuyuşu mushafın yazısından dolayı benimsediğini vurgulamaktadır.¹¹⁵³ Görüldüğü üzere Ahfeş’in bu kırâati tercih etmesinin gerekçesi çoğunluk tarafından okunuyor olması değil; çoğunluğun da benimsediği bu okuyuşun mushafın yazısına diğerlerinden daha uygun oluşudur.

Ahfeş’in eserinde karşımıza çıkan “âmmetü’n-nâs” (عَامَّةُ النَّاسِ) tabirinin de kırâatlerle ilgili olarak kullanıldığında çoğunluğun okuyuşunu yansıttığını söyleyebiliriz. Mesela Yûnus 10/27. ayette “kita’an” (قِطْعًا) şeklinde okuyanları Ahfeş

¹¹⁴⁹ Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Büdûrû’z-Zâhira*, s. 54.

¹¹⁵⁰ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I. 198.

¹¹⁵¹ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I. 318.

¹¹⁵² Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Büdûrû’z-Zâhira*, s. 30, 277.

¹¹⁵³ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I. 78,79.

bu tabirle ifade etmektedir.¹¹⁵⁴ Söz konusu ayetle ilgili “kıt’an” (قُطْعًا) şeklindeki diğer okuyuş ise İbn Kesîr, Kisâî ve Yaküb’un kırâatidir.¹¹⁵⁵

Netice itibariyle Ahfeş’in çoğunluğun okuduğu kırâatlere karşı yaklaşımının pozitif olduğunu, farklı kırâatler söz konusu olduğunda çoğunluğun benimsediği kırâatten yana bir tutum izlediğini ve böylece çoğunluk faktörüne kırâat değerlendirmelerinde bir kriter olarak önem attettiğini söyleyebiliriz.

Çoğunluk olgusu Ferrâ’nın eserinde de karşımıza çıkmaktadır. Onun kırâat değerlendirmelerinde karşımıza çıkan bir kullanım olan “kırâatü’l-avâm” (قِرَاءَةُ الْعَوَامِ) tabiri ilk bakışta havâs-avâm karşıtlığını çağrıştırır da *Me’âni’l-Kur’ân*’daki örnekler incelendiğinde¹¹⁵⁶ bu tabirin çoğunluğun okuyuşu manasında kullanıldığını söyleyebiliriz.¹¹⁵⁷ Yine örneklerden yola çıkarak ve bazı yerlerde aynı kırâati ifade etmek için her iki tabirin birlikte kullanılmasından hareketle onun kullandığı “kırâatü’n-nâs” (قِرَاءَةُ النَّاسِ)¹¹⁵⁸ tabirinin de çoğunluğu oluşturan insanların kırâatini yansıttığını söyleyebiliriz. Söz gelimi Sâd 38/58. ayetini Mücâhid’in dışındaki insanların “ve âharu min şeklihi” (وَآخِرُ مِنْ شَكْلِهِ) kırâatiyle okuduklarını “karae’n-nâs” (قَرَأَ النَّاسُ) tabirini kullanarak ifade eden Ferrâ biraz sonra aynı kırâati okuyanları ifade etmek için “avâm” (عَوَامِ) tabirini kullanarak çoğunluğun kırâatine tabi olma vurgusu yapmaktadır.¹¹⁵⁹ Bu örnek onun her iki tabiri de aynı manada kullandığını göstermektedir. Ayrıca Mücâhid’e ait kırâatin Arapça’da caiz olduğunu söyleyen

¹¹⁵⁴ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 373.

¹¹⁵⁵ Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Büdûrû’z-Zâhira*, s. 146.

¹¹⁵⁶ Bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 325, II, 60, 101, 106, 196.

¹¹⁵⁷ Ferrâ’nın eserinde bu tabirin bizim çoğunluk telakkimize uymayan örnekleri de vardır. Ancak bunlar da onun söz konusu tabiri çoğunluk anlamında kullanmadığını ispatlamaz. Zira o dönemindeki ve onun zihnindeki kırâat algısıyla bizim kırâat algımız birbirinden farklıdır. Nitekim bazı kırâat vecihlerini isim zikrederek verdikten sonra “kırâatü’l-avâm” tabirinin kullanılmasının bunların dışında kalan çoğunluğu hamledilmesi bize üslup olarak daha uygun görünmektedir. Örneğin İsrâ 17/23. ayette Âsım ve A’mes’in “üffi” (أَفِّ) şeklinde okuduğunu belirttikten sonra “avâm”ın “üffin” (أَفِّ) şeklinde okuduğunu söylemesi, bu tabirle Âsım ve A’mes dışında kalan çoğunluk kurrâyı kast etmiş olması ihtimalini güçlendirmektedir. Bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 100. Hâlbuki onun avâm’ın kırâati olarak takdim ettiği okuyuş kırâat kaynaklarında sadece Nâfi, Ebû Cafer ve Hafs rivayetiyle Âsım’a izafe edilmektedir. Bkz. Kâdî, *el-Büdûrû’z-Zâhira*, s. 189. Bizim kırâat algımızdaki çoğunluk algısıyla örtüşmeyen bu gibi örnekleri o dönemin bilgi birikiminin sınırlı oluşuna hamletmek ve o dönemin kırâat algısının farklılığıyla izah etmek kanaatimizce daha doğrudur. Ayrıca “avâm” tabirini “ba’dü’n-nâs” (بَعْضُ النَّاسِ) ve “ba’dü’l-kurrâ” (بَعْضُ الْكُرَّاءِ) tabirleriyle karşılaştırmalı olarak kullanması da Ferrâ’nın bu tabiri çoğunluk anlamında kullandığını göstermektedir. Bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 60, 177.

¹¹⁵⁸ Bu tabirle ilgili örnekler için bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 246, II, 176, III, 69, 103.

¹¹⁵⁹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 359.

Ferrâ'nın, çoğunluğa tabi olma hassasiyetiyle ve Arap dili açısından manasının açıklığını göz önünde bulundurarak Mücâhid'in kırâatini hoş karşılamadığını ifade etmesi, onun bir kırâatin çoğunluk tarafından okunmasını kırâatler konusunda değerlendirme kriteri olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Genel olarak bakıldığında ise Ferrâ'nın çoğunluğun okuyuşunu bir bilgi olarak sunduğunu ancak bu durumu kırâat değerlendirmesinde bir asıl olarak kabul etmediğini söyleyebiliriz. Hatta bazı durumlarda onun çoğunluğun okuyuşunun karşısında yer aldığı da görülmektedir. Mesela Ahzâb 33/68. ayette çoğunluğun “kesîran” (كثيراً) şeklinde okuduğunu belirten Ferrâ Yahyâ b. Vessâb'ın “kebîran” (كبيراً)¹¹⁶⁰ şeklinde okuduğunu ve Abdullâh b. Mes'ûd'un kırâatinde de bu şekilde yer aldığını ifade etmekte ve “kesîran” (كثيراً) şeklindeki bir kullanımı caiz görmediğini söylemektedir.¹¹⁶¹ Böylece o, kaynaklarda Âsım dışındaki çoğunluk kurrâya izafe edilen bir kırâate cevaz vermemiş olmaktadır. Yine Sebe' 34/15. ayette Yahyâ'nın “meskinihim” (مَسْكِينِهِمْ)¹¹⁶², Hamza'nın “meskenihim” (مَسْكِينِهِمْ) şeklinde okuduğunu belirten Ferrâ çoğunluğun ise “mesâkinihim” (مَسَاكِينِهِمْ) şeklinde okuduğunu söylemekte ve bunların hepsinin de doğru olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte o Yahyâ'nın kırâatine göre okumaktadır. Aynı şekilde Sâd 38/48. ayette Abdullâh b. Mes'ûd'u takip edenlerin “velleyse'a” (وَالْيَسَعَ)¹¹⁶³ şeklinde, çoğunluğun ise “velyese'a” (وَالْيَسَعَ) şeklinde okuduğunu belirten Ferrâ birinci okuyuşun daha doğru olduğunu ve İsrailoğullarının peygamberlerinin isimlerine daha çok benzediğini söyleyerek tercih yapmıştır.¹¹⁶⁴ Bu gibi örnekler onun nezdinde çoğunluğun okuyuşunun tek başına yeterli olmadığı ve bazı şartları haiz olduktan sonra bu niteliğe sahip olmanın bir tercih sebebi olarak kabul edildiğini göstermektedir.

¹¹⁶⁰ Bu kırâat kaynaklarda Âsım'a isnat edilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teysîr*, s. 145; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 261.

¹¹⁶¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 305.

¹¹⁶² Bu kırâat kaynaklarda Kisâi ve Halef'e, “meskenihim” kırâati Hafs ve Hamza'ya, “mesâkinihim” kırâati ise diğer kurrâ'ya izafe edilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teysîr*, s. 146; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 262.

¹¹⁶³ Bu kırâat kaynaklarda Hamza, Kisâi ve Halef'e isnat edilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teysîr*, s. 86, 152; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 195.

¹¹⁶⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 356. Ferrâ'nın çoğunluğun okuduğu kırâate göre değil de azınlıkta kalan kırâate göre okuduğu başka örneklere dair ayrıca bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 366.

Netice itibariyle Ferrâ'nın eserinde bir olgu olarak çoğunluğa ait okuyuşun yer aldığı ancak bunun kırâat tercihinde ve eleştirisinde çok önemli bir rolünün olmadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle Ferrâ'nın çoğunluk tarafından okunuyor olmasına rağmen bazı kırâatleri tercih etmediği görülebilmektedir.

Zeccâc da eserinde çoğunluk olgusunu ön plana çıkarmaktadır. Ancak bu çoğunluk genellikle dildeki yaygın kullanıma, başka bir deyişle mevzubahis edilen dilsel özelliğin Arapların çoğunluğu tarafından kullanılmakta olduğuna tekabül etmekte, bazen herhangi bir dilsel özelliği destekleyen rivayet malzemesinin çokluğuna işaret etmekte, bazen de dilsel bir kullanımın karilerin çoğunluğu tarafından okunduğunu bildirmektedir.

Kırâat değerlendirmeleri bağlamında meseleye baktığımızda Zeccâc'ın, çoğunluğun okuyuşuna önem verdiğini, bundan da öte onun, dilde kullanımı caiz olan vecihlerin kırâat olarak değer kazanabilmesini çoğunluğun okuyuşuna uygun olma şartına bağladığını söyleyebiliriz. Mesela Zeccâc, "harf-i cer"e bitişen müfred müzekker ğâib zamirinin okunuşuyla ilgili bilgi verirken, dilde mevcut dört vecih arasından "aleyhi" (عَلَيْهِ) şeklindeki kesreli okuyuşun en iyi okuyuş olduğunu belirtirken, sahîh bir rivayete dayanmadıkça veya kurrânın çoğunluğu tarafından okunmadıkça, dilde kullanımı caiz olan herhangi bir vecihle Kur'ân okumanın uygun olamayacağını söylemektedir.¹¹⁶⁵ Aynı şekilde "herf-i cer"e bitişen cem müzekker ğâib zamirinin okunuşuyla ilgili olarak "aleyhim" (عَلَيْهِمْ) ve "aleyhüm" (عَلَيْهِمْ) şeklindeki okuyuşların Kur'ân kırâatında çok kullanıldığını, buna mukabil "aleyhimî" (عَلَيْهِمِ) ve "aleyhümû" (عَلَيْهِمْو) şeklindeki okuyuşların ise çok fazla kullanılmadığını ifade ederek Kur'ân kırâati konusunda ancak çoğunluğun okuyuşuna tabi olunması gerektiğini söylemekte, bir grup insan tarafından benimseniyor olsa da azınlıkta kalan kırâatle Kur'ân okunamayacağını belirtmektedir.¹¹⁶⁶ Zeccâc burada çoğunluğun kırâati derken meşhur kurrâdan gelen okuyuşları kastediyor olmalıdır. Zira onun çoğunluğun okuyuşu olarak takdim ettiği kırâatlerden "aleyhüm" (عَلَيْهِمْ) şeklindeki kırâat sadece Hamza ve Yakup tarafından

¹¹⁶⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 56.

¹¹⁶⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 56, 57.

okunmakta¹¹⁶⁷ olup azınlık olarak nitelediği diğer iki okuyuştan “aleyhimî” (عَلَيْهِمَى) şeklindeki kırâatin şâz kabul edilen Hasan’a ait kırâat olduğu görülmektedir.¹¹⁶⁸ “aleyhümû” (عَلَيْهِمُو) şeklindeki kırâatin ise kime ait olduğu kaynaklarda belirtilmemektedir. Zeccâc’ın Hamza ve Yakup’a ait kırâati de çoğunluk içerisinde zikretmesi, onun bu tabir ile meşhur kurrâ tarafından okunan kırâatleri kastettiği şeklinde anlaşılabilir.

Çoğunluğun okuyuşuna değer vermekle birlikte Zeccâc dilsel gerekçelerle bazen azınlıkta kalan kırâati de tercih edebilmektedir. Mesela vasıl halinde Tâhâ 20/30-31. ayetleri kurrânın çoğunluğu iki sakin harfin bir arada bulunmasına ilişkin sarf kaidesi gereğince mütekellim “yâ”sının hazfıyla “hârûne ehi’şdüd bihî ezrî” (هُرُونَ أَخِي اشْتَدُّ بِهِ أُرَى)¹¹⁶⁹ şeklinde okumaktadır. Sakin mütekellim “yâ”sıyla ilgili dildeki yaygın kullanıma göre “yâ”dan sonra gelen sakin harf sadece “tarif lâmi” olduğu takdirde “yâ” fetha ile harekelenmektedir. Zeccâc ise iki sakin harfin bir arada bulunması hususunda diğer yerlerde olduğu gibi “yâ”nın hazfedilmesi yerine ispatını ve fetha ile harekelendirilip İbn Kesîr ve Ebû Amr kırâatiyle “ehiye’şdüd” (أَخِي اشْتَدُّ)¹¹⁷⁰ şeklinde okunmasını tercih etmektedir. Ona göre marifelik “lâm”ı ile birlikte olduğu zaman “yâ”nın fethalanması uygulamasının yaygın bir kullanım olduğu bilinen bir gerçektir. Lakin işin özüne bakıldığında her iki durum da aynıdır. Yani ister marifelik “lâm”ı olsun ister başka sakin bir harf olsun, mesele iki sakin harfin bir arada bulunma meselesidir. Aynı durum için farklı uygulamalar yerine genel geçer bir tek uygulamanın olması daha güzeldir.¹¹⁷¹ Ayrıca “yâ”nın hazfedilmek yerine fetha ile harekelenmesi arap dili açısından daha kuvvetli bir ifade olup lafız yönüyle daha fasihtir ve harf kaybına yol açmaması sebebiyle de daha fazla sevap kazandırmaktadır. Zira okuyucu Allâh’ın keliminden okuduğu her bir harf mukabilinde sevap kazanmaktadır.¹¹⁷² Bu örnekte görüldüğü üzere Zeccâc, meşhur karilerden geldiği takdirde, azınlıkta kalan bir okuyuşu çoğunluğun benimsediği okuyuşa tercih edebilmektedir.

¹¹⁶⁷ Kâdî, *el-Büdüürü’z-Zâhira*, s. 20.

¹¹⁶⁸ Kâdî, *el-Büdüürü’z-Zâhira*, s. 382.

¹¹⁶⁹ Kâdî, *el-Büdüürü’z-Zâhira*, s. 206.

¹¹⁷⁰ Kâdî, *el-Büdüürü’z-Zâhira*, s. 206.

¹¹⁷¹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 111.

¹¹⁷² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 110.

Zeccâc çoğunluğu bazen “cumhûr” (جُمْهُور) kelimesiyle ifade etmektedir. Mesela Beyyine 98/6,7. ayetlerde geçen “el-beriyeti” (الْبَرِيَّة) kelimesinin “hemze”siz kullanımının hem kırâatte hem de konuşma dilinde çokça geçtiğini bununla birlikte bazı insanların “hemze”li olarak “el-berîeti” (الْبَرِيَّة)¹¹⁷³ şeklinde okuduklarını belirten Zeccâc, tercih edilmesi gereken okuyuşun cumhurun benimsediği kırâat olması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹⁷⁴ Başka bir yerde de Nâfi dışındaki kurrânın bu okuyuş üzerine icma ettiklerinden bahsetmektedir.¹¹⁷⁵ Buradan hareketle Zeccâc’ın “ekseru’l-kırâati” (أَكْثَرُ الْقِرَاءَةِ) ve “cumhur” (جُمْهُور) tabirleriyle yaklaşık olarak aynı manayı kastettiğini söyleyebiliriz.

“Ekseru’l-kurrâ” (أَكْثَرُ الْقُرْآنِ) tabirinin kullanıldığı yerler göz önüne alındığında Zeccâc’ın bu ifadeyle kırâat alanındaki kahir ekseriyeti kastettiğini söyleyebiliriz. Nitekim on dört kırâatı konu alan kaynaklarda kimi zaman, bu ifadelerin kullanıldığı kırâatlere muhalif olan hiçbir kırâat bulunamamakta¹¹⁷⁶ ya da sayıları dördü geçmeyen kırâat veya rivayetlere yer verilmektedir.¹¹⁷⁷

“Ekseru’n-nâs” (أَكْثَرُ النَّاسِ) tabiri ise kırâat ilmiyle meşgul olanlardan ziyade umumi manada insanların çoğunluğunu ifade etmekte olup bazen de kırâatle ilgili olan bir konu bağlamında kullanılmaktadır. Kırâat bağlamında bu ifadenin “ekseru’l-kurrâ” tabirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.¹¹⁷⁸

Bir kırâatin çoğunluk tarafından okunuyor olduğunun belirtilmesi Zeccâc’ın eserinde daha çok durum tespiti mahiyetinde olup çoğunlukla tercih bildirmemektedir. Ancak bazen bir kırâatin çoğunluğun okuyuşu olması sebebiyle tercih edildiği de görülmektedir. Mesela, A’râf 7/10’da geçen “me’âyişe” (مَعَايِش) kelimesinin kurrânın çoğunluğu nezdinde “hemze”siz olarak okunduğunu belirten Zeccâc, Nâfi’den gelen bir rivayete göre bu kelimenin hemzeli olarak “me’âişe” (مَعَايِش) şeklinde okunduğunu naklettikten sonra insanların çoğu “hemze”siz olarak okuduğu için “hemze”li okumaktan hoşlanmadığını belirtmektedir. Zeccâc

¹¹⁷³ Bu kırâat kaynaklarda Nâfi ve İbni Zekvân’a nispet edilmektedir. Bkz. Kâdî, *el-Büdûrû’z-Zâhira*, s. 355.

¹¹⁷⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 123.

¹¹⁷⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, V, 267.

¹¹⁷⁶ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 94, 128, III, 176, IV, 95.

¹¹⁷⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 311, II, 193, III, 296, IV, 185, 186, 329, 341.

¹¹⁷⁸ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 259, IV, 97.

çoğunluğun kırâatı konusundaki genel yaklaşımını şöyle ifade etmektedir: “Kırâat sünnet olduğu için Allâh’ın kitabı konusunda çoğunluğun benimsediği okuyuşlara yönelmek icap eder. Sünnet hakkında evla olan tavır ittibadır. Tabi olunmaya en layık olan ise çoğunluğun benimsediğidir.”¹¹⁷⁹ Bununla birlikte Zeccâc’ın yeri geldiğinde azınlıkta kalan kırâatleri de tercih ettiğinden yukarıda belirtmiştik.

