

Kırâatlere Dil Mantığına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış

OSMAN BAYRAKTUTAN ^a

Öz: Usulcüler kırâatleri Kur'an'dan bir cüz gördükleri için toptancı bir anlayışla meseleyi iman-küfür noktasında değerlendirmişler. Kırâatleri eleştirmenin Kur'an'ı eleştirmek anlamına geleceğini ve bunun da küfür olduğunu düşünmüşlerdir. Bu çalışmada görüleceği üzere imanlarından şüphe edilmeyen, yaşadıkları çağa Kur'an ve İslam'a hizmetleriyle damga vurmuş bazı dil ve kırâat âlimleri kırâatleri Kur'an'dan bir cüz görmemiştir. Bazı kırâatleri kendi zamanlarında veya önceki devirlerde ortaya konmuş olan usûl ve kaidelere uymaması ölçüsünde eleştirmişlerdir. Dil âlimleri Kur'an ve kırâatlerin ayrı ayrı hakikat olduğunu iddia etmiş ve kırâatleri bazı verilere ve karinelere dayanarak eleştirmenin iman-küfür boyutunun olmadığını düşünmüş olmalıdır ki, dilsel boyutu yönüyle kırâatlere zayıf, hatalı, kabih, ğalat vb. nitelendirmeler yapmışlardır. Burada bazı sorular akla gelmektedir. Kırâatler varken dil kuralları var mıydı? Sonradan ortaya çıkan bir kural ve kaideler yekünüyle kırâatleri eleştiriye tabi tutmak doğru mudur? Kırâatleri asıl, dil kaidelerini ikinci plana atmaları doğru olmaz mıydı? Dil âlimleri kendi koydukları kurallara kendileri uymuş mudur? Dil âlimlerinin dil mantığı çerçevesinden uygulamaya geldikleri kıyas metodunu kırâatlere uygulamaları probleme neden olmuş mudur? Bu sorulara da cevap aramaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, kıraat, dil, âlim, eleştiri, kıyas, tenkid.

^a İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
osmanbayraktutan@hotmail.com

A Critical View to the Teadings in terms of Logic of Language

OSMAN BAYRAKTUTAN

Abstract: Since scholars of the scholars considered one piece from the Qur'an, they evaluated the matter in the point of faith-blasphemy. They thought that criticizing the pieces would mean criticizing the Qur'an and it was blasphemy. As it can be seen in this study, some language scholars who are not suspected of their faith and who have been marked with their services to the Qur'an and Islam by their age have not seen a language from the Qur'an. They criticized some pieces to the extent that they did not comply with the principles and rules set forth in their time or in earlier periods. The scholars of the language claimed that the Qur'an and the shawls were separate truths, and they should have thought that the criticism was not based on the beliefs and blasphemy on the basis of some data and corpuscles, which were weak, faulty, and so on. have made qualifications. Some questions come to mind here. Did you have language rules when there were readings? Is it right to criticize the readings with a subsequent rule and rules? Wouldn't it be right for them to read the language bases? Did the language scholars adhere to their own rules? Is it a problem for language scholars to apply the method of comparison from the framework of language logic to the reading?

Keywords: Quran, reading, language, scholars, criticism, comparison, vilification.

Giriş

Öncelikle dilsel yönden kırâat eleştirilerini incelerken ve problemi ortaya koyarken Kur'an-kırâat ayrımının yapılmasının daha uygun olduğunu ve kanaatimizi çalışmanın başında açıklamanın uygun olacağını düşünüyoruz. Yine kırâatleri dilsel yönden eleştirilerin arka planını ortaya koymanın ve ortaya çıkan problematiğin daha önemli olduğunu düşündüğümüz için örneklendirme noktasında ince ayrıntıya girmeyeceğimizi belirtmek isteriz.

Usûl ve edâ yönünden kırâat, Kur'an'la bir tutulamaz. Yine çoğaltılan mushaflara yazı hattı olarak girmiş kırâat farklılıkları olan ferşe ait okumalar ise Kur'an'dan ayrı değerlendirilemez. Kur'an ve kırâat birbirine sıkı sıkıya bağlı ancak iki ayrı hakikattir. Kırâat hakkında söylenen sözler Kur'an için söylenmiş sayılmamalıdır. Kur'an hakkında belirtilen bazı özellikler de kırâatleri kapsamıyor olabilir. Kur'an ve kırâatleri birbirinden ayrı iki hakikat olarak vasıflandırmak doğru bir yaklaşım olacaktır. Kur'an'la kırâatin aynı şey olmadığı görüşünü destekleyen birçok âlim vardır.¹ Dinî terim olarak Kur'an, bir benzerini meydana getirmek hususunda beşeri âciz bırakan, Hz. Muhammed'e yirmi üç senede, sûre sûre veya âyet âyet nâzil olan, Hz. Muhammed'den itibaren ise nesilden nesile tevâtüren nakledilen, okunması ibadet sayılan Mushaflarda yazılı, Fatıha Sûresi ile başlayıp Nas Sûresi ile sona eren, vahyin en yüksek ve nihai şeklini ifade etmektedir.²

¹ İbn Bedrân, Abdülkadir Dimeşki, *el-Medhâl ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, s. 196; Cezâîrî, Tâhir ed-Dimeşki, *et-Tibyân li Mebâhisi'l-Mutaallikati bi'l-Kur'an*, (Nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbaati'l-İslamiyye, Halep tsz., s. 141-142; Tûfî, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkâvî, *Şerhu Muhtasârî'r-Ravza*, (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987, c. 2, s. 23-24; Cezâîrî, *et-Tibyân li Mebâhisi'l-Mutaallikati bi'l-Kur'an*, s. 141-142; ez-Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâti), Dâru'l-Hadis, Kahire 2006, c. 1, s. 318-319; Bâzemûl, *Kırâat*, c. 1, s. 169; Mirniyaz Mürselov, Şii Müfessir Ebü'l-Kasım Hûî'nin Kırâat Anlayışı, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII/2, 2009, s. 390; Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, s. 151-152; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fezr Yayınları, Ankara 2005, s. 57-58.

² Tayyar Altıkulaç, *Yüce Kitabımız Hz. Kuran*, 2. bsk., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 12; Mehmet Aydın, *İslam Dini İlmihali*, Konya 1984, s. 121; Zeki-

Kur'an'ın tanımlar muvacehesinde en önemli özelliklerini sıralayacak olursak;

- a- Mu'ciz bir kelâmdır.
- b- Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilmiştir.
- c- Mushaflarda yazılı olarak kayıtlanmıştır.
- d- Tevâtürle nakledilmiştir.
- e- Okunmasıyla da ibadet edilmektedir.

Kur'an ve kırâat birbirlerinin yerine ilk dönemlerde kullanılmamıştır. Kur'an denilince insanların zihnine farklı bir obje (Mushaf), kırâat denilince bu objenin seslendirilişi gelmiştir.³ İlk başlarda kırâatlerin sıhhatinin araştırmasını yapanlar, bir kırâatin sahih olabilmesi için onun Kur'an'a (Mushaf) uygun olması gerektiği şartını getirmiş⁴ ve kırâati, Kur'an'dan net bir çizgiyle ayırmışlardır.

Kırâat sözlükte, 'okumak, dikkatli okumak, ezberden okumak'⁵, "okurken harfleri ve kelimeleri bir araya toplamak"⁶ anlamlarına gelmektedir. Kırâatin ıstılâhî manası şudur: "Kur'an'daki herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke sükûn, nokta ve îrâb gibi değişiklikler" dir.⁷ Başka bir tanımda: "Telaffuzlarındaki

yüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 1990, s. 44; M. Ebu Zehra, *İslamda Fıkhi Mezhepler Tarihi* (Çev. Abdulkadir Şener), İstanbul 1978, s. 385-387; Bkz. Küçük, Mehmet Alpaslan, *Kutsal Kitap Anlayışı - Yahudilik-Hıristiyanlık ve İslam Örneği-*, Berikan Yayınları, Ankara 2009.

³ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânü'l-Arab I-XV*, Beyrut 1374, c. 1, s. 128.

⁴ İbn Âmir, Ebû Amr, Hamza, Nâfi, Kisâi, Ferrâ, Ahfeş, Kasım b. Sellâm, Halef b. Hişâm, İbn Mücâhid, İbn Miksem, İbn Hâleveyh, Mekkî, Ebû Şâme, İbn Cezerî vb. kırâat âlimleri sahih kırâatin şartlarından bahsederken, kırâatin Mushaf hattına veya Resm-i Osmânîye muvafık olmasını belirtmişlerdir. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 18; İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 2, s. 54-55; Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, Mağrib 1997, s. 47-130.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 9, s. 78-79.

⁶ el-İsfehânî, er-Râğıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l Kur'an*, (Thk. Muhammed Halil Aytânî) Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001, s. 842.

⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 318; Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, c. 1, s. 405; Füneysan, Suûd b. Abdullah, *İhtilâfü'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Eseruhû*, Dâru İşbiliye, Riyad 1997, s. 59; Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'an*

değişme ve edâlarındaki keyfiyet bakımından, Kur'ân'ın kelimele-ridir."⁸ denilmektedir.

