

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ BİLİM DALI**

**TEMEL MESELELERİYLE KIRAAT VE TECVİD İLMİNDE
LAHN OLGUSU**

İDRİS YİĞİT

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. ALİ ÖGE**

KONYA-2024



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bilimsel Etik Sayfası



Öğrencinin	Adı Soyadı	İdris YİĞİT		
	Numarası	20810601001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	TEMEL MESELELERİYLE KIRAAT VE TECVİD İLMİNDE LAHN OLGUSU			

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

Öğrencinin Adı Soyadı

İmzası

İdris YİĞİT



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
ÖZET



Öğrencinin	Adı Soyadı	İdris YİĞİT		
	Numarası	20810601001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali ÖGE		
Tezin Adı	TEMEL MESELELERİYLE KIRAAT VE TECVİD İLMİNDE LAHN OLGUSU			

“Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İliminde Lahn Olgusu” adlı çalışmada kıraat ve tecvid ilminde lahn olgusu işlenmiştir. Yapılan araştırmalar neticesinde, kıraat ve tecvid disiplinlerinin muhteviyatında lahn olgusunun çokça ele alındığı görülmüştür. Bu çerçevede lahn olgusunun sahih kıraat birikimindeki karşılığı ve tecvid ilmindeki keyfiyeti ele alınmıştır. İslâm’ın yayılmasıyla beraber Arap dilinde varlığını hissettiren lahn olgusu kıraat ilminde çeşitli şekillerde meydana gelmiştir. Arap dilinde müstakil eserlerde kendisine yer bulan söz konusu olgu, kıraat ile ilgili yazılan eserlerde konu başlıklarında ve satır aralarında belirginleşmiştir. Bilinen bir husus olmasına rağmen kıraat birikimi ile ilgili telif edilen eserlerde onu bütün yönleriyle ele alan bir çalışmanın bulunmayışı, mesele hakkında geniş çaplı bir araştırma yapılmasını önemli hale getirmiştir.

Lahn olgusu; mushaf istinsâhı, kıraat vecihlerinin toplanması, istinsâh edilen mushaflar üzerinde çalışmaların yapılması, kıraat ilmi ile ilgili eserlerin telif edilmesi ve tecvid birikiminin ortaya çıkması gibi kıraat birikiminde birden fazla etkiye sahiptir. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu olgu merkeze alınarak alana katkıda bulunmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur’an, Tecvid, Lahn, Eleştiri, Hata



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	İdris YİĞİT		
	Student Number	20810601001		
	Department	Department of Basic İslamic Sciences/ Quran Recitation and Qiraat Science		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ali ÖGE		
Title of the Thesis/Dissertation	<i>THE CASE OF LAHN IN THE SCIENCE OF QIRAAT AND TACVID WITH ITS FUNDAMENTAL ISSUES</i>			

In the study named " The Case of Lahn in the science of Qiraat and Tacvid with its Fundamental Issues ", the phenomenon of lahn in the science of Qiraat and Tajweed was studied. As a result of the researches, it has been seen that the phenomenon of lahn has been discussed a lot in the content of Qiraat and Tajweed disciplines. In this framework, the counterpart of the lahn phenomenon in the accumulation of authentic qiraat and its nature in the science of tajweed are discussed. The phenomenon of lahn, which made its presence felt in the Arabic language with the spread of Islam, occurred in various forms in the science of qiraat. The phenomenon in question, which has found a place for itself in independent works in the Arabic language, has become evident in the titles of the subjects and between the lines in the works written on qiraat. Although it is a known issue, the lack of a study that deals with it in all its aspects in the works on the accumulation of Qiraat has made it important to conduct a large-scale research on the issue.

The phenomenon of lahn has more than one effect on the accumulation of qiraat, such as the collection of the wajihis of qiraat, the collection of the wajihis of qiraat, the studies on the inscribed mushafs, the composition of works related to the science of qiraat, and the emergence of the accumulation of tajweed. Therefore, this study aims to contribute to the field by focusing on this phenomenon.

Keywords: Qiraat, Qur'an, Tacvid, Lahn, Criticism, Error

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	xi
KISALTMALAR	xii

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Kapsamı	13
2. Problem Durumu	13
3. Yöntem	14
4. Araştırmanın Kaynakları	16
5. Konu İle İlgili Yapılan Çalışmalar	18

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP DİLİNDE LAHN OLGUSUNUN TARİHSEL SÜRECİ

1.1. Kavramsal İçerik ve Tarihsel Gelişimi	20
1.2. Sözlük Anlamı	20
1.3. Terim Anlamı	27
1.4. Araplarda Dilin Doğru Kullanımına Verilen Önem	28
1.5. Arap Dilinde Lahnin Ortaya Çıkışı	30
1.5.1. Cahiliye Döneminde Lahn Olgusu	33
1.5.2. İslâmî Dönemde Lahn Olgusu	34
1.5.3. Emeviler Dönemi	35
1.5.4. Abbâsîler Dönemi	36
1.6. Lahnin Sebepleri	38
1.6.1. İslâm Fetihleri ve Arap/Acem İletişimi	39
1.6.2. Acem ve Mevâlinin İlimle İştigal Etmesi	39
1.6.3. Arapçanın Yazım Özelliği	40
1.7. Lahnin Çeşitleri	41
1.7.1. Fonetik Hatalar	42
1.7.2. İrab Hataları	43
1.7.3. Yazım Yanlışları	45
1.7.4. Anlamsal Bozukluklar	46
1.7.5. Kelimenin Yapısında Gerçekleşen Hatalar	47
1.8. Lahnin Arap Diline Etkileri	47
1.8.1. Mushaf Üzerinde İlk Çalışmaların Yapılması	48
1.8.2. Arap Dili Üzerinde Çalışmaların Yapılması	49
1.8.2.1 Toplanan Verilerin Tasnif Edilmesi	50

1.8.2.2 Dilcilere Yöneltilen Eleştiriler.....	51
1.8.3. Nahiv İlminin Oluşumuna Etki Etmesi.....	53
1.8.4. Lahn ve Fonetik Çalışmalar	55

İKİNCİ BÖLÜM

KIRAAT İLMİNDE LAHN OLGUSUNUN TARİHSEL SÜRECİ

2.1. Kıraat İlminde Lahn Olgusunun Başlangıcı.....	57
2.1.1. Hicrî 1. Asırda Lahn.....	57
2.1.1.1. Hz. Peygamber Döneminde Lahn Olgusu.....	59
2.1.1.2. Hz. Ömer Döneminde Lahn Olgusu	61
2.1.1.3. Hz. Osman Döneminde Lahn Olgusu	65
2.1.1.3.1. İstinsâh Öncesi	65
2.1.1.3.2. İstinsâh Sonrası	67
2.1.1.4. Hz. Ali Döneminde Lahn Olgusu	76
2.1.1.5. Emeviler Döneminde Lahn Olgusu	78
2.2. Hicri 2. Asırda Lahn.....	85
2.3. Hicri 3. Asırda Lahn.....	91
2.4. Hicrî 4. Asırda Lahn.....	95
2.5. Dil Okullarının Kıraatlere Bakışı.....	101
2.6. Kıraatlerin Talhîn Sebepleri	104
2.6.1. Eleştiride Bulunan Ulemânın Tercih Döneminde Yaşaması	104
2.6.2. Yerleşik Gramer Kurallarında İstikrânın Tam Sağlanamaması	109
2.6.3. Dilcilerin Kurrâ Hakkındaki Yanlış Fikirleri.....	111
2.6.4. Mushaf'ta Lahn Olduğuna Dair Rivâyetler.....	115
2.6.5. Bazı Kıraatlerin Meşhur Lehçe Üzere Olmaması.....	116
2.6.6. Arap Diline Farklı Bakış Açısı.....	117
2.7. Eleştiri Lafızları	118
2.7.1. el-Lahn (الْلَحْن)	118
2.7.2. et-Tashîf (التَّصْحِيف).....	119
2.7.3. et-Tahrîf (التَّحْرِيف).....	120
2.7.4. el-Hata' (الْحَطَأُ)	121
2.7.5. el-Vehm (الْوَهْمُ).....	122
2.7.6. el-Galat (الْعَلَطُ)	123
2.7.7. ed-Daîf (الضَّعِيف).....	124
2.7.8. el-Kalîl (الْقَلِيل).....	124
2.7.9. el-Kabîh (الْقَبِيح).....	126

2.7.10. eş-Şâz (الشَّاذ)	126
2.7.11. er-Radî‘ (الرَّدى)	127
2.7.12. el-Ba‘îd (الْبَعِيد)	128
2.8. Sahîh Kıraatlere Lahn Nispet Eden Âlimler	129
2.8.1. Sîbeveyh	130
2.8.2. Kisâî	131
2.8.3. Ahfeş	131
2.8.4. Ferrâ	133
2.8.5. Ebû Osman el-Mâzinî	133
2.8.6. Ebû Hâtim es-Sicistânî	134
2.8.7. İbn Kuteybe	135
2.8.8. Ebü'l-Abbâs el-Müberred	136
2.8.9. Ebû İshak ez-Zeccâc	137
2.8.10. Ebû Ca‘fer et-Taberî	139
2.8.11. İbn Mücâhid	140
2.8.12. Ebû Ca‘fer en-Nehhâs	141

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TECVİT VE KIRAAT İLİMLERİNDE LAHN OLGUSU

3.1. Tecvid İlminde Lahn Olgusu	143
3.1.1 Lahn-ı Celî	146
3.1.2 Lahn-ı Hafî	148
3.1.3 Lahn-ı Celî/Hafî Kapsamı ve Hükmü	159
3.2. Kıraat İlminde Lahn Olgusu	162
3.2.1. Tecvid İlmi Açısından Eleştirilen Kıraatler	162
3.2.1.1. Hemze	163
3.2.1.1.2. Peş Peşe Gelen İki Hemzenin Tahkikle Okunması	166
3.2.1.1.3. Hemzenin Elife İbdâli	170
3.2.1.1.4. Hemzenin İbdâl Edilmemesinin Eleştirilmesi	171
3.2.1.2. İdgâm	173
3.2.1.2.1. Dâl Harfinin Sîn Harfine İdgâmı	174
3.2.1.2.2. Râ Harfinin Lâm Harfine İdgâmı	176
3.2.1.2.3. İki Sakinin İdgâmı	180
3.2.1.2.4. İki Sakinin Bir Araya Gelmesi	183
3.2.1.2.5 Fâ Harfinin Bâ Harfine İdgâmı	185
3.2.1.3. Vakf ve İbtidâ	187

3.2.1.3.1. Sekte	187
3.2.1.3.2. Hâ-i Sekt	189
3.2.1.4 İskân.....	193
3.2.1.5. İrab Harekelerinin Tahfiflik Amacıyla Sakin Kılınması.....	198
3.2.2. Mana Açısından Eleştirilen Kıraatler	201
3.2.2.1. كَرِهًا Okuyuşu	201
3.2.2.2. هَيْتَ لَكَ Okuyuşu.....	204
3.2.2.3. بَلْ عَجِبْتَ Kıraatinin Eleştirilmesi.....	207
3.2.2.4. أَلْوَلَايَةُ Kıraatinin Eleştiriyeye Maruz Kalması.....	209
3.2.2.5. كَذَّبُوا Kıraatinin Eleştirilmesi	212
3.2.2.6. وَإِنْ تَلَّوْا Kıraatinin Eleştiriyeye Maruz Kalması.....	216
3.2.2.7. يَصُدُّونَ Kıraatinin Eleştiriyeye Maruz Kalması	219
3.2.3. Sened Açısından Eleştiriyeye Maruz Kalan Kıraatler	221
3.2.3.1. Âhâd Olması Sebebiyle Eleştirilen Kıraatler	221
3.2.3.2. Râvîleri Zaptı Sebebiyle Eleştirilmesi	223
3.2.4. Mushaf Hattı Sebebiyle Eleştirilen Okuyuşlar	225
3.2.4.1. Mushaftan Alındığı İddiasıyla Eleştirilen okuyuşlar	225
3.2.4.2. Mushaf'a Yanlış Yazıldığı İddiasıyla Eleştirilen Kıraatler.....	230
3.2.5. Dil Açısından Eleştiriyeye Maruz Kalan Kıraatler.....	231
3.2.5.1. Belağat Açısından Eleştirilen Okuyuşlar	231
3.2.5.1.1 Meşhur Lehçe Üzerine Gelmediği İçin Eleştirilen Kıraatler	231
3.2.5.1.2. Bilinen Vezinlere Muhalif Olması Sebebiyle Eleştirilen Kıraatler.....	232
3.2.5.2. Nahiv İlmi Açısından Eleştirilen Farklılıklar	237
3.2.5.2.1. Fiile Bitişen Nûnü'l-Vikâyenin Hazfedilmesi	237
3.2.5.2.2. Tesniyenin İrabı.....	240
3.2.5.2.3. Şartın Cevabının Hazfedilmesinden Dolayı Eleştirilen Okuyuşlar.....	243
3.2.5.2.4. Emir Lâmi'nin Sükûn Kılınmasının Tenkit Edilmesi	246
3.2.5.2.5. İzafet Terkibinin Ayrılması Sebebiyle Eleştirilen Okuyuşlar.....	250
3.2.5.2.6. İki Mef'ûl Alan Muzârî Fiil	259
3.2.5.2.7. Mastarın Nâib-i Fâil Yerine Kâim Olması	262
3.2.5.2.8. Fâ-i Sebebiyeden Sonra Gelen Muzârî Fiil.....	267
3.2.5.2.9. Ma'rifelik/Nekrelik.....	270
3.2.5.2.10. Fiilin Ma'lûm ve Meçhul Formunda Gelmesi	272
3.2.5.2.11. Harf-i Cer Tekrarı Olmadan Zâhir İsmi'nin Zamir Üzerine Atfı	276
3.2.5.2.12. İsme Bitişen Mütakellim Yâ'sı	282

3.2.5.2.13. Sayıların İzâfe Edilmesi.....	285
3.2.5.3. Sarf İlmi Açısından Eleştirilen Farklılıklar	287
3.2.5.3.1. Meşhur Vezne Muhalif Olarak Gelen	287
3.2.5.3.2. Zamir Hâ'sı	289
Sonuç	294
Kaynakça	298

ÖN SÖZ

Tezimizde kıraat ve tecvid ilminde lahn olgusu işlenmiştir. Bu çerçevede lahn olgusunun sahih kıraat birikimindeki karşılığı ve tecvid ilmindeki keyfiyeti ele alınmak suretiyle alana katkıda bulunmak hedeflenmiştir.

Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır;

Birinci bölümde lahn olgusunun sözlük anlam(lar)ı ve kavramsal içeriği ele alındıktan sonra söz konusu lahnın mahiyeti ortaya konulmuştur. Yine aynı başlık altında lahn olgusunun Arap diline etkileri tarihsel sürecin perspektifinden dört dönem şeklinde işlenmiştir. Mevzu bahis dönemlerde gerçekleşen lahn örnekleri incelendikten sonra bunlar üzerinden lahnin sebepleri, çeşitleri ve Arap diline etkileri ortaya konmuştur.

İkinci bölümün birinci başlığında lahn olgusunun kıraat ilmi bağlamındaki tarihsel süreci ele alınmıştır. Konuyla ilgili müstakil bir eser olmadığından elde edilen verilerle bir tarihsel süreç oluşturulmaya çalışılmıştır. İkinci başlıkta ise dil okullarının kıraatlere yaklaşımı ortaya konmuş, üçüncü başlıkta da kıraatlerin eleştiri sebepleri incelenmiştir. Dördüncü başlık altında ise eleştiride bulunan ulemânın kullandığı lafızlar ele alınırken; beşinci başlıkta da kıraatleri eleştiren âlimler hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

Üçüncü bölümde lahn olgusu iki başlık altında ele alınmıştır. Bu bölümün birinci başlığında lahnin celî/hafî ayırımı tecvid ilmi bağlamında incelenmiştir. Söz konusu başlıkta lahnin celî ve hafî kısımları için genel kurallar vaz edilemeye çalışılmıştır. İkinci başlık altında ise eleştiriye maruz kalan kıraatler, yapılan eleştiriye göre kategorize edilmiş, akabinde yapılan eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar işlenmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok bilim insanının katkısı olmuştur. Bu hususta öncelikle katkılarını esirgemeyen ve yolumu kaybettiğimde yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Ali Öge'ye şükranlarımı sunarım. Daha sonra tez izleme komisyonunda bulunan ve ihtiyaç duyduğum her anda bana destek veren Doç. Dr. Ali ÇİFCİ hocama ve Prof. Dr. Hikmet ATİK hocama teşekkürü bir borç bilirim. Tez konusunu belirlemede ve tezin son okumasını yapan Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR hocama ve çalışmama bulunduğu değerli katkılardan dolayı Doç. Dr. Recep KOYUNCU hocama da teşekkürlerimi arz ederim. Son olarak çalışmam boyunca ihmal etmeme rağmen sabır ve anlayış göstererek bana manevi desteklerini esirgemeyen eşim ve çocuklarıma müteşekkir olduğumu ifade etmek isterim.

KISALTMALAR

bk.	:Bakınız
b.	:Bin, ibn (Oğlu)
bnt.	:Binti
böl.	:Bölüm
bs.	:Basım
b.y.	:Basım yeri yok
çev.	:Çeviren
ed.	:Editör
Fak.	:Fakültesi
H.	:Hicrî
Haz.	:Hazırlayan
H.z.	:Hazreti
M.	:Milâdî
md.	:Madde
No.	:Numara
nşr.	:Neşreden
öl.	:Ölüm tarihi
ör.	:Örnek
S.	:Sayı
s.	:Sayfa
ss.	:Sayfalar
thk.	:Tahkik eden
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	:Tarihsiz
vb.	:Ve benzerleri
vd.	:Ve diğerleri
y.y.	:Yayıncı yok
Yay.	:Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Kapsamı

Bu çalışma, doğru kullanımdan kastî olarak veya bilmeden sapmak manasına gelen ve kıraat ilmini daha ilk dönemlerden itibaren bir gölge gibi takip eden lahn olgusunun tarihi seyri, sebepleri ve etkileri hakkında olacaktır. Bu açıdan araştırmamızın konusunu kıraat ve tecvid ilminde lahn olgusu oluşturmaktadır.

Binaenaleyh bu araştırmanın amacı, kıraat ve tecvid birikimi içerisinde çokça zikredilen lahn olgusunun tarihsel serüvenini ve yaşadığı kırılmaları ele almaktır. Bununla beraber lahnin lafız olarak kıraat birikiminde hangi anlam(lar)da kullanıldığı, tecvid ilminde neyi ifade ettiği üzerinde durulacaktır.

Araştırma kapsam ve sınır olarak, kıraat ve tecvid alanını sadece lahn olgusu bağlamında ele almaktadır. Lahn olgusunun arka planında yer alan Arap dilinde lahnin ortaya çıkış süreci, söz konusu fenomenin kıraat birikimine etkileri ve tecvid ilminde lahnin keyfiyeti bağlamındaki tüm sorunlar, tezin kapsamı içinde yer almaktadır. Buna ek olarak sahih kıraat birikimi özelinde lahn olgusunun hicrî dördüncü asra kadar tarihsel süreci, yaşadığı kırılmalar ve sebep olduğu problemler de araştırmanın sınırları içerisinde olacaktır. Sahih birikimin dışında kalıp lahn olgusunun mahiyeti içine girebilecek şâz, müdrec vb. farklılıklar söz konusu araştırmanın kapsamı dışında kalacaktır.

Oryentalislerin kıraatlere yaklaşımını lahn olgusu kapsamında değerlendirmek mümkün olsa da, kapsamlı bir konu olduğundan müstakil olarak işlenmesi icap etmektedir. Bundan dolayı Müsteşriklerin kıraatlere yaklaşımı araştırmamızın kapsamı dışında kalmaktadır.

2. Problem Durumu

Lahn olgusu erken dönemden itibaren dille ilgili çalışmalarda müstakil olarak işlenmesine rağmen, kıraat ve tecvidle alakalı çalışmalarda genellikle satır aralarında veya konu başlıklarında ele alınmıştır. Bu durum söz konusu olgunun kıraat birikimi özelinde geniş bir şekilde araştırılmasını ve müstakil bir çalışmada incelenmesini gerekli kılmıştır. Dolayısıyla çok sayıda veri kaynağına müracat edilen bu çalışmada özgün bir durum ortaya koyabilmek için öncelikle araştırmanın temel problemlerinin bilinmesi önem arz etmektedir.

Bu kapsamda araştırmanın temel problemleri şunlardır:

1. Sahîh kıraat birikiminde lahn olgusu neyi karşılamaktadır?
2. Tecvid ilminde lahn olgusu hangi durumlar için kullanılmıştır?

Temel problemlerle ilgili sorular sorulduktan sonra söz konusu araştırmanın alt problemlerinin geliştirilmesi önem arz etmektedir. Buna göre çalışmanın alt problemleri şunlardır:

1. Dilciler kavram olarak lahn kelimesini hangi anlamlarda kullanmıştır?
2. İlk etapta Arap dilinde ortaya çıkan lahn olgusunun kıraat ilmine etkileri nelerdir?
3. Kıraat âlimleri lahn kelimesini hangi anlamlarda kullanmıştır?
4. Lahn kelimesi tarihsel süreçte hangi kırılmaları yaşamıştır?
5. Tecvid âlimleri lahn kelimesinden neyi kastetmektedir?

Çalışılacak hususlar bu şekilde belirlendikten sonra veri toplanacak ve toplanan veriler alt problemlerle ilişkilendirilecektir. Akabinde elde edilen malumatlar analiz edilip yorumlanacak, tezin sonunda da ulaşılan sonuçlar raporlanacaktır.

3. Yöntem

Araştırmanın problem bölümünde betimlenen şekil, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması desenine uygun düşmektedir. Durum çalışması, birden fazla kanıt veya veri kaynağının mevcut olduğu durumlarda kullanılan bir araştırma yöntemidir.¹

Durum çalışması yaparken izlenen aşamalar şu şekildedir:

1. Araştırmanın temel sorularının sorulması.
2. Çalışmanın alt problemlerinin geliştirilmesi.
3. Çalışılacak durumun saptanması.
4. Bilgilerin toplanması ve alt problemle ilişkilendirilmesi.
5. Verinin çözümlenmesi ve yorumlanması.
6. Durum çalışmasının raporlaştırılması.²

¹ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 289.

² Yıldırım-Şimşek, *Nitel Araştırma*, 292.

Araştırmada veri toplama yöntemi olarak ise doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Bu da araştırılması hedeflenen olgu hakkında bilgi ihtiva eden yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. Doküman incelemesini tarihçiler, antropologlar ve dil bilimciler kullanmaktadır.³

Doküman analizi, yazılı belgelerin muhteviyatını özenle ve sistematik olarak tahlil etmek için kullanılan bir araştırma yöntemidir. *“Nitel araştırmada kullanılan diğer yöntemler gibi belge analizi de anlam çıkarmak, ilgili konu hakkında bir anlayış oluşturmak ve ampirik bilgi geliştirmek için verilerin incelenmesini ve yorumlanmasını gerektirmektedir.”*⁴

Doküman analizi belgesel tarama olarak da bilinir. Şöyle ki bu yöntemde var olan kayıt ve belgeler incelenerek bilgi elde edilir. Söz konusu metot aşama olarak da kaynakları bulma, okuma, not alma ve değerlendirmeden oluşmaktadır.⁵ Daha açık bir ifadeyle; araştırma süreci konu seçimi ile başlamaktadır. Dokümana ulaşma, dokümanı sınırlama ve detaylı okuma aşamaları ile devam etmektedir. Ardından içerik analizi yapılarak dokümandan elde edilen bilgiler çalışma içerisinde kullanılmakta ve araştırma yayına dönüştürülmektedir.⁶

Teorik olarak ifade edilen doküman analizinin çalışmada pratik olarak uygulanışı kısaca şu şekildedir: Öncelikle kıraat ve tecvid ilminde lahn olgusu isimli tez konusu belirlenmiştir. Akabinde lahn olgusunun işlendiği modern ve klasik eserlerden elde edilenler, istifade edilebilecek şekilde sınıflandırıldıktan sonra detaylı bir okuma ile sınırlandırılmıştır. Son aşamada ise elde edilen veriler yorumlanmak suretiyle tezde kullanılarak yayına hazır hale getirilmiştir.

Çalışmayla ilgili diğer bilgiler şu şekildedir: Âyet meâllerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi sitesi <https://kuran.diyaret.gov.tr> temel alınırken, farklı okumaktan kaynaklı bazı ayetlerin meali, dil kuralları göz önünde bulundurularak verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca yer ve şahıs isimlerinde genel itibarla *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin yazım ilkeleri temel kriter sayılmıştır. Yine dipnot ve kaynak gösteriminde “İsnâd 2” usûlu tercih edilirken, dipnotlarda geçen Arapça eser isimlendirmelerinde ise transkripsiyon uygulanmıştır.

³ Yıldırım-Şimşek, *Nitel Araştırma*, 189.

⁴ Bilgen Kırıl, “Nitel Bir Veri Analiz Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (17 Haziran 2020), 173.

⁵ Ramazan Sak vd., “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (31 Mayıs 2021), 233.

⁶ Kırıl, “Doküman Analizi”, 183.

Kaynak eserlerin taranması ve faydalanılması noktasında “Şamile” isimli programdan söz konusu eserlerin -varsa- pdf’si görüldükten sonra istifade edilmiştir. Şamile programı ve pdf sayfaları uyuşmadığı durumlarda pdf esas alınmıştır.

Kıraat ilminin klasik konuları sayılan ve neredeyse söz konusu birikimle ilgili yapılan her çalışmada kendisine yer bulan; yedi harf, kıraat ilminin tarihçesi, tarifi, sahih kıraatin şartları, kıraat imamlarının hayatı vb. konular başka eselerde detaylı bir şekilde işlendiği için tekrar ele almaya gerek görülmemiştir.⁷

4. Araştırmanın Kaynakları

Hicrî ilk dört asırda lahn olgusu müstakil olarak sadece Arap dili kitaplarında işlenmiştir. Birkaç örnek verecek olursak:

1. Yedi kıraat imamından biri olmasının yanında Kûfe dil okulunun öne çıkan âlimlerinden sayılan Ebü'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâî'nin (öl. 189/805) telif ettiği *Mâ talhanü fihî'l-âmmе* adlı eseri.⁸ Halk arasındaki yanlış kullanımları Kur'an'dan istişhad getirmek suretiyle doğru olanı ortaya koymaya çalışır.⁹

2. Ebu Yusuf, Yakûb b. es-Sikkît (İbnü's-Sikkît) (öl. 244/858) *İslahu'l-mantık* adlı eseri.¹⁰

3. Ebu Hatim Sehl b. Muhammed b. Osman b. el-Kasım es-Sicistânî (öl. 255/869) *Matelhenü fihî'l-âmmе* adlı eseri.¹¹

4. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889) *Edebü'l-katib* adlı eseri.¹²

5. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî'nin (öl. 379/989) *Lahnü'l-avâm* adlı eseri. Doğudan Batıya, Irak'tan Endelüs'e kadar yapılan yaygın

⁷ Bu konuda bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013); Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019); Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011); Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018); İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Konya: Gece Akademi, 2018); Hacı Önen, *Kıraat tarihi ve kıraat farklılıklarının kur'an tefsirine etkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017).

⁸ Ramazan Abduettevab, *Laḥnü'l-âmmе ve't-teḫavvri'l-lugavî* (Kahire: Mektebetü Zehrâi'ş-Şark, 2000), 109.

⁹ Abduettevab, *Laḥnü'l-âmmе*, 120.

¹⁰ Abduettevab, *Laḥnü'l-âmmе*, 135.

¹¹ Abduettevab, *Laḥnü'l-âmmе*, 151.

¹² Abduettevab, *Laḥnü'l-âmmе*, 173.

hatalardan bahseder. Halkın yaptığı hataların doğru kullanımları için Kur'an'dan, hadisten ve eski Arap dilcilerin sözlerinden delil getirerek doğru kullanımları ortaya koymaya çalışır.¹³

İlk dört asırda Arap dili bağlamında lahn ile ilgili müstakil eserler yazılırken kıraat ilmi ile alakalı olarak lahn olgusu tefsirlerde ve kıraat ilmi ile ilgili kitaplarda satır aralarında kendisine yer bulmuştur. Hicri 4. asırdan sonra ilk defa lahn olgusunu müstakil olarak Ebû'l-Hasen Ali b. Ca'fer b. Muhammed es-Saîdî, (öl. 410/1020 sonrası) *et-Tenbîh 'ala'l-lahni'l-celiyyi ve'l-lahni'l-hafîyy* adlı eserinde ele almıştır. Ancak müellif, eserinde kıraat ilmi ile ilgili fonetik hatalara yer vermektedir. Bununla beraber daha sonra yazılan ve kıraat ilminin fonetik yönünü temsil eden tecvid eserlerinde lahn olgusu, tekrar satır aralarında veya konu başlıklarında işlenmeye devam edilmiştir.

Mevzubahis olgu, dil bilimsel tefsir kitapları ve kıraat/tecvid birikimi ilmi ile ilgili eserlerde kısa açıklamalar şeklinde belirginleştiği için biz de bu eserlerden istifade etme yolunu tercih ettik. Söz konusu eserler kaynakça kısmında belirtilmiş olmakla beraber özellikle faydalanılan bazı eserleri şu şekilde zikretmek mümkündür:

Arap dili ile ilgili olarak; Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn Sibeveyh, el-Kitâb, Câhız, el-Beyân ve't-tebyîn, ez-Zebîdî, Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs, Müberred, el-Kâmil fi'l-lugati ve'l-edeb ve el-Muktdab, Askerî, el-Furûku'l-lugaviyye, İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab Süyûtî, el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lugati ve envâ'uha ve el-İktirâh fi usûli'n-nahv ve cedelühü, es-Safdî, Tashîhü't-tashîf ve tahrîrüt-tahrîf* Abdulfettah Selîm, *el-Lahn fi'l-luga mezâhiruhu ve mekâyisuhu, Kıftî, İnbâhü'r-ruvât ala enbâhi'n-nühât* adlı eserlerden lahn kavramının örnekleri, lügat anlamı ve kavramsal çerçevesi belirlenirken faydalanılmıştır.

Dil bilimsel tefsirler; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an, Ahfeş, Me'âni'l-Kur'an, Ebû Ubeyd, Fezâ'ilü'l-Kur'an* Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît, el-Ezheri, Me'âni'l-kirâât, İbn Atıyye, el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz, İbn Kuteybe, Te'vîlu müşkili'l-Kur'an, Kurtubî, el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an, Nehhâs, İ'rabu'l-Kur'an ve Me'ân'l-Kur'an* Ukberî, *et-Tibyân fi 'irâbi'l-Kur'an, Zeccâc, Me'âni'l-Kur'an ve 'irâbühü, Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl*. Bu eserlerden hem lahn nispet edilen kıraatler hem de lahn nispetine verilen cevaplar gibi hususlarda istifade edilmiştir.

Kıraat ile ilgili kaynaklar olarak; el-Bennâ, *İthâfü fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-arba'ate 'aşer, Bâkîllânî, Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'an, ed-Dânî, Cami'ül-beyân fi'l-*

¹³ Abduttevvab, *Laḥnü'l-'âmmeh*, 222.

kırâati's-seb', *el-Muhkem fi-nakti'l-mesâhif*, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, Ebû Şame, *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî*, *el-Fârisî*, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'*, İbn Haleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâati's-seb'*, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'an min kitâbi'l-bedi'*, İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, İbni Cinni, *el-Mühteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kırâât ve'l-izâhi 'anhâ*, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, Mekkî, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-seb'* ve *'ilelihâ ve hiccihâ*, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, adlı eserlerden kıraat imamlarının farklı okuyuşları ve kıraatlerin hüccetlendirilmesi hususlarında faydalanılmıştır.

Tecvid ile ilgili olarak; Dâni, *et-Tahtîd fi'l-itkâni ve't-tecvîd*, Hemezânî, *et-Temhîd fi m'arifeti't-tecvîd*, İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, Kurtubî, *el-Muzîh fi't-tecvîd*, es-Saîdî, *et-Tenbîh 'ala'l-lahni'l-celiyyi ve'l-lahni'l-hafiyi*. Söz konusu eserler, lahnin celî ve hafî ayırımında kriterleri belirleyici bir rol üstlenmiştir.

Bu teliflerden başka konu ile ilgili olarak hadis, rical ve modern eserlerden de yararlanılmıştır.

5. Konu İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Konu seçiminde önemli olan hususlardan bir tanesi alanda yapılan çalışmaların incelenmesidir. Zira o alandaki başka çalışmalar araştırmacıya bilgi ve ilham kaynağı olmaktadır. Lahn olgusu Türkiye'de Arap dili alanında makale ve tez düzeyinde doktora ve yüksek lisans olarak çalışılsa da¹⁴ kıraat ilminde tezde ele alındığı şekliyle çalışılmamıştır. Yüksek lisans düzeyinde yapılan bir çalışmada ise lahn kelimesinin teganni manası ele alınmıştır.¹⁵ Makale düzeyinde birkaç tane değerli çalışma bulunsa da söz konusu çalışmalarda spesifik olarak sadece lahnin bir bölümü çalışılmıştır.¹⁶

¹⁴ Bunun için bk. Ahmet Karadavut, "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (01 Ağustos 1997); Seyhan Özsoy, *Sekûni'nin Lahnü'l-Amme ve'l-Hâssa adlı eserinin edisyon kritiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Selman Yeşil, *Harîri'nin Lahn Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2017); Turan Bahşi, "Arapçada 'Lahn'ın İlk Dönem Dil Çalışmalarına Etkisi", *Turkish Academic Research Review* 5/4 (30 Aralık 2020), 595-606; Şahabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (01 Haziran 2007), 155-183.

¹⁵ Bunun için bk. Muhammet Sait Şeker, *Semantik Açından Kırâatlerde Lahn ve Teganni Kavramları* (Batman: Batman Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹⁶ Bunun için bk. Ali Temel, "Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'an'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 15/1 (27 Kasım 2015), 77-105; Remzi Ateşyürek, "Kur'an Tilavetinde Yaygın Hatalar: (Sad, Dad, Ta ve Za Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Mayıs 2011), 157-175; Sedat Kaya, "Kur'an Tilavetinde Lahn Olgusu ve Fatıha Suresindeki Yansıması", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2021), 63-71; Muhammet Lütfü Tatlısu, "Kur'an Tilavetinde Lahn Olgusu -el-Mûdih fi't-Tecvîd Örneği-", *Din*

Arap dünyasında ise kıraat ilmi bağlamında lahn olgusu hem doktora hem de telif düzeyinde birkaç çalışmayla literatüre girmiştir.¹⁷ Bunların dışında sınırlamaya tabi tutamayacağımız düzeyde makale çalışması bulunmaktadır. Bizim çalışmamız yurt dışında yapılan çalışmalardan şu açıdan ayrılmakta ve özgün hale gelmektedir.

Arap ülkelerinde yapılan çalışmalarda lahne maruz kalan kıraatler ya sadece dil kuralları bağlamında işlenmiş ya da kıraat imamları açısından ele alınmıştır. Söz konusu eserlerde lahnin sebepleri etkileri ve tarihsel süreci yüzeysel olarak işlenmiştir. Bu eserlerin bazısı lahn olgusunu sadece kıraat ilmi bağlamında işlerken, diğer bazısı da sadece tecvid ilmi açısından ele almıştır. Ayrıca eleştiride bulunan ulemaya, eleştiri sebeplerine, kullandığı lafızlara ya kısaca yer vermiş veya hiç değinmemişlerdir. İlaveten tarihsel süreç açısından da herhangi bir sınırlamada bulunmamışlardır.

Bizim çalışmamızda ise lahn olgusu daha önce olmadığı kadar geniş bir perspektiften incelenmesinin yanında kıraat ilminde lahn olgusunun arka planı sayılan Arap dili bağlamında tarihsel süreci ele alınmıştır. Ayrıca kıraatleri eleştirme olgusu hicrî ilk dört asırla sınırlandırılmış ve lahne uğrayan farklılıklar, kıraat ilmi bağlamında kategorize edilmiştir. Lahn nispet edilen kıraatlerin eleştiri gerekçeleri ve verilen cevaplar detaylıca işlenmiştir. Söz konusu olgunun hem tecvid hem de kıraat ilmindeki karşılığı detaylı bir şekilde incelenmiştir.

ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 4/2 (31 Aralık 2021), 194-213; Fatih Cankurt, “Kısa Süreler Özelinde Namaz Kırâatinde Lahn”, *Turkish Academic Research Review* 8/4 (28 Aralık 2023), 1577-1600; Ömer Aslan, “Kur’ân Tilavetinde Tecvid’in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (15 Haziran 2003), 357-372; Emrullah Tuncel, “İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/59 (24 Aralık 2020), 105-129.

¹⁷ Bunun için bk. Muhammed Abdulhalık Adîme, *Dirâsât li üslubi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Kahire: Daru'l-Hadis, ts.); Ali b. Said el-Gamidî, *el-Laĥnü fi kırâati'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Mekke: Dâru'n-Neşri'l-İslâmiyye, 2014); Mey Salih Nasr Ali, *el-Kırââtü'l-meşhûretü'l-leti ta'arazat li'l-ġa'ni ve'l-laĥn* (Hurtûm: Camiatü'l-Hurtûm Külliyyetü'l-Adâbi, Doktora Tezi, 2008); Halûd b. Tallâl el-Hassânî, *Meġâ'inü'l-luġaviyyîne ve'n-naĥaviyyîne fi'l-kırâati's-seb'* (Suudi Arabistan: Camiatü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2013).

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP DİLİNDE LAHN OLGUSUNUN TARİHSEL SÜRECİ

Kıraat ve tecvid ilmi bağlamında lahn olgusunun işlendiği bu çalışmada, söz konusu olgunun tarihsel sürecinin bilinmesi önem arz etmektedir. Arap dilinde vuku bulan lahnin kıraat birikimine sirayet etmesi sonucunda kıraat ilminde lahn olgusu söz konusu olmuştur. Bu açıdan Arap dilinde lahn olgusunun tarihsel serüveni, sebepleri ve hedef dile etkilerinin bilinmesi önemlidir. Dolayısıyla konunun daha iyi anlaşılması için bu başlık Arap dilinde lahn olgusu genel hatlarıyla işlenmiştir.

1.1. Kavramsal İçerik ve Tarihsel Gelişimi

Bir kavramı başka kavramlardan ayıran özellik, mahiyetidir. Zira bir kategoriye nelerin alınacağını veya nelerin alınmayacağını belirleyen yegâne ölçüt, kavramın mahiyetidir. Binaenaleyh ele alınan kavramın anlaşılabilmesi ancak mahiyetinin anlaşılmasıyla mümkün olduğundan, söz konusu olgunun cüz'ıyyât ve külliyyatının etraflıca incelenmesi gerekmektedir. Bunun için öncelikle ele alınan kavramın sözlük ve terim anlamları incelenmelidir. Daha iyi anlaşılması için ise üçüncü sacayak olan tarihsel süreci incelenmelidir. Zira lügat ve ıstılah anlamları içeriği sınırlandırırken, tarihsel süreç ise lahn olgusunun geçirdiği değişim ve dönüşüm süreçlerini ele almaktadır. Bu açıdan bakıldığında lahn olgusunun sözlük ve terim anlamlarının yanı sıra tarihsel serüveninin de ele alınması önem arz etmektedir. Zira bir kavramın tarihsel süreci ve bu süreçte yaşadığı kırılmalar tespit edilmeden anlaşılması zordur.

1.2. Sözlük Anlamı

Arap dilinde ح-ج-ن kelimesi; birincisi, bir şeyin asıl gidişatından farklı bir yöne meyletmesi, ikincisi zekâ ve kavrayış olmak üzere iki temel anlama gelmektedir.¹⁸ Bunun dışında irabda hata, lehçe, (lügat) nağme ve tariz gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.¹⁹ Lahn

¹⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamid el-Hindavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), "İhn", 4/77; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa ve şîhâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "İhn", 6/2194; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1979), "İhn", 5/239-240; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1993), "İhn", 13/381; Ahmet Karadavut, "Lahn'in Doğuşu", 325; İsrake Nûruddîn es-Sâfi, *Kağıyyatü'l-lahn fi'l-lüğati'l-'Arabiyyeti hatta nihâyeti karni'r-râbi'l-hicri* (Câmiatü'l-Hartûm-Küllıyyetü'l-Adâbi'l-'Arabî, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 5-6.

¹⁹ el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, "İhn", 6/2194; İbn Fâris, *Mekâyisi'l-lüğa*, "İhn", 5/239; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "İhn", 13/381.

kelimesi لَحْنًا şeklinde ح harfinin fethasıyla geldiği takdirde, mastarı لَحْنًا şeklinde ح harfinin sükûnuyla gelir. Bu durumda mastar, kelamı doğru kullanımdan başka yöne meylettirmek manasına gelir. Mesela kişi hata yaptığında رجل لاجن deriz.²⁰ Çokça hataya düşene ise اللحن denilir.²¹ Yine Arapların طَيَّبُ اللَّحْنِ “terennümü güzel veya o lahinlerle okuyor” dediklerinde kastettikleri; bir şeyi okurken kişinin doğru kullanıma yaptığı terennüm sebebiyle birtakım ziyade ve noksanlık gibi tasarruflarda bulunmasıdır. Ancak lahn kelimesi لَحْنٌ şeklinde ح harfinin kesrasıyla gelecek olursa mastarı اللَّحْنُ şeklinde ح harfinin fethasıyla gelir. Böyle olduğu zaman da kıvrak zekâ manasına gelir.²² Mesela رجل لحنٌ denildiğinde “zeki adam” kastedilmiş olur.²³ Aynı şekilde لَهُ لَحْنٌ denildiğinde muhatabın anladığı fakat başkalarına gizli kalan bir şey söylediği anlaşılır. Daha öz bir tabirle tevriye sanatı icra edilmiş olur. Ziyadeli bâblardan geldiği zaman ise genelde tef‘îl bâbından, اللَّحْنُ şeklindedir. Bu da birine hata nispet etmek, bir şeyin hatasını beyan etmek, birine hatalı olduğunu söylemek veya göstermek gibi anlamları içerir.²⁴

Halihazırda lahn denilince akla gelen şey Kur’ân okunurken yapılan irabsal ve fonetik hatalardır. Biraz daha geniş bir perspektiften bakıldığında takdirde lahn denilince bundan kastedilen şey; söz dizimi ve irab hareketlerinde, kip ve seslerde fasih Arapçaya muhalif olan kullanımdır.²⁵ Elan dilciler nazarında geçerli, nispeten daha geniş bu tarife dikkat edildiğinde, kelimenin hata manasının ağırlık kazandığı görülecektir. Oysa söz konusu manaları karşılamakla beraber daha geniş bir mana yelpazesini içinde barındıran lahn kelimesi bahsi geçen manayı sonradan kazanmıştır. Lügat kaynaklarında, lahn sözcüğünün aslî anlamını oluşturan kullanımlarının hemen hepsinin genel anlamı alışılmışın dışına çıkma manasında “meyil” ve “kavrayış”tır.²⁶ Aşağıda örnekleriyle beraber zikredilecek diğer manalar ise bu iki anlamdan doğmuştur. İbn Manzûr (öl. 711/1311) İbn Berrî’den (öl. 582/1187) rivâyetle lahn kelimesinin altı manasını aktarmıştır.²⁷ Burada ilk dilcilerden başlanarak bu altı mana

²⁰ Seleme b. Müslim es-Suharî, *el-İbane fi'l-lügati'l-'Arabiyyeti* (Amman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî, 1999), 1/99.

²¹ el-Ferâhidî, *el-'Ayn*, 4/77.

²² İbn Fâris, *Meķâyisi'l-lüġa*, “lhn”, 5/239.

²³ es-Suharî, *el-İbane fi'l-lüġat*, 1/99.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, “lhn”, 13/379.

²⁵ Abdu'ttevvab, *Lahnü'l-'âmm*, 13.

²⁶ el-Ferâhidî, *el-'Ayn*, “lhn”, 4/77; el-Cevherî, *Tâcü'l-lüġa*, “lhn”, 6/2194; İbn Fâris, *Meķâyisi'l-lüġa*, “lhn”, 5/239-240; İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, “lhn”, 13/379.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, “lhn”, 13/381.

maddeler halinde ele alınacaktır.

1. Tariz: Tevriye (imalı konuşma), alışlagelmişin (sık kullanımın) dışına çıkma manası bu kökün temel anlamıdır.²⁸ Başka bir ifadeyle kişinin kastettiği şeyi, karşıdakinin anlayıp üçüncü kişiye gizli kalması ve ifade edilmek istenen şeyi kinaye ile anlatma manası; el-Cevherî'ye (öl. 400/1009'dan önce) göre lahn kelimesinin en eski anlamıdır.²⁹ Lahnin hata manasını bu ifadeden aldığı söylenir. Çünkü iki anlamda da bir şeyden başkasına dönüş vardır. Tevriyede doğru ifadeden kinâyeye gitme, hata manasında ise doğru manadan hataya gitme vardır. Ancak bilerek -tevriye yapmak amacıyla- asıl manadan dışarıya çıkmak kişinin belagatına delalet ettiği gibi³⁰ bilmeden asıl mananın dışına çıkmak, kişinin cehaletine delalet eder. İbn Düreyd (öl. 321/933) bu ta'rizi manada *el-Melahin* isimli kitabını telif etmiştir.³¹ Arap şiirinde ise lahn kelimesinin -söz konusu- sözcük anlamı kendisini,

و لقد لحننت لكم لكيما تفهموا / ووحيت وحيًا ليس بالمرتاب

Anlayasınız diye size işaret ettim / Hem de şüphe götürmeyecek bir ima ile işaret ettim,

şeklinde göstermiştir. Aynı kökten türeyen (الملاحن) kelimesi, çözülmesi için zeki olmayı gerektiren bilmece tarzı meseleler için söylenir.³² Hz. Peygamber Hendek Şavaşı'nda bu kelimeyi tariz manasında kullanmıştır.³³ İki sahabiyi Beni Kureyza'ya gönderdiği hadisinde geçen *إن أصبتماهم على العهد فأعلننا ذلك وإن أصبتماهم على غير ذلك فالحننا لي لحننا أعرفه ولا تفتنا في أعضاد المسلمين* “Eğer onları sözlerinde durmuş görürseniz açıkça ilan edin. Eğer ahitlerini bozmuş görürseniz anlayacağım şekilde imada bulunun ki Müslümanların şevki kırılmasın!” lahn kelimesi, bu cümlede bir şeyi ima etmek manasına gelmektedir.³⁴ Daha açık bir ifadeyle kelamı asıl kullanıldığı anlamdan başka manaya çevirmektir.

²⁸ el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “lhn”, 6/2194; İbn Fâris, *Mekâyis*, “lhn”, 5/239-240; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “lhn”, 13/381.

²⁹ el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “lhn”, 6/2194.

³⁰ Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Beyrut-Şam: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 2009), 738.

³¹ Abdülkâdir Rizku'r-ra's-Muhammed Hac Henî, “el-Lahn fi'l-lüğati'l-'Arabîyyeti esbâbühü âşâruhü ve muşannefâtühü”, *el-Akademiyyetü li'd-Dirâsâti'l-'İctimâ'iyye ve'l-'İnsâniyye Cezâir* 19 (2018), 35.

³² İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Mecme'u'l-lüğati'l-'Arabîyye, 2004), 820.

³³ Abdüttevâb, *Lahnü'l-'âmm*, 33.

³⁴ Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Ḳur'ân*, thk. Halid Ali (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 999; Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eşer*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tenâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1979), 4/241.

Bu husus Arap şiirinde şu şekilde varid olmuştur:

منطق صائب وتلحن أحياناً / وخير الحديث ما كان لحناً

İsabetli konuşur, bazen lahn yapar / Zaten konuşmanın güzeli içinde lahn olandır.

Burada lahndan kastedilen; konuştuğunda herkesin anlamayıp sadece mesaj verilmek istenen kişinin anlayacağı şekilde tevriyeli konuşmaktır.³⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse iletilmek istenen mesajı doğrudan değil de imalı bir şekilde vermektir.

2. Anlam/içerik: Araplar لحن القول dediklerinde, söylenen sözün içeriğini kastederler. Yani işitenin lafzın arkasında yatan manayı düşündüğünde anladığı sözdür.³⁶ Lahnın diğer manalarına nispeten en az kullanıma sahip olan anlamı budur.³⁷ Muhammed sûresi 30. âyetinde لحن القول “Şüphesiz sen onları konuşma tarzlarından tanırsın.” geçen ‘lahn’ kelimesi bu manada kullanılmıştır. Johann W. Fück, zahirî tınısında kötülük barındırmayan ve Hz. Peygamber’in düşmanları olan münafıkların kendi aralarında oluşturup anlaştıkları dili tabir etmenin en fasih ve en belîğ yolunun bu âyette geçen لحن القول tabiri olduğunu ve bundan daha belîğ ve daha fasih bir tabirin olamayacağını beyan etmektedir.³⁸

3. Nağme ve sese ahenk verme: Bu, terennümde seste birtakım ziyadelik ve noksanlık (iniş-çıkış) yapmak suretiyle kelamın doğru kullanımından çıkarılmasıdır. Şakıma ve güzel ses anlamındaki lahn, aynı zamanda Kur’ân’ı nağme ve tertîlle okumak manalarına da gelir. Araplar وهو اللحنُ الناس dediklerinde “en güzel nağme yapan” manasını kastederler. Bu ifadenin tekili اللحنُ, çoğulu ise الألحان ve الألحون şekillerinde gelir.³⁹ Bu bağlamda طَيِّبُ اللّٰحْنِ denildiğinde o kişinin nağme ile okuduğu kastedilir. Çünkü kişi, okuduğu zaman düz konuşmaya, terennüm sebebiyle birtakım ekleme ve çıkarmalarda bulunmaktadır. Daha açık bir ifade ile Arapların طَيِّبُ اللّٰحْنِ “terennümü güzel” veya o lahinlerle okuyor dediklerinde kastettikleri, bir şeyi okurken kişinin doğru kullanıma yaptığı terennüm sebebiyle birtakım ziyadelik ve noksanlık

³⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/163.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “lhn”, 13/381.

³⁷ Rizku'r-ra's - Henî, “el-Lahn fi'l-lüğa”, 2.

³⁸ Johann W. Fück, *el-'Arabiyya dirâsâtün fi'l-lüğati ve'l-lehcâti ve'l-esâlib*, çev. Abdülhâlim en-Neccâr (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2014), 243.

³⁹ el-Ferâhidî, *el-'Ayn*, “lhn”, 4/77; el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “lhn”, 6/2194; İbn Fâris, *Mekâyis*, “lhn”, 5/239-240; es-Sâfi, *Kağıyyatü'l-lahn*, 5.

gibi tasarruflarda bulunmasıdır.⁴⁰

لاحن kelimesi ismi fail kalıbında güzel ses, تلاحين ise bir müzik terimi olarak senfoni manasına gelmektedir. Mesela Araplar; أَلْحُنُّ مِنْ قَيْنَتِي يَزِيدُ “Yezid'in iki cariyesinden de daha güzel sesli” dediklerinde burada lahn kelimesinin şarkı manasını kastederler. Mecaz olarak güvercin sesi için de bu kelime kullanılır. Şöyle ki

تجاوبتا بلحن اعجمي / على غصنين من غرب و بان

“Garab (mızrak yapımında kullanılan ağaç) ve Ban ağacının iki dalı üzerinde / (o güvercinler) yabancı bir lahinle cevap verdiler.”⁴¹

Aynı anlamda başka bir Arap şiirinde;

بَاتَا عَلَى غُصْنِ بَانٍ فِي ذُرَى فَنِي / يُرِيدَانِ لِحُونًا ذَاتَ أَلْوَانِ

“Sanatın zirvesinde Ban ağacının dalında gecelediler / Çeşitli nağmeler ve şarkılar terennüm ederek.” şeklinde kullanılmıştır.⁴²

Hz. Peygamber zamanına müracaat edildiğinde lahn kelimesinin bu anlamda da kullanıldığı görülmektedir. Şöyle ki Hz. Peygamber bir hadislerinde; اقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِلُحُونِ الْعَرَبِ “Kur’ân’ı Arap lahını (nağmeleri) ve sesleriyle okuyun. Ehl-i Kitap lahnları ile okumaktan sakının!” buyurmuşlardır.⁴³ Sonuç itibarıyla lahn kelimesinin üçüncü anlamı ve hata manasından daha eski olan bu kullanım, meyil manasından doğmuştur. Çünkü düz konuşmada terennüm yapan kimse bu konuşmasına birtakım nağmeler katmak suretiyle aslanan düz konuşmadan, alışlagelmişin dışı olan nağmeliye meyletmiştir.

4. Lügat/Lehçe: Bazı yerde bu kelime özel lehçe manasında kullanılmaktadır.⁴⁴ Mesela kişi هذا ليس من لِحْنِنَا “Bu bizim lahnimiz değildir.” dediği takdirde, burada kastettiği; ortak kullanılan (ana) dilden çıkma ve içinde fonetik, yapı ve söz dizimi yönlerinden farklılıkları barındıran özel bir kolunu kastetmektedir. Dikkat edilirse lahn kelimesinin bu manasının,

⁴⁰ İbn Fâris, *Mekâyis*, “lhn”, 5/239-240.

⁴¹ Fück, *el-Arabiyya*, 237.

⁴² Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî şerhu’l-Ṭayyibet’n-Neşr fi’l-kırââti’l-‘aşr* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1997), 1/102.

⁴³ Ebü’l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u’l-fevâ’id*, thk. Hüsamüddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1994), 7/169; İbn Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/102; Abdüttevâb, *Lahnü’l-‘âmm*, 28.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “lhn”, 13/380; Mustafâ vd., *el-Mu’cemü’l-vasît*, “lhn”, 820.

kelimenin asıl anlamı olan meyilden doğduğu görülecektir. Çünkü bu anlamda asıl olan anadilden, tâlî olan lehçeye meyil vardır. Lahn kelimesinin bu anlamda kullanımına Hz. Ömer döneminde tesadüf edilmektedir. Zira o, bir sözünde تعلموا الفرائض واللحن والسنة كما تعلمون القرآن “Kur’ân’ı öğrendiğiniz gibi farzları, lahni (lehçeleri) ve sünneti öğreniniz.”⁴⁵ diyerek lahn kelimesini lehçe anlamında kullanmıştır. Lahnin bu manası Arap şiirinde şu şekilde varid olmuştur:

وقومٌ لهمُ لحنٌ سوى لحنِ قومنا / وشكلٌ، وبيتِ الله، لسنًا نَشَاكِلُهُ

“Bir millet ki onların lehçesi ve tarzı bizden farklıdır / Allah’ın Beyti’ne yemin olsun ki biz onlara benzemiyoruz.”⁴⁶

5. Hata manasında kullanılması,⁴⁷ diğer bir tabirle kişinin kelimada -doğru kullanım olan- irabtan hataya meyil etmesidir.⁴⁸ Biraz daha açık bir ifadeyle, lafzın delalet ettiği manaya, söz diziminde, irab hareketlerinde, kip ve seslerde fasih Arapçaya muhalif olan kullanım kastedilir.⁴⁹ Buna göre kişi doğru kullanımdan çıktığı zaman لحن فلان في كلامه “Falanca konuşmasında hata yaptı”; yine hata nispet etmeye,⁵⁰ رجل لحن التلحين çokça hata yapana hata nispeten daha geç kullanılmış olup söz konusu kelimenin meyil manasından doğmuştur. Lahn kelimesini müvelled kabul eden İbn Fârisî’ye göre eski Araplar, selim tabiatları gereği hata yapmadıklarından, bu kelime hata manasını sonradan kazanmıştır.⁵² Johann Fück ise İbn Faris’in bu görüşünü biraz daha açmıştır. O, لحن kelimesinin -ortası fethalı- meyil manasına geldiğini ve buradan yola çıkarak bu kelimenin anlamının; alışılmışın dışına, değişim veya meyil yoluyla çıkmak anlamına geleceğini; şu halde alışılmışın yanlış olduğu manasına gelmediğini ifade eder. Devamında, alışılmışın dışı olan değişim ve meylin bozulmaya ve hataya götürdüğünü, zira bu değişimle kastedilenin doğru ve hak olan olmadığını belirtir.⁵³

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “lhn”, 13/380; Mustafa vd., *el-Mu’cemü’l-vasît*, “lhn”, 820.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “lhn”, 13/380.

⁴⁷ el-Ferâhidî, *el-‘Ayn*, “lhn”, 4/77; el-Cevherî, *Tâcü’l-lüğa*, “lhn”, 6/2194; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “lhn”, 13/380.

⁴⁸ ez-Zemahşerî, *Esasü’l-belâğa*, 2/163.

⁴⁹ Abduttevab, *Lahnü’l-‘âmme*, 13.

⁵⁰ el-Cevherî, *Tâcü’l-lüğa*, “lhn”, 6/2194.

⁵¹ ez-Zemahşerî, *Esasü’l-belâğa*, 2/163.

⁵² İbn Fâris, *Mekâyis*, “lhn”, 5/239-240.

⁵³ Fück, *el-‘Arabiyya*, 235-236.

6. Zekâ-kavrayış: İbn Fârisî'ye göre bu kökün ikinci temel anlamı anlayış ve kavrayıştır.⁵⁴ Sarf açısından dilciler, bu kelimenin sülâsî hali يُلْحَنُ-لَحْنٌ şeklinde gelecek olursa mastarı اللَّحْنُ kalıbında gelip manasının ise zekâ-kavrayış olduğunu ifade etmişlerdir. Yine sarf ulemâsına göre bu kelimenin üçlü hali لَحْنًا لَحْنًا şeklinde ح harfinin fethasıyla gelecek olursa mastarı لَحْنًا şeklinde yani ح harfinin sükûnuyla gelir. Böyle olduğu zamanda hata anlamındadır. Genel kanaat اللَّحْنُ kelimesinin hem hata hem de zekâ-kavrayış manasında kullanılabileceği yönündedir.⁵⁵ فطِنٌ ve لِحْنٌ kalıpları ise hızlıca yönelen, çabuk değişen manasına gelen kıvrak zekâ ve zekâsını kullanarak çeşitli kelime oyunları ile üste çıkma, insanlarla zekice mücadele durumunu ifade eder.⁵⁶ Hz. Peygamber'in, *إنما أنا بشرٌ، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من بعضٍ، فأقضي له بنحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بحق أخيه Davalaşma konusunda bana geliyorsunuz. Ancak ben de sizin gibi bir insanım ve duyduğuma göre hüküm veririm. Dolayısıyla belki bir kısmınız kendini savunmada diğerine göre daha kıvrak olabilir ve mahkemeyi kazanabilir. Her kime kardeşinin hakkından bir şey verirsem onu almasın (şayet alırsa) ona ateşten bir parça vermiş olurum*” manasına gelen hadisinde bu manada kullanılmıştır.⁵⁷ Arap şiirinde aynı anlamda kullanıldığı vakidir.

متعودٌ لِحْنٌ يُعِيدُ بكفه/ قلما علي غُصْبٍ دَبْلَنٌ و بانٍ

“Alışkındır kıvraktır. Kuru hurma dalları üzerinde kalemini hızlıca oynatır.”⁵⁸

Sonuç itibariyle ل-ح-ن maddesinin kök anlamını incelendiğinde birincisi: bir şeyin asıl gidişatından farklı yöne meyiletmesi, ikincisi: zekâ, anlayış ve kavrayış olmak üzere iki temel anlama geldiği görülmektedir.⁵⁹ Ancak Arapça sözcüklere müracaat edildiğinde lahnın sözcük anlamına daha fazla mana yüklendiği görülmektedir. Mesela yukarıda da aktarıldığı üzere İbn Manzûr, İbn Berrî'den rivâyetle bu kökün altı anlamını örneklerle ortaya koymuştur.⁶⁰ Fakat işin arka planı incelendiğinde, lahn kelimesinin sözcük anlamına, söz konusu manaların bir kısmının zaman içerisinde yüklendiği görülecektir. Şöyle ki kelimenin kök anlamlarından biri olan meyil manasından nağme, içerik, lehçe ve hata anlamları doğmuştur. Bunlar

⁵⁴ İbn Fâris, *Mekâyis*, “lhn”, 5/239-240; el-Ferâhidî, *el-'Ayn*, “lhn”, 4/77; el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “lhn”, 6/2194.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “lhn”, 13/381.

⁵⁶ el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “lhn”, 6/2194; Fück, *el-'Arabiyya*, 236.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Mahir Yasin Fahl (Kuveyt: Şirketü Ğerrâs li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2004), 4/9 (No. 1690); Abdüttevâb, *Lahnü'l-'amme*, 30-31.

⁵⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/163.

⁵⁹ İbn Fâris, *Mekâyis*, “lhn”, 5/239-240.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “lhn”, 13/381.

incelendiğinde hepsinin ortak noktasının meyil olduğu görülecektir. Örneğin nağme manası ele alındığında; normal seste birtakım iniş çıkışlar yapmak suretiyle kelamın asıl gidişatından meylettirme anlamı hâsıl olmaktadır. Aynı şekilde lehçe anlamını incelendiğinde; asıl olan ana dilden, fonetik, söz dizimi ve yapı yönünden farklı bir yapıya meylettiğine ve kelimenin bu anlamından doğduğuna şahit olunmaktadır. Söz konusu kökün anlam/içerik manası için de aynı şeyler geçerlidir.

Lahn kelimesinin tezi ilgilendiren asıl kısmı olan hata manasına gelince, bu hususta sözcüğün kök anlamı olan meyil kuralına bağlı olarak dilciler ve kıraatçılar birbirine yakın yaklaşımlar sergilemiştir. Zira Arapçada gerek konuşma dilinde gerekse yazı dilinde fasih Arapçaya muhalif olan kullanımların hepsine lahn denildiği gibi kıraat âlimleri de Kur'ân okumalarında veya yazımında gerçekleşen hataları lahn diye isimlendirmiştir. Dilciler lahn kelimesinin meyil manasından yola çıkarak övülen ve yerilen şeklinde iki çeşit lahn ortaya koymuştur. Bunlardan övülen lahn çeşidi; kelamı asıl manasından, tevriye yapmak suretiyle çıkararak ifade edilmek istenen şeyi kinaye ile anlatma çabasıdır. Bu çeşit lahn, edipler ve belagat ehli tarafından güzel görülmüştür. Yerilen lahn çeşidi ise yazıda tashîf yapmak veya iraba muhalif bir şekilde kelamı asıl gidişatından koparmaktır.⁶¹

Kıraat ehli de kelimenin kök manası olan 'meyil'den dışarı çıkmamak suretiyle yapılan hatanın şiddetine göre bir taksim benimsemiş ve celî/hafî ayırımı yapmıştır. Tezin konusu kıraat ilminde lahn olgusu olduğundan bu kavram, hata anlamının sınırları içerisinde incelenecektir. Alanın kapsamı dışında kalan yerlere ise -konunun daha iyi anlaşılması için- gerekli gördükçe temas edilecektir.

1.3. Terim Anlamı

Çalışmanın bu kısmında Arap dilinde lahn olgusunun tarihsel süreci, söz konusu dile etkileri ve sebepleri ele alınacaktır. Bundan dolayı bu başlıkta öncelikle dilcilerin lahn kelimesine yüklediği terim anlamını verilecektir. Buna göre lahnin terim anlamı; *“Lafzın delalet ettiği manaya, söz dizimi ve irab hareketlerinde, kip ve seslerde fasih Arapçaya muhalif olan her kullanımdır.”*⁶²

Kıraat ilmi âlimleri, lahnin kavramsal çerçevesini biraz daha geniş tutmuştur. Onlara

⁶¹ el-İsfehâni, *el-Müfredât*, 738.

⁶² Abdüttevâb, *Lahnü'l-âmm*, 13.

göre vehme düşme,⁶³ sahîh birikim dışına çıkma, manayı değiştirme, lafzı bozma, harflerin mahreç ve sıfatlarının tam hakkını vermeme⁶⁴ veya aşırılık yapma, irab hataları,⁶⁵ tashîf hataları, cümlelerin vurgusuna dikkat etmeme, harekeli olanları sakın, sakın olanları harekeli okuma, uzmanlık isteyen alanlarda hata yapma⁶⁶ gibi durumlar lahn kavramının kapsamına girmektedir.

Celî ve hafî ayırımı yapmadan kıraat âlimlerinin belirlediği mahiyette lahnin genel bir tarifi yapılacak olursa; “*Arap dilinde sahîh olsa dahi sahîh birikimin dışına çıkan, vehme düşülen, manaya hâlel getirsin veya getirmesin lafızlarda ortaya çıkan arızalar, irab ve tashîf hataları, hareke ve sükûnlara dikkat etmeme, harflerin mahreç ve sıfatlarının hakkını vermeme veya bunlarda aşırılığa kaçma ve cümlelerde vurgu yerlerine dikkat etmeme şeklinde düşülen her hatadır.*” Yapılan bu tarif lahnin her iki kısmını kapsamaktadır. Lahnin celî/hafî kısımları üçüncü bölümde genişçe ele alınacağından burada sadece lahnin terim anlamını vermekle yetinilecektir.

Lahn kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını ortaya koyduktan sonra şimdi de söz konusu olgunun tarihsel süreci ele alınacaktır. Ancak tarihsel sürece geçmeden önce konunun anlaşılması adına Araplar’ın dillerine verdiği önemden bahsetmek gerekmektedir.

1.4. Araplarda Dilin Doğru Kullanımına Verilen Önem

Arapça dil olarak, Sâmî diline mesup olup bu ailenin en fazla gelişen ve en yaygın koludur.⁶⁷ Sami diller, birincisi Babil ve Doğu Asur dillerinin bağlı olduğu Akadça ile Batı Fenike, Nabatî ve İbranî dillerini içine alan Ken'anî diller; ikincisi Aramî dilinin yer aldığı kuzeybatı grubu ile eski ve yeni lehçeleriyle Habeşçe, güney ve kuzeybatı Arapçasının teşkil ettiği Güneybatı Samî diller grubu olmak üzere iki büyük kola ayrılır.⁶⁸ Söz konusu dillerin

⁶³ Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1980), 49.

⁶⁴ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Şerhu Kaşideti Ebî Müzâhim el-Hakânî*, thk. Halîl Ebû Anze, ts., 60-61.

⁶⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Ca'fer b. Muhammed es-Sa'idî, *et-Tenbih 'ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-lahni'l-hafiyi*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Irak: Mecelletü'l-Mecme'ı'l-İlmiyyi'l-Irakî, ts.), 260.

⁶⁶ Ebû'l-Alâ el-Hasan b. Ahmed el-Hemezânî, *et-Temhîd fi m'arifeti't-tecvîd*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref-Mecdî Fethî es-Seyyîd (Tanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs, 2005), 206-207.

⁶⁷ Ali Abdülvâhid Vâfi, *Fıkhu'l-lüğa* (Mısır: Nahdatü Mısır, 2004), 78; Ahmed Emin, *Đuĥâ'l-İslâm* (Mısır: el-Hey'et'ü'l-Misriyyetü'l-Ammetü li'l-Küttâb, 1997), 1/308.

⁶⁸ Vâfi, *Fıkhu'l-lüğa*, 78; Nihad M. Çetin, “Arap”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 02 Mayıs 2021).

ikinci gurubunda yer alan Arap dili, Sami dil ailesinin ve dünya dillerinin en köklüsüdür.⁶⁹

Köklü bir geçmişe sahip olmasının yanında zengin bir birikime kaynaklık eden Arapçayı, dilini seven ve onun doğru kullanılmasına gayret gösteren her toplum gibi Araplar da dillerini korumak için azami gayret göstermiştir. Özellikle söz konusu dil, İlahî mesajın aktarıcısı konumuna geldikten sonra, konu milli olmaktan çıkıp ümmet meselesi haline gelmiştir. Zira dilin korunması, dinin korunması anlamına gelmektedir. Söz konusu gerçeği, Johann W. Fück (1894-1974) *el-Arabiyya* isimli eserinde şu sözlerle kaydeder: “*Arap dilinin istikbali tarihine en büyük etkiyi yapan İslâm dinidir. 1300 yıl önce Hz. Peygamber’e Kur’ân vahyedilmeye başlanınca dil ve din arasında sarsılmaz bir bağ meydana geliyordu. Şöyle ki bu dil hem din dili hem de medeniyet dili olmuştur.*”⁷⁰

Daha ilk anlardan itibaren bunun bilincinde olan Hz. Peygamber dilini düzeltmeye çalışanlara dua etmiştir.⁷¹ Yine bu hassasiyetin bir sonucu olarak bazı âlimlerin işi günah olgusuna kadar vardırıdıklarına şahitlik edilmektedir. Mesela; Selm İbn Kuteybe (öl. ?) ile İbn Hubeyrâ’nın (öl. 110/728) arasında geçen bir konuşmada söz Arapçaya gelince İbn Hubeyrâ; “*İki kişi düşünün bunlar din, soy, nesep ve erdem bakımından eşit olup, bunlardan biri konuşmasında lahn yapıyor diğeri ise lahn yapmıyor. Dünyada ve ahirette bu ikisinin en faziletlisi lahn yapmayandır.*” demiştir. Bunun üzerine İbn Kuteybe “*Dedim ki ey emir dünyada fesahatiyle daha faziletli olan ahirette nasıl üstün olur.*” şeklinde cevap verince İbn Hubeyrâ; “*Lahn yapan Allah’ın Kitabı’na olmayanı katar, ondan olanı da çıkartır. Lahn yapmayan ise onu indiği şekliyle okur.*” suretinde görüşünü zikretmiştir.⁷²

Söz konusu hassasiyetin tarihçesi biraz irdelendiğinde köklerinin İslâmiyet öncesine kadar indiği görülmektedir. Zira lahn olgusuyla; Kur’ân’ın 106. sûresinde (Kureyş) geçen yaz-kış seferleri ve içlerinde yaşayan Acemler vasıtasıyla tanışan Mekke toplumunun daha o dönemlerden itibaren doğan çocuklarını, çölün sağlıklı havasında büyümeleri ve fasih Arapçayı öğrenmeleri için bedevî kabilelerden bir sütanneye verdiklerini görülmektedir.⁷³ Bu gerçeği Ebû Sa’îd el-Hudrî’den gelen bir rivâyette Hz. Peygamber: “*Ben Araplar’ın en*

⁶⁹ Emin, *Duha’l-İslâm*, 1/308.

⁷⁰ Fück, *el-Arabiyya*, 4.

⁷¹ es-Sâfi, *Kadıyatü’l-lahn*, 14.

⁷² Şihâbüddîn Ebü Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ’ İrşadi’l-erîb ilâ ma’rifeti’l-edîb*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993), 1/25; Karadavut, “Arap Dilinde Lahn’ın Doğuşu”, 334.

⁷³ Asri Çubukcu, “Halîme”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 27 Temmuz 2022).

Arap'ıyım. Kureyş Kabilesi'nde dünyaya geldim. Beni Sa'd yurdunda yetiştim. (Hal böyleyken) benim için lahn, nasıl söz konusu olabilir."⁷⁴ şeklinde düşüncelerini dile getirmiştir. Hatta Cahiliye Dönemi'ne bakıldığında şairlerin toplumda saygın kişiler olmasının yanında, her kabilenin şairleriyle başka kabilelere karşı övüldüğü ve sırf dilleri bozulmasın diye yurtlarından ayrılmayan ve gelen misafiri üç günden fazla barındırmayan kabileler olduğu görülmektedir.⁷⁵ Mesela hicrî 7. asırda yaşayan Ya'kûb el-Hamevî (öl. 626/1229), "*Mu'cemü'l-büldân*" isimli eserinin عُكُوتَان maddesinde; bu iki dağın (Yemen'de bulunan) Zerâib şehrinin üst tarafında bulduklarını ve bu dağlarda meskûn bulunan insanların dillerinin, hala Cahiliye Dönemi'nde olduğu gibi fasih kaldığını beyan etmektedir. O, söz konusu kabilenin dışı kapalı bir toplum profili çizdiğinden şehirde yaşayanlarla evlilik bağıyla ilişki kurmadıklarını ve dahası dışarıya göç vermediği gibi dışarıdan göç almayan bu kabilenin dışarıdan kimsenin üç günden fazla kalmalarına müsaade etmediğini ifade etmektedir.⁷⁶ Dilin korunması adına gösterilen bunca hassasiyete rağmen yine de dilde lahn olgusu yaygınlaşmış hicrî 4. asra gelindiğinde artık bütün Arapları etkisi altına almıştır. Öyleyse korunması adına bu kadar hassasiyet gösterilen bir dilde lahn olgusu nasıl ortaya çıkmıştır. Yine lahni tetikleyici güç nedir? Devam eden başlıkta bu soru(n) ele alınacaktır.

1.5. Arap Dilinde Lahnin Ortaya Çıkışı

Arap dilinde lahnin başlangıcı hakkında farklı görüşler vardır. Şöyle ki bazısı bu olgunun başlangıcını Cahiliye Dönemi'ne kadar götürürken diğer bazısı da İslâm'ın ilk ortaya çıkış dönemine götürmektedir. İşin aslı Kur'ân-ı Kerîm nâzil olduğu dönemlerde Araplar fasih bir dille konuştuklarından dillerinde kayda değer herhangi bir bozulma göze çarpmaz. Dolayısıyla bu durumu İslâm'ın gelişinden iki asır öncesine kadar götürmek mümkündür. Ancak özellikle dil seviyesinin farklı olduğu ve lehçelerin kabileden kabileye değişiklik gösterdiği bir ortamda lahnin varlığını tespit etmek zordur. Yine de Arap dil uzmanları İslâm öncesi dönemde -az da olsa- lahnin varlığından söz ederler.⁷⁷

Lahn olgusunun tarihsel süreci incelendiği takdirde veriler kişiyi Hz. Peygamber dönemine kadar götürür. Nitekim tarihi bilgiler, Hz. Peygamber zamanında Arap asıllı

⁷⁴ Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb b. Mâtir el-Lahmî eş-Şâmî et-Tâberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 6/35 (No. 5437).

⁷⁵ Mehmet Nâfi' Arslan, "Klasik Arap Edebiyatında 'Lahn' Konulu Rivayetler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (27 Eylül 2018), 424.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1977), 4/143.

⁷⁷ es-Sâfi, *Kağıyyatü'l-lahn*, 10.

olmayıp, İslâm dinine giren ve Arapçayı öykünme ve taklit yoluyla öğrenen bazı sahâbîlerin varlığını aktarır. Şöyle ki bu şahıslar Arapçayı sonradan öğrenmelerinin yanında kendi anadillerinin etkisinden kurtulamadıkları için Arapçayı bozuk bir aksan⁷⁸ ile konuşmaktaydılar.⁷⁹ Ancak bunların Arap dili tabiatına bir etkisinin olduğu söylenemez. Söz konusu durum, İslâm fetihleri sonucu ele geçirilen harp esirleri çoğunluk olup evlerin içine kadar girince değişmiştir. Gün geçtikçe sayıları artan bu esirlerle çoğu zaman evlilik gibi akrabalık bağları veya İslâm'ın teşvik ettiği kölenin azad edilmesi yoluyla mevlâlık ilişkileri kurulabilmiştir. Dolayısıyla baba Arap anne farklı milletten olan çocuklar ve İslâm toplumunun alt ve orta tabakalarını oluşturan Mevali denilen tabakanın çoğunluğu oluşturması neticesinde Arap dilinin gemini bunlar ele almışlardır.⁸⁰ Örneğin Ubeydullah b. Ziyad annesi Pers olması hasebiyle fasih konuşamamasının yanında aksanı da bozuktur.⁸¹

Hicrî 1. asırda genel itibariyle halk tabakasında meydana gelen lahn olgusu ikinci asra gelindiğinde artık elit tabakada da görülmeye başlamıştır. Öyle ki dil âlimleri de lahn olgusundan kendilerini muhafaza edemez olmuşlardır. Bu bağlamda büyük dilci Yûnus b. Habîb'in (öl. 182/798) konuşurken çokça lahne düştüğü rivâyet edilmektedir. Yine bu dönemde yaşayan ve Arap dili üzerinde derinlikli çalışmalar yapan Ebû Amr b. Alâ'nın (öl. 154/771) Basra sokaklarında konuşurken çokça lahne düştüğünde ve kendisi ile sıradan bir insanın -lahne düşme hususunda- bir fark olmadığı hatırlatıldığında, bu hatasını kabul mahiyetinde “*Şayet her hata yaptığımda evime bir ceviz düşseydi evim dolup taşardı*” dediği zikredilir.⁸² Bu dönemin öne çıkan en bariz özelliklerinden biri de elit insanların lahn olgusundan kaçınmak için kelime sonlarını sakın kılmalarıdır.⁸³ Zamanla hicrî 2. asırda artık halk arasında günlük konuşmalarda irab ayıplanır olmuş ve irabla konuşanlarla dalga geçilmiştir. O derece ki bu türden konuşan kimseler teşdik yapmakla ayıplanmıştır.⁸⁴

⁷⁸ Aksan kelimeleri söyleyiş tarzı: Türkçeyi mübâlağalı bir Bitlis aksanı ile konuşurken kendisini dinleyenlerin onun Kürt taklidi yaptığını zannederlerdi. Aksanı bozuk: Telaffuzu bozuk, bir dildeki kelimeleri ses ve vurgu bakımından doğru ve güzel söyleyemeyen. İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, *Misalli büyük Türkçe sözlük: asırlar boyu tarihi seyri içinde* (İstanbul: Kubbealtı yay, 2005), 1/80.

⁷⁹ Abdül'âl Sâlim Mekrem, *el-Ḳur'âni'l-Kerîm ve eşeruhû fi'd-dirâsâti'n-naḥviyye*, 1978, 47.

⁸⁰ Fück, *el-'Arabiyya*, 13.

⁸¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 2/210.

⁸² Abdülfettâh Selîm, *el-Lahn fi'l-lüğa mezâhiruhû ve mekâyisuhû* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1989), 1/14.

⁸³ Fück, *el-'Arabiyya*, 14.

⁸⁴ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüğa*, 1/17.

Hicrî 3. asra gelindiğinde eğitimli kesim -günlük konuşma dilinde- gittikçe fasih Arapçadan uzaklaşmış ve lahn yapmadan konuşma artık sadece fasih konuşan saf Araplardan ve belağat âlimlerinden beklenir olmuştur. Ancak bu dönemde lahne karşı devlet eliyle bir savaş yürütülmektedir. Bu çerçevede Halife Me'mûn'un (198-218-813/833) lahne karşı gösterdiği reaksiyon birçok devlet adamını nahiv öğrenmeye yönlendirmiştir. İbn Kuteybe (öl. 276/889) yazmış olduğu *Edebü'l-kâtib* isimli eserinde 3. asırda kültürlü bir Müslümanın nasıl olması gerektiğine dair, yazıda ve konuşmada kendisini nasıl ifade etmesi gerektiği üzerinde durur. O, özellikle kültürlü Müslümanın kaçınması gereken hataları açıklar.⁸⁵

Hicrî 4. asırda Abbâsîler'in 324/936'da çözülmesi ve 20 küçük devlete bölünmesi Arapça açısından yeni bir dönemin başlangıcıdır. Söz konusu zaman dilimi Irak, Suriye, Filistin, Afrika'nın güneyi, İspanya ve diğer İslâm beldelerinde, birçok yönden birbirinden farklı lehçelerin ortaya çıktığı dönemdir. Fasih Arapçadan çıkan bu lehçeler her yörenin tabiatına göre gelişmiştir. Diğer taraftan fasih Arapça ilim dili olarak hâla liderliğini sürdürmektedir. Fakat ilim dili olan bu Arapçayı aslı Arap olanlar dahi eğitime öğrenebilmektedir.⁸⁶ Yine bu devirde ihticac dönemi sona ermiş, lahn olgusu artık dilciler ve işin erbabı arasında dahi normal bir hal almaya başlamıştır. İbn Fâris (öl. 395/1004) hicrî 4. asırda lahn olgusunu şu sözleriyle resmetmektedir:

“Eskiden insanlar okuyup yazarken günahlardan kaçınır gibi lahndan kaçınırlardı. Bugün ise eski hassasiyetin kalmadığına şahit olmaktayız. Şöyle ki muhaddis hadis rivâyet ederken, fakih kitap yazarken lahne düşmektedir. Onlar, uyarıldıkları vakit: ‘biz hadisçiyiz’, ‘biz fıkıhçiyiz’ şeklinde gerekçeler ileri sunup işin içinden çıkmaya çalışıyorlar.”⁸⁷

Tezin konusunun hicrî 4. asırla kayıtlanmasının birinci sebebi, kıraat ilmi özelinde ele alınan lahn olgusunun bu dönemde İbn Mücâhid (öl. 324/936) ile bir kırılma yaşayarak celî-hafî ayırımına uğramasıdır. Bu hususta İbn Mücâhid söz konusu kelimenin herhangi bir tarifini yapmadan sadece hangi durumların celî/hafî olduğunu beyan etmektedir.⁸⁸ İkinci sebebi ise kıraatleri eleştirme olgusunun söz konusu asırda son bulmasıdır.

⁸⁵ Fück, *el-'Arabiyya*, 126-132.

⁸⁶ Fück, *el-'Arabiyya*, 166-168.

⁸⁷ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni İbn Fâris, *Hilyetü'l-fukahâ*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beirut: eş-Şeriketü'l-Müttehidetü li't-Tevzî', 1983), 10; es-Sâfi, *Çadıyyatü'l-lahn*, 34.

⁸⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

1.5.1. Cahiliye Döneminde Lahn Olgusu

İlahî mesajın nâzil olmaya başladığı dönemin öncesinde Araplar her ne kadar selim tabiatları üzere olsalar da bu durum onların lahn olgusunu tanımadıkları anlamı taşımaz. Çünkü eldeki veriler incelendiği takdirde ortaya çıkan manzara, İslâm öncesi Arapların farklı milletlerle içli dışlı olmalarıdır. Şöyle ki Kureyş Sûresi'nde bahsedilen ve kökleri Cahiliye Dönemi'ne dayanan yaz-kış ticarî seferleri, Arapların o dönem için Pers, Rum ve Habeşlilerle içli dışlı olduklarını gösterir. Diğer yandan İran'la sınır komşusu olan Hire Bölgesi'ne, okuma yazma ve hesap ilmi öğrenmek için giden Araplar da mevcuttur. Bu ticarî ve iktisadî etkenlerin yanında bir de askerî yön var ki o daha çok Yemen tarafını ilgilendirir. Tarihî verilerin aktardığına göre Sasâniler, Yemen ahalisini Habeşlilerden kurtarmak için Yemen'e birçok defa sefer düzenlemiş ve buraya yerleşen askerler de halktan bazı kimselerle sıhriyet yoluyla akraba olmuşlardır. Hz. Peygamber dönemi Mekke'sine bakılacak olursa, o dönem Arapçayı Habeş aksanı ile konuşan Bilal el-Habeşî (öl. 20/641) ve Rum aksanı ile konuşan Suhayb b. Sinan er-Rûmî (öl. 38/659) gibi sahâbîlerin varlığı herkesçe bilinmektedir.⁸⁹ Bunun yanında Mekke ahalisinin çocuklarını fasih konuşabilmeleri için daha bebek iken badiyede yaşayan ve fesahatiyle öne çıkan kabilelerden sütannelere verdikleri izahtan varestedir.⁹⁰

Irak bölgesine gelince Arap-Acem karışımı, İslâm öncesi Cahiliye Dönemi'ne denk gelir. Verimli toprakları sebebiyle İslâm öncesi birçok Arap burayı vatan edinmiştir. Kûfe'de İslâm öncesi Aramca, Farsça ve Arapça dillerinin konuşulduğu tarihi verilerle sabittir.⁹¹ Bütün bu etkenlere rağmen lahn olgusunun gözle görülür bir biçimde Arap diline sirayet ettiğini söylemek zordur. Bunun sebebi ise Kur'ân'ın henüz bu dilde vahy olmaması olarak gösterilebilir. Zira ilahi mesajın bu dilde nâzil olmaya başlaması söz konusu dilin popülaritesini artırmış ve Acemlerin -dini öğrenme pahasına- Arapça öğrenmelerine zemin hazırlamıştır.

Diğer taraftan Arap dilinde lahnin ilk ne zaman ortaya çıktığını tam olarak bilmemekle beraber bugüne ulaşan yazılı kayıtlarda Hz. Peygamber döneminden itibaren ortaya çıktığı görülmektedir. Zira Hz. Peygamber yanında hata yapan bir kişiyi işaret ederek “ ارشدوا احاكم فقد ” *Kardeşinize doğruyu gösterin o hata yaptı*” diyerek uyarmıştır.⁹² Bu olay her ne kadar

⁸⁹ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüğa*, 265.

⁹⁰ Çubukcu, “Halîme”.

⁹¹ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüğa*, 7.

⁹² es-Suharî, *el-İbâne fi'l-lüğat*, 1/15; es-Sâfi, *Kağıyyatü'l-lahn*, 12.

kayıtlara geçen ilk lahn olsa da genel görüşe göre dilde lahn, İslâmî fetihler sonucunda Müslüman olan halkların Araplarla beraber yaşaması sonucu kendini iyice hissettirmiş ve artarak devam etmiştir. Zebîdî; “*Araplar İslâm’ın ilk dönemlerinde ve cahiliye geçmişlerinde dil açısından tabiatları üzere idiler. Allah, İslâm dinini diğer dinler üzerine üstün kılınca, insanlar topluluklar şeklinde bu yeni dine girmeye başladılar. Dolayısıyla farklı dili konuşan topluluklar bir araya gelince dilde bozulma kaçınılmaz bir hal aldı.*”⁹³ sözleriyle o zamanın geniş bir portresini çizmiştir.

1.5.2. İslâmî Dönemde Lahn Olgusu

İslâm’ın ilk dönemlerine bakıldığında Arap asıllı olmayan birtakım köle ve mevâlînin Araplar arasında yaşadıkları görülmektedir. Mesela Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656) Pers asıllı, Bilal (öl. 20/641) ise Habeş asıllıydı. Arapçayı öykünme yoluyla öğrenen bu Acemler’in dilleri has Arapçaya uymadığı için, konuştukları Arapçada dillerinin etkisi çok belirgindir. İnsana rahatsızlık veren ve kulakları tırmalayan bu olgu aynı dönemde Kur’ân okumalarına da sirayet etmiştir. Rivâyete göre Hz. Peygamber, Kur’ân okurken hata yapan birini uyarmıştır.⁹⁴ Hz. Ömer de lahn karşısında sert tedbirlere başvurmuştur. Şöyle ki Hz. Ömer, ok tâlimi yapan bir gurubun yanından geçerken birinin diğerine اصبت diyeceği yerde اسبت dediğini duyunca; “*Sizin dilde yaptığımız hata ok atmadaki hatanızdan daha kötü*” dedikten sonra,⁹⁵ Hz. Peygamber’in “*Allah dilini düzelten kişiye merhamet etsin.*”⁹⁶ hadisini aktarmıştır.

Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse râşid halifeler zamanında lahn sadece bireysel olup bütün bir toplumu etkileyecek kadar yaygınlaşmamıştır. Yukarıda aktarılan rivâyetlerde değinildiği üzere, Arap asıllı olmayan bazı kimseler Hz. Peygamber’in sahâbîlerinin içindedir. Bu sahabiler konuştuklarında kendi dil selikasından dolayı bazı yerde lahne düşmüşlerdir. Örneğin Suheyb b. Sinan er-Rûmî’nin خ harfini çıkaramadığı için و’yı kullandığı, إنك لخاصن diyeceği yerde إنك لهائن dediği rivayet edilir.⁹⁷ Yine bu dönemde lahn olgusunun hoş karşılanmadığı ve lahne düşenlere basit görülmeyecek birtakım yaptırımlar

⁹³ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen ez-Zebîdî, *Ṭabaḳâtü'n-naḥaviyyîne ve'l-lügaviyyîn*, ed. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984), 11; es-Sâfi, *Ḳaḍıyyatü'l-lahn*, 11.

⁹⁴ es-Suharî, *el-İbâne fi'l-lügat*, 1/15; es-Sâfi, *Ḳaḍıyyatü'l-lahn*, 12.

⁹⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1989), 304.

⁹⁶ el-Hemevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/17.

⁹⁷ es-Sâfi, *Ḳaḍıyyatü'l-lahn*, 14.

uygulandığı Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerde aktarılır. Mesela yukarıda aktardığımız *أرشدوا أخاكم فقد ضل* “*Kardeşiniz yanıldı onu düzeltin*” hadisinde, Hz. Peygamber’in kullandığı ifadelerden *رشد* ve *ضل* filleri çok dikkat çekicidir. Zira *ضل* fiili büyük hatalar için kullanılırken, *رشد* fiili ise en doğrular için kullanılmaktadır.⁹⁸ Bu durum Hz. Peygamber’in yapılan hataya kayıtsız kalmayıp tepki verdiğini göstermektedir. Yine Hz. Ebûbekir’e nispet edilen bir sözde; “*Okuma esnasında takılmak (dilimin dolaşması, kekelemek) bana lahn yapmaktan daha sevimlidir.*”⁹⁹ dediğini kitaplar kaydeder.

Lahn konusunda Hz. Ömer’le ilgili gelen rivâyetlerde ise kendisinin bu konuda çok hassas olduğunu görülür. Şöyle ki İslâm fetihlerinin peş peşe devam ettiği, Müslümanlar’ın fetih çadırlarını Pers ve Rûm diyarlarına kurduğu, Arap olmayanların Müslüman beldelerine sel gibi aktığı ve Arap dilinde lahnin yaygınlaşmaya başladığı bir dönemde kendisine Ebû Mûsâ el-Eş’arî’den gelen bir mektupta kâtip yazımda lahn yapınca Hz. Ömer cevabında kâtibine kırbaç cezası verilmesini ve maaşından kesilmesini emretmiştir. Yazım konusunda yapılan ilk lahnin bu olduğunu eserler kaydeder.¹⁰⁰ Hz. Ömer yazım hatası yapan kâtime hem kırbaç cezası hem de bir senelik maaş kesme cezası bu olgunun ilk dönemlerde nasıl karşılandığına dair birtakım ipuçları vermektedir.¹⁰¹

1.5.3. Emeviler Dönemi

Fetihler sonucu Müslüman olan Acemler ve bunlarla gerek istihdam gerekse sıhriyet yoluyla kurulan ilişkiler sonucu Arap dilinde baş gösteren lahn, bu dönemde şehirlerde varlığını iyice hissettirmiştir.¹⁰² Zira önce Arap olmayan Müslümanlardan duyulan hatalar zamanla kendileriyle sıkı ilişki içerisinde olan Araplara sirayet etmeye başlamıştır.¹⁰³ Fakat şu kadar var ki bu dönemde lahn yapmak onur kırıcı bir şey kabul edilmektedir. Çünkü bu dönemin en belirgin özelliklerinden biri, devletin resmi dili Arapça olmuş ve daha önce farklı dillerde yapılan birtakım devlet işleri Arapça yapılmaya başlanmış,¹⁰⁴ bütün bunlara ek olarak

⁹⁸ Mustafa Sadık b. Abdirezzak er-Râfî, *Târîhu âdabi’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, ts.), 1/157.

⁹⁹ Ebû’l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulumi’l-lügati ve envâ’uhâ*, thk. Muhammed Câd el-Mevlî vd. (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1986), 2/341.

¹⁰⁰ er-Râfî, *Târîhu âdabi’l-‘Arab*, 1/154.

¹⁰¹ Sâlim Mekrem, *el-‘Kur’âni’l-Kerîm*, 47-49.

¹⁰² Şahabettin Ergüven, “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (01 Haziran 2007), 162.

¹⁰³ Karadavut, “Lahn’ın Doğuşu”, 333.

¹⁰⁴ Hakkı Dursun Yıldız, “Abdülmelik b. Mervân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Ağustos 2022).

başlarını Abdülmelik b. Mervan'ın (öl. 86/705) çektiği ulemâ ve ümeradan oluşan elit kesim lahne savaş açmıştır. Abdülmelik b. Mervân, konuyla ilgili, “*Lahn, saygın insanda noksanlıktır*”, başka bir yerde ise “*Konuşma esnasında lahn, yüzdeki çiçek hastalığından daha kötü bir manzara sunar.*” demiştir.¹⁰⁵ Yine halife Abdülmelik bir gün ahabplarından biriyle satranç oynarken bir ziyaretçisi gelir. Halife satrancın üzerinin kapatılmasını emreder ancak ziyaretçi konuşmaya başlayıp lahn yapınca, Halife, “*Konuşmasında lahn yapan hürmete layık değildir.*” diyerek oyununa devam eder.¹⁰⁶ Asmâî (öl. 216/831) ise dört kişinin ne şaka halinde ne de ciddiyet halinde lahn yapmadıklarını ve bunların; Şa‘bî, (öl. 104/722), Abdülmelik b. Mervan, Haccâc b. Yûsuf (öl. 95/714) ve İbni Karye olduklarını zikreder.¹⁰⁷ Bunlardan Haccâc, lahnden tiksinen bir yapıya sahip olmanın yanında lahne düşmemekle meşhurdur. O yüzden kendisi lahn yaptığı zaman işin farkına varanları etrafından uzaklaştırmıştır. O, kendisine bazen ufak da olsa lahne düştüğünü söyleyen birini sürgün etmiştir.¹⁰⁸ Bu dönemin öne çıkan en belirgin özelliği lahnin bir günah olarak telakki edilmesidir.¹⁰⁹ Bu gibi lahn örnekleri ve yapılan dil hataları ile ilgili sözleri klasik eserlerde çokça bulmak mümkündür. Ancak yapılan bu hataların kayıt altına alınıp kitaplara geçmesi konunun hassasiyetine binâendir.

1.5.4. Abbâsîler Dönemi

Her geçen gün varlığını biraz daha fazla hissettiren lahn olgusu, Abbâsîler Dönemi'nde hızını artırarak devam etmiştir. Şöyle ki İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren fetihler sebebiyle ortaya çıkan ve gittikçe etkisi artan, alt ve orta tabakanın anlaşma dili haline gelen müvelled Arapça, siyasî ve iktisadî değişimler sebebiyle yaygınlaşmaya devam etmiş, dil eğitiminde geçerli delil olmaya devam eden badiye Arapçası ise konulan sarf/nahiv kuralları sayesinde varlığını koruyabilmiştir. Öte yandan ilim adamları gerek kitap telifinde gerekse günlük konuşmalarında hâla bu fasih dili kullanmışlardır.¹¹⁰ Söz konusu dönemde onur kırıcı bir durum olarak kabul edilen ve halk içerisinde yaygın olan lahn olgusu; ilim

¹⁰⁵ el-Câhız, *el-Beyân*, 2/216.

¹⁰⁶ Karadavut, “Arap dilinde Lahn'in Doğuşu”, 333.

¹⁰⁷ Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, thk. Hamdi Demirtaş (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2004), 167.

¹⁰⁸ es-Sâfi, *Kağıyyatü'l-lahn*, 21.

¹⁰⁹ Şihâbüddîn Ebü Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' "İrşadi'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*,” thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/25; Karadavut, “Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu”, 334.

¹¹⁰ Fück, *el-'Arabiyya*, 100.

adamları ve bürokratların, halkla haşır neşir olmaları sebebiyle her iki grupta da yayılmaya başlamıştır.¹¹¹ Mesela Hârûn Reşîd'in (öl. 193/809) huzurunda Ferrâ'nın (öl. 207/822) lahne düştüğü söylenmesi üzerine, Ferrâ'nın "*Ehl-i Badiyenin yanında irapla konuşmak lüzumlu olduğu gibi şehirde yaşayanların da hata yapmaları kaçınılmazdır.*"¹¹² şeklinde cevap vererek özür beyan etmesi meşhurdur. Kisâî'yi (öl. 189/805) nahiv öğrenmeye sevk eden âmil de lahinle ayıplanmasıdır ki Kisâî daha sonra dil ayıklama hareketinin en eski eseri olan "*Lahnü'l-âimme*"yi yazmıştır.¹¹³ Abbâsîler Dönemi'nde özellikle Hârûn Reşîd (170/193-786/809) dilcilere ve şairlere ayrı bir önem verdiğiinden Asmâî (öl. 216/831), Ferrâ, Kisâî ve Ebû Ubeyd (öl. 224/838) gibi dilciler bu dönemde yaşamışlardır. Bu faaliyetler neticesinde dil ayıklama hareketi Hârûn Reşîd döneminde tam bir olgunluğa ulaşmıştır. Mesela bu dönemde yaşayan Asmâî sadece dil malzemeleri toplamakla yetinmemiş, bu malzemelerin mana bakımında kullanım yerlerini de incelikle belirlemiştir.¹¹⁴

Bu dönemin diğer bir problemi kökeni İslâm öncesi döneme dayanan fonetik hatalardır. Şöyle ki aslen Arap olmayanlar birçok harfi telaffuz etme hususunda sıkıntı yaşarken Arap olup da Acemlerin elinde yetişenler (Müvelledûn) ise bozuk bir aksan ile konuşmakta idiler. Araplar içinde yaşayan farklı milletlere mensup kişiler konuştukları zaman yaptıkları irap ve mahreç hataları onları ele veriyor idi. Mesela Nebatî olan biri ز harfini ع, س harfini hemze ile teleffuz ederken, Sindî biri ج harfini ز olarak teleffuz edebilmekteydi. Ayrıca farklı dillerin konuşulduğu muhitlerde iki dil bir araya geldiğinde biri diğerine baskın gelebiliyordu. Örneğin Arapça ve Farsça konuşulan bir muhitte bir kişi iki dil biliyorsa bazen bunları birbirine karıştırıp birini diğerine baskın kılabilirdi.¹¹⁵ Söz konusu dönemde yaşayan Câhız (öl. 255/869) hem kendi döneminde hem de kendinden önceki dönemde yapılan dil hatalarını derlediği "*el-Beyân ve't-tebyîn*" isimli eserinde konu ile ilgili olarak şu sözleri sarf etmektedir:

"Kûfe'de her milletten insan vardı. Kişilerin harfleri çıkarmasından hangisinin Nebâtî veya Horasanlı veya Ehvâzlı olduğu anlaşılıyordu. Mesela Sindî olanlar, elli sene en fasih kabilelerin içinde yaşasalar dahi ج harfini ز şeklinde; Nebâtî olanlar ز harfini ع, س hemze şeklinde telaffuz ediyorlardı. Örneğin onlar, زُورُق diyeceği yerde سُورُق demekte idi

¹¹¹ es-Sâfi, *Kağıyyatü'l-lahn*, 22.

¹¹² Fück, *el-'Arabiyya*, 89.

¹¹³ Fück, *el-'Arabiyya*, 89.

¹¹⁴ Fück, *el-'Arabiyya*, 90.

¹¹⁵ Fück, *el-'Arabiyya*, 110.

ve مشمئل diyeceği yerde مشمئل diyordu. Aslen Arap olmayıp Arapların içinde yetişen ve aslen Arap olup Acemlerin elinde yetişen kişiler de bozuk bir aksan ile konuşmakta idiler. Bunların içinde üst düzey yöneticiler, kâtipler, şairler ve hatipler de vardı.”¹¹⁶

1.6. Lahnin Sebepleri

Son ilâhî vahiy olan Kur’ân-ı Kerîm’in Arap diliyle nâzil olması, söz konusu dilin gidişatını değiştirmiş, onu bir toplum dili olmaktan çıkarıp ümmet dili haline getirmiştir. Ancak bu durum -sonucu itibariyle faydalı- birtakım sorunları beraberinde getirmiştir. Şöyle ki İslâm öncesinde Arap Yarımadası’nda yaşayan Arapların etrafındakilerle ilişkileri sınırlı iken İslâm’ın gelmesi ve fetihlerin artmasıyla beraber bir taraftan Irak, Mısır ve Şam gibi fethedilen yerlerde Arap dili yaygınlık kazanmış,¹¹⁷ diğer taraftan onlar, bu dillere ait birçok kelimeyi kendi dillerine eklemişlerdir.¹¹⁸ Bunun yanında yeni din bu dilde birçok kelimeye (mümin, müslim, salat, zekât) yeni manalar yüklemiştir. Mesela Cahiliye Dönemi’nde dua manasında olan salat kelimesi İslâmiyet’le, özel şekillerle hareket ve sekenât manasında; aynı şekilde Cahiliye Dönemi’nde artma manasına gelen zekât kelimesi İslâm’la, özel olarak belirli durumlarda maldan çıkarım yapmak anlamında kullanılmıştır. Bunlara ek olarak ortaya çıkan ilimlerde de (nahiv, fâil, mef’ûl, mantık, kıyas, istihsân vb.) kendi terimlerini geliştirmişlerdir. Sonuç olarak İslâm ve İslâm’ın getirdiği fetihler Arap dilinin gelişmesine ve yayılmasına sebep olmuştur.¹¹⁹

Bu olumlu gelişmelerin bir de aksi tarafı var ki o da Arap dilinde lahn olgusunun bu gelişmeler sonucu yaygınlık kazanmasıdır. İslâm fetihleri sonucu yeni dine giren farklı milletlerin teolojik ve siyasi kaygılarla dili öğrenmeye merak salmaları, sonrasında Arap dilinin gemini eline almaları neticesini doğurmuş ve fatih millet olan Arapların evlerine kadar giren Acemler daha erken sayılacak bir dönemde Arapları lahn olgusuyla tanıştırmışlardır.¹²⁰ Zira Acemler, Arapçayı kendi dillerinin selikasıyla konuşuyorlardı ki bu durum ilk olarak Arap dilinde lahnin fonetikten başladığını göstermektedir. Beri taraftan Arap dilinin irab dili

¹¹⁶ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/70-71.

¹¹⁷ Emin, *Đuħa’l-İslâm*, 2/235.

¹¹⁸ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/70.

¹¹⁹ Emin, *Đuħa’l-İslâm*, 2/235 vd.

¹²⁰ Fück, *el-Arabiyya*, 13.

(başındaki âm ile göre sonu değişken) olması Arapçayı zor kıldığı gibi bu dile lahnin girişini de kolay kılmıştır.¹²¹

1.6.1. İslâm Fetihleri ve Arap/Acem İletişimi

İslâm fetihleri öncesi ve Arap asıllı olmayan unsurlar İslâm'a girmezden evvelki dönemlerde, Arap Yarımadası selim bir lisana sahipti.¹²² Haliyle Kur'ân-ı Kerîm nazil olduğu dönemde Araplar fasih bir dil ile konuştuklarından dillerinde gözle görülür bir bozulma yoktu. Bu durumu -Arap olmaları hasebiyle- Hz. Peygamber, sahâbe ve onların peşinden gelen tâbiûn dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira zikri geçen kuşaklar fasih bir dille konuşuyor idiler.¹²³ Sonra Acemlerle iletişime geçilince lahn yaygınlaşmıştır. Daha sonra fetihler devam ettikçe İslâm devleti genişledi. Hicaz bölgesinden ayrılıp fethedilen yerlere yerleşen Araplar zamanla -Arap olmayanlarla karışmaları sebebiyle- fasih konuşma melekelerini kaybettiler.¹²⁴ Bunun mukabilinde fethedilen bu beldelerde İslâm'a girenler ilim öğrenmek amacıyla İslâm devletinin başkenti Medine'ye ve vahyin beşiği Mekke'ye akın akın gelmeye başladılar. Daha önce Acem beldelerinde vuku bulan Arap-Acem karışımı, bu defa fasih Arapçanın kalbi diyebileceğimiz Haremeyn'de de söz konusu oldu. Bu iletişim sonucu bu defa lahn olgusu kendisini İslâm devletinin merkezinde hissettirdi.¹²⁵

1.6.2. Acem ve Mevâlinin İlimle İştigal Etmesi

Fatih millet olan Araplar siyaset ve devlet idaresiyle ilgilendiklerinden, Mevâlî ve Acemler ilimle meşgul oldular.¹²⁶ İlim erbabının çoğunun Acemlerden olduğuna dair kitabında konu ile ilgili müstakil bir başlık açan İbni Haldûn (öl. 808/1406) söz konusu dönemi şöyle açıklamaktadır: “İşin garibi İslâm ümmetinde (sahâbe ve tâbiûnden sonra) ilmin taşıyıcılarının çoğu Arap olmayan Acemlerdir. Eğer nisbesinde Arap ise muhakkak ya hocası ya lalası tarafından ya da dili (anası) tarafından Acem'dir.” Ona göre bu durumun sebebi Arapların evveliyatında ilim ve sanatın olmamasının yanı sıra onların telif, eğitim ve öğretim bilmemeleri ve sadeliklerinden dolayı bunlara ihtiyaç duymayışlarıdır. Zaten o güne kadar

¹²¹ Emin, *Đuħa'l-İslâm*, 2/235.

¹²² Emin, *Đuħa'l-İslâm*, 1/312.

¹²³ Muhammed İbn et-Tamin, *el-Laħnü'l-lüġavi ve asââruhû fi'l-fikhi ve'l-lüġa* (Katar: Dâiretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyyeti ve'l-'Ameli'l-Hayrî, 2012), 41.

¹²⁴ Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Đivânü'l-mübtedei ve'l-haber fi târihi'l-'Arab ve'l-Berber ve men âserahüm min zevi'ş-şe'ni'l-ekber*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 754.

¹²⁵ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/17.

¹²⁶ İbn et-Tamîn, *el-Laħnü'l-lüġavi*, 42.

onları ilim ve sanatla uğraştıracak bir etmen de yoktur.¹²⁷ Yine ona göre şeriat ilimleri iki merhaleden geçmiştir. Birinci merhale Arapların kuvvetli melekeleri sayesinde özel bir eğitime ihtiyaç duymadan anladıkları şeriat ilimlerini Hz. Peygamber'den alarak sonraki nesillere aktarmışlardır. İkinci merhale ise hem Arap dilini hem de dinî ilimleri öğrenerek elde eden Acemlerin bu ilimleri tasnif etmek suretiyle söz konusu alanlarda otorite olmuşlardır.¹²⁸

İbni Haldûn'un 'Arap asıllı olanlarına dahi ya hocalarının ya da anaları tarafından Acem olmaları' sözü o dönemden Acemlerin, ilmî alanda ne kadar yetkin olduğunu gösterir. Ancak bu nesil ne kadar dile hâkim olsalar ve ilimde derinleşseler de bazıları kendi ana dilinin tahakkümünden kurtulamamıştır. Çünkü ortada eğitim ve anadil farklılığı faktörü mevcuttur. Bu durumu İbni Haldûn; "Bir çocuğun dili, kendisinde meleke haline gelinceye kadarki durumu gibi Arap dil melekesi sâlim olduğu dönemde konuşan hitap esnasında kendi döneminde yaşayanların üslup ve ifade tarzını öğreniyor idi. Haliyle dil melekesi -diğer dillerde olduğu gibi- öykünme ve taklit yoluyla kişide meleke haline geliyordu."¹²⁹ şeklindeki sözleriyle açıklamaktadır. Örneğin Kisâî'nin en iyi öğrencisi ve dil konularında devrinin üstadı kabul edilen *Me'âni'l-Kur'ân* tefsirinin müellifi Ferrâ, Halife'nin huzurunda bulunduğu bir esnada konuşurken birçok defa lahne düşmüştür.¹³⁰

1.6.3. Arapçanın Yazım Özelliği

Yazım özelinde yapılan hatalar tarihsel açıdan incelendiğinde, veriler harekesiz ve noktasız mushafta vuku bulan lahn olgusuna çıkacaktır. Mushafın hareke ve noktadan hali olması hiç şüphesiz arkasında birtakım sebepler barındırmaktadır. Bunların en başta geleni Arap yazısının kökeni ve tarihsel serüvenidir. Çağdaş araştırmacılar tarafından dillendirilen görüşe göre Arap yazısı, Arapların yaşadığı Hicaz'a komşu bölgelerde daha önce mevcut olan yazılardan esinlenerek ortaya çıkmış ve kaynağı Nabat yazısıdır. Makbul olan bu görüşe göre İslâmiyet'ten önceki ve İslâm'ın ilk asrına ait kitabelerin tetkiki, Arap yazısının Nabat yazısından iştikak ettiğini, hatta onun gelişmiş bir devamı olduğunu ortaya koymaktadır.¹³¹

¹²⁷ İbn Haldûn, *Dîvân*, 748.

¹²⁸ İbn et-Tamîn, *el-Laḥnü'l-lüğavî*, 44.

¹²⁹ İbn Haldûn, *Dîvân*, 765.

¹³⁰ İbn et-Tamîn, *el-Laḥnü'l-lüğavî*, 45.

¹³¹ Çetin, "Arap"; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 30; Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği (Mushafta Lahne Meselesi)* (Bakü: Nurlar, 2004), 27.

Söz konusu yazı şekli hareke ve nokta barındırmıyordu. Bu özelliğine rağmen Araplar, selim lisanları sayesinde Arapça yazıları noktasız ve harekesiz okuyabilmelerinin yanında bunlara ihtiyaçta duymuyorlardı.¹³² Fakat diğer milletlerin İslâm'a girmeleri ve Arap beldelerinde Araplarla beraber yaşamalarının yanında Arapçayı bilmemeleri; bunun yanı sıra gerek Kur'ân okumaları gerekse günlük konuşmalarda yaptıkları hatalar birtakım çalışmaların yapılması zorunluluğunu doğurdu. Arap dili çalışmalarının ilk adımı sayılan mushafa hareke ve nokta işlemi böylesi bir ihtiyaçtan doğmuştur.¹³³ Rivâyete göre Muaviye (öl. 60/680), Irak valisi olan Ziyâd b. Ebîh'ten (öl. 53/673) oğlu Ubeydullah'ı (öl. 67/686) yanına göndermesini ister. Halife Ubeydullah'ın konuşmasında lahn yaptığını görünce Ziyâd b. Ebîh'e "Ubeydullah gibi biri harcanır mı?" gibisinden onu kınayan bir mektup yazmıştır. Bunun üzerine Ziyâd, Ebü'l-Esved ile görüşerek Acemlerin çoğalmasından dolayı Kur'ân okumaları ve dilde meydana gelen lahn olaylarına bir çare bulmasını istemiştir. İlk zamanlar bu işe temkinli yaklaşan Ebü'l-Esved, daha sonra birinin Tevbe suresinin 3. âyetinde *وَرَسُولُهُ* geçen bölümü yanlış okuduğunu görünce bu durum kendisine zor gelmiş; Ziyad'a giderek bu görevi kabul ettiğini bildirmiş ve kendisine yazım konusunda yardımcı olacak birilerini talep etmiştir. Gelen kişiler içerisinde elemde bulunan Ebü'l-Esved, Abdi Kays kabilesinden bir yazıcı seçmiştir. Yazıcıya; "*Mushafi al ve yanında mushafın yazı renginden farklı bir mürekkep bulundur. Dudaklarımı açtığımda فتحت harfin üstüne, dudaklarımı yumduğumda ضمنت harfin yanına, dudaklarımı kırdığımda كسرت harfin altına birer nokta koy. Şayet bu harflerin peşinden gunne tarzı bir şey yaparsam söz konusu yere iki nokta koy.*"¹³⁴ şeklinde direktif vermiştir. Dikkat edilirse burada Ebü'l-Esved'in kullandığı terimler daha sonra dil bilgisi ilimlerinde "zamme" "fetha" "gunne" ve "kesra" şeklinde terimleşmişlerdir.

1.7. Lahnin Çeşitleri

Dünya dilleri içerisinde lahn olgusundan sâlim hiçbir dil yoktur. Ancak bu sorun, her dilde aynı şekil ve nedenlerle tezahür etmeyebilir. Dolayısıyla yapılan lahnin çeşidinde, dilin yapısı ve özellikleri önemli rol oynamaktadır. Hataların çeşitlerine ve nedenlerine göre yapılan çalışmalar her dilde farklı bir literatür ortaya çıkarmıştır. Arap dili için de bu durum böyledir. Arap dil âlimleri karşılaştıkları dilsel hatalara karşı -başat sebep teolojik kaygılar

¹³² ed-Dânî Araplar'ın evvelemirde noktalama işaretlerini bildiklerini, ancak mushafi yedi harf ruhsatından kaynaklı kiraatlara delalet etmesi için noktalama işaretlerinde tecrid ettiğini ifade etmektedir. Bunun için bk. Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muḥkem fi-naḳti 'l-meşâḩif*, thk. Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 11.

¹³³ İbn et-Tamîn, *el-Lahnü'l-lüğavî*, 45.

¹³⁴ ed-Dânî, *el-Muḥkem*, 12.

olmak üzere- tedbirler almış ve konu hakkında zengin bir literatür meydana getirmişlerdir. Arap dili özelinde lahn olgusu incelendiği takdirde, eldeki verilere göre yapılan hataların kronolojik bir tasnifi yapılacak olursa; fonetik hatalar, irab hataları, yazım yanlışları, anlam hataları ve kelimenin binasında yapılan hatalar şeklinde beşli bir taksim ortaya çıkmaktadır.

1.7.1. Fonetik Hatalar

İnsan kelamının ham maddesi olan sesin bilimi anlamına gelen fonetik; dildeki seslerin oluşumunu, mahreçlerini ve sıfatlarını inceler.¹³⁵ Genel olarak bir harfin başka bir harfe dönüştürülmesi şeklinde kendini gösteren bu tarz hataların Arap dilinde meydana gelişi erken döneme denk gelmektedir. Lahn ile ilgili rivâyetler incelendiğinde Arapların lahn bağlamında tanıştıkları ilk hatalar seslendirmede yaşanmıştır. Hz. Peygamber'in arkadaşları içinde bulunan ve Arapçayı taklit etmek suretiyle öğrenen bazı sahâbîler kendi ana dillerinin etkisinden kurtulamadıkları için söz konusu dili bozuk aksan ile konuşmaktaydılar. Dolayısıyla onlar, Arapçada bulunup kendi dillerinde bulunmayan bazı harfleri tam telaffuz edemiyorlardı.¹³⁶ Mesela Hz. Ömer ile konuşan aslen Habeşli bir şahsın ش harfini telaffuz edemediğinden س olarak telaffuz ettiği; ما شعرت diyeceği yerde ما سعرت dediği zikredilmektedir. Rûm aksanı ile konuşan Suheyb b. Sinan er-Rûmî ve Pers aksanı ile konuşan Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın خ ve ح harflerini ها olarak telaffuz ettiklerini ve Ubeydullah'ın أهرري diyeceği yerde إنك لخائن diyeceği yerde إنك لهائن dediğini kaynaklar aktarmaktadır.¹³⁷

Fonetik hatalar ile ilgili tarihi veriler incelendiğinde bunun temel sebebinin, Arapçayı bozuk aksan ile konuşan Acemlerden ve bunlardan doğan Araplardan kaynaklandığı görülecektir. İlahî vahiy Arap dilinde nâzil olduktan sonra, farklı milletler hem siyasî hem de teolojik kaygılarla Arapçaya merak salmışlardır. Ancak bazı Arapça harflerinin kendi dillerinde bulunmayışı beraberinde hatalı telaffuz problemini doğurmuştur. Mesela bazıları ج harfini ز, diğer bir kısmı ز'yı س olarak telaffuz etmekteydi.¹³⁸ Ayrıca Arap olmayıp Arapların içinde veya aslen Arap olup Acemlerin elinde yetişen ve içlerinde üst düzey yöneticiler,

¹³⁵ Durmuş İsmail-Yüksel Ahmet, "Savtiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Haziran 2022).

¹³⁶ es-Sâfî, *Ḳaḍıyyatü'l-lahn*, 12.

¹³⁷ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/72.

¹³⁸ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/70.

kâtipler, şairler ve hatiplerin de bulunduğu bir kesim daha var ki bunlar da bozuk aksan ile konuşmakta idiler.¹³⁹

Hicrî 2 ve 3. asırda fonetik hususunda dikkat çeken diğer bir durum gayriihtiyârî harfleri telaffuz edemeyenlerin karşıt kutbunda yer alan bir grup var ki bunlar; bedevilere benzemeye çalışırken dil hususunda titizlik yaparak yapmacık bir dil ortaya koymuşlardır. Bunlar konuşurken ya seslerini yükseltmek (cevhere) ya ağızlarını gererek konuşmak (tamtîf) ya harfleri telaffuz ederken ağızlarını abartılı bir şekilde açmak ve eğip bükme (teşdik) ya da boğaz harflerini telaffuz ederken abartılı bir şekilde ağızlarını harfin sesiyle doldurmak (ta'kîr) suretiyle lahne düşenlerdir. Câhız, en fena lahnin, bunların yaptığı lahn olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰

1.7.2. İrab Hataları

İrab kelimesi ıstılah olarak lafzî veya takdîrî amillerin değişmesiyle kelimenin sonunun değişmesi manasına gelmektedir.¹⁴¹ Başka bir açıdan, Arap dilinin söz dizimini (sentaks/nahiv) incelemek demektir.¹⁴² İrabta lahn ise nahiv kurallarının gereksinimi olan kelime sonlarının doğru okunmaması neticesinde meydana gelen lahndir.¹⁴³ Arap dilinde cümle, irab olgusu sayesinde sözcük diziminde büyük bir hürriyete sahiptir. Örneğin ضرب محمد علي cümlesi şayet irablı okunacak olursa vurgu yapılmak istenen lafız ضرب علي محمد, محمد ضرب علي şeklinde gibi öne alınma özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlüğü sağlayan Arap cümle yapısında bulunan irab olgusudur. Ancak Arap dili -lahn olgusu sebebiyle- irab olgusunu yitirince cümle yapısı bu özgürlüğünü kaybedip tek bir düzene sıkışıp kalmıştır. Mesela modern lehçede علي محمد ضرب علي önce fâ'îl sonra fiil en sonda mef'ûl gelir.¹⁴⁴ Lahn olgusunun irabta kendisini göstermesinin sebebine gelince Arap dilinin irab dili (başındaki âm ile göre sonu değişken) olması Arapçayı zor kıldığı gibi bu dile lahnin girişini kolay kılmıştır.¹⁴⁵

¹³⁹ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/71.

¹⁴⁰ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/146.

¹⁴¹ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 31.

¹⁴² Abdülhamit Birişik, "İrâbü'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Ağustos 2022).

¹⁴³ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/148; Emin, *Đuħa'l-İslâm*, 1/313.

¹⁴⁴ İbn et-Tamîn, *el-Laħnü'l-lüğavî*, 64.

¹⁴⁵ Emin, *Đuħa'l-İslâm*, 2/235 vd.