Zeccâc’ın eserinde kullandığı bir diğer tabir ise “ekseru/el-ekseru” (أَكْثَرُ/الْأَكْثَرُ) ifadesidir. Sayıca üstünlüğü belirten bu ifade kırâat kelimesiyle birlikte kullanıldığında kırâatta çoğunluğu ifade ederken; “el-keîâm” (الْكَلامُ), “el-arabiyye” (الْعَرَبِيَّةُ) ve “el-luğa” (اللُّغَةُ) gibi dilsel içerikli kelimelerle kullanıldığında ya da yalın olarak zikredildiğinde dilde çok benimsenen ve yaygın olan veçhi ifade etmek için kullanılmaktadır. Mesela Âl-i İmrân 3/154’de geçen “fi büyûtiküm” (فِي بُيُوتِكُمْ) ifadesinin kırâatte “fi biyûtiküm” (فِي بِيُوتِكُمْ) şeklinde de okunduğunu belirten Zeccâc, Ebû Amr’ın Âsım’dan rivayetle kendilerine “fi büyûtiküm” (فِي بُيُوتِكُمْ) şeklinde okuttuğunu zikretmekte, en güzel ve en yaygın olan okuyuşun bu olduğunu vurgulayarak tercihin bu yönde olması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹⁸⁰ Zeccâc’ın burada “el-ekseru” kaydıyla zikrederek tercihe layık gördüğü “fi büyûtiküm” (فِي بُيُوتِكُمْ) kırâati kaynaklarda Verş, Ebû Amr, Yakûb, Ebû Ca’fer ve Hafs’a nispet edilmekte iken “fi biyûtiküm” (فِي بِيُوتِكُمْ) kırâati bunların dışında kalan çoğunluğa isnat edilmektedir.¹¹⁸¹ Dolayısıyla Zeccâc’ın burada kastettiği çokluktan murat kelimenin dilde kullanımının çokluğu ve yaygınlığı olmalıdır. Aksi takdirde Zeccâc’ın az sayıdaki kırâat âlimini çoğunluk olarak takdim ettiğini söylememiz icap eder.

Zeccâc bazı yerlerde “el-ekser” ifadesiyle “kurrâü’l-emsâr” (قُرَّاءُ الْأَمْصَارِ) diye tabir ettiği kurrâ topluluğuna işaret etmiştir. Mesela Hûd 11/78’de geçen “hünne atheru” (هُنَّ أَطْهَرُ) ifadesini Hasan ve İsbâ b. Ömer’in “hünne athera” (هُنَّ أَطْهَرُ) şeklinde okuduğunu belirten Zeccâc, böyle bir kullanımı ne Basralı ne de Kûfeli nahivcilerin onaylamadığını ifade etmektedir. Diğer kırâatin ise “kurrâü’l-emsâr” tarafından okunduğunu söyleyen Zeccâc bunların da çoğunluğu teşkil ettiğini belirtmektedir.¹¹⁸² Burada Zeccâc’ın çoğunluk tabiriyle kastının bu kurrâ olup olmadığı sorusu akla

¹¹⁷⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 259-260.

¹¹⁸⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 403.

¹¹⁸¹ Kâdî, *el-Büdûrû’z-Zâhira*, s. 63.

¹¹⁸² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 55-56.

gelmektedir. Yine Zeccâc'ın “el-kurrâ” diye tabir ettiği kişilerin de bu kurrâ olması muhtemeldir. Zira Zeccâc bunlar için “kurrânın benimsediği en yaygın kullanım”¹¹⁸³ ifadesini kullanmaktadır.

Nehhâs'ın eserinde ise kurrânın çoğunluğunun okuduğu kırâatlerden bahsedilmekle birlikte bunların bir tespit olarak kaydedildiği ve bir değerlendirme ölçütü olarak görülmediği söylenebilir. Zira Nehhâs kırâat tercih ve eleştirilerinde bir kırâatin çoğunluk tarafından okunup okunmamasını dikkate almamış bunun yerine üzerinde icma oluşan sahîh kırâatlerden olmayı bir değerlendirme kriteri olarak benimsemiştir.

Sonuç olarak dilbilimsel tefsirlerde çoğunluk tarafından okunan/benimsenen kırâatlere ilişkin bilgiler sunulduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu eserlerde çoğunluk olgusuna bir önem atfedildiği söylenebilir. Ancak genel olarak bakıldığında bu bilgilerin çoğu kez bir tespit mahiyetinde aktarıldığı ve bir değerlendirme kriteri olarak görülmediği söylenebilir. Nitekim bu eserlerde çoğunluğun okuduğu kırâatlerin eleştirildiği veya çoğunluğun okumadığı kırâatlerin tercih edildiği de vakidir. Görebildiğimiz kadarıyla Ahfeş bu konuda diğerlerinden farklı bir yerde durmakta ve çoğunluk tarafından okunan kırâatleri tercihe şayan olarak görmektedir. Örneklerden hareketle Ahfeş'in bu kriteri dilsel tercihinin önünde tuttuğu da söylenebilir.

1.4. Kırâat Değerlendirmelerinde İcmâ Faktörü

Kırâatler konusunda icmâ olgusunun önemli bir yeri vardır. Bu olguya dilbilimsel tefsirlerde de önem atfedilmiştir. Bu eserlerde icmâm konusu olarak üç husus dikkati çekmektedir Bunlardan birincisi “üzerinde icmâ bulunan mushaf” olup dilbilimsel tefsirlerde “el-mushafu'l-mücme‘u aleyh” (أَلْمُصْحَفُ الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ) tabiriyle bu icmâa işaret edilmektedir.¹¹⁸⁴ İkincisi “üzerinde icmâ bulunan kırâat”tir ve dilbilimsel tefsirlerde “el-kırâatü'l-mücme‘u aleyha” (الْقِرَاءَةُ الْمَجْمَعُ عَلَيْهَا) tabiriyle ifade

¹¹⁸³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 199.

¹¹⁸⁴ Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 117, 316.

edilmektedir.¹¹⁸⁵ Üçüncüsü ise “üzerinde icmâ bulunan kırâat imamları” şeklinde takdim edilmekte ve “el-kurrâu'l-mücm'e'u aleyhim” (الْقُرَّاءُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِمْ) tabiriyle dile getirilmektedir.¹¹⁸⁶

Kırâatler konusunda esasen iki icmâdan söz edilebilir; birincisi Kur'ânın istinsah edilerek değişik merkezlere gönderilmesi ve farklılık arz eden sahabe mushaflarının devre dışı bırakılması ameliyesiyle mushaf birliğinin sağlanmasıdır ki bu icmâ ile, istinsah edilen mushaflara uygun olmayan kırâatlere tabi olmama yönünde bir mutabakat sağlanmıştır. İkinci icmâ ise sadece meşhur kırâat imamlarına mal olan kırâatlerle Kur'ân'ın okunabileceği hakkında olup bununla da ancak Müslümanların teveccühüne mazhar olamadığı için şöhret kazanmamış olan kırâatler gelenek içerisinde tasfiye edilmiştir. Hicri ilk üç asırlık süreç içerisinde ayıklanarak ve süzülerek gelişim gösteren kırâat deneyimi Müslümanların takip ettiği bir kırâat sünneti/geleneği oluşturmuştur. Kanaatimizce kırâat kitaplarında yer alan “kırâat tabi olunan/olunması gereken bir sünnettir” şeklindeki klişe ifadelerle anlatılmak istenen de bu sünnete/geleneğe riayet edilmesidir. Nitekim sünnete tabi olma vurgusunun yapıldığı yerlerin aynı zamanda icmân mevzu bahis edildiği yerler olması da bu görüşü desteklemektedir.

Mushaf üzerinde var olan icmân tesirini, inceleyebildiğimiz kadarıyla, bütün dilbilimsel tefsirlerde görmekteyiz. Bu eserlerde yer alan “kitâba/mushafa/sevâd'a uygunluk ya da muhalefet” gerekçeli tercih ve reddiyeler bu icmân dilbilimci müfessirler tarafından özümsemiğinin kanıtı durumundadır.¹¹⁸⁷ Söz konusu eserlerde mushaf eksenli değerlendirme yapılan kırâatlerin başında sahabeye isnat edilen kırâatler gelmektedir. Bu rivayetler esasen kırâat olarak görülmeyip tefsîrî açıklamalar kabilinden değerlendirilmektedir.¹¹⁸⁸ Sahabeye olan saygıdan ötürü, Arap dili başta olmak üzere diğer dini ilimler açısından değerleri teslim edilmekle birlikte, mushafa uymadığı için bu tür kırâatlerle Kur'ân okunamayacağı

¹¹⁸⁵ Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 85, 86, 119, 131, 178, V, 137; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 95, II, 56.

¹¹⁸⁶ Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 136, III, 52, 123, IV, 164; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 229.

¹¹⁸⁷ Bu konuyla ilgili örnekler için bu çalışmanın “Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâat-Resm-i Mushaf İlişkisi” adlı alt başlığına bakılabilir.

¹¹⁸⁸ Bkz. Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, IV, 229.

vurgulanmaktadır.¹¹⁸⁹ Sahabe kırâatleri dışında kalan kırâatler de bu icmâ göz önünde bulundurulmuş ve hatta mutevatir kabul edilen kırâatlere ait bazı uygulamalar da mushafa muhalif olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹¹⁹⁰

Kırâatleri makbul addedilen kurra üzerinde olduğu kabul edilen icmâa gelince dilbilimsel tefsirlerde bu icmânın nazarı itibara alındığı söylenebilir, fakat bahsi geçen “icmâa konu olmuş makbul kırâatler/kurra” ifadesinin hangi kırâatleri/kurrayı kapsadığı konusunun net olmadığını belirtmek gerekir. Özellikle “âmmetü'l-kurrâ”, “ekseru'l-kurrâ”, “icmâu'l-kurrâ” “avâmu'l-kurrâ” gibi terkiplerle bazen de yalın olarak ifade edilen çoğunluk vurgusunun bazı kırâatler bağlamında kullanılmasına yönelik Ferrâ ile Nehhâs arasında görülen uyumsuzluk “makbul kırâat/kari” algısının farklılık arz ettiğini göstermektedir. Ahfeş ile Ferrâ'nın kırâatlere yaklaşımına mukabil Zeccâc ve Nehhâs'ın Kur'ân algısı ve kırâat anlayışında gözlemlenen ve dönemsellerden kaynaklandığını düşündüğümüz bu tür farklılaşmalar, kırâat olgusunun bir süreç içerisinde geliştiği ve evrilerek tekâmül ettiği gerçeğini gözler önüne sermektedir

Kırâat değerlendirmelerinde çoğunluğun okuyuşuna önem veren Ahfeş'in icmâ olgusuna eserinde fazla yer vermediği görülmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla o sadece bir yerde cemaatin icmâından bahsetmektedir. Söz konusu örnek Kamer 54/39. ayetle ilgilidir. Buradaki “innâ külle şey'in halaknâhu bikaderin” (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ) ayetinde Arap dilinde daha çok görülen uygulamanın “küllu şey'in” (كُلُّ) şeklindeki merfû kullanım olmasına rağmen cemâatin “külle şey'in” (كُلُّ) şeklindeki mansûb kullanım üzerinde birleştiğini söyleyen Ahfeş cemaatin asıl olan kullanımın dışındaki uygulamalar üzerinde ittifak edebildikleri bilgisini vermektedir.¹¹⁹²

Buna mukabil Ferrâ'nın kırâatler konusunda kurrânın icmâından bahsettiği yerler (görece) daha fazladır. Ancak onun icmâ ile kurrânın tamamının ittifakını

¹¹⁸⁹ Bkz. Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 16, 31, 259.

¹¹⁹⁰ Bkz. Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 309, 384; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 305; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, III, 209.

¹¹⁹¹ Kırâat kaynaklarında Ebu's-Semmâl'in bu şekilde okuduğu bilgisi yer almaktadır. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, II, 350.

¹¹⁹² Bkz. Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 41.

kastettiğini ve bu ifadenin karilerin tamamını içine aldığını söyleyemeyiz. Çünkü kırâat kitaplarına müracaat edildiğinde onun kurrânın icmâından bahsettiği bazı yerlerde kırâat imamlarından bazılarının bu icmâın dışında kaldıkları görülmektedir. Mesela Ahzâb 33/52’de kurrânın “lâ yahillu” (لَا يَحِلُّ) şeklinde okuma hususunda hemfikir olduklarından bahseden Ferrâ¹¹⁹³ Ebû Amr ve Yakub’a ait “lâ tahillü” (لَا تَحِلُّ) ¹¹⁹⁴ kırâatini göz ardı etmiştir. Nitekim onun icmâ ifadesini gelişigüzel kullanması Nehhâs tarafından da eleştirilmiştir.¹¹⁹⁵ Yine Haşr 59/2. ayette Ebû Abdurrahmân es-Sülemî hariç bütün kurrânın “yuhribûne” (يُخْرِبُونَ) kırâati üzerinde ittifak ettiğini ve kurrânın ittifakının kendisine daha sevimli geldiğini söyleyerek¹¹⁹⁶ bir nevi tercihte bulunan Ferrâ Ebû Amr’ı hiç nazarı itibara almamıştır. Zira kaynaklarda “yuharribûne” (يُخْرِبُونَ) kırâati Ebû Amr’a nispet edilmektedir.¹¹⁹⁷

Aynı şekilde Ferrâ Meâric 70/10. ayette Ebû Ca’fer’e izafe edilen “velâ yüs’elü” (وَلَا يُسْأَلُ)¹¹⁹⁸ kırâatini mana açısından uygun olmadığı ve kurrânın icmâ’ına da muhalif olduğu gerekçesiyle hoş karşılamadığını “lestü eştehî” (لَسْتُ أَشْتَوِي) kalıbını kullanarak dile getirmiştir.¹¹⁹⁹

Ferrâ’nın kurrânın icmâından bahsettiği diğer bir yer Kamer 54/6. ayette geçen “nükur” (نُكْرُ) kelimesidir. Ferrâ Mürselât suresinde ayet fasılalarının uyumuyla ilgili bilgi verirken kurrânın bu kelimeyi Kamer suresinde “nükur” (نُكْرُ) şeklinde harekeli olarak; Talâk 65/8’de geçen aynı kelimenin “nükrâ” (نُكْرَا) şeklinde sükûnlu olarak okunması üzerinde ittifak ettiklerinden bahsetmektedir.¹²⁰⁰ Ancak Kamer suresindeki kelimeyi İbn Kesîr, çoğunluğun okuyuşundan farklı olarak sükûn ile “nükr” (نُكْرُ) şeklinde okumuştur.¹²⁰¹ Talâk 65/8’de ise Nâfi, İbn Zekvân tarikiyle İbn Âmir, Şu’be tarikiyle Âsım, Ya’kûb ve Ebû Ca’fer çoğunluğun okuyuşundan farklı olarak “nükrâ” (نُكْرَا) şeklinde okumuşlardır.¹²⁰² Dolayısıyla bu kelimenin her iki suredeki okunuşlarıyla ilgili kurrânın tam anlamıyla bir ittifakından bahsetmek

¹¹⁹³ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 302.

¹¹⁹⁴ Kâdî, *el-Büdürü’z-Zâhira*, s. 262.

¹¹⁹⁵ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, III, 220-221.

¹¹⁹⁶ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 142.

¹¹⁹⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 288.

¹¹⁹⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 292.

¹¹⁹⁹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 185.

¹²⁰⁰ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 225-226.

¹²⁰¹ Kâdî, *el-Büdürü’z-Zâhira*, s. 315.

¹²⁰² Kâdî, *el-Büdürü’z-Zâhira*, s. 329.

mümkün gözükmemektedir. Aynen yukarıda olduğu gibi burada da Ferrâ'nın bu tavrı Nehhâs tarafından eleştirilmiştir.¹²⁰³

Ferrâ'nın Nehhâs tarafından eleştirilen bir başka kullanımı da “ekser” (أَكْثَرُ) ifadesiyle ilgilidir. Ferrâ Yâsîn 36/49. ayette Yahyâ b. Vessâb'a nispet ederek zikrettiği ancak kaynaklarda Hamza'ya isnat edilen “yahsimûn” (يَخْصِمُونَ) kırâati¹²⁰⁴ ile Âsım'a nispet ettiği ve aynı zamanda Kisâi, Ya'kûb, İbn Zekvân ve Halef'e de isnat edilen “yahissimûn” (يَخْصِمُونَ) kırâatine¹²⁰⁵ ilişkin değerlendirmesinde “hâ” harfinin kesre ile okunmasının daha iyi ve daha çok olduğunu söylemiştir.¹²⁰⁶ Nehhâs ise Mekke, Medine ve Basra ehli fethalı olarak “yehassimûn” (يَخْصِمُونَ) şeklinde okudukları halde kesreli okuyuşun daha çok olduğunu söylemenin nasıl mümkün olabildiğini inkârî bir üslupla dile getirerek Ferrâ'yı eleştirmektedir.¹²⁰⁷ Görüldüğü üzere Ferrâ kırâat değerlendirmelerinde onların dilde yaygın olarak kullanılıp kullanılmadıklarını da dikkate almaktadır.

Zeccâc'ın da kırâat tercihlerinde icmâ faktörünü ön plana çıkardığı görülür. Mesela Bakara 2/111'de geçen “emâniyyühüm” (أَمَانِيَّتُهُمْ) ifadesiyle ilgili olarak Zeccâc, “emânîhim” (أَمَانِيَّتِهِمْ) şeklindeki başka bir kırâatin de Arapça açısından caiz olduğunu, ancak üzerinde icmâ bulunduğu ve Arapça açısından daha iyi bir kullanım olduğu gerekçesiyle sadece “emâniyyühüm” (أَمَانِيَّتُهُمْ) şeklindeki kullanımın kırâat olabileceğini ifade etmektedir.¹²⁰⁸ Burada icmâ kavramı ile Zeccâc'ın bütün kurrânın ittifakını kastetmediğini söylemeliyiz. Zira Zeccâc'ın bahsettiği diğer kırâat'ın meşhur kırâat sahibi Ebû Ca'fer el-Medenî'ye ait olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz.¹²⁰⁹ Bu durumda Zeccâc'ın icmâ anlayışının farklı olduğunu ve icmâ ile sınırlı sayıda kurrânın ittifakını kastettiğini söyleyebiliriz. Başka bir ihtimal de Zeccâc'ın Ebû Ca'fer'e ait bu kırâatten haberdar olmamasıdır.

Zeccâc'ın kırâat imamlarını icmâ dışı görmesi meşhur kabul edilen kırâat imamlarıyla sınırlı değildir. Onun yedi kırâat imamlarından bazılarını da icmân

¹²⁰³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, V, 76.

¹²⁰⁴ Kâdî, *el-Büdü'rü'z-Zâhira*, s. 272.

¹²⁰⁵ Kâdî, *el-Büdü'rü'z-Zâhira*, s. 271-272.

¹²⁰⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 331.

¹²⁰⁷ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 269.

¹²⁰⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 171.