Kırâat yazılı olan metnin edâ keyfiyeti ve telaffuz edilmesi, fonetik farklılıklarının ses yöntemiyle ortaya çıkardığı bir takım farklılıklardan meydana gelmektedir. Ortada bir yazılı metin var, bu yazılı metni kendi müktesebatı, ağız, şivesi ve lehçesine göre okuyan bir topluluk var. Bu topluluk okuduğu metnin tamamını Hz. Peygamberden öğrenmemiş; ya cüz'î bir kısmını Hz. Peygamber'den öğrenmiş veya tamamı olmamak üzere büyük bir kısmını Hz. Peygamber'den öğrenmiştir. Bazıları da tamamen, kendilerine gönderilen Mushaflardaki yazılı metne sadık kalma şartıyla, edâ keyfiyetinin müsaade ettiği şekilde okumuş ve okutmuştur. Yani kırâat birikimini incelediğimiz zaman, yazılı metnin okunuşundaki edâ keyfiyetlerinden ve ses değişmelerinden bahsedildiğini görürüz. Ses ise: "Bir çarpışma ve titreşim sonucu ortaya çıkmakta, harfler ise bu seslerin bölünmesiyle oluşmaktadır."⁹ Yine, "ses boğazdan başlayıp çeşitli aşamalar geçirdikten sonra işitenlerin kulağına giden bir hevâdır ve heca harfleridir."¹⁰ Allah'ın kelâmının, havanın nüfûzu ve titreşimden oluşan bir ses türünden olmayacağı, zira bu durumun cisim, dolayısıyla mahlûk oluşu gerektireceğini; ayrıca harflerin ve seslerin bölünmesiyle oluştuğu için, sessiz bir harf bulunamayacağından ve harflerin, ağızın kapanması ve dilin hareketiyle sona ermesi dolayısıyla ilâhî kelâmın harf cinsinden olamayacağı sünnî kelâmcılar tarafından ifade edilmiştir.¹¹

Kur'an ve kırâatlerin iki hakikat olduğunu vurgulayan ve bunu

Özelinde Tefsîrde İhtilâflar, s. 96.

⁸ Abülfettah el-Kâdî, *el-Büdüru'z-Zâhira fi'l-Kırâati'l-Aşarati'l-Mütevâtira*, Matba'a Mustafa el-Halebî, Kahire 1955, s. 5.

⁹ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, c. 1, s. 92; Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2005, s. 41.

¹⁰ İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. 3, s. 8-9; Öge, s. 41.

¹¹ el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Erbâin fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1988, s. 17; Öge, s. 41; Necdet Çağlı, *Kur'an Belâgati ve Fonetiki Yönünden Kırâatler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2002, s. 28, 34, 37, 38 vd.; Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015, s. 111 vd.

gerçek manada bilen zümre kırâatleri belli ve kural ve kaidelere göre sorgulamaya tabi tutmuş ve gerektiği zamanda dilsel bir veri olarak gördükleri için eleştirmekten geri durmamışlardır. Birçok İslam âlimi, başta Zemahşerî olmak üzere kırâatleri dilsel açıdan inceleyip eleştiriye tabi tutan âlimlerin tutumlarının doğru olmadığını savunmuş ve bu konuda hata ettiklerini eserlerinde dile getirmişlerdir. Esasında kırâat eleştirisi dilbilimcilere has bir olgu olmayıp bu eleştirilere İslâm toplumunun farklı kesimlerini kapsayan geniş bir alanda rastlanabilmektedir. Kur'ân'ı Arap dilinin üslup özellikleri açısından inceleyen Muhammed Abdulhâlık Azîme, eserinin mukaddimesinde kırâatleri eleştirenleri; sahâbe ve tâbiîn, nahivci kârîler, nahivciler, lügatçiler, tefsirciler, kırâat mu-sannifleri ve kurrâ imamlar şeklinde kategorize etmektedir.¹²

Bu minvalde yapılan eleştirilerde dilbilimci ve diğer âlimlerin, kırâatlerin tevkifi değil içtihadî ve ihtiyârî olduğunu savundukları, sahîh kırâat kriterlerinden olan resm-i mushaf'a itibar etmedikleri, dili, nakle tercih edecek ölçüde etkin bir kriter olarak kullandıkları, kendi îtikadî görüşlerini desteklemek için kırâatleri kullandıkları ve kırâatleri eleştirmedeki üsluplarıyla haddi aştıkları gibi hususlar ön plana çıkarılmıştır.¹³

Yapılan bu eleştirilerde dilin tespit mi tercih kriteri mi olduğu noktasında net bir ayırma gidemedikleri müşahede edilmektedir. Dil kriteri her ne kadar tespit kriterleri arasında geçse de eğer bir kırâat resm-i Osmâniye muvafık ve sağlam bir senede sahipse onun dil kriterine uygun olup olmadığına ayriyeten bakılmasına gerek yoktur. Bu özelliklere sahip kırâatin dil gramerine uygun olmaması ve yaygınlık kazanmamış olması onların o rivâyeti almalarına mani değildir. Zira kırâat kabul edilmesi ve uyulması gere-

¹² Bkz. Udayme, Muhammed Abdülhâlık, *Dirâsât li Üslûbî'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dârul-Hadîs, Kahire, tsz., c. 1, s. 44-91.

¹³ Bkz. Dağ, Mehmet, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: Kırâatlar Tevkîfi Değil; İctihâdîdir –Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marife Dergisi* yıl: 3 Sayı:3 2003 s. 219-258; Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâatlere Yaklaşım*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015, s. 40.

ken bir sünnettir.¹⁴ Hem uyulması gereken bir sünnet denip hem de uyulmaması net bir çelişkidir.

Ortada bir problem varsa, ya da bir probleme çözüm bulma aşamasında dil mi öncelenmeli kırâat mı? Bu konuda iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır. "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."¹⁵ Kanaatimizce ikinci yaklaşım olması gerekendir. Kur'an ve kırâatleri dilin kurallarını belirleme noktasında çıkış görüp, ardından belli yöntemlere göre kural ve kaidler oluşturup sonrasında da ilk çıkış

¹⁴ Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, *Kitâbü Sibeveyh I-II*, Bulak 1316, c. 1, s. 74; Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh I-V*, (Nşr. Abdülcilil Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, c. 2, s. 321; Zemahşerî, c. 4, s. 246, 240; el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân I-III*, (Thk. Ahmet Yusuf Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr), Dâru's-Surûr, Kahire 1955, c. 1, s. 357; Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an I-XXX*, 3. bsk., Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1968, c. 3, s. 237; İbn Mücahid, s.51; Dâni, Ebû Amr Osman b. Sâid, *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'a'l-Meşhûre I-II*, (Nşr. M. Kemal Atik), TDV Yayınları, Kayseri 1999, c. 2, s. 860; İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr I-II*, (Thk. Ali Muhammed Dabbağ), Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut tsz., c. 1, s.10-11 Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l Kur'an I-II*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, c. 1, s. 410; Abdülhâdi el-Fazlı, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1985, s. 81; İbrahim Sabırlı, *Ebû Amr'ın Kırâat İlmi ve Arap İlmindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2002, s. 85.

¹⁵ Temel, s. 97.

anındaki kaynakları eleştirme, çeşitli problemlere neden olmuş ve olmaya devam edeceğe de benziyor.

Yaklaşım tarzı ne olmalı veya ne olmamalı konusuna açıklık getirmek gerekiyor. Hicrî 4. asırda Arap şiirinin i'râbıyla ilgili zorlukların Kur'ân âyetleriyle çözümlenmesine çalışıldığına dair bugün elimizde birçok eser vardır. Ebû Ali el-Fârisî'nin *Îzâhu's-Şi'r* adlı eseri bunun örneklerinden birisidir.¹⁶ Dil kaidelerinin oluşum sürecine gittiğimizde lahn olgusunun baş göstermesi ve farklı milletlerin Arap diliyle karşılaşp dili yanlış kullanmaları gösteriliyor.¹⁷ Kırâatler varken dil kuralları müstakil olarak yoktu. Dil kurallarının varlığı kırâatlerin varlığından sonradır. Bu durumda İbn Müneyyir'in şu sözlerinin büyük bir önemi olduğunu ve vakıyı özetleyeceğini düşünüyoruz: "Bizim hedefimiz kırâatleri nahivcilerin koyduğu Arap dili kâidelerine göre düzeltmek değildir. Aksine gayemiz, Arap dili kâidelerini kırâatlerle tashîh etmektir."¹⁸ Kırâatleri dilsel açıdan ele alırken bu noktanın dikkatlerden kaçmaması elzemdir. Aksi halde mantık hatasına düşülmüş olunacaktır.

1. Kırâatlerdeki Dil Eleştirilerinde Basra ve Kûfe Ekollerinin Rolü

Kırâat eleştirilerini incelediğimiz zaman bunların dil merkezli olduğunu görmekteyiz. Bilindiği gibi Basra ve Kûfe olmak üzere iki ayrı dil ekolü bulunmaktadır. Bu ekollerin kuruluşunda ve gelişmesinde önemli katkıları olan âlimleri kronolojik olarak yansıtabileceğimize; "Basra'da Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö.