Lahn olgusu ilk olarak her ne kadar kendisini fonetikte göstermiş ise de Arap dili üzerinde çalışmaların fitilini irabda yapılan hatalar tutuşturmuştur. Zira dil üzerinde yapılan çalışmaların ilki sayılan mushafın harekelenmesi olayı irabda yapılan hataları önlemeye yöneliktir. Şöyle ki Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşen İslâm fetihleri neticesinde Arap-Acem iletişimi meydana gelmiş ve gelişmeler sonucunda Kur'ân'da yanlış okumalar vuku bulmuştur. Söz konusu hatalı okumaların önünü almak için ilk etapta bu hatalı okuyuşları büyük ölçüde önleyen noktalama ve harekeleme işlemleri başlamıştır. Hicrî 2. asrın ortalarından itibaren Kur'ân'a dayalı nahiv ilminin hemen peşinden i'râbü'l-Kur'ân'a dair çalışmaların başlaması bu hatalı okuyuşları önlemek içindir. ed-Düelî de yanlış okumalar sonucunda yapmaya karar verdiği noktalama ve harekeleme işlemi için "Kur'ân'ı irab etmek" tabirini kullanmıştır.¹⁴⁶

İrab özelinde gerçekleşen lahn olgusunun tarihi incelendiğinde veriler erken dönemi işaret eder. Rivâyet edildiğine göre bir bedevi, mescide gelir ve "Muhammed'e (a.s.) indirilen kitabı bana okutacak biri var mı?" diye sorar. Oradakilerden biri ona Tevbe sûresini okutmaya başlar. Üçüncü ayete gelince أن الله بريء من المشركين ورسوله kelimesini kesrayla okur. Bu yanlış okumanın neticesinde "Allah müşriklerden ve (haşa) peygamberden beridir." gibi bir mana ortaya çıktığından, A'rabî "Allah, hiç Resulünden beri olur mu"? Eğer Allah Resulünden beri ise ben ondan daha beriyim" diye tepki gösterir. Olay Hz. Ömer'e intikal edince bedeviyi çağırır ve ona işin aslını sorar; o da "Okutan böyle okuyor." deyince, Hz. Ömer işin aslının öyle olmadığını رسوله kelimesini kesrayla değil de zammeyle okunduğunu ona anlatır. Bunun üzerine bedevi; "Vallahi ben Allah'ı, Rasûlünden beri kalandan beriyim" demiştir. Bu olayın akabinde Halife, Arap diline hâkim olmayanlara (Kur'ân irabını bilmeyenlere) Kur'ân okutmayı yasaklamıştır.¹⁴⁷ Başka bir rivâyete göre Basra Emiri Muhammed b. Süleyman hutbe okurken hata yaparak Ahzâb 56. âyette geçen ملائكته kelimesini ref okumuştur. Durum kendisine açıklandığında ise hatasından utandığı için nahivcilere müracaat ederek ref kıraatine bir yol bulmalarını istemiştir. Bu isteği geri çevirmeyen dilciler; Allah lafzına atfetmek veya mübtedâ olması hasebiyle ref olabileceğine dair bir yol bulmuşlardır. O da ölünceye kadar bunu ref okumuş; kendisinin hatasını söylemeye cesaret eden Ahfeş'i de azarlamıştır.¹⁴⁸ Lahn olgusu sadece Kur'ân okumalarıyla sınırlı değildi. Günlük konuşmalara da sirayet etmiş ve hilafetin merkezinde vuku bulacak kadar yaygınlaşmıştır.¹⁴⁹ İlk zamanlar lahne düşmek onur kırıcı bir davranış kabul

¹⁴⁶ Birışık, "İ'râbü'l-Kur'ân".

edildiğinden ve irab hatası yaygın olduğundan, ilim adamları lahne düşmemek adına kelimenin son harfini sakın kılma yolunu seçtiler.¹⁵⁰

1.7.3. Yazım Yanlışları

İnsanlar arası iletişimde yazı da söz kadar önemlidir. Bunun yanında geçmişin mirasını geleceğe taşımak gibi kilit bir role sahip olan yazının birtakım kuralları barındırması gereklidir. Zira okuyucunun zihninde doğru manaların canlanması yazının doğru yazılmasına bağlıdır. Arapların sözlü geleneğinde bulunan Kur'ân, hadis ve şiir gibi dayanaklardan mahrum olan Arap yazısı, kök olarak da sözlü gelenek kadar eskilere dayanmamaktadır.¹⁵¹ Öte yandan Arap dilinin irab dili olması ve Arap yazısında şekilleri birbirine benzeyen harfleri ayırt eden noktaların henüz konulmaması ve kısa seslileri gösteren harf ve işaretlerin bulunmaması, yazın anlamında hataların ortaya çıkışının başat sebeplerindendir. Dolayısıyla Araplar, irab ve fonetik hatalarda olduğu gibi daha erken sayılacak bir dönemde yazın anlamında lahn olgusu ile karşılaşmışlardır. Rivâyete göre Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den, Hz. Ömer'e gelen bir mektupta kâtip من ابي موسي yazacağı yerde من ابو موسي şeklinde yazarak, kitâbet anlamında lahne düşmesi üzerine Hz. Ömer Ebû Mûsâ'nın kâtibine kırbaç cezası vermesini talep etmiştir.¹⁵² Bunun yanında Kur'ân dışında noktalama işaretlerinin kullanılmadığı dönemde bazı dilcilerin yazılı materyali yanlış okumaları sonucu 'tashîf' denilen hata türü doğmuş ve söz konusu hataya birçok büyük bilgin de düşmüştür. Öyle ki Ahmed b. Hanbel'in "*Kim kendini tashîf ve hatadan koruyabilir ki?*" dediğini kaynaklar kaydetmiştir.¹⁵³ Yine gelen rivâyetlere bakıldığında, Halil b. Ahmed ve Asmâî gibi dil bilginleri dahi bazen tashîf hatasına düşmekten kendilerini koruyamamıştır. Mesela Halil b. Ahmed, Evs ve Hazrec kabileleri arasında vuku bulan savaşa verilen isim olan يوم بعثت kelimesindeki ع harfini, noktalı olduğunu düşünerek, *el-'Ayn* isimli kitabında غ olarak kaydetmiştir.¹⁵⁴ Tashîfin nedenleri arasında yazımda noktalı olması sebebiyle benzer olan ب-

¹⁴⁷ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 19.

¹⁴⁸ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüğâ*, 1/14.

¹⁴⁹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/17.

¹⁵⁰ Emin, *Đuħa'l-İslâm*, 1/313.

¹⁵¹ Selman Yeşil, "Arapça ve Türkçedeki Anlatım Bozukluklarının Ortak Noktaları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (15 Aralık 2019), 196.

¹⁵² Emin, *Đuħa'l-İslâm*, 2/235 vd.

¹⁵³ Es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 3/302

¹⁵⁴ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 3/302; Emin, *Đuħa'l-İslâm*, 2/261.

ت-ث-ج-ح-خ gibi harflerin doğru okunmaması¹⁵⁵ veya doğru işitilmemesi, manası anlaşılmayan bir kelimenin başka bir kelimeyle değiştirilmesi ve yer adlarının imlâsının bilinmemesi gibi hususlar sayılmaktadır.¹⁵⁶ Arap dilinde yazım anlamındaki ilk ıslah çalışmaları da Kur'ân okumalarında gerçekleşen lahn olgusu sebebiyledir. Söz konusu çabalar da gramer faaliyetlerini doğurmuştur.

1.7.4. Anlamsal Bozukluklar

Duygu ve düşüncelerin aktarımında kullanılan cümlelerin anlaşılır olması, gereksiz unsurlar taşımaması ve çelişkili anlatımdan uzak olması gerekir. Kelime ve deyimlerin kullanılmaları gereken yer, anlam, bağlam veya formun dışında kullanmak anlatım bozukluğu denilen lahna sebep olur ki böyle bir durumda karşı tarafa meramın aktarılmasında problemler ortaya çıkar. Zira söz konusu özellikleri barındırmayan bir söylev, asıl maksadı dile getirmekten uzaktır. Bu türden hataların vuku sebepleri ise kelimenin veya deyimmin manası bilinmediği durumlarda olabildiği gibi konuşulan dilin sonradan öğrenilmesi de olabilir. Böyle durumlarda konuşan, kendi ana dili mantığıyla düşünüp hedef dile ana dilinde söz konusu eylem için kullanılan sözcüğü çevirmek suretiyle mantık hatasına düşer. Mesela Pers bir annenin elinde yetişen Ubeydullah b. Ziyâd bozuk aksan ile konuşup fasih konuşamıyor idi. O, bir gün askerlerine emir verirken سلوا سيوفكم “Kılıçlarınızı çekin” diyeceği yerde إفتحوا سيوفكم “kılıçlarınızı açın” demiştir.¹⁵⁷ Bu hatalar bazen terkiplerde de meydana gelebilmiştir. Mesela kişi هذا أحمر من هذا diyeceği yerde هذا أشد حمرة من هذا diyebilmiştir.¹⁵⁸

Arap dilcileri bir kelimenin Arapça karşılığı dururken yabancı dildeki karşılığını kullanmayı da lahn olgusu kapsamında değerlendirmişlerdir. Mesela hicrî 255 yılında vefat eden Câhız'ın *el-Beyân* isimli kitabında, söz konusu dönemde bazı Arapların şiir yazarken birtakım Farsça kelimeleri kullandığını aktarmaktadır.¹⁵⁹ Anlatım bozuklukları şeklinde gerçekleşen lahnin kapsamına giren diğer bir lahn çeşidi de anlam değişimidir. Bu da kelimenin bilinen anlamından uzaklaşıp asıl anlamının dışında kullanılmasıdır. Örneğin غلام

¹⁵⁵ İbn et-Tamîn, *el-Lahnü'l-lüğavî*, 32.

¹⁵⁶ Emrullah İşler, “Tashîf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 25 Ocak 2022).

¹⁵⁷ el-Câhız, *el-Beyân*, 2/210.

¹⁵⁸ el-Câhız, *el-Beyân*, 2/212.

¹⁵⁹ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/143-144.

kelimesi sözlükte anlayacak yaşa gelmiş çocuk manasında iken avam tabaka bunu sahip olunan köle anlamında kullanmıştır.¹⁶⁰

1.7.5. Kelimenin Yapısında Gerçekleşen Hatalar

Kelimenin yapısında meydana gelen lahn, daha çok kelimenin iskeleti, hareketleri ve harflerin tertibinde meydana gelir. Arap dilinde kelimenin yapısıyla sarf ilmi ilgilenir. Daha açık bir ifadeyle lahnin bu çeşidi daha çok sarf ilmiyle alakalıdır. Mesela اغلق filinin ismi fâili مُغلق şeklinde gelmesi gerekirken مغلوق şeklinde getirmek, kelimenin yapısında gerçekleşen lahne örnektir.¹⁶¹

Sonuç itibarıyla Arap dilinde meydana gelen ve beş madde halinde özetlenen lahn çeşitleri; harflerin mahreçlerinde zorluk, sarf ve nahiv kaidelerine dikkat etmeme ve lafız seçiminde dikkatsizlik şeklinde kısaca özetlenebilir.

1.8. Lahnin Arap Diline Etkileri

Lahn olgusu Araplar içinde yaygınlık kazanmaya başlayınca, lahne karşı ilk etapta entelektüel düzeyde teorik bir reaksiyon gelişmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber, huzurunda vuku bulan lahne kayıtsız kalmayarak tepki göstermiş,¹⁶² ardından gelen halifeleri de lahne tepkisiz kalmayarak bu mücadeleyi sürdürmüşlerdir.¹⁶³ Mesela Hz. Ömer; gazilerin asimile olmaması ve dillerinin bozulmaması için fethedilen yerlere yerleşimi yasaklamış, şehre yakın yerlerde garnizonlarda ikame etmelerini istemiştir.¹⁶⁴ Abdülmelik b. Mervan (öl. 86/705) ise Arapçayı devletin resmi dili yapmasının yanında daha önce farklı dillerde yapılan birtakım devlet işlerinin Arapça yapılmasına önyak olmuştur.¹⁶⁵ Daha çok teorik olarak yürütülen bu savaş lahn olgusunun önüne geçemediğinden söz konusu reaksiyonun pratikteki yansımaları ise genel itibarıyla Arap dilinde söz ve yazı üzerinde yapılan çalışmalarda kendini göstermiştir.

¹⁶⁰ Selman Yeşil, *Harîri'nin Lahn Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2017), 53 vd.

¹⁶¹ es-Sâfi, *Kağıyyatü'l-lahn*, 85.

¹⁶² er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 1/157; Sâlim Mekrem, *el-Ķur'âni'l-Kerîm*, 47-49.

¹⁶³ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/341; Sâlim Mekrem, *el-Ķur'âni'l-Kerîm*, 47-49.

¹⁶⁴ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüğa*, 1/11.

¹⁶⁵ Karadavut, "Arap dilinde Lahn'in Doğuşu", 333.

1.8.1. Mushaf Üzerinde İlk Çalışmaların Yapılması

Kur'ân'ın nüzûl döneminden uzaklaştıkça nesilden nesile aktarılan dilde birtakım zayıflamalar meydana gelmiştir. Bunun başlıca sebeplerinden sayılan Arap-Acem ilişkileri sonucu Araplar dil melekelerini yavaş yavaş kaybedip lahn yapmaya başladılar. Bu durum Kur'ân okumalarına yansınca artık birtakım önlemler alma ihtiyacı hâsıl oldu. İlk olarak Mushaf'a kelimenin sonunu belirtmek için birtakım işaretler konuldu. Kaynaklarda genel eğilim bu işin mucidinin Ebü'l-Esved ed-Düelî olduğu yönündedir. Konu ile ilgili birçok rivâyet olup bunların bazılarında Hz. Ömer'in bazılarında Hz. Ali'nin bazılarında ise Ziyâd b. Ebîh'in Ebü'l-Esved'i bu işe teşvik ettiği şeklinde rivâyetler mevcuttur. Gelen bu haberlerin hepsinin ortak noktası Kur'ân'a ilk noktaları koyanın Ebü'l-Esved olduğu yönündedir. Yukarıda aktarılan rivâyetin farklı bir varyantına göre Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh (öl. 53/673), Ebü'l-Esved'i yanına çağırarak yayılan lahn olgusuna karşı birtakım çalışmalar yapmasını talep etmişti. Ancak rivâyetten anlaşıldığı kadarıyla bu çalışmalar Kur'ân üzerinden gerçekleşeceği için Ebü'l-Esved başta bu talebi geri çevirdi. Ziyâd, bir adam tutarak buna Ebü'l-Esved'in geçeceği yola oturmasını ve kasten yanlış Kur'ân okumasını emretti. Bu şahıs kasti olarak Tevbe sûresinde geçen *ورسوله أن الله برئ من المشركين ورسوله* âyetinin sonundaki *ورسوله* merfû kelimeyi meksûr okuyunca Ebü'l-Esved olumsuz kararından vazgeçmiş ve bu işi yapacağını Ziyâd'a bildirmiştir. Ebü'l-Esved, kelimenin cümle içindeki konumunu belirleyen sondaki seslinin yazımdaki karşılığını, mushaf yazısı renginden farklı bir renkle mushafa nakşederek irab hatalarının önüne geçmeye çalışmıştır. Mushafın okunması esnasında gerçekleşen lahne yönelik alınan bu tedbir, Arap yazısı üzerindeki çalışmaların ilk adımı sayılmıştır.¹⁶⁶

Ebü'l-Esved kelime sonlarındaki seslileri belirten noktaları koyduktan sonra yazılışları aynı olup noktasız olan *خ-خ-ث-ن-ت-ب* vb. harflerde hatalı okumalar yapıldığı tespit edildi. Bu durumda yazılışları aynı olan harflerin birbirinden ayırma zarureti doğdu. Rivâyete göre Abdülmelik b. Mervan zamanında Irak valisi olan Haccâc b. Yûsuf'un (öl. 95/713) emriyle, Ebü'l-Esved'in talebelerinden Nasr b. Âsım (öl. 89/708) veya Yahya b. Ya'mer (öl. 129/746) tarafından hocalarının koyduğu noktalardan farklı renkte noktalar koyarak bu harfleri birbirinden ayırmışlardır. Daha sonra Halil b. Ahmed (öl. 175/791), bugün kullanıldığı

¹⁶⁶ Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbni Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garame el-Ma'revî (Dımaşk: Dâru'l-Fikri li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1995), 25/193.

sonucunda hadisçilerin hadisleri, fukahanın sahâbe ve tâbînin hadis ve fetvalarını toplaması gibi arka planında sayılan bu gerçekler de dil âlimlerini, dile ait materyali toplamaya yönlendirdi. Tabir yerindeyse onlar, kalem ve defterlerini alıp çölün yolunu tuttular. Burada duyduklarını yazmaya başladılar. Buna mukabil kendilerinden sözcük alınması için çölden de şehre göçenler oldu.¹⁷¹ Bu bağlamda hicrî 1. ve 2. asrı kapsayan bu süreçte ilk defa çalışma yapanlar, kendilerini badiyeye (çöle) atmış ve fasih konuşanlardan dili almaya gayret etmişlerdir.¹⁷²

Kaynak bağlamında genel itibarla dilciler, aşağıdaki materyalleri esas almışlardır:

1. Kur'ân-ı Kerîm: Dil âlimlerine göre dile kaynak olabilecek en sahîh kaynak Kur'ân'dır. Kutsal yönü olmasının yanında Arapçanın özü sayılan bu kitap toplanan kelimelerin manalarını belirlemede kilit rol oynadığı gibi birçok kelimesi de birtakım araştırmaların yapılmasına sebep olmuştur.

2. Arap Şiiri: Kendi içinde birçok garip manayı barındıran Arap şiiri de toplanan materyalin doğruluğunun sınındığı diğer bir kaynaktır.

3. Badiyede Yaşayanlardan İşitilenler: Çoğu zaman dilciler çöle çıkarak orada yıllarca Arapların arasında yaşıyor ve duyduklarını kayıt altına alıyorlardı.¹⁷³

1.8.2.1 Toplanan Verilerin Tasnif Edilmesi

İlk dönemde bu işle uğraşan herkes bir şeyler topladı. Daha sonra gelen nesil dağınık haldeki bu materyali bir araya getirdi. Ancak onlar, bunu yaparken gelişigüzel yapmayı hadis ilminden aldıkları ilhamla, elde ettikleri malzemeleri senetleriyle rivâyet etmeye başladılar. Fakat onlar, bu durumu uzun süre devam ettirmediler. Zira onlar, her iştikakı senediyle zikredecek olsalardı sözlükler çok hacimli olurdu. Zaten Kur'ân lafızları dışında herhangi bir kutsiyeti olmayan dil için de böyle bir çalışma beyhude olurdu. Onlar, topladıkları malzemeleri hadisçilerin metotlarını takip ederek fasih-afsah, ceyyid-ecyad, zayıf-münker-metrûk gibi bir sınıflandırmaya tabi tutup hadisçilerin gösterdiği dikkati göstermeseler de tahric ve tadilde hadisçilerin tarzını benimsediler. Mesela onlar, Halil b. Ahmed ve Ebü'l-Alâ'yı tadil ederlerken Kutrub'u (öl. 206/822) cerh ettiler.¹⁷⁴ Bu çalışmalar

¹⁷¹ Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/252.

¹⁷² Abdüttevâb, *Lahnü'l-âmme*, 66.

¹⁷³ Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/255.

¹⁷⁴ Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/262 vd.

ilk meyvelerini belirli bir konu üzerinde yazılmış küçük kitapçıklar halinde verdi. Mesela h. 216'da vefat eden Asmâî; ağaç, insan yaratılışı, deve, koyun, vahşi hayvanlar ve bitki isimleri ile ilgili risâleler kaleme almıştır. Atlar hakkında; 204'te vefat eden İbn el-Kelbî, 210'da vefat eden Ubeyde b. Ma'mer b. Müsennâ ve 231'de vefat eden İbn el-'Arâbî birer risâle yazmışlardır. 207'de vefat eden Ferrâ, *el-Eyyâm ve'l-leyâlî* “günler ve geceler” isimli bir risâle ele almıştır.¹⁷⁵ Bu neslin başarılı çalışmalarını takip edenler, bunların topladıkları bilgileri bir düzen üzere tertip ederek farklı metotlarla derlediler. Bunun sonucunda üç çeşit sözlük ortaya çıktı.

1. Mana ve konulara göre düzenlenen sözcükler olup yukarıda zikri geçen risaleleri tek kitapta toplayan eserler. Bunlara örnek olarak Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellam'ın (öl. 224/839) *el-Garîbü'l-musannaf* isimli eseri gösterilebilir.

2. Harflerin çıkış yerlerine göre tertip edilen sözlükler. Bu guruba el-Halil b. Ahmed'in (öl. 175/792) *Kitâbü'l-'Ayn* ve Ezherî'nin (öl. 370/981) *Tehzîbü'l-lüğa* isimli eserleri örnek verilebilir.

3. Hâlihazırda kullanılan ve harf sıralamasına göre yazılan sözlükler. Bu gurup mu'cemlere; Cevherî'nin (öl. 400/1010) *es-Sihâh*'ı ve İbni Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*'ı misaldir.¹⁷⁶

Son tahlilde Arap dili üç merhalede toplanmıştır: Birincisi Kur'ân vb. kaynaklardan ve çöle yapılan dil yolculuklarından lafızların toplanması, ikincisi ise bu toplanan kelimelerin manalarına göre tasnif edilmesi, üçüncüsü de bu tasnifattan sonra söz konusu malzemelerin lügat kitaplarına girmesi şeklinde gerçekleşmiştir

1.8.2.2 Dilcilere Yöneltilen Eleştiriler.

Hicrî 2 ve 3. asırda dil hususunda dikkat çeken diğer bir durum Kûfe-Basra çekişmesidir. Şöyle ki her gurup kendi koydukları kuralların daha fasih olduğunu iddia ediyor, bunu delillendirmek için de dili bozulmamış Arapların kullanımına müracaat ediyorlardı. Bu durumun farkına varan bazı bedeviler mal-mevki edinmek adına şehirlere göç ettiler. Bunların bazısı doğru konuşurken bazısı da kendisinden nasıl isteniyorsa öyle konuşuyorlardı. Mesela Yûnus b. Habîb, bir bedeviden kendi mezhebine uygun şiir yazmasını isteyince sıkılan bedevi kendisine: “*Ne zamana kadar bu batıl görüşlerini süslememi benden*

¹⁷⁵ Abdüttevâb, *Lahnü'l-'âmme*, 66 vd.

¹⁷⁶ Abdüttevâb, *Lahnü'l-'âmme*, 66 vd.

*isteyeceksin, sakallarına ak düştüğünü görmez misin?*¹⁷⁷ demiştir. O yüzden Câhız ta'kir, ta'kîb, teşdik, tamtît, cevhere ve tefhîm yapanların lahninin kötü olduğunu ifade ettikten sonra,¹⁷⁸ bu saydığı gruplardan daha kötü bir lahn var ise o da geçiş güzergâhlarında ve çarşılarda ikame eden bedevilerin lahni olduğunu öne sürmektedir.¹⁷⁹ Bu gerçekliğe istinaden Ahmet Emin *Duha'l-İslâm* isimli eserinde bu dönemde alınanların hepsinin doğru olamayacağını beyan etmektedir. Zira emir ve halifelerin meclislerinde bulunma ve övülme yarışının bazen hakikatin önüne geçtiği bunun sonucunda bazı Arapların ve dil âlimlerinin bazen hata bazen de yalan söylediklerini kitabında kaydetmektedir. Diğer bir sebep ise Küfe ve Basra okulları arasındaki şiddetli çekişmenin nadiren de olsa bazen suni dil kaidesi oluşturmaya sebep olmasını gösterir. Konu hakkında Müberred, *el-Kamil* isimli eserinde “Arap yalanları” diye bir bahis açmıştır.¹⁸⁰ Sonuç itibariyle, dilcilerin topladıkları bütün materyalin doğruluk ve güvenilirlik açısından aynı değerde olduğu söylenemez. Bazen birçok yönden işin içine şüpheler girmiştir.

Bunun sebepleri ise aşağıdaki gibidir:

1. Kimsenin bilmediğini bilme şeklindeki öne çıkma veya tartışma esnasında karşıdakini zor durumda bırakma arzusu onları birçok suni kelime uydurmaya götürmüştür. Zira yöneticiler ve insanlar önünde dil âlimleri arasında çekişmeli münazaralar meydana geliyordu. Mesela haşarat manasında kullanılan عَيْشُونَ kelimesi yapma olup Arapçada kullanılmayan bir kelimedir.

2. Kur'ân Dışında Noktalama İşaretlerinin Kullanılmadığı Dönemde Bazı Dilcilerin Yazılı Materyalden Yaptığı Hatalı Alıntılar: Mesela. فُلُقْ kelimesini فُلُقْ şeklinde okuma gibi. Tashîf denilen bu hata türüne birçok büyük bilgin düşmüştür. Hatta Ahmed b. Hanbel'in “*Kim kendini tashîf ve hatadan koruyabilir ki?*” dediğini kaynaklar kaydetmiştir. Bu demektir ki Halil b. Ahmed, Asmâî gibi dil bilginleri de bazen tashîf hatasına düşmüşlerdir.¹⁸¹

3. Kelime Manalarının Tam Olarak Ortaya Konulamaması: Mesela birçok kelimeyi Araplardan ilk işiten karinelerle kelimeyi anlarken söz konusu kelimeyi aktarma esnasında her

¹⁷⁷ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüğa*, 1/19-20.

¹⁷⁸ Cevhere; sesi yükseltmek, tamtît; ağız gererek konuşmak, teşdik; harfleri telaffuz ederken ağızlarını abartılı bir şekilde açmak ve eğip bükme, ta'kîr; boğaz harflerini telaffuz ederken abartılı bir şekilde ağızlarını harfin sesiyle doldurmak

¹⁷⁹ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/146.

¹⁸⁰ Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/315 vd.

¹⁸¹ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 3/302; Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/260.

dinleyen farklı manalar çıkarabilmektedir. Mesela ما اصابتنا العام قابة “*Bu sene yağmur yağmadı veya gök gürelemedi*” sözünde bazıları قابة kelimesini yağmur anlarken bazıları da gök gürelemesi olarak anlamışlardır.

4. Dil Üzerinde Çalışma Yapanların O Gün İçin Bölgede Konuşulan Farklı Dilleri Bilmemeleri: Buradaki dilden kasıt, o gün için hem o bölgede hem de bölgeye sınır olan yerlerde konuşulan Habeşçe, Süryanice, İbranice, Yunanca vb.dir. Mesela dilci, bir kelime duyuyor; duyduğu kelimenin aslı İbranice olmadığı halde İbranice olduğunu iddia edebiliyordu.

5. Arapçada Kullanılan Kelimelerin Rivâyet Açısından Hepsinin Aynı Değerde Olmayıp Bazısının Âhâd Bazısının Mütevâtir Olması: Dilciler Kur’ân ve sünneti mütevâtir kabul ederken dilcilerin aktarmada tek kaldıkları materyali âhâd kabul etmektedirler. Dilin büyük bir bölümünü bunlar oluşturmaktadır. Bu demektir ki dilde doğruluğu su götürmeyen Kur’ân vb. lafızlar olduğu gibi zanna dayanan lafızlar da mevcuttur.¹⁸²

1.8.3. Nahiv İlminin Oluşumuna Etki Etmesi

İslâm âlimlerini nahiv denilen ilmi yapının temel taşlarını koymaya götüren sürecin başlangıcına gidildiğinde lahn olgusu dikkat çekerken lahne karşı atılan adımların en büyüğü olan dil çalışmaları nahiv hareketinin doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu ilmin temelini mushaf üzerinde ilk çalışmalarını (Naktü’l-İ’rab) yapan ed-Düelî ve onun öğrencileri olan Anbese el-Fîl, (öl. 100/719) Meymûn el-Akran, (öl. ?) Nasr b. Âsım, (öl. 87/706) Abdurrahmân b. Hürmüz (öl. 117/735) ve Yahya b. Ya’mer (öl. 127/745) atmıştır.¹⁸³ Buna göre Arap dil çalışmalarını başlatan temel etken, kutsal kitap okumalarında gerçekleşen lahn olgusudur. Başka bir ifadeyle Kur’ân kıraatında gerçekleşen lahn olayları nahvin doğuşuna etki eden birincil sebeptir. Zira rivâyetler buna işaret etmektedir.¹⁸⁴

Nahvin doğuşuna işaret eden ilgili rivayetlerin bazıları geride ele alınmıştır. Ancak konunun anlaşılması için burada tekrar değinilmiştir. Söz konusu ilmin doğuşuyla ilgili birden fazla farklı rivâyetler olmakla beraber burada genel kabul görenler aktarılacaktır.

¹⁸² Emin, *Duha’l-İslam*, 2/255 vd.

¹⁸³ Sâlim Mekrem, *el-Şur’âni’l-Kerîm*, 62.

¹⁸⁴ Sâlim Mekrem, *el-Şur’âni’l-Kerîm*, 45.

1. Hz. Ali birini Hâkka sûresi 37. âyette geçen لا يأكله الا الخاطئون ifadesini şeklinde لا يأكله الا الخاطئين hatalı okunduğunu görünce bu ilmin ilk kaidelerini koydu.¹⁸⁵

2. Hz. Ömer hilafeti döneminde bir Arabî, mescide gelerek kendisine Kur'ân öğretilmesini talep etti. Kendisine öğreten kişi من المشركين ورسوله أن الله بريء من المشركين ورسوله şeklinde cer haliyle öğretilince Arabî, “Allah Peygamber’den nasıl beri olur? Şayet Allah Peygamber’den beri ise ben daha beriyim” demiştir. Olay Hz. Ömer’in kulağına gidince, bedeviyi çağırıp işin aslını sordu. O da “Ey Emîru’l-Müminîn, ben Medine’ye bana Kur’ân öğretecek birini bulmaya geldim. Bu adam bana Kur’ân öğretirken bu şekilde okuduğu için öyle bir söz sarf ettim” deyince, Hz. Ömer ona doğru okunuşunu öğretti. Bunun akabinde Hz. Ömer dile hâkim olmayanlara Kur’ân öğreticiliğini yasakladı ve Ebü’l-Esved’e nahiv ilminin kurallarını koymasına için direktif verdi.¹⁸⁶

3. Üçüncü bir rivâyete göre direktifi verenin Ziyâd b. Ebîh olduğu görülmektedir. Söz konusu rivâyete göre Ziyâd, ed-Düelî’ye; “Ey Ebâ Esved bu kızıl insanlar Arapların dillerini bozdular, insanların dillerini korumaları için bir şeyler yapabilir misin?” demiştir. ed-Düelî ilk etapta bu teklifi red etti. Ancak hatalı okumaları görünce Ziyâd’ın teklifini kabul etti.¹⁸⁷

Bu verilen örnek rivâyetlerin dışında başka rivâyetlere göre de bu işin temelini ed-Düelî’ye dayandığıdır. Enbârî; nahiv ilminin ilk kurucusunun Hz. Ali olduğunu, çünkü rivâyetlerin hepsinin ed-Düelî’yi işaret ettiğini, onun da Hz. Ali’ye bu ilmi dayandırdığını söylemektedir. Ebü’l-Esved’e bu ilmi nereden aldığı sorulunca, kendisi bu ilmin sınırlarını Hz. Ali’den aldığını söylemiştir.¹⁸⁸ Sonuç ne olursa olsun rivâyetler incelendiğinde halifeleri, âlimleri ve valileri harekete geçiren asıl etkenin Kur’ân okumalarında gerçekleşen lahn olgusu olduğu görülmektedir.

Nahiv ilminin gelişim süreci -Halil b. Ahmed’den rivâyetle- kronolojik olarak sıraya konulacak olursa Anbese el-Fîl, ed-Düelî’den aldı. Meymûn el-Akran önce ed-Düelî, o vefat edince de Anbese’den aldı. Ondan da Abdullah b. Ebi İshak (öl. 117/735) aldı. Abdullah b. Ebi İshak bu işin öncülüğünü Halil b. Ahmed (öl. 175/791) ve öğrencisi Sibeveyh’e (öl. 180/796) teslim edesiye kadar bu ilmi geliştirip bir ivme kazandırdı. Ancak nahvin oluşum ve gelişim döneminde lügavi (dilci) ve nahavi (gramerci) ayırımı yapılmamıştı. Şöyle ki dilci

¹⁸⁵ el-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ*, 17; Sâlim Mekrem, *el-Ḳur’âni’l-Kerîm*, 50.

¹⁸⁶ el-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ*, 17; Sâlim Mekrem, *el-Ḳur’âni’l-Kerîm*, 50.

¹⁸⁷ el-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ*, 18; Sâlim Mekrem, *el-Ḳur’âni’l-Kerîm*, 51.

¹⁸⁸ el-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ*, 20.

Arap'ın konuştuğu malzemeyi toplar bunun ötesine geçmez, gramerci ise bu malzemeden özel ve genel gramer kaideleri oluşturur. Mesela Ebû Amr, (öl. 154/771) Yûnus (öl. 182/798) ve Halil gibi dilciler bir yanda Arap diline ait İslâm ve öncesi malzemeleri toplarken diğer taraftan bu derledikleri malzemeleri kullanarak nahiv kuralları koyuyorlardı.¹⁸⁹

Diğer yandan lahn olgusu nahiv ilmi özelinde kendini ilk olarak irab noktasında gösterdiğinden dikkatler bu alana yönelmiştir. Şöyle ki irab hareketi Ebû Esved ed-Düelî'nin mushafı noktalamasıyla başlar. Mushaf üzerinde yapılan bu çalışma ve takip eden çabalar her ne kadar Kur'ân okumalarında meydana gelen hatalı okumaların önüne geçtiyse de Müslüman âlimler boş durmayıp bu irab kurallarının peşine düşmüş ve nahiv denilen ilmi oluşturmuşlardır. Johann W. Fück “*Diğer Sami dillerin aksine Arapçanın eskiden beri irab olgusunu korumayı başardığını ve İslâm öncesi ve sonrası Arap şiiri irab işaretlerini bize tam manasıyla gösterirken Arap nesir eserlerinin en eski örneği olan Kur'ân ise bu irab olgusunu tam manasıyla muhafaza ettiğini*” söylemektedir. O, sözlerinin devamında; şiir delil kabul edilmese dahi Kur'ân'ın seçkin kelamının yeterli delilleri sunduğunu ifade eder ve Kur'ân'dan birkaç örnek verir. Bunlar; Fâtır 28. *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ*, Tevbe 3. *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ*. Kur'ân'dan birkaç örnek verir. Bunlar; Fâtır 28. *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ*, Tevbe 3. *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ*. Bakara 124. *وَأِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ*, Bakara 124. *وَأِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ* ve Nisâ 4. *وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ*. Fück bu ayetlerde geçen kelimelerin konumlarının ancak irabını koruyan bir dilde mümkün olabileceğini beyan etmektedir. Bunlara ek olarak o, Nahl sûresi 103. *... وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ* ... “*...Bunun dili ise açık seçik Arapçadır.*” âyetini getirerek Kur'ân'ın şahitliğiyle delillerini sağlama almaktadır.¹⁹⁰

1.8.4. Lahn ve Fonetik Çalışmalar

Dil biliminin bir dalı olan ses bilimi (fonetik) dildeki seslerin mahreçlerini, sıfatlarını, oluşumunu ve seslerle ilgili olan diğer konuları inceler. Ses biliminde lahn olgusunun ortaya çıkışının tarihsel sürecini -gelen rivâyetler göz önüne alınarak- Hz. Peygamber dönemine kadar götürmek mümkündür. Çünkü Arap dilinde lahn olgusu ilk olarak kendini fonetikte göstermiş ve Arapçayı öykünme yoluyla öğrenen Acemler vasıtasıyla ortaya çıkmıştır.¹⁹¹

Söz konusu ilim, bilim dalı olarak modern zamanlarda ortaya çıkmış olmakla beraber; kadim sarf, nahiv vb. filoloji eserlerinde ‘İlmü'l-esvât’ adıyla kendine yer bulmuştur.

¹⁸⁹ Sâlim Mekrem, *el-Şur'ânî'l-Kerîm*, 65 vd.

¹⁹⁰ Fück, *el-'Arabiyya*, 3-4.

¹⁹¹ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/72.

Kur'ân'ın nâzil olmasıyla beraber lafzına yüklenen kutsallık, Arapların ses bilimine ilgi göstermelerine sebep olmuş, Kur'ân okuyucuları ve öğreticileri harflerin çıkış yerleri ve sıfatları üzerinde önemle durmuşlardır. Kurrânın seslerle ilgili bu birikimleri daha sonra yazılan filoloji eserlerine yansımıştır. Mesela kurrâ ve filolog olan Ebû İshak el-Hadramî'nin (öl. 117/735) hemze sesiyle ilgili yazdığı notların çok olmasından dolayı kendisine *Kitâbü'l-Hemz* adlı bir eser nispet edilir. Onun öğrencisi olan İsa b. Ömer es-Sekâfi (öl. 149/766) bu konu üzerinde durmuş olacak ki Sekâfi'nin öğrencisi olan Halil b. Ahmed *Kitâbü'l-'Ayn* isimli eserinde kelimeleri ses esasına göre sıralamış ve bu eser ilk düzenli ses bilimi çalışması olarak kabul edilmiştir.¹⁹²

Sonuç itibariyle son İlahî mesajın Arapça nazil olması farklı milletlerin söz konusu dile merak salması sonucunu doğurmuş ve vahyin beşiği olan Hicaz bölgesini göç merkezi haline getirmiştir. Devam eden İslâmî fetihler ise Arapların Hicaz dışına çıkmasına ve başka milletlerle karışmasına sebebiyet vermiştir. Her iki etkenden dolayı Arap dilinde lahn olgusu söz konusu olmuştur.

¹⁹² Durmuş - Yüksel, "Savtiyye".

İKİNCİ BÖLÜM

KIRAAT İLMİNDE LAHN OLGUSUNUN TARİHSEL SÜRECİ

Kıraat ilminin tarihsel süreci bu başlık altında lahn olgusu merkeze alınarak işlenmiştir. Yine söz konusu başlık altında dil okullarının kıraatlere yaklaşımı, kıraatlerin eleştiri sebepleri, kıraatleri tenkid eden ulema ve kullandıkları lafızlara yer verilmiştir.

2.1. Kıraat İlminde Lahn Olgusunun Başlangıcı

Bu başlık altında lahn olgusu özelinde kıraat ilminin ilk dört asrı incelenmiştir. Konuyla ilgili eser olmadığından kronolojik olarak her asırda lahn olgusu bağlamında meydana gelen olaylar zinciri ele alınmış ve her dönemde gerçekleşen lahn örnekleri incelenip buna göre bir tarihsel süreç oluşturulmuştur. Özellikle dört asırla kayıtlamanın iki sebebi bulunmaktadır. Bunlar;

1. Tespit edilebildiği kadarıyla en son sahîh kıraati 377/987'de vefat eden Ebu Ali el-Fârisî eleştirmiştir. Ondandan sonra gelen İbn Cinnî, Mekkî, Dâni, Zemahşerî ve diğer âlimlerin yaptıkları kendilerinden önce eleştirilen okuyuşları ya aynı ya da farklı açılardan eleştirmektedir.

2. Oryantalistlerin de kıraat ile ilgili çalışmaları lahn olgusu kapsamında değerlendirmek mümkün olsa da konu geniş olduğundan müstakil bir çalışmada ele alınmayı hak etmektedir. Ayrıca Müsteşrikler kıraatleri olumsuzlamak amacıyla farklılıkları araştırma konusu yaparken hicri ilk dört asırda kıraatleri eleştiren ulema sahih farklılıkları hücetlendirmek amacıyla bu yola tevessül etmiştir. Söz konusu âlimlerin kıraatleri olumsuzlamak gibi bir dertleri olmadığından, İslâm ulemasını, Oryantalistlerle aynı kefeye koymak -bakış açısı farklılığından dolayı- onlara karşı haksızlık olacaktır.¹⁹³

2.1.1. Hicrî 1. Asırda Lahn

Hiz. Peygamber dönemi ve öncesi Hicaz bölgesi ele alındığında dil özelinde lahn olgusunun varlığını İslâm öncesi döneme kadar götürebilmek mümkündür. Cahiliye döneminde Kureyş sûresinde bahsedilen yaz-kış ticari seferleri Arapların o dönem için; Pers, Rûm ve Habeşlilerle ticarî ilişkileri olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁹⁴ Yine Arapların bu

¹⁹³ Kahire üniversitesi eski hocalarından Ahmed Mekkî el-Ensârî, bakış açısı farklılığına rağmen İslâm ulemasını Oryantalistlerle aynı kefeye koyarak kendince her iki guruba karşı Kur'an'ı savunduğu bir eser telif etmiştir. Bu konu için bk. Ahmed Mekkî el-Ensârî, *ed-Difa' 'ani'l-Ķur'an'i zidde'n-naĥaviyyine ve'l-Müsteşrikin* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1973).

¹⁹⁴ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüġa*, 265.

dönemde çocuklarını, hem temiz havada büyümeleri hem de fasih konuşabilmeleri için badiyeye gönderdikleri tarihi verilerle sabittir.¹⁹⁵ Bunların yanında, anadillerinin aksarıyla Arapça konuşan bazı sahâbelerin varlığı da, o gün için Arapların lahn olgusunu tanıdıklarını göstermektedir.¹⁹⁶ Fakat bahse konu olan bu olguların Arap dilinin selim tabiatına etkisini gösteren herhangi bir verinin varlığından söz etmek zordur.¹⁹⁷ Diğer yandan Kur’ân-ı Kerîm nâzil olmaya başladığı dönemde Araplar, yaklaşık üç milyon kilometre karelik bir coğrafyada kabileler halinde yaşıyor ve bu kabileler arasında ciddi lehçe farklılıkları bulunuyordu.¹⁹⁸ Hz. Peygamber’in Mekke’den çıkması ve ilk olarak kendi çevresini İslâm’a davet etmesi, vahyin beşiğinde konuşulan Kureyş lehçesini vahiy dili haline getirmiştir. Zira her Rasûl kendi kavminin diliyle gönderilmekte ve tebliğini o dilde yapmaktaydı.¹⁹⁹ Ancak zamanla davetin genişleyip Mekke ve Medine sınırlarını aşması beraberinde bazı sorunları getirdi. Çünkü kendi lehçeleriyle konuşmaya alışmış olan insanlara bir anda farklı bir lehçe dayatmak her “*Peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik*”²⁰⁰ emri ilahisine ters düşeceğinden bu insanlara kendi lehçeleriyle Kur’ân’ı okuma ruhsatı verildi. Zaten Kur’ânî eğitim metodunda ilk etapta göze çarpan olgu tedricilik iken bunun temel felsefesi de kolaylık prensibidir. Dolayısıyla işe bu zaviyeden bakıldığında yedi harf ruhsatı bir zaruret hali almaktadır.

Kur’ân’ın yedi harf üzere okunmasına dair talep Hz. Peygamber’den gelmiştir. Konu ile ilgili hadiste; “*Cibril bana (Kur’ân’ı) bir harf üzere okudu. Ona artırması için müracaat ettim. Ben artırması için müracaat ettikçe o artırdı. Ta ki yedi harfe varıncaya kadar böyle devam etti*” şeklinde buyurmaktadır.²⁰¹ Hz. Peygamberin bu talebi Medine’deki toplumsal yapıyla alakalı idi. Çünkü Medine döneminde toplumsal yapı ve civardaki farklı lehçelerle konuşan kabilelerin toplu olarak yeni dine girmeleri böyle bir ihtiyacı zaruri kılmaktadır. Zira tüm kabilelerden Kureyş lehçesi üzere okumalarını beklemek teklifi mâla yutak olur ki bu dönemin eğitim durumu ve okuma-yazma bilenlerin sayısındaki azlık göz önüne alındığında

¹⁹⁵ Çubukcu, “Halîme”.

¹⁹⁶ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/71-79.

¹⁹⁷ ez-Zebîdî, *Tabakât*, 11; es-Sâfi, *Kağıyyatü'l-lahn*, 11.

¹⁹⁸ Harun Ögmüş, “Yedi Harf Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (01 Eylül 2010), 13.

¹⁹⁹ İbrâhîm 14/4; en-Nahl 16/44; ez-Zührûf 43/3.

²⁰⁰ İbrâhîm 14/4.

²⁰¹ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbni Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 38/405 (No. 23398); Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/29.

yedi harf ruhsatının ne kadar zaruri olduğu ortaya çıkacaktır.²⁰² Bunun farkında olan Hz. Peygamber, Ahcârü'l-mira (Kuba) yanında Cebrail'e rastlamış ve bu durumu şöyle izah etmiştir. “Ben ümmî bir topluma gönderildim. Onların içinde genç, köle, ihtiyar ve yaşlı kadınlar var. “Cebrail dedi ki “Kur’ân’ı yedi harf üzere okusunlar.”²⁰³ Hadisten ve uygulamadan anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber’in duasına icabet edilmiş ve ümmetten zorluk kaldırılmıştır. Ancak bu defa farklı bir problem ortaya çıkmıştır. O da ruhsattan haberi olmayan sahâbîlerin farklı okumaları ilk duydukları anda gösterdikleri reaksiyondur. Bu açıdan bakıldığında kıraatleri eleştirme (talhîn) olgusunu Hz. Peygamber dönemiyle başlatmak mümkün görünmektedir.

2.1.1.1. Hz. Peygamber Döneminde Lahn Olgusu

Kur’ân-ı Kerîm risâletin Mekke döneminde Kureyş lehçesiyle nâzil olmuştur. Medine döneminde ise farklı lehçe ile konuşan insanların İslâm toplumuna katılması neticesinde meydana gelen sıkıntıları bertaraf etmek amacıyla yedi harf ruhsatı konulmuştur. Söz konusu ruhsatın hemen peşinde kıraat farklılıklarına yapılan ilk eleştiri örnekleri görülmektedir. Hz. Ömer anlatıyor:

“Hz. Peygamber’in sağlığında Hişâm b. Hakîm’i Furkân sûresini Rasûlüllah’ın bana okutmadığı şekilde okurken işittim. Az kalsın namazda üzerine atılacaktım, fakat selam verinceye dek sabrettim. Selam verince yakasından tutup, bu sûreyi sana kim böyle okuttu? diye sordum. O ‘Hz. Peygamber okuttu’ dedi. ‘Yalan söyledin, zira Resûlüllah bana bu sûreyi farklı şekilde okuttu’ dedim. Sonra yakasından tutarak, Hz. Peygamber’in yanına götürdüm ve ‘Ey Allah’ın Rasûlü, bunu Furkân sûresini, bana okuttuğunuzdan başka bir şekilde okuduğunu işittim’ dedim. Hz. Peygamber bana; ‘Hişâm’ın yakasını bırak.’ buyurdu. Ona da ‘Ey Hişâm oku.’ diye emretti. O da kendisinden duyduğum gibi okudu. Bunun üzerine Allah’ın Elçisi: ‘Böyle nazil oldu.’ buyurdu. Sonra bana: “Ey Ömer, oku!” diye emretti. Ben de onun bana okuttuğu gibi okudum. ‘Böyle de nazil oldu, şüphesiz ki bu Kur’ân, yedi harf üzere indirilmiştir. Ondan kolayınıza geleni okuyun.’ buyurdu.”²⁰⁴

²⁰² Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, (Yalova: Yalova Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 16-17.

²⁰³ İbni Hanbel, *Müsned*, 35/103 (No. 21176); et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/35.

²⁰⁴ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhîh*, thk. Mustafa Dîb el-Biğa (Dimeşk: Dâru’l-Yemâme, 1993), “Fedâilü’l-Kur’ân”, 5 (4706).

Dikkat edilirse Hz. Peygamber'in onayından geçmiş bir farklılığa eleştiri söz konusudur. Çünkü Hişâm; “Allah Rasûlü bana böyle okuttu.” demektedir. Diğer taraftan yapılan eleştirinin temel sebebi, Hz. Ömer'in yedi harf ruhsatından haberdar olmamasından kaynaklanmaktadır. Hz. Ömer'in kendisine olan müdahalesine tepkisiz kalması Hişâm'ın da aynı ruhsattan haberi olmadığını göstermektedir.

Yedi harf ruhsatıyla ilgili gelen rivâyetlere bakıldığında söz konusu ruhsata gösterilen reaksiyon sadece Hz. Ömer ile sınırlı değildir. Benzer bir tepkiyi Übey b. Ka'b da (öl. 33/654) göstermiştir. Yedi harf hadisinin pratikteki yansımaları ilk defa mescitte gören ve bu pratiğin Hz. Peygamber'in onayından geçtiğine şahit olan Übey, o gün için cahiliye döneminde olmadığı kadar kalbine şek ve şüphe düştüğünü ifade etmektedir. Bu durumun farkına varan Resul (as.) işin illet ve hikmetini açıklayarak bu sahâbeyi teskin etmiştir.²⁰⁵ Söz konusu ruhsatın neden olduğu tartışmalar sadece bu iki örnekle de sınırlı değildir. Başka sahâbiler de aynı gerekçeyle Hz. Peygamberi rahatsız edince Allah Elçisi bu konu hakkında tartışmaların küfre sebep olacağını söyledi ve tartışmayı bırakıp öğretildikleri gibi okumalarını emretti.²⁰⁶ Buna göre Hz. Peygamber döneminde farklı okumalara yönelik eleştiriler yedi harf ruhsatını bilmemekten kaynaklanmaktadır. Ancak söz konusu eleştiriler Hz. Peygamber'in yerinde müdahalesiyle hemen çözüme kavuşturulmuştur.

Hz. Peygamber döneminde lahn olgusu sadece kıraatleri eleştirmek şeklinde gerçekleşmemiştir. Vârid olan rivâyetler incelendiği takdirde, Kur'ân okumalarında gerçekleşen hataların ilk örneklerine bu dönemde rastlamak mümkün görünmektedir. Rivâyete göre; yanında (Kur'ân) okuyup hata yapan birini duyan Resul (as.); أَرشِدُوا أَخَاكُمْ “Kardeşinize doğruyu gösterin.” şeklinde bir uyarıda bulunmaktadır.²⁰⁷ Süyûtî; Arap dilinde yapılan ilk hataların irab hataları olduğunu beyan ettikten sonra, ilk lahn vakalarının Hz. Peygamber huzurunda Mevâlî ve sonradan Araplaşanlarda meydana geldiğini söylemekte ve bu örneği vermektedir.²⁰⁸

Sonuç itibariye Hz. Peygamber dönemi lahn olgusu özelinde incelendiği takdirde üç çeşit lahn ortaya çıkmaktadır. Bunlar: dilde meydana gelen fonetik hatalar, yedi harf

²⁰⁵ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-âşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/20.

²⁰⁶ İbni Hanbel, *Müsned*, 13/369 (No. 7989); et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/21-24.

²⁰⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Şâhihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/477 (No. 3643).

²⁰⁸ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/341.

ruhsatının varlığından haberi olmamaktan kaynaklı kıraatleri eleştirme olgusu ve Kur'ân okumalarında meydana gelen irab hataları şeklindedir.

2.1.1.2. Hz. Ömer Döneminde Lahn Olgusu

Hz. Peygamber döneminde hem hıfz hem de kitabetle zapt altına alınan Kur'ân, Hz. Ebû Bekir dönemine kadar iki kapak arasına alınmamıştı. İlk halife döneminde vuku bulan Yemâme Savaşı'nda birçok sahabenin şehit düşmesi Kur'ân'ın kaybolma endişesini doğurmuş,²⁰⁹ ilk anda bu durumun farkına varan Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'i Kur'ân'ı iki kapak arasında toplamaya ikna etmiştir.²¹⁰

İlk halife döneminde Kur'ân üzerinde gerçekleşen cem olayı tamamıyla İlâhî vahyin kaybolma korkusudur. Bu dönemde herhangi lahn veya talhîn olayından bahsetmek güç görünmektedir. Zaten söz konusu dönemle ilgili olarak, Kur'ân ilimleri özelinde herhangi bir rivâyete rastlanmadığından, Hz. Ebû Bekir dönemiyle ilgili özel bir başlık açmaya gerek görülmemiştir.

Hz. Ömer'in on yıllık hilafet (634-644) dönemi lahn olgusu açısından oldukça hareketli geçmiştir. Bu dönemde İran, Mısır, Filistin, Suriye ve Irak fethedilmiş²¹¹ ve bu yoğun fetih hareketleri beraberinde birtakım sorunları getirmiştir. Zira bahsi geçen fetihler İslâm dininin popülaritesini artırmasının yanında, fethedilen beldelerdeki insanlarda yeni dine karşı bir merak uyandırmış ve Arap olmayan unsurlar İslâm beldelerine akın etmiştir.²¹² İslâm dinini benimseyen Acem unsurlar ilim öğrenmek amacıyla İslâm devletinin başkenti Medine'ye ve vahyin beşiği Mekke'ye akın akın gelmeye başlayınca, daha önce Acem beldelerinde vuku bulan Arap-Acem karışımı bu defa fasih Arapçanın kalbi denilebilecek Haremeyn'de vuku buldu. Söz konusu iletişim sonucu lahn olgusu kendisini İslâm devletinin merkezinde hissettirdi. Vârid olan haberlerden anlaşıldığı kadarıyla ilk örneklerine Hz. Peygamber zamanında rastlanan irabsal ve fonetik hatalar, bu dönemde de meydana

²⁰⁹ Hicrî 633 yılında Yemâme'de vuku bulan savaşta yüz kırkı muhacir ve ensardan olmak üzere altı yüz sahâbe şehit oluşturu. Mustafa L. Bilge, "Yemâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013).

²¹⁰ el-Buhârî, *el-Cami 'u's-şahîh*, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3 (No. 4701); Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l- Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Ammetü li'l-Küttâb, 1974), 1/203; Gökdemir, *Ali b. Süleyman*, 32.

²¹¹ Mehmet Dağ, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraat İlminde İhticâc Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2005), 69.

²¹² er-Râfîf, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 1/154.

gelmesinin yanında,²¹³ yazım yanlışlarının da ilk örnekleri bu zamanda ortaya çıkmıştır.²¹⁴

Mevzubahis hatalar sadece günlük konuşmalarla sınırlı kalmıyor, bazen Kur'ân okumalarında da meydana geliyordu. Geride aktardığımız ve konumuzla ilişkili olduğundan burada tekrar ele aldığımız bir rivâyete göre bir bedevi mescide gelir ve “*Muhammed'e (as.) indirilen kitabı bana okutacak biri var mı?*” diye sorar. Oradakilerden biri ona Tevbe sûresini okutmaya başlar ve üçüncü âyete gelince رسوله أن الله بريء من المشركين ورسوله kelimesini kesrayla okur. Bu yanlış okumanın neticesinde “*Allah müşriklerden ve (haşa) peygamberden beridir.*” gibi bir mana ortaya çıktığından, Arabî “*Allah hiç Rasûlünden beri olur mu?*” Eğer Allah Rasûlünden beri ise ben ondan daha beriyim.” diye tepki gösterir. Olay Hz. Ömer'e intikal edince bedeviyi çağırır ve ona işin aslını sorar. O da okutan böyle okuyor deyince, Hz. Ömer işin aslının öyle olmadığını رسوله kelimesini kesrayla değil de zammeyle okunduğunu ona anlatır. Bunun üzerine bedevi: “*Vallahi ben Allah'ı Rasûlünden beri kıldan beriyim*” demiştir. Bu olayın akabinde Halife, Arap diline hâkim olmayanlara Kur'ân okutmayı yasaklamıştır.²¹⁵

Lahne karşı sert tedbirlere başvuran halifenin bazen kendisinin de Kur'ân okumalarında hata yaptığını eserler kaydeder. Rivâyete göre Hz. Ömer'in Tevbe 100. âyetinde ... وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ... bulunan الَّذِينَ lafzını و'sız okuması Zeyd b. Sâbit'in (öl. 45/665) itirazıyla karşılaşır. Halife hatasında ısrar edince Zeyd; “*Emiru'l-mü'minin daha iyi bilir*” diyerek halifenin üstüne gitmez. Bunun üzerine Hz. Ömer, Übey'i çağırarak ona okutur, ancak o da Zeyd gibi okur. Rivâyetin devamında halifenin ne gibi bir tepki verdiği dair herhangi bir bilgi yoktur. Fakat Übey herhalde Hz. Ömer'in yüzünde bir hoşnutsuzluk görmüş olacak ki Hz. Peygamber'in kendisine böylece okuttuğunu beyan eder. Bu söz üzerine teskin olan halife eski okuyuşunu terk eder.²¹⁶

Lahn olgusunun vahyin beşiği olan Mekke ve Medine'ye kadar girmesi lahne karşı bir reaksiyonun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Zira söz konusu hatalar, günlük konuşmalar ve yazım hatalarıyla sınırlı kalmıyor, Kur'ân okumalarına kadar sirayet edebiliyordu. Haliyle bu

²¹³ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/72; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/17.

²¹⁴ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/217.

²¹⁵ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 17; Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşar el-Enbârî, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ fi Kitâbillah*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan (Şam: Mecme'u'l-lügati'l-'Arabiyye, 1971), 1/19.

²¹⁶ 'Alâüddîn Ali b. Hüsâmiddîn el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-'ef'âl*, thk. Bekrî Hayânî-Savfet es-Sekâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2/597.

durum İlahî kelimeler olan Kur'ân'ı ve vahiy dili olan Arapçayı ileride anlayamama tehlikesiyle karşı karşıya bırakıyordu. Bunun farkına varan Halife harekete geçmiş, lahne karşı birtakım radikal tedbirler alarak adeta her cepheden savaş açmıştır. Öncelikle o, günlük konuşmalarda hataya düşenleri uyarırken,²¹⁷ Arap diline hâkim olmayanlara Kur'ân öğreticiliğini yasaklamıştır.²¹⁸ Devamında lahn yaygınlaştıkça lahne karşı reaksiyon da büyümüş ve bazı durumlarda yaptırım yapmaya kadar varmıştır.²¹⁹

Bireysel düzeyde yürütülen mücadelede istenilen başarı elde edilemeyince, bu defa lahn olgusuna karşı devlet eliyle bir savaş verilmeye başlanmıştır. Entelektüel düzeyde yürütülen bu mücadele kapsamında; Hz. Ömer, gazilerin asimile olmaması ve dillerinin bozulmaması için fethedilen yerlere yerleşimini yasaklamış, şehre yakın yerlerde garnizonlarda ikame etmelerini istemiştir.²²⁰ Yine bu adımlar kapsamında, buralara Kur'ân muallimleri atamıştır. Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'yi Basra'da, Ebü'd-Derdâ'yı Şam'da, Abdullah İbn Mes'ûd'u Kûfe'de ve Muaz'ı Filistin'de Kur'ân öğretimiyle görevlendirmiştir.²²¹

Yedi harf ruhsatının ileride birtakım sorunları beraberinde getireceğinin farkına varan Hz. Ömer bu konu hakkında bazı girişimlerde bulundu. Ancak yaptığı girişimler kimi yerde karşılık bulmazken bazı yerlerde tepki ile karşılandı. Mesela Übey b. Kâ'b, Fetih sûresi 26. âyetini: *إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ، حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَلَوْ حَمِيَّتُمْ، كَمَا حَمُوا، لَفَسَدَ الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ* şeklinde okuyordu.²²² Bu okuma Hz. Ömer'e ulaştıkça çok kızdı ve onu yanına çağırdı. Hz. Ömer'in yanına varınca, içinde Zeyd b. Sabit'in de olduğu birtakım insanlar Hz. Ömer'in çağrısı üzerine oraya geldiler. Bahsi geçen okuyuşu hatalı bulan Hz. Ömer; *"Kim Fetih sûresini okuyacak?"* dedi. Zeyd b. Sâbit bugün okunulan *إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ النُّقُوتِ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا* şekliyle okudu. Übey: *"konuşabilir miyim?"* dedi. Hz. Ömer: *"konuş."* dedi. O da: *"Siz kapının önünde beklerken ben Hz. Peygamber'in yanına giriyordum. O da bana okutuyordu."* dedi. O, devamında bunu Rasûlullah'ın kendisine böyle okuttuğunu belirterek: *"İstersen Peygamber'in bana okuttuğu gibi insanlara okuturum. Aksi halde hayatta olduğum süre içinde bir tek harf bile okutmam."* deyince Hz. Ömer bu tepki karşısında geri adım atarak

²¹⁷ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/17.

²¹⁸ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 17; Sâlim Mekrem, *el-Kur'ânî'l-Kerîm*, 50.

²¹⁹ el-Câhız, *el-Beyân*, 1/217; er-Râfî', *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 1/154.

²²⁰ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüga*, 1/11.

²²¹ Dağ, *Kırâat İlminde İhticâc*, 69.

²²² Fetih 48/26.

okutmaya devam etmesini istedi.²²³ Muhtemelen Übey ilk zamanlarda tefsir amacıyla bellediği bu okuyuşun zamanla kıraat olduğu zannına kapılmıştır. Zira söz konusu okuyuşa itirazlar gelmektedir. Şöyle ki mushafta bulunmayan bu okuyuşu ilk etapta halifenin kendisi hatalı bulmuş ve tepki göstermiştir. Übey ikna olmayınca hem son arzada hazır bulunan hem de mushafın toplanılmasında heyet başkanlığı yapan Zeyd b. Sâbit'i çağırarak onun okuyuşunu şahit getirmiştir. Bundan amaç, Übey'i hatalı okuduğuna ikna etmektir. Ancak Übey ikna olmak yerine kendi okuyuşuna devam etmiştir.

Yedi Harf ruhsatıyla hedeflenen kolaylık ilkesinin bazı sıkıntılara sebep olacağını ön gören Hz. Ömer, Kureyş lehçesi dışındaki farklı okumaların kaldırılmasının ilk adımını atmıştır. Rivâyete göre Hz. Ömer, Yûsuf sûresi 35. *لَيْسَ جُنَّةٌ حَتَّىٰ حِينٍ*... âyeti okuyan bir adamın *لَيْسَ جُنَّةٌ عَتَىٰ حِينٍ* şeklinde okuduğuna şahit oldu. Halife: “*Sana bunu bu şekilde kim okuttu?*” diye sordu. Adam: “*Bana İbni Mes‘ûd bu şekilde okuttu.*” deyince, Hz. Ömer, İbni Mes‘ûd'a Hüzeyl lügatini terkedip Kur‘ân'ın üzerine nazil olduğu Kureyş lehçesi üzerine okutması gerektiğine dair bir mektup yazdı.²²⁴ Devamında Dâni, bu hadisi şöyle açıklamaktadır: Hz. Ömer, burada insanların (Kur‘ân'ın) kendisiyle okunmasının câiz olduğu Arap lehçelerini bırakıp Kur‘ân'ın kendisiyle nâzil olduğu kıraatlere alışmasını ve ona göre okuyup okutmalarını emretmektedir.²²⁵

Görünen o ki İbn Mes‘ûd, Hz. Ömer'in bu mektubunu dikkate almamış ve kendi lehçesine göre okutmaya devam etmiştir. Çünkü -Hz. Osman dönemi başlığı altında ele alınacağı üzere- Azerbaycan fethinde Iraklı ve Suriyeli askerler arasında vuku bulan ihtilafın bir tarafında Abdullah İbn Mes‘ûd'un farklı okumaları yer almaktadır.

Sonuç olarak Hz. Ömer döneminde gerçekleşen fetihler sonucu, lahn olgusu vahyi de ilgilendirmiş ve problem olmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra yedi harf ruhsatı ve bazı sahâbenin şahsi mushaflarına tefsir amacıyla yazdıkları notlar birtakım ihtilaflara sebep olmaya başlamıştır. Diğer yandan Hz. Ömer gibi bazı sahâbelerin Kur‘ân okuyuşunda hataya düşmeleri ve Kur‘ân öğretimiyle görevli bazı kimselerin hatalı öğretimleri de bu dönemde vuku bulmuştur. Hz. Osman döneminde vuku bulacak ihtilafların habercisi olan bu bireysel

²²³ Ebû Abdillâh Hâkim b. Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1411/1990), 2/245.

²²⁴ Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşar, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, (Dimeşk: Mecme'u'l-Lügati'l-'Arabiyye 1971), 1/13; Ebû Amr Osman b. Sa'îd ed-Dâni, *et-Tahtîd fi'l-itkâni ve't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. (Amman: Dâru Ammâr 2000), 80.

²²⁵ ed-Dâni, *et-Tahtîd*, 80.

ihtilaflar henüz toplumun tamamını etkileyecek düzeye varmadığı bir dönemde Hz. Ömer, insanları tek mushaf üzerinde toplamak gibi bir adım atmaya tevessül etmiş,²²⁶ ancak şehadetiyle sonuçlanan olaydan ötürü bu işi yapmak Hz. Osman'a nasip olmuştur.

2.1.1.3. Hz. Osman Döneminde Lahn Olgusu

Hz. Osman dönemi, lahn olgusu açısından incelendiğinde, hareketli bir süreç geçirmiştir. Tartışmalar farklılık gösterdiği için bu dönem istinsâh öncesi ve sonrası diye ikiye ayrılmıştır. İstinsâh öncesi lahn olgusu daha çok farklı okumalar ve şahsi mushaflardan kaynaklı olarak tabanda meydana gelmiş ve resm-i mushafın çoğaltılmasıyla bu tartışmaların önüne geçilmiştir. İstinsâh sonrası ise çoğaltılan mushaflarda bazı lahnlere olduğu iddiası tartışmaları farklı bir boyuta taşımıştır. Daha önce tabanda meydana gelen ihtilaf farklı bir boyutla bu defa tavanda meydana gelmiştir. Rivâyetleri senet ve metin tenkidine tabi tutan İslâm bilginleri öncelikle haber-i vâhid olan hadislerin, realiteyle ters düştükleri için, aidiyetlerini olumsuzlama yolunu tercih ederken, söz konusu rivâyetlerin doğru olması ihtimaline karşı da farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Her iki haberin içerik değerlendirmesinde geçen lahn kelimesi tartışmaların odak noktasıdır. Bazı âlimler burada geçen lahn kelimesini irab özelinde yapılan yazım hatası olarak değerlendirirken diğer bazıları da yazım farklılıklarından kaynaklanabilecek okuma hataları olarak yorumlamıştır. Hadislerde geçen lahn kelimesinin lehçe anlamında kullanıldığını söyleyen âlimler varsa da -aşağıda aktarılacağı üzere- bunların sadra şifa olabilecek herhangi bir değerlendirmesinin olduğunu şu an için söylemek zor görünmektedir.

2.1.1.3.1. İstinsâh Öncesi

Hz. Ömer döneminde fethedilen yerlere Kur'an muallimleri atanmıştı. Bu sahâbiler gittikleri yerlerde yedi harf ruhsatı çerçevesinde, Hz. Peygamber'den öğrendikleri gibi farklı formlarla öğretiyorlardı.²²⁷ Bu kapsamda Şamlılar, Übey b. Ka'b; Kûfeliler, Abdullah İbn Mes'ûd ve başkaları Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin kıraatına göre okumaktaydılar.²²⁸ Sözü edilen sahâbelerin ve başkalarının şahsi mushaflarının olması ve bu mushaflarda tefsir amacıyla

²²⁶ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/323.

²²⁷ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2014), 168.

²²⁸ Muhammed b. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân* (Kahire: Matbaatü İsâ, 1943), 1/255.

yapılmış ilavelerin bulunması bazı sıkıntıların ortaya çıkmasına kapı aralamıştır.²²⁹ Gerek yedi harf ruhsatından kaynaklı kıraat farklılıkları gerekse de bu öğreticilerin şahsî mushaflarına tefsir amacıyla yazdıkları ilaveler zamanla hem Medine hem de diğer beldelerde bazı ihtilafların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.²³⁰ Öyle ki bu durum insanları bazen tekfire sevkebiliyordu. Mesela Irak'ta insanlar birbirlerine bazı okuyuşları soruyorlardı. Cevap verildiğinde “*Ben bu kıraatı inkâr ediyorum*” gibi sözler sarf etmeleri yaygın bir hal almıştı.²³¹

Hilafetin merkezi olan Medine’de de durum Irak bölgesinden farklı değildi. Her hoca farklı bir kıraat okutuyor, bu kıraatleri öğrenen öğrenciler, diğerleriyle karşılaşıncı aralarında ihtilaf çıkmaktaydı. Durum Halife’nin kulağına gidince insanlara bir hutbe irat ederek: “*Sizler benim yanımda ihtilaf ediyor ve lahne düşüyorsunuz. Hal böyleyken benden uzak olan beldeler daha çok ihtilafa ve lahne düşüyorlardır. Ey Peygamber ashâbı! Toplanıp insanlara önder olacak bir mushaf belirleyin*”²³² dedi. Gerek Hz. Peygamber’in ruhsat hakkında herhangi bir zaman-mekân sınırlaması yapmaması ve gerekse Hz. Peygamber’in yapmadığı bir şeyi yapmaktan çekinmek gibi teolojik kaygılar sebebiyle Hz. Osman’ın bu çağrısı sahâbe nezdinde herhangi karşılık bulmamıştır. Devam eden süreçte sorun büyürken özellikle seferberlik zamanlarında; Irak, Şam ve Hicaz gibi farklı bölgelerde oturan insanlar bir araya geldiklerinde zirve noktasına ulaşmış ve tekfire kadar varabilmiştir. Hicrî 25. yılına gelindiğinde Azerbaycan ve Ermenistan seferinde vuku bulan olaylar artık bir adım atmayı zorunlu hale getirmiştir.²³³ Zira her gurup kendi kıraatinin daha sahîh olduğunu iddia ederken diğer farklılıkları kabul etmediği gibi inkâr edebilmekteydi.²³⁴

Sa’îd b. el-Âs ile Azerbaycan seferine katılan Huzeyfe; burada Mikdâd’dan kıraat alan Hıms ehlinin kıraatlerinin daha iyi, İbn Mes’ûd’dan kıraat alan Kûfeliler’in kendilerinin daha iyi ve Mûsâ el-Eş’arî’den kıraat alan Basralılar’ın kıraatlerinde daha iyi iddiasında olduklarını

²²⁹ Şahsi Mushaflar ve farklılıklar için bk. es-Sicistânî, *e el-Meşâhif*, 2/284 vd.; Dağ, *Kırâat İlminde İhticâc* 65-67.

²³⁰ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 1/207; Demirci, *Kur’ân tarihi*, 168; Dağ, *Kırâat İlminde İhticâc*, 65-67. Genel hatlarıyla hicrî I. asırda kıraat ilminin durumuyla ilgili bk. Ahmet Gökdemir, “Hicrî 1. Yüzyıl Kıraat İlmi Merkezleri”, *Hicrî I. Asırda İslâmî İlimler -I- Kur’ân İlimleri ve Tefsir 2020* (İstanbul: Ensar Yay., 2020), 1/779-791.

²³¹ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 1/207.

²³² es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 1/203.

²³³ Muhammed Mustafa el-A’zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur’ân Tarihi*, çev. Ömer Türker-Serenli Fatih (İz Yayıncılık, ts.), 130.

²³⁴ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 1/207.

gördü. Huzeyfe, Kûfe'ye dönünce insanları bu tefrikaya karşı uyardı. Onun bu uyarısına bazı sahâbe ve tâbiîn destek verirken, İbn Mes'ûd ve taraftarları karşı çıktılar. Huzeyfe durumu halifeye bildirmek için Medine'ye gideceğini söyleyince de Abdullah İbn Mes'ûd ona kızdı. Bunun üzerine Sa'îd b. el-Âs da İbn Mes'ûd'a kızdı.²³⁵ Daha sonra Huzeyfe Medine'ye gelerek Hz. Osman ve sahâbeyi bu olaylardan haberdar etti. Halifeye, müdahale etmediği takdirde Yahudi ve Hristiyanların ihtilafının bir benzerinin bu ümmette yaşanacağını beyan etti.²³⁶ Tehlikenin farkına varan sahâbe artık insanları tek mushaf üzere toplamanın gerekliliğine kani oldu. Daha sonra Hz. Hafsa'dan ilk cem edilen mushaf istendi. Halife, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Sa'îd b. el-Âs ve Abdurrahmân b. Haris'e söz konusu mushaftan istinsâh yapmalarını emretti. İhtilaf durumunda ise Kureyş lehçesi esas alınacaktı. Hz. Osman her tarafa bu mushafları gönderdi.²³⁷ Bunun sonucunda Hz. Osman insanları Medine ve diğer şehirlerde sahâbenin çoğunluğunun okuduğu ve Hz. Ebû Bekir döneminde yazılan mushafın kıraatı üzere cem etmeyi başardı.²³⁸

Netice itibariyle bu dönemde lahn olgusu kendisini, mushaflara tefsir amacıyla yazılmış müdrec kıraatlerin ve yedi harf ruhsatından kaynaklı farklı okumaların eleştirilmesi şeklinde göstermiştir. Söz konusu tartışmalar ve kıraatlere yönelik eleştiriler daha çok tabanda gerçekleşirken Hz. Peygamber'i görmüş ve ondan ilim almış sahâbîler arasında henüz bir tartışma söz konusu değildir. Mushafın istinsâh edilmesiyle, daha çok tabanda kendisini gösteren bu tartışmaların önüne geçilmiştir. Ancak mushaf istinsâh edildikten sonra bu defa farklı tartışmalar baş göstermiştir.

2.1.1.3.2. İstinsâh Sonrası

Mushafların istinsâh işi tamamlanınca tabanda meydana gelen tartışmaların önü kesilmiş, ümmet arasında birlik sağlamak amacıyla yapılan bu işlem başarıya ulaşmıştır. Fakat bu defa yankıları bugüne dek devam eden bazı tartışmalara kapı aralanmıştır. Zira gelen rivâyetlere bakıldığında çoğaltılan mushaflarda lahn bulunması söz konusudur. Özellikle lahn kelimesinin kullanılmasının sebebi rivâyetlerde geçen lahn kelimesine yüklenen anlamdan ötürüdür. Zira bazı âlimler rivâyette geçen bu kelimeye lehçe anlamı verirken diğer bazı

²³⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997), 2/482-483.

²³⁶ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 1/200.

²³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/482-483.

²³⁸ Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Resmü'l-Muşhaf* (Irak, 1982), 110.

âlimler hata olarak anlamışlardır. Rivâyetler üzerinde cereyan eden tartışmalar sadece lahn kelimesiyle de sınırlı değildir. Selef ulemâsının bazısı haberleri metin açısından tenkide tabi tutarken diğer bazısı hem metin hem de senet açılarından tenkide tabi tutmaktadır.

Bahsi geçen ilk hadise göre istinsâh işlemi tamamlandı mushaf Hz. Osman'a arz edilince o: “*Ben onda bazı lahn görüyorum, fakat Araplar onu dilleriyle düzeltecektir.*”²³⁹ demiştir. Haberin farklı varyantlarında ek olarak: “*Şayet yazan Sakif kabilesinden, dikte eden de Hüzeyl kabilesinden olsaydı bu lahnlara olmazdı.*”²⁴⁰ ibaresi geçmektedir. İkinci hadiste ise; Hişâm b. Urve Hz. Âişe'ye Kur'ân'daki lahnden sormuş Hz. Âişe de cevaben Nisâ 162. وَالْمُقِيمِينَ, Tâhâ 63. إِنَّ هَٰذَا لَسَاجِرَانَ ve Mâide 69. وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ. âyetlerinde kâtiplerin hata yaptığını söylemiştir.²⁴¹ İki hadisin peş peşe verilmesinin sebebi ise âlimlerin genel itibarla hadisleri birbirinden bağımsız değerlendirmeyip bunları beraber ele almalarıdır.

Birden çok kaynakta geçen bu iki haberin asgari müşteregine bakıldığında ortaya çıkan sonuç; mushafta lahn olduğu iddiasıdır. Mevkuf rivâyetlerin değerlendirmesine geçmeden evvel lahn kelimesinin o dönem için kullanıldığı manayı vermekte fayda vardır. Zira rivâyetleri senet, metin/muhteva ekseninde ele alan İslâm bilginleri, mevkuf hadislerin kilit lafzı olan lahn kelimesini de es geçmeyerek lügat manası açısından incelemiş ve o dönem için kullanılabilecek muhtemel anlamları üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu durumda akla gelen ilk soru, Hz. Osman döneminde lahn kelimesi hata manasına mı gelmekte veya lehçe anlamında mı kullanılmaktadır? Her iki manada kullanılıyorsa rivâyetlerde geçen lahn kelimesi hangi anlamı karşılamaktadır? Öncelikle burada söz konusu lafzın geçtiği her iki mevkuf hadis hakkında fikir beyan eden âlimlerin düşünsel altyapılarının arka planındaki gerçeklik olan bu kelimenin -o dönem için kullanıldığı- anlamı üzerinde durulacaktır. Sonrasında İslâm bilginlerinin lahn kelimesini hangi mana(lar)da anladığı üzerinde durulacaktır.

²³⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 25; es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 2/227; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/323; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *el-İntişâr li-şihhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red 'alâ men neḥalehü'l-fesâd bi-ziyâde ev nuḫşân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 2/536.

²⁴⁰ el-Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Fedâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye vd. (Beyrut-Şam: Dâru İbn Kesîr, 1995), 287; es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 2/231; Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muḫni' fî ma'rifeti mersûmi meşâhifi ehli'l-emşâr*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1978), 121; el-Bâkılânî, *el-İntişâr*, 2/546.

²⁴¹ Ebû Ubeyd, *Fedâ'ilü'l-Kur'ân*, 287; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 36; es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 2/235; ed-Dânî, *el-Muḫni'*, 122.

Lahn kelimesinin lügat manaları birinci bölümde ele alındığından burada sadece hata manasını kazandığı hali ele alınacaktır. Lahn kelimesi İbn Faris'e göre hata anlamını sonradan kazanmıştır.²⁴² Bu görüşü biraz daha açan Johann W. Fück'e göre lahn kelimesinin hata manasında kullanıldığının en eski delili Basra'da h. 102-103 yıllarında vali olan Abdülmelik b. Bişr b. Mervân'a, Hakem b. Abdel el-Esedî'nin yazdığı şu beyittir:

لَيْتَ الْأَمِيرَ أَطَاعَنِي فَسَفَيْتُهُ/ مِنْ كُلِّ مَنْ يُكْفِي الْقَصِيدَ وَيَلْحَنَ

“Keşke emir beni dinleyeydi de onu kurtarsaydım / Kasidenin son harfini (yakın mahreciyle) değiştiren ve lahne düşen her kişiye karşı.”²⁴³

Abdülfettâh Selîm, Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) döneminde ilk defa irab hatası manasında kullanıldığını iddia ederken²⁴⁴ Ğânim Kaddûrî el-Hamed ise olayın vuku bulduğu tarihte lahnin irab hatası manasında kullanımının yaygın olmadığını, dolayısıyla Hz. Âişe haberinde geçen lahn kelimesinin irab hatası manasına gelemeyeceğini beyan etmektedir. Ona göre bahsi geçen rivâyette kastedilen mana lehçe anlamıdır.²⁴⁵ Ancak gelen rivâyetlere bakıldığında bu kelimenin Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler döneminde hem hata hem de lehçe manalarında kullanıldığı görülmektedir.²⁴⁶ Mesela Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber, *وَلَدْتَنِي قُرَيْشٌ، وَنَشَأْتُ فِي بَيْتِي سَعْدُ بْنُ بَكْرٍ، فَأَتَى يَأْتِينِي اللَّحْنُ* “Ben Arapların en Arap'ıyım! Kureyş kabilesinde dünyaya geldim, Benî Sa'd yurdunda yetiştim, (hal böyleyken) benim için lahn nasıl söz konusu olabilir?”²⁴⁷ şeklinde buyurmuştur. Yine Hz. Ebûbekir'in *لأن أقرأ فأسقط أحبُّ إليَّ من أن أقرأ فألحن* “Okuma esnasında dilimin dolaşması, bana lahn yapmamdan daha sevimli gelir.” dediği rivâyet edilmiştir.²⁴⁸

Sonuç olarak Hz. Osman Dönemi Arapçasında lahn kelimesinin hata manasında kullanıldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki bu rivâyetler zayıf veya uydurma kabul edilse dahi bahsi geçen haberlerin değerlendirmesinde aşağıda kendilerine başvurulacak âlimlerin hepsi rivâyette geçen lahn kelimesini öncelikle hata manasında anlamış ve değerlendirmelerini ona göre yapmıştır.

²⁴² İbn Fâris, *Meķāyisi 'l-luĝa*, “lhn”, 5/239-240.

²⁴³ Fück, *el-'Arabiyya*, 246.

²⁴⁴ Selîm, *el-Lahn fi 'l-luĝa*, 13 vd.

²⁴⁵ el-Hamed, *Resmü 'l-Muşhaf*, 219.

²⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü 'l-'Arab*, “lhn”, 13/380.

²⁴⁷ et-Tâberânî, *el-Mu'cemü 'l-kebîr*, 6/35 (No. 5437).

²⁴⁸ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/341.

Konu hakkında görüş beyan eden âlimler genel itibarla her iki mevkuf hadisi hem metin hem de sened açısından değerlendirmeye tabi tutarken bunları birçok açıdan ele almışlardır. Onlar, öncelikle rivâyetlerde geçen lahn kelimesini hata anlamında değerlendirmiş ve bu mevkuf hadisleri mana açısından gerçeklere ters düşmesi sebebiyle reddetmişlerdir. Rivâyetlerin sahîh kabul edilmesi varsayımından hareket ettikleri takdirde ise farklı şekillerde te'vil etmişlerdir.

Sened bakımından değerlendirmeye alınan Hz. Osman rivâyeti mürsel hadis olarak kabul edilmektedir.²⁴⁹ Bilindiği üzere münkatı', mu'dal, müdelles ve muallak gibi senedinin herhangi bir yerinde bir veya birden çok râvîsi düşen hadise mürsel denilmektedir.²⁵⁰ Rivâyetleri ele alan İbn Kuteybe bunların zayıf olduğunu, ancak doğru kabul edilmesi halinde Hz. Peygamber'e mal edilemeyeceğini ifade etmektedir.²⁵¹

Bâkılânî ise öncelikle haberi metin açısından tenkide tabi tutup daha sonra sözü rivâyetin senetlerine getirmektedir. O, söz konusu mevkuf haberin farklı varyantlarının Katâde'ye dayandığını ve onun da Hz. Osman'dan bunu mürsel olarak rivâyet etmesi sebebiyle hadisin muzdarip olduğunu zikretmektedir.²⁵²

Hz. Osman haberini ele alan diğer bir âlim Ebû Amr ed-Dânî'dir. O, rivâyetin hem metnin hem de senedinin sıkıntılı olup, hadisi rivâyet eden Yahyâ b. Ya'mer'in Hz. Osman'la görüşmediğini ve ondan bir şey almadığını beyan etmektedir.²⁵³ Süyûtî ve İbn Teymiyye de (öl. 728/1328) aynı şekilde hadisi, senedinin munkatı olması sebebiyle, zayıf kabul etmektedirler.²⁵⁴

Hz. Âişe haberinin tahliline gelince; Nisâ 162. âyeti bütün mushaflarda وَالْمُقِيمِينَ şeklinde yazılmış ve muteber kurrânın çoğunluğu tarafından böylece okunmuştur.²⁵⁵ Tâhâ 63. âyetini ise kiraat imamlarından sadece Ebû Amr, ي ve ن'la; diğer kurrâ bu kelimeyi elif ve ن ile okumaktadır.²⁵⁶ İhtilaf konusu olan diğer bir âyet ise Mâide 69.'da geçen وَالصَّابِقُونَ

²⁴⁹ Ahmed b. Abdulhâlîm İbn Teymiyye Takıyyüddîn, *Mecmû 'u'l-fetâvâ* (Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye: Vizâratü Şüûnî'l-İslâmiyye, 2004), 15/253; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/323.

²⁵⁰ Salahattin Polat, "Mürsel", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006).

²⁵¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 36-40.

²⁵² el-Bâkılânî, *el-İntişâr*, 2/538.

²⁵³ ed-Dânî, *el-Muḳnî'*, 120.

²⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecme 'u'l-fetâvâ*, 15/253; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/323.

²⁵⁵ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 7/683-684.

²⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/321.

kelimesidir. Bu sözcüğü ‘aşera imamlarından Nâfî’ ve Ebû Ca‘fer الصَّائِبُونَ şeklinde hemzesiz; diğer sekiz imam hemzeli okumaktadır.²⁵⁷ Söz konusu rivâyet için Süyûtî: “*Senedi sahihtir.*” derken,²⁵⁸ Bâkîllânî hadisin âhâd haber olduğunu ve âhâd haberin böyle bir konuda hüccet olamayacağını ifade etmektedir. Ancak o, haber âhâd olmasına rağmen Urve’nin sika bir râvî olduğunu zikretmektedir.²⁵⁹ Sonuç itibariyle Hz. Osman rivâyeti hem sened hem de metin açısından muzdarip iken Hz. Âişe rivâyeti sened açısından sağlamdır. Ancak haber metin/muhteva ekseninde eleştiriye maruz kalmıştır.

Mevkuf haberlerde geçen lahn kelimesinin hata anlamına göre değerlendirme yapan İbn Kuteybe; lahn olduğu iddia edilen yerlerin hepsinin dilde karşılığı olduğunu beyan ederek rivâyetlerin bu açıdan zayıf olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.²⁶⁰ Taberî ise rivâyette geçen Nisâ 162. âyeti üzerinden değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre istinsâh edilen mushafra ek olarak Übey’in mushafında da وَالْمُقِيمِينَ kelimesi aynı şekilde yazılmış ve kıraat âlimlerinin hepsi bu formda okumuşlardır. Kaldı ki kâtip hatalı yazmış olsa bile Kur’ân muallimleri olan sahâbîler sözlü senedle doğru olanı öğreteceklerdir.²⁶¹

Lahn kelimesini öncelikle hata manasında değerlendiren ve bu minval üzere haberin metin tenkidini yapan Bâkîllânî’ye göre bu rivâyetler; sahâbîleri Kur’ân’da hataya göz yummak gibi bir töhmet altına sokmaktadır. Zira hem Hz. Osman hem de Hz. Âişe mushafta lahn olduğunu söylemelerine rağmen Kur’ân’ın kendi dilleriyle nâzil olduğu ve içlerinde fesahat ve belagat açısından Hz. Âişe ve Hz. Osman’dan daha fasih kimselerin bulunduğu bir topluluğun bu lahne sessiz kalıp eleştirmede nasıl düşünülebilir?²⁶² Aynı şekilde ed-Dânî de önce rivâyeti sened açısından tenkide tabi tutarken sonra metin açısından tenkide tabi tutarak söz konusu haberlerin gerçeklerle çeliştiğini anlatmaya çalışmaktadır. O, Hz. Osman’ın İslâm tarihindeki yeri ve dindeki faziletlerinden bahsettikten sonra böyle bir şahsiyetin ve sahâbenin -ümmetin birliğini sağlamak adına- hem ihtilafları kaldırmak için mushafı cem etmesi hem de ümmetin ihtilafa düşmesi için o mushafta bazı hatalar bırakmasının düşünülemediğinden, bu rivâyeti Hz. Osman’a hakaret olarak görmektedir. Ayrıca o, böyle bir şeyi dile getirmeyi

²⁵⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/397.

²⁵⁸ es-Süyûtî, *el-İtqân*, 2/324.

²⁵⁹ el-Bâkîllânî, *el-İntişâr*, 2/539.

²⁶⁰ İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, 36-40.

²⁶¹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/683-684.

²⁶² el-Bâkîllânî, *el-İntişâr*, 2/541.

ve inanmayı câiz bulmamaktadır.²⁶³

Rivâyetlerde vârid olan lahn kelimesini hata manasında anlayıp ona göre değerlendirme yapan İbn Teymiyye'nin de (öl. 728/1328) görüşünü burada zikretmekte fayda vardır. Haberde geçen Tâhâ 63. âyeti özelinde konuya değinen İbn Teymiyye; mushafın Kureyş lehçesiyle yazıldığını ve istinsâh heyetinden üç kişinin Kureyşli diğerinin Ensar'dan olduğunu ve yazım hususunda sadece التَّابُوتُ kelimesinde farklılık olduğunu ifade etmektedir. Akabinde o, sözü Hz. Osman'dan rivâyet edilen habere getirir ve söz konusu rivâyetin metin tenkidinde birçok açıdan gerçekliğe ters düştüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre;

1. Mushaflar birden fazla olup her mushaf büyük bir merkeze gönderilerek, orada bulunan ve istinsâhtan önce Kur'ân'ı ezber bilen sahâbe ve tâbiûn tarafından okunmuştur. Şayet mushaf veya mushaflar ezberlerine muhalif olsaydı, bunu bilirlerdi.

2. İmam mushaflardan istinsâh edilen sonraki mushaflarda da إِنَّ هَدَّانِ şeklinde tevâtür derecesinde çoklu bir yazım söz konusu iken ve bunların hepsi Kureyş lehçesi üzerine yazılmışken hepsinin lahn yaptığı nasıl düşünülebilir?

3. Hz. Osman'ın, düzeltilmesi gereken bir şeyi sonrakilere bırakması veya hâfız olan diğer Müslümanların bu hatada diğer nüshaların da ittifak ettiğini gördüğü halde sessiz kalmaları muhal bir durumdur.

4. Sahâbe ve tâbiûnin günlük kullanımda dahi tahammül etmedikleri lahn olgusunun Kur'ân'da meydana gelmesini ikrar edip, batıl üzere birleşmeleri mümkün değildir.

5. Son olarak birden fazla müstenseh mushafın olması ve bunların hepsinde aynı şekilde yazıldığı düşünüldüğünde mushafta hata olduğunu iddia eden hatalıdır. Kaldı ki yazımında hata olduğu söylenen إِنَّ هَدَّانِ ibaresi Tâhâ sûresinde geçer ve Hz. Ömer'in ihtidâ kıssasından da bilindiği üzere bu sûre Mekkî olup ilk yazılan sûrelere aittir. Dolayısıyla herkesin bildiği bir sûrede hata üzere icmâ etmeleri muhaldir.²⁶⁴

Sonuç itibariyle istinsâh edilen mushafların birden fazla olması ve Hz. Peygamber'den ilim alan sahâbenin böyle hatalara sesiz kalamayacakları gerçeği rivâyetleri içerik açısından problemlili hale getirmektedir. Kaldı ki ümmet arasında birliği sağlamaya yönelik atılan bir adımda, o adımı atanların mushafta -sonrakilerin düzeltilmesi için- bazı hatalı yazımları

²⁶³ ed-Dânî, *el-Muḫnî*, 120.

²⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmu' u'l-fetâvâ*, 15/251-255.

birakması muhal bir durumdur. İşte bu açılardan haberleri metin/muhteva yönüyle tenkide tabi tutan İslâm bilginleri, gerçeklikle ters düştükleri için öncelikle her iki rivâyeti kabul etmeme yolunu tercih etmiştir. İslâm âlimlerinin bu tavrının yerinde olduğunu söylememiz gerekmektedir. Zira her iki rivâyetin muhtevası incelendiğinde bunların gerçeklikle zıt düştüğü müşahede edilecektir. Şöyle ki mevkuf olan bu haberlerin her ikisi -senetlerinin durumu ne olursa olsun- haber-i vâhid kabul edilmektedir.²⁶⁵ Öte yandan yazılan mushaflar birden fazla olup şayet birinde hata yapılsa dahi diğerlerinde aynı hatayı yapmak zordur. Bazısında lahn varsa diğerlerinin doğru olması gerekir ki gelen rivâyetlere bakıldığında mushafların hepsi aynı yazılmış olup hatalı yazıldığı söylenen âyetlerin hem yazımında hem de okunuşunda tevâtür derecesinde birlik söz konusudur.²⁶⁶ İşte bu gerekçeden dolayı Bâkılânî; Hz. Âişe'den rivâyet edilen hadisin âhâd haber olduğunu ve âhâd haberin böyle bir konuda hüccet olamayacağını beyan etmektedir.²⁶⁷ Zira muhteva-gerçeklik aykırılığı hadisin aidiyetinin olumsuzlanma sonucunu doğurmaktadır. Bütün bu aktarılanlar neticesinde yine de rivâyetlerin aidiyetinin doğru olma ihtimali söz konusu olursa, o zaman bu hadisleri nasıl anlamlandırmak gerekmektedir, sorusu akla gelmektedir.

Mevkuf haberler hakkında değerlendirmede bulunan âlimler ilk etapta rivâyetleri önce sened sonra metin tenkidine tabi tutup rivâyetlerin aidiyetini olumsuzlama yolunu tutmuşlardır. Şöyle ki onlar, Hz. Osman haberini hem sened hem de metin açısından eleştirirken, Hz. Aişe haberini senedi sağlam olduğundan sadece metin/muhteva açısından tenkide tabi tutmak suretiyle her iki rivâyeti elemişlerdir. Ancak bu değerlendirmeleri yapan âlimlerin geneli mevkuf hadislerin aidiyetinin doğru olma ihtimalini de göz önünde bulundurmamıştır. İşte tam burada yine lahn kelimesi devreye girmekte ve âlimlerin konu hakkındaki görüşlerini şekillendirmektedir. Şöyle ki daha önce rivâyetler sened-metin ekseninde eleştirilirken hatalı yazım manasına gelen lahn, rivâyetlerin aidiyetinin doğru olması halinde ise yazım farklılıklarından kaynaklı lahne düşmeyi karşılamaktadır. Her ne kadar rivâyetleri derli/toplu olarak kitabında genişçe ele alan İbn Ebî Dâvûd söz konusu mevkuf hadislerde geçen geçen lahn kelimesinin lehçe anlamında olduğunu, aksi halde Hz. Osman'ın çoğaltılan mushafları diğer beldelere göndermeyeceğini söylese de²⁶⁸ bizce bu

²⁶⁵ Güvenilir râvîler tarafından rivâyet edilen haber-i vâhid; Kur'ân'ın muhkem nassına, mütevâtir sünnete, icmâa vb. aykırı olmaması şartıyla hadis bilginleri tarafından delil olarak kabul edilmektedir. Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996).

²⁶⁶ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/323.

²⁶⁷ el-Bâkılânî, *el-İntişâr*, 2/539.

²⁶⁸ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 2/228.

görüŖ isabetli görünmemektedir. Çünkü rivâyette geçen lahn kelimesinin lehçe anlamında olduğunu söylemesine rağmen herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Yine resm-i mushaf hakkında eser telif eden modern dönem kıraat âlimlerinden Ğânim Kaddûrî el-Hamed de aynı yanılığya düŖmüş ve haberlerde geçen lahn kelimesini sadece lehçe anlamında deđerlendirmiŖtir.²⁶⁹ Üstelik söz konusu görüŖü o, aŖađıda -Bâkılânî'den sonra- aktarılacak ed-Dânî'nin konu hakkındaki değerlendirmelerinden referans almıŖtır.²⁷⁰ Ancak Dâni'nin söz konusu ifadelerinden -lahn kelimesinden- lehçe anlamını çıkarmak zor görünmektedir.

Bâkılânî -rivâyetlerin doğru olması halinde- mevkuf haberde geçen lahn kelimesini birkaç Ŗekilde te'vil etmektedir. O, söz konusu açıklamaların genelinde lahn kelimesini hata manasında anlamıŖ ve rivâyeti ona göre te'vil etmiŖtir.²⁷¹ Bir örnek verilecek olursa; Bâkılânî'ye göre burada geçen lahn ifadesinin manası, mushafta bazı Arap kabilelerinde konuŖulan ve o kabilenin alıŖtıđı ve konuŖtuđu Ŗekilden farklı yazıldığı için; Hz. Osman'ın buradaki kastı, söz konusu kabilelerin bu kelimeleri telaffuz edemedekilerinden lahn olduğu zannına kapılacaklarıdır. Daha sonra o, bu görüŖünü delillendirmek için hatta yazılmayıp okunuŖta yazılan bazı örnekler getirmektedir. Mesela الصلاة, الزكاة gibi kelimeler و'la yazılır ancak elifle okunurlar. إسحاق, إسماعيل, إبراهيم gibi kelimeler mushafta elifsiz yazılır, ancak telaffuzları elif iledir. Haliyle bu kelimeleri resm-i mushafta yazıldığı Ŗekliyle okuyan lahne düŖer. Yine كانوا, قاموا, قالوا gibi kelimelerin peŖinde elif yazılır, ancak telaffuzda okunmaz. Bâkılânî devamında “Hz. Osman, bu lafızların, telaffuz halindeki yazımına uygun olmasını daha münasip görmüş olabilir.” ifadesini kullanmaktadır.²⁷²

Benzer bir değerlendirmeyi ed-Dânî yapmaktadır. Ancak o, bunu yaparken her iki rivâyette geçen lahn kelimeleri için ayrı ayrı değerlendirmeler yapmıŖtır. O, Hz. Osman haberinde geçen lahn ifadesi için; Halife'nin burada kastının mushaftaki yazı karakteri olduğunu söylemektedir. Ona göre; mushafta bazı lafızlar yazıldığı gibi okunsa lahn meydana gelir. Mesela اولأأذبحته, لأأوضعوا, من نبأى المرسلين, سأأوريكم, الربوا gibi kelimelerin her birinin yazımında elif, ي veya و ziyade edilmiŖtir. Haliyle resm-i mushafın yazı sitilini bilmeyip bunlar yazıldığı gibi okuyan kiŖi ya olumlu ya olumsuz yapar ya da lafızda olmayanı lafza katmak gibi bir lahne düŖer. Dolayısıyla Hz. Osman'ın burada “Araplar onu dilleriyle

²⁶⁹ el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 219.

²⁷⁰ el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, 218.

²⁷¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basfî el-Bâkılânî, *Nüketü'l-intiŖâr li nakli'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Zaglül Selâm (İskenderiyye, 1994), 2/541-546.

²⁷² el-Bâkılânî, *Nüketü'l-intiŖâr*, 2/544-545.

düzeltecekler.” ifadesinden kastı -Kur’ân’ın kendi dilleriyle nâzil olduğu- Arapların doğru okunuşu öğretecekleri gerçeği iken, “*Kâtip Sakifli dikte eden Hüzeyl kabilesinden olsaydı bunlar olmazdı.*” sözünden kastının; resm-i mushaf yazımını üstlenen Kureyş’in yazı karakterinde hâkim olan üslubun mana endeksli yazım olduğudur.²⁷³ Daha açık bir ifadeyle; yazıldığı gibi okunmamasıdır. Hüzeyl ve Sakif kabilelerinde hâkim olan yazı sitili ise yazıldığı şekilde okunmasıdır. Şayet mushafı bunlar istinsâh etseydi yani yazıldığı gibi okunsaydı hataya mahal olmazdı değerlendirmesini yaptıktan sonra rivâyeti böyle anladığımı ifade etmektedir.²⁷⁴ Dikkat edilirse ed-Dânî, burada lahn kelimesine yazım farklılıklarından kaynaklanan lehçe anlamından ziyade, tahakkuku vukuuna binaen yani ileride yazımın yanlış okunması ihtimali çerçevesinde hata anlamı vermektedir.

Hiz. Âişe rivâyeti için ise Urve burada Hiz. Âişe’ye resm-i mushafın yazım özelliklerinden değil, daha çok yedi harf kapsamında farklı lehçelere göre okunabilen yazımlardan sormaktadır. Zira bu dönemde farklı kıraatler herkes tarafından bilinmemektedir. Dolayısıyla Urve’nin lahn, Hiz. Âişe’nin de hata olarak isimlendirdiği bu yazımın hatalı olması durumu görecelidir. Şöyle ki Hiz. Aişe ve Urve’nin benimsedikleri ve bildikleri kıraatten farklı yazılması onlara hatalı gibi gelmiştir. Onlar, bu tercihlerinden farklı yazıldığı için, bunları hata olarak nitelemişlerdir. Daha açık bir ifadeyle Hiz. Aişe tarafından yapılan eleştiri kıraatın tespitine değil tercihinine yöneliktir. Zira Hiz. Aişe’nin lahn olarak addettiği okuyuşların Arap dili kullanımlarında karşılığı olduğu gibi hakkında icma ve tevâtür bulunmaktadır. Bu değerlendirmeden çıkan sonuç Hiz. Aişe’nin burada hatadan kastı sahâbe ve kâtiplere lahn nispet etmek olmadığı gibi böyle düşünce de câiz değildir.²⁷⁵ Dâni’nin her iki hadis hakkındaki görüşleri incelendiğinde, bu rivâyetlerde geçen lahn kelimesinin hata anlamında kullanımının ağırlıkta olduğu görülmektedir. Şöyle ki bir tarafta farklı bir lehçeye göre yazım söz konusu iken, diğer taraftan bu lehçenin yazım sitilini bilmeyenin lahne düşme durumu söz konusu olmaktadır.

Hiz. Osman rivâyetini diğer âlimlerden farklı bir şekilde yorumlayan Kalkaşendî’nin (öl. 821/1418) görüşünü de zikretmekte fayda mülâhaza edilmektedir. Ona göre Hiz. Osman’ın haberinde geçen Arapların dilleriyle düzletecekleri lahn; mushaf yazımında kelimenin bir bölümünün bir satıra, kalan bölümünün diğer satıra yazılmasıdır. Mesela مسرور kelimesinde م,

²⁷³ ed-Dânî, *el-Mukni*’, 120.

²⁷⁴ ed-Dânî, *el-Mukni*’, 120.

²⁷⁵ ed-Dânî, *el-Mukni*’, 120.

س ve ر harfinin satırın sonuna denk gelmesi و ve ر harfinin diğer satırın başına denk gelmesi gibi. O, işin uzmanlarınca çok çirkin görülen bu durumun Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushaflarda çokça görüldüğünü ifade etmektedir.²⁷⁶

Netice itibariyle konu apolojetik bir refleks veya ön yargılı bir perspektiften ele alınmadan direk objektif bir bakış açısıyla incelendiği takdirde, o dönem için ortamın mushafta lahn bırakmaya uygun olamayacağı gerçeğidir. Zira çalışmanın birinci bölümünde aktarıldığı üzere günlük konuşmalarda dahi yapılan hatalara müsamaha gösterilmemekte ve hataya düşenlere bir takım cezai müeyyideler uygulanmaktadır. Bunlar bazen lahne düşeni dalaletle düşenle aynı konuma sokarken, bazen de kırbaç ve maaştan kesme cezasıyla fiiliyata dökülebilmektedir.²⁷⁷ Öte yandan istinsâh esnasında التبوت kelimesinde geçen ت harfinin yazımının niteliğini halifeye soracak kadar hassasiyet sahibi bir ekip diğer taraftan insanlar arasında vuku bulan ihtilafı kaldırmaya gayret eden bir devlet başkanı ve bu işi takip eden on iki bin sahâbi. Üstelik bunların en temel özelliği ilahî mesaja emanet bilinciyle yaklaşmaları ve teolojik açıdan konuyu ele almalarıdır. Buna âhâd haberlerin mütevatir olan Kur'an'la çelişmesi eklenince söz konusu rivâyetlerin sahîh olamayacağı gerçeği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Mütevâtir denilmesinin sebebi ise mevkuf hadiste lahn olduğu iddia edilen farklı formların okunuşu bugüne kadar yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından aktarılmasındandır.

2.1.1.4. Hz. Ali Döneminde Lahn Olgusu

Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushafların temel özelliği hali hazırda kullanılan hareke ve noktalardan hali olmasıdır. Müstenseh nüshaların bu özellikleri barındırmaması o gün için buna ihtiyaç duyulmamasındandır. Ancak devam eden süreçte Arap-Acem karışımı artarak devam ederken, lahn olgusu kendisini Araplarda da göstermeye başlamıştır. Zira Araplar da artık yavaş yavaş dil melekelerini kaybetmeye başlamışlardır. Bunun yanında harekesiz ve noktasız yazı iskeleti de bazı sıkıntıların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Üstelik bu sorunlar, Kur'ân okumalarında kendini gösterince artık zorunlu olarak bazı önlemler alma ihtiyacı hâsıl olmuştur. İbni Haldûn o dönemin arka plan çerçevesini şu sözleriyle çizmektedir:

²⁷⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ fi şimâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/145.

²⁷⁷ es-Sâfi, *Kağıyyatü'l-lahn*, 13-14.

“Dil kişinin meramını ifade edebilmesine yarayan bir araçtır. Kişi yetiştiği çevre içerisinde aldığı dilin özelliklerine göre kendisinde bir dil melekesi oluşur. Araplarda bu dil melekesi meramını daha iyi ifade etme bakımından zengin olduğu için bu özellik biraz daha ileri düzeydedir. Ancak İslâm geldikten sonra Araplar -fetihler aracılığıyla- Hicaz bölgesinin dışına çıkınca bu meleke bozuldu. İlim ehli bu bozulmanın Kur’ân ve hadis ilimlerine sirayet etmesinden çekindiği için Arap dilinden kaideler çıkarmaya ve bu kaideler üzerinden dil özelinde kıyas yapmaya başladılar. Örneğin fâil merfudur; mef’ûl mansûbdur; haber merfûdur gibi genel kaideler. Daha sonra kelime sonuna delalet eden âmilleri tespit ederek buna irab, bu ilme de nahiv dediler.”

Yazının devamında o, bu ilim hakkında ilk çalışma yapanın, Hz. Ali’nin yönlendirmesiyle Ebü’l-Esved olduğunu söylemektedir.²⁷⁸

Kur’ân okumalarında meydana gelen hatalı okumalara karşı önlem olması bakımından mushafa kelimenin sonunu belirtmek için birtakım işaretler konuldu. Kaynaklarda genel eğilim bu işin mucidinin Ebü’l-Esved ed-Düelî olduğu yönündedir. Konu ile ilgili birçok rivâyet olup bunların bazılarında Hz. Ömer’in bazılarında Hz. Ali’nin bazılarında ise Ziyâd b. Ebîh’in Ebü’l-Esved’i bu işe teşvik ettiği şeklindedir. Gelen bu haberlerin hepsinin ortak noktası Kur’ân’a ilk noktalama işaretleri koyanın Ebü’l-Esved olduğu yönündedir. Enbârî; nahiv ilminin ilk kurucusunun Hz. Ali olduğunu, çünkü rivâyetlerin hepsinin ed-Düelî’yi işaret ettiğini, onun da Hz. Ali’ye bu ilmi dayandırdığını beyan etmektedir. Zira Ebü’l-Esved’e bu ilmi nereden aldığı sorulunca, kendisi bu ilmin sınırlarını Hz. Ali’den aldığını ifade etmiştir.²⁷⁹ Rivâyete göre Hz. Ali birini Hâkka sûresi 37. âyette geçen لا يأكله إلا الخاطئون bölümünü لا يأكله إلا الخاطئين şeklinde hatalı okunduğunu görünce bu ilmin ilk kaidelerini koydu.²⁸⁰ Aynı şekilde Süyûtî de rivâyetlere dayanarak; bu işin temelini ilk atanın Ebü’l-Esved ed-Düelî olduğunu ve onun da bu ilmin şifrelerini Hz. Ali’den aldığını aktarmaktadır.²⁸¹ Netice itibariyle Hz. Ali döneminde lahn olgusu kendisini mushafın yazım özelliğinden kaynaklanan hatalı Kur’ân okumalarında göstermiştir. Bunun önüne geçmek için de kelimelerin son harflerini gösterir noktalar konmuştur.

Yine birçok sahabenin yaşadığı bu dönemde kıraatlere yönelik eleştirilerin ilk nüveleri atılmıştır. Söz konusu dönemde Hz. Âişe ve İbn Abbâs, sahîh kıraatlere yönelik eleştirilerde

²⁷⁸ İbn Haldûn, *Dîvân*, 755.

²⁷⁹ el-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ’*, 20.

²⁸⁰ el-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ’*, 17; Sâlim Mekrem, *el-Ğur’âni’l-Kerîm*, 50.

²⁸¹ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/341.

bulunmuşlardır. Lahn literatürü içerisinde kendisine yer bulan bu tenkitlerin genel itibarla manaya yönelik olduğu görülmektedir.²⁸²

2.1.1.5. Emeviler Döneminde Lahn Olgusu

İslâmî fetihler sonucu Araplar dışındaki milletlerin İslama girmeleri hız kesmeden devam etmiştir. Bu insanlarla gerek istihdam ve gerek sıhriyet yoluyla kurulan yakınlıklar, zamanla lahn olgusunun evlere kadar girmesine zemin hazırlamıştır. Daha açık bir ifadeyle Acemler evlerin içine kadar girmiş ve baba Arap, anne Acem evlatlar toplumda çoğalmıştır. Bunlar bir taraftan ana dillerinin etkisiyle aksan ile konuşurken diğer taraftan ana dilleriyle düşünüp Arapça konuşuyorlardı.²⁸³ En temel özelliği selikayla konuşmak olan bu nesil; lahnin selikayla Arap diline girmesine sebep olmuştur. Buna mukabil Arap asıllı kimseler de Acem beldelerde yaşamaya başlamıştır. Mısır Arapları Kıptilerle, Şam Arapları Şamlılarla, Irak Arapları Persler ve Nebatilerle yaşamaya başlayınca onların dilinde de lahn meydana geldi.²⁸⁴ Zira Arap olmayan Müslümanlardan duyulan hatalar zamanla Araplara da sirayet etmekteydi.

Öte yandan yazılan ilk mushafların yazı şekli nokta ve hareke barındırmıyordu. Ancak İslâm'ın ilk nesli selim lisanları sayesinde Arapça yazıları noktasız ve harekesiz okuyabilmelerinin yanında bunlara ihtiyaçta duymuyorlardı. Fakat Arap olmayan milletlerin İslâm'a girmeleri ve Arapçayı bilmemeleri, gerek Kur'ân okumalarında gerekse günlük konuşmalarda yaptıkları hatalar bazı çalışmaların yapılması zorunluluğunu doğurdu. Arap dili çalışmalarının ilk adımı sayılan mushafa hareke ve nokta işlemi böylesi bir ihtiyaçtan doğmuştur.²⁸⁵

Kur'ân okumalarında meydana gelen hataların önüne geçmek için yapılan çalışmaların zamanı ile ilgili birden fazla rivâyet olmakla beraber genel kanı bu işlemin Emeviler döneminde gerçekleştiğidir.²⁸⁶ Rivâyete göre Ziyâd, Ebü'l-Esved ile görüşerek Acemlerin çoğalmasından dolayı Kur'ân okumaları ve dilde meydana gelen lahn olaylarına bir çare bulmasını istemiştir. İlk zamanlar bu işe temkinli yaklaşan Ebü'l-Esved daha sonra birinin

²⁸² el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, "Kitâbü't-Tefsîr", 184 (No. 4418); Muhammed b. Yûsuf b. Ali Esîru'd-Dîn el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 9/398. Hz. Âişe ve İbn Abbâs'ın eleştirdiği kıraatler ile ilgili genel bilgiler üçüncü bölümde verilecektir.

²⁸³ el-Câhîz, *el-Beyân*, 2/211.

²⁸⁴ Emin, *Ḍuḥâ'l-İslâm*, 2/252.

²⁸⁵ İbn et-Tamîn, *el-Laḥnü'l-lügavî*, 45.

²⁸⁶ Dağ, *Kırâat İlminde İhticâc*, 127.

Tevbe 3. âyetini *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* yanlış okuduğunu görünce, bu durum kendisine zor gelmiş; bunun üzerine o, Ziyad'a giderek bu görevi kabul ettiğini bildirmiştir.²⁸⁷

Ebü'l-Esved hatalı okumaların önüne geçmek için kelimelerin önüne cümle içerisindeki durumlarını gösteren hareke sistemini icat etmekle Kur'ân okumalarında gerçekleşen irab hatalarını kaldırmış veya aza indirgemıştır. Abdülmelik b. Mervân dönemine kadar insanlar bu şekilde okumuş, ancak devam eden süreçte adına tashîf denilen başka bir sorun ortaya çıkmıştır. O da yazımı birbirine benzeyen harflerde gerçekleşen okuma yanlışlarıdır.²⁸⁸ Kur'ân okumalarında gerçekleşen tashîfin sebebi ise yazımda birbirine benzeyen خ-ح-ج-ث-ت-ب vb. harflerin henüz noktalama işlemiyle tanışmamış olmalarıdır. Rivâyete göre Abdülmelik b. Mervân döneminde Kur'ân okumalarında tashîf yaygınlaşınca bunun önüne geçebilmek için o devrin Irak valisi Haccâc âlimlerden bu işe bir çare bulmalarını istedi. Konu hakkında İsfahânî şu sözleri söylemektedir:

“Hz. Osman mushafları yazdırıp şehirlere gönderdikten sonra insanlar kırk küsur sene yani Abdülmelik zamanına kadar bunlardan okudu. Bu süreçte okumalarda tashîf çoğaldı. Çünkü noktasız harfler bazı yanlış okumalara sebep olmaktaydı. Bu durumun farkına varan Haccâc kâtiplerden bu işe bir çare bulmalarını istedi. Onlar da yazımda benzerlik gösteren harflerin altına veya üstüne birer, duruma göre ikişer nokta koydular. Ancak devam eden süreçte bu da yeterli olmadı.”²⁸⁹

es-Safdî benzer bir rivâyeti aktardıktan sonra bu işi Yahyâ b. Ya‘mer’in yaptığını ileri sürmektedir. O da aynı şekilde kullanılan bu noktalama işaretlerinin doğru okumak için yeterli olmadığını, dolayısıyla insanların kıraat ilmini müşâfehe yoluyla (ağızdan) almaya devam ettiklerini tekrarlamaktadır.²⁹⁰ Aynı rivâyeti aktaran Askerî’de de Nasr b. Âsım’ın ismini öne çıkarmaktadır.²⁹¹

Bahsi geçen işlem hicrî 84-85 yıllarında hayata geçirilmiştir.²⁹² İşlemi yapanlar ise Hasan-ı Basrî, (öl. 110/728) Yahyâ b. Ya‘mer, (öl. 89/708) Ebü'l-Aliye, (öl. 90/709) Nasr b.

²⁸⁷ ed-Dânî, *el-Muḥkem*, 12.

²⁸⁸ İşler, “Tashîf”.

²⁸⁹ el-İsfahânî, *et-Tenbîh*, 27.

²⁹⁰ Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safdî, *Taṣṣihü't-taṣṣif ve tahrîrut-tahrîf*, thk. Ramazan Abdüttevâb (Kahire: Mektebetü Hanci, 1987), 13-14.

²⁹¹ Ebü Ahmed el-Hasen b. Abdullah b. Sa‘id el-Askerî, *Şerḥu mâ yakau ‘fi hi’t-taṣṣif ve’t-tahrîf*, thk. Abdülazîz Ahmed (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1963), 13.

²⁹² Omar Yûsuf Abd al-Ghaniyy Hamdân, “Emeviler Devrinde İkinci Mushaf Projesi”, çev. Bayram Demircigil, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (20 Aralık 2018), 288.

Âsım, (öl. 89/708) Âsım el-Cahderî (öl. 128/746) ve Mâlik b. Dinâr'dır.²⁹³ Onların ihtilaf ettikleri yerde Hasan el-Basrî hakem olacaktı.²⁹⁴ Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla, lahne karşı Kur'ân'ın harekelenmesi ve noktalanması Kur'ân okumalarında gerçekleşen hataları azaltmakla beraber tam olarak bitirmemiştir. O yüzden devam eden süreçte mushaf üzerinde çalışmalar devam etmiştir.

Dikkat edilirse burada devlet eliyle tekrar mushafa bir müdahale söz konusudur. Ancak öncekilerden farklı olarak bu, Kur'ân okumalarında gerçekleşen tashîfe karşı bir reaksiyon şeklinde gerçekleşmiştir. Bunun da sebebi mushafın yazı iskeletinin nokta ve hareke barındırmıyor olmasıdır. Bu şekilde hatalı okuyuşların ortaya çıkma sebebi ise bazı kimselerin Kur'ân'ı bir hocanın öğretimi olmadan tamamen kendi bilgi ve becerilerine dayanarak mushaftan direk okumaya çalışmalarıdır. Oysa kıraat ilminde asıl olan müşâfehe yoluyla aktarılmasıdır. Kur'ân okumalarında meydana gelen tashîf hatalarının örnekleri hicrî ikinci ve üçüncü asırla ilgili başlıklarda ele alınacaktır.

Haccâc'ın Kur'ân okumalarında gerçekleşen tashîfe bizzat müdahalesi lahne karşı elit kesimin mücadelesini göstermesi açısından önemlidir. Bu durum lahne karşı üst perdeden yürütülen entelektüel savaşın Emeviler döneminde de devam ettiğini göstermektedir. Öyle ki Bu dönemde lahn olgusu onur kırıcı bir davranış,²⁹⁵ affedilmeyecek bir suç sayılmış, bunun mukabilinde ise fesahat sahibi her kişi -fakir olsun zengin olsun- şeref sahibi addedilmiştir.²⁹⁶

Haccâc'ın Kur'ân özelinde lahne karşı yürüttüğü mücadele sadece mushafı noktalama ile de sınırlı değildir. Gelen rivâyetlere bakıldığında Haccâc'ın, Irak valisi olduğu döneme kadar -en azından Irak bölgesinde- mushafta tam bir birlik sağlanmamıştı. Bazı insanlar hâla İbn Mes'ûd'un mushafına göre okuyordu. İşin arka planına gelince: Bilindiği üzere Hz. Osman ümmetin birliğini sağlamak adına Hz. Ebû Bekir'in mushafından birkaç nüsha istinsâh ettirip belli merkezlere göndermiş geri kalan mushafları toplayıp yaktırmış²⁹⁷ veya defnetmiştir.²⁹⁸ İstinsâh heyetinde İbn Mes'ûda görev vermemesi söz konusu sahabi

²⁹³ el-Bâkılânî, *Nüketü'l-intişâr*, 396; Hamdân, "Emeviler Devrinde İkinci Mushaf Projesi", 289.

²⁹⁴ el-Bâkılânî, *Nüketü'l-intişâr*, 396.

²⁹⁵ el-Câhız, *el-Beyân*, 2/216.

²⁹⁶ es-Sâfî, *Qadıyyatü'l-lahn*, 21.

²⁹⁷ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 1/207.

²⁹⁸ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 2/238.

tarafından tepki ile karşılanmış,²⁹⁹ mushafların toplanması emredilince de İbn Mes'ûd kendi mushafını teslim etmediği gibi, öğrencilerinden de mushaflarını saklamalarını istemiştir.³⁰⁰

Haccâc'ın Irak valisi olduğu döneme kadar varlığını koruyan söz konusu mushaflar problem olmaya devam etmiştir. Burada akla şu soru gelebilir: Hz. Osman, Abdullah b. Mes'ûd'a mushaf istinsâh heyetinde neden yer vermedi? Bu durumun sebepleri şunlar olabilir:

1. Hz. Ömer'in istişaresi, Hz. Ebû Bekir'in emriyle Kur'ân'ı ilk cem eden Zeyd b. Sâbit olduğundan bu görevin ona verilmesi daha doğrudur. Ayrıca ilk cem işine sahâbe kanadından da herhangi bir itiraz da gelmemiştir. Hz. Osman burada kendinden önce geçen iki halifenin sünnetini uygulamıştır.

2. Mushafın istinsâhına sebep olan olaylar zincirinde İbn Mes'ûd, farklı okuyuşlarla ilgili ihtilafın tarafıdır. Böyle bir durumda halife İbn Mes'ûd'a yer verecek olsa, Mûsâ el-Eş'arî'ye veya diğer beldelerde okutan sahâbelere neden yer vermedin itirazıyla da karşılaşma ihtimali yüksektir. Zira Hıms ehli Mikdad'dan, Kûfe ehli İbn Mes'ûd'dan ve Basra ehli Musa el-Eş'arî'den kıraat almaktaydı. Üstelik her grup kıraatlerinin daha iyi olduğu iddiasındaydılar.³⁰¹ Bunun yanında İbn Mes'ûd'un bazı okuyuşlarına daha Hz. Ömer döneminde itirazlar gelmiştir.³⁰²

3. İmam mushaf ve İbn Mes'ûd'un mushafı arasında farklılıkların mevcut olmasıdır. Bunun sebebi ise İmam mushafın Hz. Peygamber'in son arzısına göre ve cem edilen mushaftan istinsâh edilmesi sebebiyle Kur'ân dışında hiç bir şeyi barındırmamasıdır.³⁰³ Oysa gerek İbn Mes'ûd olsun gerek şahsi mushaf sahibi diğer sahabe olsun, mushaflarında not amaçlı müdrec okuyuşlar yer almaktadır.³⁰⁴

Haccâc, vali oluncaya kadar insanlar İbn Mes'ûd'un mushafından okumaya devam etmiştir. Rivâyete göre Kûfe'de büyük küçük herkes İbn Mes'ûd'un kıraatini okuyor, Haccâc

²⁹⁹ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 1/189.

³⁰⁰ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 1/183-186.

³⁰¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/482-483.

³⁰² Ebû Bekir İbnü'l-Enbarî Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed b. Beşşar, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan, (Dımeşk: Mecme'u'l-Lügati'l-'Arabiyye 1390/1971), 1/13; Ebû Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 80.

³⁰³ el-Bâkılânî, *Nuketü'l-intişâr*, 383.