¹²⁰⁹ Kâdî, *el-Büdü'rü'z-Zâhira*, s. 38.

dışında tuttuğuna şahit olmaktayız. Mesela Bakara 2/37. ayeti İbn Kesîr'in "fetetelekkâ âdeme min rabbihî kelimâtün" (فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ)¹²¹⁰ şeklinde okuduğunu kaydeden Zeccâc tercih edilen okuyuşun, üzerinde icmâ oluşan ve aynı zamanda Arapça açısından daha kuvvetli bir ifade olan "fetelekkâ âdemü min rabbihî kelimâtin" (فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ) şeklindeki kırâat olması gerektiğini ifade etmektedir.¹²¹¹ Zeccâc'ın eserinde icmâ dışı kalan mutevatir kırâat sahiplerinden biri de Nâfi'dir. Mesela Bakara 2/61. atette ve aynı kelimenin geçtiği diğer yerlerde çoğunluğun okuduğu "nebiyyîne" (نَبِيِّينَ) kırâatini üzerinde icmâ bulunan kırâat olarak takdim eden Zeccâc bu tasarrufuyla hemzeli olarak "nebîîne" (نَبِيِّينَ) şeklinde okuyan¹²¹² Nâfi'yi icmâ dışında tutmuş olmaktadır.¹²¹³

Zeccâc'ın eserinde geçen "kurrâü'l-emsâr" (قُرَّاءُ الْأَمْصَارِ) tabiri kırâat konusunda icmâ ile yakından alakalı bir tabirdir. Bu eserde bazen çoğunluğu ifade etmek için kullanılan bu tabir onun sık sık vurguladığı "kırâat tabi olunması gereken bir sünnettir" anlayışında da önemli bir yer tutmaktadır. Meşhur kurrâdan nakledilmeyen bir kırâat hakkında dile getirdiği şu görüşler onun icmâa bakışını ve kırâat anlayışını yansıtmaya açısından önemlidir: "...bununla kırâat olunamaz. Çünkü kırâat sünnettir. Bir karinin sahabe, tabiün veya kırâat alanında şöhret kazanmış kurrâü'l-emsâr'dan birinin okumadığı şekilde kırâat icra etmesi caiz değildir."¹²¹⁴

Zeccâc eserinde bazen "ehlü'l-emsâr" (أَهْلُ الْأَمْصَارِ) tabirini kullanmaktadır. Bu ifadeyle o genel olarak bu şehirlerde bulunan ulemayı, kırâatle ilişkilendirerek bahsettiğinde de bu bölgelerdeki meşhur kurrâyı kastetmektedir. Mesela, Bakara 2/217'de geçen "ve men yertedid" (وَمَنْ يَزِيدْ) kırâati üzerinde ehlü'l-emsâr'ın icmâ (itbâkı) bulunduğunu, bu şehirlerin mushaflarında da bu kelimenin böyle yazılı olduğunu belirten Zeccâc devamla, kırâatin muhalefet edilemeyecek bir sünnet olduğunu, mushafın tamamında kırâat tek bir şekilde geldiği takdirde bundan başkasıyla kırâatin caiz olmadığını söylemektedir. Bu ifadelerden sonra Zeccâcın, dilde caiz olan başka kullanımlar bulunmakla birlikte, kurrânın icmâından (إِطْبَاقِ)

¹²¹⁰ Bkz. Kâdî, *el-Büdüri'z-Zâhira*, s. 30.

¹²¹¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 108.

¹²¹² Kâdî, *el-Büdüri'z-Zâhira*, s. 33.

¹²¹³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 131.

¹²¹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 405.

dolayı bu kırâatin en iyi kullanım olduğunu ifade etmesi “ehlü'l-emsâr” tabiri ile meşhur kurrâyı kastettiğine delalet etmektedir.¹²¹⁵

Başka bir yerde de “kırâat tabi olunan bir sünnet olduğu için dilde bir dayanağı olsa bile ‘ehlü'l-emsâr’ bu şekilde okumamışlardır.”¹²¹⁶ diyen Zeccâc meşhur kurrâ ile “sünnet” arasında yine ilişki kurmaktadır. Yine o meşhur kırâatlerin dışında kalan bir okuyuş için “kırâat ehlinden olan ehlü'l-emsârın üzerinde icmâ ettiği şeye muhalif olduğu için bu okuyuş, kırâat olarak itibar edilecek bir konumda değildir.”¹²¹⁷ demektedir ve böylece bir okuyuşun kırâat olarak değer görmesini meşhur kurrânın icmâına uygun olması şartına bağlamaktadır.

Nehhâs kırâat değerlendirmelerinde “cemâat” olgusuna vurgu yapmakta ve bunu bir hüccet olarak kabul etmektedir. Ancak bununla neyi kastettiği biraz muğlaktır. Mesela Duhân 44/49. ayette cumhur kurrânın okuduğu “zuk inneke” (ذُقْ إِنَّكَ) kırâati ile ilgili cemaat hücceti bulunduğunu söylemekle Nehhâs, “zuk enneke” (ذُقْ إِنَّكَ)¹²¹⁸ şeklinde okuyan Kisâ’yi cemâatin dışında değerlendirmiştir.¹²¹⁹ Yine Muhammed 47/4. ayette çoğunluğun benimsediği “vellezîne kâtelû” (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا) kırâati hakkında cemaat hücceti bulunduğunu söylemekle Nehhâs “vellezîne kutilû” (وَالَّذِينَ قُتِلُوا) şeklindeki kırâati¹²²⁰ benimseyen Ebû Amr, Hafs ve Ya’kûb’u cemaatin dışında tutmuştur.¹²²¹ Bu örneklerden hareketle Nehhâs’ın cemaat hücceti ifadesiyle kırâat ulemasının tamamını değil kahir ekseriyetini kastettiğini ve bu özelliğe sahip olmayı da tercihe şayan kırâatin tespitinde hüccet kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Nehhâs’ın kırâat değerlendirmelerinde yer verdiği diğer bir kavram olan icmâm kullanım alanı da cemaat kavramıyla benzerlik göstermektedir. Mesela Nehhâs Fecr 89/25,26. ayette geçen ve çoğunluk kurrâ tarafından okunan “lâ yuazzibu” (لَا يُعَذِّبُ) ve “lâ yûsiku” (لَا يُؤْتِقُ) kırâatini icmâ cihetinden hüccete sahip

¹²¹⁵ Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân*, I, 249, “ehlü'l-emsâr” tabiriyle ilgili bir başka örnek için bkz. Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân*, III, 321.

¹²¹⁶ Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân*, II, 76.

¹²¹⁷ Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân*, III, 135.

¹²¹⁸ Kâdî, *el-Büdüri’z-Zâhira*, s. 299.

¹²¹⁹ Nehhâs, *Î’râbu'l-Kur’ân*, IV, 89.

¹²²⁰ Kâdî, *el-Büdüri’z-Zâhira*, s. 303.

¹²²¹ Nehhâs, *Î’râbu'l-Kur’ân*, IV, 119.

olan kırâat olarak takdim ederken “lâ yuazzebu” (لَا يُعَذَّبُ) ve “lâ yûseku” (لَا يُوتَّقُ)¹²²² şeklinde okuyan Kisâî ve Ya’kûb’u icmâ dışında değerlendirmektedir.¹²²³ İcma konusundaki bu uygulamalarıyla Nehhâs kendisiyle çelişmekte ve yukarıda Ferrâ’ya yönelttiği eleştirilere kendisini muhatap kılmaktadır.

Kırâatin uyulması gereken bir sünnet olduğu anlayışı Nehhâs’ın icmâa yüklediği anlamla da yakından ilgilidir. Söz gelimi Şems 91/13. ayette geçen “nâkatallâhi” (نَاكَةُ اللَّهِ) ibaresiyle ilgili olarak Ferrâ’nın söylediği “*bir kâri ref ile okumuş olsaydı isabet etmiş olurdu*”¹²²⁴ sözüne itiraz eden Nehhâs kırâatler konusunda sünnette olmayan şeyleri uygulamanın caiz olmadığını söyleyerek Ferrâ’yı bidatçılıkla itham etmektedir.¹²²⁵ “Nâkatullâhi” (نَاكَةُ اللَّهِ) kırâati bazı kaynaklarda Zeyd b. Ali’ye nispet edilmektedir.¹²²⁶ Nakil temelli bir okuyuşla ilgili olarak Nehhâs’ın bidatçilik eleştirisi yapması Zeyd b. Ali’yi kırâat geleneğinin içinde değerlendirmede anlamına gelmektedir. Bu da Nehhâs zamanındaki kırâat anlayışında sadece meşhur kurrâdan gelen kırâatlerin kabul edilmesi fikrinin yerleşmiş olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bir kırâatin rivayet temelli olarak nakledilmesi onun bid’at olarak görülmemesini ve sünnet içerisinde değerlendirilmesini sağlayamamaktadır.

Sonuç itibariyle dilbilimsel tefsirlerde icmân olgu olarak varlığından söz edilebilir. Ancak bu icmânın iki farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki kurrâ’nın tamamının veya çoğunluğunun bir kırâat üzerinde ittifak etmesi anlamına gelmektedir. Ahfeş ve Ferrâ’nın eserlerinde bu anlamda kullanılmaktadır. İkincisi ise makbul olan kırâatlerin hangileri olduğu konusunda cumhur ulemanın fikir birliğine varması anlamındadır. Zeccâc ve Nehhâs’ın eserlerinde bu manadaki kullanımlara rastlanmaktadır. Bu durum kırâat algısının tarihsel değişimini göstermektedir.

Diğer yandan mushaf üzerinde var olan icmân söz konusu edildiği bağlamlar genellikle sahabe kırâatlerinin mukayeseli olarak nakledildiği yerlerdir. Zira mushafa

¹²²² Kâdî, *el-Büdü’rû’z-Zâhira*, s. 351.

¹²²³ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, V, 139.

¹²²⁴ Bkz. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 273.

¹²²⁵ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, V, 137.

¹²²⁶ Bkz. Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât*, X, 456.

uygunluk sahîh kırâat şartlarından en öncelikli olanıdır. Bu nedenle de sahabe kırâatleri üzerinde icmâ bulunan mushaflara uygun olmadıkları gerekçesiyle kırâat olarak kabul görmemiş ve tefsîrî rivayetler olarak değerlendirilmiştir. Zeccâc ve Nehhâs'ın yaşadığı hicrî üçüncü asır kırâat anlayışını yansıtan, meşhur kurrâ ile özdeş sahîh kırâatler üzerinde oluşan icmâ ise daha çok mushaf kriterini sağlamış kırâatler arasında yapılan değerlendirmelerde karşımıza çıkmakta ve icmâdan yana tavır takınılmaktadır.

Gelinen noktada icmân kırâat değerlendirmelerinde önemli bir kriter olduğunu söyleyebiliriz. Bazı örneklerden hareketle icmân bir tercih kriteri gibi değerlendirildiği söylenebilirse de icmâdan yana tavır almak bir zorunluluk olarak görüldüğünden, esasında icmân sahîh kırâatler için bir tespit kriteri hüviyetinde olduğunu da söyleyebiliriz.

2. Dilsel Temelli Veriler

Geleneksel kırâat anlayışında kırâatlerin sahîh kabul edilebilmesi için ortaya konan şartlardan biri de kırâatlerin herhangi bir veçhiyle Arap diline uygun olmasıdır.¹²²⁷ Kırâatlerin mahiyeti düşünüldüğünde bu uygunluğun sağlanması tabii bir gerekliliktir. Haddizatında kırâatler, dili Arapça olan Kur'ân metninin lafzıyla ilgili okunuş şekilleri olduğundan, büyük ölçüde filolojik bir olgudur. Nitekim kırâat farklılıklarının odaklandığı hususlar, dilbilim ve gramer konularını, bunlara bağlı olarak da üslup ve estetiği doğrudan ilgilendirmektedir. Kırâatlerde görülen “ibdâl”, “kalb”, “idğâm”, “imâle”, “izhâr” ve “ışmâm” gibi, kelimelerde görülen ses değişim ve dönüşüm özellikleri fonetiğin ilgi alanına girmektedir. Kelimelerin cümle içerisindeki konumunu işaret eden îrap hareke ve harflerindeki farklı okumalar sentaks (nahiv), kelimenin çatısında bulunan harf ve hareketlerle ilgili farklılıklar ile isimlerin tekil, ikil, çoğul, eril-dişil şekilleri ve fiillerin mâzî, muzârî, emir kalıplarıyla ilgili değişiklikler de morfolojinin (sarf) ilgi alanına girmektedir. Ayrıca bir manayı eş anlamlı başka kelimelerle ifade şeklinde ortaya çıkan kırâat farklılıkları da leksikografıyı (lügat ilmi) ilgilendirmektedir. Bu farklı okuyuşların birçoğunun arka

¹²²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 15.

planında ise Arap lehçeleri arasındaki farklılıklar yatmaktadır. Bu nedenle kırâatleri Arap dilbiliminden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir.¹²²⁸

Bir kırâatin Arap diline uygunluğunun tespit edilebilmesi için öncelikle bu dilin sınırlarının belirginleştirilmesi gerekmektedir. Zira Arap toplumu yekpare bir topluluk olmayıp farklı kabilelerin bileşiminden ibarettir. Dolayısıyla her kabilenin lehçeleri birbirinden farklı olup, Arap dili ve kelimelerini kullanım şekilleri değişkenlik arz etmektedir. Bu nedenle Arap dilinin tedvin döneminde, mevcut Arap lehçeleri bir ayrıma tabi tutulmuştur. Böylece buldukları muhit, coğrafya ve sosyal çevre itibarıyla Arap olmayan toplumlarla etkileşim içinde bulunan lehçeler yabancı dillerin tesiriyle asli hüviyetlerini kaybettikleri gerekçesiyle fasih kabul edilmemiştir. Buna mukabil Arap olmayan toplumlardan izole olmuş ve genellikle Arap yarımadasının ortasında yer alan, Kureyş başta olmak üzere Kays, Temîm, Esed ve Hüzeyl gibi kabilelerinin lehçeleri fasih kabul edilmiş ve dilciler tarafından tercih edilmiştir.¹²²⁹

Ne var ki fasih olan ile olmayanı ayırt etmek için lehçeler bazında yapılan bu tasnif bütün Arap dilbilimciler tarafından kabul edilen bir tasnif değildir. Bu durum, kırâatlerin da arasında bulunduğu dil malzemesini değerlendirme hususunda Arap dilbilimciler arasında görülen usul farklılığından kaynaklanmaktadır. Basralı dilbilimciler katı ve genel kurallar ortaya koyarak bu kurallara uymayan bireysel üslup özelliklerini, önerilebilecek örnekler olarak değil de göz ardı edilebilecek istisnalar olarak değerlendirmişlerdir. Kûfeli dilbilimciler ise genel uygulamanın dışında yer alan bireysel özelliklerin de benimsenebilecek kıyaslar olduğunu kabul etmişlerdir.¹²³⁰ Bu usul farklılığından dolayı Basra ekolüne mensup dilbilimciler fasih kabul edilen lehçeleri itibara almış ve bunların dışındaki lehçelere ait kullanımlara itibar etmemişlerdir. Kûfe ekolüne mensup dilbilimciler ise daha esnek

¹²²⁸ Altundağ, Mustafa, "Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, (2001), s. 47-48. Durmuş, İsmail, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatlar" *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, s. 437-438.

¹²²⁹ Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 379.

¹²³⁰ Goldziher, İgnace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel, Vadi Yay. Ankara, 2012, s. 106-107.

bir tutum sergilemişler ve Basralıların itibar etmedikleri lehçeleri de dilde dayanak kabul etmişlerdir.¹²³¹

Kırâatların sıhhati konusunda kriter kabul edilen dile uygunluk şartı ise tarihi seyir içerisinde farklı şekillerde uygulanmıştır. Genel olarak Arapça'ya uygun olmak şeklinde ifade edilen olgu Mekkî b. Ebû Tâlib tarafından Arapça'da kuvvetli olan veçhe uygun olmak şeklinde ele alınmıştır.¹²³² Ebû Şâme el-Makdisî ise bu şartı kırâatin Arap lügatinden fasih bir vecih üzere gelmesi şeklinde ifade etmekle birlikte fesahatin derecesini açıklamamıştır.¹²³³ Nihayet İbnü'l-Cezerî bu kriteri "bir veçhile de olsa Arapça'ya uygun olmak" şeklinde düzenleyerek meseleye son noktayı koymuştur.¹²³⁴ Böylece diğer iki sıhhat şartını taşıdığı takdirde bir okuyuş şekli Arap kabilelerinden herhangi birinin lehçesine uyarsa, fesahatte hangi derecede bulunursa bulunsun, üzerinde ittifak olup olmadığına bakılmaksızın kırâat olarak alınmış ve sahîh kabul edilmiştir.¹²³⁵

Netice itibariyle Arapça'ya uygunluk kriteri esasında bir kırâat için sıhhat şartı olmaktan öte bir durum tespiti mahiyetine bürünmüştür. Zira geleneksel kırâat anlayışında tevatür yoluyla Hz. Peygambere aidiyeti kesin olarak bilinen bir kırâatin Arapça'ya uygunluğu hususu şüphe götürmez bir gerçek olarak peşinen kabul edilmiştir. Dolayısıyla Ca'berî'nin de ifade ettiği üzere kırâatlerin sıhhatinde esas olan yegâne şart sahîh nakil olarak gözükmektedir. Adalet ve zapt yönünden güvenilir kabul edilen kimselerden oluşan bir nakil zinciriyle kesintisiz bir şekilde Hz. Peygambere ulaşan bir senet¹²³⁶ sahîh kırâatin tek şartı olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle kırâatlerin sıhhatini tayinde temel şart olarak serdedilen gramere uygunluk, araştırmacılar tarafından vakıa itibariyle "adı var kendi yok" hükmünde bir şart olarak nitelendirilerek, kırâat âlimlerinin sahîh kırâat ilkeleri bağlamında sergilediği bu çelişkili tavır eleştirilmiştir.¹²³⁷

¹²³¹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 380.

¹²³² Fadlî, Abdülhâdî, *Târîhu'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts. s.111.

¹²³³ Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 171-172.

¹²³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 16.

¹²³⁵ Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, s. 74.

¹²³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 18.

¹²³⁷ Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2005, s. 30.

Geleneksel kırâat anlayışına sahip kimseler, dile uygunluk şartını fazlaca ciddiye alıp kırâatleri dil potasında değerlendirme ve yeri geldiğinde eleştirme cüretini gösteren dilbilimcilere karşı savunmacı bir üslup geliştirmişler ve dilcileri eleştirmişlerdir. Eleştiriye hedef olan dilbilimsel tefsirler incelendiğinde, bu eserlerde kırâatle ilgili meselelerin dilsel argümanlar ışığında değerlendirildiği, dilsel uygunluğa ve yetkinliğe önem atfedildiği görülür. Bu meyanda kırâatler sarf, nahiv ve lügat açısından değerlendirmeye tabi tutulmuş ve dil açısından en doğru olan kullanım tespit edilmeye çalışılmıştır.

2.1. Sarf İlminin Verileri

Basra dil ekolünün önemli isimlerinden olan Ahfeş'in, kırâat değerlendirmelerinde sarf ilmine ait dil kaidelerinden faydalandığı görülmektedir. Örneğin Bakara 2/283'de geçen “ferihânün makbûdah” (فَرِهَانٌ مَّقْبُضَةٌ) ifadesini Ebû Amr'ın “feruhünün” (فَرُهْنٌ) şeklinde okuduğunu belirten Ahfeş, “fa'lün” (فَعْلٌ) kalıbındaki bir kelimenin “fü'ulün” (فُعْلٌ) şeklinde çoğul yapılamayacağını, böyle bir çoğulun ancak çok nadir rastlanan şâz kullanımlarda görülebileceğini söyleyerek bunu kötü (kabih) bir kullanım olarak nitelemektedir.¹²³⁸ Bu örnek Ahfeş'in, Ebû Amr ve İbn Kesîr'e nispet edilen¹²³⁹ mutevatir bir kırâatı dilsel bir husustan ötürü eleştirmesi açısından önemlidir.