¹⁶ Hasan Hindâvî tarafından tahkik edilen bu eser, *Şerhu Ebyâtî'l-Müşkileti fi'l-Îrâb* adıyla 1987 yılında

Beyrut'ta basılmıştır. Mez-kûr eser, nahiv konularına göre tertip edilmiş olmasına rağmen, Arap şiirindeki problemleri Kur'ân âyetleriyle çözmeye ve i'râb konusundaki zorlukları gidermeye çalışan

bir eserdir. Bkz. Abdulkerim Seber, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâatlerinde İrâb Müşkileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2012, s. 195 vd.

¹⁷ Dücan Cündioğlu; *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, İstanbul 1997, s. 37; Şahin Güven, *Kur'an Dilinin Özellikleri*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 14, Kayseri 2012, (s. 7-20).

¹⁸ İbn Müneyyir, c. 2, s. 54; Seber, s. 195

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. Lûgate 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.¹⁹

Yine Kufe'de Basra'lı dil âlimlerinin etkisin olduğunu ve oradan gelen dil âlimleri sayesinde bu ekolün oluştuğunu söyleyen Yavuz, Kûfe ekolü hakkında şunlardan söz etmiştir: "Kûfe'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-Sekafî'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 Zekeriyâ 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 çalış-

¹⁹ Mehmet Yavuz, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar" *Nûs-ha: Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, Sayı; 10, Ankara 2003, (ss. 119-129), s. 124-125; Temel, s. 33.

malarını yürüten dil âlimleri arasındadır.²⁰ Temelde Basra ve Kûfe ekolünün kurucularının bir şekilde irtibatlı oldukları gözlemlense de bazı önemli noktalarda birbirlerinden ayrılıp kendi ekollerini öneledikleri gözlemlenmektedir.

Örneğin, Kûfe ekolü kırâatleri savunma ve dili ikinci plana atma eğilimindeyken, Basra ekolü dili ön plana alıp kırâatleri ikinci planda tutmaktadır.²¹ Özellikle Basralı dilciler olmak üzere nahivciler, Arap lehçelerinin bir yönünü temsil eden Kur'ân kırâatlerine mesafeli durmuşlar, kendi usûl ve kaidelerine uymadığı için bazı kırâatleri eleştirmişler, te'vile kalkışmışlar ve tev'il edemedikleri takdirde reddetmişlerdir.²² Basra ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Sîbeveyh kırâatlerin eleştirilmesi ve zayıf olarak görülmesi sürecinin başlangıcındaki isim olarak göze çarpmaktadır. Çoğu zaman dili kırâat ve Kur'an'la düzelterekleri yerde veya dil kaidelerini oluştururken ana kaynak olarak kırâatleri kullanacakları yerde, Kur'ân kırâatlerini Arap dil kurallarıyla tashih etmeye kalkışmışlardır.²³ Bunu yaparken kendilerinin koymuş oldukları kurallara kendileri uymuş mudur? Ya da başka bir açıdan yaklaşılabilecek olunursa dilin dinamiği içerisinde sonradan kural olacak o ana kadar kendi müktesebatlarında olmayan dil kuralları yok mudur? Dilin kırâatler için bir tercih kriteri olduğunun farkında değiller mi?

Bütün dil kuralları tamamen yerleşmeden, sadece sema ve kıyas yöntemini kullanarak eldeki veriyi değerlendirmek ne derece doğrudur? Sema ve kıyas demişken, ekollerin dil kural ve kaidelerini oluştururken kullandıkları sema ve kıyas yöntemi hakkında kısa bir bilgi verilmesi gerekirse; Sema; Azınlık sınırından çokluk sınırına ulaşmış, fasih Arabin kelimelerinin sahih nakille iletilmesi-

²⁰ Yavuz, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar", s. 126-127; Temel, s. 34.

²¹ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 239.

²² İnanç, s. 228.

²³ Cündî, Ahmed Alemüddin, *Lehçetü'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Fusha ve Lehçetü'l-Kabâil*, Hayliyyâtü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm, Kahire 1970, c. 1, s. 157.

dir.²⁴ Sema metoduyla ilgili değerlendirme yapan Yüksek şunları söylemektedir; "Sema metodu elbette dile ait malzemenin işitmeye dayalı tespit ameliyesini ifade eder. Dilcilerin ilk dil malzemelerini bu yöntemle topladıkları bilinmektedir. Hatta ilk dönem büyük dil âlimlerinin çöllerde yaptıkları yolculuklar oldukça meşhurdur. Şehirlerde yabancı unsurlarla kurulan kontak sebebiyle dilin otantik yapısının bozulması onları dilleri bozulmamış, çöllerde yaşayan kabilelere müracaat etmeye sevk etmiştir. Önemli isimlerin içerisinde bulunduğu bu gruptan senelerce çöllerde kalanlar ve kap kap mürekkep tüketenler vardır."²⁵ Yine şehirlerde de kültürlü veya kültürsüz kişilerden de kuralların oluşumu sürecinde istifade edildiği kaynaklarda geçmektedir.²⁶ Dil dinamik bir olgudur. Dilin kural ve kaidelerini oluştururken ne kadar yolculuk yapılsa yapılsın, ne kadar mürekkep tüketilirse tüketilsin, dil için herkesin ittifak edeceği net bir sınır çizmenin mümkün olamayacağı bilinmelidir. Zaten Arapça istisnalarının yekününü tartışmaya bile gerek yoktur. Sonradan kural olabilecek bir dil olayının o anda dilciler arasında bilinmiyor olması, eleştirilen malzeme için büyük bir problemdir. Doğru alet kullanılmadan yapılan ölçüm devamlı hata vermek zorunda kalacaktır. Gerçekte bu, dil olayıyla ilgili vakiadır. Önce var olan kırâatlerin sonradan va'z edilen Arap dil kurallarına uymasının beklemenin yersiz olduğunu düşünen ve yine Arapların en fasih konuşanının Hz. Peygamber olduğuna işaret eden Udayme bu konuda şunları ifade etmeye çalışmaktadır: "*Arabın en fasîh konuşan kimsesi olan Rasûlullah (a.s.)'den işitilerek sahîh bir senetle nakledilegelen kırâatlerin nahivcilerin kıyas ve ictihâd yoluyla vaz' ettikleri Arapçaya değil, Arapçanın kırâatlere tâbi olması gerekir.*"²⁷ Yine bu konuda asıl ve ikincil kaynak arasındaki probleme dikkat çeken Ebû Hayyân'a göre; "asıl olan, Basralı ve Kûfeli dilcilerin görüşlerinden ziyade Kur'ân ve kırâatleridir. İbnü'l- Mü-

²⁴ İbn Enbârî, *el-İğrab ve Lümeu'l-Edille*, thk. Said Efgani, y.y, Matbaatü'l-Camia es-Suriyye, 1957, s. 81-82.

²⁵ Tantâvî, *Neş'etü'n-Naho*, s. 128; Demirayak-Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 7-13; Yüksek, s. 272.

²⁶ Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-Tefkir*, s. 39; Yüksek, s. 273.

²⁷ Udayme, c. 7, s. 648; Udayme, c. 1, s. 2-6.

neyyir de (ö. 683/1284) benzer duruma işaret ederek; "Arapçanın kıraatlerle tashihi olur, kıraatlerin Arapça ile tashihi olmaz." demiştir."²⁸

Kıyas yöntemine gelince; bilinmeyeni bilinene, duyulmayı duyulana, ifadelerin de zihinde bulunan ifade ve üsluplara yüklenmesidir. Bu yüzden dil olgusunun gelişmesi ve genişlemesi için tabi bir kaynaktır.²⁹ "Basra ekolü kıyası daha önce kullanmış, çokça duyulanları koyulacak kâidelere esas yaptıktan sonra, küllî kâidelerin vaz'ında Araplardan sema metodu ile alınanlar üzerine kıyas yapmakta oldukça tutucu davranmıştır. Kûfe ekolü ise, kıyasta tutuculuğun ve istisnaları görmezden gelmenin dilin kültüründen çok şey kaybettirebileceğini düşünmüş, kıyasta genişliğe gitmiş, sema metodu ile alınan şazları kabul edip bizzat bunları kâideye dökmüştür. Ayrıca Kufe ekolünün kıyası ele alırken de nassı öncelendiği, nassın dil ruhuna zarar vermeyecek şekilde kıyası kullandığı, uzak teviller, zorlama yorumlar ve mantığa dalmaktan kaçınarak kâideleri sema ile alınmış verilerle buluşturma amacı güttükleri görülmektedir."³⁰ Dil ekolleri arasında bile net bir çizgi çizilememiş olan bir yöntemle kırâat eleştirisi yapmak ne derece sağlıklıdır. Resm-i Osmâniye uyan ve muttasıl senetle Hz. Peygamber'e ulaşan bir kırâati sonradan oluşturulan kural ve kaidelerle eleştirmek etik değildir. Fakat bu iki kriterin üzerinde olmadığı bir kırâatin sıhhati konusunda ayrıca bir inceleme yapılıyorsa bu doğal bir süreçtir.