³⁰⁴ Mushaflar arası farklılıklar için bk. es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 2/291 vd.

da bu sebepten onları cezalandırıyordu. O, İbn Mes'ûd'un mushafında tefsir amaçlı bulunan müdrec bir okuyuşu da şu sözleriyle eleştiriyordu; “*İbn Mes'ûd إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة أنتى*”³⁰⁵ şeklinde okuyor. Yoksa o, *نعجة* lafzının müzekker olabileceğini de mi düşünüyor.”³⁰⁶ Haccâc burada koyun manasına gelen *نعجة* lafzının yanına İbn Mes'ûd'un tefsir amaçlı yazdığı *أنتى* kelimesinin, ayrıca yazılmasını dil açısından eleştiriyor ve manası açık olan bir lafzı tekrar başka bir sözcükle açıklamasını küçümsüyordu. Diğer bir rivâyete göre ise Haccâc, İbn Mes'ûd'un kıraatiyle okumayı yasaklamış, şayet okuyan olursa boynunu vurmakla tehdit etmiştir. Bunun yanında İbn Mes'ûd'un mushafından istinsâh edilen mushaflardaki farklılıkları da kazıyacağını söylemiştir.³⁰⁷ Haccâc'ın ifade ve uygulamalarında h. 85 yılına kadar İbn Mes'ûd'un hem kıraatinin devam ettiğini hem de tabilerinde mushafının bulunduğunu anlıyoruz. Bu mushafta tefsir amaçlı bazı müdrec kıraatlerin varlığı ise izahtan varestedir.³⁰⁸

Söz konusu dönemde şahsi mushaf kaynaklı problemler sadece müdrec kıraatlerle de sınırlı değildir. İmam mushafın imlasına uygun düşmeyen müdrec kıraatleri canlandırmaya çalışanların yanında bir de şahsi mushaflarına *الشيخ والشيخة إذا زنيا فار جموهما البتة نکالا من الله ورسوله* vb. mensûh âyetleri yazanların da var olduğu gelen rivâyetlerden öğrenilmektedir.³⁰⁹ Oysa istinsâhta şayet sahâbenin mushaf üzerinde bir tasarruf hakkı olmuş olsaydı, her Fâtiha'dan sonra söylenen 'amîn' lafzını mushafa yazarlardı ki vakıa bunun aksinedir.

Haccâc, imam mushafa muhalif nüshaları yasaklamış ve Âsım el-Cahderî, Naciye b. Rûm ve Ali b. Asm'a gibi âlimlere Hz. Osman'ın mushafına muhalif nüshaları bulup imha etmek ve sahiplerine altmış dirhem vermekle görevlendirmişti.³¹⁰ Mushafların noktalanması ve muhalif nüshaların iyileştirilmesi işleminden sonra, Haccâc diğer beldelerde de birliği sağlamak için işleminden geçmiş olan nüshalardan gönderdi. Projenin başarıya ulaşması için de her perşembe ve cuma sabah namazından sonra gönderilen mushaftan kıraat yapmalarını

³⁰⁵ Sâd 38/23.

³⁰⁶ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-meâ'ni ve'l-esânîdi fi hadîsi Resûlillâh*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017), 5/610.

³⁰⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1993), 6/320; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/61.

³⁰⁸ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 2/293 vd.

³⁰⁹ el-Bâkılânî, *Nuketü'l-intişâr*, 396.

³¹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Şur'ân*, 37.

emretti.³¹¹ İlaveten o, mevâlîden okuyuşları düzgün olmayanlara da namaz kıldırılmayı yasakladı.³¹²

Şahsi mushaflara yaptığı bu müdahalede Haccâc'ın icraatlarına bakıldığında yöntemleri tartışılabilir. Ancak ümmetin imam mushaf üzerinde birliğini sağlamak adına attığı bu adım yanlış değildir. Aksine o, çok öncesinde yapılması gereken bir görevi ifa etmiştir.

Buraya kadar aktarılanlar lahn olgusu açısından değerlendirilecek olursa manzara şu şekildedir: Bir taraftan istinsâh edilen imam mushaflardan kaynaklı problemler, diğer taraftan şahsi mushaflardan dolayı ortaya çıkan sorunlar. İmam mushafların harekesiz oluşu irab hatalarına sebep olurken noktasız oluşu da tashîf tarzı hatalara kapı aralamaktadır. Şahsi mushafların da aynı şekilde harekesiz ve noktasız olmalarının yanında, ayrıca müdrec kıraatleri ve mensûh âyetleri ihtiva etmeleri 'imam mushafa uygunluk' şartı açısından lahne sebep olmaktadır.

İrab hatalarının önüne geçmek için kelimelerin son harfinin harekesini belirten noktalar konulurken tashîf hatalarını engellemek için de benzer harflere nokta konulmuştur. Şahsi mushaflarda ise rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla iki durum söz konusudur. Birincisine göre müdrec okuyuşlar mushaflardan kazanmıştır. İkincisine göre ise bu mushaflar ücreti mukabilinde toplanmış ve imha edilmiştir. Bu uygulamaların devamı niteliğinde sayılabilecek bir adımı da Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) atmıştır. O, Hz. Hafsa'nın vefatından sonra kendisinden istinsâh yapılan mushafı İbn Ömer'den istemiş ve ihtilaf çıkar korkusuyla yaktırıştır.³¹³ Gerekçesinde ise o, "*Onun içindekiler yazıldı ve mushaf korundu. Zamanın geçmesiyle insanların şüpheye düşmelerinden korktuğum için yaktım.*"³¹⁴ demiştir.

Hicrî birinci asırda ortaya çıkan sorunlardan bir tanesi de artık fesahat sahibi addedilen insanların da Kur'ân okumalarında lahne düşmeleridir. Hataya düşenlerin lahne karşı en büyük savaşı verenlerden olması literatüre girmelerine sebep olmuştur. Abdülmelik b. Mervân ile aynı dönemde yaşayan Haccâc belagatiyle meşhur olan dört kişiden biridir.³¹⁵ Bu zat lahnden tiksinen bir yapıya sahip olmakla beraber, kendisi lahn yaptığı zaman işin farkına

³¹¹ Ali b. Abdillâh b. Ahmed Nûruddîn Ebü'l-Hasen es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi ahbari dâri'l-Mustafâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/199.

³¹² Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 13/378.

³¹³ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 1/203.

³¹⁴ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 1/211.

³¹⁵ es-Sâfi, *Kağıyyetü'l-lahn*, 21.

varanları etrafından uzaklaştırmıştır. Rivâyete göre Haccâc, bir gün Yahya Ya‘mer’e lahn yapıp yapmadığını sordu. O da cevaben “*Emir insanların en fasihidir.*” dedi. Haccâc biraz sıkıştınca Tevbe 24. âyette أَحَبُّ kelimesini ref olarak أَحْبُّ okuduğunu söyledi. Haccâc, Yahya b. Ya‘mer’e: “*Beni bir daha lahn yaparken duymayacaksın.*” dedikten sonra onu Horasan’a sürmekle sözünü yerine getirdi.³¹⁶ Başka bir rivâyette ise Haccâc bir gün imamlık yaparken Âdiyât suresinin son âyetinde geçen إِنَّْ lafzını fethalı okudu. Okuma esnasında bunun farkına varan Haccâc أَنَّ'nin haberinin başına ل bitişmediğini bildiği için haberin لَحْيِيرُ başındaki ل harfini hafifleterek,³¹⁷ dil açısından lahne düşmemek adına Kur‘ân‘ı lahn ile okudu. Yine konu ile ilgili rivâyetleri derleyen eserlerde Haccâc‘ın Secde 22. âyetini إِنَّا مِنَ الْمَجْرُمُونَ منتقمون şeklinde okuduğu varittir. Burada onun, الْمُجْرِمِينَ şeklinde mecrur okunması gereken lafzı merfu okumak suretiyle lahne düştüğü kaydedilmiştir.³¹⁸ Haccâc gibi bir otoritenin Kur‘ân okumalarında lahne düştüğü bu devirde hem sıradan insanların hem de ulemânın lahnden korunması gerçekten zordur. Nitekim konu ile ilgili rivâyetleri derleyen eserlerde bu gibi lahn örneklerine çokça yer verilmiştir.

Haccâc‘la aynı dönemde yaşayan Abdülmelik b. Mervanın oğlu Velid, (öl. 96/715) lahne karşı babası kadar hassas değildi. Kendisi günlük konuşmalarda lahn yapması şöyle dursun, minberde ve Kur‘ân okumalarında dahi hata yapmıştır. Rivâyet edildiğine göre bir gün minberde hutbe okurken o, Hâkka 27. الْقَاصِيَةَ يَا لَيْتَهَا كَانَتْ أَلْتَّيْهَا “*Keşke ölümüm her şeyi bitirseydi!*” âyetinde geçen لَيْتَهَا kelimesini ت harfinin zammesiyle okuyarak lahn yapmıştır. O esnada minberin dibinde hutbe dinlemekte olan Ömer b. Abdülaziz: “*Keşke bitirme işi senin üzerine olaydı da (öleydin) bizi rahatlatısaydın.*” diyerek lahne olan tepkisini ortaya koymuştur.³¹⁹ Yine bu dönemde manayı altüst edecek şekilde Ku‘ran okumalarında lahn gerçekleşebiliyordu. Mesela birisi Haşr 24. âyette geçen الْمَصَوِّرُ “*Şekil veren*” lafzını الْمُصَوِّرُ “*Şekil alan*” tarzında okuyarak -kasten olduğu takdirde- küfre sebep olabilecek bir lahne düşmüştür. Aynı şahıs Bakara 221. âyetinde geçen وَلَا تَتَّكِفُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا “*İman etmedikçe müşrik erkekleri de (kızlarınızla) evlendirmeyin.*” kısmını (وَلَا تَتَّكِفُوا) “*İman etmedikçe müşrik erkeklerle evlenmeyin.*” şeklinde okumuştur. Lahn-ı celî olan bu hatayı, işiten İbn Caban:

³¹⁶ el-Bâkılânî, *Nuketü‘l-intişâr*, 398.

³¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *‘Uyûnü‘l-ahbâr* (Beirut: Dâru‘l-Kitâbi‘l-‘Arabî, 1925), 2/160.

³¹⁸ el-Câhız, *el-Beyân*, 2/218.

³¹⁹ Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Sa‘îd el-‘Askerî, *Tašhîfâtü‘l-muħaddišin* (Kahire: el-Matba‘atü‘l-‘Arabîyyetü‘l-Hadîsiyye, 1985), 1/147; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Muħtaşaru târihi Dımaşķ l’İbni ‘Asakir*, thk. en-Nehhâs Ravhe vd. (Şam: Dâru‘l-Fikr, 1984), 26/323.

“Müslüman olsalar da onlarla evlenmeyiz.” demiştir.³²⁰ Benzer bir rivâyete İbn Kuteybe eserinde yer vermiştir: İmamlık yapan bir adam *ولا تَنْكُحُوا* deyince, dinleyenlerden birisi: “İslâm’dan önce kötü olan bir şey İslâm’da nasıl câiz olabilir?” demiştir. Birisi imamın lahn yaptığını söyleyince “Allah onun yüzünü karartsın. Bundan sonra onu imam yapmayın. Çünkü o haramı helal kılıyor.”³²¹ cevabını vermiştir.

2.2. Hicri 2. Asırda Lahn

Hicri ikinci asrın başlarında hilafette Ömer b. Abdülaziz bulunmaktadır. Bu dönemde İslâm dini bütün Ortadoğu’ya hâkim olmasının yanında İspanya, Kuzey Afrika, Mezopotamya, Orta Anadolu, İran, Hindistan ve Çin’e kadar yayılmış durumdadır.³²² Bu fetihler sonucu farklı milletlerin Müslüman olması ve bu insanların İslâm devletinde aktif olmaları beraberinde lahnin yayılmasını getirmiştir. Zira bunlar Arapçayı kendi dillerinin etkisi altında konuşuyor; Arapçada bulunup da kendi dillerinde bulunmayan bazı harflerin telaffuzunda sıkıntı yaşadıkları gibi kendi dillerinin mantıki yapısıyla düşünüp Arapça konuşmaya çalışmaktaydılar. Bu durumda olan insanlar İslâm devletinde çoğunluğu oluşturduklarından hem telaffuzda hem de Arapçanın dil yapısında bozulma meydana gelmiştir. Bu bozulma Acem olan milletlerle sınırlı kalmayıp, Arapları da etkilemiştir.³²³

Arap-Acem ilişkisi neticesinde Kur’ân dili olan Arapçada lahn olgusu yaygınlık kazanınca izleyen süreçte dil üzerinde çalışmalar bir zorunluluk haline gelmiştir. Mevzubahis çalışmalar hicrî birinci asırda Basra’da başlamış,³²⁴ yaklaşık bir asır sonra Kûfe ve diğer İslâm beldelerine yayılmıştır.³²⁵ Bunun sonucunda dil ilimlerinde büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Alanın önemli otoritelerinin bazıları da bu dönemde yaşamıştır. İsbâ b. Ömer es-Sekâfî (öl. 149/766), Halil b. Ahmed (öl. 175/791), Ahfeş el-Ekber, (öl. 177/793), Sibeveyh (öl. 180/796) ve Kisâî (öl. 189/805) bunlardan bazılarıdır.³²⁶

³²⁰ el-Câhız, *el-Beyân*, 2/219.

³²¹ İbn Kuteybe, *‘Uyûn*, 2/160.

³²² Hidayet Aydar, “Hicri İkinci Asra Panoramik Bakış”, *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler-1* (Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022), 7.

³²³ Sâlim Mekrem, *el-Şur’âni’l-Kerîm*, 58-59.

³²⁴ Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbni’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1997), 89.

³²⁵ Emin, *Duha’l-İslâm*, 2/284.

³²⁶ İbni’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 64-90; Aydar, “Hicri İkinci Asra Panoramik Bakış”, 18.

Öte yandan bütün mesailerini kıraat ilmine harcayan ve kıraatlerin zaptına gerçek manada önem veren ihtisas sahibi insanlar bu asırda ortaya çıkmıştır. Bunlar kıraat ilminde otorite olmuş, insanlar onlardan kıraat ilmi almak için rihle yapmışlardır. Yaşadıkları yerlerde insanlar onların okuyuşları üzerine icma etmiş ve kıraatleri halk tarafından kabul edilmiştir.³²⁷ Bu kapsamda ikinci asrın sonlarına doğru insanlar; Basra'da Ebû Amr ve Ya'kûb'un, Kûfe'de Âsım ve Hamza'nın, Şam'da İbn Âmir'in, Mekke'de İbn Kesîr'in ve Medine'de Nâfî'in tercihlerine göre kıraatlerini icra etmekteydiler.³²⁸

Hicrî ikinci asır lahn olgusu açısından ele alınacak olursa; lahne düşmek bazı âlimler tarafından dini gerekçeler öne sürülerek günah olarak telakki edilse de³²⁹ herkesin aynı hassasiyete sahip olduğunu söylenemez. Zira ilk asırda genel itibarla halk tabakasında meydana gelen lahn olgusu 2. asra gelindiğinde artık elit tabakada da görülmeye başlanmış ve dil âlimleri de lahn olgusundan kendilerini muhafaza edemez olmuşlardır. Büyük dilci Yûnus b. Habîb (öl. 182/798) ve Amr b. Alâ gibi âlimlerin günlük konuşmalarda çokça lahne düştükleri ve Ebû Amr'a bu husus hatırlatıldığında da hatasını kabul mahiyetinde “*Şayet her hata yaptığımda evime bir ceviz düşseydi evim dolup taşardı.*” dediği rivâyet edilmektedir.³³⁰ Bu dönemin öne çıkan en bariz özelliklerinden biri elit insanların lahn olgusundan kaçınmak için kelime sonlarını sakın kılmalarıdır.³³¹ Bu asırda artık halk arasında günlük konuşmalarda irab ayıplanır olmuştur. Şöyle ki irabla konuşanlar ile dalga geçilmiş ve teşdik yapmakla ayıplanmıştır.³³²

Arap dilinde gerçekleşen lahn olgusunun kendisini Kur'ân okumalarında da göstermesi kaçınılmaz bir vakiyadır. Kıraat ilmi bağlamında lahn ile ilgili rivâyetlere bakıldığında hicri 2. asırda lahnin altı şekilde meydana geldiği görülmektedir.

Birincisi hareketleri yanlış okuma veya harflerin yerlerini değiştirme şeklinde dil kurallarını ihlal eden gerçek manada lahndır. Rivâyete göre Basra emiri Muhammed b. Süleyman hutbe okurken hata yaparak Ahzâb 56. *مَلَأْتَهُ* kelimesini

³²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, ts., 1/8-9.

³²⁸ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi Şerhi'l-buhârî* (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1970), 9/31.

³²⁹ Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' "İrşadü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb"*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/25; Karadavut, “Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu”, 334.

³³⁰ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüğa*, 1/14.

³³¹ Fück, *el-'Arabiyya*, 14.

³³² Selîm, *el-Lahn fi'l-lüğa*, 1/17.

ref okumuştur. Durum kendisine açıklandığında ise hatasından utandığı için nahivcilere müracaat ederek ref kıraatine bir yol bulmalarını istemiş, talebini geri çevirmeyen dilciler, Allah lafzına atfetmeye veya mübteda olması hasebiyle ref olabileceğine dair bir yol bulmuşlardır. O da ölünceye kadar bunu ref okumuştur. O, kendisinin hatasını söylemeye cesaret eden Ahfeşî'yi de azarlamıştır.³³³ Bazen bu hatalar namaz esnasında da vuku bulabiliyordu. Mesela Ebû Amr b. Alâ'nın bir imamın arkasında namaz kılarken imam, Zilzâl sûresini إِذَا زُلْزَلَتِ الْأَرْضُ زَلَّالَهَا şeklinde okuyunca namazı bırakıp dışarıya çıktığı rivâyetle sâbittir.³³⁴

Aynı şekilde A'meş'ten (öl. 148/765) rivâyet edildiğine göre kendisi İbrahîm en-Nehâî (öl. 96/714) ve Talha b. Musarrif (öl. 112/730) ile bulunduğu bir ortamda A'meş, Şu'arâ 25. âyetini لَمَنْ حَوْلَهُ şeklinde ل harfinin fethasıyla okudu. Bunu duyan İbrahim: “*Sen hala bize çirkin (şeni') okuyuşlarla mı geliyorsun?*” diyerek onu azarlar. A'meş bunun sadece fethayla حَوْلَهُ şeklinde okunabileceğini diretince o da Talha'ya: “*Sen nasıl okuyorsun?*” diye sorar. Talha da: “*kesralı*” diye cevap verince A'meş her ikisine: “*Lahne düştünüz. Bugün sizinle oturmayacağım.*” cevabını vermiştir.³³⁵ Dikkat edilirse burada kesra okuyuşu açık bir şekilde dil kurallarını ihlal manasına gelmektedir. Çünkü bu ifade öncesinde kendisini kesra kılacak bir amile sahip değildir. Öte yandan bu okuyuşta hem en-Nehâî hem de Talha vehme düşmüştür. Ancak onlar, hatalarını kabul etmek yerine doğru okuyuşa aşırı bir tepki göstermişler ve şeni' lafzını kullanmışlardır. Ayrıca bütün imamların fetha okuması da bu okuyuşun herhangi bir kaynağının olmadığını göstermektedir.

İkicisi Kur'an'ı bir hocanın öğretimi olmadan doğrudan mushaftan okumak suretiyle tashîfe düşmek şeklinde gerçekleşen lahn'dır. Başka bir ifadeyle ilmi kitaptan okurken yazımı birbirine benzeyen harfleri hatalı okumaktır.³³⁶ Rivâyete göre kıraat imamı Hamza çocukluk döneminde Kur'an'ı mushaftan okurken Bakara 2. âyetini لَا زَيْتَ فِيهِ diye okuyarak tashîfe düşmüş, babası da onu “*Mushaf'tan okumayı bırak, hocalardan al.*” diyerek uyarmıştır.³³⁷ Bazen Kur'an öğreticileri de bu tür hatalara düşebiliyorlardı. Rivâyete göre Ebû Amr, bir

³³³ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüga*, 1/14.

³³⁴ Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Sa'îd el-Askerî, *Ah'bârü'l-muşahhifin* (Şam: Dâru'l-Beşâir, 1995), 40.

³³⁵ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyyeti li't-Te'lifi ve't-Terceme, 1972), 2/76.

³³⁶ el-Askerî, *Şerhu mâ yakau*, 13.

³³⁷ el-Askerî, *Şerhu mâ yakau*, 12.

hocanın çocuğa Kur'ân öğretirken Enbiyâ 30. âyette geçen *أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا* ifadesini *أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا* şeklinde öğrettiğine şahit olmuştur.³³⁸

Tashîfle ilgili eserlerde Kur'ân okumalarında tashîfe en çok Hammad er-Râviye'nin (öl. 160/776) düştüğü geçmektedir. Ensab ilmini, Arap lehçelerini, Eyyâmü'l-Arap ve Arap şiirlerini iyi bilen bu zat, Kur'ân'ı mushaftan okumaya çalışmış, otuz küsur yerde tashîfe düşmüştür.³³⁹ Başka eserlerde Kur'ân'ı mushaftan ezberlemeye çalıştığı ve otuz küsur yerde tashîfe düştüğü rivâyet edilmiştir.³⁴⁰ Mesela o, Âdiyât sûresini *والغاديات صباحا* şeklinde okumuştur.³⁴¹ Askerî, kitaplarında bu örneklerin bazılarını yer vermektedir.³⁴² Arap lehçelerini, tarihini ve şiirlerini iyi bilen dil bilginlerinin dahi Kur'ân okumalarında lahne düştükleri bir ortamda avam tabakasının halini tasavvur etmek zor olmasa gerektir.

Kur'ân okumalarında vuku bulan lahne bakıldığında bunların tashîf ve irab hataları olduğu görülür. Burada akla şu soru gelmektedir: Mushaflara nakt ve i'câm yapılmasına rağmen irab ve tashîf hataları neden kaynaklanmaktadır? Bunun sebebi söz konusu dönemde eldeki mushafların çoğunun hareke ve nokta barındırmıyor olmasıdır. Bunun arka planında ise mushaf üzerinde işlem yapmaya karşı olumsuz bakış açısı yatmaktadır. Söz konusu döneme kadar İbn Mes'ûd, İbn Ömer, Katâde, İbrahim en-Nehaî, İbn Sîrîn, Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Enes gibi birçok âlim mushaflara hareke ve nokta konulmasına karşı çıkmıştır.³⁴³

Üçüncüsü kıraat icat etmek şeklinde gerçekleşen lahn çeşididir. Bu dönemde bazı art niyetli fırkalar kendi görüşlerine dayanak olması için resm-i mushafa muhtemel olan okuyuşlardan kendi görüşlerini teyit etmek için bazı kıraatler uydurmaktaydılar.³⁴⁴ Mesela Mu'tezile, Nisâ 164. *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى* âyetini *ها* harfinin nasbıyla okumaktaydı. Bunun sebebi ise Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmayacağına yönelik mezhebî görüştür. Zira nasb okudukları takdirde Hz. Mûsâ, Allah ile konuşmamış oluyordu.³⁴⁵ Diğer bir örnek Şîa kaynaklarında

³³⁸ el-Askerî, *Tashîfât*, 1/151.

³³⁹ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/113.

³⁴⁰ Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 2/210; el-Askerî, *Şerhu mâ yakau*, 12.

³⁴¹ el-Askerî, *Tashîfât*, 1/147.

³⁴² el-Askerî, *Ahbârü'l-muşahhifîn*, 72-72; el-Askerî, *Tashîfât*, 1/148-149.

³⁴³ es-Sicistânî, *el-Meşâhif*, 324-328; ed-Dânî, *el-Muhkem*, 10-12.

³⁴⁴ Yiğit, Eyüp, *Şîa İmamet İnancının Kur'ânî Dayanakları ve Kummî Tefsirinin Mezhebî Yaklaşımları*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 162-180.

³⁴⁵ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebü Bekr el-Kastallânî, *Le'tâifü'l-işârât li fûnûni'l-krâât*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Suudi Arabistan: Vizâratü Şüûni'l-İslâmiyye, 2013), 1/117.

geçen bir okuyuştur. Rivâyete göre Muhammed el-Bakır (öl. 114/733) Kehf 51. وَمَا كُنْتُ مُنَجِّدًا الْمُضِلِّينَ “Ben yoldan çıkaranları yardımcı edinecek değilim.” âyetinde geçen الْمُضِلِّينَ lafzını tesniye ile okumaktaydı. Ona göre Hz. Peygamber: “Ya Rabbi! İki Ömer’den biriyle İslâm’ı güçlendir.” diye dua edince bu âyet nazil olmuştur.³⁴⁶ Âyetin bu rivâyete göre manası, “Ben yoldan çıkaran o iki kişiyi yardımcı edinecek değilim.” şeklindedir.

Dördüncüsü dil mezhebine göre okumak şeklinde gerçekleşen lahdır. Mekke ehli önceleri tâbiînden İbn Muhaysın (öl. 123/741) kıraati üzere okumaktaydı. Ancak kıraat tercihlerinde beldesinin nakille varit olan farklılıklarından ziyade Arapçayı ön plana çıkarınca belde ehli onun kıraatından yüz çevirip İbn Kesîr’in tercihlerine göre okumuştur. Oysa onların her ikisi de tâbiînden olan Mücâhid’den (öl. 103/721) kıraat almışlardır.³⁴⁷ Ancak İbn Muhaysın, Arapçaya hâkim olduğu için Mücâhid’in okuyuşlarını bırakıp Arapçaya uygun tercihlerde bulununca Mekke ehli onu bırakıp Mücâhid’in takipçisi olan İbn Kesîr’e yönelmiştir.³⁴⁸ Mesela İbn Muhaysın Bakara 6. âyetinde geçen أُنذَرْتَهُمْ lafzını tek hemze ile okumaktaydı. Bu okuyuş her ne kadar dil açısından sıkıntılı olmasa da rivâyet açısından sorunludur. Çünkü ne mensubu olduğu Mekke ekolünde ne de diğer imamlarda böyle bir okuyuş vardır.³⁴⁹ Mesela o, Bakara 26. âyette geçen إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي şeklinde okumuştur. Bu şekilde hem Mekke ehline hem de diğer kurrâya muhalif olmuştur.³⁵⁰ Yine İbn Muhaysın Zührûf 32. âyette geçen سُخْرِيًّا lafzını bütün kıraat imamlarına muhalif olarak س harfinin kesrasıyla okumaktadır.³⁵¹ Oysa buranın zamme okunacağı hususunda on kıraat imamı hemfikirdir.³⁵² Aynı şekilde Basra’nın kıraat ve nahiv âlimlerinden Îsâ b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766), dil okuluna uygun fakat genelin okuyuşuna muhalif olan farklılıklar arasında tercihte bulunmaktaydı. Mesela o, Nûr 6. الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ve Mâide 38. وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ âyetlerini nasb okumak suretiyle çoğunluğa muhalif davranmaktaydı. Onun dil mezhebine uygun kıraatler arasında tercihte bulunması insanlar

³⁴⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 2/29.

³⁴⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti'l-a'sâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 57.

³⁴⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 65.

³⁴⁹ Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed İbn Haleveyh, *Muhtaşar fî Şevâzzi'l-Kur'an min Kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 10; Ebû Hayyân, *el-Baḥr*, 1/179.

³⁵⁰ İbn Haleveyh, *Muhtaşar fî Şevâzz*, 11.

³⁵¹ İbn Haleveyh, *Muhtaşar fî Şevâzz*, 136.

³⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/329.

arasında hoş karşılanmamıştır.³⁵³

Yine aynı dönemde yaşayan Âsım el-Cahderî (öl. 128/746) şâz okuyuşlarla ön plana çıkmaktadır. Âsım, Nisâ 162. âyetini وَالْمُقِيمُونَ الصَّلَاةَ şeklinde öncesine atfederek okuyordu. Ancak dil kurallarına uygun olan bu farklılık on kıraat imamının okuyuşuna muhalif olduğundan şâz addedilmiştir.³⁵⁴ Ayrıca, el-Cahderî, Hz. Âişe hadisinde geçen üç âyeti kendi şahsi mushafında imam mushafta geçtiği şekliyle imla etmesine rağmen bunları dil kurallarına uyarak okumaktaydı. Mesela o, Nisâ 162. âyetini وَالْمُقِيمُونَ الصَّلَاةَ şeklinde, Tâhâ 63. إِنَّ هَذَا لَشَاحِرَانَ هَدَيْنَ şeklinde ve Mâide 69. هَادُوا الصَّابِرُونَ şeklinde ve Tâhâ 63. âyetinde Ebû Amr da ona eşlik etmektedir. Âsım'ın bu tercihleri arasında Tâhâ 63. âyeti baki kalmış diğerleri kaybolup gitmiştir.

Beşincisi kıraat imamlarından şâz rivâyetlerde bulunmak suretiyle lahne düşmektir. Bu dönemde bazıları kurrânın tercihleri arasında bulunmayan bazı okuyuşları imamlara nispet edebiliyordu. Örneğin Hârice (öl. 168/785) Nâfi'den مَعَايِشُ kıraatini hemzeli olarak مَعَايِشُ rivâyet etmiştir. Oysa bu okuyuş Nâfi'in rivâyetlerinde bulunmadığı gibi diğer imamların okuyuşuna da muhalif düşmektedir.³⁵⁶ O yüzden İbn Mücâhid bunu galat olarak nitelemektedir.³⁵⁷ Kıraat imamı Âsım'ın öğrencilerinden olan el-Mufaddal b. Muhammed (öl. 168/785) Âsım'dan bazı farklılıkları şâz olarak rivâyet etmiştir.³⁵⁸ Mesela o, A'râf 26. âyetinde geçen وَرَيْثَانَا şeklinde şâz olarak rivâyet ederken,³⁵⁹ yine Mufaddal, Âsım'dan A'râf 163. âyetinde geçen لَا يَسْتَبِثُونَ وَيَوْمَ لَا يَسْتَبِثُونَ şeklinde şâz olarak rivâyet etmektedir.³⁶⁰ Ebû Hatim er-Râzî, onu, kıraat ilmi açısından metruk olarak nitelerken, Ebû Hatim es-Sicistânî ise onu kıraat ilminde sika olmamakla vasıflamaktadır.³⁶¹

³⁵³ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Alemüddîn es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-içra*, thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Harâbe (Beyrut-Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1997), 509; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergsträsser (Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 1/613.

³⁵⁴ İbn Haleveyh, *Muhtaşar fi Şevâzz*, 36.

³⁵⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, 37.

³⁵⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 278; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Cami'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Abdülmüheymîn Abdüsselâm et-Tahhân vd. (el-İmarât: Câmî'atü's-Şârîka, 2007), 3/1081.

³⁵⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 278.

³⁵⁸ ez-Zehbî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 79.

³⁵⁹ ed-Dânî, *Cami'u'l-beyân*, 3/1086.

³⁶⁰ ed-Dânî, *Cami'u'l-beyân*, 3/1120.

³⁶¹ ez-Zehbî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 79.

Altıncısı ise sahîh birikim içerisinde bulunan farklılıklara lahn nispet etmektir. Sahîh kıraatleri eleştirme olgusu her ne kadar hicrî birinci asırda başlamışsa da yazın anlamında kıraatlere lahn nispet etme olgusu ilk defa bu dönemde başlamıştır. Yazınsal olarak kıraatleri doğrudan eleştirinin ilk örnekleri Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında geçmektedir. Sîbeveyh نبي وبرية gibi kelimelerin hemzeli okunuşunun redî' ve kullanımının az (kalîl) olduğunu ifade etmektedir.³⁶² Genel itibarla kıraatlerin uyulması gereken sünnet olduğunu ifade eden Sîbeveyh,³⁶³ eserinin başka bir yerinde kıraatleri doğrudan eleştirmez. Ancak söz konusu farklılık kendi kurallarına uymazsa başka örnekler üzerinden eleştirir. Bunun dışında Ebû Amr ve Kisâî bazı kıraatleri eleştirmektedirler. Söz konusu ulemânın eleştirdiği kıraatler ilgili başlık altında verilecektir.

Son tahlilde Hicrî 2. asırda lahn olgusu kendisini hem Kur'ân okumalarında hem de kıraat birikiminde göstermiştir. Kur'ân okumalarında meydana gelen lahne karşı Halîl b. Ahmed, ed-Düelî'nin başlattığı mushaf üzerinde çalışmaların son adımını atmış ve harekeleri harflerin minyatür halleriyle belirten işaretler koymanın yanında hemze, şedde, revm ve işmam gibi hatta karşılığı olmayan sesleri için bazı işaretler koydu.³⁶⁴ Kıraat birikiminde meydana gelen lahn olgusuna karşı ise insanlar her beldede ilmene güvendikleri kıraat imamlarının tercihlerine göre kıraatlerini icra etmeye başlamıştır.

2.3. Hicri 3. Asırda Lahn

Hicri 3. asırda eğitimli kesim fasih Arapçadan uzaklaşmış ve lahn yapmadan konuşma artık sadece fasih konuşan saf Araplardan ve belagat âlimlerinden beklenir olmuştur.³⁶⁵ Bu dönemde Irak bölgesinde dil bilginlerinden eğitim alanların dışında fasih Arapça konuşan, neredeyse kalmamıştır. Bunlar da fasih dili sonradan öğrendikleri için, hataya düşmekten kendilerini tam manasıyla koruyamıyorlardı.³⁶⁶ Bu asrın son çeyreğine gelindiğinde ise dilciler artık fasih Arapçayı kullanmayıp halkın diliyle konuşmaya başlamışlardır.³⁶⁷

³⁶² Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü Hânci, 1988), 3/555.

³⁶³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/148.

³⁶⁴ ed-Dânî, *el-Muḥkem*, 6-7.

³⁶⁵ Fück, *el-'Arabiyya*, 126.

³⁶⁶ Selîm, *el-Lahn fi'l-lüğa*, 1/20.

³⁶⁷ Fück, *el-'Arabiyya*, 141-142.

Kıraat ilmi açısından Hicrî 3. asır değerlendirilecek olursa bu asırda kıraat ilmiyle uğraşanların sayısı çoğalmıştır. Ancak bunların bilgi, birikim ve zekâ seviyelerinin farklı olması beraberinde bazı problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Arap dilini iyi bilenler bazen kendi dil kurallarına göre kıraat icat ederek bidate düşerken dili iyi bilmeyenler ise zamanla doğru okuyuşu unutuyor veya okuduklarını yanlış kişiye dayandırmak suretiyle lahne ve vehme düşebiliyordu. İbn Mücâhid o dönemi şöyle tasvir etmektedir:

“Bazısı lehçelerden haberdar olmakla beraber, kıraatin irab ve manalarını biliyor. Ancak bunların kıraatlerle ve ihtilaflarıyla ilgili bilgisi yoktu. Bu tür kimselerin ilmi birikimleri onları dil açısından daha önce kimsenin okumadığı farklılıklarla okumaya sevk ediyordu. Böylece bidatçı oluyorlardı. Hafızalarına güvenen diğer bir kısım ise Arap diline hâkim değildi. Bunlar zamanla doğru okuyuşu unutuyor veya okuduklarını yanlış kişiye dayandırıyorlardı. Bu şekilde lahne ve vehme düşebiliyorlardı.”³⁶⁸

Bu asırda Kur’ân okumalarında aşırılıklar ve rivâyetlerde karışıklıklar meydana gelmeye başlayınca bazı âlimler sahîh kıraat vecihlerini toplama yolunu tuttular. İbnü’l-Cezerî konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “*Hicri 3. asra gelindiğinde gedik büyüdü ve zapt sahibi okuyucuların sayısı azaldı. Kur’ân ve sünnet ilimlerinde büyük gelişmeler meydana gelince, bu asırda ilk defa bazı ulemâ kıraatleri cem etmeye başladılar.*”³⁶⁹ İlk olarak Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) yedili sistem içerisinde bulunan imamlarla beraber 25 kurrânın kıraatlerinin bulunduğu ilk kitabı yazmıştır. Peşinden Ahmed b. Cübeyr el-Antâkî (öl. 258/872) beş beldenin her birinden, birer imamın kıraatinin bulunduğu bir eser telif etmiştir. Bu iki müellifin akabinde İsmail b. İshak el-Mâlikî (öl. 282/895) yedi imamın da içinde bulunduğu yirmi kurrânın kıraatlerini cem ettiği bir kitabı kaleme almıştır.³⁷⁰

Öte yandan ihtilaf ve karışıklık çoğalınca insanlar kendilerini lahne karşı korumak için her beldenin imam mushafının hattına uygun okuyan imamlara tabi olmuşlardır.³⁷¹ Bu imamların da sika olmak, emanet ehli olmak, uzun süre kıraatle işigal etmiş olmak ve insanların kendisinden kıraat alma hususunda ittifak etmiş olmak gibi belli kriterleri

³⁶⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 46.

³⁶⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33.

³⁷⁰ el-Kastallânî, *Leâifü’l-işârât*, 1/154; Fehd b. Abdurrahmân er-Rûmî, “Kıraatler ve Kurrâ”, çev. Ali Öge, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (02 Ekim 2010), 222.

³⁷¹ Abdurrahmân b. İsmâil Ebû Şame el-Makdîsî, *el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ‘ulûmin tet’allâku bi’l-Kitâbi’l-‘Aziz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1975), 1/156.

sağlamaları gerekmekteydi. Böylece Müslümanlar, her beldede bu şartları sağlayan kurrayı imam olarak seçtiler.³⁷²

Hicrî 3. asrı lahn olgusu açısından değerlendirecek olursak bu dönemde lahn olgusunun bir öncekine göre daha yaygın olduğu söylenebilir. Bu asırda lahn olgusu beş şekilde ortaya çıkmıştır.

Birincisi lahne ve vehme düşmedir: İbn Mücahid ve İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu asırda kıraat ilmiyle uğraşanların sayısında büyük bir artış mevzu bahistir. Bu artışa paralel olarak lahne ve vehme düşenlerin sayısında da bir artış söz konusudur. Üstelik lahne veya vehme düşenler kıraat ilmiyle iştigal edenlerdir. Bunların bir kısmı lahne düşerken diğer bir kısmı vehme düşmek suretiyle lahn yapmıştır. Arap diline ve yerleşik gramer kurallarına hâkim olan birtakım kimseler kendi dil mezheplerine göre kıraat icat etmek suretiyle lahne düşüp bidatçi olmuşlardır. Böyle olmalarının sebebi ise kıraat ilminin inceliklerine vâkif olmamalarından kaynaklanmaktaydı. Arap diline hâkim olmamakla beraber zihinlerine güvenen diğer bir kısım ise zamanın geçmesiyle beraber sahîh okuyuşu unutabiliyorlardı. Bunlar da yanlış okumak suretiyle lahne, ya da farklılığı yanlış kişiye dayandırmak suretiyle vehme düşüyorlardı.

İkincisi şahsî mushaflara yazılan şâz okuyuşların sebep olduğu lahndir. Bu dönemde Kûfe ve Basra'da bazı kimseler şahsî mushaflarına şâz kıraatleri de eklemekte ve bunların şâz olduklarını belirtmek için farklı renklerle hareke ve nokta kullanmaktaydılar. Ahmed b. Cübeyr el-Antakî rengi yeşil olan okuyuşların lahn olduğunu, zira bunların sahîh kıraatlere ters düştüğünü ve bu farklılıkların kimse tarafından benimsenmediğini dile getirirken; ed-Danî bundan daha kötüsü olarak bazı âlimlerin birden fazla kıraati tek mushafta farklı renklerle yazmasını göstermektedir. Ona göre her ne kadar şahsi mushafın başında bu durum açıklansa da netice itibariyle bu uygulama kafa karışıklığına sebep olmaktaydı.³⁷³ Bu durum sahîh olmayan okuyuşların bazı kimselerce hicrî 3. asra kadar mushaflara yazıldığını ve bu farklılıkların bazı yanlış okumalara sebebiyet verdiğini göstermektedir.

Hicrî 3. asırda ortaya çıkan problemlerden bir diğeri de bazı râvîlerin kıraat imamlarına şâz kıraatleri nispet etmeleridir. Mesela A'râf 128. âyetinde geçen *يُورثُهَا* lafzını Âsım'ın h. 3. asırda yaşayan Hubeyra isimli râvîsi'nin şeddesiyle rivâyet etmektedir. Oysa

³⁷² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 9/31.

³⁷³ ed-Dânî, *el-Muhkem*, 22.

bunu kendisinden başka kimse rivâyet etmediği gibi Hafs'ın bilinen vechi tahfiftir. İbn Mücâhid, Hubeyra'nın bu rivâyetini galat olarak nitelemektedir.³⁷⁴ Bu durum sadece Âsım'ın râvîlerine has değildir. Diğer imamlara da bazı şâz rivâyetler nispet edilmiştir. Örneğin İbn Sâdân (öl. 231/846), Ebû Amr'dan Mâide 16. سُئِلَ السَّلَامَ ب harfinin sükûnuyla rivâyet etmiştir. Oysa bu okuyuş Ebû Amr'ın uygulamalarına uymamaktadır. Zira Ebû Amr, ل harfinden sonra iki harf geldiği takdirde iskân ile okumaktadır.³⁷⁵ İshak b. Muhammed el-Müseyyibî (öl. 206/822) Nâfi'den قَدْ تَبَيَّنَ gibi yerlerde idğâm edilemeyeceğine dair rivâyette bulunmuştur. Ancak bu rivâyet Nâfi'nin farklılıklarının içinde bulunmadığı gibi bütün imamlar burada idğâm yapıldığına dair icma etmiştir.³⁷⁶ Yine el-Müseyyibî Nâfi'den خ ve غ harflerinde ihfâ rivâyet etmektedir. Ancak Nâfi'nin böyle bir uygulaması yoktur.³⁷⁷ Normal şartlarda bu uygulama Nâfi'nin rivâyetleri içinde bulunsaydı kabul edilebilirdi. Zira Ebû Ca'fer tenvin veya sakin nûn bu iki harfe uğradığında ihfâ yapmaktadır.³⁷⁸ Son olarak Ahmed b. Rüstem, A'râf 194. إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ ا ile اِدْعُونَ şeklinde rivâyet etmiştir. Kisâi dâhil bütün imamlar burayı ت ile okumaktadır. ed-Dânî bu yüzden İbni Rüstem'i burada vehme düşmekle suçlamaktadır.³⁷⁹

Dördüncüsü Kur'an'ı mushaftan okumak suretiyle tashîfe düşmek şeklinde gerçekleşen lahdır. Önceki iki asırda olduğu gibi bu dönemde de bazıları bir hocanın tâlimi olmadan, kendi ilmi birikimlerine güvenerek ilahi mesajı mushaftan okumaya çalışmıştır. Kur'an'ın şifahi yönünün göz ardı edildiği bu uygulamada tashîfe düşmek çokça karşılaşılan bir durumdur. Mesela bu asırda yaşayan ve aynı zamanda muhaddis olan Abdullah b. Ömer (Müşkdane) (öl. 236/851) Kur'an okurken tashîfe düşmüş Nûh 23. âyetini وَيُعْوِقُ وَبَشْرًا suretinde okumuştur. Oysa doğrusu وَلَا يُعْوِثُ وَيُعْوِقُ وَنَسْرًا şeklindedir.³⁸⁰ Tashîf literatüründe Osman b. Ebî Şeybe'nin (öl. 239/853) çokça tashîfe düştüğü -örnekleriyle- aktarılmaktadır.³⁸¹ Mesela o, Yûsuf 70. âyette geçen فِي رَجُلٍ أَخِيهِ جَعَلَ السِّفَايَةَ فِي رَجُلٍ أَخِيهِ şeklinde

³⁷⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 292.

³⁷⁵ ed-Dânî, *Cami'u'l-beyân*, 2/1026.

³⁷⁶ ed-Dânî, *Cami'u'l-beyân*, 2/629

³⁷⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 125-126.

³⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/22.

³⁷⁹ ed-Dânî, *Cami'u'l-beyân*, 3/1126.

³⁸⁰ el-Askerî, *Şerhu mâ yaqau'*, 11.

³⁸¹ el-Askerî, *Taşhîfât*, 1/146; Cemâlüddîn Ebü'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 19/486.

okumak suretiyle tashîfe düşmüştür.³⁸²

Beşincisi sahîh kıraatlere lahn nispet etmek suretiyle düşülen lahndır. Şöyle ki sahîh kıraatlerin eleştirilmesi bu asırda belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ahfeş el-Evsât (öl. 215/830), Ferrâ (öl. 207/822), Ebû Osman el-Mâzinî (öl. 249/863), Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869), İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve el-Müberred (öl. 286/900) gibi âlimler bu dönemde sahîh birikim içerisinde bulunan bazı farklılıkları hem mana hem de dil açısından eleştiriye tabi tutarken yedili sistem içerisinde bulunan bazı kıraat imamlarını da zapt açısından tenkide tabi tutmuşlardır. Onların eleştirdikleri farklılıklar ve sebepleri ileride etraflıca incelenecektir.

2.4. Hicrî 4. Asırda Lahn

Hicrî 4. asırda Abbâsîlerin çözümlü 20 küçük devletçiğe bölünmesi Arap dili açısından yeni bir dönemin başlangıcı sayılmaktadır. Bu dönemde Irak, Suriye, Filistin, Afrika'nın güneyi, İspanya ve diğer İslâm beldelerinde birçok yönden birbirinden farklı lehçeler ortaya çıkmış ve fasih Arapçadan çıkan bu lehçeler her yörenin tabiatına göre gelişmiştir. Öte yandan fasih Arapça ilim dili olarak hala liderliğini sürdürürken, söz konusu fasih Arapçayı aslı Arap olanlar dahi eğitimle öğrenebiliyorlardı.³⁸³ Bununla beraber daha önceleri ayıp olarak telakki edilen lahn bu dönemde artık eğitilmiş tabakayı etkisi altına almış ve ilim adamları artık günlük konuşmalarda lahne düşmeyi normal karşılamaya başlamıştır. İbn Fâris bu durumu şöyle tasvir etmektedir:

“İnsanlar eskiden bazı günahlardan kaçır gibi yazdıkları ve okudukları şeyler hususunda lahnden kaçınmakta idiler. Ancak son dönemlerde insanlar artık lahni câiz görmeye başladılar. Öyle ki muhaddis hadis rivâyet ederken hata yapmakta, fıkıhçı telif ederken hata yapmaktadır. Uyarıldıkları vakitte bizler irab bilmeyiz, bizler hadisçi ve fıkıhçıyız diyorlar.”³⁸⁴

İşin daha vahimi bu dönemde geçerli olan devlet büyüklerinin huzurunda lahn yapmaktır. Öyle ki fasih konuşmak isteyen olursa ona: “*Eğer irab (fasih konuşma) bir fazilet*

³⁸² el-Askerî, *Şerhu mâ yakau* , 12.

³⁸³ Füek, *el-'Arabiyya*, 166-168.

³⁸⁴ İbn Fâris, *Hilye*, 10; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvî el-Hemedânî İbn Fâris, *es-Şâhibi fi fıkhi'l-lügati'l-'Arabiyyeti ve mesâliha ve süneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasen Besc (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 35; Selim, *el-Lahn fi'l-lüğa*, 1/20; es-Sâfi, *Qadıyyatü'l-lahn*, 34.

olsaydı Emirü'l-Müminin bu konuda herkesi geçirdi." denilirdi.³⁸⁵ Sonuç itibariyle daha önce meleke olarak kesbedilen fasih Arapça eğitimle öğrenilmeye başlanmış ve lahn olgusu artık hem avam hem de elit tabakasını etkisi altına almıştır.

Kıraat ilmi açısından dördüncü asır bir dönüm noktası sayılmaktadır. Bilindiği üzere önceleri kıraat birikimi ağızdan ağıza sözlü olarak nakledilmekteydi. Ancak yukarıda aktarıldığı üzere keyfi ve disiplinsiz okumalar ortaya çıkınca artık bu ilmin yazı ile kayıt altına alınması ihtiyacı hâsıl olmuştur. İbn Mücâhid öncesinde de her ne kadar bazı eserler telif edilmişse de bu eserlerden hiçbiri onun eseri kadar meşhur olmamıştır. Zira İbn Mücâhid kıraatleri yedi ile sınırlamış, imamları tespit edip usûllerini ortaya koymuştur.³⁸⁶ Bu meyanda o; Mekke'den İbn Kesîr, Medine'den Nâfi', Kûfe'den Âsım, Hamza ve Kisâî, Basra'dan Ebû Amr ve Şam'dan İbn Âmir gibi Müslümanların kıraat alma hususunda ihtilaf etmediği sika imamların kıraatlerini derleyerek *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât* adlı eserini telif etmiştir. Peşinden öğrencisi İbn Hâleveyh kıraatlerin gerekçelerini konu edinen *el-Hücce fi'l-kirâati's-seb'a* adlı eserini yazmıştır.³⁸⁷

Bu iki eserden sonra İbn Mihrân en-Nisâbûrî, (öl. 381/992) İbn Mücahid'in tercih ettiği yedi imama Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef'in kıraatlerini de ilave ederek on kıraati bir araya getirdiği *el-Ğâye fi'l-kirâati'l-'aşr* adlı eserini telif ederken,³⁸⁸ İbn Galbûn (öl. 399/1009) yedi imama ek olarak Ya'kûb'un kıraatini de ele aldığı *et-Tezkira fi'l-kirâati's-semân* isimli eserini yazmıştır.³⁸⁹

Lahn olgusu açısından dördüncü asır değerlendirilecek olursa bu yüzyılın çok hareketli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim lahn, bu dönem bir kırılma yaşamış; celî ve hafî ayırımına tabi tutulmuştur. İlk defa bu işlemi gerçekleştiren İbn Mücâhid herhangi bir tarif yapmadan celî/hafî olabilecek lahnden bahsetmektedir. Onun ayırımına göre celî lahn, az Arapça bilgisine sahip olanların dahi câiz görmediği hata çeşidi olup okuyucunun vehm yapmak suretiyle galata düşmesini karşılarken; hafî lahn, ancak derin âlimlerin anlayabileceği

³⁸⁵ Füek, *el-'Arabiyya*, 145.

³⁸⁶ Ali Öge, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri* (Konya: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 42-43.

³⁸⁷ Yaşar Akaslan, *Kıraat İlminin Temel Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 19 vd.

³⁸⁸ Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-'İrfân Adlı Eseri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 25; Akaslan, *Kıraat İlminin Temel Kaynakları*, 43.

³⁸⁹ Akaslan, *Kıraat İlminin Temel Kaynakları*, 79.

lahn çeşididir.³⁹⁰ İbn Mücâhid'in hem taksimatına hem de öncesine bakıldığında kıraatlerin dil açısından karşılığı ikiye ayrılmaktadır. Bunlar; az Arapça bilgisine sahip olanların söz konusu farklılığın dildeki karşılığını anlayabileceği okuyuşlar ve derin Arapça bilgisine sahip olanların kavrayabileceği farklılıklar şeklindedir. Buna göre lahn-ı celî, az Arapça bilenlerin dahi anlayabileceği lahn çeşidi iken; lahn-ı hafî ise sadece Arapçada derinlik sahibi olanların anlayabileceği lahn çeşididir.

Bu dönemde; birincisi senedi sahîh ancak resm-i mushafa muhalif, ikincisi yerleşik gramer kurallarına ve resm-i mushafa uygun olmak şartıyla her okuyuşu câiz gören, üçüncüsü sahîh kıraatleri eleştirenler olmak üzere üç akım ön plana çıkmaktadır. Birinci akımın öncülüğünü İbn Şenebûz (öl. 328/939) yapmaktadır. O, namazlarda Abdullah İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi sahâbîlerin resm-i mushafa muhalif okuyuşlarını icra etmesinin yanında bunları insanlara da okutuyordu.³⁹¹ Gereğesinde ise o, bazı örnekler getirerek, İbn Kesîr, Nâfi', Hamza, Kisâî ve Ebû Amr gibi kurrânın bazı yerlerde mushafa muhalif okuyuşları olduğunu, kendinin de böyle bir hakka sahip olduğunu iddia etmekteydi.³⁹²

Kurtubî tefsirinde İbnü'l-Enbârî'den rivâyetle İbn Şenebûz'un iddialarına genişçe yer vermektedir. Özetle; Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushaflar bütün kıraatlere şamil olmadığı gibi resm-i mushafta beş yüz farklılık yazılmamıştır. Bu iddiasını desteklemek için o, Asr sûresini وَالْعَصْرُ وَتَوَائِبِ الدَّهْرِ şeklinde okuyordu. Ayrıca mushafı istinsâh edenlerin bazı eklemelerde bulunduğunu da iddia ettiği gibi İhlâs sûresini namazda اللَّهُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ şeklinde okuyup قُلْ هُوَ lafzını okumamaktaydı. Yine o, bazı sahîh okuyuşları mana açısından eleştirirken, mushafın bazı tashîf hatalarını barındırdığını iddia etmekteydi ve kendince doğru bulduğu okuyuşları farz namazlarda okumamaktaydı. Bazen de o, Kur'ân'ın fesahatine yakışmayacak şekillerde kıraatini icra etmekteydi. Örneğin o, Mâide 116. أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ âyetini الْكَيْسِ قُلْتَ لِلنَّاسِ tarzında okumamaktaydı. Oysa bu kullanımın dilciler katında bir karşılığı yoktur. Ona göre Hz. Osman mushafın cemini Zeyd b. Sâbit'e tevdi etmekle doğru bir iş yapmamıştır. Zira İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b bu konuda daha evladılar ki bunların kıraatleri hakkında Hz. Peygamber'in أَقْرَأَ أُمَّتِي أَبِي بِنُ كَعْبٍ مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًا كَمَا أَنْزَلَ فَلْيَقْرَأْ، أَقْرَأَ أُمَّتِي أَبِي بِنُ كَعْبٍ بِقِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَدِي “Ümmetimin en (iyi) okuyucusu Übey b. Ka'b'dır” ve “Kim Kur'ân'ı indirdiği

³⁹⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

³⁹¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 2/104.

³⁹² Örnekler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 1/84.

haliyle orijinal bir şekilde okumak istiyorsa İbn Ümmi Abd'in (Abdullah İbn Mes'ûd) okuduğu gibi okusun.” hadisleri bulunmaktadır.³⁹³ Ayrıca bu şahıs Kur'ân'a Şia kaynaklarında geçen bazı eklemelerde de bulunmaktaydı. Mesela o, Ahzâb 25. وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ بِعَلِيِّ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا âyetine بِعَلِيِّ lafzını eklemekteydi.³⁹⁴

Kurtubî, İbnü'l-Enbârî'den yaptığı aktarımda bu şahsın kimliğine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. O zaman, hakkında reddiye yazılacak kadar âlimleri meşgul eden bu şahıs kimdir, sorusu akla gelmektedir. Hatip el-Bağdâdî eserinde Ebû Bekir el-Enbârî ve başka âlimlerin İbn Şenebûz'a reddiye yazdığını bildirmektedir.³⁹⁵ Ezherî de İbnü'l-Enbârî'nin İmam mushafa tabi olma hakkında telif yaptığını ifade etmektedir.³⁹⁶ Her iki âlim de eserin ismine değinmemektedir. İbnü'n-Nedîm *el-Fihris*'tinde İbnü'l-Enbârî'nin “*Kitâbü ba'zı mesâilî İbn Şenebûz*” ve “*er-Raddü 'alâ men halefe Mushafa Osmân*” adında iki eserinden bahsetmektedir.³⁹⁷ Öte yandan Kurtubî eserinde tespit edilebildiği kadarıyla on bir yerde Enbârî'nin “*er-Raddü 'alâ men halefe Mushafa Osmân*” eserinden alıntı yaparken İbn Şenebûz'u zikretmemektedir.³⁹⁸ Uzun olarak alıntıladığı yerde ise onu, Ehl-i Sünnetin yolundan çıkmakla eleştirir fakat bu yoldan çıkanın kim olduğundan bahsetmez.³⁹⁹ Zehebî'nin eserinde İbni Şenebûz'un Mâide 118. فَإِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَإِنْ تَغُورَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيمُ الْحَكِيمُ âyetini şeklinde okuduğu geçmektedir.⁴⁰⁰ Aynı örnek Kurtubî'nin, İbnü'l-Enbârî'den alıntıladığı örneklerde de söz konusu okuyuşun gerekçesiyle beraber geçmektedir. Mevzu bahis şahsa göre فَإِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ şeklinde okumak âyetin sibâkına daha uygun düşmektedir. Zira âyetin öncesinde mağfiret geçtiği için hikmet ve izzetin burada anılması uygun düşmemektedir. Uygun olan mağfiret ve rahmeti zikretmektir.⁴⁰¹

Klasik dönem müelliflerinin eserlerinden yola çıkarak varlığından haberdar olunan söz konusu eserin içeriğiyle ilgili bilgilerin çoğunluğu Kurtubî'nin eserinde geçmektedir. Yukarıda konu ile ilgili iki eserin varlığından söz edilmişti. Mevzubahis eseri kitapların

³⁹³ İbni Hanbel, *Müsned*, 7/359 (No. 4340); el-Kurtubî, *el-Câmî*, 1/81 vd.

³⁹⁴ el-Kurtubî, *el-Câmî*, 1/81 vd.

³⁹⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/103.

³⁹⁶ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-lüğa*, thk. Muhammed Avd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2001), 5/12.

³⁹⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 102.

³⁹⁸ el-Kurtubî, *el-Câmî*, 1/32, 35, 54, 60, 109; 9/320; 11/182; 12/8; 14/252; 15/339; 20/224.

³⁹⁹ el-Kurtubî, *el-Câmî*, 1/81-86.

⁴⁰⁰ ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 157.

⁴⁰¹ el-Kurtubî, *el-Câmî*, 1/82.

alıntılarından yola çıkarak toparlamaya çalışan Ğânim Kaddûrî el-Hamed bahsi geçen iki eserin aynı olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁰²

Sonuç itibariyle birkaç açıdan Kurtubî'nin, İbnü'l-Enbârî'den görüşlerini alıntılıdığı şahıs İbn Şenebûz'dan başkası değildir. Birincisi İbnü'l-Enbârî tek bir şahıstan bahsetmekte ve bu kişinin İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b gibi sahabilerin müdrec okumalarını canlandırmaya çalıştığını söylemektedir.⁴⁰³ Aynı iddiaları Hatib el-Bağdâdî eserinde İbni Şenebûz'un ismini vererek onun namazlarda Abdullah İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi sahâbîlerin resm-i mushafa muhalif okuyuşlarını icra etmesinin yanında bunları insanlara okuttuğunu beyan etmektedir.⁴⁰⁴ İkincisi Kurtubî'nin tefsirinde geçen şahıs Mâide 118. وَإِنْ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ أَنْتَ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ âyetini فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ şeklinde okumaktadır. Zehebî, İbn Şenebûz'un söz konusu âyeti yukarıda geçtiği şekliyle okuduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁵ Üçüncüsü İbnü'l-Enbârî, İbn Mücâhid ve İbn Şenebûz aynı dönemde aynı beldede yaşamışlardır. İbnü'l-Enbârî'nin vefatı ise İbn Şenebûz'a tövbe ettirildikten beş sene sonradır. İbn Şenebûz hicrî 323 senesinde bu okuyuşlara tövbe ederken⁴⁰⁶ İbnü'l-Enbârî'nin vefatı da 328'dir. İbnü'l-Enbârî bu şahıstan bahsederken “bizim dönemimizde” ifadesini kullanmaktadır.⁴⁰⁷ Aynı tarihte bu iddiaları gündeme getiren başka bir şahıs olsaydı muhakkak eserlerde bahsi geçerdi. Oysa yapılan araştırmalar neticesinde söz konusu dönemde benzer iddiaları dile getiren başka bir isme denk gelinmemiştir. Kaldı ki bu tür iddiaları olan ve İbnü'l-Enbârî'nin kendisine reddiye yazacağı kadar meşhur olan başka biri olsaydı muhakkak onun ismi geçerdi. Oysa bu tarihte, eserde geçtiği şekliyle iddiaları olan sadece İbn Şenebûz'dur.

İkinci akımın öncülüğünü ise İbn Miksem yapmaktadır. Asıl adı Muhammed b. el-Hasan b. Ya'kûb b. el-Hasan İbn Miksem (öl. 354/965), künyesi Ebû Bekir'dir. O, kendi döneminde Kûfe nahvini en iyi bilenlerden olup kıraat ilmine hâkim idi. Ayrıca kıraat, tefsir ve nahiv ilmi hakkında eserler telif etmiştir. Onun eleştirildiği nokta ise Arap dilinde câiz olabilecek vecihlere göre kıraat okumak ve okutmak suretiyle cumhûrun yolundan

⁴⁰² Ğânim Kaddûrî Hamed, “er-Raddü 'alâ men hâlefe muşhafa 'Uşmân”, *Mecelletü'l-Hikme* 1 (1992), 233.

⁴⁰³ el-Kurtûbî, *el-Câmi'*, 1/81.

⁴⁰⁴ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/104.

⁴⁰⁵ ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 157.

⁴⁰⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/104.

⁴⁰⁷ el-Kurtûbî, *el-Câmi'*, 1/81.

ayrılmasıdır.⁴⁰⁸ Ebû Tahir b. Ebî Hâşim (öl. 344/956) onun durumunu şöyle anlatır:

“Bizim zamanımızda bir adam ortaya çıktı. Onun Arap dili mezhebine göre sahîh ve resmi mushafa uygun olan her okuyuşun namaz ve namazın dışında câiz olduğunu iddia ediyor. Gerekçesinde ise kıraat imamlarından olan Halef’in tercihlerini getirmekte ve ona göre bu imama câiz olan tercih hakkı kendisine de câizdir. Oysa durum onun iddia ettiği gibi değildir. Zira Halef, Hamza’nın bazı okuyuşlarını terk edip Nâfî’in kıraatlerini tercih etmiştir. Daha açık bir ifadeyle Halef’in tercihleri senede dayanmaktadır. Şayet Halef gibi sahîh birikim içerisinde bulunan kıraatlerde tercihte bulunsaydı kabul edilebilirdi. Ancak o bunun yerine dil kurallarına uygun kıraatler icat etmek suretiyle bidate düştü ve yoldan çıktı.”⁴⁰⁹

Dikkat edilirse İbn Miksem gerekçesinde kendini haklı olarak addetmektedir. Zira kendinden önce herkesin kıraatlerini kabul ettiği muteber imamların bazı tercihlerini öne sürerek iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır. Yanılgıya düştüğü husus ise kıraat imamlarının tercihlerini içtihadı göre değil, sahîh birikim içerisinde yaptığı gerçeğidir. İbn Miksem’in ‘resm-i mushafa ve bir vecihle de olsa Arap diline uygun olan her okuyuş senedi olmasa da câizdir’ şeklindeki görüşleri sebebiyle bir meclis kuruldu ve yapılan sorgu neticesinde tövbe ettirildi.⁴¹⁰

Üçüncü çeşit lahn ise sahîh birikim içerisinde bulunan bazı farklılıkların eleştiriye maruz kalmasıdır. Bu demektir ki sahîh kıraatleri eleştirme olgusu bu dönemde de devam etmiştir. Ebû İshak ez-Zeccâc, Taberî, Ebû Ca’fer en-Nehhâs gibi tercih ashâbı olan bazı müfessirler sahîh kıraatlerin bazısını eleştirmişlerdir. Sahîh kıraatlere yönelik eleştiriler sadece müfessirlerle de sınırlı değildir. Kıraat ilmi hakkında telif yapan kıraat ulemâsı da sahîh kıraatlerin bazısını eleştirmiştir. Başta İbn Mücâhid olmak üzere Ebû Ali el-Farisî, İbn Hâleveyh (öl. 370/980) ve İbn Cinnî gibi kıraat bilginleri bazı sahîh okuyuşları eleştiriye tabi tutmuşlardır. İleride kıraatleri tenkide tabi tutan bu ulemânın eleştirileri ve bunların sebepleri ele alınacağından burada bu kadar bilgiyle iktifa edilmektedir.

⁴⁰⁸ Cemâlüddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1982), 3/101.

⁴⁰⁹ el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/101-103; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2504; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 2/610-611.

⁴¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/124.

2.5. Dil Okullarının Kıraatlere Bakışı

Arap dilinde meydana gelen bozulmalar Kur'ân okumalarına da yansımaya başlayınca hedef dil üzerinde bazı çalışmaların yapılması zorunlu bir hal almıştır. Söz konusu çalışmalar Basra'da başlamış,⁴¹¹ yaklaşık bir asır sonra Kûfe ve diğer İslâm beldelerine yayılmıştır.⁴¹² Nâzil olduğu ilk andan itibaren yazılan ve bugüne kadar tevâtür yoluyla ulaşan Kur'ân-ı Kerîm dil açısından Arapça'nın en fasih halini temsil etmektedir. Hal böyle iken ilk dört asır ve sonrasında yapılan birtakım dil çalışmalarında Kur'ân kıraatlerine birtakım eleştirilerin yöneltildiği görülmektedir. Kıraatleri eleştiren ulemânın söz konusu ilme yaklaşımı teori ve pratikte farklılık arz etmektedir. Teoride şâz olsun mütevâtir olsun vârid olan her kıraatle ihticâcın cevâzında hepsi hem fikirdir. Ancak iş pratiğe gelince bazı dilciler genel kıyasa uymayan kıraatleri ihticâc olarak kabul etmeme yolunu tutmuştur.⁴¹³

İlk dönem dilcileri genelde kurrâdandır. Bundan dolayı kadim Basra ulemâsının ilk telif ettiği *el-Kitab* ve *el-'Ayn* isimli eserlere bakıldığında direkt olarak kıraatlere yönelik ağır bir tenkit söz konusu değildir. Bununla beraber yazılı olarak ilk eleştiri tohumlarının bu eserlerle atıldığını söylemek imkân dâhilindedir. Devam eden süreçte dilciler, kıraatlerin uyulması gereken sünnet olduğu gerçeğinden hareketle kıyasa mahal olmayacağını farkına varınca dil ilmi kıraat ilminden ayrıldı ve her iki alanın kendine göre mütehasısları ortaya çıkmıştır. İşte bu noktadan sonra dilcilerin kıraatlere bakışı değişti ve kıraatleri eleştirmeye başladılar. Onlara göre kıraatler, dil kurallarının beslendiği bir kaynak değil; bilakis dil kurallarının tatbik edildiği bir alandır.⁴¹⁴ Söz konusu eleştiriler Basra dil okulunda başlamış daha sonra Kûfe'ye sıçramıştır. Son dönem âlimlerinden Muhammed Adîme konu ile ilgili şunları söyler: “*Kıraatlere lahn nispet etme olgusu, mütakaddimûn Basraluların kapısını araladığı ve bayraktarlığını yaptığı günahkâr bir akımdır. Söz konusu akımı dilciler, müfessirler ve kıraat müellifleri takip etmiştir.*”⁴¹⁵

Her iki okulun çalışmaları “kıyas ve semâ”ya dayanmakla beraber farklı sonuçlar elde etmişlerdir. Bunun sebebi ise Basra dilcileri bedevî Arapların fasih lehçelerini esas alarak, dile ait genel kurallar koyarken, Kûfeli dilciler, “semâ”nın kaynağını seçmede aynı hassasiyeti

⁴¹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 89.

⁴¹² Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/284.

⁴¹³ Şaban Salah, *Mevâkıfû'n-nuhâti mine'l-kırâati'l-Kur'âniyye hatta nihâyeti'l-ğarni'r-râbi'i'l-hicrî* (Kahire: Dâru Garîb, 2005), 79.

⁴¹⁴ Salah, *Mevâkıfû'n-nuhât*, 79.

⁴¹⁵ Adîme, *Dirâsât*, 1/19.

göstermeyerek Araplardan gelen her kullanıma itibar etmişlerdir.⁴¹⁶ Kıyasa muhalif olmayan mütevâtir kıraatleri istişhad getirme durumunun Kûfe ve Basra okullarının her ikisinin ittifak ettikleri bir husus olduğu yukarıda aktarıldı. Ancak Basra dilcilerine göre bir kıraatin istişhâd olmasının şartı kıyasa muhalif olmamasıdır. Şayet onların genelgeçer kıyasına muhalif olursa söz konusu kıraati kabul etmezler.⁴¹⁷ Daha açık bir ifadeyle Basra dilcilerine göre kural asıldır. Buna göre kıraat, söz konusu kurala diğer dil malzemeleri gibi arz edilir, o kurala uyan kıraat kabul edilir uymayan ise reddedilir.⁴¹⁸ Buradan Basra dilcilerinin dil kurallarını tesis etmede kıraatleri özel bir statüye koymadıkları, bilakis diğer kaynaklar gibi değerlendirdikleri sonucuna varılır. Zaten Basra dilcileri, dil kurallarını koyarken kullandıkları istişhâdlarda hadislere neredeyse hiç yer vermezken, Kur'ân'ı ise istişhâd olarak kullandıkları yerlerin çoğunda ilaveten şiir veya kuralı destekleyen başka bir asıl getirmişlerdir. Oysa birçok kuralı sadece Kur'ân dikkate alarak vaz edebilirlerdi. Bu durum gramer kuralları konulurken Basra ulemâsının rivâyeti sağlam iki kaynaktan mahrum kalmalarına sebebiyet vermiştir.⁴¹⁹ Mesela İbn Cinnî, *el-Muhteseb* isimli eserinde, başka bir şahit getirmediği takdirde sanki dil açısından sahîh kabul edilmeyecek gibisinden, her kıraatin dil kurallarına uygunluğunu teyit etmek için Arap kelimelerinden örnekler getirir.⁴²⁰ Konu ile ilgili olarak Er-Râzî, tefsirinde dilcilerin bu tutumunun yanlışlığını şöyle ifade etmektedir:

“Kur'ân'ın dil kurallarının tespitinde kullanılması, söyleyeni meçhul beyitlerin kullanılmasından daha evlâdır. Çoğu zaman dilcilerin Kur'ân lafızlarını tespit aracı olarak kullanırken şaşkınlık yaşadıklarını, aynı dilcilerin söyleyeni meçhul bir beyti kurallarının tespitinde delil olarak gösterirken sevindiklerini görüyoruz. İşin aslı Kur'ân'ın dil kurallarının tespitinde kullanılması daha sağlıklıdır.”⁴²¹

Basra dilcileri bir kuralın konulması için şiirde ve nesirde çokça örneklerinin olmasını şart koşarken,⁴²² Kûfe ulemâsı ise Basralıların aksine herhangi bir nahiv veya sarf kuralının

⁴¹⁶ Hulusi Kılıç, “Basriyyûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 5/117-118; Hulusi Kılıç, “Kûfiyyûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 26/345-346.

⁴¹⁷ Hatice el-Hadîsî, *eş-Şâhidü ve usûlü'n-nahvi fi Kitâbi Sibeveyh* (Matbûâtü Cami'ati'l-Kuveyt, 1974), 47.

⁴¹⁸ Salah, *Mevâkıfî'n-nuhât*, 92.

⁴¹⁹ Salah, *Mevâkıfî'n-nuhât*, 92.

⁴²⁰ Salah, *Mevâkıfî'n-nuhât*, 93.

⁴²¹ Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn et-Teymî er-Râzî Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 9/57.

⁴²² Hasen b. Muhammed b. İbrahim el-Hafezî, “Mevâkıfî'n-nuhâti mine'l-kurrâ”, *Beyâdir* 7 (1992), 100.

belirlenmesi için bir iki kullanımı yeterli görmektedir.⁴²³ Daha açık bir ifadeyle, Kûfe dil okulu nakil dairesini biraz daha geniş tutmuş ve semâî önemsemekle beraber rivâyete de önem vermiştir.⁴²⁴ Bunun sebebi ise Kûfedeki rivâyet geleneğidir. Zira Kûfe'de şiir ve şair Basra'ya nispeten daha fazla olmasının yanında sahâbe ve tâbiünden birçok kişinin burayı yurt edinmesi sebebiyle köklü bir hadis rivâyeti kültürüne ev sahipliği yapmaktadır. İlâveten birden fazla kıraat âliminin yetişmesine vesile olan ve kıraat ilminin her yönüyle ele alındığı kıraat halkaları da bu şehirde bulunmaktadır.⁴²⁵ Bundan dolayı kıraatleri önemli bir kaynak olarak kabul eden Kûfe ulemâsı, kıraatlerin genelini dil kurallarını belirlemede kaynak olarak kabul etmiş ve bunlar üzerinde yerleşik gramer kurallarını bina ettikleri gibi kıyas malzemesi olarak da kullanmışlardır.⁴²⁶

Basra ulemâsının kıraatler karşısındaki bu eleştirici tavrına, sonradan gelen bazı âlimler tepki göstermiştir. Bunlardan biri de Ebû Hayyan'dır. O tefsirinin birçok yerinde Basra dilcilerini eleştirmiştir. O, eserinin bir yerinde, “*Arap dili Basralıların naklettiklerinden ibaret olmadığı gibi, kıraatler de Basralıların bildikleri ve naklettikleri üzerine gelmemiştir.*”⁴²⁷ ifadelerini kullanırken başka bir yerde “*Arap dili sadece Basralıların naklettiklerinden ibaret olmadığı gibi, kıraatler de bunların bildikleri ve naklettikleri üzere gelmemiştir. Kaldı ki Kûfeli dilcilerin de (ilmi açıdan) Basralılardan aşağı kalır tarafları yoktur.*”⁴²⁸ şeklinde ifadeler kullanmak suretiyle Basra dilcilerini tenkid etmektedir. Süyûtî de Basra ulemâsının bu tavrını:

“Mütekaddimûndan olan nahivcilerin bir kısmı Âsım, Hamza ve İbn Âmir'in kıraatlerini meşhur lehçeye uzak oldukları gerekçesiyle eleştirdiler. Onlar yaptıkları eleştiride hataya düşmüşlerdir. Zira onların okuyuşları kendisinde ta'n/eleştiri bulunmayan mütevâtir silsile yoluyla bize gelmiştir. Zaten söz konusu kullanımın Arap dilinde bulunması bunu destekler niteliktedir.”⁴²⁹

⁴²³ el-Hafezî, “Mevkıfü'n-nühâti mine'l-kurrâ”, 100.

⁴²⁴ Salah, *Mevâkıfü'n-nuhât*, 98.

⁴²⁵ Salah, *Mevâkıfü'n-nuhât*, 96.

⁴²⁶ el-Hadisî, *eş-Şâhid*, 47.

⁴²⁷ Muhammed b. Yûsuf b. Ali Esîrüdîn el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîf fi't-tefsîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 2/754.

⁴²⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîf*, 2/754.

⁴²⁹ Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İktirâh fi uşûli'n-nahv ve cedelühû*, thk. Muhammed Fecal (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 69.

şeklindeki sözleriyle eleştirmektedir. Konuyla ilgili son olarak el-Mazinî: “*Biz Basralıların sözleriyle ibadet etmiyoruz ki (onların kurallarına uyalım)*” ifadelerini kullanmaktadır.⁴³⁰

Netice itibariyle birincisi İslâm devletine başkentlik yapmasından dolayı birden fazla sahâbenin burayı yurt edinmesi ve bunlardan tevarüs eden ilim geleneği; ikincisi kıraat ilminde otorite kabul edilen üç kurrânın bu bölgeden çıkması ve kıraatlerin senet boyutunun Basra’ya nispeten daha gelişmiş olması gibi gerekçelerden dolayı Kûfe dilcileri kıraatlere daha mütesâhil davranmışlardır. Bunların karşıt kutbunda yer alan Basra ulemâsı ise Arap dilinde az kullanımları fasih kabul etmedikleri gibi şâz olarak nitelemiştir.⁴³¹ Bunun sonucunda Basra dilcilerinin kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği birçok okuyuşu Kûfe dilcileri delilleriyle savunmuştur.

Dil okullarının kıraatlere yaklaşımı ortaya konduktan sonra devam eden başlıkta kıraatlerin eleştiriye maruz kalma sebepleri ortaya konulacaktır.

2.6. Kıraatlerin Talhîn Sebepleri

Sahih birikim içerisinde tenkide maruz kalan farklılıklarının işlendiği üçüncü bölüm ve kıraat ilminde lahn olgusunun tarihçesinin ele alındığı bu kısımda tespit edilebildiği kadarıyla kıraatlerin eleştiri sebepleri şunlardır:

2.6.1. Eleştiride Bulunan Ulemânın Tercih Döneminde Yaşamaları

Sahih kıraatlerin yoğun bir şekilde tenkit edildiği hicrî ilk dört asırda eleştirilerin en önemli sebebi o gün için hem kıraatlerin hem de söz konusu kıraatleri aktaranların durumudur. Zira bir tarafta sahîhi sakîminden henüz tam manasıyla tefrik edilmemiş ve şifâhen aktarılan koca bir külliyyât, diğer tarafta ise bu külliyyâtla meşgul olup sayısı binleri bulan kârîler söz konusudur. Bunların hepsinin farklı niteliklere sahip olması ise problemin başka bir boyutudur. Üstelik bu râvîlerin her birisi, söz konusu birikimin sadece belli bir kısmına hâkimken geri kalan kısmın sadece varlığından haberdardır.

Yine aynı dönemin diğer önemli problemlerinden bir tanesi, dilde meydana gelen bozulmalar ve bu durumdan söz konusu disiplinin payını almasıdır. Zaten başka türlü olması da beklenemezdi. Zira hem dilde hem de kıraat ilminde şifahî aktarım asıdır. O yüzden Arap

⁴³⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 5/15.

⁴³¹ Selâme Ayış es-Serrahîn, *Ahkamü't-takvîmi'l-lüğaviyyi fi'l-kırâati'l-Şur'âniyyeti* (Ürdün: Câmî'atü M'utet, Doktora Tezi, 2014), 164.

dilinde meydana gelen bozulmalar haliyle Arapça olan kıraat ilmine de sirayet etmiştir. Bununla beraber kişisel mushaflara yazılan müdrec okumalar aynı dönemde meydana gelen problemlerin diğer bir sacayağıdır. Kur'ân okumalarında meydana gelen irab ve tashîf hatalarının önüne geçmek için mushaf üzerinde nakt ve i'câm gibi çalışmalar yapılırken kişisel mushaflara tefsir amacıyla yazılan müdrec okumaların önüne geçmek için de mushaf istinsâh edilmiştir.

Mushafın nakt, i'câm ve istinsâhı kadar önemli olup ancak çokça gözden kaçırılan bir konu var ki o da söz konusu dönemde şifahî olarak nakledilen kıraat farklılıklarının durumudur. Zira mushaf üzerinde yapılan çalışmalar, ilgili konu ile bağlantılı olarak ortaya çıkan sorunları minimum düzeye indirirken ortada, ince bir elemeye tabi tutulması gereken koca bir külliyyât ve söz konusu külliyyatı aktaranların niteliklerinin incelenmesinin gerekliliği gibi sorun durmaktadır.

Mevzubahis birikimin muhteviyatı iki başlık altında şöyle özetlenebilir.

1. Kıraatle ilgili durumlar:

a. Sahîh Kıraatler: Halihazırda geçerli olan ve on kıraat imamının farklı okuyuşlarını ihtiva eden sahîh birikim.

b. Şâz Kıraatler: Hicrî 4. asırda telif edilen *el-Muhteseb* ve *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân* gibi şâz kıraatleri ele alan kitaplar incelendiğinde söz konusu döneme kadar şâz kıraatlerin de şifâhen aktarıldığına şahit olunur.

c. Müdrec Kıraatler: Yine hicrî 4. asırda İbn Ebî Dâvûd tarafından telif edilen *Kitâbü'l-Mesâhif* isimli eserin içeriği incelendiğinde burada birçok sahâbenin müdrec okumalarının o zamana kadar şifâhen rivâyet edildiği görülür.

d. Bazı art niyetli fırkaların kendi mezheplerine dayanak olması için uydurdıkları kıraatler.

2. Kıraatleri aktaranlarla ilgili durumlar:

a. Sahîh kıraatleri rivâyet eden kıraat imamları ve râvîleri.

b. Dil mezhebine göre kıraat icat edenler.

c. Muteber imamlara şâz okuyuşları nispet eden râvîler.

d. Kıraat ilmiyle iştigal edenlerin sayıca çok olmaları.

e. Kıraatleri rivâyet eden aktarıcılarının zabt ve dirâyet konusunda farklı özellikte olmaları.

Kıraatlerin bu durumu sahîhini sakîminden ayırma zorunluğunu doğururken kıraat ilmiyle iştigal edenlerin çokluğu da kurrânın cerh ve tadilini zorunlu kılmıştır. Bu gerçekliğin farkında olan gayretli ulemâ, kıraat ilmini başta sened olmak üzere birden çok açıdan ele alarak ince bir elemeye tabi tutmuştur. İbnü'l-Cezerî bu döneme;

“Sonra bu meşhûr imamlardan (on kıraat imamı) sonra kıraat ilmini okuyanlar çoğaldı ve beldelere yayıldılar. Onları da tabakaları bilinen fakat dirayet ve rivâyet hususunda farklı özellikte olan diğer âlimler takip etti. Bundan dolayı zapt azaldı, ihtilaf çoğaldı neredeyse doğru ve yanlış birbirinden ayırt edilemeyecek düzeye geldi. Derken ümmetin gayretli ulemâsı bu işe el atarak ileri düzey bir gayretle istenilen gerçekliği, kıraatleri toparlamak ve farklılıkları okuyanlarına nispet etmek suretiyle ortaya koydular. Bunu da belirledikleri kriterlerin gölgesinde sahîhini sakîminden, meşhûr olanını şâzz olanından tefrik etmek suretiyle gerçekleştirdiler.”⁴³²

şeklindeki sözleriyle ışık tutmaktadır.

Meşhûr kıraat imamlarının kendi tercihlerini yapmalarının akabinde gelen ulemâ da aynı yolu takip etmiş, bazısı onların tercihlerini delillendirirken bazıları da onlar gibi tercihlerde bulunmuştur. Bunlar içerisinde dilci kimliğiyle ön plana çıkanların yanında, kıraatçi veya müfessir kimliğiyle meşhur olan âlimler de vardı. Tercih edebiyatında on kıraat imamıyla beraber Ferrâ, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Taberî,⁴³³ Yahyâ b. Sellâm, (öl. 201/817),⁴³⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî gibi âlimler tercih ashâbı olarak zikredilmektedir.⁴³⁵ Söz konusu tercih ameliyesini gerçekleştiren ulemâ belirli kriterler koymuş ve bu kriterlerin dışında kalan kıraatleri tenkit etmiştir.

Bu kıstaslar:

⁴³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

⁴³³ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Urcûzetü'l-münebbihe*, thk. Muhammed b. Meckân el-Cezâirî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1999), 159-161.

⁴³⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/373.

⁴³⁵ Mekkî, *el-Keşf*, 1/5; Emîn b. İdris Fülâte, *el-İhtiyâr 'inde'l-kurrâ mefhûmühû, merâhülühû ve eşeruhû fi'l-kırâât* (Mekke: Umm Al Qura Universty, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 457.

1. Arap Dilindeki Karşılığının Kuvvetli Olması:⁴³⁶ Mesela Müberred'e göre Kur'ân, dil mezheplerinin en üst düzey olanına hamledilirken⁴³⁷ Nehhas'a göre Kur'ân, kıraati şâz olana hamledilmediği gibi söz konusu kullanımlar da Kur'ân kıraati için delil olarak kabul edilmez.⁴³⁸ Aynı şekilde Ahfeş, Zemahşerî ve İbn Hâleveyh gibi âlimler az kullanımları (şâz) Kur'ân kıraatinde câiz görmezler.⁴³⁹ Dikkat edilirse söz konusu dönemde yaşayan âlimlerin değerlendirmelerinde Arap diline uygunluk ölçütü farklı şekilde işlenmektedir. Hâlihazırda Arap dili vecihlerinden birine uygunluk kriteri⁴⁴⁰ o gün için dil mezheplerinin en üstün olanına uygunluk manasını karşılamaktadır.

2. Mushafa Muvafakat:⁴⁴¹ Dilbilimsel tefsirlerde yapılan kıraat değerlendirmelerinde mushafa uygunluk temel bir kriterdir.⁴⁴² Ancak hâlihazırda anlaşılan şekliyle “ihtimalen de olsa” tarzında bir merkezîyet vermeleri söz konusu değildir. Onlar, mushafın yazı iskeletine hakikaten uyan kıraatleri kabul etmiş, hakikaten uymayan kıraatleri ise, takdiren uysalar bile, mushafa uygun olmadığı gerekçesiyle kabul etmemiştir.⁴⁴³

3. Genelin Üzerinde İcma Etmesi: İcmadan kasıt, Medine ve Kûfe ehlinin icmaı olurken bazı durumlarda Haremeyn ehlinin icmaıdır. Bazı yerlerde sened açısından kuvvetli ve dil açısından daha fasih olduğu gerekçesiyle Âsım ve Nâfî'nin kıraatleri tercih edilirken Arap dili açısından daha fasih buldukları Ebû Amr ve Kisâî'nin kıraatleri de tercih sebebidir.⁴⁴⁴ Söz konusu verilerden kıraatleri eleştiren ulemânın mevzubahis kıstasları koyarken farklılıkların sened yönünü göz ardı ettikleri akla gelmemelidir. Bilakis her âlim kıraatlerin tabi olunması gereken sünnet olduğu gerçeğini dillendirmiştir.⁴⁴⁵

⁴³⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Endelûsî Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şiblî (Mısır: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 89.

⁴³⁷ Muhammed b. Yezîd Ebü'l-Abbâs el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-lügati ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997), 3/30.

⁴³⁸ en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Çur'ân*, 480.

⁴³⁹ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Haleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâ'âtî's-seb'*, thk. Abdül'âl Sâlim Mekrem (Beyrut: Dâru'ş-Şürûk, 1979), 151; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâiki gâvâmi'zî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986), 2/70; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5/327.

⁴⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

⁴⁴¹ Mekkî, *el-İbâne*, 89.

⁴⁴² Ali Temel, “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 89.

⁴⁴³ Temel, “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı”, 93.

⁴⁴⁴ Mekkî, *el-İbâne*, 89.

⁴⁴⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/148; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Çur'ân ve 'irâbühü*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1988), 4/46, 5/235; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 67/105;

Tercih ashâbı sahîh kıraatlerin tespiti için belli kriterler belirledikten sonra sahîh/sakîm ayırımına başlamıştır. Ancak işleri kolay olmayacaktır. Çünkü bir tarafta içinde sahîh, sakim, şâz, müdrec, mevzu kıraatlerin henüz birbirinden keskin çizgilerle ayrılmadığı bir birikim. Diğer taraftan sayıları binlerle ifade edilen ve her biri farklı özelliklere sahip kalabalık bir râvî gurubu. Bu ikisine mushaflara yazılan mensûh ve müdrec kıraatleri de ilave edildiğinde bunlar içerisinde ince bir eleme yapılması gerekir ki bunu yapan şahsın kıraat ilminin yanında mushaf ve rical ilimlerinde de yetkin olması gerekmektedir.

İşte kıraat ilminde hakla batılın karışacak düzeyde olduğu bir dönemde kıraatler arasında tercihte bulunan ulemâ kendilerini, rivâyetle gelen söz konusu farklılıkları delillendirmek zorunda hissettiklerinden ve diğer ulemâ gibi bu ilme önem atfettiklerinden böyle bir yola tevessül etmişlerdir.⁴⁴⁶ Yani söz konusu ulemâyı kıraatleri eleştirmeye sevk eden temel sâik Kur'ân'da eksiklik veya noksanlık aramak niyeti değildir. Bilakis sahîh kıraatleri araştırmak ve tespit etmek için gösterdikleri gayrettir. Daha açık bir ifadeyle kıraat ihticâc hareketinin temelinde, kendinden şüphe duyulan kıraatlere karşı, kıraat ulemâsının sahîh kıraatleri ispat etme ve delillendirme çabası yatmaktadır.⁴⁴⁷

Son tahlilde klasik dönem âlimlerini sahîh/sakîm ayırımının keskin çizgilerle ayrıldığı modern mantığıyla ele almak onlar hakkında, 'kıraatlere eleştirel açıdan yaklaştılar' tarzında yanlış bir yargıya varmaya sebep olacaktır. Bu da kişileri gerçek zaman ve mekânlarından koparıp farklı çerçeveye oturtma anlamına gelen anakronizme düşmeye sebep olacaktır. Oysa bu ulemâyı söz konusu dönemin şartlarıyla yargılamak doğru bir sonuca ve onlar hakkında daha olumlu fikirlere sahip olmaya kapı aralayacaktır. Buna göre onlar tercih ve tespit döneminde oldukları için, tek yapmaya çalıştıkları kıraatleri ince bir elemeye tabi tutup sahîhini sakîminden ayırmaktır. Bunu yaparken birkaç sahîh farklılığın da sakîm olduğu zannıyla eleştiriye maruz kalması, bu ameliyenin kaçınılmaz bir sonucu olup bu konuda mazurdurlar. Dolayısıyla kıraatleri tenkit eden ulemâ eleştirdikleri kıraatler hususundaki durumları içtihatla bulunan âlimlerin durumu gibidir. Hata yaptıkları yerde bir sevap doğru yaptıkları durumda iki sevap almışlardır, denilebilir.

Recep Koyuncu-İdris Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısına Göre Kıraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2022), 573.

⁴⁴⁶ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ*, thk. Abdurrahmân el-Useymin (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1992), 1/198.

⁴⁴⁷ Mehmet Ünal, "Bir Kırâat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 81.

2.6.2. Yerleşik Gramer Kurallarında İstikrânın Tam Sağlanamaması

İstikrâ; tümel bir kavram altındaki birçok tikeli gözden geçirdikten sonra bu tikellerden ortak bir hükme varmak suretiyle tümel hakkında yargıda bulunmayı karşılamaktadır. Farklılıkların eleştirildiği kurallar zaviyesinden olaya bakıldığında Arap dilinde bir istikrâdan bahsetmek zor görünmektedir. Zaten ilk Arap dilcileri bu durumu itiraf etmektedirler. Mesela Ebû Amr'a koyduğu kuralların Arap dilinin tamamını içine alıp almadığı sorulduğunda o, “hayır” cevabını vermiştir. “*Arapların sana muhalif olduğu konuları ne yapıyorsun*” diye sorulduğunda ise çoğunluğun kullanımını ölçü aldığını ve bunun dışındaki farklılıkları lehçe olarak isimlendirdiğini beyan etmektedir.⁴⁴⁸ Bundan dolayı bir kullanımın kıraatleri tenkid eden âlimlerce bilinmiyor olması, onun Arap dilinde olmadığı anlamı taşımaz. Çünkü bazı kullanımların üzerinden zaman geçmesi hasebiyle tedavülden kalkması mümkündür. Nitekim Ebû Amr b. Alâ'nın “*Araplar'ın söylediklerinin azı size ulaşmıştır. Şayet çoğu ulaşsaydı ilimde ve şiirde ileride olurdu*” ve Hz. Ömer'in “*Araplar çoğunu kaybettikleri şiirin sadece az bir kısmını muhafaza ettiler.*”⁴⁴⁹ şeklindeki sözleri bu duruma işaret etmektedir. İbn Cinnî bu sözler üzerine: “*Şayet cumhûrun ittifak ettiği bir kullanımın hilafına bir şey varsa biz o kullanımın fasih olduğuna kati bir şekilde hüküm vermeyiz.*” tarzında bir yorum yapmaktadır.⁴⁵⁰ Vakıa bu sözlerin doğruluğunu göstermektedir. Zira ilk dönem âlimlerinin yerleşik gramer kurallarına aykırı gördükleri ve bazı yerde zaruri durumda dahi varlığını kabul etmedikleri kullanımların dildeki karşılığını aynı dönem veya sonraki dönem âlimleri delilleriyle ortaya koymuştur. Konunun anlaşılması adına birkaç örnek verilecek olursak:

1. Basra ulemâsının genel görüşüne göre bir kelimede iki hemze yan yana **أَيْمَةٌ**, **أَنْذَرْتَهُمْ** geldiği takdirde birisi muhakkak ibdâl, teshil vs. değişikliğe uğramak zorundadır.⁴⁵¹ Ancak Temîm, Teymi'r-Rebâb, Esed, Ukayl ve Kays gibi kabileler her iki hemzeyi tahkîk ile okumaktadır.⁴⁵²

⁴⁴⁸ ez-Zebîdî, *Ṭabaḳât*, 39; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/146.

⁴⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 4/657-658.

⁴⁵⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 4/657-658.

⁴⁵¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/552; Muhammed b. Yezîd Ebü'l-Abbâs el-Müberred, *el-Muḳṭâb*, thk. Muhammed Abdülhâlik Adîme (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1994), 1/253; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/435-4/209; Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *Sirru şan'âti'l-i'rab*, thk. Hasan Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/71-72.

⁴⁵² Ekrem Ali Hamdân, “el-Hemzü beyne'l-kurrâi ve'n-nühâti”, *Mecelletü'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* 8 (ts.),185-188.

2. Basra dilcilerine göre ر'nın ل'a idğâmı câiz değildir. O yüzden Ebû Amr'ın يَغْفِرُ لَكُمْ kelimesinde yaptığı idğâma karşı çıkarlar.⁴⁵³ Kûfe okulunun büyük dilcileri olan Ruasî, Kisaî, Ferrâ gibi âlimler ise bu idğâma cevaz verirler.⁴⁵⁴

3. Basra dilcileri ف'nın ب'ye idğâmını câiz görmezler.⁴⁵⁵ Ancak Kûfe dilcileri ve kurrâ böyle bir idğâma cevaz vermektedirler.⁴⁵⁶

4. Basra dil ekolüne göre izâfet terkibi tek bir şey hükmünde olduğu için şiir zarureti dışında birbirinden ayrılması câiz değildir.⁴⁵⁷ Ancak Kûfe dilcileri ve onların takipçileri hem nesir hem de şiirden örneklerini getirerek bunun cevâzını ortaya koymuşlardır.⁴⁵⁸ Bu görüşte olanlara göre muzâf, masdar olup fâiline izâfe edilirse ikisinin arası mef'ûl ile ayrılabilir.⁴⁵⁹

5. Basra ulemâsına göre Arap dilinde zâhir ismin mecrûr zamir üzerine atfı sadece cer harfinin tekrarlanmasıyla câizdir. Örneğin به وزيد مَرَرْتُ به cümlesinde zamir üzerine harf-i cer tekrar edilmeden وزيد şeklinde atfedilmesi, nahivciler indinde sadece şiir zaruretinde câiz olup günlük kullanımda çirkin (kabîh) kabul edilen bir durumdur. Doğrusu به ويزيد مَرَرْتُ şeklinde olacaktır.⁴⁶⁰ Ancak Basra ulemâsı her ne kadar bu okuyuşun günlük dildeki uygulamasının sadece şiir zaruretinde câiz olabileceği iddiasında olsalar da Yûnus, Ahfeş ve Kutrub ile Kûfe ulemâsına göre cer harfinin iadesine lüzum yoktur.⁴⁶¹

⁴⁵³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/448; el-Müberred, *el-Muqtdab*, 1/205; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/577; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330; en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 1/128.

⁴⁵⁴ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7/754; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/577.

⁴⁵⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/448; Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ 'i's-seb'*, thk. Bedreddin Kahvecî-Beşir Cüveycâbî (Beyrut-Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 6/8; İbn Haleveyh, *el-Hücce*, 292; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/570; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/548.

⁴⁵⁶ Mekkî, *el-Keşf*, 1/156; ed-Dânî, *et-Taḥdîd et-Taḥdîd*, 166.

⁴⁵⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/176; Ebü'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh Kemâlüddîn el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 2/352; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/576-577; en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 286; el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/411; İbn Haleveyh, *el-Hücce*, 151; Mekkî, *el-Keşf*, 1/454; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/188; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/159; Abdurrahmân b. İsmâil Ebû Şame, *İbrâzü'l-me'ânî min ḥurzi'l-emânî*, thk. İbrahim Atveh Avad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 463; Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn el-Ukberî, *et-Tibyân fi 'irâbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 1976, 1/541.

⁴⁵⁸ el-Enbârî, *el-İnşâf*, 2/355; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/657-658.

⁴⁵⁹ Muhammed b. Abdillâh Cemâlüddîn İbn Mâlik, *Şerhu teshîli'l-fevâid*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Mısır: Dâru Hicr, 1990), 3/272.

⁴⁶⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/381; el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30; el-Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'ân*, 1/252; el-Kurtûbî, *el-Câmi'*, 5/3; ez-Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân*, 2/6; en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 169; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/462; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/327; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/283; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/498.

⁴⁶¹ Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik Cemâlüddîn Râd, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*, thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî (Mekke: Cami'atü Ümmi'l-Kurâ, 1986), 1/62.

Eleştiriyeye maruz kalan sahîh kıraatler bölümünde bu konu detaylı bir şekilde inceleneceği için verilen bu örneklerle iktifa edilecektir.

2.6.3. Dilcilerin Kurrâ Hakkındaki Yanlış Fikirleri

Kıraatleri eleştiriyeye tabi tutan ulemâ, bazı yerde kıraatleri nakleden ilim ehlini de tenkide tabi tutmuştur. Sahîh birikim içerisinde yer alan kıraat imamları da yer yer bu eleştirilerden nasibini almıştır. Bu kişiler, bazı yerde söz konusu eleştirilerin dozunu kaçırmış ve hakarete varan ithamlarda bulunmuşlardır. Yerine göre onlar, bazı sahîh okuyuşlar için “Şayet böyle okuyan imamın arkasında bulunsam ayakkabılarımı alır çıkarırım.” tarzında ifadeler kullanmaktan çekinmemişlerdir.⁴⁶² Mesela Zemahşerî bir okuyuşu eleştirirken sözü Hamza’ya getirmiş ve onun hakkında حمزة بنيرة التي تفرد بها ifadesini kullanmıştır. Bu cümlede geçen نيرة kelimesi sabana veya kağına koşulan öküzün boynunun üstüne konulan ve ismi boyunduruk olan ağaç çember manasına gelmektedir. Bu açıdan ibarenin manası “Hamza’nın tek başına boyundurağa girerek okuduğu kıraat sadece bundan ibaret değildir.”⁴⁶³ şeklindedir. Yani Hamza birçok kıraat gibi bu farklılığı da çoğunluğa muhalif olarak okumak suretiyle yalnız kalmıştır.

Kıraat imamlarından Hamza’yı tenkid eden diğer bir âlim İbn Kuteybe’dir. O, okuyuşunu eleştirdiği bir yerde sözü Hamza’ya getirir ve onun hatalı okumasının arka planına değinerek onu eleştirmektedir. Ona göre önceleri kârîler hataya düşmezken sonraları gelen Acem çocukları, Arap dili tabiatına sahip olmadıklarından çokça lahne düşmüşlerdir. O, bunların içinde en sıkıntılı olanın Hamza'nın kıraatı olduğunu iddia etmektedir.⁴⁶⁴ Hamza'nın med, idğâm, hemze ve benzeri konularda aşırıya gitmek suretiyle Allah'ın kolay kıldığını zorlaştırdığını, oysa ne Peygamber'in ne selefin ne de kıraat âlimlerinin okuyuşunun böyle olmadığını, bilakis onların kıraatlerinin kolay ve akıcı olduğunu aktarmaktadır. İbn Kuteybe, yüzü şekilden şekle sokan bu kıraatın zorluğu ve uğraştırıcı olması sebebiyle insanların buna fazilet atfettiğini ifade ettikten sonra, Fâtiha'yı on günde, yüz âyeti bir ayda ve seb-i tıval sûreleri bir senede öğrendiklerini beyan etmektedir. İbn Kuteybe'ye göre asıl ilginç olan Hamza'nın bu kıraatini okutmasına rağmen söz konusu kıraatle namazı kerih görmesidir. O, “Şayet söz konusu kıraatle namaz câiz değilse nerede okunacak?” sorusunu sorar ve İbni

⁴⁶² el-Kurtûbî, *el-Câmî*, 5/3.

⁴⁶³ Söz konusu lafzın manasını araştırırken müracat ettiğimiz bütün şârihler (نيرة) “nurlu” diye anlamışlardır. Ancak ne Arapça ibareden ne de kelâmın siyak ve sibâkından bu anlam çıkmadığı için bu şekilde anlam vermeyi daha uygun bulduk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/231.

⁴⁶⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Şur'ân*, 42.

Uyeyne'den Hamza'nın kıraatiyle namaz kılanların, namazlarını tekrar kılması gerektiğini aktarıırken Ahmed b. Hanbel'in bu görüşe katıldığını ifade etmektedir.⁴⁶⁵

Ebû Hatim es-Sicistânî de bazen kıraat imamlarını eleştirirken dozu kaçırarak işi küçük düşürmeye vardırırmıştır. Mesela o, yedi kıraat imamından biri olan Hamza'yı eleştirirken onun bir şey bilmediğini şu sözlerle açıklar;

“Kûfe ehli bu adama hayranlık duyup onu yüceltıyor, başka bir ifadeyle cahil insanlar bu adamı yüce görüyor ve hayranlık duyulacak biri haline getiriyorlar. Öyle ki koca sakallı adamlar cinlerin Hamza'dan kıraat aldıklarını iddia ediyorlar. İbn Mes'ûd ve peşinden gelenlerden kıraat almayan cinler Hamza'dan nasıl kıraat alsınlar? Kaldı ki sakini/harekeliyi, vakfı/ibtidâyı bilmeyen ve vasıl/katı' hemzelerin yerlerini bilmeyen bu işte nasıl üstat olsun?”⁴⁶⁶

Dikkat edilirse burada eleştiri yaparken hem Hamza'nın dilci yönüne hem de kıraatçı yönüne dönük eleştirilerde bulunmaktadır. Ebû Hatim'in kıraatleri eleştirmesi sadece Hamza'nın kıraati ile sınırlı değildir. O, Ebû Ca'fer'in,⁴⁶⁷ Ebû Amr'ın, Nâfî'in, İbn Kesîr'in,⁴⁶⁸ İbn Âmir'in ve Âsım'ın bazı kıraatlerini de eleştirmiştir.⁴⁶⁹ Bazı âlimler es-Sicistânî'nin bu tavrını eleştirmiş ve onu, selefi pervasızca eleştirmekle suçlamışlardır. Mesela Ebû Hayyân, onun bilip bilmeden kıraatleri eleştirdiğini söylerken,⁴⁷⁰ İbn Manzûr, başka âlimlerin diliyle onu pervasız ve dar görüşlü olarak nitelemektedir.⁴⁷¹

Genel hatlarıyla kıraat ulemâsını şu açılardan eleştirilmişlerdir:

1. Zabt açısından: Dil bilginleri, bazı kıraat imamlarını zaptı tam olmamakla⁴⁷² ve tevehhümle itham ederken⁴⁷³ diğer bazılarını hataya düşmekle suçlamaktadır.⁴⁷⁴ Şayet eleştirdikleri okuyuş dil ilminde yetkin birinden geliyor ise bu durumda onlar, râvîlerini

⁴⁶⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Şur'ân*, 43.

⁴⁶⁶ Abdülvâhid b. Ali Ebü't-Tayyib el-Lüğavî, *Merâtibü'n-naḥaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2009), 44.

⁴⁶⁷ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 9/442.

⁴⁶⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 9/439.

⁴⁶⁹ Adîme, *Dirâsât*, 1/73.

⁴⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 9/439.

⁴⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “şne”, 1/101.

⁴⁷² ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 1/398-4/290.

⁴⁷³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 1/111-112.

⁴⁷⁴ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 1/431-432, 4/116.

vehme düşmekle itham etmişlerdir.⁴⁷⁵ Mesela İbn Cinnî, Ebû Amr'ın بَارئُكُمْ gibi yerlerde iskân yapmadığını, aslında ihtilâs ile okuduğunu ancak râvîlerinin bunu sükûn ile okuduğu zannına kapıldıklarını ifade etmektedir. O, kıraat ulemâsının bu hususta emanette gevşeklik göstermediğini ancak dirâyette zayıf kaldığını belirtmektedir.⁴⁷⁶ Aynı farklılıkta İbn Cinnî'den önce benzer görüşleri Zeccâc dillendirmektedir. O, Ebû Amr'ın بَارئُكُمْ lafzını iskân ile okumadığını ancak kesrada ses tonunu düşürmesinden dolayı râvîlerin bunu sükûn zannettiğini bildirmiştir.⁴⁷⁷ Âlimler bazı farklılıklarda Âsım'ın râvîleri için de benzer iddialarda bulmuşlardır.⁴⁷⁸

2. Sened açısından: İbn Cerîr et-Taberî'ye göre Abdullah İbn Âmir'in Muğire b. Şihâb, onun da Hz. Osman'dan kıraat aldığını iddia edenler yanılığ içinde dirler. Söz konusu iddiasını şu sözleriyle dillendirmektedir:

“Bildığımız kadarıyla Hz. Osman'dan tümüyle kıraat aldığını iddia eden kimse yoktur. Aldıysa da belki birazcık okumuştur. Şayet Hz. Osman halifelik yapmayıp bu işe soyunsaydı belki bu mümkün olabilirdi. Hz. Osman'dan biraz okuyanlar ise onun yakınında olanlardan almışlardır. Dolayısıyla Hz. Osman'dan kıraat alınmaması; Abdullah İbn Âmir'in Şihâb'dan onun da Hz. Osman'dan kıraat aldığı iddiasını boşa çıkarmaktadır. Zaten bu iddiayı dillendiren İrâk b. Hâlid el-Mervî adındaki şahıs Şam ehlienden olup ne nakil ehli ne de Kur'ân ehli camiasında tanınmayan meçhul bir kişiliktir. Ayrıca İbn Âmir kıraatini içinde sahâbi ve tabîinlerin olduğu Şam kurrâsından aldığını şayet Hz. Osman'dan almış olsaydı bunu dillendireceğini söylemektedir”⁴⁷⁹

3. Mushaftan almakla suçlamışlardır: Basra dilcilerine göre İbn Âmir, izafet terkinin arasını ayırdığı okuyuşunu mushaftan almıştır.⁴⁸⁰ Aynı şekilde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve Zemahşerî gibi âlimler de İbn Âmir'in söz konusu okuyuşu mushaf hattına dayanarak böyle okuduğunu iddia etmektedirler.⁴⁸¹ Yine Ferrâ, Hamza'yı mushaftan kıraat almak ile

⁴⁷⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/276; Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, thk. Abdülhalîm en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Hüdâ, 1952), 1/74; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330.

⁴⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/74.

⁴⁷⁷ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/276.

⁴⁷⁸ el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/259-260; Ebû Hayyân, *el-Baħru'l-muħîṭ*, 10/352.

⁴⁷⁹ es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 511-512.

⁴⁸⁰ el-Enbârî, *el-İnşâf*, 2/355.

⁴⁸¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70; Ebû Hayyân, *el-Baħru'l-muħîṭ*, 4/522; Ebü'l-Abbâs es-Semînü'l-Halebî Şihâbüddîn, Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürü'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harat (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 4/540.

suçlarken,⁴⁸² Taberî ve Mekkî de Âsım'ı mushaftan kıraat almakla itham etmektedirler.⁴⁸³ Aynı şekilde İbn Kuteybe, Nehhâs, Ebû Ali el-Farisî ve Zemahşerî gibi âlimler Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer gibi kıraat otoritelerini mushaftan kıraat almakla suçlamaktadırlar.⁴⁸⁴

4. Arap kelamını bilmemekle suçlamışlardır: Mazinî, *et-Tasrîf* isimli eserinde bazı kıraatleri eleştirirken kıraat imamlarını Arap dilini bilmemekle itham etmektedir. O, sarf ilminin, imâle, idğâm gibi Arap diline özgü bazı özellikleri kendi içinde barındırdığından zor olduğunu ve nahiv ilminde bilgi sahibi olmayanların bu ilmi anlayamayacağını ifade etmektedir. Devamında Kur'ân dışında Arap diline dair bilgileri olmayan kurrânın - kendilerine zor geldiğinden- en çok imâle ve idğâm hakkında soru sorduklarını ve verilen cevabın kendilerinin bildiğinden farklı olması halinde karşı tarafa hata nispet ettiklerini beyan etmektedir. Ona göre kıraat âlimlerinin -manayı bilmeyip lafza takılıp kaldıkları için- 'sen hatalısın' sözlerinin dikkate alınmaması gerekmektedir.⁴⁸⁵ İbn Cinnî, ta'lik yazdığı bu bölümde, söz konusu ezberci kafa yapısının meşhur olduğunu ve bunlarla çok karşılaştığını söylediikten sonra bunları mazur gördüğünü kaydetmektedir.⁴⁸⁶ Son olarak Mâzinî de bir farklılığı eleştirdiği yerde, sözü o farklılığı tercih eden Hamza'ya getirir ve onun Arap dilinden bîhaber olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁷

Son tahlilde tercih döneminde farklılıkların sahîhini sakîminden ayırmak için bu ilmi nakledenlerin incelenmesi ve bazı durumlarda eleştiriye tabi tutulması normal karşılanacak bir durumdur. Normal olmayan ise eleştirdikleri âlimi kendi alanı olmayan bir konuda suçlu bulup cehaletle itham etmektir. Oysa İslâmî ilimlerin tamamı her ne kadar birbirleriyle yakın ilişki içerisinde olsa da her biri diğerinden kural ve kaide açısından ayrılmaktadır. Örneğin bir fıkıhçı delil istinbatı için tefsir ve hadis ilminden istifade edebilir. Bu durum fıkıh ilminin; hadis veya tefsir ilminin bir yan dalı olduğu anlamına gelmez. Veya bir tefsirci farklı manaları ortaya koymak adına kıraat ilminden istifade edebilir. Bu da kıraat ilminin; tefsir ilminin bir alt dalı olduğu anlamı taşımaz. Her disiplinin kendi kuralları ve alanında uzman âlimleri var. Dolayısıyla her iki ilim dalı (kıraat ve dil) arasında yakın ilişkiler bulunsa da kıraat ilmi,

⁴⁸² el-Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'ân*, 3/266.

⁴⁸³ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/387; Mekkî, *el-Keşf*, 2/113-114.

⁴⁸⁴ en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 686; el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/386; Mekkî, *el-Keşf*, 2/32; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/332; es-Semînü'l-Halebî, *ed-Dürü'l-meşûn*, 522.

⁴⁸⁵ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Münşif Şerhu'l-İmâm Ebî Feth 'Uşmân b. Cinnî en-naḥavî li Kitâbi't-Taşrîf li'l-İmâm Ebî 'Uşmân el-Mâzinî*, thk. Mustafa İbrahim-Abdullah Emin, 1954, 2/340-341.

⁴⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Münşif*, 2/340-341.

⁴⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Münşif*, 1/307.

kaynakları ve kuralları bakımından nahiv ilminden ayrılmaktadır. Kıraat ilminde asıl olan rivâyet iken dil ilminde asıl olan semâ ve kıyastır. Daha açık bir ifadeyle kıraat ulemâsı dilde yaygın veya kıyasa daha uygun olana bakmazlar. Bilakis rivâyeti sağlam olanı alırlar. Onlar, rivâyet sağlam olduktan sonra kıyasa ve dilde yaygın olmasına önem vermezler. Zira kıraat, uyulması gereken bir sünnet olduğu için kabul edilmesi gerekir. Bu ifadeleri kullanırken eleştiride bulunan âlimlerin kıraat ilminden tamamen bîhaber oldukları iddiası da doğru değildir. Elbette bu âlimlerin hepsi kıraat alanında belli bir birikime sahiptir. Ancak bütün mesaisini kıraat ilmini öğrenmeye adanmış ve bu yolda ömrünü tüketmiş bir kıraat âlimi kadar bu ilmin derinliğine nüfuz edemez.

2.6.4. Mushaf'ta Lahn Olduğuna Dair Rivâyetler

İstinsâh edilen mushaflarda yanlış yazıldığı iddia edilen bazı farklılıklar, sonradan gelen âlimler tarafından aynı gerekçenin yanında dilsel bazı kanıtlarla eleştiriye tabi tutulmuştur. İlk dönemlerde mushafı imlâ edenler tarafından yanlış yazıldığı iddia edilen ve bu açıdan eleştiriye maruz kalan *إِنَّ هَذَا* kıraatini,⁴⁸⁸ daha sonra dil âlimlerince Arap dili genel kullanımına uymadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Şöyle ki *إِنَّ* edatı ismini nasb haberini raf' ederken, diğer taraftan tesniyenin (ikil) raf hali; *ا* ve *ن*, nasb ve cer hali ise; *هَذَيْنِ* şeklinde *ي* ve *ن* ile dir. Sîbeveyh eserine bu ifadeleri almakla beraber bahsi geçen kıraatle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz.⁴⁸⁹ Yani Sîbeveyh bu kullanımın dildeki karşılığını eleştirmekle beraber bu kıraatten hiç bahsetmez. Gelen rivâyetlere bakıldığında ise Sîbeveyh'den önce bu kıraati Ebû Amr, Hz. Âişe'den gelen rivâyetlere dayanarak eleştirmiş⁴⁹⁰ ve "Bu şekil okumaktan Allah'a karşı hayâ ederim" demiştir.⁴⁹¹ Bahsi geçen kıraati eleştiren diğer bir âlim Ahfeş'tir. Ona göre Arap dilinde bu kullanım neredeyse bilinmemektedir.⁴⁹² Aynı rivâyetleri dayanak yapan el-Cahderî Hz. Aişe hadisinde geçen üç âyeti kendi şahsi mushafında imam mushafta geçtiği şekliyle imlâ etmesine rağmen rivâyette vaki olduğu şekliyle okuyuşunu icra

⁴⁸⁸ el-Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye vd. (Beyrut-Şam: Dâru İbn Kesîr, 1995), 287; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 36; Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Meşâhif*, thk. Muhibbüddîn Abdü's-Sübân (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2002), 2/235; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muḳnî' fî ma'rifeti mersûmi meşâhifi ehli'l-emşâr*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1978), 122.

⁴⁸⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/17.

⁴⁹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 37.

⁴⁹¹ İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 15/250.

⁴⁹² Ebû'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmûd (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1991), 1/119-120.

etmekteydi. Mesela o, Nisâ 162. وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ, Tâhâ 63. هَذَانِ لَسَاجِرَانِ âyetini ve Mâide 69. وَالصَّابِرُونَ وَالصَّابِرَاتُ âyetini de şeklinde okumaktaydı.⁴⁹³

2.6.5. Bazı Kıraatlerin Meşhur Lehçe Üzere Olmaması

Hicrî 2 ve 3. asırda dil tedvinini gerçekleştiren ulemâ, çalışmalarında fasih Arapça üzerinde yoğunlaşmış, ancak müstakil lehçe çalışmalarına yönelmemiştir. Dolayısıyla kaynaklarının sınırlı olması lehçe hususiyetlerinin çalışmalarına yansımaları büyük ölçüde önlemiştir.⁴⁹⁴ Zaten ilk dönem dilcileri de kurallarının tüm Arap kullanımlarını içine almadığını itiraf etmektedirler.⁴⁹⁵ Çalışmalarında sadece fasih Arapçayı ölçü alan bu ulemâ aynı zamanda kıraatlerin tercih döneminde bu eylemde aktif olarak rol almıştır.

Söz konusu dilciler dile uygunluk kriterini dil üzerinde yaptıkları çalışmalarda anladıkları şekliyle kıraatler üzerinde tatbik etmiş bunun sonucunda -kendilerine göre- fasih olanı kabul ederken fasih olmayana ise derecesine göre eleştiriye tabi tutmuşlardır. Zira bunların genelinin ortak olduğu nokta, Kur'ân, dil mezheplerinin en üst olanına hamledilir.⁴⁹⁶ Yani Kur'ân günlük kullanımda Arapçanın en güzel halini temsil etmektedir.⁴⁹⁷ İlâveten kıraatleri eleştiren ulemâya göre şayet bir kullanım sadece şiir zaruretinde câiz ise bu durum o kullanımın fasih olmadığı anlamına gelir ki Kur'ân kıraati de fasih olmayana hamledilmez.⁴⁹⁸ Örneğin Mekkî, eleştirdiği bir okuyuşun dildeki karşılığını kabîh, mekrûh ve ba'îd gibi lafızlarla niteledikten sonra bunun sadece şiir zaruretinde câiz olabileceğini ve Kur'ân'ın zaruri olana hamledilemeyeceğini beyan etmektedir.⁴⁹⁹ Başka bir yerde ise Kur'ân kıraatinin ba'îd olan kullanımlara hamledilemeyeceğini; *“Bu kendisine Kur'ân'ın hamledilmeyeceği uzak kullanımdır.”* ifadeleriyle dillendirmektedir.⁵⁰⁰

Son tahlilde, yaptıkları dil çalışmalarının etkisi altında kıraatleri ele alan ulemâ, Arap dilinde çoklu kullanımın karşısında yer alan ba'îd, şâzz, kabîh, mekrûh, lahn, şiir zarureti gibi

⁴⁹³ İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, 37.

⁴⁹⁴ Eyyup Karaca, “Arap Lehçeleri”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 16/Year: 16-Number: 95 (07 Eylül 2023), 191.

⁴⁹⁵ ez-Zebîdî, *Tabakât*, 39; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/146.

⁴⁹⁶ el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebi Talib Mekkî, *Müşkilü 'irâbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/220; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/509, 4/569, 5/327; Adîme, *Dirâsât*, 1/47.

⁴⁹⁷ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/336.

⁴⁹⁸ el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/569.

⁴⁹⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/569.

⁵⁰⁰ Mekkî, *Müşkil*, 1/220.

lafızlarla niteledikleri kullanımlara kıraatleri hamletmeyi câiz görmemektedir.⁵⁰¹

2.6.6. Arap Diline Farklı Bakış Açısı

Bazı farklılıkların tenkid edilmesinin diğer bir sebebi, her iki disiplinin farklı kurallara sahip olmasıdır. Her iki disiplinin ortak noktaları olmasının yanında ihtilaf ettiği noktalar da vardır. Bunların ortak oldukları nokta kıraatlerin Arapça olması hasebiyle gramer kurallarına uygun olması iken, ihtilaf ettikleri nokta ise kıraat birikiminin Arapçanın hangi kullanımlarına hamledileceği sorunudur. Kıraat ulemâsına göre bir vecihle de olsa Arapçaya mutabakat yeterli iken dilcilere göre kıraat birikimi sadece en fasih olana hamledilir.

Diğer taraftan kıraat uygulamalarında bulunan bazı kullanımların dilcilerde karşılığı bulunmazken aynı şekilde dil kurallarında cari olan bazı kullanımların da kıraat ilminde karşılığı yoktur. Örneğin tecvid kurallarının vazgeçilmezi olan iklâb, ihfâ, gunne, sekte, işmâm vb. uygulamaların dil kurallarında karşılığı yoktur. Buna benzer bir durum eleştiriye maruz kalan sahîh kıraatler için de söz konusudur. Örneğin Basra ulemâsına göre ج'ın ج'ya idğâmı câiz değildir. O yüzden bunlar, kendi dil okullarının otoritelerinden kabul edilen Ebû Amr'ın يَغْفِرُ لَكُمْ kelimesinde yaptığı idğâma karşı çıkarlar.⁵⁰² Yine onlar, Ebû Amr'ın بَارِنُكُمْ gibi yerlerde iskân ile okumasını yerleşik gramer kurallarına aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmezler.⁵⁰³ Bunun temel sebebi ise dilciler Araplardan işittikleriyle hareket ederken kurrâ rivâyete dayanmaktadır.⁵⁰⁴ Aynı şekilde dilcilerin idğâm yaptığı bazı durumlarda kıraatçiler idğâm yapmazken tersi bir durum da söz konusudur. Örneğin dilciler bazı durumlarda ع harfini yumuşak ه harfine idğâm etmektedirler. Mesela onlar, مَعْمُكُمْ diyecekleri yerde مَعْمُكُمْ diyecekleri yerde مَحَاوَلَاءِ demektedirler. Beni Temîm'in yaptığı ve dilcilerin varlığını kabul ettiği bu idğâmı kıraat âlimlerinden kimse yapmamaktadır.⁵⁰⁵ Tersi bir durum da söz konusudur. Mesela dilciler ح, ح, ش ve ض harflerini idğâm etmezken, kurrâ ح harfini ع'a, ش harfini ع'a, ض harfini ع'a ve ف harfini ب'ya idğâm etmektedir.⁵⁰⁶ Aynı şekilde Basra dil okulunda cârî olan kurala göre med دَابَّةً şeklinde- veya lîn harfi عَيْنٌ şeklinde- olmadığı

⁵⁰¹ el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30; İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 151; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, 480; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/569.