Ahfeş'in Bakara 2/280'de geçen “ilâ meyseratin” (إِلَى مَيْسِرَةٍ) ifadesiyle ilgili olarak Mücâhid ve Atâ'ya nispet edilen¹²⁴⁰ “ilâ meysürihî” (إِلَى مَيْسُرِهِ) kırâatı hakkındaki sarf temelli değerlendirmeleri de burada örnek olarak zikredilebilir. Zira onun bu kırâat hakkında söyledikleri, eleştirilen hususlara sahip olduğu için, mutevatir kırâat imamlarından sadece Nâfi'ye nispet edilen¹²⁴¹ “ilâ meysüratin” (إِلَى مَيْسِرَةِ) kırâatı hakkında da geçerlidir. Ahfeş'e göre “ilâ meysürihî” (إِلَى مَيْسُرِهِ) şekilde bir kullanım caiz olamaz. Zira Arap kelamında “mef'ulün” (مَفْعُلٌ) şekilde bir kalıp/sîga mevcut değildir. Ahfeş bunun yerine ifadenin “ilâ mûserihî” (إِلَى مُسْرِهِ) şeklinde okunması durumunda, hiç değilse dilde bir temeli olduğu için, caiz

¹²³⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 206.

¹²³⁹ Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, Dâru'l-Ma'rife, Kâhire, ts, s. 194.

¹²⁴⁰ Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, I, 670.

¹²⁴¹ Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, s. 192.

olabileceğini söylemektedir. ¹²⁴² Nitekim Nehhâs'ın bu kırâatle ilgili değerlendirmeleri de Ahfeş'i desteklemektedir. Nehhâs'a göre "meyseratün" ifadesi Necd bölgesinin lehçesi olup en fasih lügattir. "meysüratün" (مَيْسُرَةٌ) ifadesi ise Hicâz bölgesinin lehçesi olmakla birlikte şâz kullanımlardandır. Sayıları sınırlı birkaç kullanım dışarıda tutulursa Arap keliminde "mef'uletün" (مَفْعَلَةٌ) şeklinde bir ifade mevcut değildir. Kaldı ki bu kullanımların da esasında "mef'aletün" (مَفْعَلَةٌ) şeklinde olduklarını söylemek dışında geliştirilebilecek bir izah yoktur. Buna ilaveten kelimenin sonundaki "tâ-i merbûta"nın da zait olduğu düşünülürse şâz kabilinden bile olsa "mef'ulün" (مَفْعَلٌ) şeklinde bir kullanımın Arap keliminde bulunmadığı kesindir. Bu durumda "ilâ meysurihi" (إِلَى مَيْسُرِهِ) şeklindeki kırâat lahn kapsamında olup caiz değildir. ¹²⁴³

Aynı şekilde Yûnus 10/58'de geçen "felyefrahû" (فَلْيَفْرَحُوا) ifadesinin "felitefrahû" (فَلْيَتَفَرَّحُوا) şeklinde muhatab sîgasıyla da okunduğunu ¹²⁴⁴ ve Arap lehçelerinden biri olan bu kullanımın kötü (redî) olduğunu belirten Ahfeş, bu görüşünü sarf kaideleriyle temellendirmektedir. Ona göre fiillerden emir kipi elde etmek için istimal edilen "emir lâmi", "emr-i hazır" adıyla bilinen ve emir kipine tahsis edilen emir sîgası formuna giremeyen fiiller için kullanılmaktadır. Dolayısıyla "emir lâmi" fiillerin muhatab formları dışında kalan gâib ve mütekellim formları için kullanılmakta, muhatab kısmın emir kipi için emir sîgası kullanılmaktadır. "Tefrahû" (تَفَرَّحُوا) fiili muhatab olup bu gibi fiillerin emir kipi "if'al" kalıbına sokmakla elde edilmektedir. Dolayısıyla bu fiili emir sîgası dururken emir lâmi ile emir kipi yapmak dil açısından düşük bir uygulamadır. ¹²⁴⁵

Yine Ahfeş A'râf 7/10'da geçen "me'âyiş" (مَعَايِشٌ) kelimesinin okunuşuyla ilgili de sarf açısından değerlendirme yapmaktadır. Bu kelimenin bazı kariler ¹²⁴⁶ tarafından hemzeli olarak "me'âiş" (مَعَائِشٌ) şeklinde okunduğunu belirten Ahfeş, bunun kötü (redî) bir kullanım olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre "mefâil"

¹²⁴² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 204.

¹²⁴³ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I, 135.

¹²⁴⁴ Bu kırâat Ya'kûb el-Hadramî'nin ravisi Ruveys'e nispet edilmektedir. Bkz. Kâdî, *el-Büdürü'z-Zâhira*, s. 151.

¹²⁴⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 375.

¹²⁴⁶ Bu karilerin el-E'rac, Zeyd b. Ali, el-A'meş, Harice b. Musab'dan gelen rivayete göre Nâfi ve bir rivayete göre de İbn Âmir olduğu belirtilmektedir. Konuyla ilgili bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 271.

(مَفَاعِل) kalıbında çoğul yapılan kelimeler, müfretlerinde zaid bir “elif”, “yâ” veya “vâv” bulunduğu takdirde ancak “hemze”li olarak okunabilirler. “me’âyiş” (مَعَايِش) kelimesinin müfredi “ma’îşet” (مَعِيشَةٌ) olup o da “ع-ي-ش” kökünden gelmektedir. Dolayısıyla bu kelimedede bulunan “yâ” asıl harf konumunda olduğu için “mefâil” (مَفَاعِل) kalıbındaki çoğulunun “hemze”li değil “yâ”lı okunması gerekmektedir.¹²⁴⁷ Nehhâs da bu konuda Ahfeş gibi düşünmekte ve böyle bir okuyuşun lahn olduğunu, bu yüzden caiz olmayacağını söylemektedir.¹²⁴⁸ İbn Mücâhid’in de ğalat olarak değerlendirdiği¹²⁴⁹ hemze’li okuyuş hakkında Zeccâc, Nâfi’ye nispet edilen bu kırâatin ancak zorlama bir teville Arapça’da bir yer bulabileceğini söyleyerek bir eleştiri getirmekte ve çoğunluğun tercih ettiği kırâat olması hasebiyle diğer kırâati tercih ettiğini belirtmektedir.¹²⁵⁰

Zeccâc’ın kırâat değerlendirmelerinde sarf ilminin kurallarını dikkate aldığına dair başka örnekler de vardır. Mesela Fussilet 41/29’da “erinâ” (أَرِنَا) ve “ernâ” (أَرِنَا)¹²⁵¹ şeklinde iki kırâat bulunduğunu söyleyen Zeccâc birinci kırâatin daha iyi olduğunu ifade ederken meseleye sarf ilmi açısından bakmaktadır. Ona göre “erinâ” (أَرِنَا) ifadesinin aslı “eri’nâ” (أَرِنَا)dir. Hemze atılmış ve ona delalet etmesi için kesre baki kalmıştır. Bu nedenle kesre ile okunan “erinâ” (أَرِنَا) ifadesi daha iyi bir kullanım şeklidir.¹²⁵² Bu kelimenin okunuşuyla alakalı olarak Ahfeş bir değerlendirme yapmaksızın sadece kendilerinin esre ile okuduklarını söylemekle yetinirken¹²⁵³ Nehhâs Zeccâc’ın görüşüne paralel olarak bu okuyuşun genel yaklaşımdan uzak bir kullanım olduğunu belirtmektedir.¹²⁵⁴

Şuarâ 26/72’de geçen “iz ted’ûne” (إِذْ تَدْعُونَ) ifadesini, kişinin dilerse bu halde idğamsız olarak okuyabileceği gibi dilerse “zâl” harfini “tâ” harfine idğâm ederek

¹²⁴⁷ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 320.

¹²⁴⁸ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, II, 47.

¹²⁴⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, s. 279.

¹²⁵⁰ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 259.

¹²⁵¹ “Ernâ” kırâati kaynaklarda İbn Kesîr, Sûsî rivayetiyle Ebû Amr, İbn âmir, Şu’be rivayetiyle Âsım ve Ya’kûb’a izafe edilirken “erinâ” kırâati cumhura isnat edilmektedir. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, s. 576; Dâni, *et-Teysîr*, s. 156; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 157; Kâdî, *el-Büdüri’z-Zâhira*, s. 289.

¹²⁵² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 292.

¹²⁵³ Bkz. Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 156-157.

¹²⁵⁴ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, I, 78.

“itted’ûne” (إِتْدَعُونَ)¹²⁵⁵ şeklinde de okuyabileceğini ifade eden Zeccâc, meseleye sarf açısından yaklaşarak, “tâ” harfinin mahreç bakımından “zâl” harfiyle yakın olması sebebiyle idğamlı olarak okunmasının Arapça açısından daha iyi bir kullanım olduğunu belirtmektedir.¹²⁵⁶

2.2. Nahiv İlminin Verileri

Dilbilimsel tefsirlerde kırâatlerin nahiv kaideleri ışığında değerlendirildiği görülmektedir. Nahiv açısından en çok tartışılan kırâatlerden biri Nisâ 4/1’de Hamza’ya nispet edilen “vel’erhâmi” (وَالْأَرْحَامِ) kırâatidir. Hamza’nın kırâatinin eleştirilmesine sebep olan nahiv kaideleri kaynaklarda şu şekilde ifade edilmektedir: Merfû muttasıl zamir üzerine bir kelime atfedileceği zaman, bu zamirin munfasıl bir zamirle tekid edilmesi gereklidir. Çünkü muttasıl zamir bitiştiği kelimenin parçası gibidir. Müstakil bir kelimeyi kelimenin parçası konumunda olan muttasıl zamir üzerine atfetmek hoş değildir. Ancak muttasıl zamir munfasıl bir zamirle tekit edildiğinde bu zamirin hakikatte munfasıl olduğu ortaya çıkar ve üzerine atf caiz olur. Ayrıca “ma’tûf” ile “ma’tûfun aleyh” arasına bir fasıla girmesi durumunda da sözü daha fazla uzatmamak için, tekid edilmesi şartı aranmaksızın muttasıl zamir üzerine atf caiz görülmüştür.¹²⁵⁷ Yine nahiv kaidelerine göre, mecrûr zamir üzerine bir kelime atfedileceği zaman cer yapan amilin de atf harfiyle birlikte zikredilmesi gerekmektedir. Ancak bu bahsedilen kurallar daha ziyade Basralı dilbilimcilerin ortaya koyduğu ve bağlı kaldığı kurallardır. Çünkü Basralılar dili kurallar çerçevesinde anlamlandıran bir üslup geliştirmişlerdir. Kurallardan ziyade örneklere yoğunlaşan ve dilde var olan örneklerden yola çıkarak Arapça’yı anlamaya çalışan Kûfeli dilbilimcilere göre atfla ilgili yukarıda bahsedilen şartları taşımaksızın atf yapmak caiz görülmüştür.¹²⁵⁸

¹²⁵⁵ İdğâm ile okuyuşu esas alan “itted’ûne” (إِتْدَعُونَ) kırâati kaynaklarda Ebû Amr, Hamza, Kisâf, Halef ve Hişâm rivayetiyle İbn Âmir’e izafe edilmektedir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 3; Bennâ, *İthâfu Fuzalâi’l-Beşer*, II, 317.

¹²⁵⁶ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 72.

¹²⁵⁷ Birgivî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. İskender, *İzhâru’l-Esrâr fi’n-Nahv (Netâicü’l-Efkâr fi Şerhi’l-İzhâr* içerisinde mevcut) Dâru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 226-227.

¹²⁵⁸ Süyûtî, Celâleddîn, *Hem’u’l-Hevâmi’ fi Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’* (tah. Ahmed Şemsüddîn), Dâru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2006, III, 188-189.

Dilbilimsel tefsirlerdeki kırâat değerlendirmelerinde yukarıda bahsi geçen kuralların dikkate alındığı görülmektedir. Mesela Ahfeş, Nisâ 4/1’de geçen “vettekullâhellezî tesâelûne bihî vel’erhâme” (وَأَتَقَتَّ اللَّهُ الَّذِي تَسْأَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ) ifadesinin “vel’erhâmi” (وَالْأَرْحَامَ)¹²⁵⁹ şeklinde de okunduğunu ancak birinci okuyuşun daha güzel olduğunu söyleyerek yedi kırâat imamından biri olan Hamza’ya nispet edilen mutevatir bir kırâat hakkında eleştiride bulunmaktadır. Ahfeş eleştirisini atıfla ilgili nahiv kurallarıyla temellendirmektedir. Ona göre zahir mecrûr bir ismin mecrûr bir zamir üzerine atfedilmesi doğru değildir.¹²⁶⁰ Nitekim Ferrâ da bu kırâatte dil açısından hoş karşılanmayacak bir durum olduğunu iddia ederken Ahfeş’in gerekçesiyle örtüşen nahiv temelli bir izahat getirmektedir.¹²⁶¹ Kûfe dil ekolüne mensup olması hasebiyle bu uygulamada bir mahzur görmemesi beklenen Ferrâ’nın bu kırâatı eleştirmesi Semîn el-Halebî gibi âlimlerce hayretle karşılanmıştır.¹²⁶² Hâlbuki bu örnek Ferrâ’nın Kûfe dil ekolüne taassupla bağlı olmayıp yeri geldiğinde farklı görüşleri savunabilen bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Bu kırâat bağlamında Zeccâc iyi kırâatın nasb ile okumak olduğunu belirtirken; cer ile okuyuşu hem, Ahfeş ve Ferrâ’nın savunduğu üzere, şiir zarureti hariç Arapça’da istimali caiz olmayan bir hata olarak nitelemekte hem de dini konuda büyük bir yanlış olarak değerlendirmektedir. Zira Hz. Peygamber “babalarınızın adıyla yemin etmeyiniz” sözü ile Allah’dan başkasının adıyla yemin etmeyi yasaklamıştır. Yemin ifadesi sadece Allah lafzına tahsis edilmişken, yemin konusunda “erhâm” kelimesini “Allah” lafzı üzerine atfetmek Zeccâc tarafından, dini açıdan yapılmış büyük bir hata olarak değerlendirilmiştir.¹²⁶³

Nehhâs ise bu kırâat bağlamında nahivciler arasında yaşanan tartışmalara yer vermektedir. Basralılar cer ile okuyuşu lahn kabul edip bununla kırâati helal görmezken Kûfeliler bu okuyuşun kabih olduğunu söylemekte fakat çirkin oluşunun nedeni hakkında bir değerlendirme yapmamaktadır. Basra dil ekolünün ileri gelen âlimi Sîbeveyhi’nin görüşlerine de değinen Nehhâs onun “erhâm” kelimesinin bir

¹²⁵⁹ Krş. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 186.

¹²⁶⁰ Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 243.

¹²⁶¹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 185.

¹²⁶² Halebî, *ed-Dürrü’l-Mesûn*, II, 297.

¹²⁶³ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 5-6.

mecrûr muttasıl zamir üzerine atfedilemeyeceği zira mecrûr muttasıl zamirin isimdeki tenvin mesabesinde olduğu yönündeki açıklamalarına yer vermektedir.¹²⁶⁴ Zeccâc'ın bu konuya dair söyledikleri Sîbeveyhi'nin bu sözlerini açıklayıcı mahiyettedir. Ona göre nasıl ki, tenvin kendi başına kaim olmayıp bitiştiği ismin varlığıyla vücut buluyorsa muttasıl zamir de ancak bitiştiği kelimeyle kaim olup yerine kullanıldığı zahir isim olmaksızın bir mana ifade etmez. Dolayısıyla kendi nefsiyle kaim olan bir ismin, kendi nefsiyle kaim olmayan bir zamir üzerine atfedilmesi hoş karşılanmamıştır.¹²⁶⁵ Ebû Osman el-Mâzinî de “ma'tûf” ve “ma'tûfun aleyh”i iki ortağa benzeterek birine dâhil olan şeyin diğerine de dâhil olabilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹²⁶⁶

Yûnus 10/71'de geçen “fe ecmi'û emraküm ve şûrakâeküm” (فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ) ifadesi ile ilgili Ahfeş'in yaptığı değerlendirmeler de bahsi geçen nahiv kuralı ile alakalıdır. Bu ifade Ya'kûb tarafından fiildeki “vâv” zamirine atıfla “şûrakâüküm” (شُرَكَاءَكُمْ) şeklinde okunmaktadır.¹²⁶⁷ Ahfeş bu okuyuşlardan mansûb olan birinci kırâatin daha güzel olduğunu söyleyerek tercihte bulunmaktadır. Ona göre zahir merfû bir ismin merfû bir zamir üzerine atfedilmesi ancak araya bir fasıla girmesiyle caiz ve güzel olabilir. Örneğin Neml 27/67'de geçen “türâben” (تُرَابًا) kelimesi fasıla oluşturduğu için, “âbâünâ” (أَبَاؤُنَا) kelimesi “künnâ” (كُنَّا) kelimesindeki merfû zamire atfedilmiş ve ayet “e izâ künnâ ızâmen ve âbâünâ” (أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَأَبَاؤُنَا) şeklinde okunmuş ve bu şekilde güzel olmuştur.¹²⁶⁸

Ahfeş'in kırâat değerlendirmelerinde nahiv kurallarını nazarı itibara aldığına ve kurallara uymayan bazı kırâatları dil açısından eleştirdiğine dair başka bir örnek de Bakara 2/184'tedir. Ayette geçen “fidyetün ta'âmü miskînin” (فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ) ifadesi Nafi, İbn Zekvân'dan gelen rivayete göre İbn Âmir ve Ebû Ca'fer tarafından “fidyetün” (فِدْيَةٌ) kelimesinin “ta'âmü” (طَعَامُ) kelimesine izefetiyle “fidyetü ta'âmi

¹²⁶⁴ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 197.

¹²⁶⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 6.

¹²⁶⁶ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 197.

¹²⁶⁷ Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin, *İmlâü mâ mene bihi'r-Rahmân min Vücûhi'l-İ'râb ve'l-Kırâât fi Cemî'i'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1979, II, 31; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 214.