Kırâatler mi güvenilir dil mi güvenilir kaynak sorusu akla gelebilir? İkisinde de râviler göze çarpmakta ve hassasiyet noktasına ikisinin de büyük önem verdiği vurgulanmaktadır. Ancak biri beşerî biri vahiy kökenli iki ayrı materyali birbirine eşitlemek ne

²⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't- Te'vil*, Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998, c. 2, s. 401; Soner Gündüzöz, "Kur'ânda Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 6, Ankara 2002, s. 83; İnanç, s. 56.

²⁹ Mehdî Mahzûmî, *fi'n-Nahvi'l-Arabî*, Beyrut, Daru'r-Raid el Arabi, 1986, s.20; Yüksek, s. 274.

³⁰ Yüksek, s. 277.

derece doğrudur? Bu konuya dikkat çeken İnanç şunları söylemektedir; "Kimi araştırmacılara göre nahivciler, dile dair bilgileri bedevi Araplarla konuşmak suretiyle elde ettikleri gibi aynı zamanda "şahit"ler yoluyla elde etmektedirler. Dili nakleden raviler, dinî yönden kıraat ravilerinden daha sağlam olmadıkları gibi onların kıraat ravilerinden daha iyi niyetli oldukları da söylenemez. Zira kıraat rivayet eden kimselerin sahip oldukları dini hassasiyet onların rivâyetlerde hileye kaçmalarına imkân vermez. Oysa bunun yanında nahivcilerin şahitlerinin çoğu intihal veya uydurma olmasına rağmen o şahitlere istinaden nahiv kaideleri vaz edilmiştir."³¹ Dil ekollerinin asıl kaynakla ikincil kaynak noktasında bir problemleri ve çelişkileri mevcuttur. Dil kaidelerini oluşturma sürecinin başlangıcı Kur'an ve kırâatler gösteriliyor ve ardından zaman geçtikçe durum çetrefilli bir hale sokuluyor. "Kıraatleri devre dışı bırakarak ulaşılan nahiv kurallarıyla geriye dönüp kıraatleri eleştirme tavrı kabul edilmemiş, Basralı dilcilerin, kaidelerini sağlamlaştırmak için fasih âlimler tarafından nakledilen sahih kıraatlerde şu ana kadar izledikleri tavırlarını ve mantıklarının değiştirmeleri gerektiği belirtilmiş; sahih rivâyetlerin kaynağının kaideler olmadığı, aksine kaidelerin kaynağının sahih rivâyetler olduğu vurgulanmıştır."³²

Yine dilcilerin kullandıkları yöntemlere göre kırâatleri değerlendirmenin doğru olmadığını İbn Hâleveyh'in şu sözlerinden çıkarabiliriz; "*Kırâatler, Arapçanın kıyasla sâbit olan gramer kurallarına değil, kırâat imamlarının naklettiği rivâyetlere tâbidirler.*" "Yine İbn Hâleveyh "*Kırâatler, Arapçanın hamledildiği kurallar üzerine hamledilemeyen birer sünnettirler*" diyerek Arap dilinde câiz olan her i'râb vechini Kur'ân'da bulmanın mümkün olmadığına, kırâatlerin dil gibi kıyas yoluyla değil, vahiy yoluyla sâbit olduğuna dikkat çekmektedir."³³ Bu yorumla dil ekollerinin yöntemi eleştirilmekte ve sonradan ortaya konan beşeri argümanlar içeren yöntemle sahih

³¹ İnanç, s. 233.

³² Afgâni, *Fi Usûli'n-Nahv*, s. 32, 33; İnanç, s. 56.

³³ İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-Kırâ'âti's-Seb' ve İlelühâ*, c. 1, s. 335; c. 2, s. 111; c. 2, s. 44; Seber, s. 193.

rivâyetlerle nakledilen vahiy kökenli olan kırâat eleştirisi yapılamayacağı vurgulanmaktadır.

Tahir el-Cezâirî de bu konuda şöyle demektedir: "*Kırâatlere mutlak mânâda kıyas ve içtihatla yaklaşmak yasaklanmıştır. Sahabeden Ömer b. el-Hattâb, Zeyd b. Sâbit, tâbîinden İbnu'l-Münkedir, Urve b. Zübeyr, Ömer b. Abdilaziz, Âmir eş-Şa'bî gibi kimseler, hep şunu söylemişlerdir: "Kırâatler sonrakilerin öncekilerden aldıkları birer sünnettirler. Bu sebeple Kur'ân'ı sizden öncekilerden öğrendiğiniz gibi okuyunuz."*³⁴

Lebedî bu konuda şöyle demektedir: "Bazı kırâatler nahiv kâidelerinin kaynakları arasındadırlar. Bir kırâat üzerine bina edilen nahiv kâidelerini saymak mümkün olmadığı gibi bir kırâatin tek başına bir nahvî kâidenin esası olup olmadığını tespit etmek de kolay bir iş değildir. Yani nahivle kırâatler arasındaki karşılıklı münâsebetin sınırlarını tespit etmek zordur. Bazı kırâatler var ki Basralılar tarafından, bazı kırâatler de var ki Kûfeliler tarafından delil olarak kullanılmışlardır. Bazıları da bu mekteplerden birisi tarafından kullanılırken diğeri tarafından delil olarak kabul edilmişlerdir. Şüphesiz ki her iki tarafında da doğrudan ve dolaylı olarak istişhâdda buldukları kırâatler olduğu gibi müştereken istidlalde buldukları kırâatler de vardır."³⁵

Râzî çok önemli bir meseleye parmak basarak sahibi bile belli olmayan bir takım şiir ve sözlerden kurallar üreterek sahih naklin eleştirisinin yapılamayacağını iddia etmiştir. Râzî kırâatler konusunda dilcilerin bu tavrını eleştirmiştir. Ancak onun bu 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."³⁶

³⁴ Cezâirî, *Tibyân*, s. 118-120.

³⁵ Lebedî, s. 348-364.

³⁶ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye Beyrut 2004, c. 9, s. 134.

2. Kırâatlerin Sahabe Zamanında Dilsel Yönden İncelenmesi

Kırâatleri dilsel argümanları kullanarak inceleme meselesini sahabe zamanına kadar götürmek mümkündür. Sahabeler Kur'an'ı farklı şekillerde okumuşlar ve bu okuyuşların büyük bir kısmında uyuştukları gibi bazı okuyuşlarda da ihtilaf etmişlerdir. Onlar okudukları kırâatin daha isabetli olduğunu belirtmek için, Kur'an'dan, dilden ve mantıksal parametrelerden yararlanmışlardır.³⁷ Bunu yaparken diğer kırâatin kendi kıraatlerinden bazı yönlerden zayıf olduğunu düşünmüş ve eleştirmişlerdir.³⁸ Bu eylemini yaparken de bazı öncüller kullanmışlardır. Aşağıdaki ifadelerle bakarak diğer kırâatleri eleştirdiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz: "Bundan başkası câiz değildir, ben bundan hoşlanmıyorum, bu kırâatle okumak hatadır/galattır, bu kırâatte çirkinlik vardır, bu fahiş bir hatadır." vb. ifadeler kullanmışlardır.

İncelediğimiz kaynaklarda sahabe zamanında eleştirilerin varlığını gösteren delilleri az da olsa müşahede ettik. Fakat sahabe zamanında yapılan eleştirilerin katip hatası ve kişi kaynaklı bir hata olduğunu düşünmelerinden kaynaklandığını vurgulamamız gerekmektedir.

Örneğin Hz. Âişe, - هُمْ نَصَرْنَا - حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرَّسُلُ وَطَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا بِجَاءِ هُمْ نَصَرْنَا - 39. âyetinde geçen "كُذِّبُوا" fiilini şeddeli ve meçhul kalıbıyla okumuş, İbn Abbas gibi bazı sahabelerin şeddesiz ve meçhul kalıbı ile okumalarını eleştirmiştir.⁴⁰ İbn Abbas'ın tahfifli okuması Hz. Aişe'ye hatırlatıldığında ise 'maazallah' ifadesini kullanmış ve kendi tercihini bir takım yorumlarla hüccetlendirmiştir.⁴¹

³⁷ İsmail Durmuş, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri*, Sayı: 4, 2002, s. 448.

³⁸ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 5, 65, 80, 414; c. 2, s. 260, 275; c. 3, s. 175; Abdülâl Sâlim Mukrim, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, yy., 1996, s. 116 vd.

³⁹ Yusuf, 12/110.

⁴⁰ Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 73.

⁴¹ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 134.