⁵⁰² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/448; el-Müberred, *el-Muktedâb*, 1/205; İbn Yaîş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 5/577; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, 1/128.

⁵⁰³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 4/276; İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 1/74.

⁵⁰⁴ Abdüssabûr Şâhîn, *Eşeru'l-kirâati fi'l-aşvâti ve'n-naḥvi'l-'Arabî Ebû 'Amr b. 'Alâ* (Kahire: Mektebetü Hânci, 1987), 182.

⁵⁰⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/450; Şâhîn, *Eşeru'l-kirâât*, 190.

⁵⁰⁶ Şâhîn, *Eşeru'l-kirâât*, 192-195.

müddetçe iki sakinin bir araya gelmesi câiz değildir.⁵⁰⁷ Ancak Kûfe ulemâsı ve kıraat âlimlerinin uygulamaları buna cevaz vermektedir.⁵⁰⁸

2.7. Eleştiri Lafızları

Kıraatleri eleştiren ulemâ, lahn kelimesi ile eş anlamlı sayılabilecek birçok kavramı zikretmiştir. Devam eden başlıkta bu kavramlar ele alınacak ve bunların lahn kelimesi ile olan ilişkisi ortaya konacaktır.

2.7.1. el-Lahn (الَلْن)

Lahn lafzının sözlük anlamı birinci bölümde işlendiği için burada kıraatleri eleştiren ulemânın lahn kelimesini hangi mana(lar)da kullandığı üzerinde durulacaktır. Kıraat farklılıklarını tenkid eden ulemâ, lahn lafzını birçok yerde kullanmıştır. Söz konusu lafzın kullanıldığı farklılıklar incelendiğinde, genelde âlimlerin bu kelimeyi, eleştirdikleri okuyuşun dil açısından hükmünü belirtmek için kullandığı görülür. Şöyle ki lahn lafzı kıraat eleştirilerinde; Arap dilinin dışına çıkma, sadece şiir zaruretinde kullanımının cevazı, Arap dilini sonradan öğrenmeye delalet, genelgeçer kurala muhalefet, uygun yerde vakf yapmama gibi hükümler vermek için kullanılmıştır.⁵⁰⁹ Onlar, bazı yerlerde mevzubahis lafzı tek başına kullanırken bazı yerlerde de başka lafızlarla niteleyerek فَهُوَ لَحْنٌ فَاحِشٌ,⁵¹⁰ أَنْ ذَٰلِكَ لَحْنٌ لَا وَجْهَ لَهُ,⁵¹¹ هذا لحن لا تحلّ القراء به⁵¹² .kullanmışlardır şekillerinde

Öte yandan kıraat âlimleri lahn kelimesinde, yapılan hatanın şiddetine göre celî/hafî ayırımına gitmiştir. Herhangi bir ayırım yapmadan söz konusu âlimlerin celî/hafî lahne yükledikleri anlamdan yola çıkarak geniş haliyle lahn; irab hataları, lafızda ortaya çıkan

⁵⁰⁷ el-Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/161; Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi' fi Şerhi Cem'u'l-cevâmi'*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, ts.), 3/409; Muhammed b. el-Hasen Necmüddîn er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbn Hâcib*, thk. Muhammed Nûruddîn vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975), 1/485; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/286.

⁵⁰⁸ Ebü Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/78-79; Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Safâkûsî Ebü'l-Hasen, *Gaysü'n-naḥ' fi'l-kırâti's-seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdüssemi' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 53; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Ḳur'ân-i'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-meşânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/133.

⁵⁰⁹ ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Ḳur'ân*, 3/312, 4/275; İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 117; el-Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/133-134; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Ḳur'ân*, 272, 275, 460, 490, 811; Ebü Şame, *İbrâzü'l-me'ânî*, 656; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/50; Ebü Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/485, 9/41; el-Kurtûbî, *el-Câmî'*, 14/358; İbn 'Atıyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/202.

⁵¹⁰ el-Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/105.

⁵¹¹ ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Ḳur'ân*, 4/443.

⁵¹² en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Ḳur'ân*, 352.

arızalar, manayı ihlal eden yanlış okumalar, tashîf yanlışları, Arap dilinde câiz vecih olsa dahi sahîh birikimin dışına çıkan okuyuşlar, lafızların mahreç ve sıfatlarına dikkat etmemek, harekelerin ve medlerin hakkını vermemek, vakf/ibtidâ kurallarını ihmal etmek ve vurgulara riayet etmemekten kaynaklanan hatalardır.

Lahn kelimesinin en geniş halini ele alan bu tarifi verilmesinin sebebine gelince kıraatleri eleştiren ulemâ ele aldıkları okuyuşları birden fazla açıdan eleştirmiştir. Mesela onlar, dil kuralları zaviyesinden eleştirdikleri farklılıkları nahiv, sarf, belagat ve fonetik ilimleri açısından tenkid ederken rivâyet bağlamında ta'n ettikleri farklılıkları sened ve metin (mana) perspektifinden eleştirmiştir. Onlar, bu ameliye esnasında lahn kelimesini birden fazla yerde kullanmakla beraber lahn anlamına gelebilecek bazı lafızlar da kullanmışlardır. Ancak lahn lafzı muhteviyatına aldığı geniş mana yelpazesi sebebiyle tağlîb ilkesi gereği çatı görevi lahn kelimesine verilmiştir.

2.7.2. et-Tashîf (التَّصْحِيفُ)

Kök olarak صحف'den gelen الصَّحِيفَةُ kelimesinin manası, kendisine yazı yazılan şey demektir. Aynı kökten türeyen المصحف, المصحف kelimeleri iki kapak arasında toplanan sahifeler manasına gelmektedir. Yine bu kökten türeyen التَّصْحِيفُ ise sahifede yapılan yazım hatası anlamındadır.⁵¹³ Biraz daha açılacak olursa; sayfada birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimeleri yanlış okumak, yanlış yazmak ve yanlış rivâyet etmek demektir.⁵¹⁴ Yani bir şeyin yazarın muradından farklı okunmasıdır.⁵¹⁵ Aslı صحيفة “sahîfe”den türemesinin hikmeti, bazı kimselerin ilmi, âlimlerden okumayıp sahifelerden (kitaplardan) okumasındandır. Süyûtî bu kelimeyi şöyle açıklamaktadır; “Tashîfin aslı kişinin sahifeden okuması sonucu lafzı alması ve bunun sonucunda lafzı doğru okumamasıdır.”⁵¹⁶ Örneğin الحبة السوداء “Siyah dane” terkiibini الحية السوداء “Siyah yılan” şeklinde okuyan gibi. Özetle, yazarın kastettiği anlamın dışında kullanma ve bir şeye ıstılah olarak konulan ismini değiştirme manalarına gelmektedir.⁵¹⁷ Bu açıdan tashîf doğru okuyamama ve hata yapma manasına da gelen lahinle - mana bakımından- iç içedir. Şu kadar var ki lahn bu kelimedden daha kapsamlıdır.⁵¹⁸

⁵¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, shf, 9/187.

⁵¹⁴ İşler, “Tashîf”.

⁵¹⁵ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 66.

⁵¹⁶ İbn et-Tamîn, *el-Laḥnü'l-lüğavî*, 29.

⁵¹⁷ el-İsfahânî, *et-Tenbîh*, 26.

⁵¹⁸ Rizku'r-ra's-Henî, “el-Laḥn fi'l-lüğa”, 3.

Tashîfin sebepleri arasında; yazımda noktalı olması sebebiyle benzer olan -ح-ج-ث-ت-ب-ب-خ gibi harflerin doğru okunmaması veya işitilmemesi, manası anlaşılmayan bir kelimenin başka bir kelimeyle değiştirilmesi, Arap harflerinin farklı ülkelerde farklı yazılması ve yer adlarının imlâsının bilinmemesi gibi sebepler sayılmaktadır.⁵¹⁹

Kıraat ilmi literatüründe tashîf, Kur'ân'ı bir hocadan eğitim almadan sadece ilmi birikimine güvenerek mushaftan okumak suretiyle lahne düşmektir.⁵²⁰ Kıraat ilminin şifahî yönünün göz ardı edildiği bu uygulamada birçok âlim lahne düşmüştür. Tashîf literatüründe kıraat imamı Hamza, Hammad er-Râviye, Osman b. Ebî Şeybe ve Müşkdane diye bilinen Abdullah b. Ömer gibi âlimlerin Kur'ân'ı mushaftan okumaya çalışırken tashîfe düştükleri rivâyet edilmektedir.⁵²¹

2.7.3. et-Tahrîf (التَّحْرِيفُ)

Kelimeyi bilerek (kasten) veya bilmeyerek bozmaktır.⁵²² İçinde kasıt bulunmadan yapılan hata manasını karşılması itibariyle lahinle iç içedir.⁵²³ Kur'ân-ı Kerîm'de Mâide 41'de geçen *يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ* “kelimeleri konulduğu anlamlarından kaydırıp değiştirirler.” âyeti, kasti olarak yapılan değişikliklere tahrîf denildiğini göstermektedir. Tashîf daha çok noktalamalarda yapılan hataları karşılarken tahrîf harekede yapılan hataları karşılamaktadır.⁵²⁴ Genel olarak bir şeyi değiştirme ve normal gidişatından saptırma manasına gelen “tahrîf” kelimesinin kıraat ilmindeki karşılığı, kalabalık bir gurubun birtakım tecvid ve tashîh-i hurûf kuralını ihmal ederek birlikte Kur'ân okumalarıdır.⁵²⁵ Söz konusu kelime birçok yönde lahn kelimesi ile aynı anlamı taşımaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in, *إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ* hadisinde geçen harf kelimesini bazı âlimler lehçe olarak anlamışlardır.⁵²⁶ Yine meyil manasında kullanılması hasebiyle lahn ile anlam bakımından ortakır.⁵²⁷ Hz. Peygamber'in, *أَمَنْتُ بِمُحَرِّفِ الْقُلُوبِ* “kalpleri çeviren ve meylettirene inandım.”

⁵¹⁹ İbn et-Tamîn, *el-Laḥnü'l-lüğavî*, 32; İşler, “Tashîf”.

⁵²⁰ el-Askerî, *Şerḥu mâ yaḳau*, 13.

⁵²¹ el-Askerî, *Şerḥu mâ yaḳau*, 11-12; el-Askerî, *Taṣḥîfât*, 1/146; ez-Zehebî, *Târîḥu'l-İslâm*, 9/113; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 19/486.

⁵²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “ḥrf”, 9/43.

⁵²³ Rizku'r-ra's - Henî, “el-Laḥn fi'l-lüğa”, 36.

⁵²⁴ İbn et-Tamîn, *el-Laḥnü'l-lüğavî*, 31.

⁵²⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2009), 268.

⁵²⁶ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965), “ḥrf”, 23/130; Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, 167.

⁵²⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 228.

hadisinde bu manada kullanılmıştır.⁵²⁸ Sonuç itibariyle lahn kelimesiyle meyil, lehçe ve hata anlamlarını taşıması hasebiyle ortak olan et-tahrîf kelimesi, ilk dönemlerde her türlü yanlış kullanımları ifade ederken sonraki süreçte anlam daralmasına uğrayarak istinsâh esnasında farkında olunmadan yapılan yazım yanlışlarını veya şekil açısından birbirine yakın harflerin yanlış okunması neticesinde yapılan hatalı kullanımları ifade etmek için kullanılmıştır.⁵²⁹ Tespit edilebildiği kadarıyla bu lafzı kıraatleri eleştirme babında Zemahşerî kullanmıştır. O, iki hemzenin peş peşe geldiği durumda ikinci hemzeyi teshîlle değil de açık bir ى ile okuyanı hem lahne düşmek hem de tahrîf yapmakla itham etmektedir.⁵³⁰

2.7.4. el-Hata' (أَخْطَأُ)

el-Hata' kelimesi sözlükte kasıtlı veya kasıtsız yapılan hatalar,⁵³¹ doğrunun zıttı manalarına gelmektedir.⁵³² Kasıtsız olarak yapılan hatadan murad, fiili olarak yapmak istediğinden başkasını yapmaktır.⁵³³ el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) lahn ve hata arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: *Lahn, kelimenin yapısına muhalif bir şekilde okumanın adı iken hata, kastedilenin zıddına tesadüf etmektir. Hata hem fiilde hem de sözde vuku bulabiliyorken lahn sadece sözde meydana gelmektedir.*⁵³⁴ Bu açıdan bakıldığında hata kelimesinde hem fiilî hem de kavli bir durum söz konusu olduğundan, hatanın sadece kavli yapılan hatalar için söylenen lahn kelimesinden daha kapsamlı olduğu söylenebilir. Kur'ân kıraatında ise hatadan kasıt, okuyucunun zihninde belirlediği bir düzen içinde Kur'ân'ı okuması ancak bu okuyuşun dilcilerin belirlediği kurallara aykırı olmasıdır.⁵³⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de hata kelimesinin her iki manada da kullanıldığı vakidir. Kasıtlı yapılan hatalar için Yûsuf 97. "قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَعْفِرْنَا لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ" *"Ey babamız! Bizim günahlarımızın affını dile! Çünkü biz gerçekten hata ettik" dediler.*" âyeti, kasıtsız yapılan hatalar için de en-Nisâ 92. "...وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً..." *"...Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse..."* âyeti örnek gösterilebilir.

⁵²⁸ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "hrf", 23/135.

⁵²⁹ Yeşil, *Harîrî*, 38.

⁵³⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/251.

⁵³¹ Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, "ht'e", 1/242.

⁵³² ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "ht'e", 1/211.

⁵³³ es-Serrâhîn, *Ahkâmü't-takvîm*, 176.

⁵³⁴ Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Fürûku'l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, ts.), 55.

⁵³⁵ es-Serrâhîn, *Ahkâmü't-takvîm*, 176.

Kıraatlerin tevcihinde hata lafzı; dilcilerin icmasıyla hata,⁵³⁶ şiir zaruretinde câiz olup Arap kelamında câiz olmayan hata,⁵³⁷ dil kurallarını bilmemekten kaynaklı hata,⁵³⁸ fahiş hata,⁵³⁹ doğru kullanımı bilmemekten kaynaklı hata⁵⁴⁰ ve kulakları tırmalayan hata şekillerinde varit olmuştur.⁵⁴¹ Bazı durumlarda da lahn ile beraber kullanılmıştır.⁵⁴²

2.7.5. el-Vehm (أَلْوَهُم)

Kıraatleri tenkid eden ulemânın kullandığı eleştiri lafızlarından bir diğeri ‘vehm’dir. Sözlük olarak herhangi bir şeyde galata (yanılma, kasıtsız hata) düşme, konuşmada dilin dolaşması, herhangi bir nedenle söyleyeceğini şaşırıp karıştırmak,⁵⁴³ varlığı bulunsun veya bulunmasın içe doğan şey, kuruntu galat ve zan manalarına gelmektedir.⁵⁴⁴ Şek, zan ve vehm kalbe doğan durumlar için de kullanılmaktadır. Vehm, zandan daha zayıf iken zan, şekten daha zayıftır. Mesela kalp, bir şey hakkında olumlu/olumsuz hüküm vermede eşit düzeyde tereddüt halindeyse bu şek halidir. Şayet bir tarafa meyli var ise râcih olan zan, mercûh olan vehmdir. Vehm yaygın olarak yanlış bilgi için kullanılır.⁵⁴⁵

Genel olarak hadis disiplininde kullanılan bu lafız hadis terimi olarak râvînin kasıtlı olmaksızın hata yapmasını karşılamaktadır. Hata, hem isnâd hem de metinde vuku bulsa da daha çok isnâdda meydana gelmektedir.⁵⁴⁶ Kıraat ilminde de vehm lafzı hadis ilminde kullanıldığı manada kullanılmıştır. Buna göre kıraat ilmi disiplininde vehm: “*Kıraat ilmini aktaran kimseye bu aktarım esnasında kasıtsız olarak, Kur’ân tilavetinde veya rivâyetinde veya bu rivâyetleri aktaran kimse hakkında arız olan galattır.*”⁵⁴⁷

⁵³⁶ ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 3/403.

⁵³⁷ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/171.

⁵³⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330.

⁵³⁹ ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 1/398.

⁵⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Münşif*, 311.

⁵⁴¹ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/95.

⁵⁴² ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 3/403, 312; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330.

⁵⁴³ el-Ferâhidî, *el-Ayn*, “vhm”, 4/100; el-Ezherî, *Tehzîbü l-lügâ*, “vhm”, 6/245.

⁵⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu l-‘Arab*, “vhm”, 12/643; Abdülcelîl el-Abbâs, *Tenbîhâtü l-‘Imâm Ebî ‘Amr ed-Dânî ‘alâ evhâmi l-kurrâi min hilâli Kitâbihi Cami ‘u l-beyân fi l-kirâati s-seb’* (Cezair: University of El Oued, Doktora Tezi, 2022), 75.

⁵⁴⁵ Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât (Mu‘cem fi muştalehât ve l-furûki l-lügaviyye)*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü r-Risâle, 1998), 943.

⁵⁴⁶ Bünyamin Erul, “Vehim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 42/616-617.

⁵⁴⁷ el-Abbâs, *Tenbihât*, 83.

Kıraatleri eleştiren ulemâ söz konusu lafzı bu manaya uygun olarak kullanmıştır. Mesela İbn Mücâhid kıraat ilmini aktaranların vasıflarından bahsederken vehme düşenleri; “Üzerinden zamanın geçmesi sebebiyle doğru okuyuşu unutan bazı râvîler tevehhüme düşmek suretiyle, rivâyetini zayi etmişler ancak bu tevehhüme düşülen okuyuş ehline arz edilince tevehhümlerinin farkına varmışlardır.”⁵⁴⁸ sözleriyle nitelemektedir. Kıraatleri eleştiren ulemâ vehm lafzını öncelikle senedi tenkit için kullanmış, peşinden râvîsini vehme düşmekle suçladıkları okuyuşu bazen mana bazen dil bazı yerde de resm-i mushaf zaviyesinden eleştirmiştir.⁵⁴⁹ Ayrıca İbn Mücâhid vehmin hükmünü câiz olmayan lahn olarak kabul etmektedir.⁵⁵⁰

2.7.6. el-Galat (الْغَلَطُ)

İyice bellenen bir şeyin -kasıtsız olarak- doğrusunun bilinmemesi, hesap yaparken hataya düşmek gibi manalara gelen galat kelimesi,⁵⁵¹ fiili olarak yapmak istediğinden başkasını yapmaktır.⁵⁵² Askerî’ye göre galat ve hata arasındaki fark, galat bir şeyi konulması gereken yere koymamak ki bu konulan yer doğru da olabilir. Ancak hata için böyle bir şey söz konusu değildir. Zira hata doğrunun zıt anlamlısıdır.⁵⁵³ Fıkıh ıstılahında kelimenin sözlük anlamına yakın bir tarif yapılmıştır ki söz konusu tarif galat kelimesinin sözcük anlamını en güzel şekilde açıklamaktadır. Bu tarife göre galat, ilk dönemlerde hata ve cehalet manasında kullanılırken sonradan fikhî bir terim haline gelerek daha çok tevehhümün ön planda olduğu hata şekli manasına gelmektedir. Biraz daha açılacak olursa akdi yapan kişinin akdin konusunu olduğundan başka bir vasıf veya heyet üzere tasavvur etmesidir.⁵⁵⁴ Kıraatleri eleştiren ulemâ söz konusu lafzı birçok yerde vehm ile eş anlamlı olarak bazı okuyuşların tenkidi için kullanmıştır.⁵⁵⁵ O yüzden âlimler her iki lafzı madalyonun iki yüzü gibi görmektedirler.⁵⁵⁶ İbn Mücâhid lahn, vehm ve galat arasındaki bağlantıyı şöyle

⁵⁴⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 48-49.

⁵⁴⁹ Örnekler için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 169, 207, 409, 430; el-Fârisî, *el-Hucce*, 4/420, 5/259-260; Mekkî, *el-Keşf*, 2/9; ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/227; el-Enbârî, *el-İnşâf*, 2/355; İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 145.

⁵⁵⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 49.

⁵⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “ğlt”, 7/363; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, “ğlt”, 19/517.

⁵⁵² es-Serrahîn, *Ahkamü’t-ta’vîm*, 176.

⁵⁵³ el-‘Askerî, *el-Furûk*, 55.

⁵⁵⁴ H. Yunus Apaydın, “Galat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Temmuz 2022).

⁵⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 169, 207, 262; el-Fârisî, *el-Hucce*, 4/62, 5/259-260; ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/884.

⁵⁵⁶ es-Serrahîn, *Ahkamü’t-ta’vîm*, 184.

açıklamaktadır: “Farklılıkların içerisinde râvîsinin vehm yapmak suretiyle galata düştüğü okuyuşlar var ki bunlar câiz olmayan lahdır.”⁵⁵⁷ Buna göre bir şeyi olduğundan farklı şekilde tasavvur etme işi vehm, bu yanlış tasavvurun sonucu galat, vehm ve galatın sonucunda meydana gelen hatanın hükmü ise lahdır.

2.7.7. ed-Daîf (الضَّعِيفُ)

Gücün karşıt anlamlısı olup kendisiyle insan cesedindeki zayıflık kastedilirse zammeli olarak الضَّعْفُ şeklinde gelirken akıl ve fikir zayıflığı için de fethalı olarak الضَّعْفُ şeklinde gelmektedir. İkisinin birbirinin yerine kullanıldığı da olur.⁵⁵⁸ İstilah olarak; “Arap kelimünün nahivcilerin koyduğu kuralların dışına çıkması⁵⁵⁹ ve kelamın fesahatını düşüren hata manasındadır.”⁵⁶⁰ Cürcânî, ed-daîf istilâhını, “Kelamı bir araya getiren cüzlerin genelgeçer nahiv kurallarına aykırı olması ki bu durum da kelamın fesahatına zarar verir.”⁵⁶¹ şeklinde açıklamaktadır. ed-Daif veya Türkçe haliyle zayıf terimi dil ve kıraat kitaplarında; وهو ضعيف, وهي ضعيفة جداً, وهي قراءة ضعيفة, وفيها ضعف vb. şekillerde vârid olmuştur.⁵⁶² Kıraatleri eleştiren bilginler, Arapça açısından câiz olmakla beraber, yaygın kullanım veya yerleşik gramer kuralları karşısında zayıf kabul ettikleri bazı farklılıkları “ed-daîf” lafzıyla tenkit etmiştir.⁵⁶³

2.7.8. el-Kaîl (الْقَلِيلُ)

Sözlük olarak, çokluğun zıttı, az, nadir gibi manalara gelmektedir.⁵⁶⁴ Sayıdaki azlığı belirtmek için kullanılan bu lafız, istiare yoluyla büyüğün karşıt anlamlısı olan küçük için kullanılmaktadır.⁵⁶⁵ Şâz kavramının alt kategorisi olan bu kelime,⁵⁶⁶ bazen yokluk (adem) manasına da gelmektedir.⁵⁶⁷ Dilcilere göre bu lafzın istilâh manası: “Şâzın bir kategorisi olarak kendisini fesahat sahibi olmaktan çıkaracak kadar şöhret derecesi düşük olan

⁵⁵⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

⁵⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “d'af”, 9/204.

⁵⁵⁹ es-Serrahîn, *Ahkâmü't-ta'vîm*, 102.

⁵⁶⁰ el-Kefevî, *el-Külliyât*, 575.

⁵⁶¹ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 143.

⁵⁶² es-Serrahîn, *Ahkâmü't-ta'vîm*, 102.

⁵⁶³ Mekkî, *el-Keşf*, 1/261; İbn Cinnî, *Sirrü şanât*, 2/63; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/422; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/145, 548; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5/135; es-Semîni'l-Halebî, *Dürü'l-maşûn*, 5/410; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/109; İbn 'Atıyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz*, 3/512; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/551, 3/570.

⁵⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “kll”, 11/563.

⁵⁶⁵ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 680.

⁵⁶⁶ es-Serrahîn, *Ahkâmü't-ta'vîm*, 112.

⁵⁶⁷ Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, “kll”, 680.

*kullanımlardır.*⁵⁶⁸ Daha açık bir ifadeyle Arap dilinde kelimenin fesahat derecesini şâza düşürecek kadar az olan kullanımlara verilen bir isimdir. Kıraatleri eleştiren ulemâ genelde bu lafzı *وهي قليلة*⁵⁶⁹, *قليل في الاستعمال*⁵⁷⁰, *وذلك قليل رديء*, *قليل في الاستعمال*⁵⁷¹, *وهو قليل بعيد* ve *وهذا نادر*, *قليل مثله في الكلام*⁵⁷² şeklinde kullanmıştır.

Görüldüğü kadarıyla ulemâ el-kalîl lafzıyla eleştirdikleri okuyuşların dildeki karşılığını kabul etmede birlik sağlamakla beraber, söz konusu farklılıkların tercih veya tespit açısından tenkidi hususunda iki yaklaşım benimsemiştir. İlk yaklaşımda ağırlıklı olarak el-kalîl lafzıyla eleştiride bulunan âlimler tenkit ettikleri okuyuşun sıhhatini kabul etmekle beraber zıttı olan farklılığı tercih etmiştir. Yani onlar, dilde çoğunluğun kullanımını, sahîh olan iki farklılık arasında bir tercih sebebi olarak kullanmışlardır. Mesela Zeccâc sıla zamirlerin *عَلَيْهِمْوَا* şeklinde okunuşunu kalîl olarak nitelemektedir. Ona göre her ne kadar böyle okuyanlar olsa da çoğunluğa uymak gerekmektedir. Zira Arap lehçelerinin çoğunda hazf kullanımı hâkimdir.⁵⁷³ Dikkat edilirse o, burada sıla okuyuşunu kabul etmekle beraber az kullanılması hasebiyle çoğunluğun kullanımının tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Daha açık bir ifadeyle o, az kullanımın temsil ettiği kıraati kabul etmekte fakat tercihini yaygın olan kullanımdan yana yapmaktadır. Benzer yaklaşımlar Ferrâ ve Mekkî'de de görülmektedir.⁵⁷⁴

Diğer yaklaşıma göre ise el-kalîl lafzıyla eleştirilen farklılığın sıhhati tartışmalıdır. Bu görüş sahiplerine göre el-kalîl lafzıyla nitelenen okuyuş Kur'ân fesahatına yakışmamaktadır. Zira kıyasta zayıf, kullanımda kalîl olan kullanımların terki evlâdır.⁵⁷⁵ Mesela onlar, tartışmalı bir konu olan Muzâf/muzâfün ileyhin ayrılması durumunun Arap dilindeki kullanımını kabul ederler. Ancak onlar, bu durumu Kur'ân fesahatine yakıştıramadıklarından bu vecih üzere gelen farklılığı kabul etmemeyi tercih etmişlerdir.⁵⁷⁶

⁵⁶⁸ es-Serrahîn, *Ahkâmü't-takvîm*, 112-115.

⁵⁶⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/158, 2/40.

⁵⁷⁰ es-Serrahîn, *Ahkâmü't-takvîm*, 112-115.

⁵⁷¹ el-Fârisî, *el-Hucce*, 3/411, 4/415.

⁵⁷² Mekkî, *el-Keşf*, 2/60, 81.

⁵⁷³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/53.

⁵⁷⁴ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/65, 324; Mekkî, *el-Keşf*, 2/81.

⁵⁷⁵ el-Fârisî, *el-Hucce*, 3/121.

⁵⁷⁶ el-Fârisî, *el-Hucce*, 3/411.

2.7.9. el-Kabîh (الْفَبِيح)

Genellikle güzel olanın zıttı manasına gelir ki bu hem görünüşte hem de yapılan işte vuku bulmaktadır. Araplar beddua manasında قَبِحَ اللهُ وَجْهَ فُلَانٍ “Allah yüzünü karartsın” derler.⁵⁷⁷ Dil âlimleri kabîh ifadesiyle: “Yaygın olmamasının yanında genel kurallara uymayan ve cevaz dairesi dar olan kullanımları” kastetmektedirler. Daha açık ifadeyle dil ulemâsına göre kabîh lafzı; bir kelime, terkip veya cümlenin ‘mutlak olarak câiz değil’ şeklinde değerlendirmedikleri durumlar için kullanılmaktadır.⁵⁷⁸ Buna göre herhangi bir kullanımın kabîh lafzıyla nitelenmesi söz konusu kullanımın Arap dilinde olmadığı anlamı taşımamaktadır.

Kıraat ulemâsı da birçok okuyuşu kabîh lafzıyla tenkit etmiştir. Onlar, sıhhatini tartışmaya açtıkları farklılıkları şayet vaz ettikleri kurallara uymamakla beraber Arapçada zayıf bir vechi var ise o kullanımı kabih lafzıyla nitelemişlerdir.⁵⁷⁹ Sibeveyh, el-Müberred, İbn Hâleveyh ve Mekkî gibi âlimler; şayet bir okuyuşun Arap dilindeki karşılığı sadece şiir zarureti ise söz konusu okuyuşu kabîh olarak kabul etmişlerdir.⁵⁸⁰ Kıraatleri kabîh lafzıyla eleştiren ulemâya göre şayet bir kullanım sadece şiir zaruretinde câiz ise bu durum o kullanımın fasih olmadığı anlamına gelir ki Kur’ân kıraati de fasih olmayana hamledilmez.⁵⁸¹ Zaten Taberî ve Kurtubî gibi âlimler kabîhi fasihin zıttı olarak kabul etmiştir.⁵⁸²

2.7.10. eş-Şâz (الشَّاذ)

Topluluktan ayrılan, tek başına kalan, nahiv ilminde kendi grubunun üzerinde bulunduğu temel kurallara aykırı düşen manalarına gelmektedir.⁵⁸³ Daha açık bir ifadeyle, genel kurala aykırı manasına gelen şâz kelimesi, nahiv ilminde, az veya çok kullanımı dikkate alınmaksızın yaygın dil kurallarına ve kıyasa muhalif olan kullanımları ifade etmektedir.⁵⁸⁴ İbn Cinnî (öl. 392/1002) şâz kavramını şöyle açıklar: “Dil bilginleri genel kuralların dışına çıkmayan ve konulan kurallara uygun olan kullanımlara muttarid ismi verirken bu kuralların

⁵⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “kbh”, 2/552.

⁵⁷⁸ Nilüfer Kalkan Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asırda Arap Dili ve Belagatı Kaynaklarında Rivayet Sistemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2017), 150.

⁵⁷⁹ el-Fârisî, *el-Hucce*, 3/411; İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 151.

⁵⁸⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/381; el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/569; İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 151.

⁵⁸¹ el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/569.

⁵⁸² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/576-577; el-Kurtûbî, *el-Câmi'*, 7/92.

⁵⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “şzz”, 3/494.

⁵⁸⁴ Gündüzöz Soner, “Şâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Temmuz 2022).

dışında kalan kullanımlara da -az ya da çok olmasına bakmaksızın- şâz ismini vermişlerdir.”⁵⁸⁵ Burada dikkat edilmesi gereken husus, bir kullanımın veya kelimenin şâz diye nitelendirilmesi onun hatalı olduğu anlamına gelmediği gibi böyle bir kullanıma lahn da nispet edilmez. Çünkü şâz kelimesi genel kuralın dışına çıkan marjinal kullanımları ifade için kullanılmaktadır. Kıraatleri tenkid eden ulemâ da şâz kavramını bu anlamda kullanmıştır. Mesela Ebû Amr’a bir farklılığı neden şâz olarak nitelendirdiği hususu sorulunca: “Ben çoğunluğun okuyuşuna muhalif olan her okuyuşu şâz olarak nitelerim” cevabını vermiştir.⁵⁸⁶ İbn Hâleveyh aynı rivâyeti farklı lafızlarla rivâyet etmektedir. Söz konusu varyanta göre, Ebû Amr’a Hz. Peygamber’den fetha okuyuşuyla ilgili rivâyet olduğu halde bu okuyuşu neden terk ettiği sorulunca: “Fetha okuyuşunu Hz. Peygamber’den fetha kıraatinin bir vecihle, kesra okuyuşunun ise birden fazla vecihle rivâyet edildiğini, binaenaleyh âhâd yolla geleni şâz olarak nitelendirdiğini” söylemektedir.⁵⁸⁷ İkinci rivâyette Ebû Amr her iki farklılığın Hz. Peygamber’den rivâyet edildiğinden haberdar. Ancak o çoğunluğun okuyuşunu tercih sebebi olarak görmekte ve nispeten âhâd kalan okuyuşu şâz olarak nitelemektedir. Aynı şekilde Ferrâ da dil açısından câiz bulduğu bir farklılığı çoğunluğun okuyuşuna uymaması hasebiyle şâz olarak nitelemekte ve söz konusu kıraati şâzlığından dolayı sevmediğini söylemektedir.⁵⁸⁸ Taberî’de şâz kavramını bu şekilde anlamıştır.⁵⁸⁹

2.7.11. er-Radî‘ (الرَدِّي)

Radî‘ ifadesi bir metin tenkit terimi olup⁵⁹⁰ istenilmeyen, hoşla gitmeyen ve fasit/bozulan manalarına gelmektedir.⁵⁹¹ Süyûtî, er-radî‘ lafzı ile lehçelerin en kabili ve derece açısından en düşüğünün murad edildiğini ifade etmektedir. O, Ferrâ’dan aktardığına göre Kureyşliler, Mekke’ye gelen insanlardan fasih olanları almış hoş görülmeyle de terk etmiştir. Örneğin, Mudar ve Rabia kabilelerine ait olan muhâtab zamirini ش harfine çeviren الكَشْكَشَة, eril ve dişil muhâtab ك harflerini birbirinden ayırmak için bu harflerin yerine veya peşine س konma manasına gelen الكَسْكَسَة gibi hoş görülmeyle kullanımları terk ediyorlardı. Süyûtî bu gibi lehçeleri, dil açısından en düşük ve en kötü lehçeler olmakla nitelemektedir.⁵⁹²

⁵⁸⁵ İbni Cinni, *el-Hasâis*, 1/97.

⁵⁸⁶ es-Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ*, 324.

⁵⁸⁷ İbn Haleveyh, *İ’râbü’l-kirâât*, 2/480.

⁵⁸⁸ el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/415.

⁵⁸⁹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/242.

⁵⁹⁰ Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır*, 153.

⁵⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “rde”, 1/85; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, “rde”, 1/244.

⁵⁹² es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/221.

Dolayısıyla lehçe bazında hoş görülmeven kullanımları ifade eden er-radî‘ kelimesinin tanımı da ona göre yapılmıştır. Buna göre er-radî‘: “*Genelgeçer lehçenin kurallarını ihlal etmek suretiyle fasih derecesinden düşen kullanımlardır.*” Her ne kadar dil bilimciler bu kullanımları hoş görmeseler de fasih derecesine çıkamayan söz konusu kullanımlar tedavülde olduğundan reddetmek veya ortadan kaldırmak mümkün olmadığı için dilciler bu kullanımları er-radî‘ olarak adlandırmışlardır.⁵⁹³

Kıraatlerin metin tenkidi için kullanılan er-radî‘ ifadesini kıraat ulemâsı da dilcilerin tarif ettiği şekliyle dil açısından eleştirdikleri farklılıklar üzerinde tatbik etmiştir. Aynı şekilde kıraat bilginlerinin er-radî‘ lafzıyla kastettikleri, tedavülde olmakla beraber fasih derecesine çıkmayan kullanımları karşılayan farklılıklardır. Sibeveyh, Zeccâc ve el-Fârisî gibi âlimler radî‘ ifadesini bu anlamda kullanmışlardır.⁵⁹⁴ Kıraatleri tenkit eden ulemâ söz konusu lafzı; هذا في ⁵⁹⁹وردية في القياس ⁵⁹⁸شاد و رديء ⁵⁹⁷قابلة رديئة لا تكاد تُعرف ⁵⁹⁶ذلك قليل رديء ⁵⁹⁵وهي لغة رديئة vb. şekillerde kullanmıştır.⁶⁰⁰

2.7.12. el-Ba‘îd (الْبَعِيد)

Yakın olanın karşıtı manasına gelmektedir.⁶⁰² Sîbeveyh’in kitabında وهذا بعيد لا تكلم به العرب ولا يستعمله منهم ناس كثير *Bu, insanların çoğunun kullanmadığı ve Arap’ın kendisiyle konuşmadığı uzak bir kullanımdır.*⁶⁰³ şeklinde bir ibare geçmektedir. Bu ibareden anlaşılın, Arapların az kullandığı bir kullanıma ‘el-ba‘îd’ denilmiştir. Ancak bu durum söz konusu kullanımın Arap dilinde olmadığı veya sonradan dile sokuşturulduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis söz konusu kullanımın fasih olması da mümkündür. Lakin bu, çoğunluğun iltifat etmediği bir kullanım olduğundan el-ba‘îd diye isimlendirilmiştir. Dilci

⁵⁹³ es-Serrahîn, *Ahkâmü’t-takvîm*, 140.

⁵⁹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/555; ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*, 3/159; el-Fârisî, *el-Hucce*, 4/415.

⁵⁹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/34.

⁵⁹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/555.

⁵⁹⁷ el-Ahfeş, *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*, 1/54; el-Kurtûbî, *el-Câmi‘*, 1/222; el-Cevherî, *Tâcü’l-lüğa*, 4/1352.

⁵⁹⁸ Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, *Me‘âni’l-Ḳur‘ân* (Suudi Arabistan: Merkezü’l-Bühûsi fi Külliyyeti’l-Âdâb-Câmi‘atü’l-Melik Suûd, 1991), 2/319.

⁵⁹⁹ el-Fârisî, *el-Hucce*, 4/415.

⁶⁰⁰ el-Ahfeş, *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*, 1/295.

⁶⁰¹ ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Ḳur‘ân*, 3/159.

⁶⁰² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “b‘ud”, 3/89.

⁶⁰³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/411.

kıraat bilginleri ‘el-ba‘îd’ lafzını, هذا بعيدٌ في التأويل غير قويٍّ في النظر،⁶⁰⁴ جائزٌ على بعده⁶⁰⁵ فهو بعيدٌ⁶⁰⁵ şeklinde kıraatlerinin sıhhat derecelerini nitelemek için kullanmışlardır. Buna göre kıraat ilmi açısından el-ba‘îd hükmü, dil bilginlerinin koyduğu kanunlara ve kullanımlara uzak kalan vecihler anlamına gelmektedir. Zira bir kullanım her ne kadar Araplar tarafından kullanılsa ve tedavülde olsa da şayet söz konusu kullanım az ise dilcilerin nazariyesine göre ba‘îd/uzak hükmündedir. Nahvî kıyasın uzaklığını ve Arap dilinde kullanımının azlığını belirtmek için konulan “el-ba‘îd” ifadesi kıraat ilminde Arap dilinde yaygın olmayan ve az kullanılan vechi ifade etmektedir.⁶⁰⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, Kur‘ân kıraatinin ba‘îd olan kullanımlara hamledilemeyeceğini وَهُوَ بعيدٌ لَا يحمل القرآنُ عَلَيْهِ “Bu uzak kullanımdır. Kur‘ân kıraati buna hamledilmez.” ifadeleriyle dillendirmektedir.⁶⁰⁷

2.8. Sahîh Kıraatlere Lahn Nispet Eden Âlimler

Kıraat ilminde sahîh farklılıklara lahn nispet etme olgusunu sembolik olarak Hz. Ömer ve Hişâm olayından başlatmak mümkündür. Direkt olarak kıraatleri eleştirme durumu ise Hz. Aişe’nin mushafta lahn olduğu iddiasıyla başlamaktadır. Buna göre Hz. Aişe üç farklılığın mushafa kâtipler tarafından yanlış yazdığını iddia etmektedir.⁶⁰⁸ İlâveten Hz. Aişe bazı farklılıkları da mana açısından eleştirmektedir.⁶⁰⁹ Bunun yanı sıra İbn Abbâs ve tabîinden olan Kadı Şureyh bazı farklılıkları mana açısından tenkite tabi tutmaktadır.⁶¹⁰ Kıraatlere lahn nispet etme olgusunu Ebû Amr devam ettirir. O, bazı farklılıkları yerleşik gramer kuralları açısından tenkit ederken diğer bazı farklılıkları da mana açısından eleştirmektedir.⁶¹¹ Ancak bu eleştirilerin hepsi söz konusu âlimlerden, başkalarının aracılığıyla rivâyet şeklinde bugüne ulaşmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla yazılı olarak sahîh okuyuşlara lahn nispet etme olgusunun ilk nüveleri Sîbeveyh’in eserinde atılmıştır. Bu yüzden ilk olarak Sîbeveyh’den başlanılmıştır.

⁶⁰⁴ Mekkî, *el-Keşf*, 2/161.

⁶⁰⁵ Mekkî, *el-Keşf*, 2/75.

⁶⁰⁶ Mekkî, *el-Keşf*, 1/454, 2/213-214, 258; Mekkî, *Müşkil*, 1/440; en-Nehhâs, *İ‘rabü’l-Kur‘ân*, 544, 619; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/541, 2/362; Ebû Şame, *İbrâzü’l-me‘ânî*, 463.

⁶⁰⁷ Mekkî, *Müşkil*, 1/220.

⁶⁰⁸ Ebû Ubeyd, *Fedâ’ilü’l-Kur‘ân*, 287; İbn Kuteybe, *Te‘vilü müşkili’l-Kur‘ân*, 36; es-Sicistanî, *el-Meşâhif*, 2/235; ed-Dânî, *el-Muknî*, 122.

⁶⁰⁹ Yusuf 12/109-110

⁶¹⁰ et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 20/624; ez-Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 4/300; Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 9/385.

⁶¹¹ İbn Kuteybe, *Te‘vilü müşkili’l-Kur‘ân*, 37; İbn Haleveyh, *İ‘rabü’l-ḳurâât*, 2/480; en-Nehhâs, *İ‘rabü’l-Kur‘ân*, 272, 460, 490; es-Sehâvî, *Cemâlü’l-ḳurrâ*, 324.

2.8.1. Sîbeveyh

Asıl adı Ebû Bişr Sîbeveyh Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî'dir (öl. 180/796). *el-Kitâb* isimli eser kendisine ait olup nahiv, sarf ve fonetik ile ilgili konuları ihtiva eden bir eserdir. O, söz konusu telifinde 373 âyeti şahit olarak zikretmenin yanında kıraatlerin mütevatir/şâz uyulması gereken sünnet olduğunu birden fazla yerde dillendirmiştir.⁶¹² Sîbeveyh her ne kadar kıraatlerin uyulması gereken sünnet olduğunu itiraf etse de yazın anlamında kıraatleri eleştirme geleneği kendisiyle başlamıştır. O, sadece bir farklılığı direk eleştirirken diğer farklılıkları dolaylı olarak eleştirir. Mesela o, hemzenin tahkîkli okunuşu üzerinde yaptığı bir değerlendirmede *وبرينةً نبي* gibi lafızların hemzeli okunuşunu: “*Bize ulaştığına göre Hicaz ehlinden bir kısım insanlar bu kelimeleri hemzeli olarak okumaktadırlar. Bu radî' ve az olan bir kullanımdır.*” sözleriyle eleştirmektedir.⁶¹³ Tespit edilebildiği kadarıyla Sîbeveyh'in dolaysız olarak eleştirdiği tek farklılık budur. Bunun dışında üçüncü bölümde görüleceği üzere birçok farklılığın eleştiri temelleri Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ına dayanmaktadır. Konunun anlaşılması için birkaç örnek verilecek olursa:

1. İki hemzenin peş peşe geldiği okuyuşların talhin edilmesinin temeli Sibeveyh'e dayanmaktadır. Ona göre bir kelimedede iki hemze *أَيْمَةً* bir araya gelirse muhakkak biri değişikliğe uğrar.⁶¹⁴

2. Sibeveyh *ر* harfi kendisinde bulunan tekrîr sıfatı sebebiyle *ل* harfine idğâm edilmesine karşı çıkmaktadır.⁶¹⁵

3. *ف*'nın *ب*'ya idğâmına cevaz vermemekle bu şekil vârid olan farklılığı eleştirmektedir. Ona göre *ف* harfi *ث* harfine kadar uzayınca, sanki dudak harfi olmaktan çıkıp *ث* harfi gibi dil/lisan harfi olmuştur. Dolayısıyla *أَعْرَفَ بَدْرًا* örneğindeki gibi idğâm edilmez.⁶¹⁶

4. O, Hamza'nın cer okuyuşuna temas etmeksizin, cer harfi tekrarlanmadan zahir ismin mecrûr zamir üzerine atfedilmesini kabih olarak nitelemekte ve sadece şiir zaruretinde câiz görmektedir.⁶¹⁷

⁶¹² Mehmet Reşit Özbalkıç, “Sîbeveyhi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/130-134.

⁶¹³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/555.

⁶¹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/552.

⁶¹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/448; en-Nehâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 128; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7/754.

⁶¹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/448.

⁶¹⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/381.

Sîbeveyh bu okuyuşların dildeki karşılığına cevaz vermemekte veya söz konusu kullanımı olumsuzlayacak ibarelerle eleştirmekte ve bunu farklı örnekler üzerinden yapmaktadır.

2.8.2. Kisâî

Ebü'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî (öl. 189/805), nahiv âlimi olup yedi kıraat imamından biridir. O, kıraat ilmini Hamza, dil bilgisi ilmini ise Halil b. Ahmed'ten almış;⁶¹⁸ fesahatlerine güvendiği Arap kabilelerinin şâz da olsa kullanımlarını tercih etmiş ve bunlar üzerinden kıyas da yapmıştır. Kisâî, dil ilimlerindeki bu farklı yaklaşımları sebebiyle Kûfe nahiv mektebinin kurucusu sayılmıştır.⁶¹⁹ O, kıraat imamlarından olmasına rağmen bazen dilci kimliği ağır basmış ve bazı kıraatleri dil açısından eleştirmiştir.

1. Kıraat imamlarından Nâfî', İbn Kesîr, Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve İbn Âmir'in râvîsi İbn Zekvân **اللَّهُ قَدْ سَمِعَ** âyetinde geçen **د** harfini **س** harfine idğâm etmeden okurlar.⁶²⁰ Kisâî bu bu durumda idğâmın daha fasih, daha meşhur ve kullanımının daha çok olduğunu, idğâmsız okumanın ise hem lahne hem de Arap dilini sonradan öğrenmekten kaynaklanan bozuk aksana delalet ettiğini beyan etmektedir.⁶²¹

2. İbn Âmir'in râvîsi olan Hişâm'dan (öl. 245/859) rivâyet edilen, iki okuyuştan biri **هَيْتَ** lafzının hemzeli ve **ت** harfinin fethasıyla **هَيْتَ** şeklinde okunmasıdır.⁶²² Söz konusu okuyuşu birçok âlim eleştirmekle beraber Kisâî bu okuyuşu hoş karşılamamaktadır.⁶²³

2.8.3. Ahfeş

Tam adı Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat'tır (öl. 215/830). O, Basra dil okulunun saygın dilcilerinden olup hem Sîbeveyh'den hem de onun hocalarından ders almıştır. O, *el-Kitab*'ı Sîbeveyh'e okuyup ondan dinleyen tek kişidir. Bundan dolayı bazı dilciler bu eseri kendisine mal edeceği endişesine dahi kapılmışlardır. Dolayısıyla o, söz konusu kitabı rivâyet eden ilk ve tek âlim olup telifin bütün isnâdları

⁶¹⁸ Salah, *Mevâkıfî 'n-nuḥât*, 165.

⁶¹⁹ Tayyar Altıkulaç, "Kisâî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2002), 26/69-70.

⁶²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* 2/3-4.

⁶²¹ İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 117; Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 10/120.

⁶²² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/293-294; Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfî fudalâi 'l-beşer fi 'l-kırâati 'l-erba'ate 'aşer* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 330.

⁶²³ et-Taberî, *Câmi 'u 'l-beyân*, 13/75.

kendisine dayanmaktadır.⁶²⁴ Bağdat'ta Kisâ ile görüşmüş ve onun teşvikiyle *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserini kaleme almıştır. Burada Ferrâ'dan sonra vefat etmesine rağmen tefsirini ondan önce yazdığı ve Ferrâ da ondan esinlenerek kendi tefsirini yazdığı için öncelikli olarak Ahfeş'in zikredilmesi uygun bulunmuştur.⁶²⁵

Basra okulunun Sîbeveyh'den sonraki en büyük âlimi olmasının yanında, mensup olduğu okula muhalefet etme kapısını aralayan ilk dilcidir. Hocası Sîbeveyh'e birçok konuda aykırı düşmesi sebebiyle Şevki Dayf, Basra okuluna muhalif olan diğer okulların ortaya çıkmasında Ahfeş'in etkisinin olduğunu dillendirmektedir. Dayf'a göre; Kûfeliler'in kıraatleri dil için aslî kaynak olarak kullanmasının perde arkasında, Sîbeveyh'in -dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle- kabul etmediği bazı farklı okumaların, Ahfeş tarafından kabul etmesi gerçeği yatmaktadır.⁶²⁶ Eser dilbilimsel bir tefsir olup, bazı yerde kullandığı başlıklara bakıldığında adeta bir nahiv kitabı havası vermektedir.⁶²⁷ Ahfeş, tefsirinde bazı sahîh kıraatleri dil açısından eleştirirken sahîh birikim içinde bulunan diğer bazı kıraatler arasında tercihte bulunmaktadır. Eseri tarama sonucunda görüldüğü kadarıyla tercih kriteri olarak Arap diline uygunluk, mushaf ve çoğunluğun okuyuşu esas alınmaktadır. Yine o, tercihlerde bulunurken tercih ettiği kıraati kendisinin de okuduğunu sıklıkla ifade etmektedir.⁶²⁸ Ahfeş, kıraatleri eleştirirken de genellikle şâz, kalil,⁶²⁹ Arap dilinde câiz olmayan vecih,⁶³⁰ Arap dilinde nerdeyse bilinmeyen kullanım,⁶³¹ râdî,⁶³² kabîh,⁶³³ lahn⁶³⁴ ve galat lafızlarını kullanmaktadır.⁶³⁵

⁶²⁴ ez-Zebidî, *Tabakât*, 72; el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 120.

⁶²⁵ İnci Koçak, "Ahfeş el-Evsat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) (Erişim 14 Kasım 2022).

⁶²⁶ Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968), 94-100.

⁶²⁷ Recep Koyuncu, "Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ı Özelinde Bir Tahlil", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (31 Aralık 2019), 11.

⁶²⁸ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/78, 155, 183, 198, 235, 237, 334, 335, 343, 349 350, 375, 384; 2/422.

⁶²⁹ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/45, 206.

⁶³⁰ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/204.

⁶³¹ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/119-120.

⁶³² el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/320.

⁶³³ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/206, 350.

⁶³⁴ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/252; 2/407.

⁶³⁵ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/99.

2.8.4. Ferrâ

Arap dili ve tefsir alanlarında uzman olan el-Ferrâ (öl. 207/822), *Me'âni'l-Kur'ân* isimli tefsirinde kıraatleri ve kıraat imamlarını eleştiriye tabi tutmuş ve bu hususta bazen yumuşak ifadeler kullanırken bazen de üslubunu sertleştirmiş ve şedîd ifadeler kullanmıştır. Mesela o, Enfâl 59. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا سَبِّحُوا لَهُمْ لَا يُعْجِزُونَ* âyetini *يَحْسَبَنَّ* şeklinde *ي* harfiyle okuyan Hamza, İbn Âmir ve Âsım'dan rivâyetle Hafs'ın kıraatlerini şâz olarak görmesi sebebiyle sevmediğini beyan etmektedir.⁶³⁶ Başka bir yerde ise Enbiyâ 88. âyette geçen *نُنَجِّي* kelimesini *نَجِّي* şeklinde okuyan Âsım'ın lahne düşmüş olabileceğini söylemektedir.⁶³⁷ Ancak söz konusu âyeti Âsım'ın birinci râvîsi Şu'be ve kıraat imamlarından İbn Âmir bu şekilde okumasına rağmen Ferrâ sadece Âsım'ın ismini vermekle yetinmiştir.⁶³⁸ Diğer bir örnekte ise o, eleştirinin dozunu artırmış ve İbrâhim sûresi 52. âyetinde geçen *بُصْرَخِي* kelimesini cer okuyan kıraat imamlarını vehme düşmekle itham etmiştir.⁶³⁹ Yine o, İmam Hamza'nın cer kıraatını eleştirirken 'kabih' ifadesini kullanmıştır.⁶⁴⁰

2.8.5. Ebû Osman el-Mâzinî

Asıl adı Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî (öl. 249/863) olup Basra dil okulunun önde gelen simalarındandır. Müberred, Sîbeveyh'den sonra nahvi en iyi bilen Mâzinî olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴¹ Mâzinî, Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı içinde bulunan ve dağınık olan sarf ilmi ile ilgili meseleleri bir araya getirerek *et-Tasrîf* isimli eseri yazmıştır. O, eserinde ilk defa sarf ilmini müstakil olarak işleyerek, bu ilmi nahiv ilminden bağımsız bir disiplin haline getirmiştir. Söz konusu esere İbn Cinnî, *el-Münsif* ismiyle bir şerh yazmıştır.⁶⁴²

Mâzinî, *et-Tasrîf* isimli eserinde bazı kıraatleri eleştirirken kıraat imamlarını Arap dilini bilmemekle itham etmektedir. Ebû Osman, sarf ilminin, imâle, idgâm gibi Arap diline özgü bazı özellikleri kendi içinde barındırdığından zor olduğunu ve nahiv ilminde bilgi sahibi olmayanların bu ilmi anlayamayacağını iddia etmektedir. Sözlerinin devamında Kur'ân dışında Arap diline dair bilgileri olmayan kurrânın -kendilerine zor geldiğinden- en çok imâle

⁶³⁶ el-Ferrâ, *Me'an'l-Kur'ân*, 1/416.

⁶³⁷ el-Ferrâ, *Me'an'l-Kur'ân*, 2/210.

⁶³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/324.

⁶³⁹ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/75.

⁶⁴⁰ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/252.

⁶⁴¹ Hüseyin Elmalı, "Ebû Osman el-Mâzinî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10/209-210.

⁶⁴² İsmail Durmuş, "et-Tasrîf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/131-132.

ve idğâm hakkında soru sorduklarını ve verilen cevabın kendilerinin bildiğinden farklı olması durumunda karşı tarafa hata nispet ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre kıraat âlimlerinin -manayı bilmeyip lafza takılıp kaldıkları için- ‘sen hatalısın’ sözlerinin dikkate alınmaması gerekmektedir. İbn Cinnî, ta‘lik yazdığı bu bölüme, söz konusu ezberci kafa yapısının meşhur olduğunu ve bunlarla çok karşılaştığını söyledikten sonra bunları mazur gördüğünü dile getirmektedir.⁶⁴³ Hamza’nın bazı okuyuşlarına hata nispet etmekte ve Arap dilinden bîhaber olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴⁴ Bunun yanında o, bazı kıraatleri de hatalı bulmaktadır.⁶⁴⁵

2.8.6. Ebû Hâtim es-Sicistânî

Basra dil okuluna mensup olup asıl adı Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osman b. Kâsım el-Cüşemî es-Sicistânî’dir (öl. 255/869). Basra’nın önde gelen âlimlerinden farklı dallarda dersler almış; Ahfeş’ten (el-Evsât) Sîbeveyh’in *el-Kitab*’ını iki defa okumuştur. Basra dil okuluna taassup derecesinde bağlı olup Kûfe âlimlerinin bilgisine güvenmemiştir.⁶⁴⁶ Ebû Hâtim’in kıraatlere bakışı diğer Basra ulemâsından farklı değildir. Şöyle ki mensup olduğu okulun öne çıkan özelliği kendi koydukları kurallara uymayan kıraatleri reddetmek veya eleştirmektir. Dolayısıyla es-Sicistânî’nin kıraatleri eleştirmesi garipsenecek bir durum değildir. Ancak o, bazen kıraat imamlarını eleştirirken dozu kaçırarak işi küçük düşürmeye vardırırmıştır. Mesela o, -geride değindiğimiz üzere- yedi kıraat imamından biri olan Hamza’yı eleştirirken onun bir şey bilmediğini şu sözlerle açıklamaktadır:

“Kûfe ehli bu adama hayranlık duyup onu yüceltiyor, başka bir ifadeyle cahil insanlar bu adamı yüce gördüler ve hayranlık duyulacak biri haline getirdiler. Öyle ki koca sakallı adamlar, cinlerin Hamza’dan kıraat aldıklarını iddia ediyorlar, İbni Mes‘ûd ve peşinden gelenlerden kıraat almayan cinler, Hamza’dan nasıl kıraat alsınlar? Kaldı ki sakini/harekeliyi, vakfî/ibtidâyı ve vasıl/kat‘ hemzelerin yerlerini bilmeyen bu işte nasıl üstat olsun?”⁶⁴⁷

⁶⁴³ İbn Cinnî, *el-Münşif*, 2/340-341.

⁶⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Münşif*, 1/307.

⁶⁴⁵ İbn Cinnî, *el-Münşif*, 311.

⁶⁴⁶ Zülfikar Tüccar, “Sicistânî, Ebû Hâtim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/139-141.

⁶⁴⁷ Ebû’t-Tayyib el-Lüğavî, *Merâtib*, 44.

Ebû Hatim kıraatleri eleştirmesi sadece Hamza'nın kıraati ile sınırlı değildir. O, Ebû Ca'fer'in,⁶⁴⁸ Ebû Amr'ın, Nâfi'in, İbn Kesîr'in,⁶⁴⁹ İbn Âmir'in ve Âsım'ın bazı kıraatlerini eleştirmiştir.⁶⁵⁰ es-Sicistânî, bazı okuyuşları da mana açısından eleştirmekte⁶⁵¹ ve mana açısından eleştirdiği bazı okuyuşları güzel bulmadığını ifade etmektedir.⁶⁵² Son olarak Ebû Hatim bazı farklılıklardan yüz çevirmek suretiyle fiili olarak eleştirmektedir.⁶⁵³ Bazı âlimler es-Sicistânî'nin bu tavrını eleştirmiş ve onu, selefi pervasızca eleştirmekle suçlamışlardır. Mesela Ebû Hayyân, onun bilip bilmeden kıraatleri eleştirdiğini söylerken⁶⁵⁴ İbn Manzûr, başka âlimlerin diliyle onu pervasız ve dar görüşlü olarak nitelemektedir.⁶⁵⁵

2.8.7. İbn Kuteybe

Basra dil okulundan olan İbn Kuteybe (öl. 276/889), bazı kıraatleri ve kurrâyı eleştirme hususunda hocası Ebû Hatim'den⁶⁵⁶ geri kalmamıştır. O, Kur'ân'a yönelik eleştirilere cevap niteliğinde yazdığı *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân adlı* eserinde kıraat ile ilgili lahn olgusuna özel başlık açmıştır. Söz konusu başlıkta önce Hz. Âişe ve Hz. Osman'dan rivâyet edilen ve resm-i mushafta lahnin varlığını beyan eden hadisleri zikreden⁶⁵⁷ İbn Kuteybe, daha sonra resm-i mushafı merkeze alarak son arzaya göre yazılan mushafa uygun olması kaydıyla selefin tercih ettiği şekilde okunması gerektiğini beyan etmektedir.⁶⁵⁸ İşin aslı İbn Kuteybe'nin bu konuda kafası biraz karışıktır. Zira o, hadiste lahn olarak zikredilen kıraatlerin dil açısından bir dayanağı varsa lahn olarak algılamamaktadır. Şayet dilsel bir dayanağı yoksa bunun Hz. Âişe'nin rivâyetinde belirttiği üzere kâtip hatası veya mushafın yazım özelliğinden kaynaklandığını iddia etmektedir.⁶⁵⁹ Mesela o, hadiste hatalı yazıldığı söylenen Tâhâ 63. âyetinin Belhares b. Ka'b'ın kabilesinin lehçesi olduğuna dair dilcilerin delil getirdiğini ifade ederken söz konusu kıraati Ebû Amr'ın Hz. Âişe'nin hadisine dayanarak *إن هذين لساحران*

⁶⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 9/442.

⁶⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 9/439.

⁶⁵⁰ Adîme, *Dirâsât*, 1/73.

⁶⁵¹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 9/438.

⁶⁵² Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 9/438.

⁶⁵³ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 7/164.

⁶⁵⁴ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 9/439.

⁶⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü 'l-'Arab*, “şne”, 1/101.

⁶⁵⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/42.

⁶⁵⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 25.

⁶⁵⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 34.

⁶⁵⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 41.

şeklinde okuduğunu ve diğer okuyuşu kâtip hatası olarak kabul ettiğini ifade etmektedir.⁶⁶⁰ Kıraat imamlarından Hamza'nın hem kıraatini hem de şahsını eleştirmektedir.⁶⁶¹

İbn Kuteybe için bir kıraatı sahîh kabul etmenin temel şartı onun resm-i mushafa uygun olmasıdır. Onun lahn olduğuna dair hakkında rivâyet bulunan kıraatlere bakışına gelince şayet söz konusu farklı okuyuşun dilsel bir dayanağı varsa kabul etmiş, yoksa lahn olduğunu ifade etmiştir. Kıraatleri tenkid etmesinin arka planına bakıldığında:

1. Basra dil ekolünden gelmektedir. Basralıların oluşturdukları kurallara kıraatleri arz ettiği gerçeği izahtan varestedir.

2. Hocası Ebû Hatim'den etkilenmiştir. Zira Hamza'nın kıraatini tenkid etmenin yanında hocası gibi şahsını da tenkit etmiştir.

3. Mushafta lahn olduğuna dair gelen rivâyetler İbn Kuteybe'yi bu hususta ahkâm kesmeye cesaretlendiren diğer bir husustur.

Ayrıca o, bazen kıraatleri mana açısından eleştirirken⁶⁶² bazı yerde kıraat imamlarının mushaftan kıraat almak⁶⁶³ veya vehme düşmek suretiyle lahne düştüklerini ifade etmektedir.⁶⁶⁴

2.8.8. Ebü'l-Abbâs el-Müberred

Asıl adı Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Ümeyr el-Müberred'dir. (öl. 286/900) Basra'da doğan Müberred ilk tahsilini burada yapmış ve el-Mâzinî'den Sibeveyh'in *el-Kitab*'ını okumuştur.⁶⁶⁵ O, dil ilimlerini Osman el-Mâzinî ve Ebû Hatim es-Sicistânî'den almıştır.⁶⁶⁶ Müberred; Nâfi', İbn Kesîr, Kisâî, Âsım, Hamza⁶⁶⁷ ve Ebû Amr⁶⁶⁸ gibi yedi kıraat imamının bazı kıraatlerini dil açısından eleştirmiştir. O da selefleri gibi

⁶⁶⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 37.

⁶⁶¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 42.

⁶⁶² İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 44.

⁶⁶³ Mekkî, *el-Keşf*, 2/32; es-Semînü'l-Halebî, *Dürü'l-meşûn*, 522.

⁶⁶⁴ es-Semînü'l-Halebî, *Dürü'l-meşûn*, 8/546.

⁶⁶⁵ İsmail Durmuş, "Müberred", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) (Erişim 25 Ekim 2022).

⁶⁶⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/313.

⁶⁶⁷ el-Müberred, *el-Muktedâb*, 2/132.

⁶⁶⁸ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 218.

Hamza konusunda ileri giderek onu Arap dilini bilmemekle itham etmiştir.⁶⁶⁹ O, kıraatleri eleştirirken de lahn,⁶⁷⁰ galat⁶⁷¹ ve lâ yecûzü gibi ifadeler kullanmıştır.⁶⁷² Eleştirilerin arka planında ise gerek okuduğu kitaplar gerekse ilim aldığı hocaların kendi koydukları kurallara uymayan kıraatleri eleştirmeleri vardır. Bu açıdan Müberred'in de hocalarının yolunda olduğu görülmektedir.

Onun dilci kimliğinin baskın olması kıraatleri eleştirmesine sebep olmuş ve Basra dil okulunun koyduğu kurallara uymayan kıraatleri hocaları ve selefleri gibi tan etmiştir. Ona göre Kur'ân, dil mezheplerinin en üst düzey olanına hamledilir.⁶⁷³ Daha açık ifade edilecek olursa Müberred fasih olanı tercih etmekte olmayı ise terk etmektedir. Başka bir tabirle o, şâzz olan (az kullanılan) vecihlere iltifat etmemektedir. Zaten kendisi de bu gerçeği: “*Şayet nevâdire (az kullanılan) ve şâzza güvenip bunları dayanak edinirsen çokça hataya düşersin*”⁶⁷⁴ şeklindeki sözleriyle ifade etmiştir.

2.8.9. Ebû İshak ez-Zeccâc

Tam adı Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (öl. 311/923) olup Arap dili ve tefsir ilminde uzman olmasıyla bilinmektedir. O, ilk etapta Kûfe dil okulunun önde gelen âlimlerinden Sa'leb'ten ders okurken Basra dil mektebi âlimlerinden olan Müberred'in Bağdat'a gelmesiyle ondan ilim almaya başlamıştır. O yüzden kıraatlere bakış açısının şekillenmesinde Basra okulunun tesirleri daha ağır basmaktadır.⁶⁷⁵ Müellif, genelde kıraatleri Basra dil âlimlerinin koyduğu kurallara göre değerlendirirken; eleştiri lafızları olarak da لا يَجُوزُ⁶⁷⁶ خَطَأً فَاحِشٌ⁶⁷⁷ رَدِيئٌ⁶⁷⁸ ضَعِيفٌ⁶⁷⁹ مَرْدُولٌ⁶⁸⁰ غَاطٌ⁶⁸¹ ve لَحْنٌ⁶⁸¹ لا يَجُوزُ lafızlarını

⁶⁶⁹ el-Müberred, *el-Muktedâb*, 1/121.

⁶⁷⁰ el-Müberred, *el-Muktedâb*, 2/132.

⁶⁷¹ el-Müberred, *el-Muktedâb*, 1/121.

⁶⁷² en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 810; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 9/41.

⁶⁷³ el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30.

⁶⁷⁴ Dayf, *el-Medâris*, 132.

⁶⁷⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/50; Emrullah İşler, “Zeccâc”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

⁶⁷⁶ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/435.

⁶⁷⁷ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/398.

⁶⁷⁸ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/87.

⁶⁷⁹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/159.

⁶⁸⁰ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/431-432, 4/116.

⁶⁸¹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/6.

kullanmaktadır.⁶⁸² Bunun yanı sıra o, bazı kıraat imamlarını zaptı tam olmamakla⁶⁸³ ve tevehhümle itham ederken,⁶⁸⁴ diğer bazılarını hataya düşmekle suçlamaktadır.⁶⁸⁵ Ayrıca kıraat imamlarından İbn Kesîr,⁶⁸⁶ Ebû Amr,⁶⁸⁷ Ebû Ca'fer,⁶⁸⁸ Hamza,⁶⁸⁹ Âsım, Kisâî ve Halef'in bazı kıraatlerini eleştirmektedir.⁶⁹⁰

Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* adlı eserini on altı yılda (285-301/898-914) yazmış⁶⁹¹ ve kıraat ile ilgili rivâyetlerin çoğunu Ebû Ubeyd'ten aldığını beyan etmiştir.⁶⁹² Söz konusu eserin yazım süreci incelendiğinde Zeccâc'ın bazı konularda fikirlerinin değiştiği görülmektedir. Şöyle ki yazım aşamasının ilk dönemlerinde Zeccâc, resm-i mushafa merkezi bir konum atfederek kıraatleri bu zaviyeden ele almaktadır. Diğer bir ifadeyle mushaf hem tercih hem de tespit sebebidir.⁶⁹³ Devam eden süreçte ise o, çoğunluğun okuyuşuna bir merkezîlik vermekte ve kıraat ilminde temayüz etmiş kurrâ-i emsâr'a muhalefet edilemeyeceğini söylemektedir.⁶⁹⁴ Tefsirin sonuna geldiğinde ise bu defa rivâyeti merkeze almıştır. Zira o, Arapça açısından güzel ve mushafa uygun olsa da rivâyet edilmeyen kıraatlere iltifat edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁹⁵ Buna göre kıraat uyulması gereken bir sünnettir.⁶⁹⁶ Tefsirde benzer bir değişim ج harfinin د harfine idgamında göze çarpmaktadır. Mesela Âli İmrân 31. âyetinde söz konusu idgâmı eleştirirken,⁶⁹⁷ Saff 113. âyetinde ifadelerini yumuşatmıştır.⁶⁹⁸ O, Nûh 4. âyette ise söz konusu idgâmı câiz görmeyenleri

⁶⁸² ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/312.

⁶⁸³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/398; 4/290.

⁶⁸⁴ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/111-112.

⁶⁸⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/431-432; 4/116.

⁶⁸⁶ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/73.

⁶⁸⁷ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/398.

⁶⁸⁸ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/111-112.

⁶⁸⁹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/159.

⁶⁹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/226.

⁶⁹¹ İşler, "Zeccâc", 44/173-174.

⁶⁹² ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/180.

⁶⁹³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/367, 401.

⁶⁹⁴ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/134, 172.

⁶⁹⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/257.

⁶⁹⁶ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/46, 298, 5/235.

⁶⁹⁷ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/398.

⁶⁹⁸ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/167.

eleştirmektedir.⁶⁹⁹

Zeccâc, tefsirinde kıraat farklılıklarına çok yer vermesine rağmen bazı kıraatlerden haberi olmadığı göze çarpmaktadır. Mesela Bakara 2. âyeti için dört vecih câiz olduğunu ancak sadece bir vecihle *فِيهِ هُدًى* okunduğunu beyan etmektedir. Ona göre şayet bir kişi *فِيهِ هُدًى* okursa bu, Arapça açısından câizdir.⁷⁰⁰ Oysa söz konusu kıraati sahîh birikim içerisinde İbn Kesîr okumaktadır.⁷⁰¹ Bu özelliklerin yanında bazen o, sahîh kıraatler arasında tercihlerde bulunmaktadır.⁷⁰² Bu tercihleri yapmasında etkili olan temel ölçüt, mananın kendisine göre daha hoş olması ve mushafa uygunluk prensipleridir.⁷⁰³

2.8.10. Ebû Ca'fer et-Taberî

Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî (öl. 310/923). Eserinde kıraatlere çokça yer vermektedir. Taberî'yi önceki âlimlerden ayıran temel özellik, görüldüğü kadarıyla kıraatler arasında çokça tercihte bulunmasıdır. Kaynaklarda geçtiğine göre müellif, tefsirinde 36 farklı tercih ifadesi kullanmıştır.⁷⁰⁴ Zaten kıraat ilminde tercihte bulunan ulemânın içinde Taberî'nin de ismi geçmektedir.⁷⁰⁵ Tefsirinde sahîh birikim içerisinde kabul edilen ve kendisi tarafından eleştiriye maruz kalan kıraatlere yaklaşımı genel itibarla şu şekildedir:

1. İmamların tek kaldığı farklılıkları tercih etmediği gibi dil açısından problemli olan kıraatleri de câiz görmemektedir.⁷⁰⁶

2. Bazı imamları mushaftan kıraat almakla suçlamaktadır.⁷⁰⁷

3. İbn Âmir'in kıraatinin senedini sorgulayıp eleştirmektedir.⁷⁰⁸

4. Bazen sahîh bir kıraati hem mana hem dil kuralları açısından eleştirmektedir.⁷⁰⁹

⁶⁹⁹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/228.

⁷⁰⁰ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/69, 2/434

⁷⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, ts., 2/206.

⁷⁰² ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/136, 145, 179, 209, 280, 281, 366; 2/18, 258, 435; 3/8-9, 77, 263, 294, 380; 4/24, 191, 233, 374; 5/100, 262, 278, 316.

⁷⁰³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/367.

⁷⁰⁴ Necattin Hanay, *Erken Dönem Tefsirlerinde Kıraat Yorum İlişkisi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 133-136.

⁷⁰⁵ ed-Dânî, *el-Urcûze*, 159-161.

⁷⁰⁶ Hanay, *Kıraat Yorum İlişkisi*, 167.

⁷⁰⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/387; Mekkî, *el-Keşf*, 2/113-114.

⁷⁰⁸ Hanay, *Kıraat Yorum İlişkisi*, 168.

5. Çoğunluğun okuyuşunu delil getirerek imamların tek kaldığı bazı kıraatlerin sahîh olmadığına⁷¹⁰ veya şâz olduğuna hükmetmektedir.⁷¹¹

6. Bazı okuyuşarı da dil kuralları açısından tenkit etmektedir.⁷¹²

2.8.11. İbn Mücâhid

Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (öl. 324/936). Kendi zamanında alanının en iyisi olmakla övülen İbn Mücâhid'in kıraat ilmine yaptığı en önemli katkı, telif ettiği eserinde sahîh birikim içerisinde kabul edilen kıraatleri ve imamlarının büyük bir bölümünü bir araya getirmesidir.⁷¹³ Ancak yaptığı bu eleme neticesinde bazı sahîh kıraatleri de sakîm olduğu zannıyla eleştirmiştir. Eleştirdiği okuyuşların senedinin sahîh olmadığını düşündüğünden olsa gerek genel itibarla eleştirdiği kıraatlerde galat ve vehm lafızlarını kullanmaktadır. O, bazı yerde de dil açısından eleştiride bulunacaksa *لا يجوز* veya *لحن* ifadesini kullanmaktadır. Son bölümde görüleceği üzere müellifin tenkit ettiği kıraatlerin genelini kendinden önceki âlimler zaten eleştirmiştir. Bu açıdan İbn Mücâhid'in önceki âlimlerin etkisinde kaldığını söylemek mümkündür. İbn Mücâhid, sahîh birikim içerisinde bulunan farklılıkları şu şekilde eleştirmektedir:

1. Genel itibarla senet açısından eleştirmektedir.⁷¹⁴

2. Dil açısından eleştirdiği bazı okuyuşların yerleşik gramer kuralları bakımından câiz olmadığını beyan etmektedir.⁷¹⁵

3. Bazı okuyuşları galat olarak nitelemektedir.⁷¹⁶

4. Bazı farklılıkların, râvînin vehminden kaynaklandığını ifade etmektedir.⁷¹⁷

5. Şayet aynı okuyuş birden fazla yerde geçiyorsa her yerde farklı lafızlar kullanmaktadır. Mesela o, İbn Âmir'in tek kaldığı bir okuyuşu üç yerde ele alır: Birincisinde

⁷⁰⁹ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 7/591.

⁷¹⁰ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 9/576-577.

⁷¹¹ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/242.

⁷¹² et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/242, 16/387.

⁷¹³ Tayyar Altıkulaç, "İbn Mücâhid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999).

⁷¹⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 323.

⁷¹⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 401.

⁷¹⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 262, 430.

⁷¹⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 288, 430.

galat,⁷¹⁸ ikincisinde vehm ifadesini⁷¹⁹ kullanırken üçüncüsünde söz konusu farklılığı dil kuralları açısından eleştirmekte ve Arap dili (kuralları) açısından hatalı olduğunu iddia etmektedir.⁷²⁰

2.8.12. Ebû Ca'fer en-Nehhâs

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısrî (öl. 338/950). *İ'rabü'l-Kur'ân* adlı eserinde kıraatlere çokça değinen Nehhâs, bazı yerde sahîh birikim içerisinde bulunan farklılıkları eleştirmiştir. O, genel itibarla kıraatleri eleştirmek için zayıf, nahivcilerin icmasıyla ile câiz olmayan, lahn, baîd, galat gibi ifadeler kullanmaktadır.⁷²¹ Ayrıca kıraatleri dil mezheplerinin en üstün olanına hamleden Nehhâs:

1. Kur'ân kıraatlerinin şâz olan kullanımlara hamledilmesini kabul etmez. Daha açık bir ifadeyle Nehhâsa göre şâz kullanımlar Kur'ân kıraatı için delil olmaz.⁷²²

2. Bazı farklılıklarda kurrâyı mushaftan kıraat almakla suçlamaktadır.⁷²³

3. Yerleşik gramer kuralları açısından eleştirdiği bazı okuyuşları tarihî verilerle ters düştüğü iddiasıyla mana açısından da eleştirmektedir.⁷²⁴

4. Dil açısından eleştirdiği bazı farklılıkların dildeki karşılığının sadece şiir zaruretinde câiz olabileceğini beyan etmektedir.⁷²⁵

5. Bazı farklılıkları vakf/ibtidâ uygulamaları açısından eleştirmektedir.⁷²⁶

6. Şayet eleştirdiği farklılık dil ilimlerinde otorite sahibi birine dayanıyorsa suç râvîlere atarak onların yanlış anlama neticesinde doğru olanı aktaramadıklarını ifade eder.⁷²⁷

⁷¹⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 169.

⁷¹⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 207.

⁷²⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 409.

⁷²¹ en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 128, 222, 275, 286, 480, 541, 544, 619 811,.

⁷²² en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 480.

⁷²³ en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 686.

⁷²⁴ en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 222.

⁷²⁵ en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 222,.

⁷²⁶ en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 275.

⁷²⁷ en-Nehhâs, *İ'rabü'l-Kur'ân*, 128, 811.

Tespit edilebildiği kadarıyla sahîh kıraatleri eleştirme olgusu Hicrî 4. asırda Ebû Ali el-Fârisî'nin Hafs'ın sekritlerini eleştirmesiyle son bulmaktadır.⁷²⁸ Kaynaklarda her ne kadar İbn Cinnî, İbn Hâleveyh, Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, Ebû Hayyân el-Endelûsî İbn Atıyye, ez-Zemahşerî ve es-Semîn el-Halebî, İbn Yâ'îş ve Ukberî gibi âlimlerin ismi geçse de bunlar kendilerinden önce tenkit edilen farklılıkları işlemiştir. Onlar, bunu yaparken ya kendilerinden önce yapılan eleştirileri daha açıklayıcı ifadelerle ortaya koymaya çalışmışlar ya da zaten eleştirilen okuyuşu farklı açıdan tenkit etmişlerdir. Çalışmanın üçüncü bölümünde bu konuyu işlerken söz konusu ulemânın da eleştirilen farklılıklara yaklaşımı ele alınmak suretiyle istifade etmeye çalışılmıştır.

Lahn olgusunu zihinlere yaklaştırma açısından söz konusu kavramın tarihçesinin işlendiği bu bölümde, ayrıca konu ile ilgili şahsiyetler ve lahn anlamında kullanılan kavramlar işlenmiştir. Konu belli bir olgunluğa ulaştığından devam eden bölümde ise tecvid ve kıraat ilminde lahn olgusu işlenecektir.

⁷²⁸ el-Fârisî, *el-Hucce*, 6/346.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TECVİT VE KIRAAT İLİMLERİNDE LAHN OLGUSU

Yukarıda lahn olgusunun kavramsal çerçevesi, mahiyeti ve tarihsel süreci hem Arap dili hem de kıraat birikimi açısından konulmaya çalışılmıştı. Devam eden başlıkta ise hem tecvid ilminde hem de sahîh kıraat birikiminde lahn olgusunun keyfiyeti incelenecektir.

3.1. Tecvid İlminde Lahn Olgusu

Bu kısımda, daha önce sözlük anlamı ve tarihsel boyutu ortaya konulan lahn olgusunun kıraat âlimlerine göre mahiyeti ve kavramsal çerçevesi ele alınacaktır. Bunu yaparken Hicrî 4. asırdan başlayarak 9. asra kadar lahn olgusunu ele alan kıraat âlimlerinin yaptığı tariflerden ortak bir tanım ve kavramsal bir çerçeve belirlenmeye çalışılmıştır. Özellikle beş asırla sınırlandırılmanın iki sebebinden birincisi, kıraat literatürünün ve tecvid eserlerinin en önemlilerinin bu dönem aralığında ele alınmış olması; ikincisi, kıraatlerin söz konusu dönemdeki durumudur.

Lahn olgusunun kırılma yaşadığı 4. asırda her bölgede farklı bir imamın kıraati revaçtaydı. Bu döneme kadar Medine'de Nâfi',⁷²⁹ Mekke'de İbn Kesîr ve Yemen'de Âsım'ın kıraati okutuluyordu. el-Makdisî (öl. 390/1000), Yemen ehlinin önceleri Âsım'ın kıraatine göre okuduklarını ve sonradan Ebû Amr'ın kıraatine döndüklerini, Mekke'de ise Hicrî 4. asra kadar sadece İbn Kesîr'in kıraatinin icra edildiğini ifade etmektedir.⁷³⁰ Şam'da ise insanlar, Hicrî 5. asra kadar İbn Âmir'in kıraati üzere devam etmiştir. Bu devirden sonra Şam'da Ebû Amr'ın kıraati meşhur olmaya başlayınca insanlar İbn Âmir'in kıraatini bırakıp buna tabi olmaya başlamıştır.⁷³¹ Kıraat ilmindeki bu dönüşümler İbnü'l-Cezerî dönemine kadar devam etmiş; Hicrî 9. asra gelindiğinde ise Şam, Hicaz, Mısır ve Yemen'de neredeyse bütün insanlar Ebû Amr'ın kıraati üzere birleşmiştir.⁷³²

Kıraatlerdeki bu değişim hem tecvid eserlerine hem de tecvid ilminin kavramlarının mahiyetine yansımıştır. Söz konusu dönem aralığında yazılan tecvid eserleriyle hâlihazırda telif edilen eserler arasındaki bu değişim bariz bir şekilde göze çarpmaktadır. Şu anda yazılan

⁷²⁹ Khaleel Ibrahim Al-daradkeh, "Târîhü intişâri'l-kırâât'l-Ḳur'âniyye fi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye", *Dirasat: Shari'a and Law Sciences* 49/2 (01 Haziran 2022), 24.

⁷³⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlim* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 97.

⁷³¹ İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1/292.

⁷³² İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1/292.

tecvid eserlerinin geneli spesifik olarak bir kıraat imamının sadece bir râvîsinin usul farklılıklarını ele alırken klasik dönem eserlerinde her müellif sadece kendi bölgesinde okutulmakta olan kıraati dikkate almamış, bilakis kıraat birikimine göre ya bütün imamların veya çoğunun ittifak ettiği usûl farklılıklarını göz önünde bulundurmak suretiyle tecvid eserini telif etmiştir. Bu durum ilk dönem eserlerinin modern dönemde yazılan eserlere kıyasla daha kapsayıcı olduğunu göstermektedir. Bu gerçekliğe istinaden ilk dönem âlimlerinin lahn kavramına yüklediği anlamdan yola çıkılarak celî/hafî lahnin mahiyeti kronojik sıralama göz önüne alınarak belirlenmeye çalışılmıştır.

Hicrî 4. asırda ilk defa İbn Mücâhid lahni celî-hafî ayırımına tabi tutmuştur. Onun taksimine göre, celî lahn, az Arapça bilgisine sahip olanların dahi câiz görmediği hata çeşidi olup okuyucunun vehm yapmak suretiyle galata düşmesini karşılarken hafî lahn ancak derin âlimlerin anlayabileceği lahn çeşididir.⁷³³ Ebû Amr ed-Dânî, İbn Mücâhid'den lahn çeşitlerini aktarırken Kur'ân okumalarında meydana gelebilecek lahnin celî ve hafî olmak üzere ikiye ayrıldığını, bunlardan lahn-ı celî irab hatalarını karşılarken lahn-ı hafî'nin harflerin hakkını terk olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu rivâyeti biraz daha açan ed-Dânî'ye göre lahn-ı celî; dilde câiz, Arapçada geçerli bir vechi olsa dahi sahîh birikimin dışına çıkan, manayı değiştiren ve lafzı bozan her okuyuştur. Lahn-ı hafî ise sadece mahir okuyucuların anlayabildiği lahn çeşididir. Bu da harflerin hakkını vermemek ve mahreçlerine dikkat etmemek şeklinde gerçekleşmektedir.⁷³⁴

İbn Mücâhid'den sonra Ali b. Ca'fer b. Sa'îd Ebü'l-Hasen es-Sa'îdî (öl. 410/1020 sonrası) daha geniş bir tarif yapmaktadır. Ona göre lahn-ı celî; merfûnun mansûb, mansûbun merfû', mecrûrun mansûb veya merfû' kılınması tarzında yapılan hataları karşılar ki bu yanlışları ilmi manada payeleri olan dilciler ve kıraat bilgisi olan herkes anlayabilir. Lahn-ı hafî ise kıraat ilmîni hocalardan arz ve semâ yoluyla alan zapt sahibi kıraat âlimlerinin anlayabileceği lahn çeşididir. Bu da her harfe hakkını vermek, zamme, fetha, kesra, hemze, şedde, tahfif, sükûn, ı harfinin tınısı, medlerde aşırılık ve titretme, ı'ların tağlîz ve tekrîrinde, ı harfinin tağlîz sıfatında ve ı'da gunne yapmak ve hemzelerin nebr sıfatında yapılan aşırılıklardan kaynaklanmaktadır.⁷³⁵

⁷³³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49.

⁷³⁴ ed-Dânî, *Şerhu Kaşideti Ebî Müzâhim el-Hakâni*, 60-61.

⁷³⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Ca'fer b. Muhammed es-Sa'îdî, *et-Tenbîh 'ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-lahni'l-hafiyi*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Irak: Mecelletü'l-Mecme'ü'l-İlmiyyi'l-Irakî, ts.), 260.

Abdülvehhâb el-Kurtûbî (öl. 461/1069) bu hususta farklı bir bakış açısıyla daha öz bir taksim yaparken ismi geçen âlimlerin değinmediği noktalara değinmektedir. Ona göre lahn-ı celî, manayı ve ahengi bozacak şekilde lafızlarda ortaya çıkan bir kusur iken lahn-ı hafî, lafızlarda ortaya çıkan ve sadece ahengi bozan bir kusurdur.⁷³⁶ Dikkat edilirse el-Kurtûbî'nin yaptığı taksimde celî ve hafî lahnin ortak noktası lafızlara hâlel gelmesidir. Her iki tarifi biraz daha açan Kurtûbî'ye göre celî lahn; merfû', mansûb, mecrûr ve meczûm olan kelimelere başka irab vermek veya mebnî olanların hareke ve sükûnlarının tahrîf edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. O, irab hatalarına وَرَسُولُهُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ âyetinde geçen وَرَسُولُهُ lafzının kesra okunmasını misal getirirken mebnî olanların hareke ve sükûnlarının tahrîf edilmesine ise örnek olarak مِنْ، كَيْفٍ، ذَلِكَ gibi kelimeleri getirmektedir. Lahn-ı hafî ise harflerin sıfatlarına dikkat etmemek şeklinde vuku bulmaktadır. Bu da ر'nın tekrîr, ل'in tağlîz, ن'un tınısı, ihfâyı izhâr, izhârı ihfâ okumak vb. şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu tür lahni sadece alanda otorite kabul edilen hocalardan ilim alan zapt sahibi kıraat âlimleri fark edebilir.⁷³⁷

Ebü'l-Alâ el-Hemezânî (öl. 569/1173) lahn-ı celî'ye tashîf hatalarını da eklerken lahn-ı hafî'ye vurgulu cümlelerin okuyuşu ile ilgili bazı ziyadeler yapmaktadır. Ona göre lahn-ı celî herkesin anlayabileceği hata çeşidi olup harflerde yapılan tashîf hataları ile hareke ve sükûnları değiştirmek şeklinde gerçekleşen lahndir. Lahn-ı hafî ise kıraat ilminde derinlik sahibi âlimlerin anlayabileceği lahndir. Bu da ancak dirayet ve zapt sahibi âlimlerden alınan kıraat inceliklerinde gerçekleşen lahn çeşididir. Mesela medlerin ölçüleri, beyne, imâle ve ihtilâsların incelikleri, nefy, isbât, ihbârî ve inşâî cümlelerin aralarını ayırmak, izhâr, idgâm, hazf, itmâm, ravm ve işmâm gibi hat ile kayıt altına alınmayıp ancak hocaların ağzından alınan inceliklerde yapılan hatalardır.⁷³⁸

İbnü'l-Cezerî de kendinden öncekilerin yolunu takip ederek lahni, celî ve hafî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ancak o, farklı olarak celî lahni de kendi içinde ikiye ayırmaktadır: Birincisi hem lafzın revnakına hem de manaya hâlel getiren arızadır. Mesela أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ lafzında geçen ت harfinin harekesini zamme veya kesra okumak veya مَا قُلْتُ ifadesini fetha veya kesra okumak gibi. Bu iki örnekte hem lafız hem mana bozulmaktadır. İkincisi ise sadece lafzın ahengine hâlel getiren arızadır. Mesela اَلْحَمْدُ لِلَّهِ ibaresinde geçen هَا harfini zamme okumak gibi. Bu tür hatalar her ne kadar manayı bozmasa da lafzın ahengine zarar

⁷³⁶ Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtûbî, *el-Mûzîh fi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Ürdün: Dâru Ammâr, 2009), 59-60.

⁷³⁷ el-Kurtûbî, *el-Mûzîh*, 59-60.

⁷³⁸ el-Hemezânî, *et-Temhîd*, 206-207.

vermektedir. Lahn-ı hafî ise lafzın ahenginde bozukluk meydana getirmekle beraber manaya etkisi olmayan hata çeşididir. Daha açık bir ifadeyle harflerin sıfatlarında meydana gelen yanlışlardır. Bunlar; ر'ların tekrîri, ن'ların tınısı, ل'ların tağlîz ve tefhîm sıfatlarında ve telaffuz esnasında gunne katmak, izhâr olanı ihfâlî, şeddeli olanı şeddesiz, şeddesiz olanı şeddeli okumak, hareke üzerinde vakf yapmak tarzında yapılan hatalardır. Bu tür lahni ancak kıraat ilmini alanda otorite kabul edilen, harflerin mahreç ve sıfatlarını iyi bilen ve Arapçaya hâkim olan hocalardan kıraat ilmini müşâfehe yoluyla alan zapt sahibi uzman kişilikler fark edebilir.⁷³⁹

3.1.1 Lahn-ı Celî

Âlimlerin yaptıkları tariflerin genelinde Arap dilinde câiz olsa dahi sahîh birikimin dışına çıkan okuyuşlar, irab hataları, lafızlarda ortaya çıkan arızalar, tashîf hataları ve manaya hâlel getiren yanlışlar lahn-i celî olarak görülmüştür. Âlimlerin tariflerinden yola çıkarak beşli bir taksimden bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

1. Arap dilinde câiz olsa dahi sahîh birikimin dışına çıkan her okuyuş lahn-ı celî'dir. İbn Şenebûz'un Mâide 118. *فَأِنَّكَ أَنْتَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ وَإِنْ تَعْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*.⁷⁴⁰ Her ne kadar dil açısından sahîh olsa da muteber imamların okuyuşuna muhalif olduğundan böyle bir okuyuş celî lahndir. Diğer bir örnek İbn Muhaysın'ın Bakara 6. âyetinde geçen *أَلَّنذَرْتَهُمْ* lafzını tek hemze ile okumasıdır. Bu okuyuş her ne kadar dil açısından sıkıntılı olmasa da rivâyet açısından sıkıntılıdır. Çünkü ne mensubu olduğu Mekke ekolünde ne de diğer imamların böyle bir okuyuş vardır.⁷⁴¹ Bu kısmın altına ayrıca senedi sahîh ancak kıraat birikimi içerisinde yer almayan müdrec okumaları da eklemek mümkündür.

2. Merfû', mansûb, mecrûr ve meczûm olanlara başka takdirde bulunmak suretiyle meydana gelen irab hataları da lahn-ı celî'dir. Bu kısmı kendi içerisinde manayı bozan ve bozmayan şekilde ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisinin örneği Tevbe 3. *أَنَّ اللَّهَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* âyetinde geçen *وَرَسُولُهُ* lafzının kesra ile okunmasıdır. Zira bu okuyuşa göre "Allah müşrikler ve Peygamber'den beridir" gibi hem Allah'ın muradına ters hem de

⁷³⁹ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1985), 63-64.

⁷⁴⁰ ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 157.

⁷⁴¹ İbn Haleveyh, *Muhtasar fi Şevâzz*, 10; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/179.

realiteye zıt bir mana ortaya çıkmaktadır.⁷⁴² İkincisinde ise اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ibaresinde geçen هـ harfini zamme okumak şeklinde gerçekleşmekte ve her ne kadar manayı bozmasa da lafzın ahengine zarar vermektedir.

3. Harfin harfe ibdâli, sakin harfin harekeli, harekeli harfin sakin kılınması, harekeyi med şeklinde uzatmak, med harfini hazfetmek ve şeddeli harfin tahfîfli-tahfîfli harfin şeddeli okunması şeklinde lafzı ifsâd eden hatalar lahn-ı celî kapsamındadır.⁷⁴³

4. Kur'ân'ı bir hocanın öğretimi olmadan doğrudan mushaftan okumak suretiyle yapılan hatalara tashîf denilmektedir. Daha açık bir ifadeyle ilmi kitaptan okurken yazımı birbirine benzeyen harfleri hatalı okumaktır.⁷⁴⁴ Bu tür hatalar da manayı altüst ettiği için lahn-ı celî kapsamına girmektedir. Tashîfe dair yanlışlar, yazımda noktalı olması sebebiyle benzer olan خ-ح-ث-ت-ب gibi harflerin doğru okunmamasından kaynaklanmaktadır.⁷⁴⁵ Kıraat imamı Hamza çocukluk döneminde Kur'ân'ı mushaftan okurken Bakara 2. âyetini لا زيت فيه diye okuyarak tashîfe düşmüş; babası da onu “*Mushaf'tan okumayı bırak, hocalardan al.*” diyerek uyarmıştır.⁷⁴⁶ Başka bir rivâyete göre Ebû Amr, bir hocanın çocuğa Kur'ân öğretirken Enbiyâ 30. âyetinde geçen اَنْ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كَانَتَا زَيْفًا kısmını اَنْ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كَانَتَا زَيْفًا şeklinde öğrettiğine şahit olmuştur.⁷⁴⁷

Kisâi'yi Rey şehrinde Kur'ân hocalığı yapmaya götüren sebep, muallimlerin yaptıkları tashîf hatalarıdır. Rivâyete göre Kisâi, Rey şehrinde bir hocanın Sebe' 16. اَنْ اَكْلَ خَمِطٍ وَاَنْلِ وَاَنْلِ وَاَنْلِ âyetini اَنْ اَكْلَ خَمِطٍ وَاَنْلِ şeklinde okuttuğunu gördü. Hemen akabinde denk geldiği başka bir hocaya önceki hocanın ت harfi ile okuttuğunu söyleyince o şahıs, hocanın hata yaptığını doğrusunun اِنْ اَكْلَ خَمِطٍ وَاَنْلِ şeklinde ب ile olması gerektiğini söyler. Bunun üzerine Kisâi orada kıraat okutmaya başladı.⁷⁴⁸

5. Vakf ve İbtidâ Uygulamalarında Meydana Gelen Lahn: Hem lafzı hem de manayı ihlal eden ve lafza hâlel getirmemekle beraber manayı bozan yanlışlar olmak üzere iki

⁷⁴² el-Kurtûbî, *el-Mûzih*, 59-60.

⁷⁴³ Mahmud b. Muhammed Abdulmün'im, *er-Ravzatü'n-nediyye Şerhu Metni'l-Cezeriyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001), 45.

⁷⁴⁴ el-Askerî, *Şerhu mâ yakau* ' , 13.

⁷⁴⁵ İbn et-Tamin, *el-Laḥnü'l-lüġavî*, 32.

⁷⁴⁶ el-Askerî, *Şerhu mâ yakau* ' , 12.

⁷⁴⁷ el-Askerî, *Taḥfîfât*, 1/151.

⁷⁴⁸ el-Hemezânî, *et-Temhîd*, 227.

kısımdır. Birinci kısım lahnde genellikle kelime sonlarında yapılan vakf neticesinde ya kelimenin son harfi hazfedilmekte ve şeddeli olan lafız sakin kılınmaktadır. Mesela الْقَارِعَةُ lafzında ها harfinin hazfedilmesi ve لَهْنٌ lafzının لَهْنٌ şeklinde sakin olarak okunmasıdır. İkinci kısımda ise daha çok mana ile ilgili olduğundan lafzın ihlali söz konusu değildir. Bilindiği üzere, öncesi ve sonrası ayrılmayacak derecede birbiriyle lafzen ve manen bağlantılı olan yerlerde yapılan vakf, kabîh kabul edilmektedir.⁷⁴⁹ Mûzaf-muzâfün ileyh, fi’îl-fâil, mübtedâ-haber vb. yerlerde, yani amil ile mâmulü ayırmak şeklinde yapılan vakf/ibtidâ uygulamaları manayı bozduğundan vakf-ı kabîh olarak kabul edilmektedir.⁷⁵⁰ Mesela Bakara 26. إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا “Gerçek şu ki Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği hatta onun da ötesini misal vermekten utanıp çekinmez...” âyetinde لَا يَسْتَحْيِي ifadesinde yapılacak vakf, âyetin manasını maksadın dışına çıkardığı için câiz değildir. Benzer bir durum En’âm 36. إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ وَيَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ. “Ancak dinleyenler daveti kabul eder. Ölülere gelince Allah onları diriltecek, sonra da O’na döndürülecekler.” âyetinde geçen وَالْمَوْتَىٰ lafız üzerinde yapılan vakf için geçerlidir. Şayet bu lafızda vakf yapılacak olsa “Ancak dinleyenler daveti kabul eder ve ölüler” gibi bir mana ortaya çıkar ki bu da Allah’ın muradına uymayan bir durumdur.⁷⁵¹

Buna göre lahn-ı celînin tarifini yapacak olursak; “Manayı bozan, Arap dilinde câiz olsa dahi sahîh birikimin dışına çıkan, iraba ters düşen, lafızları tahrîf eden ve tashîfe düşülen her okuyuştur.”

3.1.2 Lahn-ı Hafî

Lahn-ı hafî; edâ ehli (tecvid âlimleri) ve kıraat ehli olmayan kimselere gizli kalan hatalar anlamına gelmektedir.⁷⁵² İbn Mücahid’den başlayarak İbnü’l-Cezerî’ye kadar alıntılanan tariflerin geneline bakıldığında bütün âlimler tanımlarında bu gerçekliği dile getirmiştir. Bunun yanında her âlim bu lahnin içeriğine farklı anlamlar yüklemiştir. Âlimlerin tanımlarında değindikleri noktalar, aşağıda olduğu şekliyle kategorize edilmeye çalışılmıştır.

⁷⁴⁹ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Müktefâ fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan (Amman: Dâru Ammâr, 2001), 13-14; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/229; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/292; İdris Yiğit, *Vakf ve İbtidanın Tefsire Etkisi (Nesefî Bağlamında)*, (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 82.

⁷⁵⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/230; Yiğit, *Vakf ve İbtida*, 82-83.

⁷⁵¹ Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ Kur’ân-ı Kerîm’in Anlaşılması Bağlamında* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022), 18. Vakf-ibtidâ ile ilgili dikkat edilmesi gereken diğer hususlar için bk. Ahmet Gökdemir, “İbnü’l-Cevzî’nin Vakf Yapılmaması Gereken Yerlere Dair Görüşlerinin Kaynağı: İbnü’l-Enbârî”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2018), 19-34.

⁷⁵² İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 63.

1. Harflerin Mahreç ve Sıfatlarında Gerçekleşen Lahn: Harflerin mahreç ve sıfatlarının keyfiyeti ilk dönemlerden bugüne kadar devam eden tecvid geleneğinde âlimlerin dikkatini çekmiş⁷⁵³ ve bu ilmin telifatında nerdeyse her yazar bu konuya özel başlık açmıştır. Ancak hatalı okumaları ölçü almak yerine her âlim doğru okuyuşun keyfiyeti üzerinde durmuştur. Zira izafî bir durum olduğu için her harfin mahreç ve sıfatında düşülen lahn, bölgeden bölgeye hatta spesifik olarak kişiden kişiye farklılık arz etmektedir. Bu yüzden harflerin mahreç ve sıfatlarında düşülen hataları tek tek sayıp kayıt altına almak zor görünmektedir. Bu gerçekliğe rağmen yine de örnek olması ve konunun daha iyi anlaşılması adına yapılan bazı yaygın hatalara değinmekte fayda mülhaza edilmektedir.

(٤) **Hemze:** Kalın okunması أَصَابُهُمْ, teshili يَا أَيُّهَا ve vakf esnasında أَلْسَمَاءِ şeklinde sesinin zayıflatılması.⁷⁵⁴

(٥) **Bâ:** Sükûn halinde kalkale yapmamak يُبْصِرُونَ, kalın harfe mücavir olduğunda kalın okumak أَلْبَاطِلُ, hems sıfatıyla okuyarak بِسْمِ اللَّهِ cehr sıfatını terk etmek⁷⁵⁵ ve şeddeli olduğu durumlarda رَبِّ gunneli okumak. Kalkalede hareke vermek veya şeddeli okumak Kur'ân'dan olmayan bir şeyi eklemek manasına geldiğinden lahn-i celî kapsamına girmektedir.

(٦) **Tâ:** Harekeli halinde hems sıfatında mübalağa yapmak تَتَوَفَّاهُمْ, kalın harfe mücavir olduğunda kalın okumak نَطِينِ ve sükûn halinde hems sıfatını terk edip, تَنَّا kalkaleyi andırır bir şekilde okumak.⁷⁵⁶

(٧) **Şâ:** Sesinin س veya ص harfini andırır şekilde okumak. Şayet bu iki harften birine kalb edilecek olsa lahn-ı celî kapsamına girer. Mesela تُمْ kelimesi صُمَّ okunursa bu takdirde mastar olup işitmeyen manasına gelirken⁷⁵⁷ سُمَّ şeklinde okunacak olursa bu da zehirlemek ve öldürmek manalarına gelen سَمَّ kelimesinin mastarıdır.⁷⁵⁸

(٨) **Cîm:** Cehr sıfatını zayıf kılma ve “ç” veya “g” seslerini andırarak şekilde okumak.⁷⁵⁹ Bu ikisine “j” harfini de ilave etmek mümkündür. Ayrıca bu harfle ilgili yaygın

⁷⁵³ Ali Çiftci, “Hicri İlk Dört Asrın Önde Gelen Arap Dilbilimcileri Perspektifinden Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi”, *Düşünce Platformu* 31 (12 Aralık 2016), 131.

⁷⁵⁴ Eymen Rüşdî Süveyd, *et-Tecvîdül-muşavvar* (Dimaşk: Dârü'l-Gavsânî, ts.), 1/211.

⁷⁵⁵ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/228.

⁷⁵⁶ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/223.

⁷⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/343.

⁷⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/302.

⁷⁵⁹ Ömer Aslan, “Kur'ân Tilavetinde Tecvid'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (15 Haziran 2003), 367; Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/216.

hatalardan biri de dudak harfi olmamasına rağmen telaffuz esnasında dudakların öne doğru bükülmesidir.

(ح) **Hâ:** Arap olmayanlar genellikle bu harfi ها veya خ şeklinde telaffuz etmektedirler. ع harfine de mücavir olduğundan tam açık bir şekilde beyan edilmemesini de bu grupta değerlendirmek mümkündür.⁷⁶⁰ Mezkûr harfin bunlardan birine ibdâl edilmesi lahn-1 celîdir.

(خ) **Hâ:** Tefhîm sıfatıyla okunmaması⁷⁶¹ veya ح, غ, ها harflerinin sesini andıracak şekilde çıkartılmasıdır. Şayet bu harflerden birine ibdâl edilecek olsa o takdirde lahn-1 celî kapsamına girmektedir. Mesela خَلَقَ yaratmak manasına gelirken حَلَقَ tıraş etmek anlamındadır.

(د) **Dâl:** Sesinin تا harfiyle karıştırılarak çıkartılması يَوْمَ الدِّينِ veya tefhîm ile صُدُورِ okunmasıdır.

(ذ) **Zel:** Harfi ظ veya ز sesini andıracak şekilde okunmasıdır.⁷⁶²

(ر) **Râ:** Kalın olması gereken yerde ince مَرِيمَ; ince olması gereken yerde مَصِيرٌ kalın okunması. Şeddeli olduğu zaman tekrîrde mübalağa, telaffuz esnasında dudakların öne doğru toplanması اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ; yine mâ kabli ve kendisi sakin وَالْعَصْرِ olduğu zaman tam beyan edilmemesi gibi hatalar bu harfte karşılaşılan yaygın lahnlerdendir.⁷⁶³

(ص) **Safîr Harfleri:** Safîr sıfatının zayıf kılınması, س harfinin kalın يَسْطُرُونَ ص harfinin ince okunması اَلْمَصِيْرِ ve ص harfinin telaffuzunda dudakların öne doğru çıkması; bu harflerde yapılan yaygın hatalar olup lahn-1 hafî kapsamına girmektedir.⁷⁶⁴

(ش) **Şîm:** Kalın harfe mücavir olduğunda tefhîm ile شَطَطًا şeklinde telaffuz edilmesi lahn-1 hafî kapsamındadır.⁷⁶⁵

(ض) **Zad:** ض, ذ veya د mahrecine yakın çıkarmak veya idğâmı andırır bir şekilde فَمِنْ اضْطَرَّ telaffuz etmek.⁷⁶⁶ Şayet bu harflerden birine ibdâl edilecek olsa o zaman lah-1 celî kapsamına girecektir.

⁷⁶⁰ Süveyd, *et-Tecvîd*, 212.

⁷⁶¹ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/213.

⁷⁶² Aslan, “Tecvid’in Gerekliliği ve Lahn”, 367.

⁷⁶³ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/222.

⁷⁶⁴ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/223.

⁷⁶⁵ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/217.

⁷⁶⁶ Süveyd, *et-Tecvîd*, 219.

(ط) **Ṭa:** İtbak ve tefhîm sıfatlarını gidererek ت gibi hems ile ve ince okumak lahn-1 hafi'dir.⁷⁶⁷

(ظ) **Za:** Kalın “z” ile veya itbâk ve tefhîm sıfatını zayıflatarak ذ sesine benzer bir sesle okumaktır.

(ع) **‘Ayn:** Kalın elif gibi (تَعْبُدُ), hemze sesini andırır şekilde çıkarma يَعْظُمُ veya عَصَوْا gibi yerlerde kalın okumak lahn-1 hafi iken⁷⁶⁸ hemze sesi ile çıkartılacak olsa lahn-1 celi'dir. Zira يَعْظُمُ bilmek manasına gelirken يَأْلُمُ elem vermek manasına gelmektedir.

(غ) **Ġayn:** Sesinin ق veya خ harflerine -المَعْضُوبِ- ve يَعْشِيْ örneklerinde sıkça görüldüğü üzere- yakın çıkartılması ق ve ض harfleri ile bir arada bulunduğu zaman tam beyan edilmemesi veya mübalağa yapıp gargara sesine benzer bir sesle telaffuz edilmesidir.⁷⁶⁹

(ف) **Fâ:** Hems sıfatından dolayı تَفْعُلُونَ zayıf telaffuz edilmesi⁷⁷⁰ veya و harfinden önce geldiği zaman أَفْوَجًا idğâmı andırır bir şekilde seslendirilmesidir.⁷⁷¹

(ق) **Kâf:** Harfin “g” veya ك sesine yakın bir sesle telaffuz edilmesidir.⁷⁷² Ayrıca sakin veya fetha olması durumunda dudakların hafif öne götürülmesi suretiyle telaffuz edilmesi bu harfte yaygın olan hatalardan biridir.

(ك) **Kef:** Harekeli halinde فَكَاؤُوا hems sıfatında mübalağa yapmak veya bünyesinde barındırmadığı cehr sıfatını vermek suretiyle ق harfine yakın bir sesle telaffuz etmek bu harfte yapılan yaygın hatalardandır.

(ل) **Lâm:** Kalın olması gereken yerde اَللَّهُ ince okumak, ince olması gereken yerde اَللَّطِيف kalın⁷⁷³ ve sonrasında ن harfi geldiği durumlarda ya idğâm ya da ğunne sesine benzer bir sesle okumaktır. Ayrıca sakin olduğu durumlarda kalkaleli okumak da bu harfte karşılaşılan yaygın hatalardan biridir.

(م) **Mîm:** Sakin ف veya ي'ya uğradığında ihfâ veya idğâm sesine yakın bir sesle telaffuz etmek, izhârında mübalağa yapmak suretiyle harekelemek veya kalkale yapmak tarzında yapılan hatalardır.

⁷⁶⁷ Aslan, “Tecvid’in Gerekliliği ve Lahn”, 367.

⁷⁶⁸ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/212.

⁷⁶⁹ Aslan, “Tecvid’in Gerekliliği ve Lahn”, 368.

⁷⁷⁰ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/226.

⁷⁷¹ Aslan, “Tecvid’in Gerekliliği ve Lahn”, 368.

⁷⁷² Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/214.

⁷⁷³ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/220.

(ن) **Nûn:** Sakin olduğu durumlarda kalkale ile okumak veya ihfâ ve izhâr durumlarına dikkat etmemek bu harfte meydana gelen yaygın lahn-i hafî çeşitleridir. Ayrıca harekeli olduğu zamanlarda ise sonrasında gelen harfin etkisiyle النَّار şeklinde kalın okumakta bu kapsamdadır.

(و) **Vâv:** Kalın harflere mücavir olması durumunda وَاللَّهُ şeklinde tefhîm ile okuma⁷⁷⁴ veya dudakları yummamak suretiyle “v” sesine yakın bir sesle telaffuz etmek gibi hatalara düşmektir.

(هـ) **Hâ:** Vakf halinde sesinin وَاسْتَغْفِرُهُ şeklinde zayıflatılması, cinsine حِجَابُهُمْ veya ح harfine mücavir سَبِيحَةٌ لَيْلًا olduğunda tam beyan edilmemesi⁷⁷⁵ ve bazen ح sesine yakın bir tonda telaffuz edilmesidir.

(ي) **Yâ:** Harekeli olduğunda tam telaffuz edememek, şeddeli olduğunda çığner gibi çıkarmak ve tekrarlandığında tam beyan etmekten kaçınmaktır.⁷⁷⁶

2. Harflerin Harekelerine Dikkat Etmemek Şeklinde Gerçekleşen Lahn: Bu da dinleyenin harekeyi anlayamayacağı kadar yani sesin üçte biri veya üçte ikisiyle okumaktır. Her hareke doğduğu harfin yarısıdır. Bunun için fethaya küçük elif, zammeye küçük و ve kesraya küçük ي denilmiştir. Şuna da değinmek gerekir ki hareke imamların rivâyetle belirlediği bu ölçüye göre çıkartılmalıdır. Vezni müşafaehe yoluyla alınması gereken hareketlerde aşırılık yapıldığı takdirde doğduğu harfe dönüşmektedir. Dolayısıyla hareketin eksik veya fazla telaffuz edilmesi lahndır.⁷⁷⁷

3. Nefy, İsbât, İnşâ, İhbârî vb. Cümlelerin Aralarındaki Vurgulara Dikkat Etmemek Şeklinde Gerçekleşen Lahn: Kur’ân tilâvetinin sesli icra edildiği durumlarda aynı ses perdesinin kullanımı beraberinde monoton bir okumayı getirmektedir. Bu da manayı dikkate almayan bir kıraatin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.⁷⁷⁸ Bilindiği üzere günlük

⁷⁷⁴ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/227.

⁷⁷⁵ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/211.

⁷⁷⁶ Ali Çiftci, “Telifat Dönemi Tecvid Âlimlerinden Mekki b. Ebi Talib ve Abdülvehhab b. Muhammed el-Kurtubi Perspektifinden Teşdid, Telyin ve Tahfif Terimlerine Bir Bakış”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (25 Kasım 2019), 227; Aslan, “Kur’ân Tilavetinde Tecvid’in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)”, 368.

⁷⁷⁷ Abdülazîz b. Ali b. Muhammed el-İşbilî İbn Tahhân, *el-İnbâh fî-uşûli'l-edâ*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (el-İmarât: Mektebetü’s-Sahâbe, 2007), 23-24.

⁷⁷⁸ Kur’ân tilâvetinde mananın gözetilmesi hususu üzerinde ısrarla duran Ebû Şâme’nin bu konuda orijinal görüşleri bulunmaktadır. Konuyla ilgili bk. Ebû Şâme Abdurrahmân b. İsmâil, *el-Mürşidü'l-vecîz*, Thk. Tayyar Altıkulaç, (Beyrut: Dâru Sadr, 1975), 193-216; Ahmet Gökdemir, “el-Mürşidü'l-vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezerî’nin Kur’ân Tilâvetine Bakışı”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi* 6 (2019), 107-114.

konuşmalarda ses perdeleri arasında sürekli bir değişim söz konusudur. Bu durum, konuşma sırasında seslerin farklı tonlarda çıkmasına neden olmaktadır.

Kurulan cümlelerin durumuna göre ses tonu alçalmakta veya yükselmektedir. Örneğin olumsuz cümlelerde sesin tonu yükselirken talep bildiren cümlelerde ses tonu düşmektedir. Yazıda gösterilemeyen tonlamanın dile kazandırdığı bu özellik sadece işitmeye kavranabilmektedir. Kur’ân ilimlerinde bunun karşılığı temsili okumadır. Biraz daha izah edilecek olursa: okunan yerin ifade ettiği manaya uygun bir şekilde sesin yükseltildiği (raf’-i savt) ve alçaltıldığı (hafd-i savt) kurallara göre yapılan tilâvete temsilî okuma denilmektedir.⁷⁷⁹

İdeal tilâvetin tamamlayıcı unsurlarından biri olan temsilî okuma, Kur’ân metninin sadece fonetik açıdan mükemmellikte kalmayıp bilakis icra edilen metnin anlam derinliğinin duygulara hitap etmesinde önemli rol oynamaktadır.⁷⁸⁰ Konunun önemini örneklerle açıklamak daha yerinde olacaktır. Mesela Âl-i İmrân 191. âyette geçen رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا “Rabbimiz sen bunları boşuna yaratmadın...” kısmında geçen ما olumsuzluk edatıdır ve sesinin öncesine göre farklı tonda çıkması gerekmektedir. Şayet burada vurgu yapılmısa söz konusu ما’nın mevsûl olma durumu ortaya çıkar ki bu da “Rabbimiz senin bu yarattıkların boşunadır” tarzında âyetin anlamını ters yüz eden bir duruma sebep olacaktır. Bunun tersi bir durum var ki o da vurgu yapılmaması gereken yere vurgu yapmak suretiyle âyetin anlamına hâlel getirmektedir. Mesela Sizin yanınızda bulunan tükenir, “âyeti⁷⁸¹ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ” Allah’ın yanında bulunan ise bâkidir...” manasına gelmektedir. Söz konusu anlamın ortaya çıkması için her iki ما harfine vurgu yapılmaması gerekmektedir. Ancak vurgu yapılacak olsa “Sizin yanınızdaki tükenmez, Allah’ın yanındaki ise baki değildir.” tarzında bir mananın ortaya çıkmasına sebebiyet verir ki bu da Allah’ın muradına ters bir durumdur.

Her iki örnekte de görüldüğü üzere manayı aksettiren bir tonda okuma ilahî hitabın maksadının anlaşılması adına önemlidir. Zira temsilî okumanın dikkate alınmadığı bir tilâvete yerine göre lahn-ı celî’ye düşme söz konusudur. Binaenaleyh Kur’ân okuyucusu ilahî mesajı anlayacak bilgi ve birikime de sahip olmalıdır ki gerektiği yerde sese uygun perdeyle

⁷⁷⁹ Abdurrahman Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları* (İstanbul: Emin Yayınları, 2012), 336.

⁷⁸⁰ Recep Koyuncu, “İdeal Kur’ân Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (15 Aralık 2020), 318.

⁷⁸¹ en-Nahl 16/96.

tilâvetini icra edebilsin. Temsilî bir okuyuşun temel prensipleri; raf'-1 savt, hafd-1 savt ve vurgudur.

(Hafd-1 Savt) Ses Tonunu Alçaltmak: Kur'ân'ın bazı âyetleri okunurken verilmek istenen mesajın mahiyetine göre ses tonunun düşürülmesi gerekmektedir. Aksi halde gereksiz yere sesin yükseltmesi verilmek istenen mesajdan çok şey götürür.⁷⁸² Mesela Nâziât 24. فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى “Ben sizin en yüce rabbinizim! dedi.” âyetinde ilahlık iddiasında bulunan kişi Firavun'dur. Onun asılsız iddiasının zayıflığını belirtmek için alçak ve hafif bir ses tonu ile okumak gerekmektedir. İnkârcılardan hikâye edilen bu tür âyetlerde alçak bir ses tonu kullanmak, onların Allah'ın karşısında sözlerinin etkisiz ve eylemlerinin cılız bir çaba olarak nitelendirmek anlamına gelmektedir.⁷⁸³ Bu tür âyetlerde ses tonunun yükseltilmesi -her ne kadar kastilik söz konusu olmasa da- iddianın güçlü olduğu anlamına gelme ihtimaline binaen lahn-1 hafî kabul edilmektedir.

(Raf'-1 Savt) Ses Tonunu Yükseltmek: İlahî emir ve yasakların ifade edildiği, hak ve hakikate vurgu yapan, müjde, mükâfat, rahmet, vb. âyetlerin yüksek bir ses tonuyla okunması gerekmektedir. Bu tür âyetlerin yüksek ses tonuyla okunmasında, dile getirilen fikirlerin doğruluğuna ve verilen sözlerin yerine getirileceğine kuvvetle vurgu vardır. Mesela Kur'ân'ın doğruluğundan şüphe edilmemesi gereken ilahî bir kitap olduğunun vurgulandığı Bakara 2. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ “İşte Kitap! Onda şüphe yoktur.” âyeti yüksek ses tonu ile okunmalıdır. Zira bu âyet Kur'ân'ın doğruluğunun ve gerçekliğinin ilamıdır.⁷⁸⁴ Bu ve benzeri âyetlerin alçak ses tonuyla okunması verilmek istenen mesajın içeriğiyle uyuşmadığından lahn-1 hafî'ye sebep olmaktadır.

Vurgu: Temsilî okuyuşun diğer bir prensibi ses vurgusudur. Cümlede bir lafzın diğerlerine nispeten daha baskılı ve şiddetli söylenmesine vurgu denilmektedir. Her konuşmanın kendine özgü bir musikisi vardır. Konuşmayı değişken ve dinlenilir kılan, seslerin doğal söylenişlerinin yanı sıra söz konusu seslere, konuşmacı tarafından kazandırılan vurgu ve tonlama gibi söyleyiş özellikleridir.⁷⁸⁵ Kur'ân okumalarında olumsuzluk bildiren ما ve لا, tahsis ifade eden ل ve te'kit ifade eden ؕ, istisnâ harflerinde ve harekeli aynı iki harf yan

⁷⁸² Alican Dağdeviren, *Kur'ân Okuma Sanatı Tecvid* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2009), 163.

⁷⁸³ Dağdeviren, *Kur'an okuma sanatı*, 164.

⁷⁸⁴ Dağdeviren, *Kur'an okuma sanatı*, 170.

⁷⁸⁵ Halit Dursunoğlu, “Türkiye Türkçesinde Vurgu”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (18 Şubat 2010), 268.

yana gelince, ikincisinde vurgu yapılarak okunmalıdır.⁷⁸⁶ Ayrıca فا-i sebebiyeden sonraki lafızlara da vurgu yapılmalıdır. Mesela فَسَقَى لَهُمَا “Onlar için (hayvanları) suladı” lafzında şayet ف harfinden sonra vurgulu okunmaz ise فَسَقَ “Günahı adet haline getirme durumu” fiilinden olduğu vehmini uyandırır ki bu durum âyetin mefhumuyla uyuşmamaktadır. Diğer bir örnek; فَسَقَتْ قُلُوبُهُمْ burada şayet ق değil de ف harfine vurgu yapılacak olursa فَسَقَ fiilinden türediği vehmini uyandırır ki bu da “Yavru kuşun dışarı çıkması için yumurtayı kırmak” manasına gelmektedir.