¹²⁶⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 376.

mesâkine” (فَدْيَةٌ طَعَامِ مَسَاكِينٍ) şeklinde okunmuştur.¹²⁶⁹ Ahfeş bu ayet bağlamında “fidyetü ta‘âmi miskînin” (فَدْيَةٌ طَعَامِ مَسْكِينٍ)¹²⁷⁰ şeklinde okuyanlar olduğunu ancak bunun doğru bir okuyuş şekli olmadığını vurgulamaktadır. Zira o ayette geçen “ta‘âmün” (طَعَامٌ) kelimesinin nahiv açısından, bahsi geçen kırâatte olduğu üzere “muzâfün ileyhi” konumunda olmadığını, ancak “fidyetün” (فَدْيَةٌ) kelimesinin tefsiri olabileceğini ve dolayısıyla da onun irabını alması gerektiğini söylemektedir.¹²⁷¹

Zeccâc da kırâat değerlendirmelerinde nahiv ilminin verilerinden yararlanmaktadır. Mesela Şûrâ 42/30’da geçen “febimâ kesebet eydîküm” (فَبِمَا كَسَبَتْ) ifadesinin Medine ehlinin mushafında “fâ”sız olarak “bimâ kesebet eydîküm” (بِمَا كَسَبَتْ أَيَّدِيكُمْ) şeklinde yer aldığını ve bu bölgede, Ebû Ca‘fer haricindeki kurrânın “fâ”sız olarak okuduğunu belirten Zeccâc, aynı ifadenin Irak ehli mushafında “fâ”lı olarak “febimâ kesebet eydîküm” (فَبِمَا كَسَبَتْ أَيَّدِيكُمْ) şeklinde sabit olduğunu ve bu bölge ahalisinin kırâatının da bu mushafa göre şekillendiğini ifade etmektedir.¹²⁷² Bu iki kırâatı nahiv ilminin kuralları ışığında değerlendirmeye tabi tutan Zeccâc Irak mushafında yer alan şekliyle “febimâ kesebet eydîküm” (فَبِمَا كَسَبَتْ أَيَّدِيكُمْ) kırâatının Arapça açısından daha iyi olduğunu söylemektedir. Çünkü bu ifadede yer alan “fâ”, şartın cevabında gelen “fâ”dır ve ayetteki şart üslubuna daha uygun düşmektedir.¹²⁷³

Nehhâs da Bakara 2/34’deki Ebû Ca‘fer kırâatıyla ilgili değerlendirmelerinde nahiv kurallarından faydalanmaktadır. Ayetteki “lilmelâiketi’scüdû” (لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا) ifadesinde geçen “tâ” harfi meşhur kırâata göre harfi cerden dolayı kesreli olarak okunmaktadır. Ebû Ca‘fer’in bu harfi sonraki kelimedeki gelen “cîm” harfinin harekesine tabi kılıp dammeli olarak “lilmelâiketü’scüdû” (لِلْمَلَائِكَةُ اسْجُدُوا)¹²⁷⁴ şeklinde okuduğunu belirten Nehhâs, bunun lahn olduğunu ifade ederek, ayeti bu şekilde okumanın caiz olmadığını söylemektedir. Nehhâs, Ebû Ca‘fer’in okuyuşunu lahn kapsamında değerlendirirken, Zemahşerî’nin diliyle “İrap sebebiyle sabit olan

¹²⁶⁹ Dâni, *Câmi ‘u’l-Beyân fi’l-Kırâati’s-Seb’*, II, 73, İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 170.

¹²⁷⁰ Ahfeş’in eseri *Me‘âni’l-Kur’ân*’da, bahsedilen kırâatın imlası “miskînin” şeklinde yer almıştır. Ancak kırâat kitaplarında “fidyetün” kelimesinin “ta‘âmün” kelimesine izfetiyle okunan kırâatte “miskînin” ifadesi yerine çoğul olarak “mesâkine” ifadesi yer almaktadır. Kanaatimizce Ahfeş’in eserinin bizim kullandığımız nüshasında bir yazım hatası söz konusudur. Karşılaştırmak için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 170.

¹²⁷¹ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 170.

¹²⁷² Krş. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 275.

¹²⁷³ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, IV, 303.

¹²⁷⁴ Krş. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 158.

harekeyi ittiba harekesiyle değiştirmek caiz değildir.”¹²⁷⁵ şeklinde ifade edilen nahiv kaidesinden hareket etmektedir.¹²⁷⁶

3. Anlam ve Yorum Eksenli Değerlendirmeler

Tarih boyunca kırâat âlimlerinin kırâat tercihlerinde dikkate aldıkları bir husus da kırâatlerin ifade ettikleri manadır. Kırâat değerlendirmelerinde manayı önemseyen bu yaklaşımla kastedilen şey ayetlerin/kırâatlerin manası, tefsiri ve teviline dayanan değerlendirme usulüdür.

Kırâat âlimleri bir kırâati tercih ederken o kırâatin ayetten kastedilen manaya daha fazla delalet etmesi, manalar arasındaki ayırım hususunda daha açık olması, diğer kırâatin manasına ilaveten başka manaları da kapsamayı, önceki veya sonraki ayetin manasıyla uyumlu olması, mana açısından daha sağlam bir zemine sahip olması gibi ayetin manasını ilgilendiren bir takım anlam özelliklerini dikkate almışlardır. Kırâat tercihlerinde tefsir ve me‘ânî gibi mana faktörünü ön plana çıkaran ilimleri de dikkate alarak selefîn tercihlerine uygun tercihler yaptığını ifade eden¹²⁷⁷ Ebu’l-Kâsım el-Hüzelî Basralı kırâat âlimlerinden Hasan-ı Basrî’nin tefsire uygunluğu dikkate alarak kırâat tercihinde bulunduğunu, Ebû Amr ve Âsım el-Cahderî’nin de bu konuda onu takip ettiklerini nakletmektedir.¹²⁷⁸

Ayrıca kırâat kitaplarında Abdullâh b. Mes‘ûd ve Übey b. Ka‘b gibi sahabilerin kırâatleri veya mushaflarının ifade ettiği manalar referans gösterilerek yapılan tercihler de bu başlık altında mütala edilmiştir.¹²⁷⁹ Kırâat imamlarının tercihlerinde sahabe kırâatlerinin manalarını dikkate aldıklarına dair rivayetler nakledilmiştir. Söz gelimi İbnü’l-Cezerî, Hamza’nın Humrân, A‘meş, Ebû İşhâk ve İbn Ebû Leylâ gibi hocalardan kırâat öğrendiğini; bunlardan A‘meş’in İbn Mes‘ûd kırâatini, İbn Ebû Leylâ’nın Hz. Ali kırâatini tercih ettiğini, Ebû İşhâk’ın da her iki kırâatten istifade

¹²⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 71.

¹²⁷⁶ Nehhâs, *İ‘râbu’l-Kur‘ân*, I, 45, ayrıca bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, I, 186.

¹²⁷⁷ Hüzelî, Ebu’l-Kâsım Yûsuf b. Ali el-Hüzelî, *el-Kamil fi’l-Kırâati’l-Aşr ve’l-Erba‘in ez-Zâide aleyhâ* (tah. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâ‘î), Müessesetu Sama li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, ys. 2007, s. 307.

¹²⁷⁸ Hüzelî, *el-Kamil fi’l-Kırâati’l-Aşr ve’l-Erba‘in ez-Zâide aleyhâ*, s. 60.

¹²⁷⁹ Fellâte, Emîn b. İdrîs b. Abdurrahmân, *el-İhtiyâr inde’l-Kurrâ Mefhûmuhû Merâhiluhû ve Eseruhû fi’l-Kırâati* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmî‘atu Ummu’l-Kurâ Kulliyetü ‘d-Da‘va ve Usulu’d-Dîn ed-Dirâsâtu’l-‘Ulyâ, ys., h. 1421 (m. 2000), s. 486.

ettiğini, Humrân'ın ise Osman mushafına muhalefet etmeksizin İbn Mes'ûd kırâatine göre okuduğunu nakletmekte ve Hamza'nın da tercihlerini, Osman mushafına muhalefet etmeden fakat İbn Mes'ûd kırâatinin manalarına itibar ederek şekillendirdiğini söylemektedir.¹²⁸⁰

3.1. Kırâat Değerlendirmelerinde Mana Faktörü

Dilbilimsel tefsirlerde kırâatlerin mana açısından da değerlendirmeye tabi tutulduğundan daha önce bahsetmiştik. Burada mana faktörünün kırâat değerlendirmelerindeki rolü üzerinde duracağız.

Ahfeş'in, eserinde kırâatleri mana açısından da değerlendirmeye tabi tuttuğunu görmekteyiz. O, kırâat farklılıklarına işaret ettiğinde bu kırâatlerin mana olarak birbirlerine karşı konumları hakkında bilgi vermektedir. Kırâatler farklı manalara geliyorsa aralarındaki mana farklılığını belirtmekte; bu kırâatler mana açısından bir farklılık arz etmiyorsa her ikisinin de aynı manaya geldiğini söylemektedir. Mesela Bakara 2/279. ayette kurrânın “lâ tazlimûne velâ tuzlemûn” (لَا تُظْلَمُونَ وَلَا تَظْلَمُونَ) şeklinde okuduğu ibareleri, bazı kimselerin “lâ tuzlemûne velâ tazlimûn” (لَا تُظْلَمُونَ وَلَا تَظْلَمُونَ)¹²⁸¹ şeklinde okuduklarını belirten Ahfeş her iki okuyuşun da aynı manaya geldiğini söylemektedir.¹²⁸²

Onun değerlendirmelerine baktığımızda mana açısından daha iyi durumda olsalar bile azınlıkta kalan kırâatleri tercih etmediğini, dolayısıyla da çoğunluk faktörüne mana faktörünün üstünde bir değer atfettiğini söyleyebiliriz. Söz gelimi Ahfeş' Bakara 2/259. ayette “kâle'lem” (قَالَ اعْلَمُ) şeklinde meczûm okuyuşu¹²⁸³ mana açısından daha iyi bulmakla birlikte kırâatta az kullanıldığı gerekçesiyle bu kırâati değil de çoğunluğun okuyuşu olan “kâle a'lemü” (قَالَ أَعْلَمُ) şeklindeki kırâati benimsediğini ifade etmektedir.¹²⁸⁴ Ancak mana olarak daha iyi durumda olan kırâat aynı şekilde çoğunluğun okuyuşu olan kırâat ise o zaman bu kırâatin Ahfeş

¹²⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, Mektebetu İbn Teymiye, ys. (h. 1351), I, 262.

¹²⁸¹ Bu kırâat kaynaklarda Ebân b. Tağlib ve Mufaddal ed-Dabbî rivayetiyle Âsım'a izafe edilmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 339; Kurtubî, *Câmi'*, III, 239.

¹²⁸² Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 203.

¹²⁸³ Emir kipinde olan bu kırâat Hamza ve Kisâi tarafından okunmaktadır. Bkz. Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhira*, s. 54.

¹²⁸⁴ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 198.

tarafından tercih edildiği görülmektedir. Mesela o, En‘âm 6/108. ayette “adven” (عَدُوًّا) şeklindeki kırâati hem çoğunluk tarafından okunduğu hem de mana açısından daha iyi olduğu gerekçesiyle tercih ettiğini söylemektedir.¹²⁸⁵ Bu ibarenin okunuşuyla ilgili diğer kırâat ise Ya‘kûb’a izafe edilen “udüvven” (عُدُوًّا) kırâatidir.¹²⁸⁶

Ferrâ da kırâatleri değerlendirirken aralarında mana farklılığının bulunup bulunmadığı konusuna değinmiş ve aynı manayı ifade eden kırâatlere işaret etmiştir. Söz gelimi o, Nisâ 4/94 ve Hucurât 49/6. ayetlerde çoğunluğun okuduğu “fetebeyyenû” (فَتَيَّبَتُوا) kırâati ile Abdullâh b. Mes‘ûd’un okuyuşu olarak bilinen ve kaynaklarda Hamza, Kisâi ve Halef’e isnad edilen “fetesebbetû” (فَتَسَبَّبَتُوا)¹²⁸⁷ kırâatlerinin yakın anlamlı olduğunu belirtmiştir.¹²⁸⁸ Aynı şekilde Şuarâ 26/193. ayette “nezele bihi’r-rûhu’l-emînu” (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ) ve “nezzele bihi’r-rûha’l-emîne” (نَزَلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينِ)¹²⁸⁹ şeklinde karşımıza çıkan kırâat farklılığına işaret eden Ferrâ her iki kırâatin de mana açısından eşit olduğunu söylemiştir.¹²⁹⁰ Yine Ankebût 29/17. ayette kurrânın “ve tahlukûne ifken” (وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا) kırâati üzerinde ittifak ettiğini kaydeden Ferrâ sadece Ebû Abdurrahmân es-Sülemî’nin “ve tehallekûne ifken” (وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا)¹²⁹¹ şeklinde okuduğunu ve her iki kırâatin de mana açısından eşdeğer olduğunu belirtmiştir.¹²⁹²

Ferrâ bazen mana olarak birbiriyle eşit olan kırâatlerin her birinin de doğru olduğunu ifade etmek için “küllün savâbun” tabirini kullanmaktadır. Örneğin Zümer 39/22. ayette “min zikrillâhi” (مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ) ve “an zikrillâhi” (عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ)¹²⁹³ şeklindeki iki

¹²⁸⁵ Ahfeş, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 309.

¹²⁸⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 196.

¹²⁸⁷ Bkz. Dâni, *et-Teyssîr*, s. 80, 164; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 189, 281.

¹²⁸⁸ Bkz. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 205.

¹²⁸⁹ Bu kırâat kaynaklarda Ya‘kûb, İbn Âmir, Kisâi, Halef ve Ebû Bekir rivayetiyle Âsım’a izafe edilirken diğer kırâat de bunların dışında kalan kurrâya isnat edilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teyssîr*, s. 135; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 252.

¹²⁹⁰ Bkz. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 245.

¹²⁹¹ Bu kırâat kaynaklarda Sülemî ile birlikte Ali b. Ebû Tâlib’e de izafe edilmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, s. 114.

¹²⁹² Bkz. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 273, Ferrâ’nın mana açısından birbirine eşit veya denk olan kırâatler hakkında bilgi verdiği dair başka örnekler için ayrıca bkz. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, II, 366, III, 111, 217, 233, 251.

¹²⁹³ Bu okuyuş tarzı kaynaklarda Übey b. Ka‘b, Ebû İmrân ve İbn Ebû ‘Able’ye izafe edilmektedir. Bkz. Hatîb, *Mu‘cemu’l-Kırâât*, VIII, 151.

okuyuşun da doğru olduğunu belirten Ferrâ her iki kullanımın da dilde aynı manayı ifade ettiğini söylemekte ve bunu dildeki kullanımlarla örneklendirmektedir.¹²⁹⁴

Ferrâ kırâat tercihlerinde mana faktörünü de göz önünde bulundurmakta ve tefsir açısından daha iyi bir manaya gelebilen kırâatleri tercih etmektedir. Örneğin Müzzemmil 73/20. ayet hakkında nakledilen “ve nısfihî ve sülüsihî” (وَنِصْفِهِ وَتُلُثِهِ) ve “ve nısfehû ve sülüşehû” (وَنِصْفَهُ وَتُلُثُهُ)¹²⁹⁵ kırâatlerinin her ikisinin de doğru olduğunu belirten Ferrâ bununla birlikte ikinci kırâatin doğruluk payının daha yüksek olduğunu belirtmekte ve bu kırâate göre yapılan tefsirin mana açısından daha iyi neticeler verdiğini ifade etmektedir.¹²⁹⁶

Aynı şekilde Ferrâ mana açısından tefsire uygun olmayan bazı kırâatleri de eleştirmektedir. Onun Meâric 70/10. ayette Ebû Ca‘fer’e izafe edilen “velâ yüs’elü” (وَلَا يُسْأَلُ)¹²⁹⁷ kırâatini mana açısından uygun olmadığı ve kurrânın icmâına da muhalif olduğu gerekçesiyle hoş karşılamadığını görmekteyiz.¹²⁹⁸

Zeccâc da kırâatları değerlendirirken konuya bazen mana açısından yaklaşmakta ve nadiren mana açısından daha kuvvetli ve daha açık bulduğu kırâat veçhini tercih etmektedir. Örneğin Tâhâ 20/15. ayette “ekâdü uhfhâ” (أَكَادُ أُخْفِيهَا) kırâatine karşın on kırâat içerisinde dahi yer almayan “ekâdü ahfhâ” (أَكَادُ أَحْفِيهَا) kırâatının mana açısından daha açık olduğunu, zira kırâate göre mananın “neredeysen onu (kıyameti) açığa çıkaracağım” şeklinde olacağını söylemektedir.¹²⁹⁹ Zeccâc burada ayetin kırâatının birinci veçhe göre olduğunu beyan ettikten sonra diğer kırâati meçhul sigayla nakletmektedir. Bu onun ikinci kırâati benimsemediğine delalet eden bir husustur. Fakat görünen o ki Zeccâc birinci kırâatin ifade ettiği “neredeysen onu (kıyameti) gizleyecektim” manasını da uygun bulmamaktadır. Zira o, kıyamet zaten gizlenmiş olduğu için onun gizlenmesinden bahsetmenin vakiya mutabık düşmeyeceği kanaatindedir. Bu kırâatin daha iyi bir tevchini de yapamayan

¹²⁹⁴ Bkz. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 365. Buna benzer örnekler için ayrıca bkz. Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 35.

¹²⁹⁵ Birinci kırâat Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb’a izafe edilmekte iken diğer kırâat bunların dışında kalan kurrâya isnat edilmektedir. Bkz. Dâni, *et-Teyssîr*, s. 175; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 294.

¹²⁹⁶ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 201.

¹²⁹⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 292.

¹²⁹⁸ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 185.

¹²⁹⁹ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, III, 287.

Zeccâc mana açısından ortaya çıkan bu mahzuru diğer kırâatin ortadan kaldırdığına işaret etmek istemiş olmalıdır. Aksi takdirde kırâatte sahîh rivayete önem veren ve her fırsatta sünnete tabi olma vurgusu yapan Zeccâc'ın meşhur kurrâ tarafından okunmamış bir kırâati tercih ettiğini söylememiz icap eder ki, araştırmamız neticesinde, biz bunun doğru bir sonuç olmadığı kanaatindeyiz.

Bunun dışındaki yerlerde Zeccâc sahîh olan kırâatlerin aynı zamanda mana açısından da en iyi kırâatler olduğu düşüncesindedir. Örneğin Bakara 2/18. ayette mushafa uygun olan “summün bukmün umyün” (صُمَّ بُكْمٌ عُمِيٌّ) kırâatine “summen bükmen umyen” (صُمَّاً بُكْمًا عُمِيًّا) şeklinde okunan ve sahîh rivayetler içerisinde yer almayan bu kırâatle muhalefet edilemeyeceğini söyleyen Zeccâc birinci kırâatin aynı zamanda mana açısından da daha iyi konumda olduğunu sözlerine eklemektedir.¹³⁰⁰ Yine aynı surenin 173. ayetinde Zeccâc meşhur kurrânın ittifak ettiği “meytete/meyyitete” (مَيْتَةً/مَيْيْتَةً)¹³⁰¹ şeklindeki mansûb okuyuşun sünnete uyma gerekliliğinden dolayı ve manasının da sahîh olması sebebiyle tercih edildiğini söylemiştir.¹³⁰² Aynı şekilde Âl-i İmrân 3/19. ayette kırâat olan veçhin meşhur kurrâ tarafından benimsenen “ve men yekfur” (وَمَنْ يَكْفُرْ) kırâati olduğunu belirten Zeccâc, dil açısından başka kullanımların da caiz olmasına rağmen bu kırâatte yer alan veçhin daha iyi olduğunu ve mana açısından da daha fasih olduğunu söylemektedir.¹³⁰³

Nehhâs da bazen kırâatler arasındaki mana birlikteliğine işaret etmiştir.¹³⁰⁴ Bazen de aynı manaya gelen kırâatlerle farklı manaya gelen kırâatlere işaret ederek, manaları farklı olan kırâatlere yönelik yapılan kıyaslama girişimlerine karşı hassas bir tavır sergilemiştir. Örneğin Sebe' 34/19. ayette altı farklı kırâat veçhi bulunduğunu söyleyen Nehhâs bunlardan Hasan, Ebû Recâ, Ebû Mâlik, Ebû Ca'fer, Şeybe, Nâfi, Yahyâ b. Vessâb, A'meş, Âsım, Hamza ve Kisâi'ye izafetle naklettiği “rabbenâ bâ'id beyne esfârinâ” (رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا) kırâati ile Mücâhid, İbn Kesîr ve

¹³⁰⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 231.