وَجَعَلُوا الْمَلِيكَةَ الَّتِي هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ اِنَّا اَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَنُكْتَبُ - Yine İbn Abbas -
42 شَهَادَتُهُمْ وَيُسْتَلُونَ
âyetinde geçen (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) lafzını bu şekilde okurken Sâid b. Cübeyr kendi mushafında bu lafzın (عِنْدَ الرَّحْمَنِ) şeklinde yazılı olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine İbn Abbas onu hemen sil ve yerine (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) yaz demiştir.⁴³ İbn Abbas'ın iki sahih kıraatten biri olan bu okumayı sildirip diğerini yazdırması, kendi kırâatini öncelemesi ve diğerini reddetmesi anlamına gelmektedir.

Sahabenin kendi kırâatini öncelemesi, duyduğu kırâati duymadığı kırâate tercih etmesi normaldir. Sorulması gereken şudur. Sahabe bir başka okuyuşu neden kabul etmiyor, dışlıyor ve eleştiriyor? Bu eleştirisinin arkasında nakille ilgili bir problem mi var? İnsan unsurunun devreye girmesiyle hata, unutmak, karıştırmak gibi başka ihtimaller de göz önüne alınmış olabilir mi?

Sahabenin bu gerekçelendirmeleri yaparak kendi kırâatinin daha doğru ve daha güzel olduğunu söylemesi, hatta diğer kırâati dışlaması farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Öncelikle sahabenin kendi kırâati tercih edip diğer kırâati tercih etmemesi ve dışlamasının en büyük nedeni, sahâbenin öteki kıraatten haberi olmaması gösterilmiştir.⁴⁴ İkincisi, sahabenin diğer kıraatten haberi olmakla beraber kendi kırâatini öncelemek istemesi gösterilmiştir. Üçüncüsü de, sahabe, tepki gösterdiği, eleştirdiği kırâati unutmuş olabilir denilmiştir;⁴⁵ ancak bu üç husus da eleştirilmiştir. Öncelikle bir sahâbinin öteki kıraatten haberi olmasa bile tartışma ortamında haberi olmuştur. Haberi olunca da öteki kırâati dışlamaması gerekirdi; fakat vakiya bakarak dışladıklarını, kabul etmediklerini söyleyebiliriz. Diğer, sahâbenin kendi kırâatini bir takım nedenlerden dolayı öncelemesi, bu normalde bir problem değildir ancak kendi kırâatini öncelerken öteki kırâati dışlaması ve

⁴² Zuhruf, 43/19.

⁴³ Dâni, *el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif*, s. 21.

⁴⁴ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142.

⁴⁵ Bennâ, Ahmed Abdurrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., c. 17, s. 41; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, c. 5, s. 482; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142-143; Abdurrahman Çetin, Kur'an Kırâatine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar, *Marife*, c. 2, Sayı: 3, Konya 2002, s. 97.

eleştirmesi problemdir. Üçüncüsü, sahâbe eleştirdiği kırâati unutmuş olabilir; fakat soru ve tartışma ortamında unuttuğu kırâati hatırlaması gerekirdi. Yine vakiya bakarak hatırlamadıklarını söyleyebiliriz. Bütün bunlar sahâbenin diğer kırâatlere karşı tepki göstermesinin arkasında bu sebeplerin değil, okumaya devam ettiği kırâati sahiplenme duygusunun ve aşırı duygusallığın ağır bastığının göstergeleridir denebilir.⁴⁶

3. Kırâatlerin Tabiûn ve Sonrası Dilsel Yönden İncelenmesi

Mezheplerin ortaya çıktığı ve özgür düşüncenin yaygınlaştığı bu dönemde dilsel eleştiri yapıp kırâatler konusunda ifrat noktasına kadar gidenlerin sayısı sayılamayacak derecede fazladır.⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, medleri uzun tutması ve başka nedenlerden dolayı Hamza'nın okuyuşunu kerih gördüğü rivâyet edilmiştir.⁴⁸ Taberî de, kendisine ulaşan çeşitli kırâatleri öncelikle anlam ve dil açısından eleştirel bir yöntemle değerlendirilmesi gereken malzeme olarak görmüştür. Bu eleştiri yapıp kurrânın ittifak ettiği veya büyük bir çoğunluğun okuyuşlarını istisna tutmuştur.⁴⁹ Taberî'nin, yedi veya on imamdan rivâyet edilen pek çok kırâatle okumanın câiz olmadığını belirten tespitlerini eserinde görmekteyiz.⁵⁰ Ferrâ, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe, Zeccâc, Ebû Cafer en-Nehhâs, Mekkî b. Ebî Tâlib vb. âlimler ihtilaf edilen kırâatler arasında hem tercihte bulunmuş hem de tenkîd etmişlerdir.⁵¹

- فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ⁵² âyetinde geçen (عَسَيْتُمْ) kelimesini bütün kurrâ "عَسَيْتُمْ" şeklinde okumuş, Nâfî ise "عَسَيْتُمْ" şeklinde okumuştur. Ancak bu şekilde okuyuşu Zeccâc,⁵³

⁴⁶ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142-143.

⁴⁷ Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 75.

⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 320.

⁴⁹ Albayrak, *Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, s. 101.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 273, 294; c. 4, s. 187-189; c. 5, s. 166-167, 171, 276-277, 326; c. 17, s. 92-93.

⁵¹ Akpınar, s. 254.

⁵² Muhammed, 47/22.

⁵³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, c. 5, s. 13.

Taberî,⁵⁴ Mekkî,⁵⁵ Ebû Hâtim,⁵⁶ Zemahşerî⁵⁷ vb. âlimler tenkîd etmişler garip görmüşler ve bu şekilde okumanın câiz olmadığını delilleriyle açıklamışlardır.

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى -
âyetinde geçen (لِجِبْرِيلَ) kelimesini İbn Kesîr ve İbn Mu-
haysin 'جَبْريلُ' şekliyle okumuşlardır.⁵⁹ Taberî Arapçada böyle bir kalıp olmadığı için bu şekilde bir kırâati okumanın câiz olmadığını ileri sürmüştür.⁶⁰

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ
-⁶¹âyetinde geçen (دَفَعَ اللَّهُ) ifadesini Nâfi elif ekleyerek (دَفَعَ اللَّهُ) şeklinde okumuş,
diğer kurrâ (دَفَعَ اللَّهُ) şekliyle elif ilavesiz okumuşlardır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm da (دَفَعَ اللَّهُ) kırâatini tercih etmiş ve diğer kırâati reddetmiştir.⁶²

Tabiûn döneminde kırâatleri eleştirme eylemi neredeyse tamamen dil merkezlidir. Dil tespit kriteri değil tercih kriteridir. Yani isnat ve Resm-i Mushaf gibi tespit kriteri değildir. Tabiûn döneminde lahn olgusunun artmasıyla birlikte dilin misyonu, hatalı okumaları sahih okumalardan ayırmaktır. Sahih okuyuşların da dilsel temelleri oluşturulmuştur. İsnada ve Mushafa uygun olan bir kırâat, doğal olarak Arap diline de uygundur ve dili tespit kriterleri arasına koymak da sahih kırâatlerin en temel kriteri olan isnadı inkâr etmek anlamına gelmektedir. Arap dili sahih olan iki kırâatten birini tercihte bir hüccettir; fakat tespitte hüccet değildir. Burada eleştirilen kırâatlerin, Arap dili çerçevesinde dilsel temeli-

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 9, s. 320.

⁵⁵ Mekkî, *el-Keşf'an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb'*, c. 1, s. 303.

⁵⁶ Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, Dârü'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1985, c. 26, s. 69.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l fi Vucûhi't-Te'vîl*, c. 3, s. 536.

⁵⁸ Bakara, 2/97.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 1, s. 437; Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, s. 173.

⁶⁰ Albayrak, *Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, s. 117.

⁶¹ Bakara, 2/251.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 3, s. 259.

nin olduğunun biliniyor olmasıdır. Asıl problem herkes kendi ekolüne uygun olan kırâati seçtikten sonra kendi devam ettirdiği kırâati önceleyip diğerini dışlamasıdır. Olması gereken ise şudur: “Bu iki kırâatte sahihtir, naklinde ve Resm-i Osmânîye muvafakataında bir problem yoktur bu nedenle ben kendi kırâatimi önceleyebilirim, fakat diğer kırâati de reddetmemem ve dışlamamam gerekir.” anlayışıdır. Bu başarılı mı? Hayır.