Son tahlilde denilebilir ki sahîh bir kıraatin mütemmimlerinden biri de okunan yerin durumuna göre tavır belirlemektir. Bunun da yolu okunan âyetlerin manalarına hâkim olmaktan geçmektedir. Konunun girişinde aktarılan her iki örnekten de görüldüğü üzere yanlış bir vurgu ilahî mesajın anlaşılmasında bazı problemler ortaya çıkarabilir. Kaldı ki bu alanda yapılan hatalar olmamış olsa böyle bir ilmin varlığından söz edilmezdi. Daha açık bir ifadeyle temsil ilmi, Kur’ân okumalarında yapılan yanlış vurguları önleme ve doğru tilâveti belirli bir düzene koyma ihtiyacından doğmuştur. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk olarak el-Hemezânî, nefy, isbât, inşâ, ihbârî vb. cümlelerin aralarındaki vurgulara dikkat edilmeden yapılacak bir okuyuşu lahn-ı hafî olarak nitelemektedir.

4. Medlerde Gerçekleşen Lahn-ı Hafî: Elif harfinin telaffuzunda ağzın tam açılmaması مُوسَى, sesin başka bir harfin sesiyle karışık çıkartılması, مَا لِكَ de elifin يَا harfine meylettirilmesi, خَالِدِينَ de elifin و sesiyle karışık çıkması, ince okunması gereken yerde kalın النار ve kalın okunması gereken yerde خَالِدِينَ ince okunması şeklinde hatalar yapılmaktadır. و harfinde; zammede dudakların istenilen düzeyde yumulmaması تَعْلَمُونَ, dudakların aşırı yumulması يَقُولُونَ, sesine gunne sesinin katılması تَعْلَمُونَ ve sesinin “ü”⁷⁸⁷ الظَّالِمُونَ, şeklinde çıkartılması gibi hatalar da vuku bulmaktadır. يَا harfinde ise sesine gunne sesinin karışması أَلْعَلِّمِينَ ve dil ortasının istenilen düzeyde kaldırılmaması sebebiyle elif sesiyle karışık çıkması نَسْتَعِينُ şeklinde hatalar yapılmaktadır.⁷⁸⁸

Med harflerinde gerçekleşen diğer bir lahn-ı hafî uzatılması ile ilgili durumdur. Mesela dört elif miktarı çekilen medd-i lâzımın beş veya üç elif uzatılması veya en az iki elif çekilmesi gereken medd-i muttasılın 1,5 elif çekilmesi lahn-ı hafî olarak kabul

⁷⁸⁶ Dağdeviren, *Kur'an okuma sanatı*, 172-174.

⁷⁸⁷ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/209.

⁷⁸⁸ Süveyd, *et-Tecvîd*, 1/209.

edilmektedir.⁷⁸⁹ Ayrıca tilâvet icrasında medlerde tutarlı olmak gerekmektedir. Örneğin medd-i muttasılı bir yerde iki elif, başka bir yerde üç veya dört elif uzatmak, medd-i munfasılı bazı yerde bir elif bazı yerde iki veya üç elif çekmek⁷⁹⁰ veya tâbî olduğu kıraat imamının med ölçülerini dikkate almamak gibi durumlar da lahn-ı hafî kapsamındadır.

5. İhfâ, İzhâr, İklâb vb. Tecvid Konularında Gerçekleşen Lahn-ı Hafî: İzhârın nûnunda, سَمِيعٌ عَلِيمٌ kalkale yapmak, تنويني أو مريضًا kalın okumak; idğâmda, nâkıs idğâmı سِرَاجًا وَهَاجًا مِنْ يَشَاءُ tam beyan etmeme; iklâbda, گُنَّيْ بِصِيرٍ سَمِيعٌ kalın okuma; ihfâda, ن harfinden önceki مِنْ بَعْدِ harekeyi uzatmak, گُنَّيْ tam yapmamak veya گُنَّيْnin ince ve kalınlığına إِن قِيلَ مَنُورًا, مَنُورًا دِكَاتٍ etmemek ve kalkalede; حَدِيدٌ يُطْعَمُونَ kalkale harfini izhâr etmemek şeklinde vuku bulan yaygın lahn-ı hafî örnekleridir.⁷⁹¹

6. Tilâvetin İcrası Esnasında Vuku Bulan Lahn-ı Hafî:

(الرَّهْر) **ez-Zehr:** Harfin mahreçten çıkarılması esnasında olması gereken miktardan fazla uzatmaktır.⁷⁹²

(التَّشْدِيق) **Teşdik:** Sağ çeneyi sol çeneden daha fazla meylettirerek harflerin uzatılmasını ifade eden bir kavramdır. Mesela إِنَّ وَلِيِّ اللَّهِ ikinci ي harfinin şeddini belli etmek için uzatmak veya وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ şeddeli ي harfinin harekesini iyice belli etmek için uzatmaktır.⁷⁹⁴

(التَّكْلِيم) **Teklîm:** Nefesi oynatmak suretiyle harfleri dalgalı olarak telaffuz etmektir.⁷⁹⁵

(الطَّخْر) **Tahr:** Harfî göğüsten çoğu kaybolacak şekilde çekip çıkarmayı ifade etmektedir. Çoğunlukla ح ve ها'nın telaffuzu esnasında yapılan aşırılıklardan kaynaklı bir hatadır. Kızgın olmasından dolayı şiddetli bir şekilde soluyan adamın sesine benzemektedir.⁷⁹⁶

⁷⁸⁹ Mahmud Halîl el-Husarî, *Ahîkâmü kırâatü'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, ts.), 43-44.

⁷⁹⁰ el-Husarî, *Ahîkâmü kırâat*, 43-44.

⁷⁹¹ Velid İbrahim Davûd eş-Şekerci, *el-Lahnü'l-celî ve'l-hafî fi tertîli'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Musul, 2014), 49-50.

⁷⁹² Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûbi'l-leîf yecibü en yectenibehâ'l-kurrâ*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2001), 37.

⁷⁹³ el-A'râf 7/196

⁷⁹⁴ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 39; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, ed. Ali Öge (Konya: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018).

⁷⁹⁵ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 39.

⁷⁹⁶ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 38.

(التَّنِين) **Tatnîn:** Nûn harfinde sükûn veya idğâm yapılmadığı hallerde yankılamaya benzer bir sesle söz konusu harfi belirlenen sınırların dışına çıkaracak kadar uzatmaktır.⁷⁹⁷

(الْتَّز) **Lekz:** Hemzenin telaffuzunda mübalağa yapmaktır. Harekeli olan hemzede belirlenen sınırı aşmak, sakin olan hemzede ise hareke verecek kadar mübalağa yapmaktır.⁷⁹⁸

(الْتَّنْسَة) **Nesnese:** Safîr sıfatına sahip harflerde yapılan bir hata olup iki şekilde vuku bulmaktadır. Birincisi üst çenesi olması gerektiğinden fazla önde olanın yaptığı gibi dili alt ön dişlere yaslayıp alt dudağı kapatmak şeklinde safîr sıfatını belirlenen mahrece muhalif çıkarmaktır. Genelde mübalağa yapıldığında meydana gelmektedir. İkincisi bazıları mübalağa yapmamak adına ön dişlerden çıkan safîr sesinde kısıtlama yaparlar ki bu da olması gerektiğinden daha naif bir sesin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.⁷⁹⁹

(الْهَتْ) **Hett:** Hemzeyi telaffuz ederken sesi boğuk çıkartacak kadar mübalağa yapmak suretiyle sesi sıkıdır.⁸⁰⁰

(الْهَرَّة) **Herhere:** ر harfinin telaffuzu esnasında sesi titretip birden fazla ر harfinin bir anda çıkması demektir. Genel itibarla kalın okunan ر harfinde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.⁸⁰¹

(الْبَثْر) **Betr:** Med harfini uzatmamaktır. Mesela أَقْلًا تَعْقُلُونَ ibaresini أَقْلًا تَعْقُلُونَ şeklinde okumaktır. Genel itibarla tabî ve lîn medlerinde yapılan bu hataları ed-Dânî, el-Ca'berî ve Mekkî gibi âlimler kendisiyle okumanın câiz olmadığı lahn (celî) olarak kabul etmektedirler.⁸⁰²

(الْتَّزِين) **Tahzîn:** Okuyucunun doğal halini terk edip başka bir şekle bürünmesidir. Bu da sanki ağlayacakmış gibi hüzünlü bir şekilde okumaktır. Riya tehlikesi barındırdığı için ulemâ bu okuyuşu hoş görmemiştir.⁸⁰³ Bunun da uygulaması genel itibarla nağmelerde sesini

⁷⁹⁷ el-Kurtûbî, *el-Mûzîh*, 119-120.

⁷⁹⁸ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 38.

⁷⁹⁹ el-Kurtûbî, *el-Mûzîh*, 113.

⁸⁰⁰ el-Kurtûbî, *el-Mûzîh*, 123; Râfi' Abdülğanî Yahyâ, "Muştalahât fi'l-lağni'l-ğafiy -uşûlühâ ve delâletühâ-", *Mecelletü Ebhasi Külliyyeti't-Terbiyeti'l-Esâsiyye Câmi'atü Musul Külliyyetü'l-Âdâb* 7/2 (2008), 179.

⁸⁰¹ Yahya, "Muştalahât fi'l-lağni'l-ğafiy", 179.

⁸⁰² Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Safâkûsî Ebü'l-Hasen, *Tenbîhü'l-ğafilîn ve irşadü'l-cahilîn 'amma yekeu' lehüm mine'l-eğîâi hale tilâvetihim likitâbillâhi'l-yemîn*, thk. Muhammed Şâzelî en-Neyfer (Tunus: Müessesâtü Abdülkerîm b. Abdillâh, 1974), 118.

⁸⁰³ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 44.

alçaltıp yükseltmekle meydana gelmektedir.⁸⁰⁴ Şayet söz konusu nağmeli okuma sahîh okuyuşun şartlarını ihlal ederse bu takdirde lahn-ı celî kapsamına girmektedir. Bu da uzatılmaması gereken yeri uzatmak, uzatılması gereken yeri uzatmamak, sakın olana hareke vermek, harekeli olanı sakın kılmak, hemzeli olanı tahfîfli, tahfîfli olanı hemzeli, idğâmlı olanı izhâr, izhârlı olanı idğâmlı şeklinde okumaktır.⁸⁰⁵

(الترّعيد) **Ter'îd:** Okuyuşa bazı musiki nağmelerini katmak suretiyle elemden veya soğuktan titreyen kimse gibi sesi titretmektir.⁸⁰⁶ Harfleri ifsada meyilli olan bu okuyuşta okuyucu sesini hancerede titreterek kelamın aynı düzlemde akmasına engel olmaktadır.⁸⁰⁷ Böyle hatalara genellikle Kur'ân okumalarında musiki yapmak isteyen kişiler düşmektedir.⁸⁰⁸

(الترقيص) **Terkîs:** Bidat olarak kabul edilen bu okuyuş şeklinde kârî sükûn üzerinde sekt yapacakmış gibi izlenim uyandırdıktan sonra hervele yapar gibi hızlıca hareke vererek okumaya devam eder.⁸⁰⁹ Söz konusu okuyuş dinleyenlerin dikkatinin dağılmasına sebep olmaktadır. Şöyle ki Kur'ân okumanın asıl gayesi manasının ve maksadının anlaşılmasıdır. Oysa bu okuyuşta dinleyici dikkatini manaya vermek yerine bu nağmelere kulak kesilmektedir.⁸¹⁰

(التمطيط) **Temtût:** Bir şeyi çekmek uzatmak anlamına gelen bu lafız,⁸¹¹ kıraat ilminde de bu anlama uygun olarak meydana gelen hatalar için kullanılmıştır. Daha çok tahkîk okuyuşuyla icra edilen tilâvetlerde ortaya çıkan bu hata iki şekilde meydana gelmektedir. Birincisi med harfleri olan و, ي, ا ve lîn harflerinin hakkı olan bir elif miktarına ziyade yapmak şeklinde gerçekleşmektedir. İkincisi harekeyi kendi cinsi olan harfe çevirecek kadar uzatmaktır. Mesela الكوثر lafzını 'elkevsaar' şeklinde okumak veya مالك lafzını 'malikii' şeklinde okumaktır.⁸¹²

⁸⁰⁴ el-Kurtûbî, *el-Mûzîh*, 213.

⁸⁰⁵ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 44.

⁸⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 44.

⁸⁰⁷ İbnü'l-Bennâ, *Beyânü'l-'uyûb*, 38.

⁸⁰⁸ el-Kurtûbî, *el-Mûzîh*, 212.

⁸⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 44.

⁸¹⁰ Yahya, "Muşalahât fi'l-laḥni'l-ḥafiyy", 184.

⁸¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "mtṭ", 7/403.

⁸¹² el-Kurtûbî, *el-Mûzîh*, 213.

Buna göre lahn-ı hafnin bir tarifini yapacak olursak; “*Harflerin mahreç ve sıfatlarında, hareke ve medlerde, cümlelerin vurgusunda, tecvid kurallarının uygulanmasında ve tilavetin icrası esnasında sadece işin uzmanları tarafından farkına varılan hatalardır.*”

Kur’ân okumalarında düşülen lahnin taksimatının ve mahiyetinin genişçe ele alındığı bu kısımda başka problem ortaya çıkmaktadır. O da taksimat ve mahiyet belirlenirken hangi kıstasların göz önünde bulundurulduğu sorunsalıdır. Gelecek başlıkta bu konu ele alındıktan sonra celî ve hafî lahnin arasındaki sınırlar daha çok belirginleşecektir.

3.1.3 Lahn-ı Celî/Hafî Kapsamı ve Hükümü

Lahnin celî/hafî kısımlarının sınırlarını ve mahiyetini belirleyebilmek için öncelikli olarak tecvid ilminin hükümünü bilmek gerekmektedir. Zira tecvid bilginleri edâ esnasında yapılan hatanın şiddetine göre söz konusu ilmin ahkâmını belirlemiştir. Alanda uzman âlimlerin hepsi tecvid ilminin vücûbiyeti konusunda hemfikirdir. Söz konusu vücûbiyetin hem sünnetten hem de icmadan delilleri bulunmaktadır. Mesela sahâbe, Hz. Peygamber’in kıraatini vasfederken onun besmeleyi uzatarak بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ lafızlarını ayrı ayrı med ile okuduğunu rivâyet etmektedir.⁸¹³ Aynı şekilde İbn Mes’ûd birine Kur’ân okuturken Tevbe 60. اٰیةٖتِیْ لِّلْفُقَرَاءِ لَافِزِیْمًا الصَّدَقَاتِ لِّلْفُقَرَاءِ وَالْمَسٰكِیْنِ âyette geçen لِّلْفُقَرَاءِ lafzını uzatmadan okuduğunu görünce müdahale etmiş ve Hz. Peygamber’in bunu kendisine med ile öğrettiğini ifade etmiştir.⁸¹⁴ İcma delili ise Kur’ân Hz. Peygamber’den bugüne kadar tahrîf, ziyade ve noksanlıktan beri olarak tecvidli okunmuş ve bu şekilde ulaşmıştır. Yani vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber ahabına nasıl okuduysa o şekilde sonraki nesillere rivâyet edilerek orijinal teleffuzu muhafaza edilmiştir.⁸¹⁵ Hayatın her alanında olduğu gibi bu konuda da Allah nasıl emretmiş ve Peygamberimiz nasıl uygulayarak göstermişse öylece okunmalıdır, gerçekliğine istinaden⁸¹⁶ tecvid ulemâsının geneline göre tecvid kurallarının tatbiki şer’î vacip olup terki haramdır.⁸¹⁷ Bu gerçeği İbnü’l-Cezerî;

وَالْأَخْذُ بِالنَّجْوِیِّ حَنْمٌ لَّازِمٌ / مَنْ لَمْ یُجَوِّدِ الْقُرْآنَ أَتَمَّ

⁸¹³ el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, "Kitâbü Fezâilü'l-Kur’ân", 29 (No. 4759).

⁸¹⁴ et-Tâberânî, *el-Mu’cemü'l-kebîr*, 9/137 (No. 8677).

⁸¹⁵ Ali Öge, “Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat farklılıklarının Anlama Etkisi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (31 Aralık 2020), 45.

⁸¹⁶ Ali Öge, “Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (01 Haziran 2015), 31.

⁸¹⁷ Ahmed Hâlid Şukrî vd., *el-Münîr fî ahkâmî t-tecvîd* (Amman: el-Metâbi‘u’l-Merkeziyye, 2021), 13.

لَآئِنَّهُ بِهِ الْإِلَٰهَ أَنْزَلَ لَا / وَهَكَذَا مِنْهُ إِلَيْنَا وَصَلَا

“Tecvid ilmini öğrenmek vaciptir / Kur’ân’ı tecvidsiz okuyan günahkârdır.

Zira Allah, Kur’ân’ı tecvidle indirdi / Bu şekilde biz kadar ulaştı.”

beyitleriyle ifade etmektedir.⁸¹⁸

Ancak kıraat ulemâsı söz konusu vacibin kapsamı konusunda ihtilafa düşmüştür. Tecvid ilmi kapsamına giren birikimde yapılan hataları lahn-ı celî kapsamında değerlendirenlere göre tecvid ilminin bütünüyle tatbiki farzdır. Bunlara göre lahn-ı hafî sadece bu kuralların ifa edilmesinde incelik isteyen konularda yapılan hatalardır. Fakat idğâm, izhâr, ihfâ gibi tecvid uygulamalarını şer’î vacip kapsamında değerlendirmeyen bilginler ise bunların uygulanmasını alanın gerekliliği olarak gördüklerinden bu kısım için sînâ’î vacip terimini geliştirmişlerdir. Söz konusu görüşte olanlara göre mana ve lafzı ifsat eden hatalar lahn-ı celî iken, idğâm, izhâr, ihfâ vb. uygulamaların terki, lahn-ı hafî kapsamındadır. Burada her iki görüş ve delilleri aktarıldıktan sonra celî/hafî lahnin sınırları belirlenmeye çalışılacaktır.

Tecvid ilminin vücûbiyetini taksime tutan âlimlere göre şer’î ve sînâ’î olmak üzere ikili bir ayırım söz konusudur.

Şer’î Vacip: Mükellefin yaptığımda sevaba, ihmal ettiğinde ise ikaba nail olduğu vacip çeşididir. Tecvid ilminde ise Kur’ân’ın binasını oluşturan harf ve kelimelerin yapısının, sükûn, hareke, med ve şedde gibi terki lahn-ı celî kapsamında olan uygulamaların muhafaza edilmesidir. Bunları uygulayan sevap ve ecre, bunlara dikkat etmeyip terk eden de vacibi yerine getirmedeği için cezaya müstahak olur.⁸¹⁹

Sînâ’î Vacip: İşin uzmanları tarafından meslekle ilgili belirlenen kanunlardır. İfa edildiğinde tecvid ulemâsı tarafından hoş görülen, ihmal edildiğinde ise alanın uzmanları tarafından hoş karşılanmayan uygulamalardır.⁸²⁰ Biraz daha açılacak olursa; işin erbabı tarafından yapılması güzel, terki ise ta‘zire varacak düzeyde hoş görülmeeyen vaciptir. Mesela tecvid alanıyla ilgili idğâm, izhâr, ihfâ, iklâb, terkîk, tefhîm vb. uygulamaları yerine getirmek

⁸¹⁸ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî veTayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 292.

⁸¹⁹ el-Husarî, *Ahkâmü kıraat*, 36.

⁸²⁰ el-Husarî, *Ahkâmü kıraat*, 36.

sınâ'î vaciptir.⁸²¹

Bu şekil taksiminde bulunan ulemâya göre şer'î vacip kapsamına giren kısımda yapılan hatalar celî lahndır. Bu lahn çeşidi, Müslümanların ittifakıyla şer'î olarak haramdır ve kasti olarak yapana ceza terettüp eder. Şayet bilmeden veya unutarak yapılırsa herhangi bir haramlık söz konusu değildir. Sınâ'î vacip kapsamında sayılan uygulamalarda yapılan hatalar ise lahn-ı hafî kapsamında olup bunlarda herhangi bir cezaya mahal yoktur. Bu da dil, irab ve manaya etkisi olmayıp izhâr, idğâm, ihfâ, revm, işmâm gibi tecvid ilminin konusu olan uygulamalarda yapılan hatalardır.⁸²² Daha açık bir ifadeyle; tecvid kuralları ve bu kuralların tatbiki sınâ'î vacip kapsamında olup yapılması güzel terki ise hoş kabul edilmemektedir. Sadece işin erbabının bildiği bu incelikleri ihmal edene herhangi bir ceza terettüp etmez. Molla Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) bu görüştedir.⁸²³

Tecvid ilminin vücûbiyetini herhangi bir taksime tabi tutmayan ulemâ ise tecvid kurallarının uygulanmasını şer'î vacip olarak değerlendirmekte ve bunların ihmalini lahn-ı celî olarak görmektedir. Bunlara göre Allah kelamının icra özellikleri orijinal haliyle Hz. Peygamber'den bugüne kadar tevâtürle devam eden bir silsile yoluyla korunmuştur. Kur'ân bu keyfiyet üzere nâzil olmuş, sahâbe de Hz. Peygamber'den bu şekilde almış ve sonraki nesillere bu haliyle aktarmıştır. Dolayısıyla söz konusu keyfiyet mütevâtir olduğundan onunla amel, şer'î olarak vaciptir. Bunun aksine amel eden günaha düşerek haram işlemiştir.⁸²⁴ Zira Müslümanlar Kur'ân'ı anlamak ve hayata tatbik etmekle sorumlu oldukları gibi, lafzını Hz. Peygamber'e dayanan bir senetle alan kurrâdan öğrendikleri şekliyle muhafaza etmekle de sorumludur.⁸²⁵

Konu ile ilgili olarak Nâsiruddîn et-Tablâvî'ye: (öl. 1014/1606) "*Nûn-u sâkin ve tenvin idğâm harfleriyle karşılaştığında idğâmın; izhâr harfleriyle yan yana geldiğinde izhârın; ihfâ harflerinin öncesinde geldiğinde ihfânın ve iklab harfleriyle karşılaştığında iklabın hükmü nedir? Şayet vacip ise terkinde günah var mı?*" şeklinde bir soru sorulmuş, o da cevaben hepsinin vücûbiyetine fetva vermiştir. O, gerekçesinde kıraat imamlarının hiçbirinden farklı

⁸²¹ Muhammed Mekkî el-Cerîsî, *Nihâyetü'l-ı-kavli'l-müfîd fi 'ilmi tecvidi'l-Kur'âni'l-mecîd* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2011), 36.

⁸²² el-Husarî, *Ahkâmü kırâat*, 35.

⁸²³ Molla Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1948), 19; el-Husarî, *Ahkâmü kırâat*, 42.

⁸²⁴ el-Husarî, *Ahkâmü kırâat*, 43.

⁸²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/210; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/346.

bir uygulamanın varit olmamasını getirmektedir. Ona göre kurrânın icma ettiğine muhalefet haramdır. Zira bu tür uygulamalarda kıyasa yer yoktur.⁸²⁶ İmam Birgivî de (öl. 981/1573) aynı şekilde tecvid kurallarının ihmalini câiz görmemekte ve bunları haram kapsamında değerlendirmektedir.⁸²⁷

Tecvid kurallarının ihmalini celî lahn olarak değerlendiren ulemâya göre lahn-ı hafî, tilavet hükümlerinin en kâmil haliyle yerine getirilmemesidir. Mesela iki hareke çekilmesi gereken gunnenin 1/4 oranında hafzedilmesi veya iki harekeden biraz fazla çekilmesi, dört elif miktarı çekilen medd-i lâzımın beş veya üç elif uzatılması gibi. Aynı durum medd-i muttasıl ve munfasıl için de geçerlidir. Lafızların bazısında revm veya işmâm ile vakf yaptığı halde benzerlerinde yapmaması veya muttasıl ve munfasıl medlerin bazısını tam uzatmak, bazısını uzatmamak şeklinde çelişkiye düşmek; tefhîm sıfatında abartıya kaçmak ya da istifâl harflerinin mâ kablindeki elifin terkîkinde mübalağa yapmak suretiyle imaleye yaklaştırmak; med harfinde sonra gelen hemzelerin tahkîkinde mübalağa yapmak suretiyle şedde gibi çıkarmak; zammeli harfleri dudakları bükmeden, fethalı harfleri ağzı açmadan telaffuz etmek gibi sadece bu ilimde derinlik sahibi olanların anlayabileceği hatalardır. Lahn-ı hafî bu tür hatalara düşmekten ibarettir. Bu tür bir lahne düşmenin de dinen bir sakıncası yoktur.⁸²⁸ Bu görüşü savunanlara göre tecvid uygulamalarının detaylarında yapılan hatalar hafî lahn kapsamındadır. Tecvid ilminde lahn olgusunun mahiyeti ve çeşitleri ortaya konduktan sonra devam eden başlıkta kıraat ilminde lahn olgusu ele alınacaktır.

3.2. Kıraat İlminde Lahn Olgusu

Bu başlık altında sahih kıraat birikimi içerisinde lahne maruz kalan (talhîn) farklılıklar, söz konusu farklılıkları eleştiren ulemânın gerekçeleri ve bu tenkitlere verilen cevaplar ele alınacaktır. Bunu yaparken eleştirilen her okuyuşun tenkit gerekçelerine dayanarak alt kategoriler belirlenmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla kıraat farklılıkları; tecvid, mana, sened, mushaf ve dil açılarından eleştiriye maruz kalmıştır.

3.2.1. Tecvid İlmi Açısından Eleştirilen Kıraatler

Yerleşik gramer kurallarında sarf veya nahvin konusu olabilecek bazı uygulamalar tecvid başlığı altında incelemek daha uygun bulunmuştur. Zira bunların her ne kadar dil

⁸²⁶ el-Husarî, *Ahkâmü kıraat*, 40-41; el-Cerîsî, *Nihâyetü'l-ı-kavl*, 38.

⁸²⁷ el-Husarî, *Ahkâmü kıraat*, 36.

⁸²⁸ el-Husarî, *Ahkâmü kıraat*, 43-44.

kurallarında karşılıkları olsa da burada kıraat ilmi işlendiğinden bu uygulamaları kıraat ilmi perspektifinden değerlendirmek daha münasiptir. Bu yapılırken temel kıstas şudur: Şayet bu kıraatleri tercih eden imamın kıraatine göre bir tecvid kitabı telif edilecek olursa bu farklılıklar o eserin konusu olacaktır.

3.2.1.1. Hemze

Ses bilimi alanında üzerinde en fazla tartışmanın döndüğü konu hiç şüphesiz hemze konusudur. Bu harfin boğazın en aşağısından çıkması beraberinde bazı telaffuz zorluklarını getirmiştir. Hal böyle olunca özellikle şehirde yaşayan Araplar hemzenin durumuna göre birtakım tasarruflarda bulunmuşlardır. Bu işlemler daha sonra dil bilimi kitaplarında yerleşik gramer kuralı olarak yerini almıştır. Bu kadarla yetinmeyen dil ulemâsı hemzeyi aslı üzere muhafaza eden kullanımları da marjinal olarak kabul etmiştir.

Halil b. Ahmed dışındaki dilcilere göre hemzenin çıkış yeri aksa'l-halk, yani boğazın göğse bitiştiği yerdir.⁸²⁹ Boğazın en derin kısmından çıkan bu ses kulağı tırmalamaktadır.⁸³⁰ Diğer bir ifadeyle hemzenin nebr (vurgulu) bir sesi olduğundan kustumuk sesini andıran bir sesle çıkmaktadır.⁸³¹ Sıfat olarak da hemze, cebr ve şiddet sıfatlarına sahiptir. Bu iki sıfatın temel özelliklerine bakıldığında; cebr sıfatıyla nefes, şiddet sıfatıyla da ses hapsolmektedir.⁸³² Hem havanın hem de sesin hapsolması sonucu hemzenin çıkışı esnasında ses girişleri kapanır. Bu girişler açılınca sıkışan hava hücum eder ve gırtlaktan patlamalı bir şekilde hemze harfi vurgulu olarak kustumuk sesini andırır bir şekilde çıkmaktadır.⁸³³ İşte telaffuzundaki bu sertlik ve zorluk sebebiyle hemze harfi birden fazla değişime maruz kalmıştır. Bu değişimlerin temel felsefesi kolaylık ilkesidir. Kur'ân kıraatinde de hemzenin durumuna göre bu değişimlerin birçok çeşidi bulunmaktadır.⁸³⁴

Mahrecinin uzaklığı harfin telaffuzunda birtakım zorluklar barındırdığından dili kullananlar bu harf üzerinde tahfiflik amacıyla bazı tasarruflarda bulunmuştur. Bunlar genel

⁸²⁹ Ali Çiftci, "Hicri İlk Dört Asrın Önde Gelen Arap Dilbilimcileri Perspektifinden Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi", *Düşünce Platformu* 31 (12 Aralık 2016), 145.

⁸³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/103.

⁸³¹ er-Râdî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/31-32.

⁸³² Çetin, *Kur'ân*, 115-116.

⁸³³ Hamdân, "el-Hemzü beyne'l-kurrâi ve'n-nühâti", 172; İsmail Durmuş, "Hemze", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Ya., 1998), 17/190-193.

⁸³⁴ Hamdân, "el-Hemzü beyne'l-kurrâi ve'n-nühâti", 172-174.

itibariyle teshîl ve ibdâldir.⁸³⁵ Buna göre hemze harfinde asıl olan tahkîkli okuma iken kolaylık amacıyla yapılan uygulamalar istihsân kabilindedir.⁸³⁶ Ancak bütün Arapların bu uygulamalar üzerinde icma ettiğini söylemek zor görünmektedir. Çünkü Arap kabileleri arasında hemze harfini tahkîkli okuyanlar da bulunmaktadır. Örneğin Temîm, Teymi'r-Rebâb, Esed, Ukayl ve Kays gibi kabileler, hemzeyi tahkîk ile okumaktadır. Hemzeyi aslı üzere muhafaza eden bu kabilelerin temel özelliği hepsinin bedevi olmasıdır. Buna mukabil hemzede tahfiflik yapanlar hadarî olanlardır.⁸³⁷ Aslı üzere muhafaza edenler bedevi olunca hemzenin tahkîkli okunuşu dilciler tarafından fesahat olarak addedilmiş ve bazı dilciler fesahatta mübalağa yapmak adına hemzesiz olan yerleri dahi hemzeli okumuşlardır. Mesela Ferrâ لَبَّأْتُ بِالْحَجِّ diyeceği yerde لَبَّأْتُ بِالْحَجِّ demiştir.⁸³⁸

Hemzenin durumları özetlenecek olursa hemze ya tek başına ya da başka bir hemzeyle beraber gelmektedir. Şayet tek başına ise iki durum söz konusudur. Birincisi katı hemzesidir ve bunu bütün kurrâ tahkîkli bir şekilde telaffuz etmektedir. İkincisi vasl hemzesi olup kurrâ bunu tahkîk, ibdâl, hazf ve teshîl şekillerinden biriyle okumaktadır. Hemze başka bir hemzeyle geldiği takdirde ise bu iki hemze ya bir kelimededir veya ikisi ayrı kelimelerdedir. İki hemze aynı kelimedede ise bunların harekelerine göre yapılan uygulamalarda farklılık görülmektedir. Biri harekeli diğeri sakin ise bütün kurrâ اِيْمَانَا, اَوْذِي, اَدَم, örneklerindeki gibi mâ kablının harekesi cinsine ibdâl etmektedir.

Şayet hemzelerden ilki fethalı diğeri harekeli ise (fetha-zamme-kesra gibi) kurrâ arasında اُنْتَا, اَوْلَيْي, اَنْتَا, اَنْتَا örneklerinde olduğu gibi ihtilaf vardır. Her iki hemze ayrı kelimelerde olduğunda da bu iki hemzenin harekesi اِنْ هُوَ لَاءِ اِنْ örneğinde görüldüğü üzere aynı olabileceği gibi اِنْ هُوَ لَاءِ اِنْ farklı da olabilir. Bu harekelerin ve hemzenin durumuna göre imamların okuyuşları farklılık göstermektedir.⁸³⁹ Bu kategorilerin durumu aşağıdaki tablo gibidir.

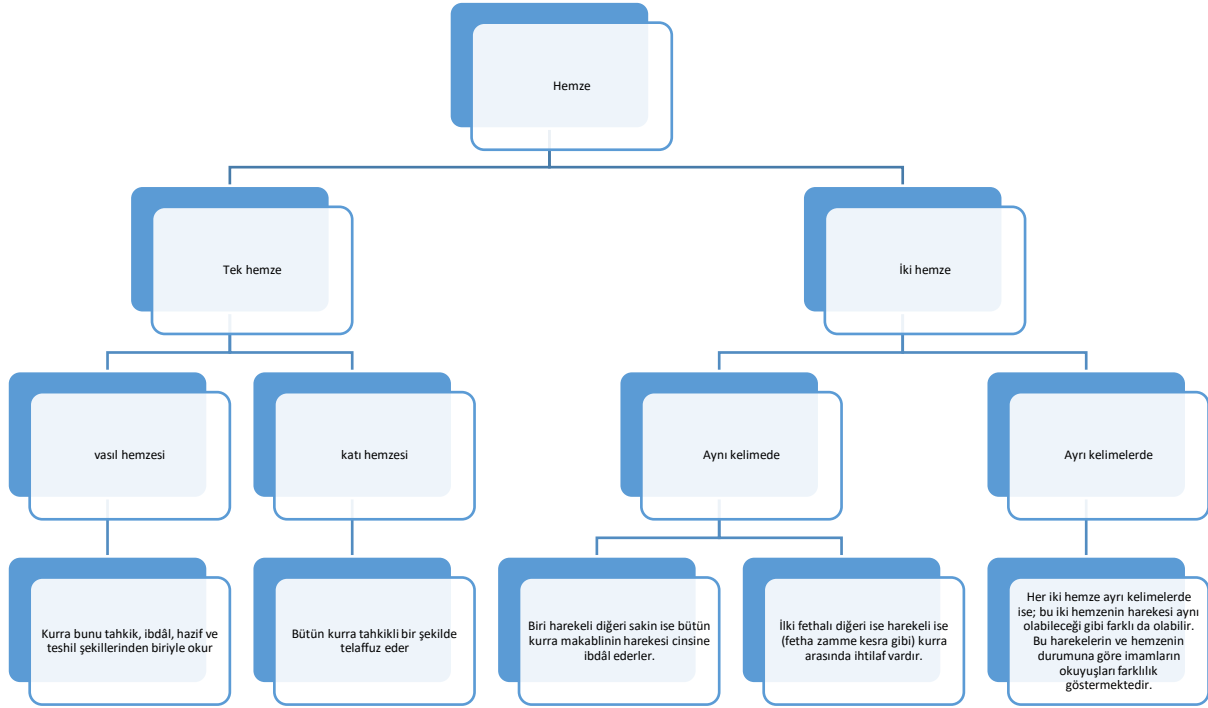
⁸³⁵ Ebû Şame, *İbrâzû 'l-me'ânî*, 126.

⁸³⁶ Hamdân, “el-Hemzü beyne'l-kurrâi ve'n-nühâti”, 188.

⁸³⁷ Hamdân, “el-Hemzü beyne'l-kurrâi ve'n-nühâti”, 185-188.

⁸³⁸ el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, 1/70.

⁸³⁹ Geniş bilgi ve uygulama farklılıkları için bk. Hamdân, “el-Hemzü beyne'l-kurrâi ve'n-nühâti”, 175-177; Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi ve Takrîb Usûlü* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 97-116.



Hemze üzerinde gerçekleşen bu değişimlerin arka planına bakıldığında özellikle hadarî Arapların tahkîkli okumaya olumsuz bakış açısının etkili olduğu müşahede edilecektir. Örneğin kıraat imamlarından Kisâî, bir gün Mescid-i Nebevî’de namaz kıldırırken hemzeyi tahkîk ile okur, orada bulunanlar: “*Rasûlullah’ın mescidinde Kur’ân’ı hemzeliyorsun öyle mi?*” diyerek tepki gösterirler.⁸⁴⁰ Bazen de bu tepkinin bir benzerini kıraat ilminde ihtisas sahibi olmuş bireylerde de görülür. Mesela Âsım’ın râvîsi Şu‘be hemzeli okunuşu pek sevmezdi. O yüzden onun “*Namaz kıldırın imam hemzeli okuduğu zaman kulaklarımı kapatmak istiyorum*” dediği rivâyet edilir.⁸⁴¹ Oysa Âsım’ın diğer rivâyetinde bulunan tahkîk okunuşu Hafs vasıtasıyla bugüne ulaşmıştır. Bahsi geçen tepkilerin arka planına bakıldığında ilahî vahyin ilk muhatabı olan Hicaz toplumunda, geçerli uygulamanın tahfif olduğu görülür. Mesela Hz. Ali’nin, “*Kur’ân, Kureyş lehçesiyle inmiştir ve onlar Nebr ashâbı değiller. Şayet Cebrail (as.) onu hemze ile indirmeseydi biz hemzeli okumazdık.*” dediği rivâyet edilir.⁸⁴² Ancak bu rivâyetlerden tahkîk okunuşunun kesin bir suretle hoş görülmediği anlamı çıkmaz ki Hz. Ali rivâyetinde Kur’ân’ın tahkîkli okunuşla da nâzil olduğu görülür. Zaten Araplar hemze harfî üzerinde yaptıkları bu uygulamaları istihsân olarak addetmişlerdir. Zira bu harfte

⁸⁴⁰ Durmuş, “Hemze”.

⁸⁴¹ es-Semînü’l-Halebî, *Dürü’l-meşûn*, 11/12.

⁸⁴² er-Râdî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/31-32.

tahkîk asıl iken tahfîf istihsândır.⁸⁴³ Hemze ile ilgili diğer bilgiler konunun daha iyi anlaşılması için eleştiriye maruz kalan kıraat örneklerinde verilecektir.

3.2.1.1.2. Peş Peşe Gelen İki Hemzenin Tahkîkle Okunması

Basra dil bilginlerine göre bir kelimedede iki hemze peş peşe gelirse bir tanesi muhakkak değişikliğe uğramalıdır. Zira hemzenin mahreci uzak olduğundan iki defa aynı sesi telaffuz etmek zorluk sebebidir. Bazı farklılıklar Basra ulemâsının bu kuralına uymadığından tenkit edilmiştir. Tartışmalı okuyuş olan ve Tevbe 12. âyette geçen فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ âyetini kıraat imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ruveys ve Ebû Ca'fer birinci hemzenin tahkîki, ikinci hemzenin teshîli ile okumaktadırlar. Bu imamların diğer bir vechi ise birinci hemzeyi tahkîkli, ikinci hemzeyi ي'ya ibdâl ederek okumaktır. Hişâm'ın iki vechine gelince; bunlardan birincisi ilk hemzeyi elif, ikinci hemzeyi tahkîkle; diğeri ise iki hemzeyi de tahkîkle okumadır. Ebû Ca'fer ise birinci hemzeyi elife ibdâl edip ikinci hemzeyi teshîlle okumaktadır.⁸⁴⁴ Geriye kalan kıraat imamları yani İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh ve Halef, iki hemzenin tahkîkiyle okumaktadırlar.⁸⁴⁵ Bu kelime Kur'ân da Tevbe 12., Enbiyâ 73., Kasas 5. ve 41. ve Secde 24. âyetlerde geçmektedir.

Hemze harfinin tahkîkli okunuşu Basralı âlimler tarafından kendi kurallarına uymadığı gerekçesiyle eleştiriye maruz kalmıştır. Çünkü Basralı dilcilerde genelgeçer kural, bir kelimedede yan yana gelen iki hemzenin tahkîkli okunmamasıdır. Bunu sebebi ise hemze harfinin mahrecinin uzak olmasından dolayı telaffuz esnasında meydana gelen zorluktur.

Araplar genel itibarla konuşmada kolaylık olması adına hemze harfinde diğer harflerde olmadığı kadar tasarrufta bulunmuşlardır. Basralı dilcileri bu uygulamayı benimsemeye ve onun üzerinde kural inşa etmeye götüren etkenlerin başında Arapların çoğunluğunun hemze üzerinde -aralarında farklılık olsa da- yaptıkları tasarruflarda birlik sağlamalarıdır. Ancak bununla beraber hemze üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmayıp olduğu gibi telaffuz edenlerin de olduğu yukarıda aktarılmıştı.

Yukarıdaki rivâyetlerden de görüldüğü üzere hemze harfinin tahkîk uygulamasının eleştiriye maruz kalmasının temeli Hz. Peygamber dönemine dayanmaktadır. Ancak bu her ne kadar böyle olsa da yazın anlamında bu işin temelleri Sîbeveyh'e dayanmaktadır. Özellikle

⁸⁴³ er-Râdî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/31-32.

⁸⁴⁴ Abdülfettâh Abdülganî el-Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhire fi'l-ķırâati'l-'aşri'l-mütevâtire*, thk. Ahmed İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2004), 135.

⁸⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/378.

aynı kelimedede iki hemzenin tahkîkli okunmasının eleştirilmesi geleneğini Sîbeveyh ile başlatmak mümkündür. Bu düşünceye sevk eden sâiklerden ilki Sîbeveyh ile ilgili iken diğeri ondan sonra gelen aynı okulun dil âlimlerinin tutumudur. Ona göre bir kelimedede iki hemze bir araya gelirse muhakkak biri değışikliğe uğramalıdır.⁸⁴⁶ Fakat o, bu konuyu ele aldığı kısımda tahkîk vechine hiç değinmemektedir. Ancak o, farklı kelimelerde olup ardı sıra gelen iki hemzeyi ele aldığı bölümlerde tahfîf vechini benimsemekle beraber tahkîkten de bahsetmektedir.⁸⁴⁷ İki farklı kelimde iki hemzenin peş peşe gelmesi ile ilgili konuyu işlerken tahkîk kullanımının da varlığından bahsederken iki hemzenin aynı kelimedede olması hakkında yazdığı yerde tahkîk kullanımından hiç bahsetmemesi, onun bu kullanımı kabul etmediğini göstermektedir.

Sîbeveyh'den sonra gelen dilcilerin tutumu da bu iddiayı destekler niteliktedir. Mesela Müberred'e göre bir kelimedede iki hemze var ise biri muhakkak ibdâl edilip hemze olmaktan çıkarılmalıdır.⁸⁴⁸

Zeccâc *أَيْمَةٌ* kıraatini eleştirirken referans olarak el-Halil ve Sîbeveyh'i göstermektedir. O, Tevbe 12. ve Secde 24. ayetlerinde geçen *أَيْمَةٌ* kelimesinin Basralı dilcilere göre *أَيْمَةٌ* şeklinde olması gerektiğini savunmaktadır. Yine o, kelimenin dilsel açıdan tahlilini yaparken el-Halil, Sîbeveyh ve Basralı dilcilerin görüşüne göre iki hemzenin bir kelimedede gelmesinin câiz olamayacağını ve kendisinin de bu görüşte olduğunu aktarmaktadır. Gereğini ise bu kelimenin aslının *أَيْمَةٌ* olmasını göstermektedir. Basralı dilcilerin kıyasına göre söz konusu kelimedede ibdâl kurallarının işletilmesiyle iki *م* harfinin birbirine idğâm edilmesi ve bunlardan birinin harekesinin hemzeye verilmesi sonucu kesralı olan hemzenin *ي* harfine çevrilerek *أَيْمَةٌ* şeklini alması gerekmektedir.⁸⁴⁹ Görüldüğü üzere Zeccâc, *أَيْمَةٌ* okuyuşunu Basralı dilcilerin kıyasına muhalif olduğu için benimsememekte ve bunu, tespit değil de tercih açısından eleştirmektedir. Zaten kendi (Basralılar'ın) tercihlerinin iki hemzenin yan yana gelmemesi yönünde olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵⁰

Basra ekolünden olup tahkîk uygulamasını eleştiren diğeri bir âlim İbn Cinnî'dir. Ona göre tek hemzenin tahkîkli okunuşunun -telaffuzunun zorluğundan dolayı- hoş görülmediği

⁸⁴⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/552.

⁸⁴⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/551.

⁸⁴⁸ el-Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/253.

⁸⁴⁹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 2/435, 4/209.

⁸⁵⁰ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 2/435.

bir yerde aynı kelimedede iki hemzenin tahkîkli okunuşu daha çok kerih görülür. O Arap dil yapısında iki hemzenin peş peşe geldiği bir kelime olmadığını ve Kûfeliler'in *أَيِّمَةٌ* kıraatinin şâz olduğunu ifade ettikten sonra devamında, “*Bizim şartımıza göre (Basralıları kastediyor) hemzenin temel hükmü iki hemzenin tahkîkli olarak peş peşe gelmemesidir.*”⁸⁵¹ ifadelerini sarf ederek Basralıların iki hemzenin tahkîkli okunuşu hakkındaki bakış açısını ortaya koymaktadır. Aynı kelimedede iki hemzenin tahkîkli okunuşunu da şâz olarak niteleyen İbn Cinnî, tahkîkli hemzeler iki ayrı kelimedede olduğu zaman ifadelerini biraz yumuşatır ve iki hemze ayrı kelimelerde olduğu zaman tahkîkli okunsa bunun kendilerine göre lahn değil de zayıf olduğunu beyan etmektedir.⁸⁵²

Basralı dilcilerin iki hemzenin tahkîki karşısındaki tavrı incelendiğinde onların, çoğunluğun kullanımını esas aldıkları ve kurallarını ona göre oluşturdukları görülmektedir. Bunun yanında -âlimlerin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere- az kullanımın varlığını da kabul etmekle beraber şâz kullanım olarak nitelemektedirler. Daha açık bir ifadeyle Basralılara göre hemzenin hem tahkîk hem de tahfîf uygulaması mevcuttur. Onlar, genel kullanımda tahfîfin daha çok kullanıldığını gözlemledikten sonra tahfîf kullanımını benimseyip diğerini şâz ilan etmektedirler. Ancak söz konusu dilcilerin, bir kullanımı şâz olarak addetmeleri, o kullanımı inkâr ettikleri anlamına gelmemektedir. Çünkü bu ibarelerde geçen şâz kelimesi çoğunluğun karşısında marjinal kalan kullanımı karşılamaktadır.

İşe kıraat ilmi zaviyesinden bakıldığı takdirde ortaya çıkan manzara farklı değildir. Şöyle ki kıraat âliminin önünde sahih senetle gelmiş ve tercih hakkına sahip olduğu iki farklı okuyuş bulunmaktadır. Bir tanesi genel kuralı temsil ederken diğeri de az kullanımı temsil etmektedir. Burada o âlim bir tercihte bulunacak olursa kendince ilmi alt yapısına sahip olduğu kıraatı tercih ederken diğere farklılığı da kurallarına uygun olmadığı gerekçesiyle tercih etmediğini ifade edecektir.

Son tahlilde her ne kadar Kur’ân, tahkîkli okunuşa mesafeli bir topluma nâzil olmuşsa da bu okuyuşun da farklı okumalar içinde olduğu bir vakıadır.⁸⁵³ Kur’ân’ın Kureyş lehçesi ile nâzil olması diğere kabilelerin farklılıklarından izler taşımayacağı anlamına gelmemektedir. İbn Abdilberr’e göre “*Kur’ân, Kureyş lehçesi üzere nazil olmuştur.*” hadisinin manası

⁸⁵¹ İbn Cinnî, *Sırru şânât*, 1/71-72.

⁸⁵² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/143.

⁸⁵³ er-Râdî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 3/31-32.

ekseriyettir.⁸⁵⁴ Yani Kur'ân'ın çoğunluğu Kureyş lehçesi üzere nâzil olmuştur. Çünkü sahîh kıraatler içerisinde Kureyş lehçesi olmayanlar da mevcuttur. Mesela Kureyş lehçesinde hemzelerin tahkîkli okunuşu yok, ancak sahîh kıraatlerde vardır.⁸⁵⁵ Üstelik on kıraat imamından beşinin tahkîkli okuması isnâdın kuvvetini göstermektedir. Dolayısıyla hemzeli okuma karşısında kurrânın tutumu isnâd iken, dil açısından da Kûfeli dilciler de onları desteklemektedir. Günün sonunda iki hemzenin tahkîkli okunuşunu benimseyen kurrâ ve dilciler, cevaz vermeyen nahivcilere galip gelmiştir. Çünkü onlar iki hemzenin cemini câiz görmediklerinden kıraati şâz olarak nitelemek zorunda kalmıştır.

Hemze üzerinde tahfif yapan imamların diğer bir okuyuşu ikinci hemzeyi ي harfine ibdâl etmeleridir. Ancak bu okunuş Zemahşerî tarafından tenkide maruz kalmıştır. Ona göre birinci hemze tahkîk ikinci hemze teshîl ile okunmalıdır. Zira iki hemzenin tahkîkli okunuşu her ne kadar Basralılar indinde makbul değilse de meşhûr bir kıraattir. İkinci hemzenin sarîh bir ي ile okunuşunun ise kıraat olması câiz olmadığı gibi kim sarîh ي ile okursa hem lahn hem de tahrîf yapmıştır.⁸⁵⁶ Zemahşerî, Basralı dilcilerin aksine tahkîkli okumayı meşhûr olarak addetmekle beraber tahfîfli okumayı tercih etmektedir. Fakat o, hemzenin ي harfine ibdâlini şiddetle eleştirmektedir. İşin aslı vakıya dil açısından bakıldığında hemzenin ي harfine ibdâlinde herhangi bir sıkıntı bulunmamaktadır. Şöyle ki bu kelimenin aslı أَفْعَلَةٌ olup أَفْعَلَةٌ veznindedir. Burada birinci م'in harekesi mâ kablindeki sakin hemzeye verilir ve sakin م cinsine idğâm edilir. Sonra kesra olan hemze kolaylık olsun diye harekesinin harfi olan ي harfine ibdâl edilir ve أَيْمَةٌ halini alır.⁸⁵⁷ Sonuçta iki hemzeyi tahkîkli okuyan aslı üzere okurken, ي harfine ibdâl edenler kesradan dolayı yaparlar.⁸⁵⁸ Ebû Hayyân onun bu tavrını şu sözleriyle eleştirmektedir: “Onun tarzı devamlı kıraat imamlarını eleştirmektedir. Oysa bu kıraati Mekke imamı İbn Kesîr, Medine İmamı Nâfî' ve nahivde Basralıların İmamı Ebû Amr okumaktadır.”⁸⁵⁹ Müellifin bu kıraati eleştirme sebebi bahsi geçen farklılığı senet açısından zayıf bulmasındandır. Çünkü Zemahşerî'nin yaşadığı dönem olan 5. ve 6. asırda kıraat ilminin temel kaynakları *Teysîr* ve *Şâtıbiyye*'dir. Bahsi geçen okuyuş ise *Neşr* tarikinde geçip

⁸⁵⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr, *et-Temhîd lima fi'l-muvaṭṭa' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (el-Magrib: Vizâratu Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967), 8/280

⁸⁵⁵ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 8/280.

⁸⁵⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/251.

⁸⁵⁷ Mekkî, *Müşkil*, 1/324.

⁸⁵⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/537.

⁸⁵⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5/380.

Şatibiyye ve Teysîr tariklerinde geçmemektedir.⁸⁶⁰

3.2.1.1.3. Hemzenin Elife İbdâli

İki hemze peş peşe geldiği takdirde bazı Araplar kolaylık adına birtakım tasarruflarda bulunmaktadır. Bunlar kıraat ilmine de yansımıştır. Ancak tasarrufların bazısı bir takım dil ulemâsı tarafından tenkite uğramıştır. Daha geniş bilgi konu içerisinde verileceği için burada öncelikle imamların okuyuş keyfiyetlerine değinilecektir. Buna göre Bakara 6. âyette geçen *أَنْذَرْتَهُمْ* kelimesini kıraat imamları beş şekilde okumaktadırlar. İlk olarak birinci hemzeyi elif, ikinci hemzeyi teshîlle Nâfi' in birinci râvîsi Kalûn, Ebû Amr, İbn Âmir'in birinci râvîsi Hişâm ve Ebû Ca'fer *أَهَنْدَرْتَهُمْ* şeklinde; ikinci olarak birinci hemzeyi tahkîk ikinci hemzeyi teshîlle Nâfi' in ikinci râvîsi Verş, İbn Kesîr ve Ya'kûb'un birinci râvîsi Ruveys *أَهَنْدَرْتَهُمْ* suretinde; üçüncüsü ibdâl ile *أَنْذَرْتَهُمْ* tarzında Nâfi' nin ikinci râvîsi Verş; dördüncüsü, birinci hemzenin elife ibdâli ve ikinci hemzenin tahkîki ile İbn Âmir'in birinci râvîsi *أَهَنْدَرْتَهُمْ* ifadesiyle; diğer imamlar Âsım, Hamza, Kisâî, Ravh, Halef ve İbn Zekvân iki hemzeyi tahkîk ile okumaktadır.⁸⁶¹

Yukarıda geçtiği üzere İmam Nâfi' den 1., 2. ve 3. okuyuşlarında geçen farklılıklar rivâyet edilmiştir. Bu farklılıklar içinde Verş'in ikinci okuyuşu olan *أَهَنْدَرْتَهُمْ* şeklindeki ibdâl okuyuşu; Zeccâc ve Zemahşerî tarafından eleştiriye maruz kalmıştır. Zeccâc; iki sakinin bir araya gelmesi ve harekeli bir hemzenin ibdâl edilmesi gerekçeleriyle bu kıraati eleştirirken,⁸⁶² Zemahşerî de bu görüşleri Zeccâc'ın ismini vermeden biraz daha açmıştır. Ona göre böyle okuyan lahn yapmış ve iki açıdan Arap dilinin dışına çıkmıştır. Birincisi -الضالين- örneğinde görüldüğü gibi- iki sakinin bir araya geldiği yer; ya birinci harfin lîn harfi veya ikinci harfin idğâmlı olduğu yerdir. Dolayısıyla burada olmaması gereken yerde iki sakini bir araya getirmiştir. İkincisi ise mâ kabli meftuh olan hemzeyi teshîl etmemekle Arap dili (kaideleri)nin dışına çıkmıştır. İlaveten bir hemzenin elife kalbi için kendisinin sakin, mâ kablının meftûh olması gerekmektedir.⁸⁶³

Eleştirinin sebebine gelince, Basra dil okulunda cari olan kurala göre med *دَائِيَّةٌ* şeklinde- veya lîn harfi *عَيْنٌ* şeklinde- olmadığı müddetçe iki sakinin bir araya gelmesi câiz

⁸⁶⁰ el-Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhire*, 135.

⁸⁶¹ el-Bennâ, *İthâf*, 169.

⁸⁶² ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 1/78.

⁸⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/50.

değildir.⁸⁶⁴ Yani burada bir medd-i لازم yapılmıştır. Oysa bu okuyuşta uzatmaya sebep olabilecek med ve lîn harfi yoktur. Bunun aksine harekeli iki hemze elif harfine ibdâl edilmiş ve bunun sonucunda *أَنْذَرْتَهُمْ* şeklinde medle okunmuştur. Biraz daha izah edilecek olursak Verş'in ikinci okuyuşu olan *أَنْذَرْتَهُمْ* ibdâl kıraati ayrıca medd-i lâzımdır. Çünkü med harfinden sonra sükûn-i lâzım gelmiştir. Basra dilcilerinin itiraz ettiği nokta ise medd-i lâzımın gereksinimleri olan iki sakinin bir araya gelebilmesi için sükûn-i lâzımdan önce ya med ya da lîn harfi olması gerekmektedir. Ancak böyle olduğu zaman *عَيْنٌ* ve *ضَالِيْنٌ* şeklinde iki sakin bir araya gelebilmektedir. Oysa burada harekeli olan iki hemze elife ibdâl edilmiş ve bunun sonucunda medd-i lâzım olmuştur. Dolayısıyla burada en doğru şey ikinci hemzenin teshîlle okunmasıdır.

Ebû Hayyân (öl. 745/1344), Safâkusî (Nûrî) ve Âlûsî (öl. 1270/1854) gibi âlimler, söz konusu eleştirilere cevap vermiştir. Bahsi geçen farklı formu ilk olarak Zeccâc eleştirmesine rağmen her üç âlim de eleştirilerini Zemahşerî'ye yöneltmiştir. İlk olarak Ebû Hayyân, Arap dilinde, bu kullanıma her ne kadar Basralılar cevaz vermese de Kûfeli dilcilerin bunu câiz gördüklerini, ayrıca nakli sahîh olan Verş'in bu tercihinin bir mezhebin (Basra dil okulu) görüşü sebebiyle reddedilemeyeceğini öne sürmektedir. Devamında o, sözü Zemahşerî'ye getirerek onun edep dairesi dışına çıkararak kıraat âlimlerine dil uzatmayı âdet haline getirdiğini ifade etmektedir.⁸⁶⁵ Safâkusî ve Âlûsî de benzer ifadeler kullanmakta ve Zemahşerî'yi mezhebî taassupla hareket ederek kıraat âlimlerine dil uzatmakla suçlamışlardır.⁸⁶⁶

İki hemzeyi tahkîk ile *ءَأَنْذَرْتَهُمْ* şeklinde okuyanların da kıraati eleştiriye maruz kalmıştır. Ancak konuyla ilgili genel bilgiler *أَيْمَةٌ* örneği üzerinden verildiğinden burada tekrar ele almaya gerek görülmemiştir.

3.2.1.1.4. Hemzenin İbdâl Edilmemesinin Eleştirilmesi

Dilde bazı lafızlarda kolaylık amacıyla yapılan bazı tasarruflar zamanla asıl kullanımın önüne geçmektedir. Bu durum ancak hedef dili kullananların çoğunluğunun o kolaylığı benimsemesiyle mümkündür. Bu esnada asıl kullanım az da olsa devam etmektedir. Konu olan farklılıkta da benzeri bir durum söz konusudur. Şöyle ki hemzeli kullanım asıl olmakla beraber hemzesiz kullanımın çoğunlukta olması, hemze ile okuyanların eleştiriye maruz

⁸⁶⁴ el-Müberred, *el-Muktedâb*, 1/161; es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi*, 3/409; er-Râdî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 1/485; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/286.

⁸⁶⁵ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/78-79.

⁸⁶⁶ es-Safâkusî, *Ġayṣü'n-naḡ*, 53; el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/133.

etmiştir.⁸⁷² Ancak bu iki kelimedede de yine hemzeyi tahkîkli yani aslı üzere okuyanlar bulunmaktadır. Yukarıda isimleri sayılan kabilelere ilaveten Mekke ehli özellikle bu iki kelimedede hemzeli kullanıma devam etmektedir.⁸⁷³

Bu aktarılanlardan, hemze harfinin tahkîkli okunuşunun dilsel açıdan herhangi bir probleminin olduğunu söylemek zor görünmektedir. Çünkü bir taraftan hemzeyi tahkîkle telaffuz etmek fesahatten kabul edilirken diğer yandan birçok kabilenin genel itibarla Mekke ahalisinin özellikle bu iki kelimedeki hemzelerde herhangi bir tasarrufta bulunmamaları dil bilgisi açısından bir sıkıntı olmadığını göstermektedir. Bu durumda; Sîbeveyh bu kıraatı neden radî bir kullanım olarak nitelemektedir, sorusu akla gelmektedir. Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Kendisi bu kıraati eleştirdiği dönemde, kıraatler henüz yedi ile kayıtlanmadığı için, eleştiri konusu farklılığın sahih olduğu gerçeği kendine ulaşmamış olabilir.⁸⁷⁴ Dolayısıyla müellifin bu okuyuşu eleştirmesi, onu inkâr ettiği anlamı taşımamaktadır. Veya Sibeveyh bu kıraati tespit açısından değil tercih açısından eleştirmektedir. Yani ortada iki sahîh vecih var olup bunlardan birincisi dil açısından fasih iken diğeri daha fasihtir. Sîbeveyh -kendince- daha fasih olanı tercih ederken diğeri tercih etmeme gerekçesi olarak az kullanımı öne sürmüştür. Yoksa sahîh olan bir kıraatî tespit açısından eleştirmek onun kıraatlere bakış açısına ters düşmektedir. Çünkü o, kıraatlerin uyulması gereken sünnet olduğunu ve bunlara muhalefet edilemeyeceği tezini savunmaktadır.⁸⁷⁵

3.2.1.2. İdgâm

Arap dilinde harflerde asıl olan idgâmsız okuma iken mahreçleri aynı veya yakın olan harflerde tahfîflik ilkesi gereği bazı durumlarda idgâm yapılmaktadır. Birinci çeşit idgâmda şayet harflerden ilki ikincisinden sıfat bakımından daha zayıf ise kendinden kuvvetli bir harfe idgâm edilmekle kuvvet kazanmaktadır. Bu şekilde zayıf lafız kuvvetli olana nakledilmektedir. Bu idgâmın güzel olan halidir. İkinci çeşit idgâm ise harflerin kuvvet açısından birbirine eşit olması ki bu durumda da idgâm güzeldir. Çünkü birinci harf kuvvetinden bir şey kaybetmez. Üçüncü çeşit ise müdgâm harfin müdgâmün fih olan harften

⁸⁷² Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 3/1284.

⁸⁷³ el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, 1/75; es-Süyûtî, 2/220.

⁸⁷⁴ Adîme, *Dirâsât*, 1/49.

⁸⁷⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/148.

daha güçlü olması ki bu idğâmın en zayıf kısmıdır. Çünkü güçlü olan harf daha zayıf olanın içinde kaybolması sebebiyle, idğâm öncesinden daha zayıf bir hale gelmektedir.⁸⁷⁶ İdğâm ilgili özet bilgiler bu şekildedir. Geriye kalan bilgiler ise konu içerisinde verilecektir.

3.2.1.2.1. Dâl Harfinin Sîn Harfine İdğâmı

İdğâm uygulamalarında bütün Araplar aynı kurallar üzerinde icma etmemiştir. Nitekim dilcilerin bir kısmının güzel addettiği bir idğâmı başka dilciler eleştirebilmektedir. Bu durum lehçesel bir olaydır. Konu olan farklılıkta da benzeri bir durum söz konusudur. Mücâdele 1. قَدْ سَمِعَ اللَّهُ âyetinde geçen د harfini س harfine, kıraat imamlarından Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Halef ve İbn Âmir'in râvîsi Hişâm idğâm ile okurken; Nâfi', İbn Kesîr, Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve İbn Âmir'in râvîsi İbn Zekvân idğâmsız okumaktadırlar.⁸⁷⁷ Nisâ 22. ve 153., Mâide 102. ve Saffât 171. âyetlerinde de durum aynıdır.

İdğâmlı ve idğâmsız şeklinde iki farklı okumanın söz konusu olduğu bu uygulamada idğâmsız okuma eleştiriye maruz kalmıştır. Ebû Hayyân'ın aktardığına göre Kisâî burada idğâm yapmayanların dillerinin Arapça olmayıp Acemce olduklarını ifade etmektedir.⁸⁷⁸ Yine İbn Hâleveyh'in aktardığına göre Kisâî bu farklılığın idğâmının daha fasih, daha meşhûr ve kullanımının daha çok olduğunu ileri sürerken idğâmsız okumanın ise hem lahn hem de Arap dilini sonradan öğrenmekten kaynaklanan bozuk aksana delalet ettiğini iddia etmektedir.⁸⁷⁹ Kisâî'nin kendisi bahsi geçen iki farklılıktan idğâmlı olanı seçmiş, idğâmsız olanı ise eleştirmiştir. Üstelik o, idğâm yapmayanları bozuk aksan ile konuşmak ve Arapça bilmemekle itham etmiştir. Kisâî'ye ilk itiraz onun görüşünü aktaran Nehhâs'tan gelmiştir. Ona göre cumhûr, idğâmsız okuduğu için Kisâî'nin bu sözüne itibar etmeye gerek yoktur.⁸⁸⁰

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de harflerin çıkış yerleri (mahreç) ve sıfatları vardır. د ve س harfleri de her ne kadar mahreç olarak birbirlerine yakın olsalar da sıfat açısından farklılık göstermektedir. Şöyle ki mahreç olarak د harfi dil ucu ile üst ön dişlerin diplerinden çıkarken, س harfi de üst ön dişlerin iç yüzünden çıkartılmaktadır.⁸⁸¹ Her iki harfin çıkışı esnasında kazandıkları sıfatlar açısından olaya bakılacak olursa; د harfi cehr, şiddet,

⁸⁷⁶ Mekkî, *el-Keşf*, 1/135.

⁸⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/3-4.

⁸⁷⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 10/120.

⁸⁷⁹ İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 117.

⁸⁸⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 10/120.

⁸⁸¹ Çetin, *Kur'ân*, 108.

kalkale gibi kuvvetli sıfatlara sahipken, س harfi hems ve rihvet gibi zayıf sıfatlara sahip olmasının yanında safîr gibi güçlü bir sığata da sahiptir.⁸⁸² Dil âlimlerine göre, hems ve rihvet zayıf; cehr, şiddet, itbak, tefhîm, tekrîr, isti'lâ, safîr, istitâle, ğunne ve tefeşî kuvvetli sıfatlar kabul edilmektedir.⁸⁸³

Diğer taraftan harflerde asıl olan idğâmsız okuma iken mahreçleri aynı veya yakın olan harflerde kolaylık olsun diye bazı durumlarda idğâm yapılmaktadır. Şayet bu harflerden ilki ikincisinden daha zayıf ise kendinden kuvvetli bir harfe idğâm edilmekle kuvvet kazanmaktadır. İdğâmın en güzel hali kabul edilen bu durumda zayıf lafız kuvvetli olana nakledilmektedir. Diğer bir idğâm ise harflerin kuvvet açısından birbirine eşit olması ki bu durumda da idğâm güzeldir. Çünkü birinci harf kuvvetinden bir şey kaybetmemektedir. Üçüncü çeşit ise müdğam harfin müdğamün fih olan harften daha güçlü olması ki bu idğâmın en zayıf kısmıdır. Çünkü güçlü olan harf daha zayıf olanın içinde kaybolması hasebiyle idğâm öncesinden daha zayıf bir hale gelmektedir.⁸⁸⁴ Bahsi geçen okuyuşta idğâmın üçüncü çeşidi vuku bulmuştur. Diğer bir ifadeyle daha kuvvetli sıfatlara sahip olan د harfi nispeten zayıf sıfatlara sahip olan س harfinin içinde kaybolmuştur. Bundan dolayı Mekkî b. Ebî Tâlib idğâmsız okuyuşu daha fasih bulmaktadır. Ona göre, قد kelimesini س harfine idğâm edenler, her iki harf arasında bulunan mahreç yakınlığı, her ikisinin şemsiyye harflerinden olması ve hem rihvet hem de hems sıfatından gelen zayıflığı dengeleyen safîr sıfatının olması gibi delilleri getirerek د harfinin س harfine idğâmının câizliğini ortaya koymaktadırlar. Ancak o, د harfinden cehr sıfatının idğâm sebebiyle kaybolmasını gerekçe getirerek bunun uzak kullanım olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸⁵

Bunun yanında her iki kullanımı dil açısından aynı değerde görenler de vardır. Mesela Nehhâs'a göre iki okuyuş da dil kullanımı açısından eşittir. Çünkü س ve د harflerinin her ikisi de dil ucu harflerinden olduğundan birbirine idğâm edilebilir. İdğâm yapmayanlar ise her iki harfi mahreci yakın olmakla beraber aynı mahreçten çıkmadıklarından idğâm yapmazlar. Çünkü س, ص ve ز harflerinin çıkış yerleri aynı iken د, ت ve ط harflerinin mahreçleri aynıdır.⁸⁸⁶ Yani س farklı bir gurubun د diğer bir gurubun harfidir. Aynı şekilde Zeccâc da د

⁸⁸² Çetin, *Kur'ân*, 123.

⁸⁸³ Mekkî, *el-Keşf*, 1/137.

⁸⁸⁴ Mekkî, *el-Keşf*, 1/135.

⁸⁸⁵ Mekkî, *el-Keşf*, 1/145-146.

⁸⁸⁶ en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1116.

harfinin س harfine idğâmını mahreç yakınlığından dolayı güzel bulmakta; idğâm edilmemesini de aynı mahreçten çıkmadıkları için câiz görmektedir.⁸⁸⁷

Sonuç itibariyle Kisâî'nin eleştirdiği bu kıraat öncelikle dil açısından ele alınacak olursa Kisâî'nin tercih ettiği vechin diğerine nispeten daha zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki idğâm edilen kelime, idğâm olunan kelimedenden sıfat açısından daha kuvvetlidir. Çünkü د harfinde cehr ve şiddet gibi kuvvetli sıfatlar mevcutken س harfinde safîr sıfatı gibi kuvvetli bir sıfat bulunmakla beraber hems ve rihvet gibi zayıf sıfatlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla iki güçlü sıfata karşı tek güçlü sıfat durumu ortaya çıkmaktadır. Buna göre daha güçlü olan harf daha zayıf olanın içinde kaybolmaktadır. Bu da idğâm uygulamalarında dilcilerce zayıf kabul edilmektedir. Sihat açısından ele alınacak olursa idğâmsız kıraatı Nâfi', İbn Kesîr, Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve İbn Âmir'in râvîsi İbn Zekvân okumaktadır. Kıraat merkezleri açısından ele alındığında ise idğâmsız okuma Mekke, Medîne, Kûfe, Basra ve Şam'da bilinen bir kıraat iken idğâmlı kıraat Kûfe, Basra ve Şam'da bilinmektedir. Son olarak Kisâî'ye nispet edilen bu rivâyeti Nehhâs ve İbn Hâleveyh aktarmaktadır. Haliyle rivâyetin mütevâtir olan okuyuşla çelişmesi, onu sıkıntılı bir hâle getirmektedir. Kaldı ki doğru olsa bile Kisâî bu sözü kendi kıraatinin tercih gerekçesi olarak söylemiş olabilir. Yoksa mütevâtir okuyuşun ve müntesiplerinin şöhretinin kendisine ulaşmamasının imkânı yoktur.

3.2.1.2.2. Râ Harfinin Lâm Harfine İdğâmı

Basralılar ve Kûfelilerle kurrâ arasında tartışmalı konulardan bir tanesi de ر'nın ل'a idğâmıdır. Basra ulemâsı fonetik açıdan bu idğâmı câiz görmezken Kûfe dilcileri ve kurrâ bu idğâmı câiz görmektedir. Her gurubun kendine göre haklı gerekçeleri vardır. Ancak bunlara geçmeden önce tartışmaların sebebi olan kıraat hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Kur'ân'da geçen يَغُورُ لَكُمْ gibi sakin ر harfinin ل harfine uğradığı yerlerde Ebû Amr, Dûrî'nin hulfu ile ر'yı ل'a idğâm etmektedir.⁸⁸⁸ Ebû Amr'ın bu idğâmı birçok dilci tarafından tenkit edilmiştir.

Bahsi geçen kıraatın eleştiri temellerini ilk olarak el-Halil ve Sîbeveyh gibi âlimler atmaktadır.⁸⁸⁹ Onlara göre ر harfi kendisinde bulunan tekrîr sıfatı sebebiyle ل harfine idğâm edilemez. Daha açık bir ifadeyle, ر harfi bu tekrîri sayesinde tefeşşi sıfatı da kazanmaktadır. Araplarda da -sıfatların kaybolacağı endişesiyle- tekrîr ve tefeşşi sıfatı olmayan başka bir

⁸⁸⁷ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/133.

⁸⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12; el-Bennâ, *İthâf*, 43.

⁸⁸⁹ İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 128.

harfe ج'nın idğâmı hoş görülen bir durum değildir.⁸⁹⁰ Haliyle ج harfinin ج'a idğâmı kendi kurallarına göre kabul edilebilir bir durum değildir. Bu iki âlimden sonra gelen Müberred, İbn Cinnî ve İbn Yâ'îş gibi birçok bilgin de aynı gerekçeleri zikrederek bu kıraati eleştirmektedir. Mesela Müberred ve İbn Cinnî'ye göre Basra mektebinde hâkim olan görüş; tekrîr sıfatından dolayı ج harfinin kendisinden sonra gelene idğâm edilmemesi iken⁸⁹¹ İbn Yâ'îş'e göre ise tartışmaya mevzu bahis olan ج harfinde kendisini iki harf gibi gösteren tekrîr sıfatı bulunmaktadır. Bu durumda idğâm yapılırsa iki harfin aynı anda hazfedilmesi söz konusu olur ki bu da Basra okulunca câiz görülmemeyen bir durumdur.⁸⁹² Dikkat edilirse her üç âlim de el-Halil ve Sîbeveyh'in hem yumuşak dilini hem de gerekçelerini kullanarak bu kıraati eleştirmektedir. Böyle bir ifade kullanılmasının sebebi, bu kıraatin bazı âlimlerce daha sert ifadelerle eleştirilmesidir. Mesela Zeccâc tefsirinde bu uygulamayı üç yerde ele almakta ve kimi yerde sert ifadeler kullanmaktadır. O, ilk olarak Âl-i İmrân 31. âyette doğru okuyuşun ج'nın izhârıyla olduğunu ve bazı nahivcilerin ج'yı ج'a idğâm etmek suretiyle yanlışlığa düştüklerini iddia etmektedir. Ona göre bu fahiş bir hatadır. Zira ilmîne itimat edilen nahivcilere göre ج harfi idğâm edildiği takdirde tekrîr sıfatı kaybolmaktadır. O, ayrıca Ebû Amr'ın idğâmlı okuyuşunun da râvîlerden kaynaklanmış olabileceği zannına kapılmaktadır.⁸⁹³ Zeccâc burada bir yandan okuyuşu eleştirirken diğer yandan bu farklılığı aktaran râvîlerin zabt sıfatını sorgulayıp tartışmaya açmaktadır. Çünkü Arap dilinde otorite kabul edilen Ebû Amr'ın böyle bir hata yapması ona göre kabul edilebilir bir durum değildir. Aynı uygulamayı tefsirinin sonlarında Sâff 13. âyette tekrar ele alan müellif, burada ifadelerini biraz yumuşatmakta ve el-Halil'le Sîbeveyh'in idğâmı câiz görmediklerini beyan etmektedir. O, burada râvîyi suçlamayıp Ebû Amr'ın bu okuyuşu Araplardan duyduğunu belirtmektedir. Zeccâc, bunun da ötesinde el-Halil ve Sîbeveyh'in görüşlerinde yanlışlığa düşmüş olabileceklerini de ifade etmektedir.⁸⁹⁴ Son olarak bu farklılığı Nûh 4. âyette ele alırken Ebû Amr'ın dışında kalan Basralı dilcilerin bu idğâmı câiz görmediklerini ifade ettikten sonra, ج harfinde tekrîr sıfatının yok olacağı gerekçesiyle idğâma cevaz vermeyen el-Halil ve Sîbeveyh'in yanlışlığa düştüklerini ifade etmektedir.⁸⁹⁵ Zeccâc'ın konu hakkında bu denli zıt

⁸⁹⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/448; en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Şur'ân*, 128; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7/754.

⁸⁹¹ el-Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/213; İbn Cinnî, *Sırru şanât*, 1/205.

⁸⁹² Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerḥu'l-Mufaşşal li'z-Zemaḥşerî*, thk. İmîl Bedi Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 5/577.

⁸⁹³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 1/398.

⁸⁹⁴ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 5/167.

⁸⁹⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 5/228.

fikirlere sahip olması tefsirin yazım süreciyle açıklanabilir. Çünkü *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh* adlı eserine (285-898) yılında başlayan müellif (301-914) yılında tamamlamıştır.⁸⁹⁶ Bu süreç içerisinde onun kıraat ilmine bakış açısı değişmiş ve o, Zeccâc başlığı altında işlendiği üzere bazı fikirlerinden dönmüştür.

İdğâm kıraatını eleştiren diğer bir âlim Zemahşerî'dir. Onun burada zikredilmesinin sebebi ise kendinden önce yapılan eleştirileri daha sert kalıplarla ifade etmesi ve kurrânın zaptına dil uzatmasıdır. Ona göre ج harfi ط'a idğâm edilemez. Yapan ise hem lahne düşmüş hem de çok ağır bir hata yapmıştır. Ayrıca Ebû Amr'a idğâm okuyuşunu nispet eden ise iki defa hataya düşmüştür. Birincisi lahne düşmüş, ikincisi Arapçayı en iyi bilen insana büyük cehalet sebebi sayılabilecek bir hata nispet etmiştir. Zemahşerî, bu rivâyetin Ebû Amr'a nispet edilme sebebinin râvîlerin zabtının azlığına bağlamakta ve râvîlerin zabt azlığının ise onların dirâyetinin azlığından kaynaklandığını ifade etmektedir. Devamında bu gibi okuyuşların mahiyetinin sadece nahiv ilmini iyi bilen insanlar tarafından kavranabileceğini iddia etmektedir. Dikkat edilirse Zemahşerî, burada öncelikle okuyuşu lahn ve ağır bir hata olarak niteler, daha sonra bu farklılığı Ebû Amr'a kondurmaz ve râvîlerinin yanlış anladığını iddia eder. O, râvîlerin böyle olmasının sebebinin ise hem onların zapt hususunda hem de ilmi açıdan zayıf olmalarına bağlamaktadır. Ona göre şayet râvî biraz nahiv ilmini biliyor olsaydı böyle bir hataya düşmezdi.⁸⁹⁷

Son olarak bu kıraati Nehhâs eleştirmektedir. O, tekrîr sıfatı kaybolduğu gerekçesiyle ج'nın ط'a idğâmına El-Halil ve Sîbeveyh'in cevaz vermediklerini ifade etmektedir. Devamında Ebû Amr'ın böyle basit bir hataya düşemeyeceğini iddia etmektedir. Ona göre belki Ebû Amr ihtilâs gibi hareketin bir kısmını gizli okumuş, sonradan gelenler idğâm yaptığı zannına kapılmışlardır.⁸⁹⁸

Özetlenecek olursa, ج harfi kendisinde, ط harfinden, fazlalık olarak, tekrîr sıfatı da bulundurmaktadır. Tekrîr sıfatında ise biraz tefeşşî kokusu olduğu için ج harfi sanki iki harfmiş gibi bir izlenim kazanmaktadır. Dolayısıyla ج'nın ط'a idğâmı halinde hem güçlü olan zayıf olana idğâm edilmekte hem de iki harf hükmünde olan bir harfin ortadan kalkması gibi bir durum söz konusu olmaktadır. Basra dilcilerine göre Arap lisanında bu kabul edilebilir bir uygulama değildir. Ancak aynı ekolün otoritelerinden Ebû Amr'ın bu okuyuşu tercih etmesi

⁸⁹⁶ İşler, "Zeccâc".

⁸⁹⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330.

⁸⁹⁸ en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 128.

eleştiri yapanları zorda bırakmıştır. Zira eğer Arap dilinde bu uygulama yok ise Ebû Amr gibi bir âlimin okuyuşu nasıl değerlendirilecektir? Bu mukadder soruya Basra uleması, Ebû Amr'ın böyle okumayacağı ve bunun râvîlerden kaynaklanmış olabileceği cevabını vermektedirler.

İdğâm bahsinde dilcilerin kıraatçıları eleştirmesinin arka planında her iki gurubun idğâm uygulamasına farklı bakış açısına sahip olması yatmaktadır. Bunun temel sebebi ise dilcilerin Araplardan işittikleriyle hareket etmesi kurrânın ise rivâyete dayanmasıdır.⁸⁹⁹ Dilcilerin idğâm yaptığı bazı durumlarda kıraatçılar idğâm yapmazken, tersi bir durum da söz konusudur. Örneğin dilciler bazı durumlarda ع'ı yumuşak ها harfine idğâm etmektedirler. Ancak bunu yaparken öncelikle ع harfini hem mahreç hem de nispeten daha kolay telaffuz edilebilen ح harfine, akabinde ها harfini de ح harfine çevirerek iki harfi idğâm etmektedirler. Dolayısıyla onlar, مَعَهُمْ diyecekleri yerde مَحْمٌ demektirler. Veya هَوْلَاءِ diyecekleri yerde مَحَاوِلَاءِ demektirler. Beni Temîm'in yaptığı ve dilcilerin varlığını kabul ettiği bu idğâmı kıraat âlimlerinden kimse yapmamaktadır.⁹⁰⁰ Tersisi bir durum da söz konusudur. Mesela dilciler ض harfini idğâm etmezken kurrâ ح harfini ع'a, ش harfini س'e ض harfini ش'a ve ف harfini ب'ya idğâm etmektedir.⁹⁰¹

Söz konusu kıraate yönelik eleştirileri ve arkasında yatan gerçekliği aktardıktan sonra bu eleştirilere gösterilen reaksiyonun üzerinde durulacaktır. Öncelikle Ebû Hayyân, Zemahşerî'ye cevap vererek onu kıraat imamlarını eleştirmeyi adet haline getirmekle suçlamaktadır. Zemahşerî'nin hata nispetine ise idğâm konusunun ihtilafı bir nahiv konusu olduğunu ve bu konuda Basra ulemasından olan Ya'kûb el-Hadramî ve Ebû Amr'ın Basralılar'a muhalefet ettiğini ifade ederek cevap vermektedir. Şöyle ki يَغْفُرُ لِمَنْ gibi hem kendi hem de mâ kabli harekeli yerlerde Ebû Amr'ın idğâm yaptığını, ر harfi sakin olduğu takdirde ise hem idğâm hem de izhâr yaptığını beyan etmektedir. Devamında Kisâî, Ferrâ ve Ebû Ca'fer er-Ruâsî -ki kendisi Kûfe dilcilerinin imamlarından sayılmaktadır- gibi âlimlerin idğâmı kıyasın bir vechi olarak kabul ettiklerini ve sakin ر'nın ل'a idğâmına cevaz verdiklerini aktardıktan sonra; “*Arap dili Basralıların naklettiklerinden ibaret olmadığı gibi, kıraatler de Basralıların bildikleri ve naklettikleri üzerine gelmemiştir.*” şeklindeki meşhur sözünü söylemektedir.⁹⁰² Ona göre bu kıraatin kabul edilmesi lazım gelmektedir. Zira ر

⁸⁹⁹ Şâhîn, *Eşeru'l-kırâât*, 182.

⁹⁰⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/450; Şâhîn, *Eşeru'l-kırâât*, 190.

⁹⁰¹ Şâhîn, *Eşeru'l-kırâât*, 192-195.

harfinin ʔ'a idğâmına Basralıların büyük imamlarından Ebû Amr ve Ya'kûb el-Hadramî ile Basra okulundan aşağı kalmayan Kûfe okulunun büyük dilcileri Ruasî, Kisâî, Ferrâ gibi âlimler cevaz vermişlerdir. Kaldı ki bunlar, bu uygulamayı Araplardan işittikleri için cevaz vermişlerdir.⁹⁰³

İdğâm okuyuşunu dil kıyasına uygun bir şekilde delillendiren diğer bir âlim İbn Yâ'îş'tir. O, ʔ'nın ʔ'a idğâmına Kisâî ve Ferrâ gibi âlimlerin cevaz verdiklerini ifade etmektedir. Çünkü onlara göre ʔ harfi ʔ'a idğâm edildiğinde ʔ olur. ʔ harfi de kendisinden sonra ʔ gelen ve tekrîr sıfatına sahip olan ʔ'dan daha hafiftir. Zira ʔ harfi mahreç olarak ʔ'ya yakın iken ʔ da kendisinde tekrîr sıfatı olduğu için iki harf gibidir. Haliyle üç harfi aynı mahreçte söylemek gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.⁹⁰⁴ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Yâ'îş'e göre burada fasih olan idğâm vechidir. Zira idğâmın temel felsefesi tahfiflik olduğundan idğâm yapmak izhâr yapmaktan evlâdır.

Sonuç itibariyle bahsi geçen okuyuşun hem kıyas hem de rivâyet açısından karşılığı olduğundan idğâm okuyuşu da izhâr vechi kadar kuvvetlidir. Kaldı ki temel özelliği çölde yaşamak ve fasih konuşmak olan Temîm, Esed, 'Abdi Kays, Bekr b. Vâil, K'ab ve Nemîr gibi kabilelerde asıl olan idğâmdır. Zira bunların konuşmalarında acelecilik ve tahfif üslubu hâkimdir.⁹⁰⁵ Bu açıdan Ebû Amr'ın tercih ettiği okuyuşun fasih vecih olduğu söylenebilir. Buna göre eleştiri gerekçeleri kendiliğinden ortadan kalkmaktadır.

3.2.1.2.3. İki Sakinin İdğâmı

Arap dil kurallarında sakinden önce gelen tenvin; ya tenvin ʔ'nunun kesrası ya da bu ʔ'nun hazfiyle okunur. Öte yandan Arapların bazısı hemzenin harekesini mâ kabline naklederler. Hareke nakledilen harf ise aslına ithafen sakin kabul edilmektedir. Burada tartışma konusu olan durum şudur: Tenvin ʔ'u sakin, hareke nakledilen harf de aslına istinaden sakin kabul edilmektedir. Her iki sakin bir araya geldiğinde nasıl bir yol takip edilmelidir? Tartışma konusu olan farklılıkta böyle bir durum söz konusudur. Aşağıda bu soruya cevap aranacaktır. Ancak öncesinde tartışmalı okuyuş hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Necm 50. âyetinde geçen *عَادًا الْأُولَى* ibaresini kıraat imamlarından Nâfi' Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb lâm-ı ta'riften sonra gelen mazmûm hemzeye mâ kablindeki ʔ'a

⁹⁰² Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 7/754.

⁹⁰³ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, /754.

⁹⁰⁴ İbn Yâ'îş, *Şerḥu 'l-Mufaṣṣal*, 5/577.

⁹⁰⁵ Abduh er-Râciḥî, *el-Leḥcâtü 'l-'Arabiyye fi 'l-ḳirâati 'l-Ḳur'âniyye* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), 133.

nakil, tenvini de aynı ل harfine idğâm etmek suretiyle عَادَا لُوْلِي tarzında okumaktadırlar. Nâfi'in birinci râvîsi Kâlûn idğâmla beraber ل harfinden sonra gelen و'ı hemze ile okuyarak عَادَا لُوْلِي şeklinde icra etmektedir. Geriye kalan kıraat imamlarından İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Kisâî ve Hamza عَادَا الْأُوْلِي şeklinde ن'un kesrasıyla okumaktadırlar.⁹⁰⁶ Burada Kâlûn'un hem hemze hem de idğâm okuyuşu; Nâfi', Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'un ise sadece idğâm kıraati eleştiriye maruz kalmıştır.

İdğâm ve hem idğâm hem de hemze okuyuşunu el-Mâzinî ve öğrencisi Müberred eleştirmektedir. Öncelikle hemze kıraatını el-Mâzinî hatalı bulmaktadır. Gerekçesinde ise o, الْأُوْلِي kelimesinin aslının وَال fiilinden geldiğini zannedenlerin hemze ile okuduklarını, çünkü bunların و'dan önceki zammeyi, و harfinden olduğu zannına kapılmaları suretiyle sakın و'ı hemzeli kıldıklarını ifade etmektedir.⁹⁰⁷ Biraz açılacak olursa el-Mâzinî'ye göre الْأُوْلِي kelimesinin aslı وَأَوْل, dişili أَوْلِي şeklinde gelmektedir. Bunun sonucunda da nakl ve idğâm yapılsa bile hemze ile okunmaması gerekmektedir. Zira و'dan önceki zamme fâül fiili olan hemzeden nakledilen zammedir.

İdğâm kıraatını ise Müberred eleştirmektedir. Ona göre Ebû Amr, Arapça bilgisine rağmen iki yerde lahn yapmıştır. Birincisi burada geçen عَادَا الْأُوْلِي ikincisi ise يُوْدُهُ إِلَيْكَ ibaresidir. Ele alınan kıraati eleştirme gerekçesinde ise Ebû Amr'ın عَادَنَّ الْأُوْلِي ibaresinde sanki iki sakının arasını cem etmek suretiyle, sakın olan tenvin ن'unu yine hükmen sakın olan lâm-ı ta'rife idğâm ettiğini ifade etmektedir.⁹⁰⁸

İşin aslı Müberred, bu kıraati meşhur kullanıma aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Şöyle ki Arapların bazıları hemzenin harekesini sakın olan mâ kabline nakletmektedir. Mesela onlar, لَمْ يَذْهَبِ الْأَحْمَرُ ibaresinde أَحْمَرُ kelimesinin hemzesinin harekesini mâ kablindeki lâm-ı ta'rife eklemektedirler. Genel kurala göre ise hareke nakledildiği harfin öz malı olmayıp orada emaneten durduğu için, bu harekeyi alan ل'a aslına ithafen sakın muamelesi yapılmaktadır. Böyle durumlarda da لَمْ يَذْهَبِ لِحْمَرُ, وَرَأَيْتَ زَيْدًا لِعَجْمٍ- örneklerinde görüldüğü gibi- ل harfini sakın kabul ettiklerinden mâ kabli olan sakini kesra ile harekelemektedirler. Şayet mâ kabli tenvin ise bunu (tenvini) sakine idğâm etmezler.⁹⁰⁹ Çünkü tenvinin kendisi de sakın kabul edilmektedir.

⁹⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/410; el-Bennâ, *İthâf*, 523.

⁹⁰⁷ İbni Cinni, *el-Münşif*, 311.

⁹⁰⁸ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 218.

⁹⁰⁹ es-Semînü'l-Halebî, *Dürü'l-meşûn*, 10/109-112.

Öncelikle sakinden önce gelen tenvinin halleri açıklandıktan sonra الأولي kelimesinin üzerinde durulacaktır. Arapların genel kullanımına göre sakinden önce gelen tenvin أَدْنُ اللهُ ve الصمد إلا قليلاً ve ن harfinin hazfedilmediği yani kesra kılındığı uygulama üzerinden devam edilecek olursa meşhur kullanıma göre Arapların bazısı hemze-i vaslın harekesini mâ kabline nakletmektedir. Bir örnek üzerinden gidilecek olursa mesela onlar, لم يَذْهَبْ أَحْمَرُ ibaresinde أَحْمَرُ kelimesinin hemzesinin harekesini mâ kablindeki lâm-ı ta‘rife aktarmaktadırlar. Burada aslına ithafen sakın muamelesi yaptıkları harekeli ل’in mâ kablını kesra yaparlar. Şayet tenvin ise bunu sakine idğâm etmezler. Mesela زياداً لَعَجَمُ, ورأيت زياداً لَعَجَمُ örneklerinde böyledir. ن harfinin hazfedildiği kullanıma -ولا ذاكِرَ اللهُ إلا قليلاً- gelince bu kullanım Arap dilinde çok nadirdir. Bunun takdiri ise şöyledir: ل harfine hemzenin harekesini nakledenler ل harfini harekeli kabul ederler. Haliyle öncesinde geçen sakın harfi kesralı kılmadıkları gibi tenvin olduğunda da tenvini lâm-ı ta‘rife idğâm edebilirler. ورأيت زياداً لَعَجَمُ, ورأيت زياداً لَعَجَمُ örneklerinde durum böyledir. Bu kıraat bu kullanıma göre gelmiştir.⁹¹⁰

Tenvinin idğâmı ile ilgili bilgileri aktardıktan sonra bu okuyuşta eleştirinin diğer ayağı olan الأولي kelimesinin aslı üzerine bilgi vermek yerinde olacaktır. Bu lafzın aslı üzerinde yapılan araştırmalarda iki kökten türemiş olabileceği saptanmıştır. Birincisine göre bu kelimenin aslı أَوْلٍ dişili أَوْلِيٍّ şeklinde gelmektedir. Bu takdire göre; أَوْلِيٍّ kelimesinde hemze okunmasının sebebi و harfinin mâ kablindeki zammeye mücavir olmasıdır. Lehçesel farklılıklardan kaynaklanan bu kullanıma göre benzer durumlarda hemze ile okunması mümkündür. Nitekim سُوْقٍ, وَيُوقِنُ vb. kıraatlarda bu durum görülmektedir. Ayrıca bu uygulama örneğinde görüldüğü gibi Arap şiirlerine de yansımıştır.⁹¹¹ Biraz daha izah edilecek olursa; أَوْلِيٍّ kelimesindeki hemzenin harekesi mâ kablindeki lâm-ı ta‘rîfin ل’ına nakledilince zamme sanki ل harfinin harekesiymiş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumda hareke, و harfinin mâ kabline geçer ve و harfi hemzeye ibdâl edilir. Bu kullanımın hem Arap şiirinde أَوْلِيٍّ إِلَى مُوسَى hem de kıraatlerde سُوْقٍ, السُّوقِ, يُوقِنُونَ örneklerine rastlanmaktadır. Bu takdire göre الأولي kelimesinin aslının أَوْلٍ veya وَعَلٍ olmasının herhangi bir önemi yoktur. Çünkü bu kullanımda her ikisine de ihtimal vardır.⁹¹²

⁹¹⁰ es-Semînü'l-Halebî, *Dürü'l-meşûn*, 10/109-112.

⁹¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/411-412.

⁹¹² es-Semînü'l-Halebî, *Dürü'l-meşûn*, 10/109-112.

İkinci takdire göre ise bu kelimenin aslı وءَلٌ'den mastar olarak أُوتِي' dir. Buna göre أُوتِي örneğindeki gibi و harfi hemzeye ibdâl edilir ve ikincisi sakin olan أُوتِي iki hemze bir araya gelir. Vacip olarak hemze و harfine ibdâl edildikten sonra اولي olur. Birinci hemzenin harekesi mâ kabline nakledilince ikinci hemze aslına dönüp أُوتِي olur. Zira bu hemze birinciden dolayı و harfine ibdâl edilmişti. Sebep zail olunca aslına geri dönerek sakin hemze olmuştur.⁹¹³

Son tahlilde el-Mâzinî ve öğrencisi Müberred tarafından dil kuralları açısından eleştiriye maruz kalan okuyuş her ne kadar genel kullanıma aykırı gibi dursa da dilde karşılığı bulunmaktadır. Şöyle ki idğâmlı okuyuş olan; عَادَنُ الْأُولِي ibaresinde tenvinin ن'u cezimli kılınıp, kendinden sonra gelen lâm-ı ta'rîfin ل'ına idğâm edilmiştir. Ayrıca الْأُولِي lafzının aslı ne olursa olsun her iki kullanımda hemzeli kullanıma cevaz bulunmaktadır. Taberî, idğâm uygulamasının daha çok badiye Arapçasında görüldüğünü ve idğâm/izhâr vecihlerinin her ikisinin câiz olduğunu ifade etmektedir.⁹¹⁴

3.2.1.2.4. İki Sakinin Bir Araya Gelmesi

Basra dil okulunun genel kuralına göre vasl halinde iki sakinin bir araya gelmesi câiz değildir. Ancak vakf halinde veya arada med veya lîn harfi olduğu takdirde iki sakinin bir araya gelmesi câizdir. Kehf 97. âyetinde de benzeri bir durum söz konusudur. Bahsi geçen âyetin فَمَا اسْطَاعُوا bölümünü kıraat imamlarından Hamza ط'nın şeddesiyle فَمَا اسْطَاعُوا şeklinde okurken geriye kalan imamlar şeddesiz okumuşlardır.⁹¹⁵

Hamza'nın şeddeli okuyuşu Zeccâc, Yûnus, el-Halil, Sîbeveyh,⁹¹⁶ Nehhâs,⁹¹⁷ Ukberî,⁹¹⁸ ve el-Fârisî⁹¹⁹ gibi âlimlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Öncelikle Zeccâc, şeddeli okuyanların el-Halil, Sîbeveyh ve Yûnus gibi dilcilere göre hem lahne düştüklerini hem de hata yaptıklarını aktarmaktadır. O, س harfinin -mebni olarak- sakin ve ت harfinin de idğâm halinde ط olduğunu, haliyle iki sakinin -س harfi ve şeddeli ط harfi- bir araya gelmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹²⁰ Tartışmalı farklılıkta س sakin ط harfi idğâmlı ve sakin

⁹¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/411-412.

⁹¹⁴ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 22/87.

⁹¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/316.

⁹¹⁶ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/312.

⁹¹⁷ en-Nehhâs, *Îrâbü'l-Kur'ân*, 555.

⁹¹⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/362.

⁹¹⁹ el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/178.

⁹²⁰ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/312.

olduğundan Nehhâs, kimsenin bu okuyuşu teleffuza güç yetiremeyeceğini ifade ederken⁹²¹ İbn Mücâhid ve el-Fârisî, iki sakini cem ettiği için bu okuyuşun câiz olmadığını söylemektedirler.⁹²² Son olarak Ukberî, şedde okuyuşunu iki sakini cem etmesi sebebiyle bâid olarak nitelemektedir.⁹²³

Eleştirilerin sebebine gelince Basra dil okulunda cari olan kurala göre med دَائِيَّة- şeklinde- veya lîn harfi عَيْنُ- şeklinde- olmadığı müddetçe iki sakinin bir araya gelmesi câiz değildir.⁹²⁴ Bu kural vasl halinde geçerli olup vakf halinde iki sakinin bir arada olması زَيْدُ ve سَمِيْعُ örneklerindeki gibi mutlak olarak câizdir.⁹²⁵ Dolayısıyla şeddesiz okuyanlar iki sakini bir kelimedede cemetmemek adına ت harfini hafzetmektedirler.⁹²⁶ Basra ulemâsının bu yerleşik gramer kuralından dolayı Zeccâc, bu gibi yerleri genel itibarla eleştirmektedir. Mesela 928 olanın hareke olduğunu ifade ederken, lafzında asl 927 وَمَحْيَايِ lafzında Basra dilcilerinin iki sakinin bir araya gelme uygulamasını hoş bulmadıkları için câiz görmediklerini söylemektedir.⁹²⁹

Şeddeli okuyan Hamza ت harfini ط'ya idğâm etmekte,⁹³⁰ bunun sonucunda vasl halinde Basra dilcileri tarafından câiz kabul edilmeyen iki sakin bir araya gelmektedir. Ancak tartışmaların odak noktası olan bu farklılık her ne kadar birden fazla âlimin eleştirisine muhatap olsa da bu durum kıraat farklılıklarında benzeri olmadığı anlamına gelmemektedir. Mesela kıraat imamlarından Ebû Ca'fer'den tek rivâyet, Ebû Amr, Kalûn ve Ebû Bekir'den (Şu'be) ikinci bir rivâyet olarak; Bakara 271. ve Nisâ 58. ayetlerinde geçen نِعْمًا lafzı ع harfinin sükûnuyla نِعْمًا şeklinde okunmaktadır.⁹³¹ Diğer bir örnek En'âm 162. âyetinde geçen

⁹²¹ en-Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 555.

⁹²² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 401; el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/178.

⁹²³ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/362.

⁹²⁴ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/161; es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi*, 3/409; er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 1/485; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/286.

⁹²⁵ er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye*, 1/485; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/286.

⁹²⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/362.

⁹²⁷ el-En'âm 6/162.

⁹²⁸ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/311.

⁹²⁹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/67.

⁹³⁰ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/362.

⁹³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/236.

مَحْيَايَ lafzını Nâfî' ve Ebû Ca'fer'in sonundaki ي harfinin sükûnuyla okumalarıdır.⁹³² Başka bir örnekte Nâfî' in, en-Nisâ 154. لا تَعْدُوا لا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ. ⁹³³

Örneklerden görüldüğü üzere iki sakinin bir araya gelmesi uygulamasında Hamza tek başına değildir. Farklı kıraatlerde Ebû Amr, Nâfî', Ebû Ca'fer ve Ebû Bekir (Şu'be) gibi kıraat imamları da ona eşlik etmektedir. Öte yandan Ebû Hayyân'a göre her ne kadar Basra ulemâsı iki sakinin bir arada olmasına cevaz vermese de Kûfe dilcileri buna cevaz vermektedirler.⁹³⁴ Ayrıca Ebû Amr, Basra; Nâfî' ve Ebû Ca'fer Medine; Hamza ve Şu'be'nin Kûfe imamları olduğu gerçeği göz önüne alındığında bahsi geçen uygulamanın üç kıraat beldesinde geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum tartışmalı uygulamanın hem sened açısından sıhhatini hem de Arap dilindeki şöhretini ortaya koymaktadır. Ancak burada genel kullanımın Basra dilcilerinden yana olduğunu da belirtmeden geçmeyelim. Bundan dolayı Ebû Amr ed-Danî, Hamza'nın فَمَا اسْطَاعُوا dışındaki okuyuşlarda ihtilâsı dil kıyasına daha uygun bulurken, iskânı (sükûn okuyuşunu) rivâyette daha kuvvetli olarak addetmektedir.⁹³⁵

İkinci bir tahrice göre arada med veya lîn harfi olmadan iki sakinin bir araya geldiği uygulamanın hem Arap dilinde hem de bu dilin lehçelerinde karşılığı bulunmaktadır. İbnü'l-Cezerî, Kûfe dilcilerinin Araplardan شَهْرٌ رَمَضَانَ ibaresini idğâm yaptıklarını işittiklerini aktarmaktadır.⁹³⁶ İbn Hâleveyh de bunun Abdikays kabilesinin lehçesi olduğunu söylemektedir.⁹³⁷

3.2.1.2.5 Fâ Harfinin Bâ Harfine İdğâmı

Kıraat âlimleri ve dilciler arasında tartışılan diğer bir idğâm ف'nın ب'ya idğâmıdır. Basra dilcileri bu uygulamayı dil açısından mahzurlu görürken Kûfe dilcileri ve kurrâ bu idğâmı câiz görmektedir. Örneğin Sebe' 9. âyette geçen بِهِمُ الْأَرْضِ kısmını kıraat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef ي harfiyle okurken geriye kalan kurrâ ن ile okumaktadır.⁹³⁸ Kisâî ayrıca bu farklılıkta ف harfini ب'ya idğâm etmektedir.⁹³⁹ Kisâî'nin bu

⁹³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/267.

⁹³³ İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 233.

⁹³⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîf*, 1/79.

⁹³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/236.

⁹³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/236.

⁹³⁷ İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 233.

⁹³⁸ el-Bennâ, *İthâf*, 458.

⁹³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/12.

idğâmı birçok âlimin eleştirilerine maruz kalmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle her iki harfin mahreç ve sıfatlarını belirtmek yerinde olacaktır.

ب dudak harfi olup iki dudağın birleşmesiyle çıkarken ف harfi üst ön dişlerin uçları ve alt dudağın içinden çıkmaktadır.⁹⁴⁰ Her iki harfin ortak noktası dudak harfleri olmalarıdır. Sıfat bakımından da ب harfi bünyesinde cehr, şiddet, istifâl, infitâh, terkîk ve kalkale; ف harfi, hems, rihvet, istifâl, infitâh ve terkîk sıfatlarını barındırmaktadır.⁹⁴¹ ed-Dânî, tefeşşî sıfatına sahip tek harfin ش olduğunu söyledikten sonra ف harfinin de ث harfinin mahrecine kadar yayıldığını söylemekte ve تَفَشَّتْ lafzını kullanmaktadır.⁹⁴² Bu ifadeden ف harfinde tefeşşî sıfatı olmasa da söz konusu sıfatın kokusunun olduğunu anlıyoruz.

İlk etapta Sîbeveyh bu okuyuşa değinmeden ف'nın ب'ye idğâmına cevaz vermemekle bu farklılığı eleştirmektedir. Ona göre ف harfi ث'ya kadar uzayınca sanki dudak harfi olmaktan çıkıp ث harfi gibi dil/lisan harfi olmuştur. Dolayısıyla أَعْرَفَ بَدْرًا örneğindeki gibi idğâm edilmez. Bununla beraber Sîbeveyh ب'nın ف'ya idğâmının mahreç yakınlığından dolayı câiz olduğunu belirtmektedir.⁹⁴³ Ebû Ali el-Fârisî aynı gerekçeyi benzer ifadelerle dile getirerek bu okuyuşun câiz olmadığını ifade ederken⁹⁴⁴ İbn Hâleveyh ف harfinde bulunan tefeşşîliğin idğâmı iptal ettiğini iddia etmek suretiyle bu kıraati eleştirmektedir.⁹⁴⁵ Son olarak Zemahşerî ve İbn Ya'îş idğâm vechini zayıf olarak nitelemektedirler.⁹⁴⁶

Her iki harf de mahreç yakınlığı bulunmasına rağmen zıt sıfatlara sahiptir. Örneğin ب harfi şiddet ve cehr gibi güçlü sıfatlara sahipken ف harfi bu sıfatların zıddı olan hems ve rihvet sıfatlarına sahiptir. Normal durumlarda idğâm edildiği takdirde zayıf olan güçlü olana idğâm edilmektedir. Ancak Basra ulemâsı burada farklı bir gerekçeyle idğâma karşı çıkmaktadır. Onlara göre ف harfi mahreç bakımından ث'ya daha yakın olunca sanki ف dil/lisan harfi olmuş ve mahreç yakınlığı bitmiştir. Ancak tersi duruma, yani ب'nın ف'ya idğâmına cevaz vermeleri bu gerekçeyi geçersiz kılmaktadır. O zaman farklı bir gerekçe bulmak gerekmektedir. O da ف'da bulunan tefeşşî sıfatının idğâmı ile beraber kaybolmasıdır.

⁹⁴⁰ ed-Dânî, *el-Taḥdîd*, 106.

⁹⁴¹ Çetin, *Kurân*, 123.

⁹⁴² ed-Dânî, *el-Taḥdîd*, 110.

⁹⁴³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/448.

⁹⁴⁴ el-Fârisî, *el-Hucce*, 6/8.

⁹⁴⁵ İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 292.

⁹⁴⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/570; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/548.

Basra dil bilginleri her ne kadar bu idğâmı yerleşik gramer kurallarına aykırı bulsalar da Kûfe dilcileri bu idğâma cevaz vermektedirler.⁹⁴⁷ Ayrıca kıraat ilminde otorite kabul edilen ed-Dânî de kurrâ indinde idğâm ve izhâr vecihlerinin câiz olduğunu ifade etmektedir.⁹⁴⁸ Burada idğâmlı vechin idğâmsız olana nispeten daha zayıf olduğu gerçeğini elbette göz ardı etmemek gerekir. Zira kurrânın çoğunluğu idğâmsız formu benimsemiştir. Ancak bu durum dil kuralları vazedilmeden önce sahîh senetle gelen bir okuyuşu sonradan konulan kurallar vasıtasıyla zayıf kabul etmeyi de gerektirmemektedir. Kaldı ki bu farklılığı tercih eden Kisâî, kıraatçi kimliğinin yanında ayrıca dil âlimidir.

Son tahlilde dilcilerin eleştirilerini aktaran Ebû Hayyân'a göre bunların sözlerinin dikkate alınacak bir tarafı yoktur. Zira Kur'ân'da efsah ve fasih vecihler bulunmaktadır. Bunun yanında kıraat ilmi de uyulması gereken bir sünnettir.⁹⁴⁹ es-Semîn el-Halebî'de ise tartışmalı kıraat mütevâtir olduğundan bunların sözlerinin değeri kalmamaktadır.⁹⁵⁰

3.2.1.3. Vakf ve İbtidâ

Vakf okumaya tekrar başlamak niyetiyle nefes alacak kadar durmayı karşılarken ibtidâ yapılan bir vakftan sonra okumaya başlamayı karşılamaktadır.⁹⁵¹ Bazı kıraat farklılıkları vakf/ibtidâ uygulamaları açısından eleştiriye maruz kalmıştır. Bunlar; sekte, hâ-i sekt, iskân ve bazı irab hareketlerinin vasl halinde sakin kılınması gibi uygulamalardır.

3.2.1.3.1. Sekte

Sekte vakf zamanından daha az bir vakit nefes almadan sesi kesmektir.⁹⁵² Kıraat imamlarından Âsım'ın râvîsi Hafs, Kur'ân-ı Kerîm'de dört yerde sekte ile okumaktadır. Bunlar, Kehf 1 ve 2. ayetleri arasında, Yâsîn 52, Kıyâme 27 ve Mutaffifîn 14. âyetlerindedir. Bunlardan Kehf ve Yâsîn sûresinde geçen sektlere âlimler tarafından herhangi bir itiraz gelmezken diğer iki sûrede geçen sektleri dil kuralları ihlal edildiği gerekçesiyle eleştirmişlerdir.

⁹⁴⁷ Mekkî, *el-Keşf*, 1/156.

⁹⁴⁸ ed-Dânî, *el-Tahtîd*, 166.

⁹⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 8/523.

⁹⁵⁰ es-Semînü'l-Halebî, *Dürü 'l-meşûn*, 9/158.

⁹⁵¹ Recep Koyuncu, "Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (01 Nisan 2015), 165-166.

⁹⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240; Nihat Temel, *Kur'ân Kıraâtında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 57.

Kıyâme 27 مَنْ رَاقٍ ve Mutaffifîn 14. مَنْ رَانَ âyetlerinde Âsım'ın râvîsi olan Hafs'ın tariklerinin çoğunda sekt rivâyet edilmektedir.⁹⁵³ Söz konusu âyetlerin manaları: el-Kıyâme 26-27. “*Can boğaza dayandığı zaman ‘Bunu tedavi edecek/müdahele edecek biri var mı?’ derler.*” el-Mutaffifîn 14. “*Hayır! Gerçek şu ki yapıp ettikleri kalplerini karartmıştır.*” şeklindedir. Bu iki kıraatten özellikle sakin ن harfinin ر’ya idğâm edilmemesi bazı âlimlerce dil kuralları açısından eleştirilmiştir. Eleştiri sebebi ise Arap dilinde cari olan genel kurala göre ن harfi ر’ya ğunneli ve ğunnesiz olarak idğâm edilmektedir.⁹⁵⁴ Öncelikle İbn Cinnî, ن harfinin burada idğâm yapılmamasını irab açısından kusurlu ve kulakları tırmalayıcı bir hata olarak nitelerken⁹⁵⁵ Ebû Ali Fârisî de مَنْ رَانَ بِل رَاقٍ âyetlerinin her ikisinin idğâm yapılmamasının Arapçada karşılığını bilmediğini ifade etmektedir.⁹⁵⁶ Sadece el-Kıyâme 27. âyetinde konuyu ele alan Fahrüddîn er-Râzî’ye göre مَنْ رَاقٍ âyetinde ن harfinin izhârı dil açısından câiz değildir. Dolayısıyla burada vakf yapılması kıraat açısından razı olunmayan bir durumdur.⁹⁵⁷ Ebû Hayyân üstü kapalı olarak bu okuyuşun tariklerden kaynaklanmış olabileceğini iddia etmektedir. Ona göre Hafs'ın hocası Âsım nahiv ilmini bilen bir kişidir. O, öğrencisi Hafs'a dil açısından sıkıntılı bir okuyuş rivâyet etmez. Haliyle bu okuyuş Hafs'ın Kûfeli olan diğer tariklerinden kaynaklanmış olabilir.⁹⁵⁸ Son olarak Âlûsî bazılarının bu okuyuş için: “*Normal şartlarda burada idğâm yapması gereken Hafs, insanların tek kelime olduğu yanılığısına kapılmamaları aksine iki kelime olduğunu belirtmek için böyle hafif bir sekte yapmıştır.*” dediklerini aktarmaktadır.⁹⁵⁹

Âsım'ın râvîsi olan Hafs'ın مَنْ رَاقٍ terkinde yaptığı sekt, münferit olarak en ciddi şekilde eleştirildiği kıraattir. Kendisinden başka hiçbir kıraat imamının rivâyetinde böyle bir okuyuşun bulunmuyor olması, çoğunluğun okuyuşuna muhalif düşmesine sebep olmuştur. Üstelik hocası Âsım'ın diğer rivâyeti olan Ebû Bekir'den idğâm okuyuşunun rivâyet edilmesi, diğer taraftan kendi tariklerinin bazılarında da aynı şekilde idğâm okuyuşunun bulunması söz konusu farklılığın olumsuzlanmasına sebep olmuştur. Bu eleştirilerin arka planında ise söz konusu formun genel idğâm kurallarına ters düşmesi yatmaktadır. Burada şu hususu da

⁹⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/425.

⁹⁵⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/452.

⁹⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/95.

⁹⁵⁶ el-Fârisî, *el-Hucce*, 6/346.

⁹⁵⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/735.

⁹⁵⁸ Ebû Hayyân, *el-Baħru'l-muħit*, 10/352.

⁹⁵⁹ el-Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/162.

belirtmekte fayda vardır. بَلَّ رَانَ ibaresinde hem idğâm hem de izhâr Arap dilinde güzel kabul edilen bir durum olduğundan üzerinde durmaya lüzum yoktur.⁹⁶⁰

Âlimler yapılan bu eleştirilere aklî ve naklî delillerle gerekli cevapları vermişlerdir. Naklî delil olarak bazı âlimler Hafs'ın sekt yapma sebebini manaya bağlamaktadır. Onlara göre Hafs burada manayı bozacak bir duruma mahal vermemek için sekt yapmıştır. Mesela مَنْ رَاقٍ ifadesinde sekt yapılmasa مَرَّاقٍ şeklinde bir telaffuz söz konusu olacaktır. Her ne kadar imlada böyle yazılmasa da telaffuz anında dinleyen böyle algılayacaktır. Normalde “*Bunu tedavi edecek/müdahele edecek biri var mı?*” manasına gelirken bu telaffuzla mübalağalı ismi fâ'îl formunda olup “*Çorbacı*” manasına gelmektedir.⁹⁶¹ Onlar, naklî delil olarak da sektenin rivâyetle sabit olmasını delil getirmektedirler. Daha açık bir ifadeyle sektenin hükmü rivâyete tabi olmaktadır. Dolayısıyla Hafs bu sekteyi yaparken manadan çok rivâyeti göz önünde bulundurmuştur.⁹⁶² İbnü'l-Cezerî ise بَلَّ رَانَ مَرَّاقٍ âyetlerinde yapılan sektlerin illetini hem doğru mananın anlaşılmasına hem de bu konudaki rivâyetlerin sıhhatine bağlamaktadır.⁹⁶³

Sonuç itibariyle dilcilerin söz konusu okuyuşu eleştirmeleri kendi bakış açılarıyla ilgili bir durum olup olayın lafız boyutunu ilgilendirmektedir. Burada asıl sorulması gereken soru: “İrab ve mana çatıştığı zaman hangisi tercih edilmelidir?” Bu soruya Zerkeşî: “*Bazen mana ve irab (dil kuralları) arasında çekişme meydana gelebilmektedir. Bu durumda mananın sıhhati için irab te'vil edilmelidir.*”⁹⁶⁴ cevabını vermektedir. Diğer yandan kıraat ilminin kaynağı rivâyet olup dirayetle karşı karşıya geldiğinde tercih edilecek olan ise nakildir.

3.2.1.3.2. Hâ-i Sekt

Harf veya harekeyi beyan için bazı kelimelerin sonuna getirilen sakin ها'lara hâ-i sekt denilmektedir. Vakf halinde bu harflerin okunmasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değilken vasl halinde ise imamların okuyuşları farklılık göstermektedir. Öte yandan bazı imamların En'âm 90. âyetinde bu harflere vasl halinde hareke vermeleri dilciler tarafından eleştirilmiştir. Söz konusu âyette geçen اِقْتَدِهْ lafzını kıraat imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım ve Ebû Ca'fer vakf ve vasl durumunda ها harfinin iskânıyla okumaktadır. Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef ise vakf halinde iskân, vasl halinde ise ها harfinin hazfiyle

⁹⁶⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 10/352.

⁹⁶¹ Ebû Şame, *İbrâzî 'l-me'ânî*, 566; es-Semînü'l-Halebî, *Dürü 'l-meşûn*, 7/436.

⁹⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/426.

⁹⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/426.

⁹⁶⁴ Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/309.

okumaktadırlar. Bu imamlara vakf okuyuşunda İbn Âmir de eşlik etmektedir. Vasl halinde ise İbn Âmir'in râvîsi İbn Zekvân اِقْتَدَاهِي şeklinde ها harfinin meddiyle okurken Hişâm ها harfinin kasrıyla okumaktadır.⁹⁶⁵

İbn Âmir'den rivâyet edilen bu okuyuş başta İbn Mücahid olmak üzere bazı âlimlerce yerilmiştir. İlk etapta İbn Mücâhid bu kıraati eleştirmektedir. Ona göre İbn Âmir burayı kesra okumak suretiyle galata düşmektedir. Çünkü burada bulunan ها harfi vakf için olup mâ kablinin harekesini beyan etmektedir. Dolayısıyla hiçbir durumda irablanamaz.⁹⁶⁶ Bu okuyuşu eleştiriye tabi tutan diğer bir âlim Nehhâs'tır. Ancak o, daireyi biraz daha geniş tutarak hem İbn Âmir'den rivâyet edilen iki okuyuşu hem de burada vakf yapmayanları tenkit etmektedir. Ona göre burada kesra veya medle okuyanlar lahn yapmaktadır. Çünkü buradaki ها ne zamir ها'sıdır ne de peşinde و ve ي vardır. Dikkat edilirse müellif, burada hem med hem de kasr rivâyetlerini tan etmektedir. Peşinden sözü vasl yapanlara getiren Nehhâs'a göre lahnden sakınan ve selefın okuyuşuna uyan kimsenin burada vakf yapması gerekmektedir. Zira vasl yapıldığı takdirde ya ها'yı zikreder ya da zikretmez. Şayet zikrederse lahne düşer, hafzederse de çoğunluğa muhalefet ettiği için câiz olmaz.⁹⁶⁷ Dolayısıyla burada mana tamam olduğundan en eslem yol, vakf yapmaktır.⁹⁶⁸ Bu okuyuşu İbn Hâleveyh de eleştirmektedir. O, *el-Hucce* ve *İ'râb* isimli eserlerin her ikisinde de yer verdiği bu okuyuşu tan etmektedir. İşin garibi o, her iki eseri de yedi imamın okuyuşunu delillendirmek için yazmış fakat sahîh birikim içerisinde bulunan bu okuyuşu eleştirmiştir. Öncelikle *el-Hucce* isimli eserinde konuya değinen İbn Hâleveyh, burada kesra ile okuyanların vehme düştüğünü, çünkü buradaki ها harfi kinaye olmayıp mâ kablinin harekesini beyan için geldiğini ifade etmektedir.⁹⁶⁹ *İ'râb* isimli eserinde tekrar konuya değinen İbn Hâleveyh burada eleştirinin gerekçesini biraz daha geniş bir şekilde ele almaktadır. Müellife göre hem resm-i mushafa hem de kıyasa uygun olan, bu kelime üzerinde vakf yapmaktır. Ki tercih edilen okuyuş da budur. Vasl ve vakf halinde ها harfini okuyanlar ise hem resm-i mushafi hem de câiz olan lehçeyi temel almışlardır. Ancak İbn Âmir'in burada kesra okuyuşu hatalıdır. Çünkü buradaki ها harfi, sekt ها'sı olup mâ

⁹⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142; el-Bennâ, *İthâf*, 268.

⁹⁶⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 262.

⁹⁶⁷ en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 275.

⁹⁶⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *el-Kaṭ' ve'l-İtinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matûridî (Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru 'Aleminî-Küttüb, 1992), 229.