¹³⁰¹ Sadece Ebû Ca'fer'in “meyyitete” (مَيْيْتَةً) şeklinde okuduğu bu ibare diğer kurrâ tarafından “meytete” (مَيْتَةً) şeklinde okunmuştur. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 169.

¹³⁰² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 210.

¹³⁰³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 327. Buna benzer örnekler için ayrıca bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 299, V, 44.

¹³⁰⁴ Bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 149.

Ebû Amr'a isnat ettiği “rabbenâ ba‘‘id beyne esfârinâ” (رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا) kırâatlerinin aynı manaya geldiğini söylemektedir. Zira ona göre bu iki kırâatte farklılığı oluşturan, müfâale babından emir kalıbı olan “bâ‘id” (بَاعِدُ) fiili ile tef‘îl babından emir olan “ba‘‘id” (بَعِدُ) fiili aynı manaya gelmektedir. Keza Nehhâs aynı ayet kapsamında Muhammed İbnü'l-Hanefiyye, İbn Abbâs ve Ebû Sâlih'e izfetle kaydettiği “rabbünâ bâ‘ade beyne esfârinâ” (رَبُّنَا بَاعَدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا) kırâati ile Yahyâ b. Ya‘mer, îsâ b. Amr ve İbn Abbâs'a nispet ettiği “rabbünâ ba‘‘ade beyne esfârinâ” (رَبُّنَا بَعَدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا) kırâatinin de aynı anlama geldiğini ifade etmektedir. Son olarak Hasan-ı Basrî'nin kardeşi olan Sa‘îd b. Ebu'l-Hasen'e isnat edilen “rabbenâ ba‘ude beyne esfârinâ” (رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا) kırâati ile Ferrâ ve Ebû ishâk ez-Zeccâc'dan naklettiği “rabbünâ ba‘ude beyne esfârinâ” (رَبُّنَا بَعْدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا) kırâatlerinin de aynı anlama geldiklerini belirten Nehhâs, kırâatlerde mana faktörünün rolüne vurgu yapan şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Bu kırâatler farklı manalara geldikleri zaman, bunlardan birinin diğerinden daha iyi olduğunun söylenmesi caiz değildir. Manaları farklı olduğu takdirde haberlerde de durum böyledir.*”¹³⁰⁵

Kırâatler arasında üstünlük ilişkisi kuran Ferrâ'ya muhtelif yerlerde eleştiri yönelten Nehhâs'dan yaptığımız aşağıdaki alıntı da onun bu konudaki görüşü hakkında bizlere fikir vermektedir: “*Cemâat tarafından okunan ve peygamberden aldıklarını aktaran sahabeden nakledilen mushafa (sevâda) uygun düşen kırâatler hakkında “daha iyi veya daha hayırlı” gibi değerlendirmelerde bulunmak çok büyük bir iddiadır. Bu iki kırâat de “bir topluluğun başka bir topluluktan naklettiği” kırâatlerdir. Manaları farklı olduğu için, her ikisi de farklı ayetler mesabesindedir.*”¹³⁰⁶

Bununla birlikte Nehhâs'ın bazen, farklı anlamlara gelen iki kırâat arasında mana açısından bir üstünlük ilişkisi kurduğu görülmektedir. Mesela, Sâffât 37/47. ayette Nâfi, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb, Ebû Amr, İbn Âmir, İbn Kesîr ve Âsım tarafından okunan “velâ hüm anhâ yünzefûn” (وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ) kırâati ile Hamza, Kisâi ve Halef tarafından benimsenen “velâ hüm anhâ yünzifûn” (وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ)¹³⁰⁷ kırâatini

¹³⁰⁵ Nehhâs, *İ‘râbu'l-Kur‘ân*, III, 234.

¹³⁰⁶ Nehhâs, *İ‘râbu'l-Kur‘ân*, V, 148.

¹³⁰⁷ Her iki kırâat için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 267.

karşılaştırmakta ve birinci kırâatin mana açısından daha açık ve daha sahîh olduğunu söylemektedir. Ona göre cennet ehlinin içecekleri açısından bir değerlendirme yapıldığında birinci kırâatin ifade ettiği “içtikleri şarabın etkisiyle cennet ehlinin akıllarının gitmeyeceği” manası ikinci kırâatin ifade ettiği “cennet ehlinin şaraplarını tüketmeyecekleri” manasından daha yerinde bir mana takdiri olarak gözükmektedir. İkinci kırâat ise ancak mecaz yoluyla “cennet ehlinin şarabının hiçbir zaman bitmeyeceği” şeklinde düşünülerek konuma daha uygun hale getirilebilmektedir.¹³⁰⁸

Diğer yandan Nehhâs mana açısından daha uygun olduğu gerekçesiyle, üzerinde icma bulunan kırâatlerden birinin diğerine tercih edilmesine de karşı çıkmaktadır. Örneğin Muhammed 47/4. ayette “vellezîne kâtelû” (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا), “vellezîne katelû” (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا), “vellezîne kutilû” (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا) ve “vellezîne kuttilû” (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا)¹³⁰⁹ şeklinde farklı okuyuşlar bulunduğunu söyleyen Nehhâs, birinci kırâat üzerinde icma hücceti bulunduğunu belirtmekte ve aynı zamanda bu kırâatin mana açısından da daha açık olduğunu ifade etmektedir. Bazı lügat âlimlerinin bu kırâatlere mana yönünden yaklaştıklarına değinen Nehhâs, onların “kutilû” (قَاتَلُوا) kırâati okunursa sadece Allah yolunda öldürülenlerin; “katelû” (قَاتَلُوا) şeklinde okunursa yalnızca Allah yolunda öldürenlerin sevaba nail olacaklarını fakat “kâtelû” (قَاتَلُوا) şeklinde okunduğu takdirde Allah yolunda öldürsün ya da öldürülsün bu uğurda savaşan herkesin sevaba ulaşacağını ileri sürerek “kâtelû” (قَاتَلُوا) kırâatini okumayı tercih ettiklerinden bahsetmektedir. O ise “*Bu gerçekten de güzel bir temellendirmedir. Fakat ilim erbabına göre, eğer Kur’ân ibareleri birkaç farklı şekilde okunmuşsa bunlar her biri bir mana ifade eden ayetler mesabesinde değerlendirilir.*” sözleriyle buna karşı çıkmakta ve Hz. Peygamber’in “Bana cevâmî‘u’l-kelim (az sözle çok şey anlatma kabiliyeti) verildi” hadisini zikretmektedir.¹³¹⁰

Manaları aynı olan kırâat farklılıklarına gelince Nehhâs’ın bu kırâatler arasında tercih yaptığını hatta bazı durumlarda bunlardan birini tercih etmeyi gerekli

¹³⁰⁸ Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, III, 284.

¹³⁰⁹ “vellezîne kâtelû” (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا) kırâati çoğunluk kurrâ, “vellezîne katelû” (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا) kırâati Âsım el-Cahderî, “vellezîne kutilû” (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا) kırâati Ebû Amr, Ya‘kûb ve Hafs rivayetiyle Âsım, “vellezîne kuttilû” (وَالَّذِينَ قَاتَلُوا) kırâati ise Hasan-ı Basrî tarafından okunmuştur. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî‘l-Kur’ân*, s. 140; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 279.

¹³¹⁰ Nehhâs, *Î‘râbu’l-Kur’ân*, IV, 119.

gördüğünü söyleyebiliriz. Söz gelimi o, kurrânın ihtilaf ettiği bir ibarenin kırâatine ilişkin Kur’ân’ın diğer yerlerinde, okunuşunda ittifak edilen benzer örnekler mevcut ise, manaları aynı olduğu takdirde, ihtilaf edilen ibarenin, ittifak edilen okuyuşa çevrilmesini gerekli görmektedir. Örneğin Şuarâ 26/176. ayette Nâfi, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Ca’fer “ashâbu leykete” (أَصْحَابُ لَيْكَةَ) şeklinde okurken diğer kurrâ “ashâbu’l-eyketi” (أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ) şeklinde okumaktadır.¹³¹¹ Aynı ibare Hicr 15/78. ayette de geçmekte fakat burada Kurrânın ittifakıyla “ashâbu’l-eyketi” (أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ) şeklinde okunmaktadır. Nehhâs manaları aynı olduğu için burada ittifaklı olan okuyuştan hareketle birinci ibarenin de “ashâbu’l-eyketi” (أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ) şeklinde okunması gerektiğini söylemektedir.¹³¹²

Bununla birlikte Nehhâs aynı manaya gelen kırâatler arasında tercih yapanlara da karşı çıkmıştır. Örneğin Câsiye 45/14’te “liyecziye” (لِيَجْزِي), “linüczkiye” (لِنُحْزِي) ve “liyüczâ” (لِيُجْزَى)¹³¹³ şeklinde üç kırâatin bulunduğunu ve bunlardan ilk ikisinin aynı manaya gelen iki güzel kırâat olduğunu belirten Nehhâs bunlardan birinci kırâati, fiilin içindeki zamirin daha önce geçen Allah lafzına raci olmasını sağlamak için tercih eden Ebû Ubeyd’e şu sözlerle karşı çıkmaktadır: “*Bu, herhangi bir tercihi gerektirmez. Çünkü bu Allah’ın kelamı ve vahyidir.*”¹³¹⁴ Burada Ebû Ubeyd birinci kırâati tercih ederken diğer ikisinden vazgeçmiş olmaktadır. Nehhâs’ın belirttiğine göre birinci kırâat ikinci kırâatle aynı manaya gelirken üçüncü kırâatten farklı bir anlama sahiptir. Dolayısıyla Ebû Ubeyd hem aynı manaya gelen hem de farklı manaya gelen kırâatler arasında bir tercih yapmış olmaktadır. Önceki örneklerden anladığımız kadarıyla Nehhâs Farklı manaya gelen kırâatler arasında tercih yapılmasına karşı iken aynı anlama gelen kırâatler arasında bir tercih yapılmasına dair net ifadeler kullanmamaktadır. Ancak buradaki tavrı onun farklı manalara gelen kırâatler arasında da tercih yapılamayacağı görüşünde olduğunu düşündürmektedir.

Buraya kadar bahsedilen örneklerden hareketle biz Nehhâs’ın aynı manaya gelen kırâatler arasında yapılacak bir tercihe olumlu yaklaştığını da söyleyemiyoruz.

¹³¹¹ Bkz. Dâni, *et-Teyssîr*, s. 135; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 252.

¹³¹² Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, III, 130.

¹³¹³ “linüczkiye” (لِنُحْزِي) kırâati İbn Âmir, Hamza, Kisâi ve Halef tarafından, “liyüczâ” (لِيُجْزَى) kırâati Ebû Ca’fer tarafından, “liyecziye” (لِيَجْزِي) kırâati ise diğer kurrâ tarafından okunmuştur. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 278.

¹³¹⁴ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, IV, 95.

Zira o dönemde aynı manaya gelen kırâatler arasında tercih yapmak gereksiz bir ameliye olarak görülmektedir. Nitekim Nehhâs ile yaklaşık olarak aynı dönemlerde yaşamış olan ve aynı zamanda kırâat âlimi de olan müfessir Taberî kırâatlerden birinin diğerinden daha sahîh olmasını sağlayacak bir mana farklılığı söz konusu olduğunda ikisinden birini tercih etmenin caiz olabileceğini söylerken; manaları aynı olan kırâatlerden birini okumanın diğerinden evla olduğuna hükmetmek için yeterli bir gerekçe bulunmadığını, dolayısıyla da bunlardan herhangi birini okuyan kimsenin isabet kaydetmiş olacağını ifade etmektedir.¹³¹⁵ Görüldüğü üzere Taberî de kırâat değerlendirmelerinde mana faktörünü önemsemekte ve dahası manayı tercihin en geçerli gerekçesi olarak görmektedir.

Burada Nehhâs ile Taberînin kırâatlere yaklaşımında farklılık gözlenmektedir. Nehhâs kırâatleri müstakil ayetler olarak gördüğü için aralarında üstünlük ilişkisi kurulamayacağını söylerken Taberî manaları farklı kırâatler arasından manası daha sahîh olanın tercih edilebileceğini, farklı manalara gelen kırâatler arasında ise tercihe gerek olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla Nehhâs'dan farklı olarak Taberî'nin kırâatleri farklı ayetler olarak görmediğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak dilbilimsel tefsirlerde kırâatlerin mana açısından bir değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Bu doğal bir durumdur. Zira bu eserler aynı zamanda Kur'ân'ın manasını açıklamayı hedefleyen tefsir ilminin ilk örneklerini oluşturmaktadır. Bu meyanda müellifler kırâatler arasındaki mana ilişkilerine değinmişler, manalar arasındaki farklılığa veya uyuma temas etmişlerdir. Bununla birlikte mana faktörünün kırâat tercih ve eleştirilerinde etkin bir faktör olduğunu söylemek zordur. Fakat bu eserlerde manaları aynı olan kırâatlerle ilgili değerlendirmeler ile farklı manalara gelen kırâatler hakkında yapılan değerlendirmeler arasında bir farklılık gözlenmektedir. Bu ayrım özellikle Nehhâs'ın değerlendirmelerinde göze çarpmaktadır. Bu açıdan Nehhâs'ın kırâat değerlendirmelerinde mana unsuruna diğerlerinden farklı bir fonksiyon yüklediği söylenebilir. Söz gelimi Nehhâs'ın kırâat anlayışında farklı manalara gelen kırâatler bu farklı manaları ifade etmek için nazil olmuş birbirinden bağımsız ayetler mesabesinde. Bu nedenle ayetler arasında bir tercih yapılamadığı gibi farklı

¹³¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 552.

manalara gelen kırâatler arasında da bir tercih yapılması söz konusu olamaz. Bunun yanında aynı manayı ifade eden kırâatler ise lehçesel farklılıklar kabilinden olup söz konusu manayı en iyi ve güzel şekilde ifade eden kırâatı belirlemek için bir tercih yapılabilir. Nehhâs'ın değerlendirmelerinde daha bariz bir şekilde görülen bu durumun diğer müellifler için geçerli olduğunu söylemek ise yukarıdaki örneklere bakarak zordur.

3.2. Sahabenin ve Bazı Kârîlerin Tercihleri

Ferrâ'nın kırâat değerlendirmelerinde sahabe kırâat ve mushaflarına özel bir önem attığı görülmektedir. Bu meyanda o Abdullâh b. Mes'ûd başta olmak üzere Übeyy b. Ka'b Abdullâh ibn Abbâs ve Hz. Ali'ye nispet edilen kırâatlere atıfta bulunmaktadır. Mesela o, Sâffât 37/12. ayette geçen “acibte” (عَجِبْتُ)¹³¹⁶ kelimesinin kırâatıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “*insanlar bunu “tâ”nın fethası ve ref'i ile okumaktadırlar. Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Abdullâh ibn Abbâs'ın kırâatlerinde yer aldığı için ref ile okumak bana daha hoş gelmektedir.*”¹³¹⁷ Yine Bakara 2/61. ayette geçen “mısran” (مِصْرًا) kelimesinin munsarif veya gayrı munsarif olarak okunması konusunda o kaynaklarda sadece A'meş'e nispet edilen “mısra” (مِصْرًا)¹³¹⁸ şeklindeki gayrı munsarif okuyuşu daha çok sevdiğini zira Abdullah ve Übeyy'in kırâatlerinde bu kelimenin gayrı munsarif olarak okunduğunu söylemektedir.¹³¹⁹ Aynı şekilde A'râf 7/149. ayette geçen “rabbünâ” (رَبُّنَا) kelimesinin “rabbenâ” (رَبَّنَا)¹³²⁰ şeklinde de okunduğunu belirten Ferrâ, Abdullah'ın mushafında bu şekilde yer alması hasebiyle mansûb okuyuşu daha çok sevdiğini söylemektedir.¹³²¹ Ferrâ aynı gerekçeyle Enfâl 8/19. ayette “innallâhe” (إِنَّ اللَّهَ) kırâatının¹³²² daha çok hoşuna gittiğini söylemiştir.

Dilbilimsel tefsirlerde bazı kırâat imamlarının okuyuşlarına daha fazla itimat edildiği ve kırâat değerlendirmelerinde okuyuşun bu imamlara ait olmasının önemli bir faktör olarak öne çıkarıldığı görülmektedir. Örneğin Zeccâc, Nâfi'in kırâatini çok

¹³¹⁶ Bu kelime Hamza, Kisâi ve Halef tarafından “acibtü” (عَجِبْتُ) şeklinde, diğer kurrâ tarafından “acibte” (عَجِبْتُ) şeklinde okunmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 267.

¹³¹⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 336.

¹³¹⁸ Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, s. 14.

¹³¹⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 41.

¹³²⁰ On kırâatı esas alan kaynaklarda “rabbenâ” kırâatı Hamza, Kisâi ve Halef'e nispet edilmektedir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 204.

¹³²¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 284.

¹³²² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 294.

güvenilir bulmakta ve reddedilmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Mesela Ebû Osmân el-Mâzinî'nin Hicr 15/54. ayette Nâfi'ye ait “fe bime tübeşşirûni” (فَيْمِ) (تُبَشِّرُونَ) kırâatini reddetmesine karşı çıkan Zeccâc, bunun yanlış bir davranış olduğunu, zira Nâfi'in Medîne ehli imamlarından ikisi veya daha fazlası tarafından okunmadıkça bir kırâat veçhiyle okumadığını söylemekte ve bu nedenle de reddedilemeyeceğini ifade etmektedir.¹³²³

3.3. Üslup Bütünlüğünün Dikkate Alınması

Kırâat değerlendirmelerinde ibarelerin, içerisinde yer aldığı pasajın üslubuyla uyumu da dikkate alınmıştır. Söz gelimi Ferrâ ayet sonlarının uyumunu sağlayan kırâatleri tercih etmiştir. Örneğin Fecr 89/4. ayette geçen “yesri” (يَسْرِي) ibaresinin “yesrî” (يَسْرِي) şeklinde de okunduğuna değinen Ferrâ, ayet sonlarındaki uyumu dikkate alan “yesri” (يَسْرِي) okuyuşunun daha çok hoşuna gittiğini ifade etmiştir.¹³²⁴ Aynı şekilde Rahmân 55/29. ayette geçen ve hemzeli olarak “şe'n” (شَان) şeklinde veya hemzesiz olarak “şân” (شَان) şeklinde kullanılan ibare hakkında Ferrâ, Kur'ân'ın tamamında hemzeli olarak okuduğu bu ibareyi sadece Rahmân suresinde hemzesiz okuduğunu belirtmiş ve bu okuyuşun diğer ayetlerin sonlarıyla uyumlu olduğunu ifade etmiştir.¹³²⁵

Ferrâ'nın birbirine atfedilen kelimelerde aradığı isim-fiil uygunluğu da onun üslup bütünlüğüne verdiği önem sadedinde zikredilebilir. Nitekim Arap dilinde fiilin fiile; ismin de isme atfedilmesi üslup bütünlüğü açısından önemli bulunmaktadır. Örneğin Beled 90/12-13. ayetlerle ilgili olarak iki kırâatin bulunduğunu söyleyen Ferrâ çoğunluğun “fekku rakabetin ev it'âmun” (فَكَ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٍ) şeklinde okuduğunu söylemekte fakat Hasan-ı Basrî'nin okuduğu ve Hz. Ali'den de nakledilen “fekke rakabeten ev et'ame” (فَكَ رَقَبَةً أَوْ أَطْعَمَ) şeklindeki kırâatin sahîh Arapça'ya daha uygun olduğunu söylemektedir. Ona göre “it'âm” (إِطْعَامٍ) kelimesi isimdir. Arap dilinde bir ismin kendisi gibi bir isim üzerine atfedilmesi gerekir. Şayet devamında gelen ayette geçen ifade “sümme in kâne” (سُمَّ أَنْ كَانَ) şeklinde gelmiş olsaydı bu durumda hem “fekku” (فَكَ) kelimesi hem de “it'âmün” (إِطْعَامٍ) kelimesiyle daha uyumlu olabilirdi.