4. Kırâatlerin İbn Mücâhid ve Sonrasında Dilsel Yönden İncelenmesi

Zemahşerî, İbn Atıyye, Tabersî, Şevkânî Nehhas, Zeccâc Râzî, gibi âlimler kendi benimsediği dil kurallarına uymayan kırâatleri zayıf bulmaktadır ve eleştirmektedir. Bu âlimlerin İbn Mücâhid’in sistematize edip sınırlandırdığı yedi kırâat sistemine tâbii olduklarına dair rivâyetler mevcuttur.⁶³ Bu âlimlerden İbn Atıyye problemlili bulduğu kırâatlerin kabul ettiği yedi kırâat arasında olmasına rağmen delilleriyle açıklayarak hatalı olduklarını ileri sürmüştür.⁶⁴ Tabersî de kırâatleri dilsel açıdan değerlendirmeye tabi tutmuş ve tâbii olduğu kırâatleri dahi eleştirmiş ve bunu yaparken de Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî’yi kendisine referans olarak almıştır.⁶⁵ Şevkânî de aynı şekilde kırâatleri sahih-şâz ayrımı yapmadan ve tabi olduğu kırâat ekolü de dâhil olmak üzere dilsel açıdan ele almış ve sahih olan kırâatleri bile eleştirmiştir.⁶⁶

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

⁶³ Rufejde, *en-Nahv ve Kütübü’t-Tefsîr*, c. 2, s. 768, 796, 1019; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

⁶⁴ İbn Atıyye, Abdülhak b. Ebûbekir b. Abdulmelik, *el-Muharrerü’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Darü’l-kütübil-ilmîyye, Beyrut 2001, c. 2, s. 5, 350; c. 4, s. 242; Fâyîd, Abdülvehhâb Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fi Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, Menşûrâtü kütübî’l-Arabiyye, Beyrut 1973, s. 157 vd.; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

⁶⁵ Tabersî, Ebû Ali Fazl B. Hasan, *Mecmâ’u’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân I-VI*, Dârü’l-Mâ’rife, Beyrut 1986, c. 1, s. 44, 93, 115, 229, 248, 472; c. 2, s. 62, 91, 202, 218; c. 3, s. 315, 384 vd.; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

⁶⁶ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-Kadîr*, Dârü’l-Mâ’rife, Beyrut tsz., c. 1, s. 45-46, 64, 418; c. 2, s. 7, 165-166, 278, 320, 376.

yaklaşım olarak görmektedir.⁶⁷ Ferrâ dilde cari olan kıyasın kırâatlerde işletilemeyeceğini düşünmektedir."⁶⁸ Ferrâ bu değerlendirmelerinin ardından öğrencilerine tavsiye niteliğinde şu uyarıyı yapmaktadır: "*Kârîler dilde caiz olan bütün vecihlerle Kur'ân okumuşlardır. O halde, dilde caiz olduğu halde karilerin okumadığı vecihler hakkında ileri geri konuşanların bu tavrı sakın ha! Sizlerde bu vecihlerin kabih kullanımlar olduğu intibainı uyandırmasin.*"⁶⁹

Zeccâc bu konuda şöyle demektedir. "Dil açısından caiz olan kullanımlar arasından 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.⁷⁰ 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 kâriler olduğu Zeccâc'ın birçok yerde geçen izahatından anlaşılmaktadır."⁷¹

Nehhâs'ın Kur'ân ve kırâat algısı kendisinden önceki dilbilimci müfessirlere nazaran daha belirgin olup geleneksel Kur'ân ve kırâat anlayışına da nispeten daha yakındır. "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.*"⁷² Nehhas, bir taraftan

⁶⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 258.

⁶⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2, s. 308.

⁶⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 179.

⁷⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 287; Temel, s. 71.

⁷¹ Temel, s. 71.

⁷² Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, c. 5, s. 43.

sahih kırâatler arasından tercih yapılmaması gerektiğini, yapan kişinin günahkâr olacağını söylerken, kendi eserinde kırâatler arasından tercihler yapmış, tercih ettiği kırâatleri övmüş, tercih etmediği kırâatleri de eleştirmiştir. Örneğin;

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا -
73-كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا
geçen kırâatini okuyan Hamza'nın okuyuşu için: "Bu okuyuş hatalıdır." demiştir.⁷⁴ Yine İbn Amir'in muzaf ile muzafun ileyhin arasını ayıran kırâatı için: "Bu kırâat, câiz değildir."⁷⁵ ifadesini kullanmıştır. Nehhas'ın bu şekilde birçok eleştirisi kendi eserinde mevcuttur.⁷⁶ Bu eleştiride Nehhas yalnız değildir. Birçok âlim Hamza'nın bu okuyuşunu eleştirmiştir.⁷⁷

5. Kırâatlerin Dilsel Yönden İncelenmesi Problematiği

Kur'ân-ı Kerîm, sahabeden ve tabiîn kurrâsından nakledilen okunuş şekilleriyle dil, özellikle lehçeler açısından bir hüccettir. Nahiv âlimlerinin kural koyma sürecinde tutunacakları ilk ve en önemli kaynak Kur'ân ve kırâatleridir. Başka yönleri bir tarafa dil, nahiv, sarf ve belagat ilimleri açısından ihticâc olması itibariyle üzerinde icmâ edilen en sahîh metin Kur'ân-ı Kerîm'dir. Onun sahîh senetlerle bize ulaşan kırâatleri de başka hiçbir delille kıyaslanamayacak kadar güçlüdür. Eğer bir kırâat resm-i Osmâniye muvafık ve isnad noktasında da bir eksiklik taşıyorsa sahîh birikimi içerisinde. Bu noktada dil onun için tercih yapma noktasında bir aygıt olarak işlev görebilir.

Dil kurallarının oluşum sürecinde ekoller arasındaki fark ve tavırlar belirleyici bir rol üstlenmelerine neden olmuş, ikincil kaynak olan ve kurallarını oluştururken referasn olduğunu söyledikle-

⁷³ Nîsa, 4/1.

⁷⁴ Nehhas, *İ'râbu'l-Kurân*, c. 1, s. 431.

⁷⁵ Nehhas, *İ'râbu'l-Kurân*, c. 5, s. 231.

⁷⁶ Nehhas, *İ'râbu'l-Kurân*, c. 1, s. 431; c. 2, s. 98, 369; c. 3, s. 134, 146, 191.

⁷⁷ Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, c. 2, s. 6; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Kitâbu Me'âni'l-Kırâât*, (Thk. Mustafa Derviş İd-Avd b. Hamd Kavezi), Dârü'l-Maârif, y.y. 1991, c. 1, s. 290-291; Fârisî, *el-Hüccce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, c. 3, s. 121; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkiki Çavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l fi Vucûhi't-Te'vîl*, c. 2, s. 6.

ri Kur'an ve sahih kırâat birikimine dil kaidelerini oluşturduktan sonra meydan okur hale gelmişlerdir. "Kıraatleri ihticâc ve istişhâd için kullanıp kullanmama veya dil kurallarının vaz edilme sürecinde dikkate alıp almama konusunda istisnaları olmakla birlikte Basralı dilciler ile Kûfeli dilcilerin tavırları farklılık göstermektedir. Basralı dilciler, vaz ettikleri kaidelerin dışına çıkmadığı sürece kıraatleri ya asıl delil olarak kabul etmişler veya diğer delillerin yanında kullanmışlardır. Vaz ettikleri kaidelerle çeliştiği durumda ise üç tavır içine girmişlerdir; ya teville başvurmuşlar, ya zayıf kabul edip kıraati veya okuyanı eleştirmişler ya da görmezden gelmişlerdir.⁷⁸ Kûfeli dilciler ise Basralı dilcilerden farklı olarak kıraatlerin tamamını kabul etmekle birlikte Arap dilinde benzeri olan kıraatlerle ihticâcda bulunurken Arap dilinde benzerini bulamadıkları bir kıraat söz konusu olduğunda ya Ferrâ gibi kimi zaman reddetme yoluna gitmişler veya genelde olduğu gibi kabul edip üstüne kaide vaz etmişlerdir."⁷⁹ Her iki yaklaşım tarzının da kendi içerisinde problemleri vardır. Önce kendileri bir kural ve kaide belirliyorlar. Bunu belirlerken kırâatleri de kullanıyorlar. Efradını câmi ağyarını mâni bir alan çizemedikleri halde, dilin dinamik yapısını öngöremedikleri halde, ellerindeki o anki malzemeye göre kırâatleri zayıf görebiliyor veya reddedebiliyorlar.

Kırâatlerin birincil dil kaidelerinin ikincil kaynak olduğu ve dilin oluşum sürecinde aralarında nasıl bir etkileşimin olduğuyla ilgili değerlendirme yapan İnanç bu konuda şunları söylemektedir: "Dil ve nahiv ile ilgili eserlerin neredeyse tamamında kıraatleri görmek mümkündür. Kıraatler, dile veya nahve dayanak teşkil eden en önemli şahit ve kural koyucunun kural koyma sürecinde asla müstağni kalamayacağı, muhatabın da asla görmezden gelemeyeceği, dikkate almamazlık edemeyeceği bir kaynak olmuştur.

⁷⁸ Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 43; Yonis İnanç, Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2015, s. 55-56.

⁷⁹ Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 45; el-Hadîsî, *eş-Şâhid*, s. 47; Ahmed Alemüddin el-Cündî, "es-Sirâ' beyne'l-kurrâ ve'n-nühât VII", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 39, Kahire: 1977, s. 121; İnanç, s. 56.