⁹⁶⁹ İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 145.

kablini beyan için geldiğinden harekelenmesi câiz değildir.⁹⁷⁰

Yukarıda aktarılan görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla -eleştiren ulemâya göre- bu okuyuşta bulunan ها, sekt için olup mâ kablinin harekesini ifade için gelmiştir. Ayrıca resm-i mushaf imlâsında da bulunmaktadır. Söz konusu durum da eleştiriye konu olan lafız üzerinde vakf yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hem kıyasa hem de mushaf imlâsına uygun olan vakf okuyuşu tercih sebebidir. Bununla beraber vasl halinde ها harfini sakın olarak telaffuz edenlerin de okuyuşu câizdir. Fakat ها harfini kesra okumak bazılarına göre ğalat veya vehm iken diğerlerine göre lahdır. Bu eleştirilerde asıl dikkat çeken husus ise bu okuyuşun hem İbn Mücahid hem de İbn Hâleveyh tarafından eleştirilmesidir. Çünkü birincisi yedi okuyuşu sınırlandırmanın mimarı iken diğeri bu okuyuşları delillendirmek için iki eser kaleme alan bir âlimdir. Üstelik kullandıkları ğalat ve vehm lafızları genellikle yanlış anlamayı ifade için kullanılmaktadır. Daha açık ifade edilecek olursa her iki âlime göre İbn Âmir veya râvîleri bu okuyuşu yanlış bir anlaşılma neticesinde böyle okumaktadır.

Kesra okuyuşunun eleştirilmesi birden fazla âlimi harekete geçirmiş ve söz konusu farklılık hakkında ihticâcda bulunmalarına sebep olmuştur. Konu hakkında görüş beyan eden âlimlerin genel kanaati İbn Âmir'in burada geçen ها harfini sekt olarak ele almadığıdır. Şayet İbn Âmir bu lafız hâ-i sekt olarak kabul etmiyorsa o zaman bu harfe nasıl bir misyon yüklemektedir? Bu mukadder soruya bahsi geçen okuyuş hakkında ihticâcda bulunan âlimlerin ortaya koyduğu kanıtlar neticesinde cevap verilecektir.

Öncelikle Ebû Ali el-Fârisî bu kıraat hakkında ihticâcda bulunmaktadır. O, İbn Mücâhid'in bu okuyuşu ğalat nitelemesine karşılık bunun ğalat olmadığını ifade etmektedir. Gerekçesinde ise burada geçen ها harfinin vakf için kelimeye bitişen cinsten olmayıp bunun mastardan kinâye olduğunu savunmaktadır. Şöyle ki buranın takdiri اِقْتَدَاءُ اِقْتَدَاءُ şeklindedir. Arap dilinde mastarın varlığını gösteren fiil bulunduğu takdirde, mastarın hazfedilmesi güzel kabul edilen bir durumdur.⁹⁷¹ Daha açık bir ifadeyle İbn Âmir'e göre bu okuyuşta geçen ها lafzının kesra ile okunmasının sebebi mastardan kinâye olmasıdır. el-Fârisî'nin dil açısından cevazının ihticâcını ortaya koyduğu bu vechi, el-Ezherî (öl. 370/980) hasen olarak nitelemektedir. Ona göre İbn Âmir bu ها harfini harf olarak değil de isim olarak ele almıştır ki öyle olmasaydı bunu kesra yapmazdı. İbn Âmir'in kıraatine göre bu mastardır ve اِقْتَدَاءُ اِقْتَدَاءُ اِقْتَدَاءُ اِقْتَدَاءُ takdirindedir. Fiili onun varlığına delalet ettiğinden bu mastar hazfedilmiştir.

⁹⁷⁰ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/94.

⁹⁷¹ el-Fârisî, *el-Hucce*, 3/252.

Bu da dil açısından hasen kabul edilen bir durumdur.⁹⁷² Kesra okuyuşunun dil açısından cevâzını ortaya koyan diğer bir âlim Ebû Hayyân'dır. Ona göre bu okuyuş mastar olarak te'vil edilir. İbn Mücâhid'in ğalat nitelemesi ise ondan sadır olmuş bir ğalattır.⁹⁷³ Benzer görüşleri Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebü'l-Bekâ el-Ukberî gibi âlimler de dile getirmişlerdir.⁹⁷⁴

Bu okuyuşu hem eleştirenlerin hem de savunanların görüşleri dikkatle incelendiğinde manzara şu şekildedir: Nehhâs'ın eleştirileri bir kenara konulacak olursa İbn Mücâhid ve İbn Hâleveyh bu kıraati sened açısından eleştirmektedirler. Sadece Nehhâs, bahsi geçen okuyuşu dil açısından irdelemektedir. Şöyle ki İbn Mücâhid kesra okuyuşu için ğalat, İbn Hâleveyh de vehm ifadesini kullanmaktadır. Her iki ifadede kastedilen bir okuyuşun dil açısından değil de senet açısından zayıflığıdır. Nehhâs'ın kullandığı lahn ifadesi ise genel olarak bir okuyuşun dil kurallarına aykırılığını ifade etmektir. İşin aslı Nehhâs'ın bu okuyuş hakkında yaptığı yorum kısmen doğrudur. Zira hem kıraati tenkid edenlerin hem de ihticâcda bulunanların hemfikir olduğu nokta hâ-i sekin hareke almayacağı gerçeğidir. Burada Nehhâs'ın haksız olduğu nokta ise bu ه'yi zamirden kinaye olarak kabul etmemesidir. Müellifin bu iddiasına Ebû Ali el-Fârisî, el-Ezherî, Ebû Hayyân, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ukberî gibi âlimler cevap vermişlerdir. Dolayısıyla yukarıda ihticâcda bulunan âlimler genel itibarla kesra kullanımının dil açısından câizliğini ortaya koymakla Nehhâs'ın lahn iddiasına cevap vermiş olmaktadır. Bu durumda İbn Mücâhid ve İbn Hâleveyh'in ğalat/vehm nitelemelerine gerekli yanıtlar tam olarak verilmiş sayılmamaktadır.

Genel olarak ğalat ve vehm ifadeleri yapmak istediğinden başkasını yapmaktır.⁹⁷⁵ Yani bu eleştirilere göre İbn Âmir aslında diğer kıraat imamları gibi okumak istemiş fakat doğru okuduğunu zannederek kesra ile okumuştur. Konuya hadis terimleri çerçevesinde bakıldığında burada Allah kelamını sahâbe ve tâbiînün büyüklerinden alıp sonraki nesillere aktaran ve ümmetçe kıraat imamlığı üzerinde icmâ bulunan bir kıraat imamının zaptı tartışmaya açılmaktadır. Burada şuna değinmek gerekir ki İbn Âmir her ne kadar kıraat ilminde meşhur olsa da kendisi -az da olsa- hem hadis rivâyet etmiş hem kendisinden hadis rivâyet edilmiştir.⁹⁷⁶ Nesâî, Ahmed b. Abdillâh el-İclî, İbn Hibbân, Ebû Hatim ve İbn Hacer

⁹⁷² el-Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 1/370.

⁹⁷³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîf*, 4/578.

⁹⁷⁴ Mekkî, *Müşkil*, 1/260; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/517.

⁹⁷⁵ es-Serrahîn, *Ahkamü't-takvîm*, 176.

⁹⁷⁶ Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999).

gibi hadis otoriteleri İbn Âmir'in sika bir râvî olduğunu söylemişlerdir.⁹⁷⁷ Bilindiği üzere sika nitelemesi adalet ve zapt vasıflarına sahip olan râvîler hakkında kullanılan adalet lafızlarından biridir.⁹⁷⁸ Ayrıca hadisleri Müslim ve Tirmizî'de kendisine yer bulmuştur.⁹⁷⁹ Hadis ulemâsının adalet ve zaptı hakkında hüsnü şahadette bulunduğu bir imamın Kur'ân kıraati gibi titizlik gerektiren bir konuda ğalat veya vehme düşmekle itham etmek kabul edilebilir gözükmemektedir. Kaldı ki İbn Âmir'in Kur'ân halkasında İbnü'l-Cezerî'nin tabiriyle dört yüz küsur kimse kendisinden ilim almıştır. Bunlardan herhangi birinin itiraz ettiğine dair herhangi bir veri ulaşmamıştır. Üstelik Suriye ve Fırat bölgelerinde h. 5. asra kadar İbn Âmir'in kıraati okunmuştur.⁹⁸⁰ Sonuç itibariyle hem sened hem de dil açısından incelenen bu okuyuşta İbn Mücâhid, Nehhâs ve İbn Hâleveyh gibi âlimlerin iddia ettiği gibi ne lahn ne de vehm/ğalat söz konusudur. Bunun en büyük şahidi bahsi geçen okuyuşun sahîh birikim içerisinde kendisine yer bulmasıdır.

3.2.1.4 İskân

Konum itibariyle meczûm olan fiili muzâfîlere bitişen ve müfred müzekker ğâibden kinâyeye olan zamir ها'larını bazı kıraat imamları tahfiflik amacıyla sakın kılmaktadır. Ancak bu zamirlerin sadece vakf halinde sakın olabileceğini savunan dil bilginleri bu uygulamaya karşı çıkmış ve bunu dil kuralları açısından câiz görmemişlerdir. Konunun anlaşılması için öncelikle ilgili yerler ele alınacak, daha sonra konuyla ilgili eleştiri ve cevaplar aktarılıp gerekli değerlendirme konunun sonunda işlenecektir.

Âl-i İmrân 75. âyette geçen يُؤَدِّهِ، yine aynı sûrenin 145 ve Şûrâ 20. âyetlerinde geçen نُؤْتِيهِ lafızlarını ve Nisâ 115'te geçen نُصَلِّهِ، نُؤَلِّهِ kelimelerini Ebû Amr, Hamza, Âsım'ın râvîsi Şu'be ve Ebû Ca'fer ها harfinin iskânıyla; Verş, Hafs, İbn Âmir, Kisâî ve Halef işbâ' ile okumaktadırlar. Geriye kalan kıraat imamlarından Kâlûn ve Ya'kûb ها harfinin ihtilâsıyla okurken İbn Âmir'in râvîsi Hişâm hem işbâ' hem de ihtilâs ile tilâvet etmektedir.⁹⁸¹ Söz konusu farklılıkta iskân, ihtilâs ve işbâ' olmak üzere üç değişik okuma söz konusudur. Bunlardan iskân bazı âlimlerce kendi kurallarına uymadığı gerekçesiyle eleştiriye maruz

⁹⁷⁷ Taha Fâris, *Terâcimü'l-kurrâi'l-'aşri ve ruvâtühümü'l-meşhurîn* (Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 2014), 69-70.

⁹⁷⁸ Ahmet Yücel, "Sika", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) (Erişim 04 Haziran 2023).

⁹⁷⁹ Fâris, *Terâcimü'l-kurrâ*, 70.

⁹⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/263-264.

⁹⁸¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/305-306; el-Bennâ, *İthâf*, 50.

kalmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması ve eleştirilerin arka planında yatan gerçekliği daha iyi anlamak adına kinaye ها'sı ile ilgili bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır.

Müfred müzekker gâibden kinâye olan ها harfinin mâ kabli ya sakin veya harekeli olur. Harekeli olduğu takdirde, bu hareke zamme veya fetha olursa مَأْلُهُ, لَهُ örneklerinde olduğu gibi mukadder bir vasl و'ı ile uzatılır. Şayet mâ kabli fetha veya zamme olmayıp kesra olursa بِه örneğinde görüldüğü üzere mukadder bir ي harfi ile uzatılır. Ancak öncesi sakin olursa sıralı veya sılasız okumak hususunda kurrâ arasında ihtilaf vardır. ها'dan önce فيه gibi sakin ي harfi var ise İbn Kesîr kesralı olarak sılayla; şayet ها'dan önce sakin ي harfinden başka مِنْهُ gibi zamme, fetha veya kesra varsa zammenin sılası ile okurken geriye kalan kurrâ böyle yerlerde sılasız okur. Sadece Hafs, Furkân 69. âyetindeki فِيهِ مُهَانًا ibaresinde sıra hususunda İbn Kesîr'e muvafakat etmektedir. Yine Hafs, Kehf 63. وَمَا أَنَسَانِيَهُ kelimesini ve Fetih 10. عَلَيْهِ اللَّهُ ibaresini kurrânın aksine zamme ile okumaktadır.⁹⁸²

Ebû Amr, Hamza, Âsım'ın râvîsi Şu'be ve Ebû Ca'fer'in yukarıda aktarılan genel kıyasın dışına çıkarak, نُؤَيْه, نُؤِدَّة, نُؤَيْلَة, نُؤَيْلَة kelimelerini ها'nın harfinin iskânıyla okuması bazı âlimlerin eleştirisine sebep olmuştur.

Öncelikle Müberred bu kıraati eleştirmektedir. Ona göre ها harfinin sükûnuyla okumayı bazı nahivciler sadece şiir zaruretinde câiz görürken bazıları bu kullanıma hiçbir şekilde cevaz vermemektedir.⁹⁸³ Ondan sonra gelen Zeccâc ise bu farklılığı ğalat olarak nitелеmekte ve böyle okuyanı ğalit olarak vasıflamaktadır. Ona göre buradaki kelimelerin sonlarındaki ها harfinin okunuşu vasl halinde hareke, vakf halinde ise cezme icra edilmektedir. Oysa burada genel kuralın dışına çıkılarak vasl halindeki ها harfi cezme okunmaktadır.⁹⁸⁴ Zeccâc daha sonra ها zamirlerinde, -kesra veya zamme oldukları takdirde ikişer vecih olmak üzere- dört vechin câiz olduğunu, ancak bu vecihler içerisinde sükûn bulunmadığını ifade etmektedir. Bahsettiği dört vecih ise kesra halinde ي harfinin ispatı ve hazfi يُوْدِهِي, يُوْدِهِي ve zamme halinde de يُوْدَهُو, يُوْدَهُو şeklindeki و harfinin hazfi ve ispatıdır. Son olarak Sîbeveyh'den “müfred müennes ğâibeye ضَرَبْتُهَا elif dâhil olduğu gibi, eril olan tekil zamire de ضَرَبْتُهُ fiiline de و dâhil olur.” sözlerini aktarmaktadır.⁹⁸⁵ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Zeccâc sükûn okuyuşuna cevaz vermemekte ve ها harfinin vasl halinde harekesinin

⁹⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/305.

⁹⁸³ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 218.

⁹⁸⁴ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/431-432, 4/116.

⁹⁸⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/432.

bulunmasını bir zorunluluk olarak addetmektedir. Nehhâs da aynı şekilde هـ harfinin sakın okunmasına karşı çıkmakta ve bu okuyuşu câiz görmemektedir. O, bazı dilcilerin bu kullanıma şiirde cevaz verirken bazılarının şiirde dahi bu uygulamayı kabul etmediklerini ifade etmektedir. Devamında ifadelerini biraz sertleştiren Nehhâs, böyle okuyanların هـ harfini cezmlle okuyacak kadar vehme düştüklerini ve bu suretle ğalat yaptıklarını ifade etmektedir. Ona göre cezmlle okuduğu rivâyet edilen Ebû Amr, böyle bir okuyuşa cevaz vermeyecek kadar bu işi bilmektedir. Ebû Amr'a nispet edilen okuyuşta ise doğrusu o kesra ile okumuştur.⁹⁸⁶ Biraz açılacak olursa Nehhâs burada aslında sükûn ile okuyanları ağır bir dille eleştirmektedir. Şöyle ki cezmlle okuyanlar kelimenin sonundaki هـ harfinin kelimenin aslından olduğu vehmine kapılmak suretiyle sakın okuyarak ğalata (hataya) düştüler. Dolayısıyla Ebû Amr böyle bir okuyuşa cevaz vermeyecek kadar bu işi bilmektedir. Ona nispet edilen okuyuşta ise doğrusu o kesra ile okumuş, sonradan gelenler bunun sükûn olduğu vehmine kapılmışlardır. Daha açık bir ifadeyle sükûn okuyuşu Ebû Amr'ın râvîlerinin vehminden (yanlış anlamasından) ibarettir. Bu okuyuşu eleştiren diğer bir âlim Ebû Ubeyd'dir. O, هـ harfinin ne sakın ne de cezmlle okunması gerektiğini ve bu harfin sadece vakf halinde sakın kılınabileceğini söylemektedir.⁹⁸⁷ Ukberî de sükûn okuyuşunu zayıf olarak nitelemektedir. Zira bu okuyuşta vakf uygulaması vasl makamında icra edilmiştir. Ona göre sekî 'sı sakın kılınır, zamirin hakkı ise harekedir.⁹⁸⁸

Dikkat edilirse burada eleştirilen kelimelerin ortak özelliği نُؤْتِيهِ, نُؤْتِيهِ, نُؤْتِيهِ hepsinin muzârî fiil olmasıdır. Âlimlerin eleştirdiği nokta ise hepsinin sonunda bulunan mef'ûl zamirinin sükûn ile okunmasıdır. Oysa bu zamir sadece vakf halinde sükûn ile okunmaktadır. Diğer yandan eğer burada fiili muzârînin cezmlle olması söz konusu olursa o zaman هـ harfinin mâ kabli cezmlle kılınır. هـ harfi fiilin asıl harfi değil ki cezmlle okunsun! Veya burada vakf yapılacak bir durum yok ki sakın okunsun! O yüzden burada bir irab hatası söz konusudur. Aktarılanlar ve yapılan değerlendirme neticesinde akla gelen soru sakın okuyanlar gerçekten dilcilerin hata gördüğü perspektiften mi yoksa Arap dilinde böyle bir kullanım olduğu için mi böyle okudular? Bu mukadder soruya konunun sonunda cevap verilecektir. Ancak öncesinde mevzu bahis kiraate yapılan bu eleştirilere diğer âlimlerin verdiği cevaplar tartışılacaktır.

⁹⁸⁶ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'an*, 141; el-Kurtubî, *el-Cami'*, 4/116.

⁹⁸⁷ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/115.

⁹⁸⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/272.

Konuya eleştiri penceresinden bakıldığında görülen manzara şu şekildedir: ها harfinin sükûnuyla okunan bu kelimelerin hepsinin نُؤَيْهٖ, نُؤَيْهٖ, نُؤَيْهٖ, نُؤَيْهٖ ortak özelliği buldukları konum itibariyle irab bakımından cevabın şartı olarak cezmlı gelmeleridir. Ki zaten hepsinden cezm alameti olarak ها'nın öncesinde illet harfi hazfedilmiştir.⁹⁸⁹ Zira bunların asılları, نُؤَيْهٖ, نُؤَيْهٖ, نُؤَيْهٖ, نُؤَيْهٖ şeklindedir. Üstelik bütün kelimelerin ortak özelliği hepsinin vasl halinde olmalarıdır. Dolayısıyla vakf yapılmayan ve cezm alameti olarak illet harfi hazfedilen bir kelimedede neden mef'ûl zamiri olan bir isim cezimli kılınsın? Kaldı ki bu zamir bahsi geçen lafızların aslından da değildir. Kelimenin aslından olmayıp isme kinâye olarak gelen bu zamirin sakin kılındığı tek yer vakf halidir. Oysa burada hem vasl halinde hem de sakin kılınmıştır. Dolayısıyla bu kullanım genelgeçer kurallara uymamaktadır. Zira cezm alameti bulunan bir kelimenin sonuna gelen kinâye zamiri cezmlı kılınmıştır. Bütün bunların neticesinde ها harfini sakin okuyanlar iddia edildiği gibi gerçekten cezm alameti olarak mı sükûnla okudular yoksa Arap dilinde ve kıraat rivâyetinde böyle bir uygulama olduğu için mi böyle okudular, sorusu akli kurcalamaktadır. Bu soruya aşağıda cevap verilecektir.

Tartışma konusu olan kıraati eleştirenlerin yanında ikna edici delillerle savunan âlimlerin sayısı da az değildir. Her âlim farklı deliller sunarak bu eleştirilere gerekli cevapları vermeye çalışmıştır. Mesela Ebû Hayyân, Zeccâc'ın iddialarının bir değeri olmadığını zira bu okuyuşun yedi kıraat kapsamında mütevâtir olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, bu okuyuşun Basra imamı ve aynı zamanda nahvin üstadı olan Ebû Amr tarafından icra edildiğini ve Ferrâ'nın da bu okuyuşa cevaz verdiğini beyan etmektedir.⁹⁹⁰ Ebû Hayyân, burada öncelikle rivâyeti ön plana almakta ve bu açıdan cevap vermektedir. Daha sonra o, hem eleştirenlerin hem de cevap verenlerin üstat olarak kabul ettiği Ebû Amr'ın da bu kıraatle okuduğunu ifade ederek âdeta ortada bir hata olsaydı bundan ilk olarak onun kaçınacağını ifade etmektedir. Rivâyet ekseninde cevap vermeye çalışanların yanında Arap dilinde bu uygulamanın varlığını ortaya koyanlar da yok değildir. Örneğin Kisâî ve Semîn el-Halebî gibi âlimler Ukayl ve Kilâb kabilelerinin bu gibi yerlerde hem ihtilâs hem de sükûn yaptıklarını söylerken,⁹⁹¹ İbn Cinnî ها harfinin sakin kılınmasının Ezd kabilesinde çokça görülen bir uygulama olduğunu söylemektedir.⁹⁹² Bunlar günlük konuşmalarda لَهُ مَالٌ, لَهُ مَالٌ gibi ifadeler

⁹⁸⁹ Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânihü* (Dımaşk-Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1995), 1/540, 2/66-321.

⁹⁹⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/221.

⁹⁹¹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/221; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 3/420.

⁹⁹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/477.

kullanmaktadırlar.⁹⁹³ “Bu kullanımlar sadece şiir zaruretinde câizdir” iddiasına Semîn el-Halebî, “*Bu kabilelerde bulunan bir kullanım diğer kabilelerde zaruret gibi olabilir.*”⁹⁹⁴ cevabını vermektedir. Görüşleri burada aktarmaya değer görülen diğer bir âlim İbn Hâleveyh’tir. Çünkü o bu kıraate yönelik eleştirilere farklı bir perspektiften bakarak cevaplandırmaya çalışmıştır. Ona göre ها harfi fiile bitişince kendisinden ayrılmayan asıl harflerinden biri gibi olmuştur. Dolayısıyla sakın kılanlar tahfiflik amacıyla bunu yapmaktadır.⁹⁹⁵ İbn Hâleveyh; Ebû Ubeyd’in bu kıraati galat olarak nitlemesine karşın ها harfi fiile bitişince onun ögesi gibi olmuş ve tahfiflik amacıyla sükûn okunmuştur. Kaldı ki her sükûn cezm değildir. Mesela Ebû Amr وَهُوَ خَادِعُهُمْ kelimesini tahfiflik amacıyla sükûn kılmıştır.⁹⁹⁶ Son olarak hem İbn Hâleveyh hem de Ebû Hayyân bu uygulamanın dilsel tahlilini şöyle yapmaktadırlar: Zamir ها’sı bitişen her fiili muzârîde ها harfinin mâ kabline bakılır: eğer zamme veya kesra ise işbâ‘, ihtilâs ve sükûn şeklinde üç vecih câizdir.⁹⁹⁷

Bu aktarılanlardan anlaşıldığı kadarıyla bunların sükûn ile okunmaları irab kaynaklı olarak cezmlî okudukları anlamına gelmemektedir. Bilakis bunlar, tahfiflik amacıyla sükûn okumaktadırlar. Bu durum söz konusu okuyuşu tercih eden kıraat imamlarının tecvid birikimi içerisinde bu uygulamayı değerlendirmeyi zorunlu hale getirmektedir.

Sonuç itibariyle sükûn okuyuşu öncelikle rivâyet yoluyla gelmiştir. Ebû Amr, Hamza, Âsım’ın râvîsi Şu‘be ve Ebû Ca‘fer gibi kıraat ilminde üstat olanların sükûn ile okuması bu okuyuşun tevatür derecesinde olduğunu göstermektedir. Diğer yandan aynı kelimedeki sükûn okuyuşunun yanında hem işbâ‘ hem de ihtilâs seçenekleri bulunmasına rağmen, Ebû Amr gibi kıraat ilminde ve nahivde imam olarak kabul edilen bir ismin özellikle eleştirilen okuyuşu tercih etmesi bu kıraatin dil yönünden de dayanaklarının varlığına delalet etmektedir. Ebû Amr’a sükûn okuyuşunu kondurmayıp râvîlerin yanlış anlamasına bağlayan dilcilerinde iddiasının bir değeri yoktur. Zira Ebû Amr’ın râvîlerinin hepsi iskân ile okumaktadırlar. Ayrıca Arap dilinde bazı kabilelerde bu uygulamanın bulunması bu okuyuşun Arap dilinde bir dayanağının olduğunu göstermektedir. Bütün bunların neticesinde bu okuyuşun sahîh kıraat şartlarının üçünü de tam olarak taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

⁹⁹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 15/477; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 40/543; Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/221; es-Semînü’l-Halebî, *Dürrü’l-meşûn*, 3/420.

⁹⁹⁴ es-Semînü’l-Halebî, *Dürrü’l-meşûn*, 3/420.

⁹⁹⁵ İbn Haleveyh, *el-Hücce*, 111.

⁹⁹⁶ İbn Haleveyh, *İ‘râbü’l-kırâât*, 1/116.

⁹⁹⁷ İbn Haleveyh, *el-Hücce*, 111; Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/322.

3.2.1.5. İrab Harekelerinin Tahfiflik Amacıyla Sakin Kılınması

Arap dilinde kelimelerin cümledeki görevlerini belirleyen temel etken irab hareketleridir. Daha açık bir ifadeyle bir kelimenin yüklem, tümleç veya fail olduğunu irab hareketleri bize gösterir. Bu kadar önemli bir görev icra eden bu hareketler bazen tahfiflik amacıyla hafifletilmektedir. Ancak her dilcinin bu hafife cevaz verdiğini söylemek zor görünmektedir. Örneğin Fâtır 43. âyetinde geçen farklılığın tahfiflik amacıyla sakın kılınması bazı dilciler tarafından eleştirilmiştir. Söz konusu âyetin مَكْرُ السَّيِّئِ bölümünü Hamza hemzenin sükûnuyla okurken geriye kalan imamlar hemzenin kesrasıyla okumuşlardır.⁹⁹⁸

Hamza'nın sükûn okuyuşu birden fazla âlimin tenkidine maruz kalmıştır. Bazı âlimler söz konusu okuyuşu sadece dil açısından eleştiriye tabi tutarken diğer bazı ulemâ hem sened hem de gramer kuralları açısından tan etmiştir. Nitekim el-Müberred'e göre bu uygulama ne Arap kelimelerinde ne de Arap şiirinde câizdir. Çünkü irab hareketleri manaların ayrılması için konulur.⁹⁹⁹ Zeccâc da Hamza'nın okuyuşunun mahir nahivciler indinde lahn kabul edildiğini ifade etmektedir. Ancak o, Müberred'in aksine bu uygulamanın şiir zaruretinde câiz olabileceğini savunmaktadır.¹⁰⁰⁰ Bu okuyuşu eleştiren diğer bir âlim Nehhâs'tır. O, el-Müberred ve Zeccâc'tan farklı olarak bu farklılığı hem sened hem de yerleşik gramer kuralları açısından eleştirmektedir. Ona göre irab hareketleri, manaları ayırmak için gelir. Oysa bu kıraatte söz konusu irab alameti hafifletildiği için okuyan lahne düşmüştür. Devamında bazı nahivcilerin A'meş'e bu okuyuşu konduramadıklarını, râvîlerinin böyle bir ğalata düştüklerini iddia etmektedir. Şöyle ki A'meş, vakf yaparak okuyunca râvîleri iskân yaptı zannına kapılmışlardır. Çünkü aynı kıraatte âyetin devamında geçen وَلَا يَحِقُّ مَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ bölümünde benzeri bir durum söz konusu olmasına ve nispeten daha ağır olan zamme hareketi almasına rağmen onu harekeli okumaktadır.¹⁰⁰¹ Aynı şekilde Zemahşeri de Hamza'nın sekte veya ihtilâs ile okumuş olabileceğini ancak râvîlerinin sükûn yaptı zannına kapılmış olabileceğini iddia ederek¹⁰⁰² söz konusu farklılığı eleştirmektedir. Bu âlimlerin dışında tartışmalı okuyuşu eleştirmeyip başka dilcilerin yapmış olduğu tenkitleri aktaran âlimler de bulunmaktadır. Onlar da yukarıda aktarılan aynı gerekçeleri zikrederek dilcilerin

⁹⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/352.

⁹⁹⁹ Ebû Şame, *İbrâzû'l-me'ânî*, 656; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 9/41; el-Kurtubî, *el-Camî'*, 14/358.

¹⁰⁰⁰ ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Ḳur'ân*, 4/275.

¹⁰⁰¹ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Ḳur'an*, 811.

¹⁰⁰² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/619.

söz konusu iskân formuna lahn nispet ettiklerini ifade etmektedirler.¹⁰⁰³

Hamza'nın iskân okuyuşunu yerleşik gramer kuralları açısından eleştiren âlimlerin görüşleri incelendiğinde ortaya çıkan manzara şu şekildedir: Aynı âyette söz konusu lafız iki defa geçmektedir. Birinci lafzın harekesi kesra ikinci lafzın harekesi ise nispeten daha ağır olan zammedir. Hamza ise nispeten daha ağır olan zammede iskân ile okumazken hafif olan kesra harekesiyle herekelenen kelimeyi sükûn ile okumuştur. Öte yandan Arap dil kurallarında irab hareketleri özne-yüklem-tümleç gibi manaları birbirinden ayırmak için gelmektedir. Hamza burada kelimenin son harfini sükûn okumak suretiyle bu kurala aykırı davranmıştır. Yapılan eleştirilerde ve bunlar üzerinde yapılan değerlendirmede şu soru ortaya çıkmaktadır: İrab harekesi tahfiflik amacıyla sakın kılınır mı?

Bu konuda üç görüş bulunmaktadır:

1. Sîbeveyh ve Zeccâc'ın temsil ettiği görüşe göre sadece şiir zaruretinde câizdir. Öncelikle Sîbeveyh, şiirde merfû' ve mecrûrun tahfiflik amacıyla hazfedilebildiğini savunmaktadır. Örneğin Araplar فَحْدٌ ve عَضْدٌ lafızlarında tahfiflik amacıyla birinci kelimedenden kesra ikincisinden zammeyi hazfetmişlerdir. Sîbeveyh daha sonra

إِذَا عَوَّجَجْنَ قَلْتُ صَاحِبُ قَوْمٍ / بِالذَّوِّ أَمْثَالِ السَّفِينِ الْعَوْمِ

“(Deve) yalpalandıkça dedim ki arkadaşım düzelt / denizde yüzen gemiler misali”

şiirini delil göstermektedir. O, bu beytin aslının يَا صَاحِبِي şeklinde olduğunu ancak şiir zaruretinden dolayı mütekellim ي'ı ve öncesinde geçen kesranın hazfedildiğini söylemektedir.¹⁰⁰⁴ Bu uygulamanın sadece şiir zaruretinde câiz olabileceğini savunan diğer bir âlim Zeccâc'tır. O, Sîbeveyh'in bu uygulamaya delil gösterdiği şiirinin yanında

فَالْيَوْمَ أَشْرَبَ غَيْرَ مُسْتَحْقَبٍ / إِنَّمَا مِنْ اللَّهِ وَلَا وَاعِلٍ

“Bugün kesem boş olduğu halde içeceğim / çağrılmadığım içki sofrasından ve Allah'tan bir günah olarak”

şiirini de delil göstermektedir. Ona göre bu beyitte أَشْرَبَ kelimesinin zammesi hazfedilmiştir. Hamza'nın okuyuşunda da benzeri bir durum olduğunu savunan Zeccâc; nahivcilerin hepsinin

¹⁰⁰³ es-Safâkûsî, *Ğaysü'n-naf'*, 488; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/1077; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 9/241.

¹⁰⁰⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/203.

bu iki beyitten haberdar olduklarını, ancak bunu sadece şiir zaruretinde câiz gördüklerinden Allah'ın kitabında câiz görmediklerini ifade etmektedir.¹⁰⁰⁵

2. el-Müberred ve en-Nehhâs'ın savunduğu görüşe göre yerleşik gramer kurallarında tahfîflik amacıyla hazf mutlak olarak câiz değildir. el-Müberred, bu uygulamanın ne Arap kelimelerinde ne de Arap şiirinde câiz olduğunu, zira irab hareketlerinin manaların ayrılması için konulduğunu savunmaktadır.¹⁰⁰⁶ Nehhâs ise genel itibarla bu okuyuş üzerinden söz konusu uygulamanın mutlak olarak câiz olmadığını savunmaktadır. Ona göre irab hareketleri manaları ayırmak için konulur, bu okuyuşta da irab alameti olan kesra hazfedildiği için bu kural çiğnenmiştir.¹⁰⁰⁷

3. İbn Cinnî ve İbn Mâlik'in savunduğu görüşe göre ise tahfîflik amacıyla hazf, mutlak olarak câizdir. Bunların görüşüne göre hazf uygulaması Benî Temîm kabilesinin lehçesidir.¹⁰⁰⁸ İbn Mâlik, Ebû Amr'ın iskân okuyuşunu buna göre tahrir ettiğini söyledikten sonra onun Mâide 32. رُسُلْنَا ve el-En'âm 109. وَمَا يُشْعِرُكُمْ âyetlerini iskân ile okuyuşunu delil olarak göstermektedir.¹⁰⁰⁹ İbn Cinnî ise Arap kelimelerinde hazf çokça karşılaşılan bir durum olduğunu ifade etmektedir. Örneğin Hicaz lehçesi يُعَلِّمُهُمْ، يُلْعَنُهُمْ lafızlarını zammeli olarak kullanırken Temîm kabilesi aynı lafızları يُعَلِّمُهُمْ، يُلْعَنُهُمْ şeklinde sükûn ile kullanmaktadır. Bu örneklerde görüldüğü üzere Hicaz kullanımları Temîm kabilesine ağır geldiğinden iskân yapmak suretiyle tahfîflik yapmaktadırlar. İbn Cinnî son olarak Ebû Amr'ın da okuyuşunun bu minval üzere olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹⁰

Son tahlilde Arap dilinde teleffuz zorluğunu (istiskâl) önlemeye yönelik ses olaylarından bir tanesi de peş peşe gelen hareketlerden (tevâli'l-harekât) bir tanesini tahfîflik amacıyla hazfetmektir. Zira Arap dilinde dört hareketin bir kelimedede peş peşe gelmesi (tevâli'l-harekât) telaffuzda ağırlık oluşturduğundan hoş görülmemiştir. Böyle durumlarda Araplar harflerden birini tahfîflik amacıyla sakın kılmaktadır. Mesela ضَرَبْتُ fiilinin asıl kurala göre ضَرَبْتُ şeklinde gelmesi gerekirken mebnîlik alameti olan fetha tahfîflikten dolayı sakın

¹⁰⁰⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 4/275.

¹⁰⁰⁶ Ebû Şame, *İbrâzî'l-me'âni*, 656; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 9/41; el-Kurtubî, *el-Cami'*, 14/358.

¹⁰⁰⁷ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Şur'ân*, 811.

¹⁰⁰⁸ Ebu'l-Feth Osman İbni Cinnî, *el-Müh̄teseb fî tebyîni vücûhi şevâz'l-kırâât ve'l-izâhi 'anhâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/195; es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi*, 1/216.

¹⁰⁰⁹ es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi*, 1/216.

¹⁰¹⁰ İbni Cinnî, *el-Müh̄teseb*, 1/195.

kılınmıştır.¹⁰¹¹ Bu açıdan bakıldığında Hamza'nın sükûn okuyuşunun yerleşik gramer kurallarına ters düşmesi söz konusu değildir. Diğer yandan dilcilerin bu okuyuşu sened açısından eleştirmeleri, dil kurallarına aykırı bulmalarındandır. Bu kullandıkları “*Belki de şöyle okudu da râvîleri yanlış anladı.*” ifadelerinden anlaşılmaktadır. Son olarak İbn Hâleveyh'in bu okuyuş için yaptığı ihticâcla konuyu sonlandırmak gerekirse Hamza'nın sükûn okuyuşu hakkında ihticâcda bulunan İbn Hâleveyh, kesra harekesinin şeddeli ي ve hemze ile birbirini takip ettiğinden dolayı hafiflik olsun diye Hamza'nın iskân ile okuduğunu söylemektedir. O, ayrıca Ebû Amr'ın en-Nisâ 142. خَادِعُهُمْ, Âl-i İmrân 160. يُنْصِرُكُمْ ve Bakara 67. يَا مُرْكُكُمْ âyetlerini iskân ile okumasını delil göstererek söz konusu okuyuşun kıraat ilmindeki uygulamasının varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁰¹² Hamza'nın âyetin devamında gelen وَلَا يَجِيئُ مَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ bölümünü neden iskânla okumaması ile ilgili olarak İbn Hâleveyh birincisinde olduğu gibi ikincisinde kesra harekesinin peş peşe gelmemesini gerekçe göstermektedir.¹⁰¹³ O, ayrıca Hamza'nın birincisinde istiskâlden dolayı kesra yaparken ikincisinde zamme gelmesiyle bu istiskâl ortadan kalktığı için aslı üzere okuduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹⁴

3.2.2. Mana Açısından Eleştirilen Kıraatler

Eleştiriye maruz kalan bazı farklılıklar mana açısından tenkit edilmiştir. Ulemâ bu tür okuyuşları literal bir okuma sonucu herhangi bir te'vile gitmeden gerçeklikle ters düştüğü gerekçesiyle eleştirmiştir. Söz konusu eleştiriler, senet ve dil ayağı da olmakla beraber ağırlıklı olarak mana açısından tenkid edildikleri için bu başlık altında ele alınmıştır.

3.2.2.1. كَرَاهَا Okuyuşu

Kıraat birikiminde bazı lafızların farklı kullanımları bazen farklı manalara gelirken bazen de aynı manaya gelmektedir. Aynı manaya gelmesi durumu genel itibarla lehçeden, farklı manalara gelmesi kalıp farklılığından kaynaklanmaktadır. Örneğin lafızlardan biri mastar iken diğeri sıfât-ı müşebbehedir. Söz konusu lafızların bu özelliklerinden haberdar olmayan bazı âlimler, birtakım kıraatleri bu açıdan eleştirmiştir. Konunun anlaşılması adına önce farklılığın okunuş keyfiyeti ile ilgili bilgi verilecek, daha sonra bu kıraat üzerinde

¹⁰¹¹ Doğan Fırıncı, “Arap Dili Kelime Yapısında İstiskâli Önlemeye Yönelik Gerçekleşen Ses Olayları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (15 Aralık 2022), 120.

¹⁰¹² İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 2/227.

¹⁰¹³ İbn Haleveyh, *el-Hüccce*, 297.

¹⁰¹⁴ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 2/227.

cerayan eden tartışmalara yer verilecektir. Nisâ 19., Tevbe 53. ve Ahkaf 15. âyetlerinde geçen كرها kelimesindeki ك harfini bazı kurrâ fetha ile okurken bir kısmı da zamme ile okumuştur. Nisâ ve Tevbe’de mevcut olanı ise Hamza, Kisâî ve Halef ك harfinin zammesiyle okurken geriye kalan Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb fethayla okumuşlardır. Ahkâf sûresinde de Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir’in râvîsi Hişâm ve Ebû Ca‘fer fetha ile okurken İbn Âmir’in râvîsi İbn Zekvân, Âsım, Hamza, Kisâî, Ya‘kûb ve Halef de ك harfinin zammesiyle okumuşlardır.¹⁰¹⁵

Ahkâf 15. *حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا* “Annesi onu zahmete katlanarak taşıdı ve zorluk çekerek doğurdu” âyetinin fetha okunuşu Ebû Hâtim es-Sicistânî tarafından lahne maruz kalmıştır. Âyeti mana ekseninde değerlendiren es-Sicistânî, fetha okunuşunu ikrah/zorlama manasında olduğu için bu kıraati güzel bulmadığını açıklamaktadır.¹⁰¹⁶ Ebû Hatim’e göre fethalı okunuş ikrah/zorlama manasına gelirken, zamme okunuşu zahmet/meşakkat manalarına gelmektedir. Dolayısıyla bu âyette geçen fetha okunuşu mana açısından Nisâ 19. âyeti gibidir. Şayet fetha okuyuşu doğru olsa o zaman kadınlar bu işe zorlandıklarından kaçınmaları gerekecekti. Devamında Sicistânî, bazı âlimlerden fetha okunuşu için, “Şayet annesi onu ikrah ile taşıyaydı onu atardı, taşımazdı” sözlerini duyduğunu aktarmaktadır.¹⁰¹⁷ Ona yakın dönemde yaşayan Taberî’nin bir yorumuna göre zamme kullanımı, “kişinin başkasının zorlaması olmadan yüklendiği yük”, fetha kullanımı ise “kişinin başkasının zoruyla yüklendiği yük” anlamına gelmektedir.¹⁰¹⁸ Sicistânî’nin öncesine bakıldığında ise Kisâî ve Ferrâ’ya göre fetha kullanımı insanın kendisinden kaynaklanan zorluk manasını taşıırken zamme formu ise insana başkasından gelen zorlama anlamındadır. O yüzden bazı Arapların fetha kıraatini lahn olarak gördükleri ifade edilmektedir.¹⁰¹⁹

Her iki okunuşun farklı manalara geldiğini söyleyenlere göre fetha kullanımı “bir işe zorlanmak ve baskı altında bir işi yapmak” manasına gelirken zamme kullanımı “başkasının bir zorlaması olmadan kişinin kendi isteğiyle yüklendiği meşakkat/zorluk” anlamına gelmektedir. Bu durumda fetha okunuşu mastar olurken zamme okunuşu isim mastar (ism-i mef‘ûl) olmaktadır. Söz konusu görüşte olanların bakış açısına göre şayet fetha kıraatiyle âyete mana verilecek olursa “Annesi başkasının zorlamasıyla ona hamile kaldı ve onu

¹⁰¹⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/248.

¹⁰¹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîf*, 9/438.

¹⁰¹⁷ en-Nehhâs, *İ’rabu’l-Kur’an*, 982.

¹⁰¹⁸ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/546.

¹⁰¹⁹ el-Kurtubî, *el-Cami’*, 16/193.

doğurdu” manasına geleceğinden bu okuyuşa lahn nispet ederler. Onlara göre böyle bir durumda kadın, o çocuğu kendinden bir parça görmeyip dışarı atar. Ebû Hatim, Ferrâ ve Kisât gibi âlimler bu görüştedirler.¹⁰²⁰ Fetha okunuşunu benimseyenlere göre ise her iki okunuş الضَّعْفِ الضَّعْفِ lafızları وَالرَّهْبِ الرَّهْبِ kullanımları gibi lehçe farklılığından kaynaklanmakta ve söz konusu kelime mastar olup her iki kıraatte aynı manaya gelmektedir. Dolayısıyla her iki formda sahîh olup okuyan hangisi ile kıraatini icra ederse isabet etmiş olmaktadır. Taberî, Kurtubî ve İbn Hâleveyh gibi âlimler bu görüştedir.¹⁰²¹ Aynı şekilde bu görüş üzere olan dilci âlim İbn Manzûr, zamme ve fetha kullanımının iki lehçe farklılığı olduğuna dair âlimlerin icmâ ettiğini, dolayısıyla hangisi kullanılırsa onun câiz olduğunu ifade etmektedir.¹⁰²² Ayrıca bu âlimler, fetha kıraatinin zamme kıraatinden daha evlâ olduğunu savunmaktadırlar. Zira el-Halil ve Sîbeveyh’den rivâyet edildiğine göre bunlar, sülâsî mastar فَعْلٌ kalıbında gelmektedirler.¹⁰²³

Sonuç itibariyle Basra dil âlimlerinden Ebû Hatim fetha okuyuşunu eleştirirken başkalarından duyduğunu söylediği sözleri delil göstermiştir. Ancak Ebû Hatim’e ilk itirazlar yine onun bu görüşünü aktaran Nehhas tarafından gelmiştir. Ona göre bu eleştiri, kıraati hüccetle sabit olana yapılmıştır. Bazı âlimlerin “*Şayet annesi onu ikrah ile taşısaydı onu atardı, taşımazdı*” sözleri ise delil değildir. Çünkü bu sözü söyleyenler meçhul şahıslardır ki öyle olmasalar bile sözleri delilsiz ve burhansız kabul edilmez. Bu konuda hüccet uyulana ve sözüne itimat edilene kadar.¹⁰²⁴ Diğer taraftan bu okuyuş, Haremeyn’in kıraati olmasının yanı sıra Basra’nın önde gelen kurrâsından olup aynı zamanda dil âlimi olan Ebû Amr’ın da kıraatidir. Bir tanesi hulûfle olmak üzere toplam beş muteber imamın okuduğu bu farklılık tevâtür derecesine ulaşmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’den muttasıl senetle rivâyet edilen ve tevâtür seviyesine ulaşmış bir okuyuşun bazı âlimlerden duyulan sözlerle eleştirilmesinin herhangi bir geçerliliği yoktur. Dil açısından da olaya bakıldığında her iki kullanımın dilde mevcut olduğuna dair genel bir kanaatin olduğu yukarıda aktarılmıştı. Şayet Ebû Hatim’e nispet edilen bu görüş sahîh ise ya kıraatın tevatürlüğü kendisine ulaşmamıştır ya da o, iki kıraat arasında tercihte bulunmuş ve dilci kimliğinin etkisiyle zamme kıraatini tercih etmiştir.

¹⁰²⁰ el-Kurtubî, *el-Cami* ‘, 16/193; en-Nehhâs, *İ’rabu’l-‘Kur’ân*, 982.

¹⁰²¹ et-Taberî, *Câmi u’l-beyân*, 21/137; el-Kurtubî, *el-Cami* ‘, 16/193; İbn Haleveyh, *el-Hüccce*, 122.

¹⁰²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/534.

¹⁰²³ en-Nehhâs, *İ’rabu’l-‘Kur’ân*, 982.

¹⁰²⁴ en-Nehhâs, *İ’rabu’l-‘Kur’ân*, 982.

Bununla beraber kendince -dil açısından- güzel bulmadığı fetha kıraatinin de sahîhliğini kabul etmektedir.

3.2.2.2. هَيْتُ لَكَ Okuyuşu

Bazı âlimler mana açısından sıkıntılı buldukları birtakım farklılıkları dil kurallarından ziyade mana açısından eleştirmektedirler. Örneğin Yûsuf 23. âyetinde geçen وَقَالَتْ هَيْتُ لَكَ kısmının هَيْتُ şeklinde okunması kelamın siyâk ve sibâkına ters düştüğü gerekçesiyle senet açısından eleştirilmiştir. Söz konusu kıraati Nâfi‘, İbn Zekvân (öl. 242/856) ve Ebû Ca‘fer هَيْتُ لَكَ, İbn Kesîr هَيْتُ لَكَ şeklinde okumaktadır. Bu iki farklılıkta da herhangi bir tartışma söz konusu değildir. İbn Âmir’in râvîsi olan Hişâm’dan (öl. 245/859) iki okuyuş rivâyet edilmiştir. Birinci tarik olan Hulvânî (öl. 250/864), hemzeli ve ت harfinin fethasıyla هَيْتُ şeklinde okumaktadır.¹⁰²⁵ Hişâm’ın tariklerinden olan Hulvânî’nin fethalı okuyuşu tenkide maruz kalmıştır.

Öncelikle Ebû Amr ve Kisâî bu okuyuşu hoş karşılamamaktadır.¹⁰²⁶ Ebû Ali el-Fârisî ise bu farklılığı mana açısından eleştirerek râvînin vehme düştüğünü iddia etmektedir. O, aynı âyetin başında bulunan “*Ondan murat almak istedi*”, yine aynı sûrenin 30. âyetinde bulunan “*Azizin eşi Yusuf’tan murat almak istemiş*”, 32. âyette geçen “*Ben ondan murat almak istedim*” ve 52. âyetteki “*Bu, azizin yokluğunda ona ihanet etmediğimi... (herkesin) bilmesi içindir.*” kısımlarını gerekçe göstererek söz konusu formun manaya zıt düştüğünü ifade etmeye çalışmaktadır. Ona göre kapıları kapatan, Yûsuf’dan murat almak isteyen ve Yûsuf için hazırlanan kadın olduğu halde bu farklılıkta geçtiği şekliyle Yûsuf (as) kadına nasıl “*Hazırlan!*” desin? Dolayısıyla o, râvînin vehminin ortada olduğunu söylemektedir.¹⁰²⁷ Kelamın siyâkına ters düştüğü gerekçesiyle bu farklılığı eleştiren diğer bir âlim Mekkî el-Kaysî’dir. O da el-Fârisî’nin gerekçelerini öne sürerek bu farklılığı eleştirmekte ve tercih edilmemesi için yeterli bir sebep olarak görmektedir. Çünkü -Mekkî’nin tabiriyle- bu forum râvînin vehminden kaynaklanmaktadır.¹⁰²⁸ Aynı şekilde Ebû Amr ed-Dânî de bu okuyuşun râvînin vehminden kaynaklandığına dair rivâyetler aktarmaktadır.¹⁰²⁹ Dikkat edilirse kıraati

¹⁰²⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/293-294; el-Bennâ, *İthâf*, 330.

¹⁰²⁶ et-Taberî, *Câmi u’l-beyân*, 13/75.

¹⁰²⁷ el-Fârisî, *el-Hüccce*, 4/420.

¹⁰²⁸ Mekkî, *el-Keşf*, 2/9.

¹⁰²⁹ ed-Dânî, *Cami ‘ül-beyân*, 3/227.

eleştiren bütün âlimlere göre kıraatin manaya ters düşmesi, râvînin okuyuşu yanlış anlamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü هُنْتُ لَكَ formundan Yûsuf'un (as) kadına hazırlık yapma teklifinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Oysa vakıa bunun tersidir. Burada âlimlerin ihtilaf ettiği nokta هَيْتُ لَكَ lafzıdır. Konunun daha iyi anlaşılması adına öncelikle bu lafız hakkında biraz bilgi vermek yerinde olacaktır.

Bu lafız ile ilgili kıraat farklılıkları incelendiğinde bunların temelde hemzeli ve hemzesiz olarak okunduğu görülmektedir. Hemzesiz okuyanlar هَيْتُ, هَيْتُ, هَيْتُ şekillerinde okumuştur. Ancak söz konusu farklılıkların manaya herhangi bir etkisi bulunmadığı gibi sonunda bulunan ت harfi mebnî olup birinci veya ikinci tekil şahıs manasında değildir. Hemzesiz halinin aslı ile ilgili olarak bazı âlimler Süryanice olduğunu savunurken diğer bazı ulemâ Kıptice veya İbranice olduğunu savunmaktadır.¹⁰³⁰ Ancak bu kelimenin aslının Arapça olduğunu ve bir şeye teşvik ve yönelme manasına geldiğini söyleyen âlimler çoğunluktadır. Bu görüşte olan Ebû Hayyân, söz konusu kelimenin hem Arapça hem de diğer diller tarafından ortak kullanılabileceği ihtimalini uzak bulmamaktadır.¹⁰³¹ Söz konusu lafzın manasına gelinecek olursa هَيْتُ ifadesi isim fiil olup “Çabuk ol” manasındadır. Peşinden gelen لَكَ ifadesindeki ل harfi de beyan içindir. İki beraber “Sana söylüyorum, çabuk ol.” anlamına gelmektedir.¹⁰³² Bu farklılıkta herhangi bir eleştiri söz konusu değildir. Çünkü bütün çeşitlilikler lehçesel olup herhangi bir mana değişimi söz konusu değildir. Tartışmaların odak noktası olan هُنْتُ şeklindeki hemzeli okuyuşa göre ise bu kelimenin aslı هَاءُ يَهَاءُ'dan fiil olup mastarı هَيْتُ tarzında gelmektedir. Bu da bir şeye hazırlanmak manasındadır. İbn Âmir'den rivâyet edilen iki okuyuştan biri olan هُنْتُ لَكَ okuyuşu “Senin için kendimi hazırladım.” anlamındadır.¹⁰³³ Diğer yandan bu hitaba muhatap olan kişi Yûsuf Peygamber'dir. Yani هَيْتُ lafzını Mısır Azizi'nin eşi Yûsuf'a (as) söylemektedir. Bütün bunlar göz önüne alındığında İbn Âmir'den rivâyet edilen هُنْتُ لَكَ okuyuşu hem mana hem de lafız olmak üzere iki açıdan problemliliği gözükmemektedir. Mana olarak hazırlık yapan Yûsuf (as) değil, Aziz'in eşidir. Lafız olarak da لَكَ lafzı buraya uymamaktadır. Çünkü “Sen hazırlandın, senin için” gibi bir mana ortaya çıkmaktadır.¹⁰³⁴ Doğru cümle ise هُنْتُ لِي şeklinde olması gerekir ki bu mana olarak

¹⁰³⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/256; ez-Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 5/148.

¹⁰³¹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/256.

¹⁰³² Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/256; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/105; ez-Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, 5/147; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/70; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/728.

¹⁰³³ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/74; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/728.

¹⁰³⁴ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/728.

âyetle uyuşmamaktadır. İşte bu okuyuşu eleştiren ulemânın düşünsel arka planında yatan gerçeklik budur.

Sahîh birikim içerisinde yer alan bir farklılığın eleştirilmesi bazı âlimlerin bu okuyuş üzerinde yoğunlaşmalarına sebep olmuştur. Hem mana hem dil kuralları hem de sened açılarından tan edilen bu kıraatin ihticâcı da bu zaviyelerden olmuştur. Öncelikle هُنْتُ lafzının aslının هَاءَ يَهِيءُ fiilinden geldiğini kabul edenler; bunun iki takdirde olabileceğini ifade etmişlerdir. Birincisine göre تَهَيَّأْتُ لِي أَمْرًا “Bana hazır hale geldin” manasındadır. Çünkü kadın her zaman Yûsuf’la (as) yalnız kalma şansına sahip değildi. Böyle bir fırsat ele geçince bu sözü söyledi. İkincisine göre ise حَسَنْتُ هَيْئَتَكَ “Yakışıklısın” manasındadır. Yani Allah’ın sende var ettiği güzellik, iffet gibi sıfatlarla gönül çelmeye hazır bir haldesin. Bu da senin görünümünü güzel bir duruma getirmektedir. Bu iki takdire göre لَک ifadesinde geçen ل harfi beyan için olduğundan إِرَادَتِي لَک, الْقَوْلُ لَک, أَلْخَطْبُ لَک mahzuftur.¹⁰³⁵ İkinci bir tahrice göre هُنْتُ لَک ibaresi لَک terkinin farklı bir kullanımı olup isim fiildir. Buna göre söz konusu lafız fiil olmadığından sonunda bulunan ت harfi de birinci tekil şahıs için değildir. Dolayısıyla burada herhangi bir tartışmaya da mahal yoktur.¹⁰³⁶

Dil açısından eleştiriliyor gibi görünen bu okuyuş aslında sened açısından eleştiriye maruz kalmıştır. Hepsinin kullanmış olduğu ‘vehm’ ifadesi genellikle sened zayıflığını ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak okuyuşun vehm ile tan edilmesinin sebebi de mananın kelamın siyâk ve sibâkıyla zıt düşüyor gibi gözükmesindedir. Bu açıdan öncelikle rivâyet boyutunun sıhatini ortaya koymak gerekecektir. Bu durumun farkına varan İbnü’l-Cezerî söz konusu farklılığın sıhatini hem sened hem de mana açısından delilleriyle ortaya koymaktadır. O, Irak ve Meğârîbe ekollerinin Hulvânî’den sadece bu okuyuşu rivâyet ettiklerini, ayrıca kıraatin sahîh olup râvîlerinin vehme düşmediğini ifade etmektedir. Sonrasında o, sözü ed-Dânî’ye getirmekte, doğru bulmadığı bu eleştiri sebebiyle onu Ebû Ali el-Fârisî’yi takip etmekle suçlamaktadır. Son olarak da o, mana ve dil açılarından yukarıda aktarılan delilleri getirmektedir.¹⁰³⁷

Sonuç itibarıyla hem mana hem de sened açılarından eleştiriye maruz kalan bu farklılığın mana açısından sahîh sened açısından sağlam olduğu söylenilebilir. Çünkü sahîh

¹⁰³⁵ es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 6/465; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/294; es-Safâkûsî, *Ğaysü’n-naf*, 324.

¹⁰³⁶ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/728; es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 6/465.

¹⁰³⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/294.

bir kıraat için gerekli olan sahîh sened, Arap diline uygunluk ve resmî'l-mushaf şartlarının üçünü de sağlamaktadır.

3.2.2.3. **عَجَبْتُ بِنِ كِiraatinin Eleştirilmesi**

Uygun bir şekilde te'vil edilmesi gereken âyetlere literal bir bakış açısıyla yaklaşan bazı ulemâ manasını tam kavrayamadıkları birtakım farklılıkları eleştiriye tabi tutmuşlardır. Örneğin Saffât 12. âyette geçen **عَجَبْتُ بِنِ** kısmının **عَجَبْتُ بِنِ** şeklinde okunması, insanlara has olan bir durumun Allah'a nispet edilemeyeceği gerekçesiyle tenkide maruz kalmıştır. Söz konusu farklılığı kıraat imamlarından Hamza, Kisâi ve Halef mütekellim; geriye kalan imamlar muhâtab zamiriyle okumaktadırlar.¹⁰³⁸

Hamza, Kisâi ve Halef'in bu kıraati **عَجَبْتُ بِنِ** şeklinde mütekellim zamiriyle merfu' okumaları mana açısından eleştiriye maruz kalmasına sebep olmuştur. Kaynaklarda bu farklılığı Kâdî Şureyh'in (öl. 80/699) eleştirdiği geçmekte olup başka da kimsenin ismi geçmemektedir. Ferrâ ve Mekkî b. Ebî Tâlib'in aktardığına göre Kâdî Şureyh'e merfu' okuyuşu sorulmuş o da: *"Allah bir şeyde taaccübe düşmez. Konu hakkında bilgisi olmayan taaccübe düşer."* cevabını vermek suretiyle bu okuyuşu inkâr etmiştir.¹⁰³⁹ Aynı şekilde Zeccâc isim vermeden bazı insanların bu okuyuşu Allah'ın taaccübe düşmeyeceği gerekçesiyle inkâr ettiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁴⁰

Âyet mana açısından eleştiriye maruz kaldığından meâlini vermek zaruri bir hal almaktadır. *"Şimdi o inkârcılardan şu sorunun cevabını iste: Kendilerini yaratmak mı daha meşakkatli, yoksa başka yarattıklarımızı mı? Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık. Doğrusu sen hayrete düştün, onlar ise alay etmektedirler."*¹⁰⁴¹ fetha okuyuşunun meâli bu şekildedir.

Tartışmalı okuyuş olan merfu' kıraati her ne kadar Kâdî Şureyh tarafından eleştiriye maruz kalıp inkâr edilse de sonradan gelen âlimler onun bu tavrının aksine bir tutum takınmışlar ve söz konusu farklılığı kabul etmişlerdir. Üstelik onlar, sadece bu kadarla yetinmeyip tartışmalı kıraatin hem sened hem de mana açısından ihticâcını yapmışlardır. Öncelikle bazı âlimler burada geçen taaccüb ifadesinin Allah'a nispetinin kullara nispetiyle

¹⁰³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/356.

¹⁰³⁹ el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/384; Mekkî, *el-Kesf*, 2/223.

¹⁰⁴⁰ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/300.

¹⁰⁴¹ es-Sâffât 37/11-12

aynı manaya gelemeyeceğini savunmaktadır. Bu açıdan kıraatin ihticacını yapan ulemâ, Kur'ân'da geçen ve kullara has olan ifadelerin bazen Allah'a nispet edilmesini örnek olarak getirmektedir. Mesela Tevbe 79. âyeti *فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ* "...*Bunlarla alay edenler (yok mu) Allah (asıl) onları alay konusu kılmıştır...*", Bakara 15. *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* "*Asıl Allah onlarla alay etmekte...*",¹⁰⁴² Âl-i İmrân 45. *وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ* ve 31. *فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ* âyetlerinde benzeri bir durum söz konusudur. Ancak mekr, istihzâ ve muhabbet gibi fiiller kullara nispet edildiği şekliyle Allah'a nispet edilmez.¹⁰⁴³ O yüzden ulemâ bu tür ifadeleri uygun şekilde te'vil etme yolunu tercih etmiştir.

Taaccüp ifadesinin kullara nispet edildiği şekliyle Allah'a nispet edilmesi câiz olmayınca âlimler uygun bir şekilde te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Öncelikle el-Fârisî zamme okuyuşunu "*Allah'ın yoktan var etmesi gözünüzün önünde iken tekrar yaratmayı inkâr etmeniz hayrete şayan bir durumdur.*";¹⁰⁴⁴ İbn Hâleveyh çerçeveyi daha geniş tutarak zamme okuyuşunu; "*Taaccüp fiili Allah'a nispetle onların dirilmeyi inkâr etmeleri, Kur'ân'la alay etmeleri, Allah'a karşı cüretli olup Peygamberini küçümsemeleri, asilik, düşmanlık, büyüklük gibi fiillerini inkârdır.*" şeklinde te'vil etmektedir.¹⁰⁴⁵ Son olarak Taberî zamme kıraatini, "*Bilakis bana ortak koşmaları ve indirdiğimi yalanlamaları benim katımda büyük bir mesele oldu.*"¹⁰⁴⁶ şeklinde te'vil etmektedir.

Kullara nispetle taaccüp, alışlagelmişin dışında bir şey hakkında bilgi sahibi olunca hayrete düşmeyi karşılarken görüşleri aktarılan âlimlerin ortak görüşünden anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın, göz önünde cereyan eden âyetlerini inkâr etmelerinin hayreti mucip bir durum olması manasını karşılamaktadır. Bu takdire göre şöyle bir mana çıkma ihtimali vardır: "*Şimdi o inkârcılardan şu sorunun cevabını iste: Kendilerini yaratmak mı daha meşakkatli, yoksa başka yarattıklarımızı mı? Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık. Doğrusu (onların bunu görüp de iman etmemeleri ve üstelik inkâr etmeleri) hayrete şayan bir durum iken, onlar alay etmektedirler.*"¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴² el-Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'ân*, 2/384.

¹⁰⁴³ İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 302.

¹⁰⁴⁴ el-Fârisî, *el-Hucce*, 6/53.

¹⁰⁴⁵ İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 302.

¹⁰⁴⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/513.

¹⁰⁴⁷ es-Sâffât 37/11-12

Yapılan ikinci bir tahric tartışmaların odağı olan farklılığın senedine yöneliktir. Ferrâ, merfû‘ okuyuşu daha çok sevdiğini, zira bunun Abdullah İbn Mes‘ûd ve İbn Abbâs’ın kıraati olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴⁸ Yine es-Semîn el-Halebî’nin aktardığına göre İbrahim en-Nehâî’ye Şureyh’in eleştirisi ulaşınca o, “Şureyh fikirlerine çok güveniyor, oysa ondan daha bilgili olan böyle okumuştur.” Burada kastedilen Abdullah İbn Mes‘ûd’dan başkası değildir.¹⁰⁴⁹ Nehhâs ise Hz. Ali, İbn Abbâs ve İbn Mes‘ûd’un okuyuşu olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁵⁰

Üçüncü ve son tahrice göre ise zamme okuyuşunda geçen zamir Hz. Peygamber’e raci olup âyet *قُلْ يَا مُحَمَّدُ بَلْ عَجِبْتُ أَنَا* “*Ey Muhammed de ki; şaşkıyım!*” takdirindedir. Buna göre fetha ve zamme farklılıklarının her ikisi aynı manaya gelmektedir.¹⁰⁵¹ Nehhâs, bu takdiri hasen (güzel/hoš) olarak nitelemektedir.¹⁰⁵²

Son tahlilde Kâdî Şureyh eleştirisi konusunda yalnız kalmıştır. Üstelik söz konusu okuyuşun tahririni kıraatleri eleştirmekten geri durmayan Zeccâc, Taberî, Ferrâ ve Nehhâs gibi âlimler yapmıştır. Bu durum zamme okuyuşunun senedinin sağlamlığından kaynaklanmaktadır. Zira bu okuyuş, senedinde, sahâbe tabakasından Hz. Ali, İbn Mes‘ûd ve İbn Abbâs gibi sahâbeleri barındırırken, kurrâ tabakasından da on kıraat imamından üçünün tercihidir. Bu durum söz konusu kıraatin mütevâtir olduğunu göstermektedir. Bu farklılıkla ilgili olarak Taberî, her iki okuyuşun da kurrâ tarafından icra edilen meşhur okuyuşlar olduğunu ve okuyucunun hangisi ile okursa okusun isabet etmiş olacağını ifade etmektedir. Manaları farklı olmasına rağmen nasıl isabet etmiş olmaktadır, sorusuna Taberî, “Her bir kıraatin manasının sahîh olduğu” “Peki, Kur’ân bunların hangisiyle nâzil olmuştur veya bir harf iki kere nasıl nâzil olur?” sorusuna ise Taberî, “Bir kere nâzil olmuş fakat Hz. Peygamber iki şekilde okunmasını emretmiştir.” cevabını vermektedir.¹⁰⁵³

3.2.2.4. **أُولَايَةُ Kıraatinin Eleştiriyeye Maruz Kalması**

Kur’ân-ı Kerîm’de iki yerde geçen *الولاية* kelimesini bazı kıraat imamları fethayla *أُولَايَةُ* şeklinde *و*’ın fethasıyla okurken, diğer bazı kurrâ *و*’ın kesrasıyla okumaktadır. Âlimlerin fetha

¹⁰⁴⁸ el-Ferrâ, *Me‘ani’l-Kur’ân*, 2/384.

¹⁰⁴⁹ es-Semînü’l-Halebî *ed-Dürü’l-meşûn*, 9/296.

¹⁰⁵⁰ en-Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’ân*, 834.

¹⁰⁵¹ es-Semînü’l-Halebî, *Dürü’l-meşûn*, 9/295; en-Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’ân*, 834.

¹⁰⁵² en-Nehhâs, *İ‘râbü’l-Kur’ân*, 834.

¹⁰⁵³ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/513.

ve kesra kullanımını mana açısından farklı değerlendirmeleri, beraberinde de bu okuyuşun eleştirilmesini getirmiştir. Buna göre Kehf 44. âyette geçen الولاية kelimesini Hamza, Kisâ ve Halef و harfinin kesrasıyla okurken geriye kalan kurrâ fetha ile okumaktadır. Aynı kelime Enfâl 72. âyetinde de geçmektedir. Hamza burada tek başına kesra ile okumaktadır.¹⁰⁵⁴ Kehf sûresinde geçen kesra kıraatini Ebû Amr, Asmâ ve Nehhâs anlam açısından eleştirmektedirler. Söz konusu farklılık mana açısından eleştiriye maruz kalınca âyetin tam manasını vermek zaruri bir hal almaktadır.

“Ona Allah’tan başka yardım edecek dostları yoktu; kendisi de bu felakete engel olamadı. İşte burada dostluk Hak olan Allah’a mahsustur. Mükâfatı en iyi olan O, en güzel akıbeti veren yine O’dur.”¹⁰⁵⁵

Öncelikle Ebû Amr ve Asmâ’nin bu okuyuşu eleştirme gerekçelerine göre وَلَايَةٌ vezninin geldiği فِعَالَةٌ kalıbı ya خَلَافَةٌ, إِمَارَةٌ, كِتَابَةٌ gibi sanata taalluk eden şeylere ya da bir işi üstlenmek manasına gelmektedir. Oysa bu âyete bakıldığında ortada bu manayı çağrıştıracak bir durum yoktur.¹⁰⁵⁶ Nehhas herhangi bir açıklamada bulunmadan sadece kesra okuyuşunu bâid olarak nitelemektedir.¹⁰⁵⁷

Dikkat edilirse bu farklılığı eleştiren Ebû Amr, Asmâ ve Nehhâs gibi âlimlere göre bu lafzın kesra hali hükümlanlık, fetha hali de dostluk ve destek anlamlarına gelmektedir. Öte yandan âyetin öncesinde “Başka yardım edecek dostları yoktu.” ibaresi geçmektedir. Tartışmaların odağı olan âyet ise mana olarak önceki âyetin devamıdır. Bu farklılığı eleştirenlere göre “Burada dostluk Hak olan Allah’a mahsustur.” manasını sağlamak adına âyette geçen وَلَايَةٌ lafzının da dostluk manasında olması icap etmektedir. Oysa burada kesra ile okunduğu zaman dostluk manası değil de bunun yerine hükümlanlık anlamı çıkmaktadır.

Kıraati eleştiren ulemâ tarafından farklılık değerlendirildiğinde kesra ve fetha kullanımları mana açısından keskin çizgilerle birbirinden ayrılmaktadır. Ancak söz konusu okuyuşun ihticâcını yapan âlimler, bu lafza farklı bir perspektiften bakmış ve birden fazla bakış açısıyla eleştiri konusu olan değişikliği değerlendirmişlerdir. İlk olarak onlar, kesra ve fetha kullanımlarının farklı kalıpları olsa da aynı manaya geldiklerini ifade etmişlerdir. Bu

¹⁰⁵⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/277.

¹⁰⁵⁵ el-Kehf 18/43-44

¹⁰⁵⁶ es-Semînü’l-Halebî, *Dürü’l-meşûn*, 7/499; el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/149; İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 3/519; el-Alûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 8/270; Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 7/182.

¹⁰⁵⁷ en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 544.

yaklaşımına göre ولاية kelimesi وصاية وصاية ووكالة ووكالة lafızları gibi farklı kalıpları olmasına rağmen aynı manaya gelmektedir.¹⁰⁵⁸ Bu değerlendirmeye göre de kesra ve fetha istimalleri de aynı anlamdadır.

İkinci bir ihticaca göre ise kesra kullanımını riyâset, himayet ve saltanat gibi anlamlara gelirken, fetha istimali yardım-destek manalarına gelmektedir.¹⁰⁵⁹ Mesela Araplar هُمْ أَهْلٌ وَلَايَةٍ “Onlar senin destekçilerin” derken fetha kullanırlar.¹⁰⁶⁰ Taberî: “Allah iman edenlerin dostudur...”¹⁰⁶¹ ve “Bu Allah’ın, inanların dostu olmasından dolayıdır...”¹⁰⁶² âyetlerini delil göstererek buradaki fetha okuyuşunun dostluk anlamında olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶³ Âyetin öncesinde geçen “Ona Allah’tan başka yardım edecek dostları yoktu.” bölümünü esas alan Ebû Hayyân fetha okuyuşunu: “Böyle bir durumda destek/yardım sadece Allah’a mahsus olup O’ndan başka kimse destek olmaya güç yetiremez.” şeklinde anlamaktadır.¹⁰⁶⁴ Taberî kesra okuyuşunu daha doğru bulmaktadır. O, وَلَايَةٍ kelimesinin kesra formunun mülk ve saltanat manasında olduğunu ve Arapların “Şu işe veli oldum”, “Şu beldeye vali oldum” şeklinde kullandığını söylemektedir. Taberî’nin yaptığı bu yorum kesra kullanımının insanlara bakan yönünü temsil etmektedir. Müfessire göre kesra kullanımını Allah’a nispet edildiğinde, Allah’ın kullara emir olması değil bilakis tek tek bütün kullarının işleriyle ilgilenmesi manasına gelmektedir. Kesra formunu bu zaviyeden anlayan Taberî, âyetin devamı olan “Mükâfatı en iyi olan O, en güzel akıbeti veren yine O’dur.” bölümünü getirerek bu görüşünü pekiştirmektedir.¹⁰⁶⁵ Biraz daha açılacak olursa; kesra okuyuşunun hemen peşinden gelen bu bölüm hem Allah’ın mülk ve saltanatını hem de kıyamet günü kime gazab ederse o gün yardımcısı olmayacağını haber vermiştir. Dolayısıyla tartışmalı bölümün kesra olması bu manaya daha güzel uymaktadır. Her iki okuyuşu kabul eden Taberî, kesra kıraatini tercihe daha layık bulmaktadır.¹⁰⁶⁶ Son olarak Ebû Hayyân, kesra okuyuşunun ahirete taalluk ettiğini

¹⁰⁵⁸ el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/150; el-Alûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 8/270.

¹⁰⁵⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 7/182.

¹⁰⁶⁰ el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/150.

¹⁰⁶¹ el-Bakara 2/257.

¹⁰⁶² Muhammed 47/11.

¹⁰⁶³ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/270.

¹⁰⁶⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 7/182.

¹⁰⁶⁵ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/270.

¹⁰⁶⁶ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/270.

ve orada saltanat ve mülkün sadece Allah'a mahsus olup kimsenin O'na galip gelemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁰⁶⁷

Son tahlilde Ebû Amr, Asmâî ve Nehhâs gibi ulemânın mana açısından eleştirdiği kesra okuyuşu biraz daha geniş bir perspektiften ele alındığında ortada manayı ters yüz edecek bir durum yoktur. Aksine yukarıda geçen örneklerde müşahede edildiği üzere âyetin hem tefsirine hem de anlamına farklı zenginlikler katmaktadır. Mesela yukarıda görüşleri aktarılan âlimlerin değerlendirmelerinden ortak bir çıkarım yapıldığında kesra kıraatine göre âyet: *“Ona Allah’tan başka yardım edecek dostları yoktu. Kendisi de bu felakete engel olamadı. İşte burada gerçek hükümlerlik Hak olan Allah’a mahsustur. Mükâfatı en iyi olan O, en güzel akıbeti veren yine O’dur.”* anlamına gelmektedir. Diğer taraftan on kıraat imamından üç tanesinin kesra formunu tercih etmesi senedinin sıhhatini göstermektedir.

3.2.2.5. كَذِبُوا Kıraatinin Eleştirilmesi

Yûsuf 110. âyetinde geçen فَذُكِبُوا lafzının şeddeli ve şeddesiz olmak üzere rivâyetle sabit olan iki farklı okuyuşu bulunmaktadır. Şeddesiz okuyuş Hz. Âişe tarafından gerçeklikle ters düştüğü gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu âyeti وَظَنُّوا أَنَّهُمْ فَذُكِبُوا Ebû Ca’fer, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef فَذُكِبُوا tahfifli; geriye kalan imamlar şeddeli okumuşlardır.¹⁰⁶⁸

Buhârî’de geçen bir hadise göre Hz. Âişe bu âyetin şeddesiz okunuşunu mana açısından eleştirmiştir. Rivâyete göre Urve, Hz. Âişe’ye tahfifli mi yoksa şeddeli mi okunacağını sormuş, o da cevaben şeddeli okunacağını söylemiştir. Urve; (şeddeli okuyuşu kastederek) *“Onlar kavimlerinin kendilerini yakinen yalanladıklarını, burada bir zannın söz konusu olmadığını”* söyleyince, Hz. Âişe: *“Evet! Gerçekten de yakinen bunu bildiler.”* demiştir. Bunun üzerine Urve: *“Tahfifli okunuştaki gibi yalancı konumuna düştükleri zannına kapıldılar mı?”* diye sorunca o da cevaben: *“Bundan (bu düşünceden) Allah’a sığınırım! Zira peygamberler Rablerine karşı zan beslemezler.”* demiştir. Urve: *“O zaman bu âyet ne anlatmak istiyor?”* diye sorunca Hz. Âişe: *“Âyette bahsedilen kimseler peygamberlere tabi olan kimselerdir. Fakat bunların üzerindeki sıkıntılar çoğalmış ve zafer gecikmiştir. Nihayet resûller, kavimlerinden kendilerini yalanlayanların imana gelmesinden ümitlerini kesmiş ve kendilerine tabi olan müminlerin de yalanlayacaklarını zannettikleri vakitte Allah’ın yardımı*

¹⁰⁶⁷ Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 7/182.

¹⁰⁶⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/296.

gelmiştir.”¹⁰⁶⁹ şeklinde cevap vermiştir.

Bu farklılıkta âlimler وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا lafızlarında geçen zamirleri rücu ettirdikleri yerlere ve ظَنَّ fiiline yüklenen manaya göre âyetin tefsirini yapmışlardır. İbn Abbâs, İbn Mes‘ûd ve İbn Cübeyr’in bu ayet hakkında yapmış oldukları te’villerden biri başta Hz. Âişe olmak üzere birçok kişinin eleştirisine maruz kalmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için öncesinde geçen âyetin de ilgili yerinin anlamını vermek yerinde olacaktır. “Senden önce de şehir halkı içerisinde seçip kendilerine vahyettiğimiz kimselerden başkasını peygamber göndermedik... Nihayet peygamberler umutlarını yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada onlara yardımımız gelir...”¹⁰⁷⁰ Dikkat edilirse her iki ayet de aynı konuyu işlemektedir.

Tartışmalara sebep olan takdire göre وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا “Yalancı konumuna düştükleri zannına kapılınca” fiillerinde geçen zamirlerin hepsi peygamberlere dönmektedir.¹⁰⁷¹ Bu vecihte وَظَنُّوا fiili, ilim manasındadır. Zamirleri resûllere rücu ettirenlere göre peygamberler de netice itibarıyla insan olup bazen kötü düşünceye düşebilirler. Şöyle ki İbn Abbâs, İbn Mes‘ûd ve Sa‘îd b. Cübeyr gibi sahâbe ve tâbiûndan olan bu âlimler “... Nihayet Peygamber ve beraberindeki müminler Allah’ın yardımı ne zaman! dediler...”¹⁰⁷² âyetini delil getirerek nebilerin de beşer oldukları için zayıflık gösterip verilen sözlerin yerine getirilmediği hususunda zanna kapılmak suretiyle zayıflık gösterebileceklerini ifade etmektedirler.¹⁰⁷³ Zemahşerî’ye göre İbn Abbâs’dan sadır olduğu söylenen bu fikir doğru ise bunun manası “İnsanın düşüncesinde belirip kalbini meşgul eden vesvese tarzı fikirlerdir. O, bunun da ancak وَظَنُّوا lafzına asıl manası verildiği takdirde câiz olacağını söylemektedir”.¹⁰⁷⁴ Ancak es-Semîn el-Halebî bu te’vili câiz görmemektedir. Ona göre vesvese şeytandandır ve peygamberler bundan korunmuşlardır.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁶⁹ el-Buhârî, *el-Cami ‘uş-şahîh*, "Kitabü't-Tefsîr", 184 (No. 4418).

¹⁰⁷⁰ Yûsuf 12/109-110

¹⁰⁷¹ ez-Zeccâc, *Me‘âni'l-Şur‘ân*, 3/132; et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, 13/393; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 6/565.

¹⁰⁷² el-Bakara 2/214

¹⁰⁷³ et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, 13/393; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 6/565; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510.

¹⁰⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510.

¹⁰⁷⁵ es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 6/564.

Tartışmaların odak noktası olan âyet hakkında yapılan te'vilin eleştirilmesi dikkatle incelendiğinde ortaya çıkan manzara şu şekildedir: İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve Sa'îd b. Cübeyr gibi âlimlere göre tahfîfli okunuşta zamirlerin hepsinin merci peygamberlerdir ve âyette geçen ظَنَّ fiili ilim manasındadır. Buna göre Allah, peygamberlere söz vermiş, peygamberler de bu sözü tâbîlerine haber vermiştir. Ancak verilen sözün yerine gelmesi gecikince tâbîler peygamberlerin sözleri hakkında şüpheye düşmüşlerdir. Bunun sonucunda peygamberler de artık verilen sözlerin yerine gelmeyeceğine inanmaya başlamışlardır. Burada başta Hz. Âişe olmak üzere herkesin eleştirdiği nokta ise peygamberlerin verilen sözler hakkında asla şüpheye düşmeyecekleri gerçeğidir.

İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve Sa'îd b. Cübeyr'den rivâyet edilen birinci görüş bu şekildedir. Ancak bu görüş daha ilk dönemden itibaren hem sahâbe hem de sonrasında gelen ulemâ tarafından sıkıntılı görülmüştür. Yukarıda Hz. Âişe'nin böyle bir düşünceden Allah'a sığındığı aktarılmıştı. Sonrasında gelen Taberî ve Zeccâc gibi âlimler de böyle bir düşüncenin peygamberlik sıfatlarına yakışmayacağını söylemektedir.¹⁰⁷⁶ Taberî ayrıca *“Peygamberler Allah katında gördükleri onca delile rağmen hâla Allah'ın vaatleri hakkında şüpheye düşüyorlarsa, o zaman kavimlerinin şüpheye düşmesi daha evlâ bir hale gelmektedir.”* ifadelerini kullanmaktadır. Devamında o, bu te'vilin Hz. Âişe'ye söylendiğini onun da buna şiddetle tepki gösterdiğini aktarmaktadır. O, bunun ardından birkaç sayfa boyunca yukarıda aktarılan hadisin farklı varyantlarını aktarmakta ve Hz. Âişe'nin şeddeli okuyuşu tercih ettiğini söylemektedir.¹⁰⁷⁷ Benzer bir tepki de es-Semîn el-Halebî'den gelmiştir. Ona göre enbiya böyle bir düşünceden beri olmasına rağmen bu te'vil peygamberleri töhmet altına almaktadır. O, böyle bir iddiada bulunan kimsenin nebîlere büyük bir iftirada bulunduğunu, zira Allah'ın vadinden dönmeyeceğini en iyi onların bildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁷⁸

Yukarıda aktarılanlara göre burada eleştirilen tahfîfli veya şeddeli okuyuş değil, âyetin farklı anlaşılmasıyla ilgili bir durumdur. İlk etapta Hz. Âişe'nin hadisini incelendiğinde bu, yakinen görülmektedir. Hz. Âişe'nin burada Allah'a sığınması tahfîfli okuyuştan olmayıp âyete yapılan yorumun gerçekliğe ters düşmesinden dolayıdır. O, öncelikle yanlış yorumdan Allah'a sığınmakta sonrasında nasıl anlaşılması gerektiğini *“Âyette bahsedilen kimseler peygamberlere tâbî olanlardır. Fakat bunların üzerindeki sıkıntılar çoğalmış ve zafer*

¹⁰⁷⁶ et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 13/394-396; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/132.

¹⁰⁷⁷ et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 13/394-396.

¹⁰⁷⁸ es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül-meşûn*, 6/565.

gecikmiştir. Nihayet Resûller, kavimlerinden kendilerini yalanlayanların imana gelmesinden ümitlerini kesmiş ve kendilerine tâbî olan müminlerin de yalanlayacaklarını zannettikleri vakitte Allah'ın yardımı gelmiştir.” sözleriyle ifade etmektedir. Dolayısıyla ortada tartışmalara medar olan formun sıhhatini sorgulayacak bir durum olmadığı için herhangi bir ihticâca da lüzum yoktur. O zaman bu farklılığın te'vili İbn Abbâs'ın anladığı şekilde değilse nasıl anlaşılacağı sorusu akla gelmektedir. Bununla ilgili olarak âlimler birkaç tercihte bulunmuşlardır.

Birinci takdire göre *وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا* âyetinde geçen *ظَنُّوا* fiilindeki zamir kendilerine peygamber gönderilen kimselere dönmektedir.¹⁰⁷⁹ Taberî, öncesinde geçen âyeti de delil göstererek tahfifli okunuşta *ظَنَّ* fiilinin zamirinin kendilerine peygamber gönderilenlere rücu ettiğini ve kendisinin de tahfifli okuduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁸⁰ O, konu bütünlüğünü sağlamak adına öncesinde geçen âyetten başlayarak; “Senden önce de şehirler halkından kendisine vahyettiğimiz erkekler gönderdik. (Elçi gönderilenler) Onları yüzüstü bırakıp onları yalanladılar ve Allah katında getirdiklerini reddettiler. Yalanlayan ümmetler peygamberlerin kendilerine vadettiği azap konularında yalan söyledikleri zannına kapılınca bizim yardımımız yetiştii.”¹⁰⁸¹ şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. Aynı şekilde *ظَنَّ* fiilinde geçen zamirini ‘peygamber gönderilen kavimlere’ Zeccâc, el-Fârisî, Zemahşerî ve Semîn el-Halebî gibi âlimler de rücu ettirmektedirler. Şu farkla ki onlar öncesinde geçen âyete bakmadan; “(Allah inanmayanlara mühlet verince) kendilerine elçi gönderilen topluluklar iman etmeyenlere azabın ineceği hususunda peygamberlerin yalan söyledikleri zannına kapıldılar.” tarzında bir açıklamada bulunmaktadır.¹⁰⁸² Bu aynı zamanda İbn Abbâs, İbn Mes‘ûd ve İbn Cübeyr’e nispet edilen ikinci görüş olup eleştirilen te’vilden daha meşhur olandır.¹⁰⁸³ Taberî; İbn Abbâs, İbn Mes‘ûd ve İbn Cübeyr’e nispet edilen ve âlimlerce hem mana hem de sened açılarından sahîh olan bu görüşün ilgili rivâyetlerinin farklı varyantlarının aktarımına birkaç sayfa ayırmaktadır.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁷⁹ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/385-391; el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/443; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510; es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 6/563.

¹⁰⁸⁰ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/393.

¹⁰⁸¹ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/382.

¹⁰⁸² ez-Zeccâc, *Me ‘âni’l-Kur‘ân*, 3/132; el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/443; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510; es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 6/563.

¹⁰⁸³ el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/442; es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 6/565.

¹⁰⁸⁴ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/385-391.

İkinci takdirde ise وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا fiillerinin zamirleri peygamberlere dönmektedir. Bu te'vilde de ظَنُّوا fiili vehim anlamında olup, fâili ise peygamberlerin nefisleri veya umutlarıdır. Bu takdirde bulunan âlimler, âyeti, “Senden önce gönderdiğimiz her peygamberin galip gelmesi biraz gecikmiştir. Ta ki bunlar başarıdan ümitlerini kesmiş ve kendi düşüncelerinde var olan başarıma hissi veya inancı onları yalancı çıkarmıştır.” Biraz daha açık bir ifadeyle; “Kâfirlerden sadır olan düşmanlık/yalanlanma ve Allah’ın yardımına olan beklenti müddeti uzamış ta ki artık ümitsizliğe düşmüşler ve artık dünya hayatında başarının gelmeyeceği vehmine kapılmışlardır. İşte tam bu esnada bizim yardımımız yetişmiştir.”¹⁰⁸⁵ şeklinde açıklamışlardır.

Sonuç itibariyle başta Hz. Âişe olmak üzere bu yorumu eleştiren her âlim nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili doğru bilgiyi de ortaya koymuştur. Kaldı ki öyle olmasa bile ortaya konulan bu vecihlerden sonra İbn Abbâs’a nispet edilen yorumun sıhhatinin sorgulanması veya realiteye ters görülmesi bu kıraatin sahîhliğine hâlel getirmediği gibi İbn Abbâs’ın bu farklılığı anladığı şekliyle yorumlamasının eleştirilmesi veya inkâr edilmesi bu farklılığın da inkâr edileceği anlamına gelmemektedir.

3.2.2.6. وَإِنْ تَلَّوْا Kiraatinin Eleştiriye Maruz Kalması

Arap dilinde bir kelimedede işletilen ilâl kuralları bazen başka manaların doğmasına zemin hazırlayabilmektedir. وَإِنْ تَلَّوْا lafzında da benzeri bir durum söz konusudur. Nisâ 135. âyetinde geçen bu ifadeyi kıraat imamlarından İbn Âmir ve Hamza ل’in zammesi ve و harfinin sükûnuyla وَإِنْ تَلَّوْا şeklinde okurken geriye kalan imamlar ل’in sükûnu ve birincisi harekeli ikincisi sakin olmak üzere peş peşe gelen iki و harfiyle وَإِنْ تَلَّوْا şeklinde okumaktadırlar.¹⁰⁸⁶ İbn Âmir ve Hamza’nın okuyuşu bazı ulemâ tarafından hem mana hem de lafız açısından eleştiriye tabi tutulmuştur.

İbn Âmir ve Hamza dışında kalan kıraat imamlarına göre âyetin manası: “Ey İman edenler! Kendiniz, ana babanız ve yakınlarınız aleyhlerine de olsa, Allah için şahit olarak adaleti gözetin. İster fakir ister zengin olsun Allah onlara daha yakındır. Adaletinizde heveslere uymayın. Eğer dilinizi eğip bükerseniz veya haktan yüz çevirirseniz, şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 6/564.

¹⁰⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/252.

¹⁰⁸⁷ en-Nisâ 3/135

Konunun daha iyi anlaşılması için tartışmaya medar olan lafzı ve uğradığı ilal kurallarını vermek gerekmektedir. İki و harfiyle okunan kıraate göre bu kelimenin aslı, لَوِيَ fiilinden تَلَوُوا idi. Zamme ي'ya ağır geldiğinden ي harfi hazfedilirken, ي'dan geri kalan و zammeye mücavir olduğu için zamme kılındı ve تَلُوا oldu.¹⁰⁸⁸

Tek و harfi ile okunan farklılığa göre ise kelimenin türediği köke göre yapılan yorumlar farklılık arz etmektedir. Kelimenin kökünün aynen yukarıdaki gibi لَوِيَ fiilinden geldiğini kabul edenlere göre bu lafzın dilsel açıdan tahlili şu şekildedir: و zammeli olduğu için onu hemze kıldılar ve تَلُوا oldu. Daha sonra hemzenin harekesini mâ kablindeki sakin ل'a verdiler ve hemzeyi hazfettiler, böylece تَلُوا oldu.¹⁰⁸⁹ Her iki takdire göre lafız şahitliği eğip bükme manası taşımaktadır. Dolayısıyla yukarıda aktarılan meâl, kelimenin bu iki yorumunu karşılamaktadır. Ancak aşağıda aktarılacağı üzere bu takdir bazı dilciler tarafından eleştirilmiştir.

Âyette geçen lafzın, وَلِيَ fiilinden türediğini kabul edenlere göre bunun aslı وَلِيَ fiilinden تَوَلَّوُوا idi. وَعَدَ، يَعِدُ fiilinde olduğu gibi burada da muzâriât ve kesra arasında kalan و harfi ي ile kesra arasında kalması sebebiyle hazfedildi. Daha sonra ي harfinin harekesi ل'a verildi ve bu durumda و ve ي olmak üzere iki sakin bir araya geldi. Daha sonra ي harfi hazfedildi ve تَلُوا oldu.¹⁰⁹⁰ Bu bakış açısıyla okuyanlara göre âyet, şahitliği üstlenmek manasına gelmektedir. Bu takdire göre âyetin meâli aşağıda verilecektir.

Öncelikle İbn Kuteybe, burada geçen kelimenin şahadetten kaçınmak manasında olduğunu ve ortada velayet manasını gerektirecek bir durum bulunmadığını ifade ederek bu kıraati mana açısından¹⁰⁹¹ daha sonra gelen Ahfeş de söz konusu farklılığı hem lafız hem de anlam açısından eleştirmektedir. Ona göre sakin okuyuşu يَلْوِي، لَوِيَ kökünden olup harekeli olan وَإِنْ تَلُوا okuyuşu ise iki ihtimallidir. O, bunlardan birincisinde lehçesel kullanımdan dolayı böyle okudular ise bunu lahn olarak göreceğini, ikincisinde ise bu şekil okuyuşun sadece vilayet manası verildiği takdirde câiz olacağını ve buranın da o mana için uygun olmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁹² Ahfeş'in biraz kapalı kalan ifadelerinin açılımı kendini Taberî'nin aynı kıraate yaptığı eleştiride göstermektedir. Taberî'ye göre harekeli olarak وَإِنْ تَلُوا şeklinde

¹⁰⁸⁸ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/138; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 4/118.

¹⁰⁸⁹ el-Ferrâ, *Me'an'l-Kur'an*, 1/291; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/218; İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/138; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/398; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 4/118.

¹⁰⁹⁰ Mekkî, *Müşkil*, 1/210; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 4/119.

¹⁰⁹¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 44.

¹⁰⁹² el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/268.

okumanın iki vechi bulunmaktadır. Birincisi, şayet böyle okuyanın muradı mâ kabli mazmûm olan و'ı hemzeli okumak ise yukarıdaki mana ile aynıdır. Ancak böyle okuyan genel kurala aykırı davranmıştır. Şöyle ki تَلُّوا kelimesinde geçen ikinci و çoğul alametidir. Dolayısıyla hemzeli kılınması ve hemzelendikten sonra hazfedilmesi câiz değildir. Zira bu durum çoğul alameti olan mahzûf و'nın kattığı manayı ortadan kaldırmaktadır. İkinci duruma göre ise şayet böyle okuyan vilayet manasını kastetmiş olsa bu durumda ashâb, tâbiîn ve te'vil ehlinin anladığının dışına çıkmaktadır ki bu durum da mananın fesadına delalettir. Dolayısıyla -ona göre- başka şekilde okunması câiz olmayan en uygun okuyuş وَإِنْ تَلُّوا formudur.¹⁰⁹³ Taberî ve diğer âlimler tarafından vilayet manasının kabul edilmeme gerekçesinin arka planında İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyet bulunmaktadır. Aktarıldığına göre İbn Abbâs âyette geçen تَلُّوا lafzını iki davalıdan birinin lehine şahitliği eğip bükme anlamında olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹⁴ Bu âlimlerin görüşlerinden yola çıkan Ebû Hayyân bazılarının burada vilayet manasına yer olmadığı gerekçesiyle bu okuyuşu talhîn ettiklerini söylemektedir.¹⁰⁹⁵

İbn Abbâs'ın âyeti لَوِي köküne göre tefsir etmesi âlimlerin bu okuyuşu hem lafız hem de mana açısından eleştirmesine sebep olmuştur. Ancak İbn Âmir ve Hamza gibi yedili sistem içerisinde bulunan iki kıraat imamının تَلُّوا şeklinde tek و ile okumaları bilginlerin tartışmalı okuyuş hakkında ihticâc yapmalarına sebep olmuştur. Zira ortada senedi sağlam ancak eleştiriye maruz kalan bir farklılık bulunmaktadır. Bunun neticesinde ulema bu kıraatin hem dil hem de mana açısından cevazının delillerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Âlimlerin yaptığı genel tahrice göre okuyuşun manası şahitliği eğip bükme olursa dil açısından takdiri şöyle olur:

تَلُّوا okuyanlar zammeli olan و harfini hemze kılıp onun da (hemzenin) harekesini mâ kablindeki sakin ل'a verdikten sonra hemzeyi hazfettiler ve تَلُّوا oldu.¹⁰⁹⁶ Bu takdire göre âyetin manasında herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Çünkü bahsi geçen ilâl kuralları لَوِي fiili üzerinden gerçekleşmiştir. Ancak yukarıda âlimlerin tenkitleri aktarılırken bu okuyuşu eleştirenlerin söz konusu takdire sıcak bakmadıkları ifade edilmişti. Tartışmalı farklılık hakkında en güzel tahrirci Ebû Ali el-Fârisî yapmaktadır. O tek و ile okumayı daha güzel bulmaktadır. Çünkü böyle okunduğu takdirde ortaya çıkan mananın; “Şayet şahitliği

¹⁰⁹³ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 7/591.

¹⁰⁹⁴ el-Fârisî, *el-Hüccce*, 3/185; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 4/119.

¹⁰⁹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîf*, 4/97.

¹⁰⁹⁶ el-Ferrâ, *Me'an'l-Şur'an*, 1/291; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'an*, 2/218; İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/138; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/398; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 4/118.

kabul edip veya reddederseniz Allah yaptıklarınızdan haberdardır. Buna göre şahitlik yapmak suretiyle iyi olana mükâfât, yapması gereken şahitlikten yüz çevirmesi suretiyle kötü olana gerekli cezayı verecektir” şeklinde olacağını ifade ederken, iki و’lı okumayı ise tekrar gibi görmektedir. Zira إِيَّ ifadesi de yüz çevirme manasında olan إِعْرَاضٌ gibidir.¹⁰⁹⁷ Biraz daha açılacak olursa ona göre âyette تَلُّوْا أَوْ تُعْرَضُوا ifadeleri geçmektedir. Her iki fiilin manası incelendiğinde aşağı yukarı aynı manaya yani şahitlikten kaçınmak anlamına gelmektedir. Oysa burada geçen lafız وَلِيٍّ olarak ele alındığında ortaya farklı bir mana çıkmaktadır. Ebû Ali el-Fârisî’nin takdirine göre âyete mana verilecek olursa ortaya çıkması muhtemel mana: “*Ey İman edenler! Kendiniz, ana-babanız ve yakınlarınız aleyhlerine de olsa Allah için şahit olarak adaleti gözetin. İster fakir ister zengin olsun Allah onlara daha yakındır. Adaletinizde heveslere uymayın. Eğer şahitliği üstlenir veya (şahitlikten) yüz çevirirseniz, şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*” şeklindedir.

Sonuçta bu farklılığın hem dil hem de mana açısından delillendirilmesi, ilgili eleştirilerin haklılığını tartışmalı hale getirmektedir. Diğer taraftan bu farklılık hem Kûfe hem de Şam gibi iki kıraat merkezinde icra edilmektedir. Bu açıdan söz konusu forum sened bakımından mütevâtirdir. Bütün bu veriler ışığında bu okuyuşun da diğeri gibi sahîh olduğu ve manaya zenginlik kattığı rahatlıkla söylenilebilir.

3.2.2.7. بِصُدُّونَ Kıraatinin Eleştiriyeye Maruz Kalması

Zührûf 57. âyette geçen بِصُدُّونَ ifadesindeki ص harfinin farklı okunuşları ilk dönem âlimleri tarafından mana açısından eleştirilmiştir. Daha sonra gelen bazı âlimler ilk dönem bilginlerinin eleştiri gerekçelerinden cesaret alarak söz konusu okuyuşu yerleşik gramer kuralları açısından eleştirmişlerdir. Aşağıda tartışmalı lafzın farklı okuyuşları ve hangi imamların nasıl okuduğuna değinilecektir. Bahsi geçen lafzı kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza ve Ya’kûb kesra ile okurken, Nâfi’, İbn Âmir, Kisâî Ebû Ca’fer ve Halef zamme ile okumaktadırlar.¹⁰⁹⁸

Âyetin manası: “*Meryem’in oğlu misal olarak anılınca, senin kavmin bundan dolayı hemen yaygarayı basıyorlar.*” şeklindedir. Söz konusu kıraatta geçen ص harfi kurrâ tarafından hem zamme hem de kesrayla okunmuştur. Kelimenin kesra okunuşu herkes tarafından kabul edilse de zamme okunuşu bazı âlimlerce eleştirilmiştir. Tenkitin izleri takip edildiğinde

¹⁰⁹⁷ el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/185.

¹⁰⁹⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/369.

veriler erken döneme kadar gitmektedir. Rivâyet edildiğine göre Hz. Ali'nin zamme okuması İbn Abbâs tarafından, “*Senin amcan Arap olmasına rağmen bu âyeti neden zamme okumak suretiyle lahne düşmektedir.*” sözleriyle eleştirilmiştir.¹⁰⁹⁹ İbn Abbâs'ın eleştirme gerekçesini daha sonra gelen Ebû Ubeyd delillendirilmiştir. Ona göre burada geçen من harf-i ceri kelimenin zorunlu olarak kesra okunmasını gerektirir. Şayet zamme olsaydı kelime “yüz çevirmek” manasına gelecekti ki bu durumda عنه بصُدُون şeklinde gelmesi gerekecekti. Oysa burada من harf-i ceriyle geldiğinden kesra okunmalıdır.¹¹⁰⁰ Buradan anlaşıldığı kadarıyla Ebû Ubeyd ibarede geçen cer edatından dolayı kesra kıraatini kabul ederken zamme kıraatini de uygun cer edatı olmaması sebebiyle eleştirmektedir. Bu durum daha çok söz konusu kelimenin manasının harf-i cer sebebiyle şekillenmesinden dolayıdır. Mesela İbn Hâleveyh; منه harf-i ceri sebebiyle kesra okuyanların gürültü çıkarma manasında okuduklarını, şayet yüz çevirmek manasında olsaydı Mâide 42. أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ. âyetinde olduğu gibi عن harf-i ceriyle gelmesi gerekeceğini söylemiştir.¹¹⁰¹

İbn Abbâs ve Ebû Ubeyd'in eleştirileri sadece ikisiyle sınırlı kalmış, sonradan gelen âlimler her ikisinin görüşlerini aktarmakla beraber -ikna edici- cevaplar vermişlerdir. Her iki okuyuşu ilk etapta dil açısından ele alan Ferrâ, Kisâi ve Taberî gibi âlimlere göre her iki okuyuş da يَشُدُّ يَشُدُّ ve يَنْمُ يَنْمُ kelimeleri gibi lehçe farklılığına dair olup mana açısından herhangi bir değişim yoktur.¹¹⁰² Taberî'ye göre her iki okuyuştan hangisi tercih edilirse isabet edilmiş olur.¹¹⁰³ Dolayısıyla من ve عن harf-i cerlerinin birbirinin yerine kullanılmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.¹¹⁰⁴

Her iki farklılığın ayrı manalara geldiğini savunanlara göre ise zamme kıraati bir şeyden yüz çevirmek manasına, kesra kıraati de gürültü yapmak veya gürültü amacıyla sesi yükselterek gülmek anlamlarına gelmektedir.¹¹⁰⁵ Bu takdire göre zamme okuyuşunda “*Meryem'in oğlu misal olarak anılınca, senin kavmin hemen yüz çeviriyor.*” manası çıkmaktadır.

¹⁰⁹⁹ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/624; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 9/385.

¹¹⁰⁰ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Ḳur'ân*, 950.

¹¹⁰¹ İbn Haleveyh, *el-Hücce*, 322.

¹¹⁰² et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/623; en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Ḳur'ân*, 950.

¹¹⁰³ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/624.

¹¹⁰⁴ el-Ferrâ, *Me'an'l-Ḳur'ân*, 3/37; en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Ḳur'ân*, 950.

¹¹⁰⁵ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/623; el-Kurtubî, *el-Cami'*, 16/103.

Son tahlilde genel görüş mananın aynı olduğu yönündedir. Zira hem zamme hem de kesra kullanımları lehçeden kaynaklanmaktadır. Öte yandan mananın değişebileceği yönünde yorum yapan ulemâ da bahsi geçen okuyuşun sıhhatini kabul etmektedir. Bunlara ilaveten söz konusu kıraatin hem Arap dili açısından câiz vechinin olması hem de senedinin Hz. Ali gibi ilmi açıdan otorite sahibi bir kişiliğe dayanması zamme farklılığının câiz olduğunu gösterirken Nâfi', İbn Âmir, Kisâi Ebû Ca'fer ve Halef gibi kıraat imamları tarafından zammeyle okunması, bu kıraatin de kesra kıraati kadar muteber olduğunu göstermektedir.

3.2.3. Sened Açısından Eleştiriye Maruz Kalan Kıraatler

Bu başlık altında ağırlıklı olarak sened açısından eleştiriye maruz kalan farklılıklar ele alınacaktır. Alt başlıklarda görüleceği üzere bazı kıraatler sened açısından tenkide uğramasının yanında yerleşik gramer kuralları açısından da eleştirilmektedir. Burada dikkate alınan husus ağırlıklı olarak hangi yönden eleştirildiğidir. Bunun tersi bir durum diğer başlıklar altında ele alınan okuyuşlar için de geçerlidir.

3.2.3.1. Âhâd Olması Sebebiyle Eleştirilen Kıraatler

Fecr 25 ve 26. âyetlerinde geçen وَلَا يُؤْتِقُ وَلَا يُعْدَبُ lafızlarının edilgen formuyla okunuşu sened açısından eleştiriye maruz kalmıştır. Çoğunluğun kıraatinin malum formda olması söz konusu kıraatin tenkit edilmesinin başat sebebidir. Ancak söz konusu okuyuşun Hz. Peygamber tarafından da icra edildiği gelen rivâyetlerden bilinmektedir.¹¹⁰⁶ Tartışma konusu olan farklılığı kıraat imamlarından Kisâi ve Yak'ûb fethayla meçhûl (edilgen) formda okurken geriye kalan imamlar kesrayla ma'lûm formda okumaktadırlar.¹¹⁰⁷ Kisâi ve Ya'kûb'un tercihi olan meçhûl okuyuşu eleştiriye maruz kalmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle âyetlerin manasını vermek gerekmektedir: “Artık o gün Allah'ın vereceği cezayı kimse veremez. O'nun bağladığı gibi kimse bağlayamaz.”¹¹⁰⁸ Ma'lûm okuyuşunun meâli bu şekildedir. Meçhûl okuyuş için ise âlimler farklı takdirlerde bulunmuşlardır. Birinci takdire göre edilgen formunda kastedilen kişi Übeyy b. Halef'tir ve âyetin manası “(inat ve küfürde vardığı seviyeden ötürü) onun azap gördüğü gibi kimse azap göremeyecek, onun zincirlerle bağlandığı gibi kimse bağlanmayacak” şeklindedir. Veya burada geçen zamir şahsa değil de insan cinsine râcîdir. Buna göre “Hiçbir insan başkasının azabını taşımaz (başkasının azabını

¹¹⁰⁶ İbn Haleveyh, *I'râbü'l-kırâât*, 2/480.

¹¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/400.

¹¹⁰⁸ el-Fecr 89/25-26

yüklenmez)”¹¹⁰⁹ şeklinde bir mana ortaya çıkmaktadır. Bu takdir Zemahşerî’ye aittir. İkinci bir takdire göre meçhûl okuyuşu “*Dünyada kimse o gün (kıyamet) Allah’ın azap ettiği gibi edemez. Yine dünyada kimse o gün Allah’ın bağlaması gibi bağlayamaz*” veya “*O gün kimse kâfirin azaba uğradığı gibi uğrayamaz ve yine kimse kâfirin zincire vurulması gibi zincire vurulamaz*”¹¹¹⁰ manasına gelmektedir. Taberî’nin yaptığı bu takdirin benzerini İbn Zencele de yapmaktadır.¹¹¹¹ Zemahşerî’nin yaptığı “*Hiçbir insan başkasının azabını taşımaz (başkasının azabını yüklenmez)*” takdiri bir kenara bırakılırsa geriye kalan takdirlerin aynı manaya geldiği söylenebilir. Buna göre edilgen formun manası: “*O gün onun gördüğü şekliyle kimse azap göremez ve onun bağlandığı şekliyle kimse bağlanamaz.*” tarzındadır. Ma’lûm ve meçhûl okuyuşlarının her ikisinde fâil Allah’tır. Binaenaleyh her iki kıraat aynı manaya gelmektedir. Zaten Ferrâ da her iki vechin aynı manaya geldiğini savunmaktadır.¹¹¹²

Ebû Amr bu kıraati şâz olduğunu iddia etmek suretiyle eleştirmektedir. Ona, neden bu okuyuşu şâz olarak nitelendirdiği hususu sorulunca “*Ben çoğunluğun okuyuşuna muhalif olan her okuyuşu şâz olarak nitelerim.*” cevabını vermiştir.¹¹¹³ İbn Hâleveyh aynı rivâyeti farklı lafızlarla rivâyet etmektedir. Söz konusu varyanta göre Ebû Amr’a Hz. Peygamber’den gelen rivâyet fetha okuyuşuyla olduğu halde bu okuyuşu neden terk ettiği sorulunca o, “*Fetha okuyuşunu Hz. Peygamber’den fetha kıraatinin bir vecihle, kesra okuyuşunun ise birden fazla vecihle rivâyet edildiğini, binaenaleyh âhâd yolla geleni şâz olarak nitelendirdiğini*” söylemektedir.¹¹¹⁴

Her iki rivâyetin asgarî müştareğine bakıldığında âhâd yolla gelen bir okuyuşun şâz olarak nitelenmesi söz konusudur. Burada asıl soru Ebû Amr söz konusu rivâyetlerde geçen şâz kelimesi ile neyi kastetmektedir? Öncelikle Ebû Amr’ın ifadeleri dikkatle incelendiğinde onun öncesinde meçhûl formla okuduğu anlaşılmaktadır. Fakat o, ma’lûm okuyuşu tercih edenlerin çokluğunu görünce meçhul kıraati terk etmiştir. Ona bunun sebebi sorulunca çoğunluğun kıraatini tercih ettiği için, böyle bir eylemde bulunduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla buradan Ebû Amr’ın fetha okuyuşunu inkâr ettiği anlamı çıkmamaktadır. Zira

¹¹⁰⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/752.

¹¹¹⁰ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 24/392.

¹¹¹¹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele Ebü Zür’a, *Hüccetü’l-kırâât*, thk. Said Afgânî (Müessesetü’r-Risale, 1997), 763.

¹¹¹² el-Ferrâ, *Me‘ani’l-Kur‘ân*, 3/262.

¹¹¹³ es-Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ*, 324.

¹¹¹⁴ İbn Haleveyh, *İ‘râbü’l-kırâât*, 2/480.

ifadelerden anlaşıldığı üzere burada geçen şâz kelimesi sahîh birikimin karşılığı olan ğayr-ı sahîhi değil, çoğunluğun karşısında marjinal kalmayı ifade etmektedir. Yani Ebû Amr meçhûl okuyuşun sıhhatini kabul etmekle beraber çoğunluğun okuyuşunu tercih etmiştir. Eğer o, meçhûl okuyuşu sahîh kabul etmemiş olsaydı ömrünün sonlarında bu okuyuşa tekrar geri dönmezdi.¹¹¹⁵

3.2.3.2. Râvîleri Zaptı Sebebiyle Eleştirilmesi

Eleştiriye maruz kalan her okuyuş dil kuralları açısından tan edilmemiştir. Bazı farklılıklar râvîlerinin eleştirilmesi neticesinde eleştiriye maruz kalmıştır. ضياء kelimesinde de böyle bir durum söz konusudur. Yûnus 5., Enbiyâ 48. ve Kasas 71. âyetlerinde geçen ضياء kelimesini İbn Kesîr'in râvîsi Kunbül (öl. 291/904) ضياء şeklinde iki hemze ile okurken geriye kalan imamlar ضياء şeklinde bir hemze ile okumaktadırlar.¹¹¹⁶ Kunbül'ün bu farklı okunması bazı âlimler tarafından hem sened hem de dil açısından eleştiriye maruz kalmıştır.

Kıraat ilminde yedili sistem içerisinde kendisine yer bulan bu kıraati, yine yedili sistemin mimarı olan ve ilk olarak kıraatları yedi ile sınırlayan İbn Mücâhid eleştirmektedir. Kunbül'den bu kıraati aldığını itiraf eden İbn Mücâhid, İbn Kesîr'in diğer râvîsi olan Bezzî'nin öğrencilerinin bu okuyuşu hoş görmediklerini ve İbn Kesîr'den böyle bir okuyuşun varid olmadığını söylediklerini ifade etmektedir.¹¹¹⁷ Burada dikkat çeken husus İbn Mücâhid'in hem hocası olan Kunbül'den kıraati alması hem de senedinin sıhhati açısından o kıraati tenkide tabi tutmasıdır. Müellifin bu eleştirisini kendisinden sonra gelen birçok âlim de rivâyet etmiştir.¹¹¹⁸ Bahse konu olan farklılık sadece senet açısından tan edilmemiş bilakis dil kuralları açısından da eleştirilmiştir. Mesela Ebû Hayyân bu kıraatte iki hemzenin bir kelimedede gelmesini eleştirmektedir. Ona göre iki hemze bir araya geldiğinde kıyasta asıl olan birini tahfîf yapmak iken takdim ve tehirle iki hemzenin bir araya getirilmesi olacak şey değildir.¹¹¹⁹ Ebû Hayyân'a göre burada kalb sanatı uygulanmış ve takdîm/te'hîr yapılmak suretiyle iki hemze aynı kelimedede bir araya getirilmiştir. Oysa kıyasta bu tercih edilen bir durum değildir. Zira Araplar bir lafızda iki hemze bir araya geldiği takdirde birinde kolaylık

¹¹¹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/752.

¹¹¹⁶ el-Bennâ, *İthâf*, 309.

¹¹¹⁷ İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, 323.

¹¹¹⁸ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kirâât*, 1/261; el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/258; er-Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 17/36-37; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/406; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-mesûn*, 6/152.

¹¹¹⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/14; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 6/152.

kelimesindeki gibi iki hemzeli olup ضَاء الْقَمَرُ يَضُوهُ ضَوْءًا وَضِيَاءً şeklinde mastardır.¹¹²³ Buna göre ضِيَاءً tarzında okuyanların delili bu kelimeyi mastar olarak kabul etmeleridir.¹¹²⁴

İbn Mücâhid'in bu kıraati sened açısından eleştirmesine ilk tepki Semîn el-Halebî'den (öl. 756/1355) gelmektedir. Ona göre İbn Mücâhid birçok yerde hocası Kunbül'ü eleştirir ve hata yapmakla itham eder. Ancak Kunbül'ün kıraat ilmindeki yeri İbn Mücâhid'in böyle konuşmamasını gerektirmektedir.¹¹²⁵ Diğer bir tepki de İbnü'l-Cezerî'den gelmektedir. O, İbn Mücâhid'in bu kıraati eleştirmesi sebebiyle çoğunluğa muhalefet ettiğini, ayrıca Kunbül'ün bu okuyuşta yalnız olmadığını ve Ahmed b. Yezîd'in kendisine bu okuyuşta eşlik ettiğini ifade etmektedir.¹¹²⁶

Sonuç itibariyle Kunbül'ün ضِيَاءً okuyuşu hem dil hem de sened açısından sahîh kıraat şartlarını taşımaktadır. Zira bir kıraatin sıhhat şartlarından biri de dil kuralına göre bir vecihle de olsa Arap diline uymasındır. Görüldüğü üzere bu kıraat her ne kadar bir kelimedeki iki hemzenin tahkîkine kabul etmeyenlerin görüşlerine ters düşse de hemzeyi tahkikle okuyanların mezhebine uymaktadır. Diğer taraftan sened açısından da olaya bakıldığında İbnü'l Cezerî'nin tabiriyle İbn Mücâhid bu farklılığı eleştirmekle çoğunluğa ters düşmüştür. Ayrıca İbnü'l-Cezerî bu okuyuşu farklı bir rivâyetle desteklemektedir.

3.2.4. Mushaf Hattı Sebebiyle Eleştirilen Okuyuşlar

Kıraatlere lahn nispet eden ulemâ bazı yerde kıraat âlimlerini mushaftan kıraat almakla suçlarken bazı farklılıkların mushafa yanlış yazıldığını iddia etmektedirler. Kıraat ilmine yönelik eleştirilerin ilk örnekleri mushaf hattıyla ilgili olanlardır.

3.2.4.1. Mushaftan Alındığı İddiasıyla Eleştirilen okuyuşlar

Kıraat imamları bazen mushaftan kıraat aldıkları iddiasıyla eleştiriye maruz kalmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de dört yerde geçen الْأَيْكَةَ kelimesinin farklı okuyuşları bu açıdan tenkide uğramıştır. Söz konusu lafız mushaf imlasında iki yerde ال takısıyla yazılırken diğer iki yerde başında ل harfiyle لَيْكَةَ şeklinde yazılmıştır. Şuarâ 176. ve Sâd 13. âyetlerinde ال takısı olmadan yazılmışken Hicr 78. ve Kâf 14. âyetlerinde ال takısıyla yazılmıştır.¹¹²⁷ ال

¹¹²³ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/261.

¹¹²⁴ İbn Haleveyh, *el-Hücce*, 180.

¹¹²⁵ es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül-meşîn*, 6/152.

¹¹²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/406.

¹¹²⁷ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 8/185.

Takısız yazıldığı yerler ve buna göre okunan kıraatler bazı tartışmalara sebep olduğu gibi son harfinin fethalâ okunması da bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Şuarâ 176. ve Sâd 13. âyetlerinde geçen الأَيْكَةَ lafızlarını kıraat imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer لَيْكَةَ şeklinde lâm-ı ta'rîfsiz ve sonu fethalâ, geriye kalan imamlar lâm-ı ta'rîfli ve sonu kesralı olarak okumaktadırlar.¹¹²⁸ Burada tartışmaların odak noktası olan lâm-ı ta'rîfsiz ve fethalâ okuyuş; Müberred, İbn Kuteybe, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, Nehhâs ve Zemhaşerî gibi âlimler tarafından hem eleştirilmiş hem de sözü geçen okuyuş sahipleri vehme düşmekle suçlanmışlardır.¹¹²⁹ Mushaf imlâsında kelimenin başına ل takısının yazılmamasını bütün âlimler -eleştirenler de dâhil- kabul etmekle beraber son harfinin fethalâ okunması eleştirinin odağındadır. Zira mana açısından bakıldığında Kur'ân'da dört yerde kelimenin geçtiği kıssa aynıdır. Her dört yerde اصْحَابُ الأَيْكَةَ şeklinde izafet terkinin tarafı olarak gelmiş ve bunun sonucunda iki yerde bütün kurrâ icmâ ile kesralı okumuştur. Kalan iki yerde de imamların çoğunluğu yine kesralı okurken bazı imamlar fethalâ okumuşlardır.

Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle tartışmaların odak noktası olan الأَيْكَةَ lafzı hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Ğayr-ı munsarif olan bir kelime fiile benzediğinden tenvin ve kesra almaz. Ancak izafetin tarafı olduğunda veya el takısı aldığımda fiile benzerlik biter ve ismin özellikleri ağırlık kazanır. Bu durumda kesra alabilir.¹¹³⁰ Burada da kelimenin aslı ل + الأَيْكَةَ'dir. Tahfiflik amacıyla hemze atılarak harekesi ل harfine verildi. Vasıl olan bu hemze ل'ın harekelenmesinden dolayı bir işlevi kalmadığımdan hafzedildi. Dolayısıyla irab açısından da önceki kelimenin muzâfün ileyi olduğundan ve ل takısı aldığımdan sadece kesra olması gerekir. Çünkü âlem olması sebebiyle ğayr-i munsarif olan bir kelime izafet veya ل takısıyla munsarif olur.¹¹³¹

Fethalâ okuyuşa ilk eleştiri İbn Kuteybe'den (öl. 276/889) gelmiştir. O, eserinde resm-i mushafî merkeze alarak son arzaya göre yazılan mushafa uygun olması kaydıyla selefin tercih ettiği şekilde okunması gerektiğini söylerken¹¹³² imlâyâ uygun icra edilen bu formu ilk o telhîn etmiş ve farklı okuyuş sahiplerini Arapça bilmemek ve mushaftan kıraat almakla

¹¹²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/336.

¹¹²⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîf*, 8/185.

¹¹³⁰ el-Müberred, *el-Muktdâb*, 3/313.

¹¹³¹ es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 8/545.

¹¹³² İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 34.

suçlamıştır. Müellife göre mushafta lâm-ı ta'rîfsiz imlâ tahfîflik amacıyla yapılmıştır.¹¹³³ Daha açık bir ifadeyle, vasl halinde elif düştüğü için bu kelime mushafta elifsiz yazılmıştır. Ona göre لَيْكَةَ kelimesinin bir şeyin ismi olduğu vehmine kapılan kârîler, bu kelimedeki geçen ل harfini kelimenin aslından zannetmişler ve son harfi de fetha okuyarak lahne düşmüşlerdir.¹¹³⁴ İbn Kuteybe'ye göre burada aslında lâm-ı ta'rîf var ve vasl halinde olması sebebiyle elif düşmüştür. Haliyle muzâfün ileyh olan bu kelimenin kesra okunması lazımdır. Oysa bazı kıraat âlimleri لَيْكَةَ'nin başındaki ل'ı kelimenin aslından zannedip sonunu fethayla okumuşlardır. Böyle bir zanna kapılmalarının sebebi ise mushafta elifsiz yazılmasıdır. Kıraat imamlarını mushaftan kıraat almakla itham eden İbn Kuteybe'ye göre elifsiz yazım tahfîflik amacıyla yapılmıştır. O bu eleştirilerden sonra farklı okuyuşların terkedilip çoğunluğun okuyuşu olan lâm-ı ta'rîfli ve kesralı forma uymaya çağırılmaktadır.¹¹³⁵ Aynı şekilde Nehhâs da (öl. 338/950) bu kıraatte kesra okumanın dışında diğer bir okumanın câiz olamayacağını söylerken o da imamların bu okuyuşu mushaftan aldıkları zannına kapılmıştır.¹¹³⁶

Bahsi geçen kıraati eleştiren diğer bir âlim Ebû Ali el-Fârisî'dir (öl. 377/987). Bu zatı İbn Kuteybe'den ve Nehhâs'tan ayıran özellik, kitabını kıraatlerin (hüccet) ilmi altyapılarını savunmak amacıyla yazmasıdır. Yedi kıraatin ihticâcını ele aldığı *el-Hucce li'l-kurrâ'i's-seb'* adlı eserinde yedi imamdan üçünün okuduğu kıraati İbn Kuteybe'yle benzer ifadeler kullanarak eleştirmektedir. Ona göre لَيْكَةَ şeklinde okuyanlar söz konusu okuyuşu sahih farklılıklar arasından tercih etmemişler, bilakis mushaftaki yazılışına bakmak suretiyle bu okuyuşu bellemişlerdir. Diğer yandan mushaf imlâsında tahfîflik amacıyla hemzeyi hafifletip لَيْكَةَ şeklinde yazmak câizdir. Dolayısıyla böyle yazılabilmesi لَيْكَةَ diye okunacağı ve sonunun fetha olabileceği anlamına gelmez. Kaldı ki diğer yerlerde lâm-ı ta'rîfli yazılmış ve kesralı okunmuştur.¹¹³⁷ İşin garibi bu kıraati böylesine sert bir şekilde eleştiren el-Fârisî aslında eleştiriye yer verdiği kitabını kıraatlerin delillerini ortaya koymak için yazmıştır. Görünüşe göre o da kendinden öncekilerin etkisinde kalmış ve bu imamların söz konusu kıraati mushaftan aldıkları zannına kapılmıştır.