¹³²³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 189-190.

¹³²⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 265.

¹³²⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 114.

Ancak sonraki ayet “sümme kâne” (سُمْ كَانٌ) şeklinde fiil olarak gelmiştir. Bu ifadenin fiil olarak atfedilmesi neticesinde Ferrâ bununla uyumlu olması için önce geçen diğer kelimelerin de fiil olarak okunmasını tercih ettiklerini söylemektedir.¹³²⁶

Aynı zamanda bu gibi örnekler Ferrâ'nın Kur'ân algısına da işaret etmektedir. Ona göre Kur'ân Arapların dilsel ve kültürel özelliklerini dikkate alan bir kitaptır. Bu bakış açısı onun Kur'ân'ı tefsirine de yansımaktadır.

4. Diğer Değerlendirme Unsurları

4.1. Kur'ân'a Has Okuyuş Keyfiyeti

Özellikle Ferrâ'da görülen bir tercih gerekçesi de bilhassa Kur'ân kırâatinde bulunması gereken ve ona özgü kabul edilebilecek okuyuş tarzıdır. Ferrâ bunu genellikle Kur'ân'ın açık, seçik ve net bir şekilde okunması anlamında “tibyan”¹³²⁷, “terassül”, “tertîl” ve “işbâ'u'l-keâm” gibi tabirlerle ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân'da/kırâatte telaffuzun açık ve seçik olması esastır. Bu nedenle o birçok yerde, özellikle de farklı kelimelere ait harflerde söz konusu olan, idğâm yerine idğamsız okumayı tercih etmektedir. Meselâ Tevbe 9/52. ayette geçen “hel terabbesûne” (هَلْ تَرَابَّبَسُونُ) ifadesinin idğamlı olarak “hetterabbesûne” (هَتَّرَابَّبَسُونُ)¹³²⁸ şeklinde de okunduğunu belirten Ferrâ kırâatteki açık ve seçiklik esası gereğince birinci kırâati daha çok sevdiğini ifade etmektedir.¹³²⁹ Yine Kur'ân'a has bu okuyuş tarzından dolayı bazı ibarelerin hafifletilerek okunmasına da karşı çıkmaktadır. Örneğin o, bedevilerin dillerine kolay geldiği şekliyle kelimelerde bazen idğâm bazen de tahfif¹³³⁰ yoluna gitmelerinden hareketle, kendisinin de Arapların bu uygulamasına göre kıyas yapacak olsa En'âm 6/19'da geçen “kul eyyü şey'in ekberu şehâdeten” (قُلْ أَكْبَرُ شَهَادَةً) ifadesini, tahfif ile “kul eyşi ekberu şehâdeten” (قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً) ifadesini, tahfif ile “kul eyşi ekberu şehâdeten”

¹³²⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 269-270.

¹³²⁷ Bu tabir Ferrâ'nın kullanımında “idğâm”ın karşıtı olarak “izhâr” ile aynı anlama gelmektedir. Nitekim *Me'âni'l-Kur'ân*'ın dipnotlarını hazırlayan Fâtîm Muhammed Halîl el-Lebûnî de Ferrâ'nın kullandığı “tebyîn” tabirinin bu anlamda kullanıldığını ilgili dipnotta izah etmiştir. Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 24. Ferrâ'nın bu tabiri kullandığı örnekler de söz konusu bulguyu desteklemektedir. Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 173.

¹³²⁸ Hamza, Kisâi ve Hişam idğamlı okuyuşu benimsemişlerdir. Bkz. Kâdî, *el-Büdûrû'z-Zâhira – el-Kurââtü's-Şâzze* (birlikte basım), s. 139.

¹³²⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 317.

¹³³⁰ Sözlükte hafifletmek manasına gelen bu kelime Ferrâ tarafından metinde bulunan bazı kelime ve harflerin hafif edilerek veya kısaltılarak telaffuz edilmesi anlamında kullanılmıştır. Tahfife dair verdiği örnek de bunu göstermektedir.

şeklinde söyleyebileceğini ancak kırâatın tahfif üzere olmadığını, aksine işbâ¹³³¹ ve temkin¹³³² üzere olduğunu söyleyerek bu şekilde okumayı tasvip etmemektedir.¹³³³

Tefsirinde genel olarak Kur’ân’ı insan temelli bir yaklaşımla değerlendiren Ferrâ gerek mana gerekse lafız olarak Kur’ân’ın Arapların kültürlerini ve dili kullanmadaki üsluplarını dikkate aldığını düşünmektedir. Bu onun Kur’ân’ı ilmi bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir. Bununla birlikte onun kırâatlere yönelik tutumu genel yaklaşımından farklıdır. O, Kur’ân’ın, arapların dil kullanımlarından farklı bir okuyuş tarzına sahip olduğunu düşünmekte ve bunu kırâat tercihlerine yansıtılmaktadır. Bu tutumuyla o kırâatleri dogmatik bir bakış açısıyla değerlendirerek ilmi yaklaşımdan uzaklaşmaktadır.

4.2. Kur’ân’da Geçen Başka Kullanımlar

Ferrâ kırâat değerlendirmelerinde Kur’ân’da geçen başka kullanımları da dikkate almaktadır. Örneğin Hucurât 49/14. ayette “yelitküm” (يَلَيْتُكُمْ) kırâati üzerinde kurrânın icmâ’ı bulunduğunu söyleyen Ferrâ, mushafta elifsiz yazıldığı için bazılarının okuduğu “ye’litküm” (يَالَيْتُكُمْ) kırâatinden hoşlanmadığını söylese de Tûr 52/21. ayette geçen ve aynı mananın farklı lehçelerdeki ifadesi olan “eletnâhüm” (أَلَيْتَنَاهُمْ) kelimesinden dolayı “ye’litküm” (يَالَيْتُكُمْ) kırâatiyle okumaya cesaret edebileceğini söylemektedir.¹³³⁴

Aynı şekilde Hicr 15/65. ayette geçen emir kalıbının vasıl hemzesiyle “fesri” (فَسْرِي) şeklinde mi yoksa katı‘ hemzesiyle “fe esri” (فَأَسْرِي) şeklinde mi okunacağı ile ilgili ihtilaf hakkında Ferrâ, İsrâ 17/1. ayette geçen “esrâ” (أَسْرَى) ibaresini referans alarak “fe esri” (فَأَسْرِي) şeklindeki okuyuşun daha iyi olduğunu söylemiştir.¹³³⁵

¹³³¹ Sözlükte doyurmak anlamına gelen işbâ, kırâat istilahında ise teshili caiz olan bazı harflerin mahrecinden çıkarılmasına denmektedir. Bkz., Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, İFAV Yay. İstanbul, 2009, s. 78-79.

¹³³² Ferrâ’nın verdiği örnekten hareketle sözlükte sağlamaştırma anlamına gelen bu kelimenin Ferrâ tarafından tahfifin karşıtı olarak, metinde bulunan harflerin hepsinin telaffuz edilmesi manasında kullanıldığını söyleyebiliriz.

¹³³³ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, II, 308.

¹³³⁴ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, III, 73.

¹³³⁵ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 200.

Zeccâc Bakara 2/88’de “ğulfün” (غُلْفٌ) ve ğulüfün” (غُلْفٌ) şeklinde iki kırâat vechi bulunduğunu ancak bunlardan birincisinin daha iyi olduğunu söylemektedir. Bunun gerekçesi olarak da bu kırâatin Kur’ân’dan delili olduğunu söylemekte ve “humrun” (حُمْرٌ) kelimesinin Kur’ân’daki kullanımını ¹³³⁶ örnek olarak zikretmektedir.¹³³⁷ Zeccâc bu tercihiyle çoğunluğun okuyuşunu İbn Muhaysın’ın¹³³⁸ okuyuşuna tercih etmiş olmaktadır.

4.3. Sevap Kazandırma Potansiyeli

Kırâat değerlendirmelerinde sadece Zeccâc’ın eserinde karşımıza çıkan bir husus da kırâatin okuyucuya kazandıracağı sevabın miktarıdır. Zeccâc kırâatleri değerlendirirken kırâatten elde edilecek sevabı da göz önünde bulundurmaktadır. Ona göre Kur’ân okuyan kimse Allah’ın kitabından okuduğu her harfe mukabil sevap kazanmaktadır. Bu durumda bazı nitelikleri haiz olan kırâatler arasından harf sayısı daha fazla olanın tercih edilmesi gerekir. Nitekim Bakara 2/40. ayette “ni‘metiyelletî” (نِعْمَتِي الَّتِي) ibaresinin “ni‘metilletî” (نِعْمَتِي الَّتِي) şeklinde diğer bir vechi daha bulunduğunu belirten Zeccâc dil açısından daha iyi konumda olduğu ve daha fazla sevap kazandırma potansiyeline sahip olduğu için bu kırâatlerden birincisinin tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir.¹³³⁹

¹³³⁶ Bu kelimenin Kur’ân’daki kullanımını için bkz. Fâtır, 35/27.

¹³³⁷ Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, I, 150.

¹³³⁸ Kâdî, *el-Büdûrû’z-Zâhira – el-Kırââtü’ş-Şâzze* (birlikte basım), s. 386.

¹³³⁹ Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, I, 110.

SONUÇ

Araştırmamıza konu olan dilbilimsel tefsirler dilbilim ve tefsir açısından olduğu kadar kırâatler için de en eski ve önemli kaynaklardandır. Kırâatlerin sahihini sakiminden ayırmak için yoğun çaba sarfedildiği bir dönemde telif edilen söz konusu eserler kırâat ilminin gelişimine önemli katkı yapmışlardır.

Dilbilimsel tefsirler kırâatler için değerli birer kaynak olsalar da kırâat kitabı değildir. Bu eserlerin müellifleri de kırâatler hakkında değerlendirme yapsalar bile gerçek anlamda birer kırâat imamı olmayıp daha ziyade bir dil âlimi ve müfessirdirler. Dolayısıyla bu eserlerde kırâatlere yönelik yer alan olumlu ya da olumsuz değerlendirmeler, tercih ve eleştiriler bir kırâat imamı nazarıyla yapılmamıştır. Bu nedenle de söz konusu değerlendirmelerin daha çok dilbilim ve tefsir ilmiyle alakalı sonuçlar doğurduğunu; kırâat ilmi açısından bir hükme kapı aralamadığını söyleyebiliriz.

Bu eserlerde kırâatler değişik açılardan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Değerlendirmelerin genel olarak Arapça, tefsir ve kırâat alanlarıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Kırâat alanıyla ilgili değerlendirmeler kırâat geleneğine/sünnete ve resm-i mushaf'a uygunluk çerçevesinde yapılmaktadır. Arapça açısından yapılan değerlendirmeler ise bazı alt kategorileri içine almaktadır. Bir kırâat Arap dili açısından değerlendirmeye tabi tutulduğunda bu kullanımın lügat açısından konumu, Arap dilinin kurallarına uygunluğu, konuşma dilindeki veya şiir dilindeki durumu, lafız-mana ilişkisi yönünden vaziyeti, fesahat ve belâgat gibi Arap dilinin alt birimleri açısından değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu durum söz konusu eserlerde kırâatler hakkında yapılan her değerlendirmenin kırâat ilmi açısından yapılan bir değerlendirme olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu değerlendirmelerden kırâat alanıyla ilgili sonuçlar çıkarmak bizce doğru değildir.

Araştırmamıza konu olan dilbilimsel tefsirlerin telifi, kırâatlerin tespit ve tedvin faaliyetlerinin yoğun olarak yaşandığı hicrî II. asrın sonlarından IV. asrın başlarına kadar uzanan geniş bir süreci kapsar. Bu sürecin başlarında yer alan Ahfeş ve Ferrâ'nın eserleriyle bunlardan yaklaşık bir asır sonra gelen Zeccâc ve Nehhâs'ın

eserleri arasında dönem, mekân ve ekol farklılığından kaynaklanan bazı farklı yaklaşımlar görülmektedir. Bu nedenle genellemeci bir üslupla bütün dilcileri içine alan bir yaklaşım tarzından bahsetmek zordur.

Dilbilimci müfessirler Kur'ân kırâatini geleneksel olarak takip edilen bir sünnet konusu olarak görmekte, fakat kırâatleri ilmi platformda tartışma konusu yapmakta da bir beis görmemektedirler.

Bu eserlerde kırâatlere yönelik onaylayıcı, eleştirel, tercih ifade eden, muhayyerlik bildiren ve varsayım dayalı değerlendirmelere rastlanmaktadır. Bu tür değerlendirmeler dilbilimcilerin kırâatleri içtihadı bir konu olarak gördüğü şeklinde yorumlanmıştır. Kanaatimizce dilbilimci müfessirler Kur'ân kırâatinin kaynağının icthad olduğunu düşünmemekle birlikte kırâat imamlarıyla başlayan ve râvilerin nakilleriyle sonraki nesillere ulaştırılan kırâat birikiminde insan etkisinin varlığını gözardı etmemektedirler. Buna göre; dilbilimci müfessirler kırâat imamları ve râvilerin kırâat tercihlerinde veya kırâat naklinde hata yapabileceklerini veya vehme dayalı yanlış değerlendirmelerde bulunabileceklerini ihtimal dâhilinde görmemektedirler.

Onlara göre Kur'ân Arap dilinin en güzel örneklerini yansıttığı için Arapça'nın en mükemmel şekliyle okunmalıdır. Bu kanaati taşıdıkları halde kırâatleri eleştirmiş olmaları onların Kur'ân ile kırâati farklı iki hakikat olarak değerlendirdiklerini veya Hz. Peygamber tarafından en güzel Arapça'yla okunan Kur'ân kırâatinin nakil sürecinde değişime uğradığı yönünde bir kanaat taşıdıklarını göstermektedir.

Dilbilimci müfessirler kırâatleri lehçesel farklılıklar veya dilde ekolleşmeye bağlı olarak ortaya çıkan farklı yaklaşımlar olarak görme eğilimindedirler. Nitekim onların değerlendirmeleri, okunuşunda ihtilaf söz konusu olan Kur'ân ayetlerine yöneliktir. Okunuşunda ittifak edilen ayetler ise kırâat düzleminde değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Dolayısıyla onların nazarında eleştirilen veya aralarında üstünlük ilişkisi kurulan şey Arapça'da tedavülde bulunan bu lehçesel kullanım şekilleri ve dil ekollerinin yaklaşımlarıdır.

Söz konusu eserlerde mutevatir-şâz kırâat ayrımı dikkate alınmamış, her kırâat tercih ve eleştiri konusu yapılabilmıştır. Çünkü bu dönemde henüz geleneksel manada bir mutevatir-şâz kırâat ayırımından söz edilemez. Kırâat geleneğinde kabul gören bu ayırım ise tarihsel süreç içerisinde birtakım merhalelerden geçerek ve evrilerek oluşmuştur. Uzun bir tarihsel süreci kapsayan kırâat ilminin serencamında araştırmamıza konu olan yaklaşık bir asırlık süreçte bile bu gelişimi gözlemlemek mümkündür.

Ahfeş ve Ferrâ gelenekte mutevatir kabul edilen bir kırâati rahatlıkla eleştirebilmişler ve şâz olarak kabul edilen bir kırâati de dil açısından tercih edebilmişlerdir. Zeccâc ve Nehhâs ise değerlendirmelerinde ulema nezdinde kabul gören kırâatleri merkeze alan bir yaklaşım sergilemektedir. Mütevâtir-şâz ayrımı bu dönemde de henüz gerçekleşmiş olmamakla birlikte kırâat geleneğinin bu anlayışa doğru evrildiği Zeccâc ve Nehhâs'ın eserlerinden takip edilebilmektedir.

Ahfeş ve Ferrâ'nın eserlerinde çoğunluğun görüşüne önem verilmektedir. Zeccâc ve Nehhâs'ın eleştiri ve tercihlerinde ise icmâ ve cemaat vurgusu önemli bir yer tutmaktadır. Burada çoğunluğun görüşünü ifade etmek için kullanıldığını düşündüğümüz icmâ ve cemaat vurgusunun uzun vadede mütevâtir-şâz kırâat ayrımının alt yapısını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Ahfeş ve Ferrâ'nın semâa dayalı bir kırâat anlayışına sahip olduğunu, fakat onların kırâat konusunda sahih rivayet olgusunu gündeme getirmediklerini söyleyebiliriz. Bu eserler içerisinde ilk olarak Zeccâc'ın sahih rivayet faktörünü dikkate aldığını ve sahih kırâat-şâz kırâat ayrımının da Nehhâs tarafından dile getirildiğini göz önünde bulundurduğumuzda Zeccâc ve Nehhâs'da zihinsel olarak sahih kırâat-şâz kırâat ayrımının kısmen varlığından söz edilebilir. Bunlara göre sahih kırâat üzerinde icma bulunan kırâatler veya cemaatin/İslam toplumunun ekseriyetinin teveccüh gösterdiği kırâat imamlarıyla özdeşleşen kırâatler şeklinde ifade edilebilir. Bu da zamanla mütevâtir-şâz ayrımına doğru bir gelişim gösteren kırâat algısının hazırlık evresi olarak kabul edilebilir. Buradan hareketle kırâat algısının tarihsel süreçte evrilerek geliştiğini ve dolayısıyla zaman olarak daha

sonraki bir dönemi yansıtan Zeccâc ve Nehhâs'ın kırâat anlayışının geleneksel kırâat anlayışına daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Ahfeş ve Ferrâ'nın kırâatler konusunda daha rahat davrandıkları ve Zeccâc ve Nehhâs'a nazaran geleneksel kırâat anlayışından daha uzak oldukları söylenebilirse de onların kendi dönemlerindeki kırâat geleneğini dikkate aldıkları bir vakıadır. Ancak şu var ki kırâat geleneği bir asırlık süreçte gelişime ve değişime uğramıştır. Dolayısıyla Ahfeş ve Ferrâ'nın dikkate aldığı gelenek ile Zeccâc ve Ferrâ'nın tabi olduğu gelenek içlem-kaplam olarak farklılık arz etmektedir. Ahfeş ve Ferrâ resm-i mushaf'a ve sema'a dayalı bir kırâat geleneğine tabi olurken Zeccâc ve Nehhâs bunların yanısıra üzerinde icma bulunan kırâat imamları ve kırâatlerin de denkleme dâhil olduğu bir kırâat geleneğini dikkate almaktadırlar.