Dilciler ve nahivciler telif ettikleri eserlerinde dil ve nahivle ilgili meselelerde kıraatlerden hep faydalanmışlar, görüşlerini destekleme ve karşıtlarının iddia ettiği görüşleri geçersiz kılma sürecinde kıraatlere çokça başvurmuşlardır. Dil kurallarının tespitinde kimin söylediği bilinmeyen bir şiiire dayanmaktan ziyade Kur'ân'a dayanıp, Kur'ân ile ihticâc edilmesinin daha evla olduğunu belirtmişlerdir. Kıraatler bazen yeni bir kural vaz edici olarak, bazen de önceden tespit edilen kuralı teyit edici olarak kullanılmıştır. Gerek nahiv gerekse tefsir eserlerindeki tartışmalı kıraatlerin ele alındığı kısımlar incelendiğinde kıraatlerin; meşhur ve yaygın kullanımın aksini mümkün gören yeni bir duruma imkân vermede veya önceden tespit edilen meşhur ve yaygın kuraldan istisna etmek suretiyle yeni bir kurala ulaşmada temel belirleyici olduğu görülmüştür. Bazen de hem yaygın kurala hem de yaygın olmayan kurala ait iki duruma da atıf yapmak suretiyle her iki kullanımın da geçerli olduğunu göstermek üzere kullanıldığı görülmüştür. Bir başka ifadeyle kıraatler, bir nahiv kuralı için ya temel kaynak ya da teyit edici bir kaynak olarak kullanılmıştır. Kimi zaman da aynı âyet için rivayet edilen farklı kıraatlerden biri bir kuralı, diğeri başka bir kuralı temellendirmek üzere kullanılmıştır."⁸⁰

Dilin terch kriteri olduğu ve tespit kriterleri arasında geçmesinin ne anlama geldiğini yukarıda anlatmıştık. Tespit kriterleri arasında yer bulmuş gibi görünen dil şartına İbn Cezerî bir vecihle de olsa Arapçaya uygunluk eklemesi yaparak yelpazenin genişlemesini sağlamış, yanlış anlaşılmanın önüne set çekmiştir denebilir. "Bir vecihle de olsa Arapça'ya uygun olmayı, sahîh kırâat ilkelereinden 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

⁸⁰ İnanç, s. 136-137.

ile kabul ettikleri bu kırâatleri nahivcilerin inkâr etmelerine itibar edilmemesi gerektiğini söylemektedir."⁸¹ Kiraatlerin sahihliği için Arapçanın vecihlerinin tamamına değil, vecihlerinden birine uygun olması şart koşulmuştur. O halde Arapçanın bir veçhine göre kural dışı olan kiraat, başka bir veçhine göre kurallara uygun olabilmektedir. Kırâatlerin, dil kurallarının yaygın ve baskın olan veçhelerinden birine uymaması o kiraatlerin inkâr edilmesini hiçbir durumda haklı çıkarmaz. O kiraatlerin Arapça dil kurallarının çok bilinmeyen ve yaygın olmayan vecihlerinden birine karşılık gelmesi her zaman imkân dâhilinde olduğu asla unutulmamalıdır.⁸² Elde olan verilere göre bir uygulama ve kullanım göremeyen dilciler zaman içerisinde bir uygulama ve kullanımla karşılaşmaları mümkündür. O halde kırâatleri uyulması gereken bir sünnet anlayışı çerçevesinde değerlendirmeye devam etmeli ve sahih birikim içerisinde olup olmadığının sorgulamasını da kırâat âlimlerine bırakmalıdırlar.

İbnü'l-Cezerî, İbn Âmir kiraatine 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."⁸³

Dânî, sonraki dönemlerde de referans olarak alınan şu sözle riyle meseleye son noktayı koymaktadır: "Kırâat imamları Kur'ân kırâatlerinden herhangi birisi hakkında lûgat 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 lûgatin fesahat ilkeleri bu kırâatin reddine sebep olabilir. Çünkü kırâat,

⁸¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1, s. 16.

⁸² İnanç, s. 142.

⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 2, s. 198, 224; Temel, s. 46.

*kabulü gerekli olan, tabi olunması gereken bir sünnet ve müracaat merci-
idir.”⁸⁴*

Hicrî XII. asırda yaşamış ed-Dimyâtî nisbesiyle de bilinen kırâat ve hadis âlimi Ahmed b. Muhammed el-Bennâ da Zemah-şerî’yi ve En’âm 6/137. ayete ilişkin kırâati sebebiyle İbn Âmir’i eleştiren diğer zevatı eleştirmektedir. Gerek nazım gerekse nesir-
den örnekler vererek ve şâz kırâatlerden delil getirerek bu kırâatin Arapça’ya uygunluğunu ispata çalışan Bennâ son olarak şu değer-
lendirmeyi yapmaktadır: “Bütün bu izahatla, “bu kırâat çirkindir, hatadır vb.” diyen kimselerin 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, cariye 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 tabii-
nin nakline nasıl itibar etmez? Onların sözleri batıldır. İbn Âmir’in kırâati sabit olup bütün itirazlardan berîdir.”⁸⁵

Kırâatlere yaklaşımda dilbilim âlimleri ile kırâat âlimleri ara-
sında yaşanan tartışmanın da esasında metodik farklılaşmadan kaynaklandığı görülmektedir. Bu konuda kâriflerin metodu ve dilcilerin metodu olmak üzere genel manada iki yöntem söz konu-
sudur. 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. Pey-
gamber’den sonra da tevatür ehline naklin gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.”⁸⁶ Kırâatler konusunda dilcilerin metodu ise semâ ve

⁸⁴ Dâni, Ebû Amr Osmân b. Sa’îd b. Osmân b. Amr, *Câmi’u’l-Beyân fi’l-Kırââtisseb’*, Dâru’l-Hadis, Kahire, 2006, c. 2, s. 40-41; Temel, s. 42.

⁸⁵ Bennâ, *Îthâfu Fuzalâi’l-Beşer*, c. 2, s. 33-34; Temel, s. 46-47.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 1, s. 52; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına*

kıyastır. Dilciler tarafından daha fazla önemsenen yöntem olan semâ özellikle, lahn tartışmalarıyla başlayan dil kurallarının tespiti 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.⁸⁷ 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.⁸⁸ Bunları detaylandırmak ve bu farkları ortaya koymak sorunun çıkışını ve çözüm noktasına aynı anda göstermesi bağlamında değerlidir.

Bunun dört sebebi olabilir.

1- Dilin, bir kırâatin tespitinde kriter olarak algılanması ve bu kriter algılanmasının da herkesin kendi dil anlayışına göre olacağı şeklinde bir hedef kaymasına uğraması olabilir. Eğer dil tespit kriteri olarak kabul edilirse, bir anlamda dil naklin önüne geçmiş ve kırâatin sahih olup olmadığı dile göre şekil almıştır. Nakli ve Mushafı ikinci plana atıp dili ön plana çıkararak âlimlerin yaklaşımları bu yöndedir.⁸⁹ Olması gereken ise naklin ve mushafın ön planda olması dilin tespit kriteri olarak değil tercih kriteri olarak varlığını devam ettirmesidir.

2- Dilcilerin kırâatlere bir malzeme gözüyle bakmaları veya onlara dil mantığı ile yaklaşmaları ikileme girmelerinin ikinci nedeni olabilir. Dil için belirlenmiş olan ilkelerin kırâatlere de uygun

Eleştirel Bir Yaklaşım, s. 231.

⁸⁷ Temel, s. 94-95.

⁸⁸ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 231.

⁸⁹ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 243.

olmasını beklemeleri mantıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü dil kaideleri yokken kırâatler vardı. Sonradan olan şeylerin önceden var olan şeylere uygun olmasını beklemek mantıklı gözükmemektedir. Kırâatlerin dayanağı Hz. Peygamber, dilin dayanağı bedevî Araplardır. İkisinin bir tutulması ve aynı malzeme olarak görülmesi de hoş değildir.⁹⁰

3- Kırâatleri dilsel açıdan eleştiren âlimlere göre belki de bu eleştiriler çok da önemsenecek bir durum değildir. Çünkü hedef kırâatlerin nakli boyutundan ziyade dayandığı dilsel referansların keyfiyetidir. Bu nedenle bir kırâati dilsel açıdan eleştirmek nakli ile ilgili bir probleme neden olmamakta, sadece dil birikimi içerisindeki yerinin diğerlerine göre kuvvetli olup olmadığını ortaya koymaktadır.⁹¹

4- İkilemin sonuncu sebebi ise, eleştiriye tabi tutulan kırâatin senedinin zayıf kabul edilmesi ve senet açısından problem teşkil ettiğinin görülmesi olabilir. Örneğin eleştirilen kırâat ve râvîsi için “vehm” kavramının kullanılması,⁹² karşı tarafın senedinde bir problem görüldüğü hissini vermektedir.⁹³

Gelenek içerisinde bu eleştirilere cevaplar verilmiştir. Yapılan eleştiriler dil merkezlidir; ancak her ne kadar dil merkezli olursa olsun dilcilerin kırâatleri eleştirip reddetmelerinin haklı bir gerekçesi olamaz. Bu eleştiri tavrının da mantıklı ve bilimsel dayanaklarının olmadığı da gözden kaçmamaktadır. Bunu, yaşadıkları ikilemlerden rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir taraftan: “Kırâatler uyulması gereken sünnettir, önemli olan nakildir.” deyip diğer taraftan nakille ilgisi olmayan eleştirileri yapmak yerinde değildir. Eleştirilen noktalar yedi harfin lehçeye dayanan ve geçici ruhsata binaen izin verilen okumalar üzerine olsa kimse bir şey diyemez, ancak lehçeye dayanmayan ve ruhsat mantığına uymadığını söylediğimiz ve nakille sabit olan okumaların eleştiriliyor olması kabul edi-

⁹⁰ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 244-245.