Öncekilerin yaptıkları eleştirileri özetler nitelikte bir eleştiri yapan Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre burası kesrayla okunur. Fethayla okuyanlar ise bunun لَيْكَةَ vezninde olup yer

¹¹³³ Mekkî, *el-Kesf*, 2/32; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 522.

¹¹³⁴ es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 8/546.

¹¹³⁵ Mekkî, *el-Kesf*, 2/232; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 522.

¹¹³⁶ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 686.

¹¹³⁷ el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/368.

ismi olduğu zannına kapılmışlardır. Bunları böyle bir tevehhüme sevk eden sebep ise mushaf hattında böyle imlâ edilmiş bulmaları ve hattın onların okuyuşuna galebe çalmasıdır. Oysa mushaf hattında birçok şey yazıldığı gibi okunmaz. Diğer yandan Kur’ân’da bu lafzın geçtiği bütün yerlerde kıssa değişmemektedir.¹¹³⁸ Zemahşerî’nin sözlerine ek olarak Ukberî de (öl. 616/1219) “*لَيْكَةَ diye okunduğunu, ancak böylesinin doğru olmadığını söyleyip kelamda böyle bir kullanımın yok ki bundan alem yapılınsın.*” demektedir. Ona göre burada hemzeyi okumayıp nakil yapmak ve وَلَيْكَةَ şeklinde okumak câizdir. Ancak bunu alem yaparak son harfini ğayr-i munsarif olarak fetha okumak câiz değildir.¹¹³⁹

Tartışmalı okuyuşa eleştirenlerin gözünden bakıldığında ortaya çıkan manzara şu şekildedir: Kur’ân-ı Kerîm’de dört yerde اصْحَابُ الْاَيْكَةِ ibaresi geçmekte olup, hepsinde kıssa aynıdır. Ancak bu dört yerin ikisinin mushaf imlâsı diğer iki yerin yazımından farklılık göstermektedir. Şöyle ki iki yerde ال takısıyla اصْحَابُ الْاَيْكَةِ şeklinde yazılmışken, diğer iki yerde ال takısız اصْحَابُ لَيْكَةَ tarzında yazılmıştır. Bazı kıraat imamları ال takısız yeri fetha ile okumuşlardır. Eleştirenlere göre burada hemze tahfiflik amacıyla hazfedildiği için kesra okunması gerekmektedir. Daha açık bir ifadeyle eleştiri sahipleri, kıraat imamlarının hakkı kesra olması gereken yeri fetha okudukları için lahne düştüklerini iddia etmekte ve hataya düşme gerekçesini iki sebebe bağlamaktadırlar. Birincisi kıraat imamları bu okuyuşu mushaftan almak suretiyle yanlış okumuşlardır. Bu iddiaya göre kıraat imamları bu okuyuşu sahîh kıraatler arasından tercih etmeyip mushaf imlâsını yanlış algılamaları sonucu fetha ile okumuşlardır. İkincisi kıraat imamları bu okuyuşu yine mushaf imlâsının etkisi altında, ancak bu defa kelimenin aslının لَيْكَةَ olduğu ve bir yerin özel ismi olabileceği vehmine kapıldıkları için fethayla okuduklarını iddia etmektedirler. Konu ilgili olarak Müberred: (öl. 286/900) “*Vasl halinde elif harfi hazfedildiğinden mushafa elifsiz yazıldı. Bundan dolayı kârîler ğalata düştü ve لَيْكَةَ kelimesini bir şeyin ismi zannettiler.*”¹¹⁴⁰ demektedir.

Eleştiride mushaf, vehim ve lahn ifadeleri geçmektedir. Bu iddialara göre kıraat imamları zamanın geçmesiyle doğru okuyuşu unutmuş ve yazılı kaynak olan mushafa müracaat etmişlerdir. Mushaf imlâsında hemze görmeyince bu kelimenin aslının لَيْكَةَ olduğu vehmine kapılmışlar ve böyle okumak suretiyle de lahne düşmüşlerdir. Yani burada kıraat

¹¹³⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/332.

¹¹³⁹ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/1000.

¹¹⁴⁰ es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 8/546.

imamlarının hem zapt sıfatı hem de Arap diline olan yetkinlikleri tartışma konusu yapılmaktadır.

Bahsi geçen kıraati ilk olarak hüccetlendiren Ebû Ubeyd'tir. (öl. 224/838) O, مَكَّةَ ve بَكَّةَ örneğinde olduğu gibi bazı tefsirlerde لَيْكَةَ'nin köy ismi الْأَيْكَةَ'nin ise beldenin hepsine toptan verilen isim olduğuna dair bir bilgiye denk geldiğini ifade eder. Devamında Osman mushafı ve diğer mushaflarda; Hıcr ve Kâf sûrelerinde الْأَيْكَةَ şeklinde, Şuarâ ve Sâd'da ise لَيْكَةَ diye yazıldığını söyler.¹¹⁴¹ İbn Hâleveyh de (öl. 370/980) bu görüşü desteklemektedir. O, لَيْكَةَ okuyanların mushafa tabi olduklarını ve bu kelimeyi özel bir yerin ismi kıldıklarından ğayr-i munsarif kabul ettiklerini ve cemisinin لَيْكًا şeklinde geldiğini ifade eder.¹¹⁴²

Ancak bu görüşe bazı itirazlar gelmiştir. Mesela Nehhâs Ebû Ubeyd'in özel-genel isim olduğuna dair iddialarının delilsiz olduğunu ve söyleyenin meçhûl olduğunu iddia etmektedir. Şayet bilineni olsa bile tefsir ve Arap dili uzmanlarının bu görüşte olmaması sebebiyle iddiasının sıkıntılı olacağını beyan etmektedir.¹¹⁴³ Diğer bir itiraz Ebû Ali el-Fârisî'den gelmiştir. el-Fârisî: “Şayet Ebû Ubeyd'in iddiası doğru ise neden kurrâ diğer iki yerde geçen hemze kıraatı üzerine icmâ etti?”¹¹⁴⁴ sorusunu sormaktadır. Bu soruya es-Semîn el-Halebî: “Kıssa aynı olmasına rağmen kıraatlerin farklı olmasının bir zararı yok. Bazen özel olarak beldenin özel isminden bahsederken bazen de genel olarak beldeleri içine alan şehirden bahsedilebilir.”¹¹⁴⁵ cevabını vermektedir.

Lahn iddialarına cevap yazan Ebû Hayyân el-Endelûsî'ye göre kıraatlerin bazısının rivâyetle değil de dirâyetle olduğu düşüncesi itizali meyilden doğan tehlikeli bir düşüncedir. O, bu kıraatin mütevâtir ve inkârının dinden çıkmayla eşdeğer olduğunu ifade etmektedir. Zira imam Nâfi', tâbîünden fasih Arap olan yetmiş kişiden okumuş ve kıraati Medine ehlinin kıraatidir. İbn Kesîr, Mekke'nin ileri gelen âlimlerinden olan Mücâhid gibi tâbîünden okumuştur. Hz. Peygamber dönemine en yakın kıraat imamı olan İbn Âmir ise aslen Arap olup Hz. Osman, Ebü'd-Derdâ ve bunların dışında bazı sahâbîlerden kıraat okumuştur. Dolayısıyla aynı kıraat üzere Mekke, Medîne ve Şam birleşmiştir. Diğer yandan ل ي ك maddesiyle ilgili Arapça terkîp olmaması sözü geçen kelimeyi Arapçadan çıkarabilir ki bu

¹¹⁴¹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 8/185.

¹¹⁴² İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 2/137.

¹¹⁴³ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 686.

¹¹⁴⁴ es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 8/548.

¹¹⁴⁵ es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 8/549.

durumda لَيْكَةً kelimesi alemiyyet, ‘ucme ve te’nîs gibi ğayr-i munsarîfliğin üç şartını da sağlamıştır.¹¹⁴⁶

Buradaki en temel yanılıgı rivâyet olgusunun göz ardı edilerek değerlendirmelerin yapılmasıdır. Eleştiri yapanlar mushaf imlâsını merkeze alarak kıraat ilminin rivâyet boyutuna hiç değinmemişlerdir. Oysa kıraat ilminde en temel kural olan senedin sahîhliği ilkesi, rivâyetin kendisidir. Mesela burada eleştirinın muhataplarından Ebû Ca’fer, Abdullah b. Abbâs (öl. 68/688), Abdullah b. Ayyâş (öl. 64/683) ve Ebû Hureyre (öl. 59/679) gibi sahâbîlerden ders alırken¹¹⁴⁷ İmam Nâfi’, Medine kurrâsının en az yetmişinden eğitim almış¹¹⁴⁸ ve en az iki kişinin ittifak ettiği kıraatler arasından tercih yaparak kıraat imamı olmuştur.¹¹⁴⁹ Hakeza İbn Âmir de kendisi ashâbdan kıraat almasının yanında Arap asıllıdır. Yani o, bu kıraati mushaftan dahi alsa hata yapma ihtimali düşüktür. Diğer bir İmam olan İbn Kesîr de Mekke âlimlerinin elinde yetişmiş ve ashâbın öğrencilerinden eğitim almıştır.¹¹⁵⁰ Üstelik bu imamlar kıraat beldelerinden üçünün kıraatini temsil eden şahsiyetlerdir. Gerek imamların muteber olması gerekse de beş kıraat merkezinden üçünün bu kıraatle okuması, eleştiri konusu olan kıraati rivâyet açısından mütevâtir derecesine çıkarır ki bu durum mushaftan kıraat alma iddiasını boşa çıkarmaktadır. Kelimenin dil açısından tahliline gelince لَيْكَةً kelimesinin özel isim olduğu kabul edilirse, طَلْحَةَ gibi olup alemiyyet ve te’nîslikten dolayı ğayr-i munsarif olduğu kabul edilmiş olur. Dimyâtî’ye göre her iki kelime müterâdif olup “bol bitkili ağaçlık yer” anlamına gelir ya da -zayıf bir görüşe göre- özel yer ismidir.¹¹⁵¹ Son tahlilde tartışmalı okuyuşun hem dil hem de rivâyet kriterlerinin ikisini tam anlamıyla sağlamaktadır. Diğer taraftan mushaf imlâsından dolayı eleştirilen bu okuyuşun resm-i mushaf imlâsına, sahîh kabul edilen diğer okuyuştan daha uygun olduğu gerçeği de izahtan varestedir.

3.2.4.2. Mushaf’a Yanlış Yazıldığı İddiasıyla Eleştirilen Kıraatler

Hız. Osman döneminde mushaf, istinsâh edildikten sonra söz konusu müstenseh nüshalarda yazımdan kaynaklı bazı lahnlr olduğu hem Hız. Âişe hem de Hız. Osman

¹¹⁴⁶ Ebû Hayyân, *el-Baħru’l-muħîṭ*, 8/186.

¹¹⁴⁷ Tayyar Altıkulaç, “Ebû Ca’fer el-Kârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Şubat 2023).

¹¹⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Baħru’l-muħîṭ*, 8/186.

¹¹⁴⁹ ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Ḳur’ân*, 1/217.

¹¹⁵⁰ Ebû Hayyân, *el-Baħru’l-muħîṭ*, 8/186.

¹¹⁵¹ el-Bennâ, *İṭhâf*, 423.

tarafından dillendirilmiştir. İlk rivâyete göre istinsâh işlemi tamamlandıktan sonra mushaf, Hz. Osman'a arz edilince: “Ben onda bazı lahn görüyorum fakat Araplar onu dilleriyle düzelteceklerdir.”¹¹⁵² demiştir. Hadisin farklı varyantlarında ek olarak “Şayet yazan Sakif kabilesinden, dikte eden de Hüzeyl kabilesinden olsaydı bu lahnlar olmazdı.”¹¹⁵³ ibaresi geçmektedir. İkinci rivâyette ise Hişâm b. Urve, Hz. Âişe'ye Kur'ân'daki lahnden sormuş o da cevaben Nisâ 162. وَالْمُقِيمِينَ Tâhâ 63. إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ ve Mâide 69. وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ ayetlerde kâtiplerin hata yaptığını söylemiştir.¹¹⁵⁴ Her iki hadise ve etraflarında dönen tartışmalara Hz. Osman başlığı altında geride genişçe yer verildiği için burada tekrar konuyu ele almaya gerek yoktur.

3.2.5. Dil Açısından Eleştiriye Maruz Kalan Kıraatler

Tecvid, mana, senet ve mushaf açılarından lahne maruz kalan farklılıkları yukarıda ortaya koyulduktan sonra bu başlık altında genel olarak dil bağlamında eleştirilen farklılıklar ele alınacaktır. Tespit edildiği kadarıyla sahih farklılıklar içerisinde bazı okuyuşlar belağat ilmi kurallarına bağlı olarak tenkit edilirken diğer bazı farklılıklar sarf ve nahiv disiplinleri açısından lahne maruz kalmıştır

3.2.5.1. Belağat Açısından Eleştirilen Okuyuşlar

Bu başlık altında meşhur lehçeye muhalif ve bilinen Arapça vezinlerinden birine uygun olmaması sebebiyle lahn nispet edilen bazı farklılıklara yer verilecektir.

3.2.5.1.1 Meşhur Lehçe Üzerine Gelmediği İçin Eleştirilen Kıraatler

Kıraatleri eleştiren dil bilginleri bazı yerde bir farklılığı meşhur lehçe üzere olmaması sebebiyle tenkit etmişlerdir. Buna göre Enfâl 42. âyette iki defa geçen الْغُدُوَّة kelimesini kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb ع harfinin kesrasıyla, diğer imamlar zammesiyle okumuşlardır.¹¹⁵⁵ ع harfinin zamme okunuşunu Ebû Amr eleştirirken Ebû Hayyan'ın tefsirinde aktarılanlara göre Ahfeş, Araplardan sadece kesra kullanımının mevcut olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵⁶

¹¹⁵² İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 25; es-Sicistanî, *el-Meşâhif*, 2/227; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/323; el-Bâkılânî, *el-İntişâr*, 2/536.

¹¹⁵³ Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 287; es-Sicistanî, *el-Meşâhif*, 2/231; ed-Dânî, *el-Mukni'*, 121; el-Bâkılânî, *el-İntişâr*, 2/546.

¹¹⁵⁴ Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 287; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 36; es-Sicistanî, *el-Meşâhif*, 2/235; ed-Dânî, *el-Mukni'*, 122.

¹¹⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/276.

¹¹⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5/327; Adîme, *Dirâsât*, 1/47.

Ebû Hayyân'ın tefsirinde geçen bu rivâyet birkaç açıdan sıkıntılı görünmektedir. Birincisi İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb gibi yedili sistemin içerisinde bulunan üç kıraat âlimi kesra ile okurken geriye kalan kurrâ zammeyle okumaktadır. Ki bu durum bahsi geçen farklı formu tevâtür seviyesine çıkarmaktadır. İkincisi Ahfeş'in tefsirine müracaat edildiğinde kendisinin kesra okunuşunu kabul etmekle beraber zamme formunu tercih ettiği görülmektedir.¹¹⁵⁷ Üçüncüsü Zemahşerî bu formun kesra, fetha ve zamme kullanımları olduğunu söylerken¹¹⁵⁸ Ebû Ubeyd Arap dilinde zamme kullanımının daha çok olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵⁹ Sonuç itibariyle bahsi geçen kıraatin eleştirilme sebebi zamme kullanımının Arap dilinde olmayışı iddiasıdır. Fakat kıraat âlimlerinin çoğunun tercihinin zamme olması ve aynı kullanımının Arap dilinde oluşu söz konusu rivâyeti olumsuzlama sonucu doğurmaktadır. Kaldı ki Arap dilinde zamme kullanımı yoktur diyen Ahfeş'in dahi kendi tefsirinde bu iddiasını almaması ve üstelik zamme okunuşunu tercih etmesi bile bu rivâyeti sıkıntılı bir duruma sokmaktadır.

3.2.5.1.2. Bilinen Vezinlere Muhalif Olması Sebebiyle Eleştirilen Kıraatler

Her dilde olduğu gibi Arapçada da yabancı dilden kelimelerin bulunması kaçınılmazdır. 'Ucme olarak isimlendirilen bu lafızlar bazı işlemlerden geçtikten sonra Arap dilinde kullanıma girmektedirler. Ta'rib (Arapçalaştırma) denilen bu işlemlerde söz konusu lafız hedef dilin kalıplarına ve fonetik kurallarına uydurulmaktadır. Bu uygulama kıraat birikimine de yansımış ve bazı kıraatler Arapçanın bilinen vezinlerine uymadığı gerekçesiyle tenkide tabi tutulmuştur. Aşağıda konuya etraflıca temas edilecektir. Ancak öncesinde tartışmalı okuyuş hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Bakara 97 ve 98. âyetle Tahrîm 4. âyette geçen جَبْرِيلَ kelimesini Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb hemzesiz olarak ج ve ر harfinin kesrası ve ي harfinin sükûnuyla okumaktadırlar. İbn Kesîr جَبْرِيل şeklinde ج harfinin fethasıyla okurken; Hamza, Kisâî, Halef ve Ebû Bekir Şu'be'nin bir rivâyetine göre hemzeli olarak ج ve ر'nın fethasıyla جَبْرِيل şeklinde tilavet etmektedirler. Şu'be'nin diğer rivâyeti ise جَبْرِيل şeklinde olup burada sakin ي yoktur.¹¹⁶⁰

Tartışmaların odağındaki جَبْرِيل kelimesi Arapça asıllı olmayıp 'ucme bir isimdir. Alemiyet ve 'ucme özelliklerinden dolayı da ğayr-i munsarîftir. Bazıları bu kelimenin جَبْرُوت

¹¹⁵⁷ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/350.

¹¹⁵⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/223.

¹¹⁵⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5/327.

¹¹⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/219; el-Bennâ, *İthâf*, 188.

الله ibaresinden türediğini söylerken bazıları da bunun, kul anlamına gelen عَبْدٌ ve Allah'ın isimlerinden biri olan اَيْلٌ kelimelerinden oluşan bir izafet terkibi olduğunu iddia etmektedir. Ebû Hayyân, bu iki görüşün uzak olduğunu, zira izafet terkibi olsaydı munsarîf olacağını beyan etmektedir. Araplar diğer 'ucme isimlerde yaptıkları gibi bu isimde de bazı tasarruflarda bulunmuş ve ortaya farklı kalıplar çıkmış, bunların bazısı kıraat okumalarına da yansımıştır. Hicazlılar bu kelimeyi جَبْرِيْلٌ şeklinde ifade ederken, Temîm, Kays ve Necd bölgesinin çoğunluğu عُنْتَرِيْسٌ kalıbından جَبْرِيْلٌ şeklinde kullanmaktadırlar. Zeccâc'a göre bu en makbul vecihtir. Esed kabilesi ise bahsi geçen lafzı جَبْرِيْنٌ جَبْرِيْنٌ şekillerinde ifade etmektedir. Ebû Hayyan'ın aktardığına göre İbn Kesîr'in kıraati olan جَبْرِيْلٌ kelimesini, Ferrâ, Arap dilinde فَغْلِيْلٌ vezni olmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir.¹¹⁶¹ Daha açık bir ifadeyle Ferrâ, bahsi geçen okuyuşu dillilerin belirlediği Arap dili vezinlerinden birine uymadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. İşin arka planına bakıldığında bunun sebebinin Kur'an'da Arap dili dışında kelime olup olmadığı tartışmasına dayandığı görülecektir. Âlimler ta'rib konusunu tartışmış, bu bağlamda kimileri Kur'an'da yabancı kelimelerin varlığını kabul ederken kimileri kabul etmediği gibi kabul edenleri de eleştirmiştir. Diğer bir grup âlim ise her iki tarafın haklı olduklarını ifade etmiştir.

Kur'an'da Arapça olmayan özel isimlerin varlığında ihtilaf yoktur. Bunlar, إِسْرَائِيْلٌ, جَبْرِيْلٌ عَمْرَانٌ نُوحٌ لُوطٌ gibi isimlerdir. Asıl ihtilaf "Kur'an'da özel isimlerin dışında müfred lafızlar var mı?" meselesine yöneliktir. İmam Şâfi, Taberî (İbn Cerîr), Ebû Ubeyd, Kadı Ebû Bekir ve İbn Fâris gibi âlimlere göre Kur'an'da muarreb kelime yoktur.¹¹⁶² İsmi geçen ulemâ, Kur'an'da Arapça dışında başka dillerden kelimelerin varlığını kabul etmeyip Kur'an'ın Arap diliyle indiğini beyan eden âyetleri de delil getirerek 'ucme lafızların bulunduğu iddiasının ilahi vahiyle ters düştüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır.¹¹⁶³

Bunlara göre Kur'an apaçık Arapçadır. Kur'an'da Arapça dışında gibi görünen sözcükler, diğer dillerin Arapça ile ortak kelimeleridir.¹¹⁶⁴ Haliyle kim Kur'an'da Arap dilinden başka dillerin varlığını iddia ederse o Allah'a iftira atmış olur. Çünkü Allah,

¹¹⁶¹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/509.

¹¹⁶² Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l- Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü li'l-Küttab, 1974), 1/126; Hakan Uğur, "الكلمات المعربة في القرآن الكريم - الكلمات التركيبية نموذجاً", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/1 (25 Ekim 2016), 143-144.

¹¹⁶³ İlgili ayetler için bk. Uğur, "الكلمات المعربة في القرآن", 144-143.

¹¹⁶⁴ el-Kurtûbî, *el-Câmi'*, 1/69.

Kur'ân'da *إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا* “biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık” buyurmaktadır.¹¹⁶⁵ Konu ile ilgili olarak Ebû Ubeyd: “Şayet biri ‘bu kelimeler Arap vezinlerine uymuyor öyleyse Arapça değil’ derse biz deriz ki size, Arap vezinlerini tamamıyla kapsadığınızı ve konuyla ilgili her şeyi yazdığınızı kim söyledi? Şayet bunlar Arapça olmasa Allah’ın bunlarla insana hitap etmesi muhaldir. Çünkü bu durumda Kur’ân, Arapça olmamış olur.”¹¹⁶⁶ değerlendirmesinde bulunmaktadır.

Arapçada yabancı kelimeler mevzû ta’rib diye isimlendirilir. Bu da Arapçaya giren kelimelerin dilin fonetik kurallarına ve dil kalıplarına uydurulmasıdır.¹¹⁶⁷ Kur’ân’da Arap dilinin dışında bazı lafızlar bulunduğunu kabul eden görüşe göre ise Arapçada muarreb kelimeler vardır. Çünkü Kur’ân’ın nüzûlü ve sonrasında Araplar, etrafındakilere kapalı bir toplum profili çizmeyip bilakis onlarla siyasî-iktisadî ilişkiler kurmak suretiyle devamlı bir iletişim halinde kalmışlardır. Onlar, bu ilişkiler neticesinde de farklı dillerden bazı kelimeleri alarak bunları kendi dillerine kazandırmışlar, bu kelimelerin bazısında birtakım değişiklikler yaparken diğerlerini olduğu hal üzere bırakmışlardır. Araplar, bunları günlük konuşmada kullandıkları gibi şiir ve edebiyatta da kullanmışlardır. İşte Kur’ân bu dil üzere inmiştir.¹¹⁶⁸ Sahâbe, tâbiün ve onlardan sonra gelen bazı ulemâ bu görüştedir. Örneğin İbn Abbâs, Mücâhid ve İkrime gibi âlimlere göre *سَجِيل*, *المشكاة*, *البيم*, *الطور*, *أباريق*, *استبرق* gibi lafızlar ve bunlardan başka Kur’ân’da Arapça asıllı olmayan çok kelime vardır.¹¹⁶⁹ Yine bu görüşü savunan bazı ulemâya göre bu lafızlar Acem kökenlidir. Ancak bunlar az olması sebebiyle Kur’ân’ın Arapça olduğu gerçeğine zarar vermezler. Mesela Kur’ân’da geçen *المشكاة* (küçük pencere) *نَائِثَةٌ* (gece uyanan) *كِفْلَيْنِ* (iki katı) *قَسْوَرَةَ* (aslan) kelimeleri Habeşçedir. *غَسَّاقٌ* (dondurucu) Türkçe, *قِصْطَاصٌ* (mizan) Rumca, *سَجِيلٌ* (taş çamur) Farsça, *الطُّور* (ip) ve *الْبَيْمِ* (deniz) Süryanice asıllıdır. Ancak Araplar, bu kelimeleri kullanımları bakımından Arapçalaştırmıştır. Şöyle ki onlar, komşularıyla olan siyasî ve iktisadî ilişkiler neticesinde, aldıkları bu lafızları günlük hayatta ve edebiyatta sıklıkla kullandıkları için bunlar da sahîh Arapça gibi oldular. Şayet bunlardan bir şeyin manasını bilmezlerse bu; onların, İbn Abbâs’ın Fâtır kelimesinin

¹¹⁶⁵ el-Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Ġaribü’l-ġadîs*, thk. Muhammed Abdülmü’îd Hân (Haydarâbâd: Matba’atü Dâirati’l-Me’ârifi’l-Usmâniyye, 1964), 4/242.

¹¹⁶⁶ el-Kurtûbî, *el-Câmi’*, 1/69.

¹¹⁶⁷ Nasuhi Ünal Karaarslan, “Ta’rib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) (Erişim 18 Mart 2023).

¹¹⁶⁸ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/126.

¹¹⁶⁹ Ebû Ubeyd, *Ġaribü’l-ġadîs*, 4/242.

manası bilmemesi gibi bir durumdur.¹¹⁷⁰

Araplar kendi diline başka dillerden giren kelimeler üzerinde bazı değişiklikler yapmak suretiyle onları kendi dillerine entegre etmeye çalışmışlardır. Onlar, bazen kelimeyi olduğu gibi dile aktarırken bazen de harf, hareke ve binasında bazı değişiklikler yapmak suretiyle bu işlemi gerçekleştirmişlerdir. ‘Ucme bir kelimedede asıl olan ta‘rîb olduğundan, bir kelime Arap diline ne kadar entegre edilse o kadar geçerliliği artar. O yüzden Araplar farklı dillerden aldıkları bazı kelimelerin harflerinden Arap dilinde bulunmayan harfleri en yakın mahreçte olanla değiştirmişlerdir. Örneğin onlar, p harfini yakın mahreç olan ب veya ف ile değiştirmişlerdir. Mesela Araplar, Farsça olan pezend kelimesini بَرَنْدُ veya فَرَنْدُ diye ta‘rîb etmişlerdir. Burada aslolan harfleri ve harekeleri kendi dillerinde en yakın olanı ile değiştirmektedir. Ayrıca Araplarda kalıp konusunda da geçerli olan, bu kelimelerin Arapça bir kalıba sokulmasıdır.¹¹⁷¹

Sîbevey’in yaptığı taksime göre ta‘rîb yapılan kelimedede önce harflerine bakılır ve ona göre bir yol takip edilir. Şayet ‘Acem ismin harfleri خراسان, خرم örneklerinde görüldüğü gibi Arapçaya uygun ise onlar, bunun veznine de harflerine de dokunmaksızın olduğu gibi bırakırken ta‘rîb yapılan kelimenin harfleri Arap harflerine uymuyorsa bu takdirde onları en yakın mahreçte sahip harflerle değiştirirler. Onlar, bu kelimelerin bazısının harflerini değiştirdikten sonra kendi kalıplarına uygunsuzsa o kalıba sokarlar. Mesela onlar, إسحاق kelimesini إعصار kalıbına, دِرْهَمْ kelimesini هَجْرَجْ kalıbına sokmuşlardır. Ancak onlar, kalıpları uygun değilse burada harfleri değiştirmekle beraber binasında ziyade ve eksiltmek gibi bazı değişiklikler yapmışlardır. Bunun sonucunda vezne uyanı vezin kalıbına koymuşlar uymayanı olduğu hal üzere bırakmışlardır. Mesela إسماعيل kelimesini aslı إشمأويل iken سِرْوَال kelimesinin aslı شَرْوَال dır.¹¹⁷²

Konuyla ilgili diğer bir taksimi Ebû Hayyan yapmıştır. Ona göre ucme isimler üç kısımdır. Bunlar:

1. Arapların değiştirip kendi dillerine entegre ettiği isimler. Bunlar mebnîlik, asıl ve ziyade harfler bakımından Arapça isimlere tâbîdirler. دِرْهَمْ, بَهْرَجْ kelimelerinde durum böyledir.

¹¹⁷⁰ el-Kurtûbî, *el-Cami* ‘, 1/69.

¹¹⁷¹ el-Fârisî, *el-Hucce*, 2/165.

¹¹⁷² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/304.

2. Arapların birtakım değişiklikler yaptığı ancak Arap dil kalıplarına uydurmadığı isimler. *أَجْرٍ*, *سُفْسِيرٍ* gibi kelimeler bu kabildendir.

3. Kendi hali üzere bıraktıkları isimler. Şayet ‘ucme isim Arap vezinlerinden herhangi birine uyuyorsa buna asıl veznin hükümleri uygulanır. Ancak Araplar, ‘ucme kelime herhangi bir vezne uymuyor ise bu kelimeyi Arap dilinden saymadılar. Örneğin *خَرْمٌ* kelimesini *سِلْمٌ* veznine ilhak edip üzerinde asıl veznin hükümlerini icra ederken *خُرْسَانٌ* kelimesini Arap kelimelerinden saymadılar. Zira Arapça da *فُعَالًا* vezni yoktur.¹¹⁷³

Her iki taksimden ortaya çıkan sonuca göre ta’rîb uygulamasına maruz kalan kelimelerin bazıları Arap vezinlerinden birine uyarken bazıları da yapılan değişikliklere rağmen uymamaktadır. Tercih edilen ise ‘ucme ismin kalıplardan birine uymasıdır. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken bir nokta var ki o da her ‘ucme ismin aynı kalıpla Arap diline geçmediği gerçeğidir.

Tartışmaya konu olan *جَبْرِيلٍ* okuyuşu, Mekke kıraat imamı İbn Kesîr’e aittir. Rivâyete göre bu imam rüyasında Hz. Peygamber’in böyle okuduğunu görmüş ve ondan sonra böyle okumuştur.¹¹⁷⁴ Ancak Ferrâ; bu okuyuşu sevmediğini, çünkü Arap dilinde bu veznin bir karşılığı olmadığını söylemektedir.¹¹⁷⁵ Ferrâ’ya nispet edilen bu görüş doğru kabul edildiğinde şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Cibrîl kelimesi her bölgede farklı kullanılmıştır. Bunun sonucunda Arapçaya uygun kalıbı varken uymayan veznin kullanımı eleştiriye maruz kalmıştır. Zira Arap dilinde *فَعْلِيلٍ* vezni yoktur.¹¹⁷⁶ Bu durum diğer kullanımın yok sayıldığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla yapılan eleştiri tespite değil tercihe yöneliktir. Zira ‘ucme konusunda harfleri ve hareketleri kendi dillerinde en yakın olan ile değiştiren Araplarda aslanan bu kelimelerin Arapça bir vezne sokulmasıdır. Ancak bazı isimler kalıba girmez. Fakat Araplar bu isimlerin de varlığını kabul ederler. Mesela *الأَجْرُ*, *الفرند* gibi kelimelerin Arap dilinde vezinleri yoktur. Aynı şekilde *جَبْرِيلٍ* kelimesinin *قَنْدِيلٍ* şeklinde örnek vezni var iken *جَبْرِيلٍ* sözcüğünün Arap dilinde herhangi bir kalıbı yoktur. Haliyle kalıbı olmayanlar kategorisine girer ki bu da bazılarınca hoş karşılanmamaktadır. Ancak Fârisî’ye göre her iki uygulama da güzeldir.¹¹⁷⁷ Konu ile ilgili olarak Kurtubî şöyle

¹¹⁷³ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/212-213.

¹¹⁷⁴ el-Kurtûbî, *el-Câmi* ‘, 2/37; es-Semînu’l-Halebî, *ed-Dürü’l-meşûn*, 2/19.

¹¹⁷⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 1/509.

¹¹⁷⁶ el-Kurtûbî, *el-Câmi* ‘, 2/38.

¹¹⁷⁷ el-Fârisî, *el-Huce*, 2/165.

demektedir; “Acem lisanında Arap dilinde karşılığı olmayan vezinlerin varlığı yadırganacak bir durum olmadığı gibi Arapların bu isimler üzerinde - ائيرَاهام- ائيرَاهيم, örneğindeki gibi- birçok değişim yapmaları da yadırganacak bir durum değildir. Dolayısıyla Cibril kelimesi de Acemcedir. Ancak Araplar onu Araplaştırmakla beraber üzerinde birçok tasarrufta bulunmuşlardır.”¹¹⁷⁸

Sonuç itibariyle eleştiriye maruz kalan okuyuş Mekke imamının okuyuşu olup kendisi bu ilimde otoritedir. Öte yandan Araplar, ‘ucme lafızlardan kendi kalıplarına uymayanların varlığını kabul etmektedir. O yüzden bazı âlimler Ferrâ’nın bu iddiasının itibara alınmaması gerektiğini söylemektedir.¹¹⁷⁹ Zaten bahsi geçen eleştirinin kendi eserlerinde geçmeyip Ebû Hayyân’ın tefsirinde geçmesi bu rivâyeti sıhhat açısından da tartışmalı bir duruma sokmaktadır. Son olarak da kıraatler imamların ictihâd alanı olmayıp rivâyetle sabittirler.

3.2.5.2. Nahiv İlmi Açısından Eleştirilen Farklılıklar

Sahîh birikim içerisinde bazı farklılıklar yerleşik gramer kuralları açısından eleştiriye maruz kalmıştır. Bu kıraatlerin bazısı gramer kurallarının yanında senet açısından ve mushaftan alınmakla da tenkit edilmiştir. Ancak ağırlıklı olarak dil açısından tan edildikleri için bu başlık altında ele almak uygun görülmüştür. Öte yandan söz konusu eleştirilere gerek tenkitlerin yapıldığı dönem gerekse sonradan gelen âlimler tarafından ikna edici deliller ile gerekli cevaplar verilmiştir. Bu başlık altında hem eleştiriye maruz kalan farklılıklar hem de bunlara verilen cevaplar ele alınıp birtakım değerlendirmelerde bulunulmuştur.

3.2.5.2.1. Fiile Bitişen Nûnü’l-Vikâyenin Hazfedilmesi

Arap gramerinde yer alan nûnü’l-vikâye isim, fiil ve harflere bitişebilmektedir. Genellikle mütekellim ي’ından önce getirilen bu harfin amacı fiili kesradan korumak suretiyle kelimenin yapısını muhafaza etmektir.¹¹⁸⁰ Konunun merkezinde yer alan bu harfin kıraat âlimleri tarafından farklı kullanımları bazı dilciler tarafından tenkit edilmiştir. Aşağıda hem bu konuya hem de nûnü’l-vikâye’ye daha etraflıca değinilecektir. Ancak öncelikle imamların okuyuşları hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Hicr 54. âyetinde geçen كُتِّبُوا kelimesini kıraat imamlarından Nâfi‘ ve İbn Kesîr ن harfini kesra ile okurken geriye kalan imamlar fethayla okumaktadırlar. İbn Kesîr ن harfini kesrayla beraber şeddeyle de okurken

¹¹⁷⁸ el-Kurtûbî, *el-Câmi‘*, 2/38.

¹¹⁷⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 1/509; es-Semînu’l-Halebî, *Dürü’l-meşûn*, 2/19.

¹¹⁸⁰ Yusuf Buhan, “Arap Dili Gramerinde Nûnü’l-vikâye’nin Kullanım Alanları ve Manaya Etkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (30 Haziran 2023), 308-309.

Nâfi' şeddesiz olarak okumaktadır.¹¹⁸¹ Yine En'âm 80. âyette geçen اُتْحَاجُوْنِي kelimesini kıraat imamlarından Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer tahfifle okurken geriye kalan imamlar şedde ile okur. İbn Âmir'in râvîsi Hişâm her iki vecihle de okur.¹¹⁸² Bunlara ilaveten Zümer 64. âyette geçen تَأْمُرُوْنِي kelimesini de Nâfi' ve Ebû Ca'fer tek ن ile tahfifli okurken İbn Âmir iki ن ile şeddesiz okumaktadır. Geriye kalan imamlar tek ن harfinin şeddesiyle medd-i lâzım olarak bu okuyuşu icra etmektedirler.¹¹⁸³ ن harfinin hazfedildiği okuyuş formları Arap dili kuralları çerçevesinde bazı dil âlimlerince tenkide tâbî tutulmuştur.

Hicr 54'teki تُبَشِّرُوْنَ kelimesi, En'âm 80. âyetinde geçen اُتْحَاجُوْنِي ve Zümer 64'teki تَأْمُرُوْنِي gibi kelimelerinin tahfifli okunuşunun eleştiriye tabi tutulması, sonuna bitişen ن harfinin durumundan kaynaklanmaktadır. Cem'i fiillerde geçen ن harfinin nasb ve cezm hali ن harfinin hazfiyle iken raf hali de bu harfin sübutuydur. Raf halinde olan muzârî fiile birinci şahıs muttasıl zamir ancak bir nûnü'l-vikâye ile bitişir. İki ن harfinin ardı sıra geldiği bu durum Arap dili kullanımında üç şekilde telaffuz edilmektedir. Birincisi idğâmsız اَتْعِدَانِي ikincisi idğâmlı اَتْحَاجُوْنِي üçüncüsü ise hazfli اَتْحَاجُوْنِي şeklindeki kullanımlardır.¹¹⁸⁴ Burada eleştiri konusu üçüncü kullanım olan hazf olayıdır. Daha açık bir ifadeyle hazfedilen ن harfinin kimliği ve hazf olayıdır. Buna göre hazfedilen nûnü'l-vikâye midir? Yoksa raf alameti olan ن mudur? Veya ن harfini hazfetmek Arap dili açısından câiz midir?

Kıraat âlimlerinden olup aynı zamanda dilci olan Ebû Amr, sondaki ن harfinin kesra olması sebebiyle bu kıraati talhîn ederken¹¹⁸⁵ Ebû Hatim bu kullanımı eleştirerek ancak şiiir zaruretinde câiz olabileceğini iddia etmektedir.¹¹⁸⁶ Ebû Amr burada hazfedilen harfin nûnü'l-vikâye olduğunu düşünmüş olacak ki raf alameti olan ن harfinin kesra kılınmasını lahn olarak nitelemiştir. Onun gerekçesini Mekkî şöyle açıklamıştır: ن harfini tahfifle okuyan nûnü'l-vikâye'yi hazfetmiş ve raf alameti olan ن harfini bırakmıştır. Giden ي harfine delalet etsin diye irab alameti olan ن harfini kesralı okumuş ki bu da -Arap dili açısından- kabîh bir durumdur. Zira kelimedede hem hazf var hem de kelimeyi değiştirme söz konusudur.¹¹⁸⁷ Başka bir yerde Mekkî, tahfifli kullanımı Arap dili açısından ele alarak bunun kabîh, mekruh ve

¹¹⁸¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/302.

¹¹⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/260.

¹¹⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/363.

¹¹⁸⁴ es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi'*, 1/200.

¹¹⁸⁵ en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 272, 460, 490.

¹¹⁸⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muħîṭ*, 6/485.

¹¹⁸⁷ Mekkî, *Müşkil*, 1/258.

uzak bir kullanım olduğunu ve sadece şiir zaruretinde câiz olabileceğini beyan etmektedir. Ona göre zarureti gerektirecek bir durum olmadığı gibi Kur’ân-ı Kerîm de zaruri olana hamledilmez.¹¹⁸⁸ Biraz daha açılacak olursa Mekkî’ye göre nûnü’l-vikâye ve raf alameti olan cemi ُ’u bir araya geldiğinde bunlardan birinin hazfî sadece şiir zaruretinde mümkün olur. Ki Kur’ân zarurete konu olamayacağı için bu ُ’lardan birinin hazfî lahn olduğu gibi Arap dili kullanımına da uygun değildir. Başka bir ifadeyle Mekkî’ye göre nûnü’l-vikâye sadece şiir zaruretinde hazfedilir. Buna binaen eğer birinci ُ harfî hazfedilirse bu durumda bir nasb veya cezm alameti olmadan raf alametini giderilmiş olur. Bu durumda -zaruriyetten dolayı- nûnü’l-vikâye giderilse bile raf alameti olup hakkı fetha olan bir harfî kesra yapmak kabihtir.¹¹⁸⁹ Hazf kıraatini eleştiren diğer bir âlim İbn Atıyye’dir (öl. 541/1147). O, mütekellim ِ’sı için getirilen nûnü’l-vikâye’yi hazfetmeyi câiz görmezken, raf alameti olan ُ harfinin de hazfedilmesini lahn olarak nitelemektedir. Daha açık bir ifadeyle İbn Atıyye ُ’lardan herhangi birinin hazfedilmesini hoş karşılamamaktadır.¹¹⁹⁰

Görüldüğü kadarıyla İmam Nâfi’nin bu okuyuşuna ilk eleştiriye Ebû Amr yaparken ona ilk destek Ebû Hâtim’den gelmiştir. Daha sonra gelen Mekkî ve İbn Atıyye dilsel açıdan bu eleştirinin gerekçelerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak Ebû Amr’a ilk itiraz kendisine yakın dönemde yaşayan el-Halil ve Sîbeveyh’den gelmiştir. Sîbeveyh, Medine kurrâsının kıraati olan bu okuyuşu delil göstererek câiz olabileceğini ifade ederken tahfflik amacıyla söz konusu okuyuşta hazfedilenin raf alameti olan ُ olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁹¹ İbn Malik (öl. 672/1274) ve Ebû Hayyân, Sîbeveyh’in bu görüşünü doğru bulmaktadır.¹¹⁹² Sîbeveyh’i haklı bulan diğer bir âlim Süyûtî’ye göre burada irab alameti ِ harfî olduğu için, en doğru olan cemi ُ’un hazfedilmesidir.¹¹⁹³ Bahsi geçen eleştiriye diğer bir itiraz Zeccâc’dan gelmiştir. O, bu kıraatı eleştirenlerin iki açıdan lahne (ğalata) düştüklerini söylemiştir: Bunlardan birincisi dil açısından eleştirilen bu kıraatin dilde kullanımı mevcuttur. İkincisi ise Medine’de en az iki kişinin ittifak ettiği kıraatler arasından tercih yaparak okuyan Nâfi’ bu kıraati okumaktadır.¹¹⁹⁴

¹¹⁸⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/569.

¹¹⁸⁹ es-Semînü’l-Halebî, *ed-Dürü’l-meşûn*, 7/166.

¹¹⁹⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 9/218.

¹¹⁹¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/519; en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Ḳur’ân*, 272, 490; es-Semînü’l-Halebî, *Dürü’l-meşûn*, 5/16.

¹¹⁹² İbn Mâlik, *Şerḥu Teshîl*, 1/52; Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 9/218.

¹¹⁹³ es-Süyûtî, *Hem’ü’l-hevâmi*, 1/200.

¹¹⁹⁴ ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Ḳur’ân*, 1/217.

Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve Kurtûbî'ye göre hazfedilen ikinci ن harfidir.¹¹⁹⁵ Kurtûbî'ye göre ağırlık ve tekrar, ikinci ن harfinden kaynaklandığı için nûnû'l-vikâye hazfedilmiştir. Zira birinci ن irab alameti olduğu için hazfedilmez. Ayrıca mushaf imlâsında da tek ن'la yazılmıştır.¹¹⁹⁶

Son tahlilde bahsi geçen eleştiriler birkaç açıdan sıkıntılı görünmektedir. Birincisi söz konusu olan bu farklı forum mushaf imlâsında tek ن ile yazılmıştır.¹¹⁹⁷ İkincisi kıraatler, imamların ictihâd alanı olmadığı gibi, tâbî olunması gereken bir sünnettir.¹¹⁹⁸ Üçüncüsü Medine kurrâsından olan ve en az iki kişinin ittifak ettiği kıraatler arasından tercih yaparak okuyan İmam Nâfi' bu kıraati okumaktadır.¹¹⁹⁹ Dördüncüsü dil açısından Ebû Amr'ın tercihlerine uymayan bu kıraat el-Halil ve Sîbeveyh gibi âlimlerin tercihlerine uymaktadır. Beşincisi bu okuyuş sahîh kıraat şartlarından sahîh senet, mushaf imlâsına uygunluk ve Arap dili vecihlerinden birine uygunluk şartlarının tamamını sağlamaktadır.

3.2.5.2.2. Tesniyenin İrabı

Arap dilinde isimlerin genel anlamda nasb, cer ve raf halleri vardır. Yerleşik gramer kurallarına göre tesniye (ikil) olan isimlerin nasb ve cer halleri ي, raf halleri ise elif iledir. Tâhâ 63. âyette kurrânın genelinin okuyuşu bu genel kurala zıt olarak vârid olmuştur. Ancak bunun öncesinde tartışmalı okuyuş imlâ hatası ithamına maruz kalmıştır. Bu tenkit kıraati eleştirenlere cesaret vermiş ve dil kuralları açısından tan edilmesine kapı aralamıştır. Burada öncelikle kıraat imamlarının farklılıkları ele alınacak ardından bunlarla ilgili yapılan müspet ve menfî yorumlara yer verilecektir. Bahsi geçen *إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ* âyetini kıraat imamlarından Nâfi', İbn Âmir, Âsım'ın birinci râvîsi Şu'be, Hamza, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef *إِنَّ هَذَا* şeklinde birinci ن harfinin şeddesiyle okumaktadırlar. İbn Kesîr ikinci ن harfinin şeddesiyle *إِنَّ هَذَا* diye okurken, Ebû Amr tesniye irabıyla *إِنَّ هَذَيْنِ* şeklinde okumaktadır. Âsım'ın ikinci râvîsi Hafs ise *إِنَّ هَذَا* suretinde iki ن harfinin tahfifiyle okumaktadır.¹²⁰⁰

Çoğunluğun okuyuşu olan *إِنَّ هَذَا* kıraati bazı âlimler tarafından eleştiriye maruz kalmıştır. İlk dönemlerde mushafı imlâ edenler tarafından yanlış yazıldığı iddia edilen ve bu

¹¹⁹⁵ el-Kurtubî, *el-Cami'*, 2/146; es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi*, 1/202.

¹¹⁹⁶ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/276.

¹¹⁹⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/276.

¹¹⁹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/148.

¹¹⁹⁹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/217.

¹²⁰⁰ el-Bennâ, *İthâf*, 384.

açından eleştiriye maruz kalan *هَذَانِ إِنَّ* kıraati,¹²⁰¹ daha sonra dil âlimlerince Arap dili genel kullanıma uymadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Şöyle ki *إِنَّ* edatı ismini nasb haberini raf ederken, diğer taraftan tesniyenin (ikil) raf hali elif, nasb ve cer hali ise *هَذَيْنِ* şeklinde *ي* iledir.¹²⁰² Sîbeveyh eserine bu ifadeleri almakla beraber bahsi geçen kıraatle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Gelen rivâyetlere bakıldığında ise Sîbeveyh'den önce bu kıraati Ebû Amr, Hz. Âişe'den gelen rivâyetlere dayanarak eleştirmiş¹²⁰³ ve “*Bu şekil okumaktan Allah'a karşı hayâ ederim*” demiştir.¹²⁰⁴ Bahsi geçen kıraati eleştiren diğer âlim Ahfeş'tir. Ona göre Arap dilinde bu kullanım neredeyse bilinmemektedir.¹²⁰⁵

Âlimler, çoğunluğun okuyuşu olan *هَذَانِ إِنَّ* okuyuşuna yönelik dilsel eleştirilere birkaç açıdan cevap vererek bu eleştirilerin geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

1. Tesniyenin üç halini de bazı Arap kabile ve alt kolları elif ile yapmaktadır. Eserlerde örnek olması açısından birçok Arap kabilesinin isimleri geçmektedir. Bunlar: Benî Hâris b. Ka'b, Benî Kinâne, Kureyş, Benî Anber, Benî Hecyem'dir. Sayılanlara ek olarak Benî Rabîa, Bekr b. Vâil'in; Zebîd, Hus'am, Hemedân, Fezare ve Azre gibi bazı kabilelerin alt kollarında da bu şekilde kullanım mevcuttur.¹²⁰⁶ Bahsi geçen kabileler tesniyeyi mebnî isim gibi kabul ettiklerinden olsa gerek, bunlar; tesniyenin raf, nasb ve cer hallerini *اتانى الزيدان* *مررت بالزيدان* ve *رأيت الزيدان* şeklinde elifle okumaktadır.

2. Çoğunluğun okuyuşu olan *هَذَانِ إِنَّ* ibaresinde geçen *إِنَّ* kelimesinin *نَعَم* manasında olabileceği ihtimali. *إِنَّ* kelimesinin bazı durumlarda *نَعَم* manasında kullanılabileceğini klasik dilcilerden el-Halil ve Sîbeveyh kabul etmektedir. Böyle durumlarda şayet vakf halinde ise sonuna hâ-i sekt getirilmektedir.¹²⁰⁷ Müelliflerin çoğunluğu bu kullanıma örnek olarak İbn Zübeyr'in şu kıssasını örnek vermektedirler. Rivâyete göre adamın biri ondan bir talepte bulunur. İbn Zübeyr o şahsın istediğini vermeyince adam *لَعَنَ اللهُ نَاقَةَ حَمَلْتَنِي إِلَيْكَ* “*Beni sana*

¹²⁰¹ el-Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Ḳur'ân*, 287; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ân*, 36; es-Sicistanî, *el-Meşâhif*, 2/235; ed-Dânî, *el-Muḳni*, 122.

¹²⁰² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/17.

¹²⁰³ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ân*, 37.

¹²⁰⁴ İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 15/250.

¹²⁰⁵ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/119-120.

¹²⁰⁶ es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi*, 1/145; İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 15/250; el-Ahfeş, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/119-120.

¹²⁰⁷ Halil b. Ahmed 'Ayn, 1/91; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/151.

getiren deveye lanet olsun.” der. O da: إِنَّ وراكبها “Evet ve sahibine de...” der.¹²⁰⁸ Başka rivâyetlere bakıldığında bu kullanımın Hz. Peygamber döneminde de kullanıldığına şahit olunur. Hz Ali, Peygamber’in (as) minberde sayılmayacak kadar çok defa إِنَّ الحمدُ لله نحمده diyerek hutbeye başladığını söylerken rivâyeti aktaran Nehhas, Câhiliye Araplarında hitaba نعم “Evet” ile başlamanın bir gelenek olduğunu ve Hz. Peygamber’in de burada “Evet” diye başladığını ifade etmektedir.¹²⁰⁹ Burada geçen إِنَّ kelimesini نَعَمْ manasında kabul edenlere göre cümlenin geri kalanı isim cümlesi olup mübtedâ ve haberden oluşmaktadır.¹²¹⁰ Zeccâc - kendince- en makbul vechin bu olduğunu ve bunun peşinden lehçe vechinin geldiğini ifade ederken Ebû Amr kıraatini de mushaf imlâsına muhalifliği sebebiyle câiz görmediğini söylemektedir.¹²¹¹

3. إِنَّ kelimesinin zamîr-i şânda amel etmesi. Bu te’vile göre إِنَّ edatının ismi, zamîr-i şân olup peşinden gelen cümle onun haberidir. Bu görüşü Zeccâc’a ait olup O da eski dilcilerin إِنَّهُ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ şeklinde bir te’vile gittiklerini beyan etmektedir.¹²¹²

4. İsmi işaretin mebnî olması. İlk olarak Ferrâ tarafından dillendirilen bu te’vile göre ism-i işaretin tekil ve çoğulu mebnîdir. Buna göre cemi ve müfredde irap zahir olmadığı gibi tesniyede de zahir olmayabilir. Dolayısıyla tesniye raf, nasb ve cer hallerinin üçünde de mebnî olarak elifle gelebilir. Mekkî, Nehhâs ve Kurtubî benzer ifadelerle bu görüşü dillendirmişlerdir.¹²¹³

Sonuç itibariyle Hz. Âişe ve Ebû Amr tarafından mushaf imlâsına muhalif olması, dilciler tarafından genel kullanıma uymaması sebebiyle eleştiriye maruz kalan bu kıraati, âlimler birden fazla ikna edici delille savunmuşlardır. Bunlar: Birincisi bahsi geçen okuyuş kıraat imamlarının çoğunluğu tarafından benimsenen bir okuyuştur. Ki bu durum söz konusu kıraati tevâtür derecesine çıkarmaktadır. İkincisi sahîh kıraat şartlarının üçünü de sağlamaktadır. Üçüncüsü görüldüğü kadarıyla Hz. Âişe ve Ebû Amr’ın dışında sadece Ahfeş bu kıraati dil açısından eleştirirken diğer dilciler bu kıraati savunmayı seçmiştir. Son olarak bu kıraatin o gün kullanılan yaygın kullanıma muhalif olmasına rağmen imamların çoğunluğu

¹²⁰⁸ İbn Mâlik, *Şerhu Teshîl*, 2/33.

¹²⁰⁹ en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Ğur’ân*, 3/31.

¹²¹⁰ el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/230.

¹²¹¹ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 34/201.

¹²¹² ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Ğur’ân*, 3/362; İbn Zencele, *Hucetü’l-kirâât*, 455.

¹²¹³ el-Ferrâ, *Me’âni’l-Ğur’ân*, 2/184; Mekkî, *Müşkil*, 2/467; en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Ğur’ân*, 3/32; el-Kurtubî, *el-Câmi’*, 11/219.

tarafından okunması bu ilimde nakle verilen değeri göstermektedir. Zira Arap dili kurallarını veya Hz. Âişe hadisini esas alacak olsalar hepsinin Ebû Amr gibi okumaları gerekir. Kaldı ki bu okuyuş da rivâyetle sabittir. Bu imamların hepsini Ebû Amr gibi okumaktan alıkoyan etkenler senedinin daha sağlam olması ve bu okuyuşun mushaf imlâsına daha uygun olmasıdır.

3.2.5.2.3. Şartın Cevabının Hazfedilmesinden Dolayı Eleştirilen Okuyuşlar

Genel itibarla gramer kitaplarında şart cümlesi, fiili muzârîyi cezm edenler başlığı altında işlenirken söz konusu eserler şart cümlesi konularını ise irab bakımından ele almaktadır. Diğer taraftan şart edatlarının birincisi şart, ikincisi ise şartın cevabıdır. Şart cümlesinin fiil cümlesi olması, şart koşulurken cevap cümlesi isim cümlesi olarak da gelebilmektedir.¹²¹⁴ Ayrıca cevap cümlesi kendine delalet eden bir durum varsa hazfedilebilir.¹²¹⁵ Şartın cevabının hazfedilmesi beraberinde bazı tartışmaları getirmiştir. Mâide 2. âyette geçen *أَنْ صَدُّوْكُمْ* ibaresini kıraat imamlarından İbn Kesîr ve Ebû Amr hemzenin kesrasıyla *إِنْ صَدُّوْكُمْ* şeklinde okurken geriye kalan imamlar fethayla okumaktadırlar.¹²¹⁶ Fetha kıraatinde *أَنْ* mastariye olurken kesra kıraatinde *إِنْ* şartıye manasına gelmektedir. Bahsi geçen kıraatte kesra formunu Nehhâs hem nahiv ilmi hem de mana açısından eleştirirken İbn Cinnî sadece dil bilgisi açısından eleştirmekle yetinmiştir. Her ikisine göre cezm edatı olan *إِنْ* harfinin, meczûm cevabı veya cevabın başına gelmesi gereken *ف* harfi gelmediği için bu okuyuş zayıftır.¹²¹⁷ Ek olarak Nehhâs dil bilginlerinin bu okuyuşu icmâ ile câiz görmediklerini ve bu kullanımın sadece şiir zaruretinde câiz olabileceğini savunmaktadır.¹²¹⁸ Bu farklılığın dil açısından eleştirilebilirliğini kendince ortaya koyan Nehhâs, ayrıca bu okuyuşun tarihî verilere ve âyetin siyâk/sibâkına aykırı düştüğünü ifade etmeye çalışmaktadır. Ona göre bu âyet fetih senesinde nâzil olmuş, müşrikler ise Hudeybiye senesinde Müslümanları Mescid-i Harâm'a girmekten alıkoymuşlardı. Fetih h. 8. yılda iken Hudeybiye h. 6. yılında vuku bulmuştur. Dolayısıyla engel olma işlemi âyetin nüzulünden önce iken bu okuyuşa göre sonra olması gerekmektedir. Şayet bu tarihi verilerin sıhhati sorgulansa bile âyetin siyâk/sibâkına bakıldığında o gün için Mescid-i Harâm, Müslümanların elinde olup

¹²¹⁴ Atik Aydın, "Arapça şart cümlelerinde zaman", *Nüsha* 0/36 (2013), 84-85.

¹²¹⁵ eş-Şeyh Mustafa el-Galâyînî, *Câmi' u' d-durûsi' l- 'Arabiyye* (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 299.

¹²¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254.

¹²¹⁷ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 222; İbni Cinni, *el-Mühteseb*, 1/312.

¹²¹⁸ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 222.

onlar başkalarına engel olma hakkına sahiptirler. Sonuç itibariyle bu deliller okuyuşun fetha olmasını lüzumlu kılmaktadır.¹²¹⁹

Dikkat edilirse kesra okuyuşu iki açıdan tenkide maruz kalmaktadır: Birincisi cümlenin cevabına yani cevabın başına gelmesi gereken ف harfi gelmemiştir. İkincisi cevabın gerçekleşmesi, şartın gerçekleşmesine bağlıdır. Yani iki cümle arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Buna göre şart olgusu henüz meydana gelmemiş bir durum için söz konusu olabilir. Yani gelecekte bir şeye bağlı olarak bir şeyin gerçekleşmesini ifade etmektedir. Tartışmalı farklılık ise işlem gerçekleştikten sonra nazil olmuştur. Daha açık bir ifadeyle şart cümlesi sanki geleceğe değil geçmişe yöneliktir. Bu da söz konusu cümlenin yapısına ters düşen bir durumdur.

Konunun daha iyi anlaşılması için şart ve cevap cümlesinin durumlarıyla ilgili biraz malumat yerinde olacaktır. Eğer şart cümlesinin mâ kablinde cevabına delalet eden bir durum varsa hazfedilebilir. Mesela أَنْتَ فَائِزٌ إِنْ اجْتَهَدْتَ cümlesinde şart cümlesinin cevabına mâ kabli delalet ettiği için hazfedilmiştir.¹²²⁰ “Şayet çalışırsan başarırsın” anlamına gelen bu ibarede şartın öncesinde cevaba delalet eden “başarırsın” ifadesi ayrıca şart edatından sonra bir cevabın gelmesine mahal bırakmamıştır. Burada kullanılan mâzî fiil de muzârî manası taşıdığından şart cümlesinin gelecekle ilgili şartını yerine getirmektedir. Bu başka bir örnekle şöylece somutlaştırılabilir. Mesela adam evin içindeki hanımına أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ derse, fetha okuyuşuna göre “Evin içine girdin diye boşsun.” anlamına geldiği için boşanmış olur. Kesra okuyuşuna göre ise “Şayet evin içine girersen boşsun.” manasına geldiğinden boşanmamış olur. Burada kadın zaten içeride olduğundan ibare geleceğe işaret etmektedir. Fetha bilinen ve meydana gelene işaret ederken kesra olması muhtemel olana veya beklenene işaret eder.¹²²¹

Nehhâs ve İbn Cinnî dışında kalan ulemâ, fetha kıraatini ve buna uygun olan sebep-i nüzûlü kabul etmekle beraber kesra formunu herhangi bir şekilde eleştirmemiş; aksine her iki okuyuşu mana zenginliği açısından değerlendirmişlerdir. Mesela Taberî, her iki kıraatin cevazına hükmetmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber ve ashâbı Hudeybiye gününde Mescid-i Harâm’a girmekten alıkonuldular. Mâide sûresi de sonrasında indi. Bu duruma göre fetha kıraati, “Sizi Mescid-i Harâm’a girmekten alıkoydular diye bir topluluğa olan kızgınlığınız,

¹²¹⁹ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 222.

¹²²⁰ el-Galâyîni, *Câmi'u'd-durûs*, 299.

¹²²¹ Mekkî, *Müşkil*, 1/218.

sizi, onlara karşı taşkınlık yapmaya sürüklemesin.” manasına gelmektedir. Taberî tercihini hem surenin Hudeybiye’den sonra nazil olması hem de daha açık olduğu gerekçesiyle fetha okuyuştan yana kullanmaktadır. Kesra kıraatine de İbn Mes‘ûd’un okuyuşunu delil gösteren müellif, bu formda Allah’ın ilk olarak Müslümanlara kendilerini daha önce Mescid-i Harâm’a girmekten alıkoymaya çalışan müşriklere karşı gelecekte taşkınlık yapmama emrini verdiğini ifade etmektedir. Bu takdire göre kesra okuyuşunun “*Mescid-i Harâm’a girmek istediğiniz takdirde sizi engellemek isteyenlere olan kızgınlığınız size taşkınlık yaptırmasın.*” manasına geleceğini söylemektedir.¹²²² Konu hakkında görüş beyan eden diğer bir âlim Ebû Hayyân’dır. O, kesra kıraatinin ileriye dönük bir emir olduğunu ve mana konusunda da bir sıkıntı olmadığını ifade etmektedir. Devamında da o, söz konusu kıraatin hem seb‘adan hem de mütevâtir olması hasebiyle inkârının zorluğundan bahsetmektedir. Ona göre âyetin Mekke fethinde nazil olduğuna dair icmâ gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Yezîdî (öl. ?) bu âyetin Hudeybiye’den yani müşriklerin Müslümanları engellemesinden önce indiğini aktarmaktadır.¹²²³ Mekkî de her iki farklılığın hem mana hem de dil açısından cevazını savunmaktadır. Ona göre fetha, bilinen ve meydana gelene; kesra da olması beklenene işaret etmektedir. Bu ifade biraz açılacak olursa âyet Fetih senesinde nâzil olurken müşriklerin Müslümanları Mescid-i Harâm’a girmekten alıkoydukları zaman dilimi ise iki sene öncesinde gerçekleşen Hudeybiye musalahası zamanıdır. Dolayısıyla fetha okuyuşu geçmişte meydana gelen ve âyetin nüzûl sebebine muvafık bir duruma işaret etmektedir. Kesra okuyuşu ise henüz meydana gelmemiş veya gelecekte meydana gelmesi muhtemel olana işaret etmektedir. Yani “*size yapılan bir taşkınlığın benzeri yapılsa da yapılmasa da taşkınlık yapmayın.*” manasına gelmektedir. Mekkî, İbn Mes‘ûd’un *إن يصدوكم* okuyuşunun da âyetin bu anlamına işaret ettiğini ifade etmektedir.¹²²⁴

Her iki okuyuşa göre âyetin manaları şu şekildedir:

Fetha okuyuşuna göre *أ* mastariye olup “*Ey iman edenler! Allah’ın işaretlerine, haram aya, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıklara, Rablerinin lütuf ve rızasını dileyerek Beytülharâm’a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescid-i Harâm’a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın,*

¹²²² et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 8/50.

¹²²³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîr*, 4/169.

¹²²⁴ Mekkî, *Müşkil*, 1/218.

günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın cezası çetindir.” manasına gelmektedir.

Kesra okuyuşunda ise şart cümlesi olur. Buna göre “Ey İman Edenler! Allah'ın işaretlerine, haram aya, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıklara, Rablerinin lütuf ve rızasını dileyerek Beytülharâm'a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. **Mescid-i Harâm'a girmek istediğiniz takdirde (daha önce) sizi engellemek isteyenlere karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın.** İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın cezası çetindir.” şeklinde bir mana ortaya çıkmaktadır. Onun kesra formunda özellikle engellemeyi dile getirmesinin sebebi daha önce Müslümanları engelleme örneğinin olmasındandır.¹²²⁵

Son tahlilde Nehhâs ve İbn Cinnî'nin eleştirisi hususunda yalnız kaldıkları kesra okuyuşu hem dil hem de sened açısından gerekli şartları taşımaktadır. Dil açısından olaya bakıldığında şart cümlesinin mâ kablinde cevabına delalet eden bir durum varsa cevabın hafzedilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.¹²²⁶ Sened açısından ele alındığında ise Mekke kıraat imamı İbn Kesîr ve Basra'nın hem dil hem de kıraat imamı Ebû Amr kesra ile okumaktadırlar. Bu durum bahsi geçen okuyuşu tevâtür seviyesine çıkarmaktadır. Kaldı ki her iki okuyuş arasında bir zıtlık söz konusu olmayıp aksine bir mana zenginliği söz konusudur. Ayrıca İbn Mes'ûd'un okuyuşu olan **إن يصدوكم** farklılığı bu okuyuşun mana açısından sıhhatini göstermektedir.¹²²⁷

3.2.5.2.4. Emir Lâmi'nin Sükûn Kılınmasının Tenkit Edilmesi

Arap dilinde atıf harfleri olan **و**, **ف** ve **ثُمَّ** den sonra gelen emir lâminin kullanım durumları farklılık arz etmektedir. Yerleşik gramer kurallarına göre **و** ve **ف**'dan sonra gelen emir lâminin sükûn kılınması hem kurrâ hem de dilciler nezdinde güzel kabul edilmektedir. Ancak **ثُمَّ** den sonra gelen emir lâmi için aynı şeyleri söylemek zor görünmektedir. Zira burada sükûn kullanımı kurrânın çoğunluğu tarafından söz konusu iken dilciler bu durumu eleştirmektedir. Mezkûr farklılıkta da böyle bir durum söz konusudur.

Hac 15. **ثُمَّ لِيُقَاطِعَ فَلَئِنْظُرُ** ve 29. âyetinde geçen **ثُمَّ لِيُقَضُوا تَفَّهْتُمْ** ibarelerindeki emir lâmlarını

¹²²⁵ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/417.

¹²²⁶ el-Galâyîni, *Câmi 'u'd-durûs*, 299.

¹²²⁷ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 8/50; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/603; Mekkî, *Müşkil*, 1/218.

kurrânın bazısı aslına istinaden kesra ile okurken bazısı da tahfîflik amacıyla sükûn ile okumuştur. Aslına istinaden Verş, Ebû Amr, İbn Âmir ve Rûveys kesra ile okumaktadırlar. 29. âyette, İbn Kesîr'in râvîsi Kunbül'de kesra konusunda bu imamlara eşlik etmektedir. Tahfîflik amacıyla ise Kalûn, İbn Kesîr, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ravh ve Halef ثَمَّ 'den sonra gelen emir lâmını sükûn ile okumaktadırlar.¹²²⁸ Mevzu bahis olan kıraatin sakin okunuşu ise bazı âlimlerce eleştiriye maruz kalmıştır.

Bu kıraati ilk olarak Müberred, eleştirmekte ve lahn olarak nitelemektedir. Ona göre atıf harfleri olan و ve ف'dan sonra gelen emir lâmını, sükûn ile okumak güzel bir uygulamadır. Ancak ثَمَّ'den sonra gelen emir lâmını sükûn ile okumak lahndır. Gerekçesi ise bu iki harften sonra gelen emir lâmı genellikle sükûn yapılmaktadır. Bu durum her iki harfin kendilerinden sonra gelen lafızla bütünleşmesini ve adeta tek kelime gibi kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla Araplar kesranın ağırlığından kaçınmak için وَلْتَكُنْ، فَانْقُمْ şeklinde sükûn ile kullanmışlardır. Ancak ثَمَّ'de durum farklıdır. Şöyle ki bu lafız, üzerinde vakf yapılabilen müstakil bir lafız olarak kabul edildiğinden ل harfinin sükûn ile okunması - ona göre- lahndır.¹²²⁹ Nehhâs bu kıraati eleştirirken Müberred'e nispeten daha yumuşak bir dil kullanmakta ve sükûn kullanımını ba'îd (uzak) olarak nitelemektedir. O, ثَمَّ'nin hem tek başına kullanılabilmesi hem de üzerinde vakf yapılabilmesi açılarından و ve ف gibi olmadığından sükûn kullanımının Arap dilinde uzak vecih olduğunu ifade etmektedir.¹²³⁰ Dikkat edilirse Nehhâs bahsi geçen kullanımı lahn olarak nitelememiş, uzak kullanım olarak kabul etmiştir. Bu durum müellifin sükûn kullanımını kabul ettiğini göstermektedir.

İbn Cinnî ve İbn Yâ'îş (öl. 643/1245), bahsi geçen kıraatin kendilerine göre zayıf olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre و ve ف harfleri hem müfred hem de üzerinde vakf yapılmaya müsait olmadıklarından kendilerinden sonra gelen emir lâmı tahfîflik amacıyla sakin kılınmaktadır. Çünkü bu harfler bitişikten sonra artık emir lâmı adeta kelimenin ayne'l-fiili, bu harfler de fâul fiili gibi olmuştur. Dolayısıyla bunlar bitiştiği kelimenin bir ögesi gibi addedildiklerinden tahfîflik amacıyla ل harfi sükûn kılınmaktadır. Atıf harfi olan ثَمَّ'de ise durum farklıdır. Bu kelime üç harfli olup üzerinde vakf yapılabilmektedir. Vakf yapıldığı takdirde ise tahfîflik amacıyla sakin kılınan ل harfiyle başlamak arızalı olduğu için bu

¹²²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/326; el-Bennâ, *İthâf*, 397.

¹²²⁹ el-Müberred, *el-Muhtâb*, 2/133-134.

¹²³⁰ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 619.

kullanım zayıftır.¹²³¹

Sükûn kıraatini Müberred lahn kabul ederken Nehhâs ba'îd kullanım olarak nitelemektedir. İbn Cinnî ve İbn Yâ'îş ise bu kullanımı zayıf olarak addetmektedirler. Farklı isimlendirmeler altında bu kıraati eleştirenlerin ortak noktası hepsinin aynı gerekçede birleşmesidir. O da atıf harfi olan نَّمُّ kelimesi üç harflidir ve üzerinden vakf yapılmaya müsaittir, görüşüdür. Vakf yapıldığı takdirde ise sükûn ile başlamak problem teşkil etmektedir. Bu açıdan bahsi geçen âlimlere göre söz konusu kullanım Arap dili açısından eleştirilebilir durumdadır.

Eleştirilerin sebebine gelince; kesra okunuşu Basra dil ekolünün koyduğu kurallara daha uygundur. Şöyle ki hem dil hem de kıraat âlimi Ebû Amr özellikle 29. âyette geçen نَّمُّ üzerinde vakf yapmanın hasen olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla vakf sonrası sükûn ile başlamak arızalı bir durumdur. Taberî, Ebû Amr'ın bu tercihinin kıyasa daha uygun bulmaktadır. Zira Araplar, zamirlerin önüne و ve ف harfleri geldiğinde ة harfini tahfiflik amacıyla sakın kılmaktadırlar. Ancak zamirleri وَهُوَ şeklinde sakın okuyan Araplar, نَّمُّ geldiği zaman zamiri نَّمُّ هُوَ- örneğinde görüldüğü üzere- sakın kılmazlar. Kıyasa göre burayı harekeli okuyanın emir lâminini da harekeli okuması lazım gelmektedir. Ayrıca harekeli kullanım meşhur bir lehçe olmasının yanında Hasan Basrî ve Abdurrahman es-Sülemî gibi âlimlerden de rivâyet edilmiştir. Sonuç itibariyle kesra kullanımı kıyasa en uygun olanıdır.¹²³² İşte bu kıraati eleştirenlerin arka planındaki düşünsel temeller bu gerekçelere dayanmaktadır.

Bahsi geçen kıraatı eleştirenlerin gerekçelerini kabul etmekle beraber eleştirmeyen âlimler de yok değildir. Mesela İbn Hâleveyh'e göre Arap dilinde نَّمُّ'den sonra gelen ل'ın sükûn kılınması var olup kesra ile okunması daha çoktur. Kesra okuyanlar aslı üzere okurken sükûn yapanlar ise tahfiflik amacıyla yaparlar. Tercih edilen durum ise و ve ف'da sükûn, نَّمُّ'de ise kesradır. Çünkü kendisi müstakil olabilen ve üzerinde vakf yapılabilir bir durumdadır. و ve ف'da ise durum farklıdır. Bu harfler hem müstakil hareket etmez hem de üzerlerinde vakf yapılmaz. Fakat gerçek şu ki bu kullanımların hepsi Arap dilinde mevcuttur. Kıraat ilminde ise az kullanım veya çok kullanım bir kabul kriteri olmayıp bir tercih kriteridir. Haliyle bu kıraat tercih açısından eleştirilmiştir.¹²³³ Dikkat edilirse İbn Hâleveyh eleştiride bulunan âlimlerin gerekçelerini kabul etmekte, ancak bunları farklı değerlendirmektedir. Şöyle ki ona

¹²³¹ İbn Cinnî, *Sırru şanât*, 2/63; İbn Yâ'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/145.

¹²³² et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 16/532-533.

¹²³³ İbn Haleveyh, *el-Hücce*, 253.

göre Araplar kesra ve sükûn uygulamalarının her ikisini de istimal etmekte ancak sakın kullanıma nispeten kesrayı daha çok kullanmaktadırlar. Kıraat ilminde ise dil kriteri az veya çok kullanıma bakmaz. Bilakis dil kıstası için önemli olan kıraatin Arap dilinde kullanılan vecihlerin herhangi birine uygun olmasıdır. Burada bahsi geçen kullanım Arap dilinde -az da olsa- kullanılan bir veche tekabül etmekte ve eleştiri gerekçeleri kendiliğinden ortadan kalkmaktadır. Aynı görüşü savunan Süyûtî ve Ukberî'ye göre ise **تَمْ** harfi kendisi gibi atıf harfleri olan **و** ve **ف**'ya hamledilerek **ل** harfi sakın kılınmıştır. Ancak sükûn kullanımını bu iki harfin seviyesine ulaşamamıştır.¹²³⁴

تَمْ harfini diğer iki atıf harfine hamlederek kendisinden sonra gelen lâm harflerini sakın kılanların yanında, bu kelimenin son harflerini **و** ve **ف**'ya benzeterек sonunun harekeli olduğunu söyleyenler de vardır. Şöyle ki **تَمْ** kelimesinde ilki sakın ikincisi harekeli olan iki **م** vardır. Burada harekeli olan **م**: **و** ve **ف** harflerine benzetildiği için **ل** sükûn kılınmıştır. Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Atiyye bu görüştedir.¹²³⁵

Yukarıda aktarılanlardan anlaşıldığı kadarıyla **و** ve **ف** harflerinde çoğunluk sükûn iken **تَمْ**'de çoğunluk kesra kullanımınıdır. Ancak Ferrâ bu görüşe karşı çıkmakta ve çoğunluğun tahfîflik amacıyla sükûn yaptığını söylemektedir. O, Arapların çoğunluğunun **ل** harfini sakın kıldıklarını ifade etmektedir. Ona göre her ne kadar bazıları **تَمْ** üzerinde vakf yapılabildiği, fakat **و** ve **ف** üzerinde vakf yapılamadığı gerekçesiyle **تَمْ**'den sonra gelen **ل**'ları kesra ile okudukları vaki ise de kurrânın çoğunluğunun sükûn kıraati üzere olduğunu ifade etmektedir.¹²³⁶ Yani hem Arapların hem de kurrânın çoğunluğu sükûn kıraati üzeredir.

Buraya kadar görüşleri aktarılan âlimlerin çoğunluğu kesra kullanımının çoğunlukta olduğunu savunurken görüldüğü kadarıyla sadece Ferrâ sükûn vechinin çoğunlukta olduğunu savunmaktadır. Bu iki görüşün orta yolunu Taberî temsil etmektedir. O, her iki okuyuşun meşhur lehçeler olduklarını ve hangisiyle okunursa okunsun doğru olacağını savunmaktadır. Zira bir taraftan kurrânın çoğunluğu sükûn ile okurken diğer taraftan kesra kullanımı kıyasa daha uygundur. Ancak Taberî sonuç itibarıyla tercihini kesra vechinden yana kullanmakta ve bu uygulamanın daha çok hoşuna gittiğini itiraf etmektedir.¹²³⁷

¹²³⁴ es-Süyûtî, *Hem 'ü'l-hevâmi*, 2/538; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/936.

¹²³⁵ İbn Atiyye, *el-Muḥarrarü'l-vecîz*, 4/112; el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/277.

¹²³⁶ el-Ferrâ, *Me'an'l-Ḳur'ân*, 2/224.

¹²³⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/532-533.

Netice itibariyle ulemânın çoğunluğu kıyası delil getirerek kesra kıraatının daha baskın olduğunu ifade ederken bazıları da kıraat âlimlerinin çoğunluğunun okuyuşunu delil getirerek sükûn kıraatının daha baskın olduğunu iddia etmektedir. Her iki görüşün delillerini serdederek iki uygulamanın da meşhur lehçe olduğunu ve Araplar tarafından kullanıldığını söyleyerek orta yolu tutan âlimler de yok değildir. Dikkat edilirse her üç görüşün ortak noktası sükûn uygulamasının Arap dilinde olduğu gerçeğidir. Öte yandan kıraat ilminde sıhhat şartı olan dil kriterine göre bir vechin az veya çok olmasına bakılmaksızın Arap dilinde kullanılıyor olması yeterlidir. Dolayısıyla -dil açısından- eleştiri kendiliğinden ortadan kalmakta ve başka bir gerekçeye ihtiyaç bırakmamaktadır. Ancak yine de burada sükûn formunun tevâtür seviyesinde bir çoğunluğun kıraati olduğunu zikretmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

3.2.5.2.5. İzâfet Terkibinin Ayrılması Sebebiyle Eleştirilen Okuyuşlar

Arap dilinde Basra dil okulunun benimsediği genel kurala göre izâfet terkibi tek bir şey gibi kabul edilmektedir. Bu yüzden muzâf-muzâfun ileyhin ayrılması sadece şiir zaruretinde ve belli şartlarda câizdir. En'âm 137. âyetinin tercih edilen okuyuşlarından bir tanesi bu dil okulunun genel kurallarına uymadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bahsi geçen tartışmalı okuyuşu *رَزَيْنَ لَكثيرَ منَ المشركينَ قَتَلَ أولادهمَ شُرَكَاءُهم*; kıraat imamlarından İbn Âmir'in dışındakiler *رَزَيْنَ* fiilini malum, *قَتَلَ* kelimesini mansûb ve muzâf *أولادهمَ شُرَكَاءُهم* lafzını muzâfün ileyh ve *شُرَكَاءُهم* kelimesini de ma'lûm fiilin fâili olarak raf okumuşlardır. İbn Âmir ise *رَزَيْنَ* fiilini meçhul, *قَتَلَ* kelimesini nâibi fâil, *أولادهمَ* kelimesini mef'ûl olarak mansûb, *شُرَكَاءُهم* kelimesini de *قَتَلَ* mastarının muzâfün ileyhi olarak kesra okumuştur.¹²³⁸

İbn Âmir'in kesra okuyuşu kıraat ilmi açısından en tartışmalı farklılıklardandır. Bu okuyuş, her eleştiren tarafından farklı lafızlarla tan edilmiş ve neredeyse konu ile alakalı kalıpların hepsinden nasibini almıştır. Eleştirilerin temel sebebi ise bahsi geçen okuyuşun Basra dil okulunun kurallarına uymamasıdır. el-Enbârî'nin aktardığına göre Basralı dilciler bu okuyuşu zayıf kabul etmekte ve okuyucusunu vehme düşmekle itham etmektedirler. Bunlara göre, diğer âlimlerin hepsinin hilafına okuması, bu okuyuşun zayıflığına delalet ederken İbn Âmir'i böyle okumaya sürükleyen etken ise Şam mushafında *شُرَكَاءُهم* şeklinde *ي* harfi ile okunabilecek şekilde yazılması sebebiyledir. Oysa Hicaz ve Irak mushaflarında *شُرَكَاءُهم* şeklinde *و* harfiyle yazılmıştır.¹²³⁹ Dikkat edilirse Basra dilcileri kendi kurallarına uymayan bu okuyuşu tek kalması sebebiyle öncelikle sened açısından eleştirirken İbn Âmir'in bu

¹²³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/263.

¹²³⁹ el-Enbârî, *el-İnşâf*, 2/355.

okuyuşu Şam mushafından almak suretiyle yanlışa düştüğünü ifade etmek için de vehm ifadesini kullanmışlardır. Basra dil okulunun bu kıraati eleştirmesi özellikle bu ekolden başka âlimlere de cesaret vermiş ve söz konusu farklılığı pervasızca eleştirmelerine sebep olmuştur. Bahsi geçen ekolün temsilcilerinin bu kıraatı sened açısından eleştirmesine karşın sonradan gelenler dil kuralları açısından tan etmişlerdir. Bunların başında Taberî gelmektedir. Ona göre câr-mecrûru ayırmak, Arap dilinde fasih kabul edilmeyen, kabih bir uygulama olduğu gibi bunun dildeki kullanımına delalet eden;

فَرَجَّبْتُهُ مُتَمَكِّنًا / رَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَزَادَةَ

...“Ebû Müzâde’nin katırı dürttüğü gibi / Ben de onu mızrağın alt kısmına takılan demirle dürttüm.”

şii de işin uzmanları ve Irak dilcileri tarafından hoş karşılanmamaktadır. Daha sonra tercihini ma‘lûm formundan yana yapan Taberî, kurrânın ve müfessirlerin çoğunun ma‘lûm formda okumasının mechûl formunun fesadına delalet ettiğini ifade etmekte ve bu sebeple mechûl formuna cevaz vermemektedir.¹²⁴⁰

Nehhâs da bu okuyuşu eleştirmektedir. Ancak Taberî, bu okuyuşu câiz olmamakla vasıflarken, Nehhâs lahn ile nitelemektedir. Nehhâs’a göre câr-mecrûrun arasını ayırmak sadece şiir zaruretinde ve araya giren zarf olduğu takdirde câiz olur. Zarf olmayan isimlerle muzâf-muzâfün ileyhin arasının tefrik edilmesi ise lahndir.¹²⁴¹ Nehhâs’ın lahn olarak gördüğü bu kullanımı Ebû Ali el-Fârisî kabih olarak görmektedir. Ona göre İbn Âmir bu okuyuşundan udûl etseydi daha evlâ olurdu. Zira kullanım alanının genişliğine rağmen zarf ile dahi izâfet terkinin arası -normal kullanımda- ayrılmaz iken burada muzâf-muzâfün ileyhin arası mef‘ûlün bih ile ayrılmaktadır. Bu durum Arap dilinde kabîh kabul edilmektedir.¹²⁴² Aynı şekilde İbn Hâleveyh de bu kullanımı kabîh olarak nitelemektedir. Şu kadar var ki o, bunu şiir zaruretinde câiz; Kur’ân kıraatinde kabîh görmektedir. Ancak o da Basra ulemâsının düştüğü yanılığa düşmüş ve İbn Âmir’in Şam mushafından böyle gördüğünü ve imlâya tabi olmak suretiyle bu yanılığa düştüğünü ifade etmektedir.¹²⁴³

¹²⁴⁰ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9/576-577.

¹²⁴¹ en-Nehhâs, *’I rabu’l-Kur’ân*, 286.

¹²⁴² el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/411.

¹²⁴³ İbn Haleveyh, *el-Hücce*, 151.

İbn Âmir'in bu farklılığı mushaftan aldığı iddiasını dillendiren diğer bir âlim Zemahşerî'dir. Ancak o, öncesinde bu okuyuşu dil açısından eleştirmekte ve bu okuyuşu Kur'ân nazmına yakıştırmamaktadır. Ona göre izafet terkinin arasını zarfın dışında başka bir şeyle ayırmak ibare açısından şık bir durum değildir. Kaldı ki şiir zaruretiinde dahi hoş görülmeyen bu durum nesirde hiç güzel olmaz. Hem şiirde hem de nesirde hoş karşılanmayan bu uygulama nazmının güzelliğiyle mu'ciz olan Kur'ân'a hiç yakışmaz. Zemahşerî, şayet İbn Âmir *الشركاء والأولاد* lafızlarının her ikisini de cer okumak suretiyle hata yapsaydı bu yanlış okumadan daha iyisini yapmış olacağını ifade etmektedir.¹²⁴⁴ Aynı ifadeleri er-Râzî de tekrarlamaktadır.¹²⁴⁵ Burada zikredilmesi uygun görülen diğer bir eleştiri Ebû Ğânim Ahmed b. Hamdân en-Nehâvî'den rivâyet edilendir. O, bu okuyuşu İbn Âmir'den sadır olmuş bir zelle olarak niteler. Ona göre bu okuyuş Arap dilinde câiz değildir. Böyle okuması İbn Âmir'den sadır olan bir zelledir ve âlim buna düştüğünde tâbî olmak câiz değildir. Bilge olan kimse zelle yaptığında veya sehve düştüğünde icma olana dönmesi gerekmektedir. Çünkü yapılan zelle icma tarafından reddedilmektedir. Zellede ısrar etmemek ve dönmek daha kabul edilebilirdir.¹²⁴⁶ Bunların dışında Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ukberî bu okuyuşu ba'îd olarak nitelerken, Ebû Ubeyd bu okuyuşu hoş görmediğini ifade etmektedir.¹²⁴⁷

Yapılan eleştirilerin geneline bakıldığında tartışmaya konu olan farklılığın iki açıdan eleştirildiği görülmektedir. İlk dönem Basra ulemâsı bu okuyuşu çoğunluğun kıraatine uymadığı için eleştirmekte ve İbn Âmir'in bunu mushaftan almış olabileceğini iddia etmektedir. Daha sonra gelen Zemahşerî, Er-Râzî ve İbn Hâleveyh gibi âlimler de Basra dil okulunun bu tezini dillendirmişlerdir. Bu perspektiften bakıldığında söz konusu okuyuş, sened açısından tan edildiği için vehm ve zelle nitelemelerine maruz kalmıştır. İkinci olarak Basra ulemâsı bu okuyuşu sened açısından zayıf olarak niteledikten sonra -bundan cesaret alan başka âlimler de Basra dalcileriyle beraber- mevzu bahis farklılığı dil açısından rahatlıkla eleştirmişlerdir. Bu yönden mezkûr okuyuş; zayıf, kabîh, lahn, şık olmayan ve ba'îd gibi nitelemelerle olumsuzlanmıştır.

Dil açısından bu okuyuşun eleştiri sebebine gelince Basra dil ekolüne göre izâfet terkibi tek bir şey hükmünde olduğu için şiir zarureti dışında birbirinden ayrılması câiz

¹²⁴⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70.

¹²⁴⁵ er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 13/159.

¹²⁴⁶ el-Kurtubî, *el-Cami'*, 7/92.

¹²⁴⁷ Mekkî, *el-Keşf*, 1/454; Ebû Şame, *İbrâzü'l-me'ânî*, 463; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/541.

değildir. Daha açık ifade edilecek olursa Basra dil ulemâsına göre muzâfün ileyh, muzâfi tamamlayıcı bir unsurdur. Bu durum iki lafzı tek lafız gibi yapmaktadır. Haliyle ikisinin arasına bir ayraç koymak, Arap dilinde hoş karşılanan bir durum değildir. Genel kural bu şekilde olmakla beraber her kural gibi bunun da istisnaları vardır. Bu istisnalar şiir zaruretiinde ortaya çıkmaktadır. Ancak bunun da kendine göre şartları vardır. Şöyle ki şayet şiir zaruretiinde muzâf-muzâfün ileyhın arası, sadece araya zarf veya câr-mecrûr girerse câizdir.¹²⁴⁸ Mesela şu örnekte böyle bir durum söz konusudur:

كَمَا حُطَّ الْكِتَابُ بِكَفِّ يَوْمًا / يَهُودِيٍّ يُقَارِبُ أَوْ يُزِيلُ

“(Evin üstündeki resmin güzelliğini kâtiplikte mâhir bir Yahûdî’nin hat üzerinde yaptığı tasarruflara benzetmiş) *Tıpkı kâtiplikte mâhir olan Yahûdî’nin elinden çıkmış ve güzel yazımın gerektirdiği şekilde harfleri birbirine yaklaştırıp uzaklaştırıyor.*”

Burada *بِكَفِّ* kelimesi ile *يَهُودِيٍّ* kelimeleri arasına zarf olan *يَوْمًا* kelimesi girmiştir.¹²⁴⁹ Sadece şiir zaruretiinde o da belirli şartlarla câiz olan bu durum Kur’ân kıraatiinde hoş karşılanmamıştır.¹²⁵⁰ İbn Âmir’in okuyuşuna bakıldığında hem şiir zarureti hem de zarf olmaması açılarından bu şartları sağlamamaktadır.

Kıraat hem sened hem de dil açılarından eleştiriye maruz kalınca söz konusu eleştirilere de gerekli cevaplar bu iki zaviyeden verilmiştir. Burada öncelikle bu farklılığın dil açısından ihticâcını yapan âlimlerin görüşleri serdedilecek, hemen akabinde bu okuyuşun senedi üzerinde getirilen hüccetler ele alınacaktır.

Dil açısından savunanlara göre Arap dilinde bir kullanımın Basra dilcilerince bilinmiyor olması bunun Arap dilinde olmadığı anlamı taşımaz. Çünkü bazı kullanımların, üzerinden zaman geçmesi hasebiyle, tedavülden kalkması mümkündür. Nitekim Hz. Ömer ve Ebû Amr b. ‘Alâ’ya göre Arapların şiir ve nesirdeki birçok kullanımı zaman içinde kaybolmuştur. Bu yüzden İbn Cinnî, “*Şayet cumhûrun ittifak ettiği bir kullanımın hilâfına bir şey varsa biz o kullanımın fasîh olduğuna kati bir şekilde hüküm vermeyiz*” ifadelerini kullanmaktadır.¹²⁵¹ Dolayısıyla herhangi bir kullanımın hilafına bir şey varsa böyle bir durumda o kullanıma fasihlik katiyeti vermek zorlaşmaktadır. Çünkü dil canlı bir olgu olup

¹²⁴⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/176; İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 2/188; el-Enbârî, *el-İnşâf*, 2/352.

¹²⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/557.

¹²⁵⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/176; İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 2/188; el-Enbârî, *el-İnşâf*, 2/353.

¹²⁵¹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/657-658.

zamanın geçmesiyle muhalif olan o kullanımın dilde zayıflaması veya tedavülden kalkması mümkündür. Zaten bu okuyuşu eleştiren Basra ekolü ve takipçilerinin bu kıraat için kullandığı kabîh, zayıf, şık değil ve ba'îd gibi ifadeler aynı şekilde onların da bu kullanımın -azda olsa- Arap dilindeki varlığını kabul ettiklerini göstermektedir.

Bahsi geçen kullanımın Arap dilindeki karşılığına bakıldığında Basralıların aksine Kûfe dilcileri ve onların takipçileri cevaz dairesini biraz daha geniş tutmuş ve bunun hem nesirde hem de şiirde örneklerini getirmişlerdir. Mesela:

فَرَجَّجْتُهَا بِمَرْجَجَةٍ / رَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَزَادَةَ

“Ebû Müzâde'nin katırı dürttüğü gibi ben de onu mızrağın alt kısmına takılan demirle dürttüm.”

şeklindeki şiirde mef'ûl olan الْقُلُوصَ kelimesi رَجَّ ile مَزَادَةَ kelimeleri arasına girmekle, muzâf-muzâfün ileyhın arasını ayırmıştır. Aynı şekilde:

بِوَادِيهِ مِنْ قَرَعِ الْقِسِيِّ الْكَنَائِنِ / يَطْفَنُ بِخُوزِيِّ الْمَرَاعِ لَمْ تُرْعَ

"İçi ok dolu gedeleş ve yay korkusu olmadan kendi vadisinde tek başına meralarda dolaşır durur."

şeklindeki şiirde de قَرَعِ kelimesi mastar olup kendi fâili olan الْكَنَائِنِ kelimesine muzâf olmuştur. İzâfet terkininin arası ise mef'ûl olması hasebiyle mansûb olan الْقِسِيِّ kelimesi ile ayrılmıştır. Normalde şiirin takdiri الْقِسِيِّ الْكَنَائِنِ قَرَعِ مِنْ قَرَعِ şeklindedir.¹²⁵² İbn Âmir'in okuyuşu da bu vecih üzere gelmiştir. Nesir kullanımında ise izâfet terkininin arası cümle ile tefrik edilebilmektedir. Mesela هُوَ غُلامٌ إِنْ شَاءَ اللهُ أَخِيكَ örneğinde غُلامٌ kelimesi ile أَخِيكَ kelimesinin arasına إِنْ شَاءَ اللهُ cümle-i itirâziyesi girmiştir. Ebû Hayyân'a göre şayet izâfet terkininin arasına cümle girebiliyorsa müfred olan kelime fazlasıyla girer.¹²⁵³ Yine Kûfe âlimlerine göre günlük konuşmalarda izâfet terkininin arası yemin ile ayrılabilir. Onlar, buna örnek olarak هَذَا غُلامٌ وَاللهِ kullanımlarını getirmektedirler.¹²⁵⁴ İbn Âmir'in kıraatinin dil açısından ihticâcî için getirilen örneklere bakılacak olursa bu kullanımın hem şiirde hem de nesirde karşılığı olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Bundan dolayı İbn Mâlik, muzâf mastar olup fâiline izâfe edilirse ikisinin arasının mef'ûl ile ayrılabilceğini ifade

¹²⁵² el-Enbârî, *el-Înşâf*, 2/349-351.

¹²⁵³ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/657-658.

¹²⁵⁴ el-Enbârî, *el-Înşâf*, 2/355.

etmektedir.¹²⁵⁵ Bununla beraber Kûfe dilcileri diğer bir delil olarak bu okuyuşu getirmektedirler. Fakat Basralılar bu kıraatin zayıf olduğunu ve mushaf imlâsından alındığını iddia etmektedirler. Onlara göre şayet bu okuyuş sahîh olsaydı söz konusu kullanım sahîh olmasının yanında efsah vecih sayılacaktı ki kurrânın çoğunun hilafına okuması bu farklılığın zayıflığına ve râvîsinin vehmine delalet etmektedir.¹²⁵⁶ Kurtubî bu iddialara “*Bir kıraat tevâtürle Hz. Peygamber’den sadır olduğu zaman kabîh olmayıp fasihtir. Kaldı ki bu okuyuşun Arap dilindeki karşılığı şiirlerle mevcut olmasının yanında, mushaf imlâsında da karşılığı bulunmaktadır. Zira Mushaf ﺥ harfi ile okunacak şekilde yazılmıştır.*”¹²⁵⁷ sözleriyle cevap vermektedir. Aynı şekilde İbn Mâlik de bu farklılığı söz konusu uygulamanın cevazının en güçlü delili olduğunu söylemektedir. Zira bu okuyuş tevâtürle sabit olmuş ve Arapçasına güvenilen birine dayanmaktadır.¹²⁵⁸

Bu paragrafa bakıldığında ortaya çıkan manzara şu şekildedir: Basra dilcilerinin önünde bir okuyuş var ve bu farklılık onların dil kurallarına uymamaktadır. Onlara göre diğer kurrânın çoğunluğuna muhalif olması hasebiyle bu okuyuş sahibi kıraat imamı yanlış düşmüş olabilir. Bu yanlış düşme hadisesinin kaynağı ise tartışmalı okuyuşa müsait olan resm-i mushaf imlâsıdır. Dikkat edilirse Basra ulemâsı kendi kuralları için sadece sahîh okuyuşu zayıf kabul etmekle yetinmemektedirler. Bilakis İbn Âmir’in söz konusu farklılığı mushaftan aldığı iddia etmek suretiyle bu kıraate ictihâd havası vermeye çalışmışlardır. Bununla beraber Basra ulemâsına göre şayet bu farklılığın senedi sahîh olsa o takdirde bu kıraat fasih vecih sayılacaktır. Kûfe dilcileri ve onların takipçileri ise öncelikle bu okuyuşun dil açısından kullanımının cevazına delalet eden delilleri ortaya koymuşlar, ardından sahîh senedle gelen bu farklılığı güçlü bir delil olarak sunmuşlardır.

Yukarıda Basra dilcilerinin bu okuyuşu dil açısından zayıf gördükleri ve İbn Âmir’in bu okuyuşu mushaftan almak suretiyle bu yanlışlığa düştüğü iddiaları aktarılmıştı. İbn Âmir’in eleştirilen okuyuşunun dil açısından temelini ortaya koyduktan sonra bu eleştirilerin ikinci ayağı olan senedi artık ele alınabilir. Öncelikle İbn Âmir aslen Arap olup daha Hz. Peygamber hayatta iken 630 yılında dünyaya gelmiştir. O, dokuz yaşında Dimaşk’a gelmiş ve hayatının sonuna kadar orada yaşamıştır. Yaşadığı dönemde hilafetin başkenti olan bu şehirde birçok

¹²⁵⁵ İbn Malik, *Şerhu teshîl*, 3/272.

¹²⁵⁶ el-Enbârî, *el-İnşâf*, 2/355.

¹²⁵⁷ el-Kurtubî, *el-Cami* ‘, 7/92.

¹²⁵⁸ İbn Malik, *Şerhu teshîl*, 3/277.

sahâbeyle haşir neşir olmuş ve onlardan hem hadis hem de kıraat ilmi almıştır.¹²⁵⁹ O, Hz. Osman, Ebû Derdâ, Vaile b. el-Aska, Fedâle b. Ubeyd, Muaviye b. Ebî Süfyân ve Muğire el-Mahzûmî gibi sahâbîlerden kıraat alması açısından en âlî senede sahiptir.¹²⁶⁰ Hem Arap asıllı olması hem de sahâbîlerden ilim alması onu tâbiînün büyüklerinden yaparken hadis ilmi ile de meşgul olması onun rivâyet ilmini tanıdığını göstermektedir. Bununla ilgili olarak İbn Malik şunları söylemektedir: “İbn Âmir tâbiînün büyüklerinden ve fesahatte üstat sayılan kimselerden ilim almıştır. Bunların temel özelliği lahn olgusunun gelişmediği bir dönemde yaşamış olmalarıdır. Diğer yandan onun kıraat hocalarından birisinin Hz. Osman olması ayrıca kıraatinin sağlamlığını göstermektedir.”¹²⁶¹ İbn Mâlik’in bu sözlerinden onun tâbiînün büyüklerinden de eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Benzer şeylere biraz daha genişçe İbnü’l-Cezerî’de değinmektedir. Ona göre bu farklılığı tercih eden İbn Âmir, Hz. Osman ve Ebü’d-Derdâ gibi sahâbîlerden ilim alan tâbiînün büyüklerindedir. Ayrıca o, Arap asıllı olup, kelamı da hüccettir. Çünkü o, lahn olgusunun yaygınlaşmadığı bir dönemde yaşamış ve kıraat ilmini semâ yoluyla almasının yanında mushaftan okuyarak da teyit ettirmiştir. Bununla beraber yaşadığı dönemde Şam hilafetin başkenti olup insanların ilim talep etmek için geldikleri bir yerdir. Üstelik o, Ömer b. Abdülaziz döneminde kadılık yapmış ve yıllarca Emevî camisinde imamlık yapmıştır. Devamında o, İbn Âmir’in ders halkasında dört yüz küsur bilge insan kendisinden ilim aldığını ve bunlardan hiçbirinin -lehçeleri farklı olmasına rağmen- İbn Âmir’in okuyuşuna itiraz ettiğine veya okuyuşuna zayıflık nispet ettiğine dair bir bilgi gelmediğini ifade ettikten sonra Suriye ve Fırat bölgelerinde h. 5. asra kadar İbn Âmir’in kıraatinin okunduğunu aktarmaktadır.¹²⁶²

Yukarda aktarılan ifadelerden anlaşılmaktadır ki İbn Âmir birden fazla sahâbeden kıraat okumuştur. Bu durum onun kıraatini mushaftan aldığı iddiasını boşa çıkarmanın yanında senedinin de âlî olduğunu ortaya koymaktadır. Arap asıllı olması Kur’ân kıraati gibi önemli bir konuda lahne düşmesi gibi bir ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Üstelik hata yaptığı kabul edilse bile Suriye ve Fırat bölgelerinde insanlar dört asır İbn Âmir’in kıraatine göre Kur’ân tâlim etmişlerdir. Bunların itiraz ettiklerine dair bize herhangi bir veri ulaşmamıştır.

¹²⁵⁹ Altıkulaç, “İbn Âmir”.

¹²⁶⁰ es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 5/162.

¹²⁶¹ İbn Malik, *Şerhu teshîl*, 3/277.

¹²⁶² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/263-264.

Bazı âlimler Basra Okulu ve takipçilerinin bu okuyuşu eleştirmesine tepki göstermiştir. Bunlardan biri de Ebû Hayyân'dır. Ona göre Basra ulemâsı bu kullanıma cevaz vermese de bazı nahivciler kıraat ilminde bulunması hasebiyle cevaz vermiştir. Devamında bu kıraatin dil açısından ihticâcını yapan Ebû Hayyân, sözü Zemahşerî'ye getirir ve onu, bu okuyuş hakkındaki sözlerinden dolayı şiddetle tenkit eder. O, bu okuyuşun Arap dilindeki altyapısı birçok şiirle ortaya konmuşken nahiv ilminde zayıf olan bir Acem'in nasıl olur da Arap asıllı bir kıraat imamını -bu okuyuşu sebebiyle- tenkit ettiğini hayretle sorgular. Devamında, Allah'ın kelamını doğu ve batıya ulaştırmak için ümmetin seçtiği imamlara dil uzatması sebebiyle Zemahşerî'yi iyi niyetli olmamakla suçlar.¹²⁶³ Ancak burada bir hususun altını çizmeden diğer âlimlerin görüşlerine geçmek doğru değildir. O da Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye gösterdiği tepkidir. İşin aslı İbn Âmir'in bu okuyuşu mushaftan aldığına dair iddiayı ilk olarak Basra dilcileri ortaya atmış,¹²⁶⁴ aynı iddiayı İbn Hâleveyh de dillendirmiştir.¹²⁶⁵ Daha sonra gelen Zemahşerî'nin yaptığı ise aynı iddiayı tekrarlamak olmuştur. Fakat Ebû Hayyân, İbn Hâleveyh ve diğer âlimlerin eleştiri gerekçelerini göz ardı ederek sadece Zemahşerî'yi tenkit etmiştir. Bu durumun iki sebebi vardır: Bunlardan birincisi Mutezile mezhebi mensubu bir âlimin eleştirilerine karşılık kıraat imamlarını savunma refleksiyle böyle bir tepki verilmiş olabilir. İkincisi Basra dilcileri ve İbn Hâleveyh döneminde daha ihticâc edebiyatı oluşmamıştır. Bu yüzden onların böyle bir kaniya varmaları -Ebû Hayyân'a göre- mazur görülebilir. Ancak Zemahşerî dönemine gelindiğinde artık bu okuyuşun hem dil hem de sened açısından ihticâcı yapılmıştır. Dolayısıyla bu saatten sonra kalkıp bu okuyuşu eleştirmek artık iyi niyet ifadesi değildir. Burada ikinci sebepten dolayı Zemahşerî böyle bir tepki göstermiştir. Çünkü Ebû Hayyân'a göre bu okuyuşun dil kuralları açısından altyapısı birçok şiirle ortaya konduktan sonra kalkıp eskilerin eleştirilerini tekrar etmek iyi niyetli olmamanın ifadesidir.

İbnü'l-Cezerî de bu okuyuşa yönelik eleştirilere sesiz kalmayıp cevap verenlerdendir. Ona göre, hiçbir Müslümana mushaf imlâsını baz alarak kendine göre okuması câiz olamaz. Bu durum izafet terkinin arasını tefrik etmeyi zaruret halinde değil de ihtiyar halinde câiz olmasını gerekli kılmaktadır. Bu okuyuş da bunun en büyük delilidir. Devamında o, İbn Âmir'in kıraat ilmini semâ yoluyla almasının yanında mushaftan da okuyarak teyit ettirdiğini,

¹²⁶³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/657-658.

¹²⁶⁴ el-Enbârî, *el-İnşâf*, 2/355.

¹²⁶⁵ İbn Haleveyh, *el-Hücce*, 151.

ayrıca mushafta böyle yazıldığını gözleriyle gördüğünü ifade etmektedir.¹²⁶⁶

Bütün bu aktarılanlardan sonra akılda şu soru belirmektedir; “Kıraatler mi yoksa (Basralıların) dil kuralları mı?” Bundan sonra bu soruya cevap aranacaktır. Genel kanaat nahivci ve kıraatlerin ihtilafında kıraatler tercih edilmelidir. Çünkü kıraatler efsah olan Hz. Peygamber’den rivâyet edilmiştir. Diğer yandan Kur’ân’da tevâtür söz konusu iken nahivcilerde âhâd haber vardır. Kaldı ki kıraatler mütevâtir kabul edilmezse dahi yine kıraat âlimleri dilcilerden daha adildirler. Dolayısıyla öncelik onlara verilmelidir. Zaten bir kuralın icmâ sayılabilmesi için kıraat imamlarının da onayına ihtiyaç vardır. Çünkü onların çoğu dilcidir. es-Sefâkusî de (öl. 1118/1706) buna yakın görüşler ifade etmektedir. Ona göre kıraatler Arap diline tâbî olmayıp bilakis Arap dili kıraatlere tabiidir. Çünkü kıraatler Arapların en fasihi olan Hz. Peygamber’den, ondan da sahâbe ve tâbîîn nakletmiştir. Bu nesillerin temel özelliği daha dilde lahnin yaygınlaşmadığı bir dönemde yaşamış olmalarıdır. Ayrıca Arap dili ile kıraatler tashih edilmez, bilakis kıraatler ile Arap dili tashih edilmelidir.¹²⁶⁷ Kurtubî’nin de ifade ettiği gibi bir kıraat, tevâtürle Hz. Peygamber’den sadır olduğu zaman kabîh olmayıp fasihtir.¹²⁶⁸ Ayrıca bununla alakalı olarak, es-Sefâkusî, Fâhru’r-Râzî’den, “*Nahivcilerin durumuna şaşırıyorum! Söyleyeni meçhul bir beyit bulduklarında sevinçle kıraatlere karşı delil olarak kullanırlar. Hâlbuki kıraatleri delil olarak kullanmış olsaydılar daha kabul edilebilir olacaktı.*” tarzındaki sözleri aktarmaktadır.¹²⁶⁹

Bu okuyuş özelinde savunmacı bir refleksle değil de rasyonel bir çerçevede değerlendirme yapılacak olursa şunlar söylenebilir: İbn Âmir aslen Arap’tır ve lahn olgusunun yaygınlaşmadığı bir dönemde yaşamıştır. Bununla beraber hem sahâbîlerden hem de tâbîînün büyüklerinden eğitim almıştır. Onun eleştiriye maruz kalan okuyuşu ise hem Hz. Peygamber’den rivâyet edilmiş, hem de bu rivâyet mushaf imlâsıyla zapt altına alınmıştır. Bu durum bahsi geçen okunuşun hem rivâyet hem de kitâbet boyutunun olduğunu göstermektedir. Ayrıca Basralıların dışındaki dilciler bu farklılığın Arap dilindeki kullanımlarının hem şiirdeki hem de nesirdeki örneklerini ortaya koymuşlardır. Bu açılardan bakıldığında bahsi geçen okuyuş, Basra ulemâsının ortaya koyduğu kurallardan daha tercih edilebilir gözükmektedir. Haliyle Basra dilcilerinin bu okuyuş karşısında söylediklerinin

¹²⁶⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/263-264.

¹²⁶⁷ es-Safâkûsî, *Ğaysü’n-naf*, 104.

¹²⁶⁸ el-Kurtubî, *el-Cami*, 7/92.

¹²⁶⁹ es-Safâkûsî, *Ğaysü’n-naf*, 104.

herhangi bir önemi kalmamaktadır. Konu ile ilgili en öz sözü Semîn el-Halebî söylemektedir: “Bu okuyuşu eleştirenler her ne kadar büyük âlim olsalar da bunların sözlerine iltifat edilmemelidir. Çünkü günün sonunda Arap dilinin hem nazmında hem de nesrinde bu kullanımın olduğu görülmüş ve karşı görüş onlara galip gelmiştir.”¹²⁷⁰ Sonuç itibariyle eleştiriye mevzu bahis olan farklılık ile ilgili ortaya konan verilerden kıraatin hem sened hem de dil açısından sahîh olduğuna rahatlıkla hükmedilebilir.

3.2.5.2.6. İki Mef’ûl Alan Muzârî Fiil

Arap dilinde kalp fiilleri iki mef’ûle müteaddî olur. Bunlar mübtedâ ve haber üzerine gelerek her ikisini mef’ûl olarak nasbeder. Bu iki mef’ûlün veya birinin hazfî diltiller tarafından hoş karşılanan bir durum değildir.

Enfâl 59. âyetinin farklı kıraatlerinin birinde böyle bir durumun söz konusu olması bahsi geçen okuyuşun diltiller tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda öncelikle âyetin kıraat farklılıklarına, daha sonra bu okuyuş üzerinde gerçekleşen tartışmalara yer verilecektir. Mevzu bahis âyet; وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ “İnkâr edenler yakayı kurtardıkları zannına kapılmasınlar! Çünkü onlar (bizi) aciz bırakamazlar.” şeklindedir. Kıraat imamlarından Nâfî’, İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî, Ya’kûb ve Halef, تَحْسَبَنَّ س şeklinde harfinin kesrası ve muhâtab sîğâsı ile okumaktadırlar. Bu okuyuşa göre mana: “(Ey Muhammed) İnkâr edenlerin yakayı kurtardıkları zannına kapılma! Çünkü onlar (bizi) aciz bırakamazlar.” şeklindedir. Âsım’ın birinci râvîsi Şu’be’de muhâtab sîğâsı ile okuyarak bunlara muvâfakat ederken o, س harfini fetha okumak suretiyle bunlardan ayrılmaktadır. Geriye kalan İbn Âmir, Hafs, Hamza ve Ebû Ca’fer يَحْسَبَنَّ şeklinde gâib sîğâsı ile bu okuyuşu icra etmektedirler. Âyetin son kısmında bulunan لَا يُعْجِزُونَ إِنَّهُمْ kısmını İbn Âmir hemzenin fethasıyla okumaktadır.¹²⁷¹ İbn Âmir, Hafs, Hamza ve Ebû Ca’fer’in يَحْسَبَنَّ okuyuşu ise birçok âlimin eleştirisine maruz kalmıştır.

Mevzu bahis okuyuşa yapılan eleştirilere geçmezden evvel tartışmaların odak noktası olan حَسِبَ fiili hakkında bir malumat vermek yerinde olacaktır. Kalb fiillerinden olan حَسِبَ iki mef’ûl alıp her ikisini de mansûb kılmak suretiyle amel etmektedir. Aldığı iki mef’ûlün veya birisinin hazfedilmesi dil kurallarına aykırıdır. Ancak cümle içerisinde hazfedilene delalet eden bir durum söz konusu olursa bu durumda bir mef’ûlün veya her ikisinin hazfedilmesi câizdir. Örneğin هَلْ حَسِبْتَ خَالِدًا مُسَافِرًا şeklinde bir soru sorulduğunda sadece حَسِبْتَ tarzında bir

¹²⁷⁰ es-Semînü’l-Halebî, *Dürri’l-meşîn*, 5/167.

¹²⁷¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/277.

cevap vermek yeterli olacaktır. Zira kelamın akışından murat anlaşılmaktadır. Diğer yandan bu fiilin muzârî sîğâsının hem kesra hem de fetha ile gelmesi câiz kabul edilmektedir.¹²⁷²

İlk olarak bu okuyuşu Ferrâ eleştirmektedir. O, söz konusu okuyuşun câiz olabileceği vecihleri zikrettikten sonra Hamza'nın bu şekilde okuduğunu, fakat şâzlığından dolayı bu okuyuşu sevmediğini ifade etmektedir.¹²⁷³ Dikkat edilirse Ferrâ sadece Hamza'nın ismini zikretmiş, ona muvâfakat eden İbn Âmir, Hafs, ve Ebû Ca'fer'i zikretmemiştir. Üstelik o, bu okuyuşun dildeki cevazına delalet eden kanıtları zikrettikten sonra mevzu bahis farklılığı - kendisine göre- şâz olması hasebiyle sevmediğini beyan etmektedir. Buna dayanarak şu söylenebilir. Ferrâ'nın bu okuyuşu şâz olarak nitelenmesi dil açısından değil, Hamza'yı bu okuyuşta tek zannetmesi sebebiyledir. İkinci olarak Taberî bu okuyuşu iki açıdan sıkıntılı bulması sebebiyle övgüye layık bulmadığını söylemektedir. O, birinci gerekçesinde bu farklılığın marjinal kaldığını ve çoğunluğun okuyuşuna uymadığını ifade ederken ikinci gerekçesinde يَحْسِبُ fiilinin iki mansub aldığını bu farklılıkta ise böyle bir durum olmadığı için bunun fasih vecih olmadığını zikretmektedir.¹²⁷⁴ Aynı şekilde Zeccâc da bu okuyuşu dil açısından câiz olmakla beraber zayıf bulan diğer bir âlimdir. Şu kadarı var ki Zeccâc neden zayıf olduğunu açıklamamakla beraber bu kıraatin sıhhatını kabul etmektedir.¹²⁷⁵ Bu durum onun bu okuyuşu tercih açısından eleştirdiğini göstermektedir. Bu okuyuşa yönelik en ağır eleştirileri Zemahşerî yapmaktadır. O, öncelikle söz konusu farklılığın dil açısından cevazını kanıtlayan delilleri zikrettikten sonra bunların hepsinin mevzu bahis okuyuşu kurtarmaya yönelik dolambaçlı yollar olduğunu ifade etmektedir. Devamında o, sözü Hamza'ya getirir *“Hamza'nın sabana tek başına koşan öküz misali bu farklılıkta da tek başına kalmıştır.”* ifadesini kullanmaktadır. Bu cümlede geçen نيرة kelimesi sabana veya kağına koşulan öküzün boynunun üstüne konulan ve ismi boyunduruk olan ağaç çember manasına gelmektedir.¹²⁷⁶ Zemahşerî'ye göre Hamza bu okuyuşta muteber kurrâya muhalif okumak suretiyle tek kalmış ve bu farklılık onun tek kaldığı kıraatlerin ilki değildir. Dolayısıyla bu okuyuş sahih olmadığından getirilen bütün deliller, bu kıraati kurtarmaya yönelik dolambaçlı yollardır. Zemahşerî burada Hamza'yı kendi kafasına göre okuyan biri olarak nitelerken bu okuyuş için getirilen delilleri de Hamza'nın açığını kapatmaya yönelik

¹²⁷² el-Galâyîni, *Câmi' u' d-durûs*, 27-29.

¹²⁷³ el-Ferrâ, *Me'an' l- Qur'ân*, 1/415.

¹²⁷⁴ et-Taberî, *Câmi' u' l-beyân*, 11/242.

¹²⁷⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni' l- Qur'ân*, 2/422.

¹²⁷⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/231.

çabalar olarak görmektedir. O, bütün bunların ötesinde Hamza'yı tek başına kaldığı okuyuşlarda, sabana tek başına koşan öküze benzetmiştir. Son olarak Nehhâs'ın aktardığına göre Ebû Hatim es-Sicistânî de bu kıraati dil açısından eleştirmektedir. Ona göre حَسَب fiili iki mef'ûl alan fillerdendir. Bu farklılığa göre ise tek mef'ûl almıştır. Ayrıca Nehhâs da diğer âlimler gibi Hamza'nın bu farklılıkta tek kaldığı yanılığısına kapılmıştır.¹²⁷⁷

Dikkat edilirse İbn Âmir, Hafs, Hamza ve Ebû Ca'fer'in tercih ettiği ğâib formu hem dil hem de sened açılarından eleştiriye maruz kalmıştır. Bu okuyuşu tan eden Ferrâ, Zemahşerî ve Nehhas gibi âlimlerin ortak özelliği, Hamza'nın söz konusu kıraatte tek kaldığını savunmalarıdır. Tartışmalı kıraatin dil açısından eleştirilme sebebine gelince يَحْسَبَنَّ fiil cümlesi fâil اَلَّذِينَ كَفَرُوا fiili ise mef'ûldür.¹²⁷⁸ Normalde Arap dil kurallarına göre يَحْسَبَنَّ fiilinin manasını tamamlayabilmesi için ikinci bir mef'ûl alması gerekmektedir. Oysa burada -zahirde- tek mef'ûl alması, dil açısından eleştiriye maruz kalmasına sebep olmuştur.

Dil açısından ele alınacak olursa birçok âlim bu okuyuşun Arap dili açısından kullanımını, birden fazla ihticâda bulunmak suretiyle ortaya koymuşlardır. Burada onların ortaya koyduğu kanıtlar ele alınıp en kuvvetlisinden en zayıfına doğru bir sıralamada bulunulduktan sonra gerekli değerlendirme yapılacaktır. Yapılan birinci tahrice göre fiilin fâili müstetirdir. Yani اَلَّذِينَ كَفَرُوا fiilinden sonra قَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ, أَحَدٌ ibarelerinden biri fâil olarak takdir edilip ve اَلَّذِينَ كَفَرُوا ve سَبَقُوا cümlelerini birer mef'ûl kabul edilir.¹²⁷⁹ Buna göre mana: “(Müminler veya Peygamber veya onların ardındakiler veya hiç kimse) inkâr edenlerin yakayı kurtardıklarını zannetmesin! Çünkü onlar (bizi) aciz bırakamazlar.” şeklindedir. Bu tahrice göre ğâib okunuşu ile muhâtab okunuşu irab bakımından aynıdır.

Birinci tahrice göre söz konusu fiile fâil takdir edilirken yapılan ikinci bir tahrice ise fiile ikinci bir mef'ûl takdir edilmiştir. Şöyle ki اَلَّذِينَ كَفَرُوا fiil, وَلَا يَحْسَبَنَّ fiil, سَبَقُوا ibaresi ise mef'ûldür. Fâil ile mef'ûl arasına ikinci bir takdirde bulunulduğu takdirde cümle tamamlanmış olmaktadır. Buna göre fâil ile mef'ûl arasına أَنفُسُهُمْ veya إِيَّاهُمْ lafızlarından biri takdir edilmiştir.¹²⁸⁰ Yapılan bu takdire göre âyetin manası: “İnkâr edenler (kendilerinin)

¹²⁷⁷ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'an*, 352.

¹²⁷⁸ Mustafa Dervîş, *İ'rabü'l-Kur'an*, 3/159.

¹²⁷⁹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/421; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/231; el-Kurtubî, *el-Cami'*, 8/34; en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'an*, 353; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/529; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül-meşûn*, 8/435.