Dilbilimsel tefsirlerde genel olarak kırâat rivayetlerinin senetleri zikredilmemektedir. Ferrâ ve Nehhâs'ın eserlerinde bazı kırâat rivayetlerinin senediyle birlikte nakledildiği görülse de senediyle birlikte zikredilen kırâatler senetsiz nakledilen kırâatlere nazaran çok az bir yekûn tutmaktadır. Kanaatimizce bu durum kırâat nakli ve öğretiminin ilk dönemlerde bir kırâat âlimi veya bölge merkezli oluşan ekolleşmeyle birlikte sürdürülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu dönemde rivayetlerin sıhhati senedinin sıhhatiyle değil; âlimlerin ilmî kişilikleri etrafında oluşan güven duygusuyla alakalı gibi görünmektedir. Sonraki dönemlerde kırâat imamlarından yapılan nakillerin çeşitlilik arz etmesi neticesinde kırâat rivayetlerinde senet hassasiyetinin arttığını düşünüyoruz.

Ahfeş ve Ferrâ bazı kırâat imamlarıyla aynı dönemde yaşamışlardır. Dolayısıyla bu dönemde kırâatlerden bazılarının gelenek oluşturma hususunda kârîlerinin isimleriyle anılacak kıvama henüz gelmediğini söyleyebiliriz. Bu dönemde kırâatler üzerinde yapılan tartışmalar oldukça güncel olduğu için Ahfeş ve Ferrâ'nın değerlendirmelerinde bu tartışmanın bir parçası oldukları hissedilmektedir. Zeccâc ve Nehhâs ise kırâat imamlarından bir hayli sonra yaşadıkları için bu dönemde kırâat imamlarının isimleri çevresinde gelişen bir kırâat geleneğinin etkisi altındadırlar. Bu yüzden de onlar daha ziyade gelenekte kabul görmüş tercihleri benimsemekte ve yaptıkları eleştiriler de geleneksel olarak kabul gören kırâatlerin

savunusu şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla bu dönemde kırâatlerin sahihini sahih olmayanından ayırma yönündeki çalışmalar önceki döneme nazaran daha azdır. Nitekim bu dönemde İbn Mücâhid'in toplumsal kabule mazhar olmuş kırâatleri devlet desteğiyle bir kitapta derleme çabası artık bu faaliyetin sonlandırılması gerektiğinin resmî olarak da benimsendiği anlamına gelmektedir.

Özellikle ilk dönemlerde dilbilim âlimlerinin kimi kırâatleri eleştirmeleri ve kimi kırâatler arasında da üstünlük ilişkisi kurarak tercihte bulunmaları onların içinde yaşadıkları dönem itibariyle mazur görülebilir, hatta onların böyle davranmalarının kırâat ilminin gelişimi açısından bir zorunluluk olduğu da söylenebilir. Zira elimizde bulunan kırâat birikiminin ve bugün sahip olduğumuz kırâat algısının temelini oluşturan parametreler de ilk dönemde yapılan bu tür kırâat değerlendirmeleri neticesinde şekillenmiş ve vücut bulmuştur. Şimdi onların sağladığı bilgi birikimiyle oluşan kırâat algısına yaslanarak, günümüzün değer yargılarıyla ilk dönem dil âlimlerini eleştirmenin hem kronolojik olarak tutarsız olduğu, hem de hakkâniyet ölçülerine sığmadığı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı yay. İstanbul, 1992.
- Akdemir, Mustafa Atilla, “Kırâat-Resmü’l-Mushaf İlişkisi” *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat. İstanbul, 2002, ss. 117-134.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil - Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK. Yay., Ankara, 2007.
- Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şule yay., İstanbul, 1998.
- “Taberî ve Kırâat (Câmi‘u’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân Çerçevesinde)”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat. İstanbul, 2002, ss. 355-386.
- Altıkulaç, Tayyar, “İbn Mücâhid”, *DİA*, XX, İstanbul, 1999, ss. 214-215.
- Altundağ, Mustafa, “Kelâmullah Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî” Ayırımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, (2000) ss. 149-181.
- “Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, (2001), ss. 23-48.
- Apaydın, H. Yunus, “İhtiyar”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000, ss. 575-576.
- Ardoğan, Recep, “Mutezile’nin Halku’l-Kur’an Fikrinin Eş’ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu Kelâm-ı Nefsî Kavramlaştırması”, *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 15, (Ocak-Haziran) 2011, ss. 125-159.
- Aşıkutlu, Emin, “Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb’a Hadisi”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat İstanbul, 2002, ss. 43-106.
- Ateş, Süleyman, “Kırâatlarda Tevatür Meselesi”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar yay., İstanbul, 2002, ss. 321-335.
- Aydın, İsmail, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2010.
- Kur’ân’ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, Ankara Okulu yay. Ankara, 2014.
- “Kur’ân Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: XI, Sayı: 3, 2011 ss. 95 -115.
- Bâkır, Abdülhâlik, “Basra”, *DİA*, V, İstanbul, 1992, ss. 108-111.

- Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fuzalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbeate Aşer*, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 2007.
- Birgivi, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. İskender, *İzhâru'l-Esrâr fi'n-Nahv* (*Netâicü'l-Efkâr fi Şerhi'l-İzhâr* içerisinde mevcut) Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Birişik, Abdülhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin yay. Bursa, 2004.
- "İ'râbü'l-Kur'ân", *DİA*, XXII, İstanbul, 2000, ss. 376-379.
- "Kıraat", *DİA*, XXV, Ankara, 2002, ss. 426-433.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.
- Bulut, Ali, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler" (Hicrî İlk Üç Asır), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12-13, Samsun, 2001, ss. 391-408.
- "Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: IV, (2004), Sayı: 15, ss. 63-76.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garîbü'l-Kur'ân", *DİA*, XIII, İstanbul, 1996, ss. 379-380.
- Corcî, Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2003.
- Çalışkan, Mehmet, "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana, 2005, Cilt: V, Sayı: I, ss. 215-242.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- "lahn" *DİA*, Ankara, 2003.
- Çıkar, Mehmet Şirin, "İlk Dönem Arap Dilbilimi", *Kur'ân ve Dil- Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu* (17-18 Mayıs 2001 Van), Bakanlar Matbaası, Erzurum, ts. ss. 255-264.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM yay. İstanbul, 2011.

- “Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnet’in İsnâdı: Kırâatlar Tevkîfi Değil; İctihâdîdir –Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-”, *Marife Dergisi*, Yıl: 3, Sayı:3, kış 2003, ss. 219-258.
- “İbn Mücahid’in Kiraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 10, Sayı: 27, (Bahar 2006), ss. 81-104.
- “Kiraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine”-, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 17, Sayı: 56, (Yaz 2013), ss. 311-324.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa’îd b. Osmân b. Amr, *Câmi‘u’l-Beyân fi’l-Kırâati’s-Seb‘*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 2006.
- Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2008.
- Demirayak, Kenan (Bakırcı, Selami ile birlikte), *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 2001.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul, 2007.
- Demirci, Mustafa, “Sevâd” *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, ss. 576-578.
- Derviş, Muhsin Hâşim, “Mevkîfu’l-Ferrâ mine’l-Kırâati’l-Mütevâtira fî Kitâbihî Me’âni’l-Kur’ân”, *Mecelletu Kulliyeti Dirâsati’l-İslâmiyye ve’l-Arabiyye*, Sayı: XXVII, Haziran 2004, Dıbbâ, ss. (17-43)
- Dûrî, Abdülazîz, “Bağdat” (I. Genel Bakış), *DİA*, IV, İstanbul, 1991, ss. 425-433.
- Durmuş, İsmail, “Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatlar” *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, ss. 437-450.
- “Meânî”, *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003, ss. 204-206.
- Ebû Hayyân, Esîruddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru’l-Muhît*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ys. ts.
- Ergin, Mehmet Cevat, “Arap Nahvinin Doğuşu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII, Sayı: II, Diyarbakır, 2005, ss. 111-141.
- Ergüven, Şehabettin, “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: XXI, Yıl: 2007, ss. 155-183.

- Eroğlu, Muhammed, “Nehhâs”, *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, ss. 542-543.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luġa* (tah. Ahmed Abdurrahmân), Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Fadlî, Abdülhâdî, *Târîhu'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts.
- Fellâte, Emîn b. İdrîs b. Abdurrahmân, *el-İhtiyâr inde'l-Kurrâ Mefhûmuhû Merâhiluhû ve Eseruhû fi'l-Kırâati* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi'atu Ummu'l-Kurâ Kulliyetu 'd-Da'va ve Usulu'd-Dîn ed-Dirâsâtu'l-'Ulyâ, ys., h. 1421 (m. 2000).
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2003.
- Galâyyînî, Mustafâ, *Câmi'u'd-Durûsi'l-Arabiyye*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Goldziher, İgnace, *Klasik Arap Literatürü* (çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel), Vadi Yay. Ankara, 2012.
- Gölcük, Şerafettin (Toprak, Süleyman ile birlikte), *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya, 2001.
- Hâdî Ma'rifet, Muhammed, *et-Temhîd fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Menşûrâtu Zevi'l-Kurbâ, Kum, 2011.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn* (tah. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemu'l-Kırâât*, Dâru Sa'düddîn, Dımaşk, 2009.
- Hûrânî, Mu'tasım Muhammed el-Hûrânî, *el-Kırââtü's-Şâzze ve'l-İhtiyâru'n-Nahvî: Dirâsetün fi Kitâbi İ'râbi'l-Kırâati's-Şevâz li'l-Ukberî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mu'te Üniversitesi, 2009.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber, *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum, ts.
- Hüzelî, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali el-Hüzelî, *el-Kamil fi'l-Kırâati'l-Aşr ve'l-Erba'in ez-Zâide aleyhâ* (tah. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâ'î), Müessesetu Sama li'n-Neşr ve't-Tevzî', ys. 2007.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râġib, *Mu'cemu Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- İbn Ebî Meryem, *el-Kitâbu'l-Mûdah fi Vucûhi'l-Kırâât ve İlelihâ*, el-Cemâatu'l-Hayriyye li tahfîzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Cidde, 1414.

- İbn Galbûn, *Kitâbu't-Tezkire fi'l-Kırâât*, ez-Zehrâ' li'l-İ'lâmi'l-Arabî, Kahire, 1410.
- İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Halil Kendir), İmaj AŞ. Ankara, 2004.
- İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2006. (Neşr)
- *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ys, 1999.
- *Ğâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, Mektebetu İbn Teymiye, ys. (h. 1351).
- İbnü'l-Müneyyir, Nâsiruddîn, *el-İntisâf fi mâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* (el-Keşşâf'ın içinde talik olarak yer almaktadır.) Dâru'l-Marife, Beyrut, 2005.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1990.
- İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât* (tah. Şevkî Dayf), Dâru'l-Ma'rife, Kâhire, ts.
- İşler, Emrullâh, "Zeccâc", *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, ss. 173-174.
- Kâdî, Abdülfettâh, *el-Büdûrû'z-Zâhira fi'l-Kırâati'l-Aşri'l-Mütevâtira min Tarîkayi's-Şâtibiyye ve'd-Dürâ*, (tah. Ahmed İnâye), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2005.
- Karadavut, Ahmet, "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1997, Sayı: 7, ss. 325-350.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Etkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2010.
- Kâsimî, Muhammed Cemâleddîn, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ys. 1957.
- Kayapınar, Durmuş Ali, "İ'râb'ül-Kur'ân- Kur'ân-ı Kerîm'in Gramerine Giriş", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1990, Sayı: 3, ss. 331-371.
- "Me'âni'l-Kur'ân ile İ'râb'ül-Kur'ân'ların Karşılaştırılması", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1991, Sayı: 4, ss. 95-112.

- “Me’âni’l-Kur’ân Literatürü”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1994, Sayı: 5, ss. 119-152.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- Koçak, İnci, “Ahfeş el-Evsat”, *DİA*, I, İstanbul, 1988, ss. 526-526.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Daru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- Küçük, Râşit, “İsnad”, *DİA*, XXIII, İstanbul, 2001, ss. 154-159.
- Makdisî, Ebû Şâme Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrâhim, *el-Mürşidü’l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi’l-Kitâbi’l-Azîz* (tah. Tayyar Altıkulaç), TDV Yay., Ankara, 1986.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 2003.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur’an’ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, İlahiyât Yay. Ankara, 2004.
- “Mushaf”, *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, ss. 242-248.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *El-Keşf ‘an Vücûhi’l-Kırâati’s-Seb’ ve İlelihâ ve Hicecihâ*, Müessese er-Risâle, Beyrut, 1987.
- el-İbâne an Me’âni’l-Kırâât* (tah. Farğalî Seyyid ‘Arbâvî), Kitâb-Nâşirûn, Beyrut, 2011.
- Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Dâru’s-Selâm, Riyad, 2000.
- Nehhâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil İbnu’n-Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, (nşr. Muhammed Ali Beydûn) Dâru’l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Me’âni’l-Kur’ân* (Yahyâ Murâd), Dâru’l-Hadîs, Kahire, 2004.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünenü’n-Nesâî*, Çağrı yay. İstanbul, 1992.
- Öztürk, Hayrettin, “Kur’ân-ı Kerimde Yedi Harf Meselesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2002, Cilt: II, Sayı: 3, ss. 97-111.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005.
- Kur’ân Dili ve Retoriği -Kur’ân Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar-*, Kitabiyat Yay. Ankara, 2006.

- Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2009.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye Beyrut, 2004.
- Sâlih, Subhi, *Hadis İlimleri ve Istılahları* (çev. Yaşar Kandemir), DİB Yay., Ankara, 1971.
- Sönmez, Mustafa, “Kelâmcılara Göre “*Dillerin Kaynağı*” Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme”, *Kelam Araştırmaları* 8:1 (2010), ss.183-210.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut, 2006.
- Şimşek, M. Said, “Kırâatların Kaynağı Problemi”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, ss. 17-30.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Tahhân, Mahmûd, *Teysîru Mustalahu'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyad, 1996.
- Temel, Ali, “Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'ân'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Sayı:1, Adana, 2015, ss. 77-105.
- Temel, Nihat, *Kırâât ve Tecvîd Istılahları*, İFAV yay. İstanbul, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 2011.
- Tokat, Latif, “Dünya Görüşü-Din İlişkisi”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1 Cilt: 5, Sayı: 9, ss. 41-63.
- Tüccar, Zülfikar, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, *DİA*, XII, İstanbul, 1995, ss. 406-408.
- Udayme, Muhammed Abdülhâlik, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ts.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh b. el-Huseyn, *İmlâü mâ Menne bihi'r-Rahman*, Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1979.
- İ'râbu'l-Kırâati's-Şevâzz*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1996.
- Ünal Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr yay. Ankara, 2005.

- Ünver, Mustafa, “Yedi Harf Meselesinin Lisans Düzeyi Öğrencilerine Anlatımında / Anlatılmamasında Yaşanan Bazı Sorunlar Üzerine” (Ed. Ömer Kara), *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum tebliğ ve müzakereleri]*, Kurav Yay. İstanbul, 2007, ss. 125-130.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Birleşik Yay. İstanbul, 1998.
- Yavuz, Mehmet, “Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar” *Nüşa: Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, sayı X, Ankara, 2003, ss. 119-129.
- Yıldırım, Zeki, Kur’ân Işığında Dillerin Kaynağı problemi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 22, Erzurum, 2004, ss. 89-108.
- Yiğit, İsmail, “Emevîler”, *DİA*, XI, İstanbul, 1995, ss. 87-104.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, Beyrut, 1987.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2005.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006.
- *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr ale't-Tabakâti ve'l-A'sâr*, İSAM Yay. İstanbul, 1995.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye Beyrut, 2004.

ÖZET

Temel, Ali, Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâatlere Yaklaşım, Doktora Tezi, Danışman: Halis Albayrak, 248 s.

Tefsir ilminin en netameli konularından biri hiç şüphesiz Kur'ân kırâatlerindeki farklılıklar meselesidir. Kırâatler, dili Arapça olan Kur'ân metninin lafzıyla ilgili okunuş şekilleri olduğu için, büyük ölçüde filolojik bir olgudur. Kur'ân ve kırâatler dil kurallarının tespiti sürecinde odak bir konumda bulunmaktadır. Bir açıdan dil çalışmalarının amaç ve konusunu oluştururken diğer yandan bu dil çalışmalarına kaynak işlevi de görmektedir. Bu nedenle dilbilimcilerin kırâatlere ilgisi hiçbir zaman eksilmemiştir. Özellikle İslami ilimlere yönelik tedvin faaliyetlerinin yoğun olarak sürdürüldüğü ilk dönemlerde dilbilimciler kırâatlerin dilsel referanslarını irdelenmişler ve bazen kırâatleri dil açısından eleştirmiş yerine göre de kırâatler arasında tercihte bulunmuşlardır. Tefsir tarihinde genelde dilbilimcilerin ve özelden dilbilimci müfessirlerin kırâatler konusundaki bu tavırları öteden beri eleştirilmiştir. Bu tez dilbilimsel tefsirlerde dilbilimci müfessirlerin kırâatlere yaklaşımlarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde kırâat ilmi ve dilbilimsel tefsir genel hatlarıyla ele alınmıştır. Birinci bölümde dilbilimsel tefsirlerde kırâatlere genel yaklaşım tarzı incelenmiştir. İkinci bölümde dilbilimsel tefsirlerde kırâatlerin nasıl değerlendirildiği konusu işlenmiştir. Üçüncü bölümde dilbilimsel tefsirlerde kırâatleri değerlendirme yöntemi ele alınmıştır. Çalışma sonuç bölümüyle tamamlanmaktadır.

Anahtar sözcükler- Kırâat, dilbilimsel tefsir, dilbilimci müfessir.

ABSTRACT

TEMEL, Ali, Approaches to the Qirā'āt (the variant readings of the Qur'ān) in the Linguistic Commentaries, PhD Thesis, Advisor: Prof. Dr. Halis Albayrak, 248 p.

The matter of the variant readings of the Qur'ān (qirā'āt) is one of the most complicated issues in the Quranic commentary science. Because of the qirā'āt is the science of reading formats relating with pronunciation of the Qur'ān, it is on a large scale a philological case. The Qur'ān and qirā'āt have been in an important position during the process of determining the language rules. Qur'ān and qirā'āt have been both source and object in terms of Arabic linguistic studies. Therefore the interest of linguists on qirā'āt have never come to an end. Especially in the early Islamic periods in which Islamic sciences were codified, the linguists researched linguistic basis of the readings and criticized or preferred some of them within the framework of the linguistic rules. The approach of linguists, especially linguist commentators, to the qirā'āt has been criticized by some Islamic sciences scholars. This thesis aims to examine approaches of linguists to the qirā'āt in the linguistic commentaries. The study consists of introduction, three chapters and conclusion. The introductory chapter presents information on the qirā'āt and the linguistic commentary generally. The first chapter analyzes the general approach to the variant readings of the Qur'ān in the linguistic commentaries. The second chapter deals with how the readings are assessed in these commentaries. In the third chapter reveals the methods of evaluation of qirā'āt in these works. The study ends with conclusion.

Key words- Qirā'a, linguistic commentary, linguist commentator.