⁹¹ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 245.

⁹² Uşeybî, Beşîre Ali el-Ferec, *Eserü'l-Ma'ne'n-Nahvi fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm Bi'r-Rey*, Bingazi 1999, s. 434.

⁹³ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 246.

lebilir değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi lehçeye dayanmayan kırâatler nakille sabittir ve insânî tecrübeye dayanmamaktadır. Kırâatler nakille sabittir fakat tercih argümanları insanîdir. Kırâatleri değerlendirenler kendi müktesebatlarına göre ve belirledikleri kriterlere uygun olup olmamasına göre değerlendirmişlerdir. Kendi birikimlerine uygun olmaması, ya da bir dil kriterine aykırı olması onun naklî temeli olmadığını göstermez.

Sonuç

Sonuç olarak dilbilimsel tefsirlerde genel olarak kırâatlerin eleştirel gözle incelendiğini ve sonraları sahih ve sağlam kabul edilecek olan kırâatlerin bile bu eleştirilere maruz kaldığını söyleyebiliriz. Buradan hareketle dilbilimsel olarak kırâatlerin eleştiri konusu yapılmasında bir mahzur görülmediği sonucuna ulaşılabılır. Ayrıca geleneksel kırâat anlayışında gerek sahabe gerek tabiûn sonrası gerekse İbn Mücâhid ve sonrasında neredeyse bütün kırâatlere yeri gelince eleştirilmiş ve bu yüzden de her ne sebeple olursa olsun kırâatlerin 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 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.

Eleştirilen noktalar yedi harfin lehçeye dayanan ve geçici

ruhsata binaen izin verilen okumalar üzerine olsa kimse bir şey diyemez, ancak lehçeye dayanmayan ve ruhsat mantığına uymadığını söylediğimiz ve nakille sabit olan okumaların eleştiriliyor olması kabul edilebilir değildir.

Kırâatleri incelerken tespit kriterleri ile tercih kriterlerinin birbirine karıştırıldığı kananaatindeyiz. Dil tercih kriteridir. Bir kırâati diğerine göre önceleme noktasında büyük bir vasıf verilmiştir kendisine. Yine sahih birikimi içerisinde olmayan kırâatleri dilsel yönden de zayıf olduğunu göstermek için dil kırâatlerde bir araç olarak kullanılabilir. Fakat dili tespit kriteri yapıp ardından ona uyup uymamasına göre kırâatleri eleştirmek doğru bir yaklaşım değildir. Aracı amaç haline getirme gibi hataya düşülmüş olunur. 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, rivâyet 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. Asıl olan kırâat ikincil kaynak dildir.

Kaynaklar

Abdülhâdî el-Fazlı, *el-Kırââtu'l-Kur'âniyye*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1985.

Abülfettah el-Kâdî, *el-Büdüru'z-Zâhira fi'l-Kırââti'l-Aşarati'l-Mütevâtira*, Matba'a Mustafa el-Halebî, Kahire 1955.

Altıkulaç, Tayyar, *Yüce Kitabımız Hz. Kuran*, 2. bsk., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, Dârü'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1985.

Aydın, Mehmet, *İslam Dini İlmihali*, Konya 1984.

Bayraktutan, Osman, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.

Bâlvalî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, Mağrib 1997.

- Bennâ, Ahmed Abdurrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Cezâirî, Tâhir ed-Dimeşkî, *et-Tibyân li Mebâhisi'l-Mutaallikati bi'l-Kur'an*, (Nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbaati'l-İslamiyye, Halep tsz.
- Cündî, Ahmed Alemüddin, *Lehçetü'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Fusha ve Lehecâti'l-Kabâil*, Hayliyyâtü Külliyyeti Dâri'l-Ulûm, Kahire 1970.
- Cündioğlu, Dücane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, İstanbul 1997.
- Çağıl, Necdet, *Kur'an Belâgati ve Fonetîgi Yönünden Kırâatler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2002.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Kırâatine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, *Marife*, c. 2, Sayı: 3, Konya 2002.
- Dağ, Mehmet, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: Kırâatlar Tevkîfi Değil; İctihâdidir –Zemaşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marife Dergisi* yıl: 3 Sayı:3 2003.
- Dağ, Mehmet, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, EKEV Akademi Dergisi, Sayı 27, 2006.
- 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.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *Camii'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'a'l-Meşhûre I-II*, (Nşr. M. Kemal Atik), TDV Yayınları, Kayseri 1999
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987.
- Durmuş, İsmail, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri*, Sayı: 4, 2002.
- Ebû Şâme, el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, (Thk. Tayyar Altıkulaç), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1986.
- el-Cündî, Ahmed Alemüddin, "es-Sırâ' Beyne'l-Kurrâ ve'n-Nühât VII", *Mecelletü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye*, Sayı: 39, Kahire 1977.
- Füneysan, Suûd b. Abdullah, *İhtilâfü'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Eseruhû*, Dâru İşbiliye, Riyad 1997.

- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân I-III*, (Thk. Ahmet Yusuf Necâfi-Muhammed Ali en-Neccâr), Dâru's-Surûr, Kahire 1955.
- Gazzâlî, el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Erbâin fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1988.
- Gündüzöz, Soner, "Kur'ânda Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 6, Ankara 2002.
- Güven, Şahin, Kur'an Dilinin Özellikleri, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14, Kayseri 2012, (s. 7-20).
- Hûî, Ayetullah Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim, el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân, Dâru'z-Zehra, Beyrut 1975.
- İbn Bedrân, Abdülkadir Dimeşki, *el-Medhâl ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Thk. Abdullah b. Andülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1932.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Teybini Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâat ve'l-İzâhi Minhâ*, Sezgin Neşriyat, İstanbul 1986.
- İbn Enbârî, *el-İğrab ve Lümeu'l-Edille*, thk. Said Efgani, y.y, Matbaatü'l-Camia es-Suriyye, 1957.
- İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- el-İsfehânî, er-Râğıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l Kur'ân*, (Thk. Muhammed Halîl Aytânî) Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.
- İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Matbaatü Dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1925.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânü'l-Arab I-XV*, Beyrut 1374.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, Daru'l-Meârif, Kahire 1400.
- İnanç, Yonis, Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi, Basılmamış Dokto-

- ra Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2015.
- Kahraman, Ferruh, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Küçük, Mehmet Alpaslan, *Kutsal Kitap Anlayışı -Yahudilik-Hıristiyanlık ve İslam Örneği-*, Berikan Yayınları, Ankara 2009.
- Mehdî Mahzûmî, *fi'n-Nahvi'l-Arabî*, Beyrut, Daru'r-Raid el Arabi, 1986. , Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye Beyrut 2004, c. 9, s. 134.
- Mekkî, b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, Dâru'l-Me'mûn, Beyrut 1971.
- Mukrim, Abdulâl Sâlim, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye*, Müessesetu'r-Risâle, yy., 1996.
- Mürselov, Mirmiyaz, Şii Müfessir Ebü'l-Kasım Hûî'nin Kırâat Anlayışı, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII/2, 2009.
- Öge, Sinan, *İlahî Kelâmın Yapısı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2005.
- Râfî, Mustafa Sâdık, *Îcâzü'l-Kur'ân ve Belâğâtü'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır 1965
- Sabırlı, İbrahim, *Ebû Amr'ın Kırâat İlmi ve Arap İlimindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2002.
- Seber, Abdulkemim, *Kurân-ı Kerîm ve Kırâatlerinde İrâb Müşkilleri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2012.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman, *Kitâbü Sîbeveyh I-II*, Bulak 1316.
- Sicistânî, İbn Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Matbaatü'r-rahmâniyye, Mısır 1936
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1993
- Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 1990.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an I-XXX*, 3. bsk., Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1968.
- Tâbersi, Ebû Ali Fazl B. Hasan, *Mecma'u'l-beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*,

- Dârü'l-Mârife, Beyrut 1986
- Temel, Ali, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâatlere Yaklaşım*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.
- Tûfî, Ebû'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkâvî, *Şerhu Muhtasârî'r-Ravza*, (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- Udayme, Muhammed Abdülhâlik, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Hadîs, Kahire, tsz.
- Uşeybî, Beşîre Ali el-Ferec, *Eserü'l-Ma'ne'n-Nahvî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm Bi'r-Rey*, Bingazi 1999.
- Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- Yavuz, Mehmet, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar" *Nüsha: Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, Sayı; 10, Ankara 2003, (ss. 119-129).
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh I-V*, (Nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zehra, M. Ebu, *İslamda Fıkhi Mezhepler Tarihi* (Çev. Abdulkadir Şener), İstanbul 1978.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Hadis, Kahire 2006.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmi-zi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't- Te'vîl*, Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dârü'l-ma'rife, Beyrut 1990.