¹²⁸⁰ el-Ferrâ, *Me'an'l-Kur'an*, 1/415; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/242; Mekkî, *Müşkil*, 1/318; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/231; el-Kurtubî, *el-Cami'*, 8/34; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/630; el-Fârisî, *el-Hüccce*, 4/155; İbn Atıyye, *el-Muḥarrarü'l-vecîz*, 2/544.

yakayı kurtardıkları zannına kapılmasınlar. Çünkü onlar (bizi) aciz bırakamazlar.” şeklindedir. Üçüncü bir tahrice göre ise سَبُّوا fiilinin başına أَنْ’i mastariyye takdir edilmektedir. Bu durumda سَبُّوا fiili iki mef’ûlün yerini almış olacaktır. Bu tahrici destekleyen diğer bir unsur da İbn Mes’ûd’un bu âyeti لَا يُعْجِزُونَ أَنَّهُمْ سَبُّوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ şeklinde okumasıdır.¹²⁸¹ Bu takdire göre, “*İnkâr edenler zannetmesin ki onlar yakayı kurtardılar. Çünkü onlar (bizi) aciz bırakamazlar*” manasını vermek mümkün gözükmemektedir. Yapılan son tahrice söz konusu tartışmalı farklılığın Kur’ân muallimi olan sahâbîlerce benimsendiği görülmektedir. Zira İbn Mes’ûd’un özel mushafına tefsir amacıyla (müddrec kıraatler) birçok ilaveler yaptığı bilinen bir gerçektir. Oysa İbn Mes’ûd burada Hz. Peygamber’den öğrendiği okuyuşun manasını unutmamak adına yazıyla kayıt altına almıştır. Zira sonrasında bu okuyuşu eleştirenler gibi bir yanılığa düşmek söz konusu olabilirdi.

Söz konusu gâib formun şâz olması iddiaları ele alınacak olursa şunu belirtelim ki bu kıraat şâz değildir. Zira yukarıda aktarıldığı üzere bu farklılıkta Hamza tek başına değildir. Modern dünyada kıraati en fazla okunan Hafs, Medine kıraat imamlarından Ebû Ca’fer ve Şam kıraat imamı İbn Âmir ona muvâfakat etmektedir. Üç beldede (Medine, Kûfe ve Şam) ve dört muteber kıraat âlimi tarafından tercih edilen bir okuyuşun şâz olması şöyle dursun, mütevâtir olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Buna göre Ferrâ, Zemahşerî ve Nehhas’ın şâz iddiaları boşa çıkmaktadır. Diğer taraftan dil açısından yapılan eleştirilere verilen yanıtlar tartışmalı okunuşun Arap dilinde kullanımının olduğunu göstermektedir. Kaldı ki bu farklılığı eleştiren âlimlerin hepsi de bunu kabul etmektedir. O zaman akla şu soru gelmektedir: Söz konusu farklılığı eleştiren ulemâ bunun dilde karşılığının mevcudiyetini kabul ettiği halde neden bu açıdan da eleştirmişlerdir? Dil açısından yapılan bu eleştirilerin arka planında yatan gerçekliğin iki sebebi vardır: Birincisi bu âlimlerin kıraat imamı Hamza’ya bakış açıları, ikincisi Hamza’nın bu okuyuşta tek kaldığı zannına kapılmalarıdır.

3.2.5.2.7. Mastarın Nâib-i Fâil Yerine Kâim Olması

Arap dilinde fiil cümlesi; fiil, fâil ve mef’ûlden oluşmaktadır. Mef’ûl alma hususu fiilin yapısıyla ilgili bir durum olup bazı fiiller mef’ûl alırken bazıları almamaktadır. Ancak aynı şeyleri fail için söylemek zordur. Zira fiil için fâil olmazsa olmazdır. Fiil meçhul olduğu takdirde giden fâilin yerine mef’ûlün bîhi kendisine nâib-i fâil almaktadır. Burada tartışma konusu ise nâibi fail varken onun yerine bir mastarın takdir edilebilirliği meslesidir. Enbiyâ

¹²⁸¹ el-Ferrâ, *Me’an’l-Kur’ân*, 1/414; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/242; Mekkî, *Müşkil*, 1/318; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/231; el-Kurtubî, *el-Cami’*, 8/34; el-Fârisî, *el-Hüccce*, 4/155; İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-vecîz*, 2/544.

88. âyette geçen farklılığın bu takdirle okunmuş olması özellikle Basra dilcilerinin eleştirilerine maruz kalmasına sebep olmuştur. Bahsi geçen âyeti نُجِّي الْمُؤْمِنِينَ kıraat imamlarından İbn Âmir ve Âsım'ın birinci râvîsi Şu'be tek ن ve ج harfinin şeddesi ve kesrasıyla نُجِّي الْمُؤْمِنِينَ şeklinde okurken geriye kalan kurrâ نُجِّي الْمُؤْمِنِينَ şeklinde okumaktadır.¹²⁸² İbn Âmir ve Âsım'ın birinci râvîsi Şu'be'nin okuyuşu birden fazla âlimin farklı açılardan eleştirisine maruz kalmıştır.

İbn Âmir ve Şu'be'nin tek ن ve ج harfinin şeddesi ve kesrasıyla نُجِّي الْمُؤْمِنِينَ şeklindeki okuyuşu birkaç açıdan tenkit edilmiştir. Öncelikle Zeccâc, el-Fârisî ve Mekkî (el-Kaysî) söz konusu okuyuşu nahiv kuralları açısından tan etmektedirler. Zeccâc'a göre ضَرْبُ الضَّرْبِ زَيْدًا kastıyla ضَرْبُ زَيْدًا şeklinde bir kullanım lahndir. Zira meçhûl fiil nâib-i fâilsiz gelmez. Bundan hareketle şayet burada نُجِّي النَّجَاءِ الْمُؤْمِنِينَ tarzında bir takdir yapılırsa bu uygulama nahivcilerin icmâsıyla hatadır.¹²⁸³ Bu görüşleri biraz daha detaylandıran el-Kaysî'ye göre ise şayet bu okuyuşta nâib-i fâil olarak نُجِّي النَّجَاءِ tarzında bir mastar takdir edilirse iki açıdan sıkıntı ortaya çıkmaktadır. Birincisi, الْمُؤْمِنِينَ kelimesinin raf hakkı vardır ve merfû' okunması gerekmektedir. Oysa mushaf hattında nasb ile yazılmıştır. İkincisi, نُجِّي kelimesinin sonunun fetha kılınması gerekmektedir. Oysa bu okuyuşta sakindir. Bu açıdan bakıldığında bu okuyuş ba'îd yani uzak kullanımdır.¹²⁸⁴ el Fârisî bu iki âlimin aksine böyle bir takdirin varlığına ihtimal dahi vermez. Çünkü ona göre نُجِّي mâzî fiil olursa الْمُؤْمِنِينَ kelimesinin merfû', نُجِّي lafzının ise sonunun fethalı olması gerekmektedir.¹²⁸⁵

İkinci olarak bu okuyuşu İbn Mücâhid, Ferrâ, Taberî ve Mekkî gibi ulemâ sarf kuralları açısından eleştirmektedir. Genel bir ifadeyle bu âlimlerin bakış açısına göre böyle okuyan ikinci ن harfini ج harfine idğâm etmiştir. Bu uygulamanın ise Arap dilinde benzeri yoktur. Zira mahreç birliği ve yakınlığı şartlarını sağlamamıştır. Ferrâ ve Tâberî bu takdiri lahn;¹²⁸⁶ İbn Mücâhid bunu ğalat olarak nitelemektedir.¹²⁸⁷ Bu takdirin temelleri Ebû Ubeyd'in bahsi geçen okuyuşu tercih etmesine dayanmaktadır. Rivâyete göre Ebû Ubeyd mushafa ittibaen tek ن ile okumuştur.¹²⁸⁸ Ona göre bunun aslı نُجِّي idi. İkinci ن harfi şeddeli

¹²⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/324.

¹²⁸³ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 3/403.

¹²⁸⁴ Mekkî, *el-Kesf*, 2/113-114.

¹²⁸⁵ el-Fârisî, *el-Hücce*, 5/259-260.

¹²⁸⁶ el-Ferrâ, *Me'an'l-Şur'ân*, 2/210; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/387.

¹²⁸⁷ İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, 430.

¹²⁸⁸ Ebû Şame, *İbrâzü'l-me'âni*, 599.

olan ج harfine idğâm edildi ve bu şekilde okundu. Ancak Ebû Ubeyd'in bu okuyuşuna yine onun görüşlerini aktaran Mekkî itiraz etmektedir. Ona göre şeddeli harfe idğâm ve ُ harfinin ج'e idğâmı Arap dilinde kabîh kabul edilen bir durumdur.¹²⁸⁹

Yukarıda isimleri geçen Taberî, İbn Mücâhid, el-Fârisî ve Mekkî gibi âlimler bu okuyuşu dil ve sened açısından da eleştirmişlerdir. İbn Mücâhid, bu okuyuşu vehm olarak nitelerken¹²⁹⁰ Ebû Ali el-Fârisî'ye göre Âsım ikinci ُ harfini ihfâ ile okudu, onu dinleyen râvîleri de idğâm olduğu zannına kapıldılar. Dolayısıyla böyle okumak suretiyle hem vehme hem de ğalata düştüler.¹²⁹¹ Taberî ve Mekkî ise Âsım'ın bu okuyuşu mushaftan aldığını iddia etmektedirler. Onlara göre Âsım da diğer kurrâ gibi okumaktaydı. Ancak mushafların çoğunda tek ُ harfiyle imlâ edildiğini görünce diğer kıraat imamlarının bir ُ harfi ziyade ettikleri zannına kapılarak bu şekilde okudu.¹²⁹² İşin aslı onların Âsım hakkında böyle düşüncelerinin sebebi Ebû Ubeyd'in ilk olarak bu iddiayı dillendirmesindedir.¹²⁹³ Sarf ilmi ve sened açılarından bu farklılığı eleştirenlerin ifadeleri dikkatle incelenirse bunların da aslında söz konusu farklılıkta bulunan ve zahirde nahiv ilmine zıt düşen uygulamadan dolayı bu formu tenkit ettikleri görülür. Bundan dolayı tartışmalı kıraati bu başlık altında incelemek daha uygun görülmüştür.

Netice itibariyle âlimler bu okuyuşu hem dil hem de sened açısından eleştirmiştir. Dil açısından da hem sarf hem de nahiv kurallarına bağlı olarak tenkit etmişlerdir. Nahiv kuralları bakımından bu okuyuşu ele alanlara göre نُجِّي lafzı meçhul mâzî fiil olup cümlenin tamamlanması için fâilin makamına kâim olabilecek merfu' bir nâib-i fâil almalıdır. Nâib-i fâil makamında bulunan الْمُؤْمِنِينَ kelimesi ise merfû' değil mansûb olduğundan nahiv kuralları ihmal edilmiştir.¹²⁹⁴ Sarf açısından eleştirenlere göre ise نُجِّي kelimesi muzârî fiil olup aslı نُجِّي veya نُجِّي'dir. Burada ُ harfi ج'e idğâm edilmiştir. Bu ise Arap dilinde benzeri olmayan bir uygulamadır. Zira aralarında mahreç birliği ve yakınlığı yoktur. Sened açısından eleştirenlerin bir kısmı râvîleri vehm ile suçlarken diğer bazıları da Âsım'ın bu okuyuşu mushaftan aldığını iddia etmek suretiyle imamın kendisini suçlamaktadır. Bahsi geçen eleştirilere verilen

¹²⁸⁹ Mekkî, *el-Kesf*, 2/113-114.

¹²⁹⁰ İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, 430.

¹²⁹¹ el-Fârisî, *el-Hüccce*, 5/259-260.

¹²⁹² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/387; Mekkî, *el-Kesf*, 2/113-114.

¹²⁹³ Ebû Şame, *İbrâzü'l-me'âni*, 599.

¹²⁹⁴ el-Ferrâ, *Me'an'l-Ķur'ân*, 2/210; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Ķur'ân*, 3/403; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/387.

cevaplara geçmeden önce meçhul fiillerin nâib-i fâil alma durumları hakkında biraz malumat vermek yerinde olacaktır.

Genel kurala göre fiil meçhul olduğunda mef'ûlün bihi kendisine nâib-i fâil olarak almaktadır. Ancak cümle içerisinde mef'ûlün bih varken nâib-i fâil olarak başka bir şey takdir edilebilir mi? Bu soruya Basra ve Kûfe okulları farklı cevaplar vermişlerdir. Basra ulemâsına göre mef'ûlün bih varken başka bir şey onun yerine kâim olamaz. Çünkü yapılan eylemde mef'ûlün bih, fâilin ortağıdır. Kûfe ulemâsı, Ahfeş ve İbn Malik'e göre ise mef'ûlün bih varken nâib-i fâil olarak başka bir şey takdir edilebilir.¹²⁹⁵ Aynı şekilde bu okuyuşu eleştiren Ferrâ, Taberî ve İbn Mücâhid gibi ulemâ Kûfe ulemâsının bu görüşünü kabul etmektedir.¹²⁹⁶

Birden fazla âlimin sarf, nahiv ve sened açılarından eleştirdiği bu farklılığa yine bu zaviyelerden cevaplar verilmiştir. İlk önce nahiv kuralları açısından konuyu ele alan âlimler bu farklılığın Arap dilindeki kullanımının varlığını farklı delillerle ortaya koymuşlardır. Bahsi geçen farklılığı savunanlara göre نُجِّي fiili meçhul, nâib-i fâili ise fiilin delalet ettiği zamir, التَّجَاءُ الْمُؤْمِنِينَ lafzı ise mef'ûldür. Buna göre نُجِّي التَّجَاءُ الْمُؤْمِنِينَ şeklinde bir takdir yapılmaktadır. Bunun dildeki karşılığı ise ضَرْبُ الضَّرْبِ زَيْدًا şeklinde kullanımdır. Burada fiilin delalet ettiği الضَّرْبُ ifadesi zamir olarak gizlenir ve ضَرْبُ زَيْدًا tarzında bir kullanım ortaya çıkar. Ayrıca bunun Arap şiirinde de kullanımı bulunmaktadır. Mesela Ferezdâk'ın (20/641) hicvedildiği:

ولو وُلِدَتْ فُفَيْرَةُ جَرَوِ كَلْبٍ / لَسَبَّ بِذَلِكَ الْجَرَوِ الْكِلَابًا

“Şayet Kûfeyre (Ferezdâk'ın annesi) bir enik doğursaydı / Bu enikten dolayı bütün köpekler sövülürdü.”

şeklindeki şiirinde benzeri bir durum söz konusudur.

Burada لَسَبَّ السَّبِّ بِذَلِكَ tarzında bir takdir bulunmaktadır. Dilde hem şiir hem nesir açısından kullanımının ortaya konulduğu bu okuyuşun kıraat ilminde de benzeri bulunmaktadır. Örneğin Ebû Ca'fer Câsiye 14. لِيُجْزِيَ الْجَزَاءُ âyetinde لِيُجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ şeklinde bir takdirle bu âyeti meçhul formunda okumuştur.¹²⁹⁷ Son olarak bu tahricce göre نُجِّي

¹²⁹⁵ es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi*, 1/585.

¹²⁹⁶ el-Ferrâ, *Me'an'l-Kur'an*, 2/210; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/387; İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, 430.

¹²⁹⁷ İbni Cinni, *el-Mühteşeb*, 1/42; İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, 41; İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 2/66; Ebû Şame, *İbrâzü'l-me'ânî*, 599-600; el-Kurtubî, *el-Cami'*, 11/335.

mâzî fiilinde geçen بَا harfinin sakin kılınmasının da hem Arap lehçelerinde hem de şiirinde karşılığı bulunmaktadır.¹²⁹⁸

Nahiv ilmi kuralları çerçevesinde tahrici yapılan bu farklılığın sarf ilmi açısından da tahrici yapılmıştır. Bilindiği üzere Arap dilinde muzârî fiilerde iki harf peş peşe geldiğinde bunlardan biri tahfîflik amacıyla hazfedilmektedir.¹²⁹⁹ Özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de geçen تَنْزَلُ, تَذَكَّرُونَ, تَمْنُونَ gibi lafızların aslına bakıldığında bunların hepsinde birer نَا harfinin tahfîflik amacıyla hazfedildiğini görmekteyiz. Benzer bir uygulama bunlar kadar yaygın olmasa da peş peşe gelen iki ن harfi için de geçerlidir. Mesela Furkân 25. وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا âyetinde böyle bir durum söz konusudur. Burada geçen نُزِّلَ lafzının aslı نَزَلَ olup fâû'l-fiilinde geçen ن harfi tahfîflik amacıyla hazfedilmiştir. Buna göre muzârî fiil olan نُجِّي'nin aslı نُجِّي olup tahfîflik amacıyla ن'lardan biri hazfedilmiştir. نُجِّي fiilinde geçen بَا harfinin harekeli değil de sakin olması bu tahrici kuvvetlendirmektedir. Bu görüşte olan ulemânın ortak özelliği, mastarın nâib-i fâil yerine ikame edildiği görüşü zayıf görmeleridir.¹³⁰⁰ Zira bu tahriçte بَا harfi genel uygulama olan harekelenme durumunun aksine sakindir. Daha açık bir ifadeyle fiil muzârî olduğu için sakindir. Şayet mâzî olsaydı نُجِّي şeklinde harekeli olacaktı.

Sonuç itibariyle İbn Âmir ve Âsım'ın okuyuşu olan نُجِّي الْمُؤْمِنِينَ kıraatinin dil yönünden hem sarf hem de nahiv ilminde karşılığı bulunmaktadır. Nahiv ilmi açısından her ne kadar Basra ulemâsı meçhul formda bulunan fiillerin, mef'ûlün bih varken onun yerine nâib-i fâil olarak başka bir şeyin kâim olmasına cevaz vermeseler de Kûfe bilginleri, Ahfeş, Taberî, İbn Mücâhid ve Ferrâ gibi âlimler buna cevaz vermektedir. Dolayısıyla نُجِّي okuyuşu mâzî fiil olarak kabul edildiğinde bir vecihle de olsa Arap diline uygunluk şartını kâmil bir şekilde sağlamaktadır. Ancak نُجِّي lafzı muzârî fiil olarak kabul edildiğinde bu durumda ن'larından birinin tahfîflik amacıyla hazfedildiği kabul edilir ki bunun sarf kuralları açısından karşılığı bulunmaktadır. Diğer taraftan bahsi geçen okuyuşun mushaf imlâsında tek ن ile yazılması bu farklılığın resm-i mushafa uygunluk şartı bağlamında çoğunluğun okuyuşundan daha iyi bir şekilde temsil edildiğini göstermektedir.¹³⁰¹ Ayrıca bu kıraatin hem Âsım hem de İbn Âmir tarafından okunuyor olması, sened açısından da bu farklılığın sıhhatini ortaya koymaktadır.

¹²⁹⁸ el-Kurtubî, *el-Cami*, 11/335; el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, 9/82.

¹²⁹⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/476.

¹³⁰⁰ Ebû Şame, *İbrâzû'l-me'âni*, 501; en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 610; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/305; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/324.

¹³⁰¹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/403; el-Fârisî, *el-Hüccce*, 2/560; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/386; Mekkî, *el-Kesf*, 2/113-114.

3.2.5.2.8. Fâ-i Sebebiyeden Sonra Gelen Muzârî Fiil

Fiili muzârîyi nasb eden أَنْ edatından önce fâ-i sebebiye gelecek olursa أَنْ edatı vacip olarak hazfedilir ve muzârî fiil nasb kılınır. Bu durum ancak talep, temennî vs. olması gereken şart cümlesinin, cevap cümlesine sebep olmasıyla mümkündür. Muzârînin nasbı için sadece bu şart yeterli değildir. Başka şartlar da bulunmaktadır. Mevzûnun daha iyi anlaşılması adına diğer şartları konu içinde verilmiştir.

Kur'ân'da birden fazla yerde geçen فَيَكُونُ lafzının bazı yerlerde nasb okunması birtakım dilcilerin eleştirisine maruz kalmasına sebep olmuştu. Konuyla ilgili ilk etapta âyetleri ve kıraat keyfiyetleri verilecek, peşinden tartışmalı okuyuşlara genişçe değinilecektir.

1. Bakara 117. فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
2. Al-i İmrân 47. فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
3. Al-i İmrân 59. ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
4. En'âm 73. وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ
5. en-Nahl 40. أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
6. Meryem 35. فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
7. Yâsîn 82. أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
8. Ğâfir 68. فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Toplam Kur'ân'da sekiz yerde geçen كُنْ فَيَكُونُ ibaresini kıraat imamlarının çoğunluğu raf okumaktadır. Âl-i İmrân 59. ve el-En'âm 73. âyetlerinde İbn Âmir, diğer kurrâ gibi raf okurken geriye kalan altı yerde ise فَيَكُونُ şeklinde nasb ile okumaktadır. en-Nahl 40. ve Yâsîn 82. âyetlerinde nasb okuma hususunda Kisâî de İbn Âmir'e muvâfakat etmektedir.¹³⁰² Kurrâ âlimler bu lafzı ya istinâf cümlesi olarak فَيَكُونُ takdiriyle, ya da öncesinde geçen يَقُولُ lafzına atfederek raf okumaktadırlar.¹³⁰³ Kisâî'nin İbn Âmir'e muvâfakatla nasb okuduğu en-Nahl 40. ve Yâsîn 82. âyetlerinde ise فَيَكُونُ lafzı öncesinde geçen أَنْ يَقُولَ, أَنْ نَقُولَ lafızları üzerine

¹³⁰² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/220.

¹³⁰³ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/109; Mekkî, *el-Keşf*, 1/261.

atfedilerek nasb okunmaktadır.¹³⁰⁴ Buna göre geriye kalan Bakara 117., Âl-i İmrân 47., Meryem 35. ve Mü'min 68. âyetlerini İbn Âmir tek başına nasb ile okumaktadır.

İbn Âmir'in tek başına kaldığı nasb okuyuşu, birden fazla âlim tarafından farklı lafızlarla hem sened açısından hem de dil açısından eleştiriye maruz kalmıştır. İlk olarak İbn Mücâhid bu okuyuşu kitabında üç yerde eleştirmektedir. O, birincisinde ğalat,¹³⁰⁵ ikincisinde vehm ifadesini¹³⁰⁶ kullanırken bu okuyuşu sened açısından eleştirmektedir. O, üçüncü defa ele aldığı bu okuyuşu dil kuralları açısından eleştirmekte ve hatalı olduğunu iddia etmektedir.¹³⁰⁷ Ukberî, bu okuyuşun zayıf olduğunu iddia ederken¹³⁰⁸ Mekkî, müşkil ve zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰⁹ İbn Mücâhid'e yakın lafızlar kullanan ed-Dânî, raf okuyuşunu ğalat lafızıyla nitelemektedir.¹³¹⁰ Son olarak İbn Atiyye tefsirinde bazılarının bu farklılığı lahn olarak nitelediğini aktarılmaktadır.¹³¹¹

Fiili muzârîyi nasb eden أَنْ edatından önce fâ-i sebebiye gelecek olursa أَنْ edatı vacip olarak hazfedilir ve muzârî fiil nasb kılınır. Bu durum ancak fâ-i sebebiyenin öncesinin sonrasına sebep olmasıyla mümkün olmaktadır. Yani öncesi şart olacak sonrası ise bu şartın cevabı olacaktır. Mesela Tahâ 81. وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي. “Bu hususta azgınlık yapmayın, sonra gazabım sizi çarpar.” âyeti buna güzel bir örnektir.¹³¹² Bu âyette insanlar, azgınlık yaptıkları takdirde azaba çarpılmakla tehdit edilmektedir. Yani azgınlık Allah'ın azabına uğramaya sebeptir. Dolayısıyla öncesi sonrasına sebeptir. Diğer yandan şart ve cevap cümlesinde emir cümlesinin cevabı, fiil veya fâil veya her ikisine birden muhalif olmalıdır. Mesela إِذْهَبْ يَذْهَبْ رَيْدٌ cümlesinde emir ve cevap fiilleri farklı iken إِذْهَبْ يَذْهَبْ رَيْدٌ cümlesinde fiiller aynı olmasına rağmen fâiller farklıdır. Ancak emir ve cevap cümlesinde fiiller ve fâiller ittifak ederse bu câiz değildir. Mesela إِذْهَبْ تَذْهَبْ tarzında bir cümle câiz değildir. Zira bunun takdiri إِنْ ذَهَبْتَ تَذْهَبْ “Şayet gidersen! Gidersin!” tarzında anlamsız bir cümle olmaktadır ki bu

¹³⁰⁴ Mekkî, *el-Keşf*, 1/261.

¹³⁰⁵ İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, 169.

¹³⁰⁶ İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, 207.

¹³⁰⁷ İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, 409.

¹³⁰⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/109.

¹³⁰⁹ Mekkî, *el-Keşf*, 1/261.

¹³¹⁰ ed-Dânî, *Cami'ül-beyân*, 2/884.

¹³¹¹ İbn Atiyye, *el-Muḥarrarü'l-vecîz*, 1/202; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/586.

¹³¹² el-Galâyînî, *Câmi'u'd-durûs*, 288.

da câiz değildir. Çünkü bir şey kendisine şart olamaz.¹³¹³ Mevzu bahis farklılık incelendiğinde böyle bir durum söz konusudur. Şöyle ki İbn Âmir فَيَكُونُ fiilini geride geçen كُنْ fiiline cevap kılmak suretiyle nasb kılmıştır. Oysa burada كُنْ fiili her ne kadar talep için görünse de manası itibariyle haber içindir. Diğer taraftan muzârî fiil, emrin cevabı olan fâ-i sebebiyyeden sonra geldiğinde nasb olabilmesi için fiillerin veya fâillerin farklı olması gerekmektedir. İbn Âmir'in okuyuşunda ise fiiller ve fâiller aynı olduğundan muzârî fiilin nasb olması dil açısından câiz görünmemektedir.¹³¹⁴

İbn Âmir'in nasb okuyuşuna yöneltilen eleştiriler genel itibarla dil kuralları açısından olunca âlimler bu alana yönelip bu zaviyeden cevaplar vermeye çalışmışlardır. Onlar, bunu yaparken genellikle örneklerini âyet, günlük kullanım ve şiiirden getirmişlerdir. Normal şartlarda fiili muzârînin fâ-i sebebiyyeden sonra nasb okunabilmesi için mana açısından öncesinin sonrasına sebep olması gerekmektedir. Ayrıca şart cümlesinin talep, temennî vs. olması gerekmektedir. Dil bilginleri yaptıkları araştırmalarda Arapların bazen benzer kalıplarda olan cümlelerin mana cihetine bakmadan sadece lafız cihetiyle cevap cümlesine gelen muzârî fiili nasb veya cezm ettiklerini görmüşlerdir. Bunun örneklerine Kur'ân kıraatinde de rastlanmaktadır. Mesela İbrahîm 31. âyette قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا ... “*Namaz kılan kullarıma söyle...*” benzer bir durum söz konusudur. Burada قُلْ lafzı talep içindir. يُقِيمُوا fiili ise talep fiiline cevap olarak gelmediği halde şart fiilinin cevabı gibi cezm kılınmıştır. Aynı durumun Arap şiiirinde de uygulaması bulunmaktadır. Mesela,

فَقُلْتُ لَجَنَّا حَذِ السَّيْفِ وَاشْتَمِلْ / عَلَيْهِ بَرْقِي وَارْقُبِ الشَّمْسِ تَعْرُبِ

“*Cennâd'a dedim ki kılıcı kibarca eline al ve Güneş'in batışına kadar bekle!*”

bu şiiirde تَعْرُبُ fiili, şartın cevabı olmamasına rağmen öncesinde geçen ve talep ifade eden اَرْقُبُ lafzı sebebiyle cezm kılınmıştır. Burada cezm kılınmasının sebebi cümlenin mana cihetinden değil de lafız ciheti bakımından şart cümlesine benzerlik göstermesindedir.¹³¹⁵ Diğer taraftan her ne kadar bazı dilciler, bu farklılığı dil açısından câiz olmamakla niteleseler de bunun benzeri kullanımının şiiir zaruretinden dolayı cevazını kabul etmektedirler. Mesela Sîbeveyh

¹³¹³ el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/205; Mekkî, *el-Keşf*, 1/261; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/586; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/109.

¹³¹⁴ el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/205; Mekkî, *el-Keşf*, 1/261.

¹³¹⁵ el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/206; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/586; Ebû Şame, *İbrâzû'l-me'ânî*, 340; es-Semînu'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 2/90.

ve Müberred gibi âlimler raf olması vacip olan bu gibi yerlerde şiir zaruretinden dolayı nasbı câiz görmektedirler.¹³¹⁶

Bu okuyuşun dil açısından sıhhatı için yapılan diğer bir tahriç kullanımı az olan bir uygulamadır. Buna göre hasr ifade eden *إِنَّمَا* lafzından sonra nasb edatı olan *أَنَّ*'i mastariye câiz olarak gizlenebilmektedir. *إِنَّمَا* ibaresinde *فَنَحَطَمَ* lafzı bu şekilde nasb kılınmıştır. Dikkat edilirse İbn Âmir'in eleştirilen farklılıklarının hepsinin öncesinde hasr ifade eden *إِنَّمَا* edatı bulunmaktadır. Bazı ulemâ söz konusu farklılığı bu kullanıma hamletmektedir.¹³¹⁷

Sonuç itibariyle İbn Âmir'in nasb okuyuşu, dil açısından ele alınacak olursa hem şiir hem âyet hem de günlük kullanımda karşılığı bulunmaktadır. Bu durum tartışmalı okuyuşun dil açısından gerekli olan 'bir vecihle de olsa Arap diline uygunluk' şartını taşıdığını göstermektedir. Zaten bu okuyuşun kendisine nispet edildiği kıraat imamı İbn Âmir'in böyle bir dil hatasına düşebileceği iddiası kabul edilebilir değildir. Çünkü kendisi hem Arap asıllı hem de Arap dilinde lahn olgusunun yaygınlaşmadığı bir dönemde yaşamıştır. Bahsi geçen farklılığın senedine gelince söz konusu okuyuş sıhhatı icmâ ile kabul edilen yedi kıraat birikiminin kapsamı içerisindedir. Bundan dolayı Ebû Hayyân'a göre tevâtür seviyesinde olan böyle bir okuyuşa lahn nispet etmek insanı küfre sürükleyen kötü bir hatadır.¹³¹⁸

3.2.5.2.9. Ma'rifelik/Nekrelik

Arap dilinde belirli bir şeyi gösteren, yani söylendiği zaman kimi veya hangi şeyi kastettiği tam olarak anlaşılan isimlere ma'rife denilmektedir. Nekra ise bunun tersidir. Herhangi bir şeye verilen, yani alemiyet vasfı kazanan özel isimler ma'rifedir. Mesela *رَيْبُ*, *ثُرَيَّا* gibi özel isimler bu kabildendir. Yine yerleşik gramer kurallarından nekra bir isim ma'rife yapılmak istendiğinde başına belirlilik edatı olan *أَنَّ* getirilmektedir. Mesela *رَجُلٌ* dediğimizde herhangi bir kişiyi kastederken *الرَّجُلُ* denildiğinde belirli bir kişi kastedilmiş olmaktadır. Ancak bu belirlilik takısı sadece nekra isimlerin başına gelmektedir. Kıraatin farklı formlarından birinin başına bu takının gelmesi birtakım tartışmalara kapı aralamıştır. Öncelikle imamların tercihleriyle ilgili bilgi verildikten sonra, bahsi geçen okuyuş konu içerisinde geniş bir perspektiften ele alınacaktır. En'âm 52. ve Kehf 28. âyetlerinde geçen

¹³¹⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/39; el-Müberred, *el-Muhtâb*, 2/23.

¹³¹⁷ İbn Malik, *Şerhü'l-kâfiye*, 3/1555; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 2/90.

¹³¹⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/586.

الْعُدْوَةَ lafzını kıraat imamlarından İbn Âmir ع harfinin zammesi د harfinin sükûnu ve و harfinin fethasıyla الْعُدْوَةَ şeklinde okumuştur.¹³¹⁹

Öncelikle Ferrâ bu okuyuşu dil kuralları açısından eleştirmektedir. Arapların عُدْوَةَ lafzına -haddi zatında- ma‘rife olduğundan ال takısı eklemediklerini ifade etmekte ve Ebû Abdurrahmân es-Sülemî’nin ğayrısından bu farklılığı işitmediğini söylemektedir.¹³²⁰ Bu durum Ferrâ’nın İbn Âmir’in bu okuyuşu tercih ettiğinden haberi olmadığını göstermektedir. Peşinden gelen Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ise İbn Âmir ve es-Sülemî’nin bu okuyuşu mushaf hattına dayanarak böyle okuduklarını iddia etmektedir. Ona göre العُدوة şeklinde yazılması böyle okunacağı anlamı taşımamaktadır. Mesela mushaf imlâsında صلاة, زكوة gibi lafızlar da و harfiyle yazılmalarına rağmen elifle okunmaktadırlar.¹³²¹ İbn Atiyye bu okuyuşu zayıf olmakla nitelemektedir. Ona göre عُدْوَةَ kelimesi zaten ma‘rife olduğundan burada lâm-ı ta‘rif alması onu dil açısından zayıf bir konuma getirmektedir.¹³²² Eleştiri gerekçesini biraz daha açık ifade eden İbn Hâleveyh’e göre عُدْوَةَ kelimesinde hem müenneslik hem de alemiyet olmasından dolayı zaten ma‘rifelik vardır. Dolayısıyla ma‘rife olan bir şeye ma‘rifelik alameti olan ال takısının dâhil olması câiz değildir. Dolayısıyla nahivciler indinde İbn Âmir’in okuyuşunun Arapçada bir vechi olmadığını ifade etmektedir.¹³²³ Zira bu durumdaki bir lafza lâm-ı tarif vermek ma‘rife olan bir kelimeyi tekrar marife yapmaktır.

İbn Âmir’in الْعُدْوَةَ okuyuşunu eleştirenlere göre bu lafız günün belli bir kısmına isim olarak verildiğinden ve sonuna müenneslik alameti olan ة harfi bitiştiğinden alemiyet vasıflarını kâmilten taşımaktadır. Bu haliyle ne tenvin de de ال takısı almaması gerekmektedir. Zira alemiyet nitelikleri taşınması sebebiyle zaten ma‘rife olan bir kelimeye tekrardan belirlilik alameti olan ال takısının verilmesi genel geçer Arap dili kurallarına uygun düşmemektedir.

Tartışmalara mevzu bahis olan farklılık hakkında eleştiride bulunan âlimlerin bu konuda haklı olduklarını savunmak zor görünmektedir. Zira bu kıraate yönelik eleştirilerde rivâyet boyutu tamamen dirâyet boyutu ise kısmen göz ardı edilmiştir. Öncelikle عُدْوَةَ lafzı mütemekkin (nekra/muzâf olabilen) zarflardan olup عُدْوَةٌ وَعُدْوَةٌ وَعُدْوَةٌ وَعُدْوَةٌ şeklinde kullanımları bulunmaktadır. Şayet tenvinli ise nekra, tenvin almadığı kullanımlarda

¹³¹⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/258.

¹³²⁰ el-Ferrâ, *Me‘an’l-Ķur‘ân*, 2/139.

¹³²¹ Ebû Hayyân, *el-BaĶru’l-muĶîf*, 4/522; es-Seminü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 4/540.

¹³²² İbn Atiyye, *el-MuĶarrarü’l-vecîz*, 3/512.

¹³²³ İbn Haleveyh, *İ‘râbü’l-Ķirâât*, 1/391.

ise ma‘rifedir. Biraz daha açılacak olursa belli bir güne isim yapıldığında alemiyet sebebiyle ğayr-i munsarif, şayet genel anlamda kullanılırsa munsarif olup tenvin ve ﺍ takısı kabul edebilmektedir.¹³²⁴ Bundan mütevellid dilcilerin genel kanaatine göre اَلْغُدُوَّةُ kelimesinde asıl olan ma‘rife olmasıdır. Bununla beraber nekra olup ﺍ takısı ve tenvin alması câizdir.¹³²⁵ Üstelik bu fikri dil ilimlerinde otorite kabul edilen el-Halil ve Sîbeveyh gibi âlimler savunmaktadır.¹³²⁶

Diğer taraftan Ferrâ’nın iddia ettiği gibi bu farklılık yalnızca es-Sülemî veya Ebû Ubeyd’in iddia ettiği gibi sadece İbn Âmir ve es-Sülemî tarafından tercih edilen bir okuyuş değildir. Bu kıraati Nasr b. Âsım, Malik b. Dînâr ve Hasan el-Basrî gibi âlimler de tercih etmişlerdir.¹³²⁷ İsimleri sayılan bilginlerin öne çıkan özelliği dil hususunda ve özellikle Kur’ân kıraatinde hataya düşmeyecek kadar bu işe hâkim olmalarıdır. Mesela Hasan el-Basrî, Arap dilinde doğru konuşmada sözü delil gösterilen kişidir. Nasr b. Âsım nahivcilerin ustası olup nahiv ilmini bu işin membaı sayılan Ebû’l-Esved ed-Düelî’den almıştır. İbn Âmir ise aslen Arap olup kıraat ilmini Hz. Osman’dan almıştır.¹³²⁸ Böylece bir kıraatin sıhhat şartlarından olan ‘bir vecihle de olsa Arap diline uygunluk’ ve ‘senet’ şartlarını sağlamaktadır. Diğer bir şart olan mushafa uygunluk şartını ise çoğunluğun okuyuşundan daha sağlıklı bir şekilde sağlamaktadır. Yukarıda geçen eleştiri ifadelerinden görüldüğü kadarıyla mushaf imlâsı bu farklılığa göre tam, çoğunluğun okuyuşuna ihtimalli yazılmıştır. Bu durum bir okuyuşun tercih edilmesi için bir sebeptir. Bu durumu Mekkî dile getirmektedir. Ona göre nekralı kullananların hücceti bu şekil mushaf imlâsına daha uygun olmasıdır.¹³²⁹

3.2.5.2.10. Fiilin Ma‘lûm ve Meçhul Formunda Gelmesi

Arap dilinde fiiller ma‘lum oldukları takdirde fâil alırken meçhul (edilgen) formunda oldukları zaman mef’ûlün bihi kendisine nâibi fâil olarak alır. Kıraatte hem ma‘lûm hem de meçhul formları bulunan âyetin, meçhul okuyuşu bazı dilciler tarafından eleştirilmiştir. Bu görüşlere geçmeden önce söz konusu kıraatin farklı formları hakkında imamların tercihlerine değinmek gerekmektedir. Bakara 229. âyette geçen اِيْحَافَا lafzını kıraat imamlarından Hamza,

¹³²⁴ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 39/143.

¹³²⁵ el-Müntecab el-Hemezânî, *el-Ferîd fî ‘irâbi’l-‘Qur’ân’il-mecîd*, thk. Muhammed Nizâmüddîn el-Fetîh (Medîne: Dâru’z-Zemân, 2006), 2/589; el-Fârisî, *el-Hüccce*, 5/140; İbn Atıyye, *el-Muḥarrarü’l-vecîz*, 2/295.

¹³²⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/294; es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 4/640.

¹³²⁷ İbn Atıyye, *el-Muḥarrarü’l-vecîz*, 3/512.

¹³²⁸ es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 4/640.

¹³²⁹ Mekkî, *el-Keşf*, 1/433.

gerektiğini söylemektedir. Lafız bakımından şayet edilgen olan يُخَافًا formu esas alınacak olsa فَإِنْ خِيفَ şeklinde, فَإِنْ خِفْتُمْ lafzını esas alınırca إِلاَّ أَنْ تَخَافُوا tarzında okunması gerekmektedir. Mana bakımından Allah: “Boşama yetkisinin sultana verilmesi adına erkek için kadından bir fidye almanızda sakınca yoktur.” şeklinde buyurmamıştır. Kaldı ki bu yetkinin sultana verilmesi de farz değildir. Ayrıca “Sizin dışınızdakilerin endişelerinden dolayı kadına verdiklerinizden bir şey almanız size helal değildir.” gibi bir mana burası için uzak bir ihtimaldir.¹³³⁴

Nehhâs’ın eleştirileri dikkatle incelenecek olursa söz konusu okuyuşun iki açıdan eleştirildiği görülür. Birincisi lafız-mana uyumsuzluğu إِلاَّ أَنْ يُخَافَا edilgen formda devam okuyuşta bir anda فَإِنْ خِفْتُمْ çoğul muhâtab sîğâsına geçilmektedir. Oysa böyle durumda فَإِنْ خِيفَ şeklinde devam etmesi, şayet فَإِنْ خِفْتُمْ ifadesini esas alacaksa إِلاَّ أَنْ تَخَافُوا tarzında okunması gerekmektedir. Ayrıca İbn Mes’ûd’un okuyuşundan esinlenerek edilgen formuyla okunacak olsa إِلاَّ أَنْ يُخَافَ أَنْ لَا يُقِيمَ حُدُودَ اللَّهِ şeklinde okunması lazımdır. İkicisi ise zamirlerin sultana raci kılınarak yetkinin sadece ona verilmesidir.

Zamme okuyuşunun ihticâcını yapanlar, mevzu bahis farklılığı eleştirenleri Arap dilini tam kavrayamamakla suçlamaktadırlar.¹³³⁵ Bunu yaparken de birden fazla delil ortaya koymak suretiyle bu farklılığın dil açısından sıhhatini ortaya koymaktadırlar. İlk tahrice göre إِلاَّ أَنْ يُخَافَا ibaresi terkinin nâib-i fâil makamına kâim zamirinden bedeldir. Buna göre إِلاَّ أَنْ يُخَافَ وَوَلَاةُ الرَّؤُوسِ إِلَّا أَنْ يُقِيمَ حُدُودَ اللَّهِ “Karı/kocanın velileri Allah’ın sınırlarını tam tatbik edememekten korkarlarsa!” manası ortaya çıkmaktadır. Bazı âlimler biraz daha farklı bir şekilde benzeri bir tahrice bulunmaktadırlar. Örneğin ilk tahriri yapanlar إِلَّا أَنْ يُقِيمَا ibaresini bedel kabul ederlerken bu tahriri yapanlara göre söz konusu ibarenin başında mahzûf bir harf-i cer bulunmaktadır. Bunun takdiri de إِلَّا أَنْ يُخَافَ وَوَلَاةُ الرَّؤُوسِ عَلَيَّ إِلَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ şeklindedir.¹³³⁶

Söz konusu okuyuşta gâibden muhâtaba, muhâtabtan gâibe geçilmesine Nehhâs tarafından yapılan eleştiriye âlimler belagat ilmi ile cevap vermişlerdir. Bu duruma belagat ilminde iltifât sanatı denilmektedir. Dil bilginlerinin anlama güzellik veren edebi sanatlardan saydığı iltifât, “Bir ifadede sözün yönünü birdenbire değiştirerek üslûp farklılığı meydana getirme” anlamında edebi bir sanattır.¹³³⁷ Mesela er-Rûm 39. وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ

¹³³⁴ en-Nehhâs, *İ’rabu’l-Kur’ân*, 96.

¹³³⁵ es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 2/448.

¹³³⁶ Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 2/471; es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşûn*, 2/448.

¹³³⁷ İsmail Durmuş, “İltifât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2000.

هُمُ الْمُضْغِفُونَ “...Allah’ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince işte kat kat artıranlar onu verenlerdir...” âyeti buna güzel bir örnektir.¹³³⁸ Diğer bir misal ise Fâtiha sûresidir. Bu sûre الْحَمْدُ لِلَّهِ diye başlar sonra bir anda muhataba geçilerek إِيَّاكَ نَعْبُدُ şeklinde devam eder.¹³³⁹ Bu okuyuşta da benzeri bir durum söz konusudur.

Ferrâ’nın eleştirilerine cevap veren el-Fârisî onu bu konuda isabet etmemekle suçlamaktadır. O, İbn Mes‘ûd’un okuyuşunda ‘korkunun’ أَنْ ve sonrası, Hamza’nın kıraatinde ise karı-koca üzerinde vaki olduğunu söylemektedir. Ayrıca bir farklılığın Arap dilinde sahîh bir karşılığı olduğu sürece -o farklılığa- hata nispet etmenin doğru bir davranış olmadığını ifade etmektedir.¹³⁴⁰ Zaten bu okuyuşu eleştiren Ferrâ’nın kendisi de el-Fârisî’nin benzeri bir takdir yapıldığında bu kıraatin câiz olabileceğini beyan etmektedir.¹³⁴¹ el-Fârisî’nin ‘korkuyu’ karı-koca üzerinde vaki kılmasına Ebû Hayyân itiraz etmektedir. Ona göre tartışmalı okuyuşta merfû bedel (iştimâl) olması sebebiyle ‘korku’ أَنْ sonrası üzerinde vaki olmaktadır. O, buna örnek olarak da خَيْفَ زَيْدٌ شَرُّهُ cümlesini getirmektedir.¹³⁴²

Her müellifin yaptığı takdir kendi bakış açısını yansıtmaktadır. Şöyle ki el-Fârisî’nin takdirine göre أَلَّا يُقِيمَا ifadesi يُخَافَا fiilinin mef‘ûlü olup başında mahzûf bir harf-i cer vardır ve *“Karı-koca velileri her ikisinin Allah’ın sınırlarını koruyamayacaklarından korkarlarsa”* takdirindedir. Ebû Hayyân’a göre ise أَلَّا يُقِيمَا ibaresi يُخَافَا fiilinin zamirinden bedel olup إِقَامَتَهُمَا خُدُودَ اللَّهِ *“Karı-koca Allah’ın sınırlarına riayet edemeyeceklerinden korkarlarsa”* takdirindedir. Ebû Hayyân’ın takdirine göre korkan, karı-koca iken el-Fârisî’nin takdirine göre korkan, eşlerin velileridir.

Sonuç itibariyle ma‘lûm formunda ‘korku’ eşler, meçhul okuyuşta yapılan takdire göre ‘korku’ hem eşler hem de velileri üzerinde gerçekleşmektedir. Meçhul okuyuşta أَلَّا يُقِيمَا ifadesi bedel kabul edilirse ma‘lûm formula aynı manaya gelecek ve ‘korkunun’ eşler üzerinde gerçekleştiği kabul edilecektir. Ancak أَلَّا يُقِيمَا ibaresi başında harf-i cer hazfedilmiş bir mef‘ûl kabul edilirse ‘korku’ eşlerin velileri üzerinde gerçekleşmiş olacak ve إِيَّاكَ نَعْبُدُ *“Eşlerin velileri onların sınırları ikame edememelerinden korkuya kapılırlarsa”* tarzında bir takdir söz konusu olacaktır. Buna göre âyette: “... (Boşanma

¹³³⁸ el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/331.

¹³³⁹ el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/331.

¹³⁴⁰ el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/333; es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-meşîn*, 2/450.

¹³⁴¹ el-Ferrâ, *Me‘an’l-‘Kur‘ân*, 1/146.

¹³⁴² Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 2/473.

esnasında) Kadınlara verdiklerinizden bir şey almanız size helal olmaz. Ancak eşlerin velileri onların sınırları ikame edememelerinden korkuya kapılırlarsa bu durum müstesna. (Ey yetkililer) Siz de karı ile kocanın Allah'ın sınırlarını, hakkıyla korumalarından şüpheye düşerseniz, kadının (erkeğe) fidiye vermesinde her iki taraf için de bir sakınca yoktur...” tarzında bir mana söz konusudur.

Konuya sened açısından bakıldığında da her eleştiren sadece Hamza'nın ismini zikretmekte ve bu okuyuşu sadece ona nispet etmektedir. Oysa gerçekte Hamza bu okuyuşta yalnız değildir. Ona bu kıraatte Basra kıraat imamlarından Ya'kûb ve Medine kurrâsından Ebû Ca'fer de eşlik etmektedir. Bu durum söz konusu okuyuşun Medine, Basra ve Kûfe gibi kıraat merkezlerinde bilindiğini ve sahada otorite isimler tarafından icra edildiğini göstermektedir. Neticede tartışmalı okuyuş hem sened hem de dil açılarından gerekli şartları kâmil düzeyde sağlamaktadır.

3.2.5.2.11. Harf-i Cer Tekrarı Olmadan Zâhir İsmi Zamir Üzerine Atfı

Arap dil kurallarında zâhir ismin harf-i cer tekrarı olmadan mecrûr zamir üzerine atfının câizliği tartışmalı bir konudur. Basra ulemâsı dil açısından bunu câiz görmezken, Kûfe ulemâsı cevaz vermektedir. Her okulun bu konuya bakış açısı bu bağlamda kıraate de yansımıştır. Örneğin Nisâ 1. âyetinin Basra dil okulunun söz konusu kuralına aykırılığı, âyetin dil açısından tartışmalı hale gelmesine sebep olmuştur. Tartışmaların odak noktası olan Nisâ 1. ... وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ... “... Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının...”¹³⁴³ âyetinde geçen وَالْأَرْحَامَ lafzını kıraat imamlarından Hamza cer ile geriye kalan imamlar nasb ile okumaktadır.¹³⁴⁴

Kıraat imamlarından Hamza'nın cer okuyuşu başta Basra ulemâsı olmak üzere birçok dilci tarafından eleştiriye maruz kalmıştır.¹³⁴⁵ Öncelikle Sîbeveyh, Hamza'nın cer okuyuşuna temas etmeksizin, cer harfi tekrarlanmadan zâhir ismin mecrûr zamir üzerine atfedilmesini kabîh olarak nitelemekte ve sadece şiir zaruretinde bunu câiz görmektedir.¹³⁴⁶ Kurtûbî'nin

¹³⁴³ en-Nisâ 4/1

¹³⁴⁴ İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, 226; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/247.

¹³⁴⁵ el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30; el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/252; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/381; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/6; en-Nehhâs, *Îrâbü'l-Kur'ân*, 169; el-Kurtûbî, *el-Câmi'*, 5/3; İbn Haleveyh, *el-Hucce*, 1/128; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/462; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/327; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/283; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/498.

¹³⁴⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/381.

aktardığına göre el-Müberred bu okuyuş için “Şayet böyle okuyan imamın arkasında bulunsam ayakkabılarımı alır çıkarım.” demiştir.¹³⁴⁷ Ancak el-Müberred eserleri içerisinde bu okuyuşa sadece *el-Kâmil* isimli eserinde değinmekte ve bu farklılığı orada eleştirmektedir. Ona göre zâhir ismi mecrûr zamir üzerine atfeden, Basra ulemâsı indinde hatalıdır. Onların dışında buna cevaz verenler ise zaruret halinde bu okumayı kabîh bir uygulama olarak nitelmişlerdir. O da aynı şekilde Basra ulemâsı gibi söz konusu uygulamanın sadece şiir zaruretinde câiz olabileceğini ve farklılığa cevaz vermediğini ifade etmektedir. Bunun sebebi ise el-Müberred’in Kur’ân kıraatini dil açısından en fasih olana hamletmesidir.¹³⁴⁸ Tartışmalı farklılığı eleştiren diğer bir âlim ez-Zeccâc’tır. Şu farkla ki o, bu okuyuşu hem dil kuralları hem de mana açılarından eleştirmektedir. O, Hz. Peygamber’in “Babalarınız adına yemin etmeyin.” hadisini getirerek bunun dinde küçümsenmeyecek bir hata olduğunu ve yeminin - rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla- sadece Allah’a mahsus bir durum olduğunu savunmaktadır. Devamında o, “Allah ve rahim (akrabalık bağı) adına nasıl yemin edebilirsiniz?” sorusunu sormaktadır.¹³⁴⁹

Bu âlimlerin dışında daha birçok kişi söz konusu farklılığı dil açısından eleştirmekte ve bu uygulamanın günlük kullanımda sadece şiir zaruretinde câiz olabileceğini savunmaktadır. Bunların genel görüşüne göre Arap dilinde zâhir ismin mecrûr zamir üzerine atfı sadece cer harfinin tekrarlanmasıyla câizdir. Mesela مَرْرْتُ بِهِ وَزَيْدٍ cümlesinde zamir üzerine harf-i cer tekrar edilmeden وَزَيْدٍ şeklinde atfedilmesi nahivciler indinde çirkin (kabîh) kabul edilen bir durumdur. Bunun doğrusu مَرْرْتُ بِهِ وَبَرِّدٍ şeklinde olacaktır.¹³⁵⁰ O, bu görüşlerini de iki gerekçeyle savunmaktadır. Birincisi tenvin ve zamir, ismi tamamlayıcı unsurlar olup bu açıdan harf gibidirler. Ayrıca aralarına zarf da girmemektedir. Dolayısıyla zamir, yapı olarak tenvine benzediğinden tenvin üzerine atf yapılmadığı gibi zamir üzerine de atf yapılması câiz değildir. İkincisi, mâtuf olması câiz olmayan bir ismin üzerine atf yapılmasının da câiz olmaması gerekmektedir. Biraz daha açılacak olursa mecrûr zamirin mecrûr zâhir ismin üzerine مَرْرْتُ بِهِ وَبَرِّدٍ örneğindeki gibi- atfı câiz olmadığı gibi mecrûr

¹³⁴⁷ el-Kurtubî, *el-Cami*’, 5/3.

¹³⁴⁸ el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30.

¹³⁴⁹ ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/6.

¹³⁵⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/381; el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30; el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/252; el-Kurtubî, *el-Cami*’, 5/3; ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/6; en-Nehhâs, *Îrâbü’l-Kur’ân*, 169; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/462; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/327; İbn Yâiş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 2/283; Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 3/498.

zâhir ismin de aynı şekilde mecrûr zamir üzerine atfî câiz olmaması gerekmektedir.¹³⁵¹

Kur'ân'da geçen bazı âyetler yaygın gramer kuralları açısından kıraati eleştirenlerin bu görüşlerini teyit eder niteliktedir.¹³⁵³ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ¹³⁵² فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتَبَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا¹³⁵² يُنَجِّيْكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ¹³⁵⁴ zamir üzerine yapılan atıflarda cer harfî eDikkat edilirse bu âyetlerde tekrarlanmıştır.

Öncelikle sahîh kıraat birikimi içerisinde sadece Hamza'nın tercih ettiği cer farklılığı, İbn Abbâs, Hasan el-Basrî, Mücâhid, Katâde, en-Nehâî, A'meş, Yahyâ b. Vasab gibi âlimlerin de okuyuşudur.¹³⁵⁵ Üstelik Hasan el-Basrî, Mücâhid ve en-Nehâî gibi âlimler bu farklılığı zâhir ismin mecrûr zamir üzerine atfedildiği şekliyle anlamışlardır. Ayrıca İbn Mes'ûd'un وبِالْأَرْحَامِ şeklindeki okuyuşu bu tefsiri teyit etmektedir.¹³⁵⁶

Diğer taraftan Basra ulemâsı her ne kadar bu okuyuşun günlük dildeki uygulamasının sadece şiir zaruretinde câiz olabileceği iddiasında olsalar da Yûnus, Ahfeş, Kutrub ve Kûfe ulemâsına göre cer harfinin iadesine lüzum yoktur.¹³⁵⁷ Bundan dolayı mevzu bahis okuyuşu savunan âlimler eleştiren ulemânın yaptığı gerekçelendirmeleri zayıf kılmakla işe başlamaktadırlar. Onlar, 'Mecrûr zamirin, mecrûr zâhir ismin üzerine مَرَزْتُ بِرَيْدٍ وَكَ- örneğindeki gibi- atfî câiz olmadığı gibi, mecrûr zâhir ismin de aynı şekilde mecrûr zamir üzerine atfî câiz olmaması gerekmektedir' iddialarına şu şekilde cevap vermektedirler: Normal durumlarda رَأَيْتُ رَيْدًا وَكَ şeklinde bir kullanım câiz değilken رَأَيْتُكَ وَرَيْدًا cümlesi câizdir. Zira ikinci cümlede geçen وَرَيْدًا ifadesi hitap zamiri olan ك üzerine atfedilmiştir. Ancak رَأَيْتُ رَأَيْتُ cümlesindeki gibi ك zamirinin, ismin üzerine atfedildiği tersi bir durum câiz değildir. Oysa bu teoriye göre رَأَيْتُكَ وَرَيْدًا cümlesinin de câiz olmaması gerekmektedir.¹³⁵⁸ Zamirin tenvine benzetilmesine ise İbn Malik itiraz etmektedir. Ona göre dilcilerin icmâıyla bu zamir bazen te'kit bazen de bedel olabilmektedir. Oysa tenvinde böyle bir durum söz konusu

¹³⁵¹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/6-7; el-Enbârî, *el-İnşâf*, 2/382; İbn Malik, *Şerhü'l-kâfiye*, 1/62; es-Süyûtî, *Hem'ü'l-hevâmi*, 3/222.

¹³⁵² Fussilet 41/11

¹³⁵³ el-Mü'minûn 23/12

¹³⁵⁴ el-En'âm 6/64

¹³⁵⁵ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/387; İbn Malik, *Şerhü'l-kâfiye*, 1/64.

¹³⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/498.

¹³⁵⁷ İbn Malik, *Şerhü'l-kâfiye*, 1/62.

¹³⁵⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/499.

değildir.¹³⁵⁹ Daha sonra hem Kur’ân hem günlük kullanım hem de şiirden getirilen örnekler vasıtasıyla Basra dilcilerinin yaptığı eleştirilere gerekli cevaplar verilmeye çalışılmıştır. İlk etapta Kur’ân’dan Bakara 217. *وَكُفِّرْ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ* âyetini örnek getiren âlimler söz konusu âyette geçen *وَالْمَسْجِدَ* kelimesinin mâ kablindeki *بِهِ* mecrûr zamirin üzerine atfedilmesini delil getirmişlerdir.¹³⁶⁰ Günlük kullanımdan ise *رُبَّ رَجُلٍ وَأَخِيهِ* veya *رُبَّ رَجُلٍ يَدْرَهُمْ* veya *كُلُّ شَاةٍ وَسَخْلَهَا يَدْرَهُمْ* gibi örnekleri getiren âlimler şiirden de

فَالْيَوْمَ قَرَّبْتَ تَهْجُونََا وَتُسْتَيْمَنَا / فَادْهَبْ فَمَا بِكَ وَالْأَيَّامِ مِنْ عَجَبِ

“*Senin insanlara hakarete bulunman ve onları hicvetmen, artık insanların zamanla başlarına gelen olayların sıradanlaşması gibi bir hal aldı.*”

beytini delil göstermişlerdir. Bu şiirde *وَالْأَيَّامِ* lafzı harf-i cer tekrarı olmadan *بِكَ* zamirinin üstüne atfedilmiştir.¹³⁶¹ Ebû Hayyân’a göre bu kıraatin hem kıyas hem de semâ yönünden delilleri çok olduğundan mutlak olarak kabul edilmesi gerekmektedir.¹³⁶²

İkinci tahrice göre harf-i cer olan *بِ*’nin bahsi önceden geçtiği için bir daha zikredilmeye gerek duyulmadığından hafzedilmiştir. Bunun Arap dilinde örnekleri bulunmaktadır. Mesela Araplar günlük kullanımda normalde harf-i cer kullanarak *أَنْزَلَ*, *أَمْرٌ بِهِ* *أَنْزَلَ* demeleri gerekirken cer harfi kullanmadan *بِمَنْ تَمُرُّ أَمْرٌ* ve *مَنْ تَنْزَلُ أَنْزَلُ* demektedirler.¹³⁶³ Veya durum harf-i cerin hazfine müsait olduğunda Araplar hafzedebilirler. Mesela birisine *كَيْفَ أَصْبَحْتَ* şeklinde bir soru sorulduğunda *خَيْرٌ عَافَاكَ اللَّهُ* şeklinde *خَيْرٌ* kelimesinin başında bulunan *بِ*’yi hafzederek cevap vermesi dil açısından câizdir.¹³⁶⁴ İbn Cinnî, Basra ulemâsı tarafından bu okuyuşa olumsuz manada yakıştırılan sıfatları tasvip etmediğini ifade etmektedir. Ona göre bu farklılıkta zâhir isim mecrûr zamir üzerine atfedilmemiş bilakis zikri geçtiği için *بِ* harfi hafzedilmiştir.¹³⁶⁵

Bu okuyuşa yöneltelen eleştirilerden bir tanesi de mana açısından idi. Buna göre Allah’tan başkası adına yemin etmek Hz. Peygamber tarafından nehyedilmiştir. Ancak Taberî, Ebû Hayyân ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi âlimler Arapların önemli biristirhâmda

¹³⁵⁹ İbn Malik, *Şerhü’l-kâfiye*, 1/63.

¹³⁶⁰ İbn Malik, *Şerhü’l-kâfiye*, 1/63.

¹³⁶¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/283; İbn Malik, *Şerhü’l-kâfiye*, 1/64.

¹³⁶² Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîṭ*, 2/387.

¹³⁶³ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 1/286; İbn Haleveyh, *l-râbü’l-kırâât*, 1/127; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufaşşal*, 1/444.

¹³⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 1/286; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufaşşal*, 2/283.

¹³⁶⁵ İbni Cinni, *el-Ḥaşâiş*, 1/286.

bulunacakları zaman *أَسْأَلُكَ بِاللَّهِ، أَسْأَلُكَ بِاللَّهِ، أَسْأَلُكَ بِالرَّحْمِ* “Allah ve akrabalık hakkı için.” vb. ifadelerle bunu dile getirdiklerini ifade etmektedirler.¹³⁶⁶

Hamza'nın okuyuşu, Hz. Peygamber'in hadisi ve âlimlerin görüşlerini bir araya getirildiğinde aralarında bir çatışma varmış izlenimi vermektedir. Oysa durum tamamıyla farklıdır. Yukarıda geçen ifadelerden yemin anlamından ziyade tevessül manası çıkmaktadır. Mesela birisinden talepte bulunulacağı zaman değer verdiği kişilerin isimleri öne sürüldüğü takdirde bu isteğin yerine getirilme şansı daha yüksektir. Bu farklılıkta da hem yaratıcı olan Allah'ın hem de insanın dünyaya gelme vesilesi olan rahîm öne sürülerek insanların birbirinden talepte bulunmasına işaret edilmektedir. Elmalılı'nın cer okuyuşuna verdiği “*O Allah'a isyandan korkunuz. Öyle İlahî ve Rahmânî bir ahlâk ile hareket ediniz ki siz o Allah'a ve rahîmlere and vererek yekdiğerinden dilekleşirsiniz.*”¹³⁶⁷ şeklindeki anlamdan da bu çıkmaktadır.

Âlimler cer okuyuşu için üçüncü bir tahrir olarak kelimenin başında bulunan و harfinin kasem olabileceğini ifade etmektedir.¹³⁶⁸ Bu görüşe göre Allah, mahlûkatından istediği üzerine yemin etme tasarrufuna sahiptir. Kur'an-ı Kerîm'de bunun çokça örnekleri vardır. Ayrıca rahîm üzere yemin etmek sıla-i rahîme verilen öneme ve bu işteki ciddiyete işaret etmektedir.¹³⁶⁹ Bu görüşü savunanlara göre وَالْأَرْحَامِ ifadesinin sonrasında gelen إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا cümlesi kasemin cevabıdır.¹³⁷⁰ Bu takdirde “*Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının. Rahîme yemin olsun ki gerçekten Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.*” tarzında bir mana ortaya çıkmaktadır.

Yapılan eleştiriler ve verilen cevaplar muvâcehesinde şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Bir dilcinin kendi zamanında cari olan bütün dil kullanımlarına hâkim olması mümkün değildir. Kaldı ki kendi zamanının genel kullanımlarının çoğunu bilse dahi yaşadığı çağın öncesinin ancak (literatüre geçen) az kısmını bilebilir. Zira dil canlı bir olgu olup zamanla gelişime ve değişimlere maruz kalır. Konu ile ilgili olarak Ebû Hayyan'ın:

¹³⁶⁶ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/344; Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 3/494; M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Merve Yayınları, 2001), 2/489.

¹³⁶⁷ Elmalılı, *Kur'an Dili*, 2/489.

¹³⁶⁸ en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, 170; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/327; Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 3/499; İbn Yaîş, *Şerḥu'l-müfaşşal*, 2/283.

¹³⁶⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 3/499.

¹³⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, 3/499; İbn Yaîş, *Şerḥu'l-müfaşşal*, 2/283.

“Basralı nahivcilerin veya onlara muhalif olanların sözleriyle ibadet etmiyoruz. Arap keliminde Kûfelilerin aktardığı nice hüküm var ki Basra âlimleri nakletmemiştir. Veya Basralıların nakliyle sabit olan birçok hüküm var ki Kûfe ulemâsı nakletmemiştir. Bu durumun farkına ancak Arap dilinde derinlik sahibi insanlar varabilir. Yoksa herhangi bir hocanın dizinin dibine oturmayıp birden fazla ilim dalıyla meşgul olan ve ilmi sahifelerden okuyarak ortalığı karıştıranların farkına varabileceği bir iş değildir.”¹³⁷¹

şeklindeki sözleri durumu açıklar niteliktedir. Çünkü tartışmalara konu olan zâhir ismin mecrûr zamir üzerine harf-i cer olmadan atfedilmesi Basra ulemâsının dil kurallarını vazetmesinden yaklaşık iki asır önce nâzil olmuştur. Bu durumdaki bir uygulamayı kendi zamanının genel geçer kullanımlarına kıyasla eleştirmek anakronizme düşmektir. Bu açıdan Basra dilcilerinin haksız olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber âlimler, Basra dil ulemâsının yerleşik gramer kurallarına aykırı bulduğu bu farklılığın sıhhatini sadece dil kuralları açısından ele alarak üç tahricte bulunmak suretiyle cevap vermiştir. Daha açık bir ifadeyle Basra dil okulunun sadece şiir zaruretinde câiz gördükleri bu uygulamayı, Kûfe dil okulu mensupları hem günlük kullanımdan hem âyetlerden hem de şiirden örnekler getirmek suretiyle cevazını ortaya koymuştur. Ayrıca Basralı dilciler bu okuyuşa sadece zâhir ismin mecrûr zamir üzerine cer harfi tekrarı olmadan atfedilmesi zaviyesinden bakarken karşıt görüşte olanlar farklı ihtimalleri de göz ardı etmemişlerdir.

Basra ulemâsının bu okuyuşu eleştirmek için öne sürdüğü kanıtları eleştiren diğer bir âlim Er-Râzî'dir. Ona göre bu âlimlerin getirdiği deliller bu okuyuşu zayıflatmaya yetmez. Zira Hamza yedi kıraat imamından biridir ve bu okuyuş rivâyete dayanmaktadır. Bu da bir kuralın konulması için gerekli olan semâ şartını sağladığını göstermektedir. Kaldı ki kıyas semânın karşısında örümcek ağından daha zayıftır. Müellif devamında; -Basra dilcilerinin şiir zarureti için getirdikleri beyti kastederek- “*Bu nahivciler, söz konusu kuralın ispatını şu beyitle yapıyorlar da Hamza'nın ve İbn Mücâhid'in okuyuşunu neden delil getirmiyorlar. Kaldı ki her ikisi de Kur'ân ilimlerinde otorite sahibidirler.*”¹³⁷² şeklinde haklı bir serzenişte bulunmaktadır.

Mana açısından yapılan eleştirilerde de görülmüştür ki bu farklılığın yapılan üç tahricinde de Basra ulemâsının anladığı manada insanların rahîm üzere yemin etmeleri söz

¹³⁷¹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/500.

¹³⁷² er-Râzî, *Mefâṭihü'l-ğayb*, 9/480.

konusu değildir. İlk iki tahrircde tevessül manası söz konusu iken üçüncü tahrircde Allah'ın mahlûkatı üzerine kâsem etmesi anlamı vardır.

Son tahlilde bu farklılığı yedi kıraat imamından biri olan Hamza okumaktadır. Kendisi üçüncü tabakadan salih ve takva sahibi bir zat olup, Süleyman b. A'meş, (öl. 148/765) Hamdan b. A'yun, (öl. ?) Muhammed b. Abdirrahmân b. Ebû Leylâ (öl. 148/765) ve Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765) gibi âlimlerden kıraat almıştır. O, 15 yaşında Kur'an'ı güzel bir şekilde öğrenerek bu yaşta insanlara imamlık yapmıştır. Ebû Hanife (150/767), Sevrî (öl. 161/779) ve Yahyâ b. Âdem (öl. 203/818) gibi âlimler onun için “*Hamza, Kur'an ve ferâiz hususunda insanlara galip geldi*” demişlerdir.¹³⁷³ İbn Hâleveyh, “*İbn Mücâhid'in kendisine isnâdı Hz. Peygamber'e dayanan bir rivâyetle cer okuduğunu, ayrıca Hamza'nın da rivâyet edilen dışında bir şey okumadığını*” söylemektedir.¹³⁷⁴ İlaveten İbn Abbâs, Hasan el-Basrî, Mücâhid, Katâde, en-Nehâî gibi âlimler de bu şekilde okumaktadırlar. Bu durum söz konusu okuyuşun senedinin sağlamlığını gösterirken İbn Mes'ûd gibi bir otoritenin وَبِالْأَرْحَامِ şeklinde okuması söz konusu farklılığın Hz. Peygamber'e dayandığını göstermektedir. Sonuç itibariyle bu farklılık sahîh bir okuyuş için lazım olan şartların hepsini kâmilten sağlamaktadır.

3.2.5.2.12. İsme Bitişen Mütakellim Yâ'sı

Kelimenin sonuna bitişen mütakellim ي'sının harekesi -yerine göre- ya fetha ya da sükûn olur. İbrahim 22. âyetinde geçen mütakellim ي'sının bu kurala aykırı olarak kesra okunması bazı dilcilerce tenkit edilmiştir. Tartışmalı olan بِمُصْرَحِيَّ kelimesini kıraat imamlarından Hamza kesra ile geriye kalan kurrâ fetha ile okumaktadır.¹³⁷⁵

Hamza'nın kesra okuyuşunu birden fazla âlim; lahn, zayıf, redî', merzûl, vehm ve ğalat gibi ifadelerle eleştirmiştir. Bu okuyuşu öncelikle Ferrâ eleştirmektedir. O, bu kıraati Yahyâ b. Vessâb'a nispet ederek onun vehme düştüğünü söylemektedir. Ancak o, Yahyâ'nın ب harfinin bu kelimenin hepsini cer ettiği vehmine kapıldığını oysa mütakellim ي'sının mecrûr olan kelimenin dışında kaldığını ifade etmektedir.¹³⁷⁶

Ahfeş bu kullanımı hem Araplardan hem de dilcilerden duymadığı gerekçesiyle lahn olarak nitelemektedir.¹³⁷⁷ Daha sonra gelen Zeccâc söz konusu kullanımın Arap dilinde zayıf

¹³⁷³ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/500.

¹³⁷⁴ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/128.

¹³⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/298.

¹³⁷⁶ el-Ferrâ, *Me'an'l-Kur'an*, 2/75.

¹³⁷⁷ el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/407.

bir vechi olduğundan bu okuyuşun bütün nahivcilerin katında redî‘ ve merzül bir farklılık olduğunu dile getirmektedir. Zira zamir isim yani izafet ي’sı sakın olmadığı zamanlarda -en hafif hareke olan- fethayla harekelenmektedir.¹³⁷⁸ Daha açık bir ifadeyle zamir isim tek harf olup iraba mani bir durumda geldiği zaman fethalanmaktadır. Cer okuyuşunu eleştiren diğer bir âlim Nehhâs’tır. Ona göre mütekellim ي’sında fetha ve sükûn olmak üzere iki vecih vardır. Buna göre öncesi sakın değil ise sükûn, öncesi sakın ise sadece fetha câiz olur. Nehhâs, Yahyâ b. Vessâb’ın, A‘meş ve Hamza’nın bu kıraati kesra ile okuduklarını oysa bu okuyuşun, nahivcilerin icmâıyla câiz olmadığını ifade etmektedir. Şuna da değinmek gerekir ki Ferrâ’nın bu okuyuş için getirdiği şiir ona göre şâzdir ve Kur’ân kıraati şâz olana hamledilemez.¹³⁷⁹ Dikkat edilirse Nehhâs’a göre şâz kullanımlar Kur’ân kıraati için delil olmaz. Son olarak Ebû Ubeyd cer okuyuşunu ğalat olarak nitelerken¹³⁸⁰ Zemahşerî bu kullanım için zayıf ifadesini kullanmaktadır.¹³⁸¹

Eleştiriye mevzu bahis olan بِمُصْرَخِيّ ifadesi مُصْرَخْ lafzının çoğuludur. Bunun aslı مُصْرَخِيْن idi. Mütekellim ي’sına muzaf olunca sonundaki ن harfi hafz edildi. Birincisi irab ikicisi ise mütekellim için olan iki ي harfi bir araya gelince idğâm yapıldı ve بِمُصْرَخِيّ oldu. Burada kelimenin son harfi olan mütekellim ي’sında fetha ve sükûn olmak üzere iki vecih vardır. Şayet öncesi harekeli ise غَلَامِيّ fetha ve غَلَامِيّ sükûn câizdir. Ancak öncesi sakın ise sadece fetha câiz olur. Bu okuyuşta da mütekellim ي’sının öncesi sakın olduğundan sadece fetha câizdir.¹³⁸²

Cer kıraatinin eleştiriye maruz kalması Arap dilinde karşılığı olmadığı anlamına gelmemektedir. Hamza’nın okuyuşunu ilk olarak tenkit eden Ferrâ söz konusu farklılığın Arap dilinde karşılığı olan bir şiiri delil getirmiş ancak Nehhâs, Kur’ân kıraatinin şâz olana hamledilmeyeceği gerekçesiyle bu şiiri delil saymamaktadır. Bu durumda akla gelen soru şiirde câiz olan bir uygulamayı günlük kelimada veya Kur’ân kıraatinde kullanmak câiz midir? Bu mukadder soruya Nehhas, bazı kimselerin “Şiirde câiz olan her kullanım kelimada da câizdir. Çünkü şiir Arap kelamının ana omurgasıdır. Hal böyleyken şiiri dışlayıp kelam hakkında nasıl hüküm vereceğiz?” dediklerini aktarmaktadır.¹³⁸³ Öte yandan sahîh kıraat

¹³⁷⁸ ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 3/159.

¹³⁷⁹ en-Nehhâs, *İ’rabu l-Kur’ân*, 480.

¹³⁸⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru l-muḥîṭ*, 6/428.

¹³⁸¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/551.

¹³⁸² ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 3/159; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/551; es-Safâkûsî, *Ġaysü n-naḫ*, 341.

¹³⁸³ en-Nehhâs, *İ’rabu l-Kur’ân*, 1239.

şartlarından olan Arapçaya uygunluk prensibinde fasih/efsah olan değil, bir vecihle de olsa uygunluk şartı aranmaktadır. Buna göre şiirde câiz olan Kur’ân kıraatinde de câiz olur demek mümkündür.

Ferrâ’nın bu farklılığı eleştirdikten sonra Arapça dilindeki karşılığını ortaya koyan bir şiir delil getirdiği daha önce aktarılmıştı. Müellifin getirdiği:

قَالَ لَهَا هَلْ لَكَ يَا تَائِيَّ / قَالَتْ لَهُ مَا أَنْتَ بِالْمُرْضِيَّ

“Ona (kadına) dedik ki ey şu kimse! Senin için bende bir şey var mı? / (Kadın) Dedi ki sen razı olmuyorsun”

şiirde geçen فَيِّ lafzı, harf-i cer ve mütekellim ي’ından oluşmaktadır. Burada iki sakin ي harfi bir araya gelmiştir. Burada her ne kadar fetha asıl olsa da kesra da câizdir. Mesela Araplar مُذُ الْيَوْمِ şeklinde kullandıkları gibi مُذَالْيَوْمِ tarzında da kullanılmaktadırlar. Normalde bu ifadede zamme asıl vecih olmasına rağmen kesra da câizdir.¹³⁸⁴ İbn Hâleveyh’de aynı şiiri delil olarak getirmektedir.¹³⁸⁵

Kıraat imamlarından Ebû Amr bu durumlarda kesra kullanımını hasen olarak nitelerek¹³⁸⁶ söz konusu farklılığın cevazını “Hâ ي harfinin altına ha üstüne bir hareke koymuşsun önemli değil ikisi de câizdir.” şeklindeki sözleriyle ifade etmektedir.¹³⁸⁷ Yapılan bu tahricten anlaşıldığı kadarıyla cer okuyuşu irab kaynaklı olmayıp kelimenin yapısıyla ilgili bir durumdur. İbn Hâleveyh ve İbn Zencele de aynı şeyleri söylemektedirler. Onlara göre burada geçen kesra irab harekesi değildir. Zira Araplar iki sakin bir araya geldiğinde câiz olarak kesra harekesini kullanabilmektedirler.¹³⁸⁸ Daha açık bir ifadeyle bu kıraatte iki ي harfi birbirine idğâm edilince sahîh harfe benzeyen şeddeli bir ي harfi meydana gelmiş ve kesra harekesi bu şekilde câiz olmuştur.¹³⁸⁹

Eleştiriye konu olan form hakkında yapılan ikinci bir tahrice göre buradaki kesra harekesi hazfedilen ي harfine delalet etmektedir. Şöyle ki Benî Yarbu‘ gibi bazı Arap

¹³⁸⁴ el-Ferrâ, *Me‘an’l-Ḳur‘ân*, 2/76.

¹³⁸⁵ İbn Haleveyh, *İ‘râbü’l-kırâât*, 1/335.

¹³⁸⁶ İbn Haleveyh, *İ‘râbü’l-kırâât*, 1/335; es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-mesûn*, 7/89; İbn Zencele, *Hücce*, 378.

¹³⁸⁷ es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-mesûn*, 7/89.

¹³⁸⁸ İbn Haleveyh, *İ‘râbü’l-kırâât*, 1/335; İbn Zencele, *Hücce*, 378.

¹³⁸⁹ es-Safâkûsî, *Ğaysü’n-naf’*, 342; es-Semînü’l-Halebî, *Dürrül’l-mesûn*, 7/95.

kabileleri به zamirinde yaptıkları gibi mütekellim ي'sının sonrasında da bir ي harfi takdir etmektedirler. İşte bu mukkader harfi göstermek için kesra harekesi getirilmektedir.¹³⁹⁰

Son tahlilde bazı âlimlerin bu okuyuşu eleştirmesinin sebebi Hamza'nın bu kelimeyi başında bulunan cer harfi sebebiyle kesra okuduğu yanlışlığına kapılmalarındandır. Oysa yapılan tahriçler vasıtasıyla sunulan kanıtların hiçbirinde Hamza'nın böyle bir iddiası bulunduğu dair bir delil bulunmamaktadır. Buna göre kesra harekesi irab kaynaklı olmayıp kelimenin yapısıyla ilgili bir durumdur. Bunun da Arap dilinde karşılığı bulunmaktadır.

3.2.5.2.13. Sayıların İzâfe Edilmesi

Genel itibarla مِئَةٌ ve أَلْفٌ gibi sayılar müfred (tekil) lafızlara izâfe edilir. Şayet kendisinden sonra gelen ma'dûd (sayılan) çoğul ise temyiz olarak mansûb kılar. Ancak Arap dilinde az da olsa bazen مِئَةٌ ve أَلْفٌ gibi sayılar çoğula muzâf olur. Kehf 25. âyetinde geçen مِئَةٌ lafzından sonra gelen çoğula bazıları bu sayıyı izâfe ederken bazıları da temyiz olarak mansûb kılmışlardır. İzâfet yapılan kullanım az olduğundan da bazı dilciler bu kıraati tenkit etmişlerdir. Söz konusu âyette geçen ثَلَاثٌ مِائَةٌ سِنِينَ bölümünü kıraat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef tenvinsiz olarak ثَلَاثٌ مِائَةٌ سِنِينَ izafet şeklinde okurken geriye kalan imamlar tenvinli okumaktadırlar.¹³⁹¹

Tenvinsiz forum başta el-Müberred olmak üzere İbn Hâleveyh, Ebû Hatim, Taberî ve Nehhâs gibi âlimlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Öncelikle el-Müberred'e göre bu okuyuşun karşılığı olan uygulama şiir zaruretinde câiz olup Arap keliminde câiz olmayan bir hatadır.¹³⁹² Peşinden İbn Hâleveyh tenvinli okumanın tercih edilmeme sebebi olduğunu, zira Arapların bu cinsi izafe ettiği zaman cemiye değil ثَلَاثٌ مِائَةٌ دِينَارٍ şeklinde müfrede izafe ettiklerini ifade etmektedir.¹³⁹³ Aynı gerekçelerle bu farklılığı eleştiren diğer bir âlim Nehhâs'tır. O, bu okuyuşu ba'îd olarak nitelemekte ve bundan sakınılması gerektiğini ifade etmektedir. Devamında Arap kelimine göre ثَلَاثٌ مِئَةٌ سَنَةً şeklinde olması gerektiğini ve burada geçen سَنَةً kelimesini سِنِينَ yani çoğul manasında olduğunu söylemektedir.¹³⁹⁴ Taberî de bahsi geçen okuyuşu eleştirmekte ancak o nispeten daha yumuşak bir üslup kullanmaktadır. Ona

¹³⁹⁰ el-Kurtubî, *el-Cami*, 9/357; es-Safâkûsî, *Ğayşü'n-nağ*, 342; Abdurrahman b. Ömer b Muhammed b. Ali eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997), 3/197; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 6/429; el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/199.

¹³⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/310.

¹³⁹² el-Müberred, *el-Muḫṭab*, 2/171.

¹³⁹³ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/390.

¹³⁹⁴ en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 541.

göre iki okuyuşun en isabetlisi tenvinli olandır. Zira Araplar مائة lafzını sadece kendini tefsir eden tekil-cins olduğunda تَلَاثُ مَائَةٍ ذَرَاهِمٍ şeklinde izafe ederler. Ayrıca مائة ve أَلْفٌ lafızları çokluk ifade ettiklerinden, Araplar bu lafızları çokluk manasına gelen cins-müfred lafızlara muzâf kılmaktadırlar. Her ne kadar bazen cem'îler de çokluk ifade eden (cins müfredlerin) yerine konulsa da bu çok karşılaşılan bir durum değildir. Şayet lafzı cemi olarak gelecek olursa tenvin alır.¹³⁹⁵ Son olarak da Ebû Hâtim bu okuyuştan yüz çevirmek suretiyle fiili olarak eleştirmektedir.¹³⁹⁶

Bu okuyuşu eleştirenler her ne kadar farklı lafızlar kullansalar da temel olarak iki noktada birleşmektedirler. Birincisi bu uygulama aslında yerleşik gramer kurallarında -azda olsa- bulunmakla birlikte tercih edilmemektedir. İkincisi, dil kurallarında مائة ve أَلْفٌ gibi çokluk ifade eden sayılar müfred-cins isimlere izafe edilmektedirler. Şayet sayı temyizi çoğul gelecek olursa tercih edilen adedin mad'ûda muzâf kılınmamasıdır.

Nahivcilerin genelinde hâkim olan görüşe göre مائة'nin muzâf olduğu tekil lafız çokluk manasındadır.¹³⁹⁷ Şöyle ki yerleşik gramer kurallarında tekil lafız kullanılmaktadır. Bu lafız ise her ne kadar tekil olsa da cins ifade eden çoğul manasındadır. Mesela عِنْدِي مَائَةٌ ذَرَاهِمٍ denildiğinde bunun manası مِنَ الذَّرَاهِمِ şeklinde çoğuldur. Bu kıraatte de aslına istinaden cem yapılmıştır.¹³⁹⁸ Daha açık bir ifadeyle tenvinsiz okuyanlar mütekellimin muradı olan çokluk ifadesini kullanmak suretiyle aslına uygun olarak okumuşlardır.¹³⁹⁹ Ancak bu uygulama kıyas açısından güzel kabul edilse de kullanımı azdır. Çünkü tekil lafız çoğuldan daha hafiftir. Bu okuyuşun uzak (ba'îd) nitelenmesi ise az kullanılmasından dolayıdır.¹⁴⁰⁰ Bununla beraber Mekkî bu okuyuşu kıyas açısından hasen olarak nitelerken¹⁴⁰¹ İbn Zencele de aslına uygun olarak çoğul lafza muzâf olduğu için muhtar olarak nitelemektedir.¹⁴⁰²

¹³⁹⁵ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 15/230.

¹³⁹⁶ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7/164.

¹³⁹⁷ İbn Haleveyh, *el-Hücce*, 223; İbn Zencele, *Hücce*, 414; el-Beydâvî, *Envâr*, 3/278; el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/844; Mekkî, *Müşkil*, 1/440; Mekkî, *el-Keşf*, 2/58.

¹³⁹⁸ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 2/844.

¹³⁹⁹ İbn Zencele, *Hücce*, 414.

¹⁴⁰⁰ Mekkî, *el-Keşf*, 2/58; Mekkî, *Müşkil*, 1/440.

¹⁴⁰¹ Mekkî, *Müşkil*, 1/440.

¹⁴⁰² İbn Zencele, *Hücce*, 414.

Son tahlilde **أَلْفٌ** ve **مِئَةٌ** sayıları genel olarak tekil lafza muzâf olmaktadır. Meşhur olan kullanım bu şekildedir.¹⁴⁰³ Ancak Araplar bazen aslına uygun olarak bu lafızları çoğula da muzâf yapabilmektedirler. Kisâî, Arapların **مِئَةٌ سِنَةٌ وَمِئَةٌ سِنِينَ** dediklerini aktarmaktadır.¹⁴⁰⁴ Bu açıdan bakıldığında ortada Hamza, Kisâî ve Halef'in tenvinsiz okuyuşunu eleştirecek bir gerekçe kalmamaktadır. Zira bahsi geçen farklılık dil vecihlerinden birine uygunluk şartını sağlamaktadır.

3.2.5.3. Sarf İlmi Açısından Eleştirilen Farklılıklar

Eleştiriye maruz kalan farklılıklar içerisinde tespit edilebildiği kadarıyla iki okuyuş genelgeçer sarf kurallarına aykırı olduğu için tenkit edilmiştir. Birincisinde master az kullanım üzere geldiği için eleştiriye maruz kalırken ikincisinde ise mâ kablinin gerektirdiği durumun aksine hareke aldığı için zamir **ها**'sı tenkite maruz kalmıştır.

3.2.5.3.1. Meşhur Vezne Muhalif Olarak Gelen

Genel itibarla Arap dilinde hareketliliğe delalet eden sülâsî masterlar **فَعْلَانٌ** vezninde ortalı harekeli olarak gelmektedir. Ancak az da olsa bazı masterlar **فَعْلَانُ** şeklinde ortası sakindir. Buna göre Mâide 2 ve 7. âyetlerinde geçen **شَنَّانٌ** kelimesinin okuyuşlarından birisinin bu az kullanılan vezin üzere olması bazı âlimlerin tenkidine maruz kalmıştır. Tartışmalara konu olan kıraati, kurrâdan İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Âsım'ın râvîsi Ebû Bekir ن harfinin iskânıyla, geriye kalan imamlar fethasıyla okumaktadır.¹⁴⁰⁵

İskân formunun eleştirilme sebebi Basra dilcilerinin koyduğu kurallara muhalif olmasıdır. Şöyle ki Basra dil okulunun öncüsü Sîbeveyh'e göre fetha en hafif hareke olduğu için Araplar peş peşe gelen fetha hareketlerinde tahfiflik amacıyla sükûn yapmazlar.¹⁴⁰⁶ Ayrıca bu kelime de master olup ortası fethalıdır.¹⁴⁰⁷ Bu mantıktan yola çıkan Ebû Hatim ve Ebû Ubeyd gibi âlimlere göre iskân okuyuşu dil açısından hoş durmamaktadır. O yüzden bu kalıptan gelen masterların harekeli olması gerekmektedir.¹⁴⁰⁸ Aynı şekilde Nehhâs da

¹⁴⁰³ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7/164.

¹⁴⁰⁴ İbn Zencele, *Hücce*, 414.

¹⁴⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/253; el-Bennâ, *İthâf*, 251.

¹⁴⁰⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/115.

¹⁴⁰⁷ İbn Atıyye, *el-Muḥarrarü'l-vecîz*, 2/149.

¹⁴⁰⁸ en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Ḳur'ân*, 223; el-Kurtubî, *el-Cami'*, 6/46.

mastarların bu vezinden çok az geldiğini öne sürerek bu okuyuşu hoş bulmadığını ifade etmektedir.¹⁴⁰⁹

Bilindiği üzere Arap dilinde hareketliliğe delalet eden sülâsî fillerin mastarları genel itibarla نَزَّوَان, غَلِيَان, هَيْجَان, حَفْقَان örneklerindeki gibi فَعْلَان kalıbında gelirler.¹⁴¹⁰ Sîbeveyh'e göre böyle bir mastarın ortası ancak tahfiflik amacıyla sakın kılınabilir ki zaten bu isimde de en hafif hareke olan iki fetha peş peşe geldiğinden ayrıca bir tahfiflik yapmaya gerek yoktur. Sîbeveyh'in peşinden gelen Ebû Hatim ve Ebû Ubeyd gibi âlimler de bu vezinden gelen mastarların harekeli olması gerektiği görüşünden hareketle bu okuyuşu hoş karşılamamışlardır. Bu kıraati eleştiren diğer âlim Nehhâs'tır. Ancak onun farkı diğerlerinin genellemesinin aksine o, sükûn kullanımını da kabul etmekte ve az da olsa bu kalıptan mastarların gelebileceğini ifade etmektedir. Şu kadar var ki Nehhâs az kullanılan vechi hoş bulmadığını söylemektedir.¹⁴¹¹

Karşıt görüşte olup bahsi geçen iskân okuyuşunu savunan âlimler ise bu farklılığın dil açısından kullanımını delilleriyle ortaya koymaya çalışmışlardır. Bazıları sükûn okuyuşunun sıfât-1 müşebbehe, bazıları da bu okuyuşun mastar olduğunu ileri sürmektedir. Bu iki görüşün dışında harekeli okuyuşu mastar, iskân okuyuşunu sıfât-1 müşebbehe kabul eden üçüncü bir görüşten de bahsetmek mümkündür. Nehhâs ve Kurtubî'nin bir görüşüne göre iskân okuyuşu غَضْبَان, كَسْلَان vezinde (sıfât-1 müşebbehe) ism-i fâ'ildir.¹⁴¹² Sükûn kullanımının azlığından, harekeli okuyuşu tercih sebebi olarak gören İbn Hâleveyh ise iskân okuyanların bunu sıfat, harekeli okuyanların ise bunu mastar kabul ettiklerini söylemektedir.¹⁴¹³ Bu okuyuşu mastar olarak kabul edenlere göre iskân okuyuşu kullanımı azınlıkta da olsa لَوِي دَيْنَهُ لَيَانَا, لَوِيَانَا ve جَوْلَانُ örneklerindeki gibi mastar olarak gelebilmektedir.¹⁴¹⁴

Yukarıda aktarılan üç görüşten ikinci ve üçüncüsü eleştiriye mevzu bahis olan iskân uygulamasının azınlıkta da olsa Arap dilinde karşılığı olduğunu göstermektedir. Bu haliyle eleştirilen okuyuş tespit kriteri olan dil şartını sağlamaktadır. Kaldı ki İbn Cinnî iskân

¹⁴⁰⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: el-Cami'atü Ümmü'l-Kurâ, 1988), 2/254.

¹⁴¹⁰ İbn Mâlik, *Şerhu Teshîl*, 3/470; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 4/52.

¹⁴¹¹ en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 254.

¹⁴¹² en-Nehhâs, *İ'rabu'l-Kur'ân*, 223; el-Kurtubî, *el-Cami'*, 6/46.

¹⁴¹³ İbn Haleveyh, *İ'rabü'l-kırâât*, 1/141.

¹⁴¹⁴ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/169; el-Kurtubî, *el-Cami'*, 2/149; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 1/286; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/101.

okuyuşunun Temîm lehçesine ait olduğunu söyleyerek bu okuyuşun lehçesel anlamda dayanağını ortaya koyarken¹⁴¹⁵ Semîn el-Halebî'ye göre bu kalıptan mastar gelmeyeceğini iddia edenler yanılığın içindedirler.¹⁴¹⁶ Dil açısından bu farklılığın ihticâcını yapanlarına yanında Ebû Hatim'in bu kıraati eleştirmesine tepki gösterenler de vardır. Bazı ulemâ onu selefte pervasızca saldırmakla suçlamaktadırlar. Onlar, bunun sebebinin ise onun dar bir bakış açısı ve bilgi azlığına bağlamaktadırlar.¹⁴¹⁷

Son tahlilde فَعْلَانُ vezninde gelen mastarlar çoğunlukla harekeli olmakla beraber sakin olarak da geldikleri bir vakiydir. Bu açıdan eleştiriye uğrayan farklılığın Arap dili kullanımında karşılığının bulunduğunu söylemek mümkündür. Diğer yandan İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Âsım'ın râvîsi Ebû Bekir gibi kurrânın bu tercihi benimsemesi söz konusu okuyuşun rivâyet açısından da sağlam bir temeli olduğunu göstermektedir. Hem rivâyet hem de dirâyet açısından sağlam olan bu okuyuş tespit açısından değil de tercih açısından eleştirilmiştir. Çünkü bir kullanımın Arap dilinde az veya çok olması kıraat farklılığı için tespit sebebi olamaz. Ancak tercih sebebi olabilir. Bundan dolayıdır ki İbn Hâleveyh, harekeli okuyuşu tercih sebebi olarak görmektedir.¹⁴¹⁸

3.2.5.3.2. Zamir Hâ'sı

Genel kurala göre هـ harfinin mâ kabli meksûr veya ي harfi olduğu zaman kesra, diğer durumlarda zamme okunmaktadır. A'râf 111. ve Şuârâ 35. âyetlerde geçen قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ âyetinin bazı kıraat imamları tarafından zamme okunması gereken yerde kesra ile okunması eleştiriye maruz kalmasına sebep olmuştur.

Tartışmalı okuyuşu kıraat imamları altı şekilde okumuştur. Kâlûn ve İbn Verdân med yapmadan أَرْجِهْ; Verş, Kisâî, İbn Cemmâz, Halef ve ikinci vecih olarak İbn Verdân, med yaparak أَرْجِيهِ; Hafs, Hamza ve hulûfle Şu'be, هـ harfinin sükûnuyla أَرْجِهْ şeklinde hemzesiz olarak okumuşlardır. Bu üç farklılıkta herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Geriye kalan üç farklı okuyuşun da ortak özelliği hepsinin hemze ile okunmasıdır. Bu ifadeyi İbn Kesîr ve birinci vecih olarak Hişâm med ile beraber أَرْجِيهِمْ; Ebû Amr, Yakûb, Hişâm ve Şu'be med yapmadan أَرْجِيهِ; sonuncu vecih olarak İbn Zekvân medsiz ve kesra ile أَرْجِيهِ şeklinde

¹⁴¹⁵ İbni Cinni, *el-Müh̄teseb*, 2/401.

¹⁴¹⁶ es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşîn*, 4/190.

¹⁴¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/101; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 1/286.

¹⁴¹⁸ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/141.

okumaktadır.¹⁴¹⁹

İbn Zekvân'ın kesra şeklindeki bu okuyuşu, bazı âlimlerce vehm, ğalat ve zayıf gibi bazı olumsuz nitelermelerle eleştirilmiştir. İbn Mücâhid bu okuyuşu vehm olarak nitelermektedir. Ona göre mâ kablinde sakın hemze olan ها harfinin hakkı kesra değil zamme olmaktadır. Kesra okunuşu ancak bu harfin mâ kablinde ي harfi veya kesra harekesi bulunduğ u takdirde mümkündür.¹⁴²⁰

Ebû Ali el-Fârisî de bahsi geçen okuyuşu aynı gerekçelerle ğalat ifadesiyle eleştirmektedir. el-Fârisî ilaveten cevazına giden yolları da kapatmaya çalışmaktadır. Ona göre burada geçen hemze sakın olduğ undan mâ kablinin harekesi cinsinden bir harfe çevrilecek olsa dahi yine de bu harfin kesra ile okunması Arap dili açısından doğru bir uygulama değildir.¹⁴²¹ Biraz izaha muhtaç olan bu görüşü şöyle açılabilir: أَرْجَيْتُهُ lafzında hemze sakın, mâ kabli olan ج harfi kesra harekesi almıştır. Şayet burada bir ilal kuralı işletilecek olsa hemze mâ kablinde bulunan kesra harekesinin harfe bürünmüş hali olan يا harfine ibdâl edilecektir. Ancak böyle bir durumda dahi ها harfinin kesra ile okunması Arap dili açısından doğru değildir. Bilakis اَنْبِيُّهُمْ örneğinde olduğ u gibi اَرْجَيْتُهُ şeklinde zamme okunması gerekmektedir. Zira burada geçen يا harfinin aslı hemzedir. Bu iki âlimin dışında el-Havfiyy (öl. 430/1039) ve el-Ukberî gibi bilginler de bu kullanımı zayıf ve dil açısından şık bulmamaktadırlar.¹⁴²²

Bu kıraatin eleştiri sebebine gelince söz konusu kıraat dil açısından incelendiğ i takdirde bunun cari olan sarf kurallarına aykırı düştüğ ü görölmektedir. Şöyle ki genel kurala göre zamir olan ها harfi ancak mâ kablinde ي harfi veya kesra bulunduğ u takdirde فِيهِ, بِهِ örneklerindeki gibi meksûr okunabilmektedir. Bu farklılıkta göröldüğ ü gibi şayet kesra ile zamir arasına sakın bir harf girecek olsa yine de meksûr değil زَنْتُهُ, مِنْتُهُ örneklerindeki gibi zammeli okunması gerekmektedir. Burada akla şöyle bir çözüm gelmektedir: Araya giren hemze harfi bünyesinde birden fazla değ işikliğ i barındırmakta, yerine göre elif veya و ve يا harflerine ibdâl edilebilmektedir. Dolayısıyla bu hemzeyi ya يا harfine kalbedilmiş olarak kabul edilebilir ve ona göre meksûr okunabilir ya da hemzeyi uğradığ ı değ işikliklerden dolayı tam bir harf kabul etmeyip sanki arada hemze yokmuş gibi ها'nın hemen, ج harfinin peşinden

¹⁴¹⁹ İbn Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/167-168.

¹⁴²⁰ İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, 288.

¹⁴²¹ el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/62.

¹⁴²² Ebû Hayyân, *el-Baħru'l-muħîṭ*, 5/135; es-Semînu'l-Halebî, *Dürri'l-meşûn*, 5/410.

geldiği kabul edilir ve ona göre kesralı okunur. Ancak bu çıkış yolunu da Ebû Şame el-Makdisî birkaç açıdan zayıf kabul etmektedir. Birincisi **أَنْبِيَهُمْ**, **أَنْبِيَهُمْ** örneklerinde görüldüğü üzere hemze harfi mâ kablindeki harfin mâ ba'dine etki etmesine engel olmuştur. Buna göre hemze, iki harf arasında herhangi bir tasarrufa manidir. İkincisi şayet hemze iki harf arasında bir engel kabul edilmezse bu durumda **ها** harfinin sıla ile okunması lazımdır. Oysa burada kasr ile okunmaktadır. Üçüncüsü ise hemzenin **با** harfine takdiren de olsa çevrildiği kabul edilse dahi yine de tercih edilen görüş **ها** harfinin zammeyle okunmasıdır.¹⁴²³ Nitekim **أَنْبِيَهُمْ**, **أَنْبِيَهُمْ** örneklerdeki gibi hemze ibdâl edildiğinde **ها** harfi yine zamme ile okunmaktadır.

Mevzu bahis farklılığı dil açısından eleştiriye tabi tutanlara gerekli cevaplar hem dil hem de rivâyet açılarından verilmiştir. İlk etapta bu okuyuşu dil açısından ele alan bilgiler, bu kullanımın Arap lisanındaki karşılığını birkaç açıdan delilleriyle ortaya koymuşlardır. Öncelikle İbn Hâleveyh söz konusu kullanımın bazı Arap kabilelerinde bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu Arap kabileleri kelimenin sonunda bulunan **ها** harflerini sakın kılmaktadırlar. Burada geçen **أَرْجُهُ** lafzı da emir sîğâsı olması hasebiyle cezmlidir. Buna göre iki sakın bir araya geldiğinden **ها** harfi zorunlu olarak hareke almaktadır. Devamında o, **أَرْجُهُ** lafzının **إِصْرِبُهُمْ**, **مِنْهُمْ** lafızları gibi olamayacağını, zira bu kelimelerde geçen **ها** harflerinin zorunlu olarak harekeli olduklarını söylemektedir.¹⁴²⁴ İbn Hâleveyh'in kastettiği kabileler Kisâî'den aktarıldığına göre Ukayl ve Kilâb kabileleridir. Bunlar irab harfinden sonra gelen **ها** harflerini **لِرَبِّه** örneğinde görüldüğü üzere cezmlî veya ihtilâslı telaffuz etmektedirler. Zira irab harfî alması gereken harekeyi almıştır.¹⁴²⁵ Biraz daha izah edilecek olursak bazı Arap kabileleri kelimenin sonuna gelen **ها** harflerini sakın okurlar. Zira bu harfler irab harekesinden sonra gelmektedir. Tartışmalı lafız olan **أَرْجُهُ** lafzında böyle bir durum söz konusudur. Ancak bu lafızda **ها** harfi sakın kılınmıca iki sakın bir araya gelmiştir. Bu durumdan kurtulmak için de **ها** harfi **إِذَا خَرَكُ خَرَكُ بِا الْكُسْرِ** “Sakin hareke alacağı zaman kesra alır” kaidesi gereğince kesra kılınmıştır. Bu okuyuşun Arap dilindeki kullanımının cevâzını delilleriyle ortaya koyan İbn Hâleveyh'e göre burada kıraati tan edenler dil açısından değil de rivâyet açısından eleştirmişlerdir. O, bunun sebebinin ise onların rivâyet boyutunu dikkatle incelememelerine bağlamaktadır.¹⁴²⁶

¹⁴²³ Ebû Şame, *İbrâzü'l-me'ânî*, 111.

¹⁴²⁴ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/198.

¹⁴²⁵ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 40/543.

¹⁴²⁶ İbn Haleveyh, *İ'râbü'l-kırâât*, 1/198.

İbn Zekvân'ın dil açısından tartışmalı olan okuyuşunun başka bir açıdan hüccetlendirmesini Ukberî, es-Semînü'l-Halebî ve Âlûsî gibi âlimler yapmaktadır. Bunların ortak kanaatine göre hemze sakin bir harftir ve sakin olan harf kuvvetli bir engel değildir. Dolayısıyla sanki ه harfi ile ج arasında herhangi bir harf yokmuş da ه doğrudan ج harfinin peşinden gelmiştir. Haliyle kesra harekesine sahip olan ج harfinin peşindeki harfin harekesi de ه örneğindeki gibi kesra kılınmıştır.¹⁴²⁷

Yukarıda aktarılan bu iki hüccetlendirme dışında üçüncü bir ihticâc daha vardır ki bu da hemze harfinin yapısı ve uğradığı değişikliklerle ilgilidir. Bahsi geçen okuyuşun Arap dilindeki karşılığını delilleriyle ortaya koymak adına bu farklılığı temellendirmeye çalışan bilginler hemzenin yapısını ve uğradığı değişimleri de göz ardı etmemişlerdir. Bunlara göre hemze yapısal olarak birden fazla değişime uğrayabilen bir harftir. Şöyle ki öncesinin harekesine göre elif, و ve ي harflerine ibdâl edilebilmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen farklılıkta hemze sakin mâ kabli meksûr olduğundan sanki hemze ي harfine ibdâl edilmiş ve bundan dolayı ه kesra okunmuştur. Beydâvî, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî ve Âlûsî gibi bilginler bu görüştedir.¹⁴²⁸

İkinci ve üçüncü hüccetlendirmenin Ebû Şâme tarafından birkaç açıdan zayıf kabul edildiği yukarıda aktarılmıştı. Ebû Şâme'nin itirazlarına Ebû Hayyân ve Âlûsî karşı itirazda bulunmaktadır. Onlara göre bahsi geçen okuyuş ümmetin kabulüne mazhar olmuş bir farklılık olup hem senedi sahîhtir hem de Arap dilinde karşılığı bulunmaktadır.¹⁴²⁹

Ebû Hayyân ve Âlûsî'nin karşı itirazları yerindedir. Zira birinci ihticâcda aktarıldığı üzere tartışmaların odak noktası olan farklılığın Arap dilindeki karşılığı Ukayl ve Kilâb kabilelerinde bulunmaktadır. Diğer yandan bu kıraat sahîh bir senede sahip olmasının yanında ümmetin kabulüne de mazhar olmuştur. Bu açılardan bakıldığında bahsi geçen farklılık, bir kıraat için olmazsa olmaz şartlardan olan sened ve dil ilkelerinin ikisini de sağlamaktadır. Hal böyle olunca yapılan itirazlar kendiliğinden ortadan kalkmaktadır. O zaman akla şöyle bir soru gelmektedir. Madem kıraat sahîh bir senede sahip o halde âlimler neden bu farklılıkların bazılarını eleştirmişlerdir? Bu mukadder soruya İbn Hâleveyh şöyle cevap vermektedir:

¹⁴²⁷ el-Ukberî, *et-Tibyân*, 1/587; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-meşûn*, 5/410; el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/23.

¹⁴²⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/135; el-Beydâvî, *Envâr*, 3/27; es-Semînü'l-Halebî, *Dürrül'l-mesûn*, 5/410; el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/23.

¹⁴²⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5/135; el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/23.

Kıraatlere lahn nispet eden ulemâ bu ilme verdikleri önemden dolayı kendilerini rivâyetle gelen her okuyuşu delillendirmek zorunda hissetmişlerdir.¹⁴³⁰

¹⁴³⁰ İbn Haleveyh, *İ'rabü'l-kırâât*, 1/198.

Sonuç

Arap dilinde lahn kelimesi meyil ve kavrayış anlamlarına gelmektedir. Doğru olandan yanlış olana meyil manasından hata anlamı doğmuştur. Dil ulemasına göre; lafzın delalet ettiği manaya, söz dizimi ve irab hareketlerinde, kip ve seslerde fasih Arapça'ya muhalif olan her kullanım lahn kapsamındadır. Kurraya göre ise, Arap dilinde sahîh olsa dahi, sahîh birikimin dışına çıkan, vehme düşülen, manaya halel getirsin veya getirmesin lafızlarda ortaya çıkan arızalar, irab ve tashîf hataları, hareke ve sükûnlara dikkat etmeme, harflerin mahreç ve sıfatlarının hakkını vermeme veya bunlarda aşırılığa kaçma ve cümlelerde vurgu yerlerine dikkat etmeme şeklinde düşülen her hatadır.

Arap dilinde lahn olgusunun meydana gelmesi cahiliye ve İslâm'ın ilk dönemlerinde nadiren görülse de selim tabiata sahip Arapların dilini etkilememiştir. Ancak son dinin ilk muhataplarının Arap olması ve son İlâhî mesajın bu dil üzere nazil olması Arapçayı belli bir milletin dili olmaktan çıkarıp, din dili haline getirmiştir. Hedef dile yüklenen bu misyon sebebiyle Arap olmayan unsurlar yeni dini öğrenmenin ilk adımı sayılan Arap diline merak salmış ve bunun için vahyin kalbi olan Haremeyn'e kadar girmişlerdir. Öte yandan İslâmî fetihler sebebiyle Araplar Hicaz bölgesinin dışına çıkmış ve burada yabancı unsurlarla karşılaşmışlardır.

İslâm fetihleri sonucu yeni dine giren farklı milletlerin teolojik kaygılarla Arap dilini öğrenmeye merak salmaları, fatih millet Arapların siyaset ve devlet işleriyle ilgilendikleri için ilim öğrenmeye zaman ayırmamaları ve söz konusu dilin yazım özellikleri gibi etkenler lahnin Arap dilinde yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Lahn olgusu Kur'an okumalarına yansımaya başlayınca Arap dili üzerinde bir takım çalışmalar yapmak zorunlu bir hal almıştır. Bu kapsamda ilk olarak mushaf imlası üzerinde başlayan çalışmalar zamanla dil ilimlerini ortaya çıkaracak kadar genişlemiştir.

Hicri birinci asırda kıraat ilminde lahn Hz. Peygamber döneminden itibaren görülmeye başlanmıştır. Yedi harf ruhsatından kaynaklı farklı okumalar, ilk yazılı dini materyallerin yazım sitili ve Arap dilinde meydana gelen bozulmalar kıraat ilminde lahnin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yedi harf ruhsatından kaynaklı hataların önlenmesi için mushaf istinsâh edilirken, Kur'an okumalarında meydana gelen lahnin önüne geçebilmek için mushaflara bazı işaretler konmuştur. İstinsâh sonrası mushafta lahn olduğuna dair Hz. Aişe ve Hz. Osman'dan rivayet edilen hadisleri alimler realiteyle çeliştiği için olumsuzlama yolunu tercih etmiştir.

Hicri ikinci asırda lahn olgusu hem kıraat ilminde hem de Kur'an okumalarında birkaç şekilde görülmüştür; birincisi dil kurallarını ihlal etme şeklinde lahne düşmedir. İkincisi mushaftan okumak suretiyle tashîfe düşmedir. Üçüncüsü dil veya itikadî mezhebine göre kıraat icat etme şeklinde lahne düşmedir. Dördüncüsü kıraat imamlarından şâz rivayetlerde bulunmak suretiyle lahne düşmedir. Beşincisi sahih farklılıklara lahn nispet etmedir.

Bu dönemde dilde meydana gelen lahnin önüne geçmek için dil çalışmaları hız kazanmıştır. Kıraat ilminde ise insanlar kendilerini lahnden korumak için her beldede ilmine güvendikleri kıraat âlimlerini imam olarak benimsemiş ve onların tercihlerine göre kıraatlerini icra etmiştir. Kur'an okumalarında meydana gelen lahnin önüne geçmek için mushaf üzerinde çalışmalar bu dönemde de devam etmiştir.

Hicri üçüncü asırda kıraat ilmiyle uğraşanların sayısında büyük bir artış söz konusudur. Ancak bunların bilgi, birikim ve zekâ seviyelerinin farklı olması beraberinde lahnin kıraat ilminde yaygınlaşmasını getirmiştir. Şahsi mushaflara yazılan şâz okuyuşlar, kıraat imamlarına şâz okuyuşlar nispet etme, Kur'an okumalarında tashîfe düşme ve sahih kıraatleri eleştirme gibi lahn örnekleri bu dönemde de gerçekleşen lahn çeşitleridir. Kur'an okumalarında aşırılık ve rivayetlerde karışıklıklar meydana gelmesi sebebiyle bazı âlimler sahih kıraat vecihlerini bu asırda toplamaya başlamıştır.

Hicri dört asırda lahn olgusu açısından iki akım ön plana çıkmaktadır. Birincisi resm-i mushafa uygun olması şartıyla dil kurallarına göre kıraat uyduranlar; ikincisi müdrec kıraatleri sahih birikim içerisine sokuşturmaya çalışarak tekrar canlandırmaya çalışanlardır. İlâveten sahih okuyuşlara lahn nispet etme olgusu bu dönemin sonlarına kadar devam etmiştir. lahn kelimesi bu dönem kırılma yaşamış ve celi/hafî ayırımına tabi tutulmuştur. Ayrıca İslâm uleması sahih/şâz kıraatlerin bir araya getirildiği eserler telif etmiştir.

Hicri birinci asırdan itibaren dördüncü asra kadar dil, tefsir ve kıraat disiplinlerine mensup bazı ulema birtakım kıraatleri eleştirmiştir. Kıraatlere lahn nispet etme olgusu Hz. Peygamber döneminden itibaren başlamakla beraber literatüre girmesi hicri ikinci asırda vuku bulmuştur. Hicri dördüncü asra kadar bu süreç devam etmiştir. Bu asırdan sonra kıraatleri eleştiren ulema varsa da bunlar; kendilerinden önce tenkit edilen farklılıkları ya aynı açıdan veya farklı bir açıdan eleştirmişlerdir.

Çalışmada tespit edildiği kadarıyla, hicri dördüncü asra kadar sahih farklılıklara lahn nispet eden âlimlerin eleştiri sebepleri şunlardır;

1. Hicri 4. asra kadar kıraatlerin tespit ve tercih dönemi devam etmiştir. Bu ameliyede bulunan âlimler söz konusu süreçte belirledikleri kıstaslarla kıraatler (sahîh/sakîm) arasında eleme yapmıştır. Bu işlem esnasında koydukları kurallara uymayan bazı farklılıkları sahîh olmadığı zannıyla eleştirmişlerdir. Buna göre onlar tercih/tespit döneminde oldukları için, tek yapmaya çalıştıkları kıraatleri ince bir elemeye tabi tutup sahîhini sakîminden ayırmaktır. Bunu yaparken birkaç sahîh farklılığın da sakîm olduğu zannıyla eleştiriye maruz kalması bu ameliyenin kaçınılmaz bir sonucu olup bu konuda mazurdurlar. Dolayısıyla kıraatleri tenkit eden ulemâ eleştirdikleri kıraatler hususundaki durumları içtihatla bulunan âlimlerin durumu gibidir. Hata yaptıkları yerde bir sevap doğru yaptıkları durumda iki sevap almışlardır.

2. Arap dili açısından lahne uğrayan bazı farklılıkların daha sonra gelen âlimlerce dilsel altyapısının ortaya konulması, eleştiride bulunan ulemanın koydukları kurallarda tam istikra sağlamadıkları sonucunu doğurmaktadır. Hicrî 2. ve 3. asırda dil tedvinini gerçekleştiren ulemâ, çalışmalarında fasih Arapça üzerinde yoğunlaşmış, ancak müstakil lehçe çalışmalarına yönelmemiştir. Dolayısıyla kaynaklarının sınırlı olması lehçe hususiyetlerinin çalışmalarına yansımaları büyük ölçüde önlemiştir. Kendileri de zaten bu durumu itiraf etmektedirler. Çalışmalarında sadece genel kullanımı ve fasih olanı temel alan ulema bunların dışına çıkan farklılıkları eleştirmişlerdir.

3. Bilginler bazı durumlarda mensup oldukları disiplinde cari olan kuralların etkisinde kıraatleri ele almış ve söz konusu kurallarına uymayan bazı farklılıkları eleştirmişlerdir. Oysa kıraat ilminde asıl olan rivâyet iken dil ilminde asıl olan semâ ve kıyastır. Daha açık bir ifadeyle kıraat ulemâsı dilde yaygın veya kıyasta daha uygun olana bakmazlar. Bilakis rivâyeti sağlam olanı alırlar. Onlar, rivâyet sağlam olduktan sonra kıyasa ve dilde yaygın olana önem vermezler. Zira kıraat uyulması gereken bir sünnettir.

4. Bazı farklılıkların tenkit edilmesinin diğer bir sebebi her iki disiplinin farklı kurallara sahip olması yatmaktadır. Her iki disiplinin ortak noktaları olmasının yanında ihtilaf ettiği noktalar da vardır. Bunların ortak oldukları nokta kıraatlerin Arapça olması hasebiyle gramer kurallarına uygun olması iken, ihtilaf ettikleri nokta ise kıraat birikiminin Arapçanın hangi kullanımına hamledileceği sorunudur. Kıraat ulemâsına göre bir vecihle de olsa Arapçaya mutabakat yeterli iken dilcilere göre kıraat birikimi sadece en fasih olana hamledilir.

Sahîh kıraatlere lahn nispet eden ulema bazı farklılıkları yerleşik gramer kuralları ve tecvid ilmi açısından eleştirirken bazı farklılıkları da literal bir okuma sonucu herhangi bir

te'vile gitmeden, realiteyle ters düştüğü için mana açısından eleştirmiştir. Sened açısından eleştirdikleri kıraatlerin bazısının rivayeti sahih olmakla beraber ahad kaldığı için tercih açısından tenkit ederken diğer bazısını da râvîlerinin zaptı tam olmaması sebebiyle tespit bağlamında eleştirmiştir. Bazı okuyuşlar mushaftan alındığı iddiasıyla eleştirilirken bazısı da mushafa yanlış yazıldığı iddiasıyla eleştiriye maruz kalmıştır.

Tecvid birikiminde lahn olgusu celî ve hafî olmak üzere iki kısım olarak ele alınmıştır. Manayı bozan, Arap dilinde câiz olsa dahi sahîh birikimin dışına çıkan, iraba ters düşen, lafızları tahrîf eden ve tashîfe düşülen her okuyuş lahn-ı celîdir. Lahn-ı hafî; tilavet hükümlerinin en kâmil haliyle yerine getirilmemesidir. Bu da med, idgam, izhar vb. tecvid uygulamalarında incelik isteyen konularda hataya düşmektir.

Tecvid ilminin vacipliği konusunda bütün âlimler hemfikirdir. Ancak tecvid ilmi kapsamına giren birikimde yapılan hataları lahn-ı celî kapsamında değerlendirenlere göre tecvid ilminin bütünüyle tatbiki farzdır. Fakat idğâm, izhâr, ihfâ gibi tecvid uygulamalarını şer'î vacip kapsamında değerlendirmeyen bilginler ise bunların uygulanmasını alanın gerekliliği olarak gördüklerinden bu kısım için sînâ'î vacip terimini geliştirmişlerdir. Bu görüşte olanlara göre mana ve lafzı ifsat eden hatalar lahn-ı celîdir.

Kaynakça

- Abbâs, Abdülcelîl. *Tenbihâtü'l-imam Ebi 'Amr ed-Dânî 'ala evhâmi'l-kurrâi min hilâli kitabihî cami'ü'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*. Cezair: University of El Oued, Doktora Tezi, 2022.
- Abdilmün'im, Mahmud b. Muhammed. *er-Ravzatü'n-nediyye şerhu metni'l-cezeriyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'Türas, 1. Basım, 2001.
- Abduttevvab, Ramazan. *Lahnü'l-âmmе ve't-tefavri'l-lugavî*. Kahire: Mektebetü Zehrâi's-Şark, 2. Basım, 2000.
- Adîme, Muhammed Abdulhalık. *Dirâsât li üslubi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. 11 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, ts.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücaşî el-Belhî. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 1991.
- Akaslan, Yaşar. *Kıraat İlminin Temel Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Al-daradkeh, Khaleel Ibrahim. "Târîhü intişârî'l-kırâât'l-Ḳur'âniyye fi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye" *Dirasat: Shari'a and Law Sciences* 49/2 (01 Haziran 2022), 17-31. <https://doi.org/10.35516/law.v49i2.1427>
- Ali, Mey Salih Nasr. *el-Kırââtü'l-meşhûretü'l-leti taarazat li't-ta'ni ve'l-lahn*. Hurtûm: Camiatü'l-Hurtûm Külliyyetü'l-Adâbi, Doktora Tezi, 2008.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Ca'fer el-Kârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-cafer-el-kari>
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Âmir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-amir>
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Mücâhid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-mucahid>
- Altıkulaç, Tayyar. "Kisâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisai-ali-b-hamza>
- Altundağ, Mustafa. *Hata İddiaları Çerçevesinde Kuran'ın Dil ve Yazım Özelliği (Mushafta Lahn Meselesi)*. Bakü: Nurlar, 2004.
- Alûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-Me'ânî fi tefsîri'l-Ḳur'ân-i'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 16 Cilt. Bayrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Apaydın, H. Yunus. "Galat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/galat--fikih>
- Arslan, Mehmet Nafi. "Klasik Arap Edebiyatında 'Lahn' Konulu Rivayetler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (27 Eylül 2018), 421-447. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/475366>
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Said. *Aẖbârü'l-muşahhifîn*. Şam: Dâru'l-Beşâir, 1. Basım, 1995.
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Said. *Şerhu mâ yakau' fihî't-taşhîf ve't-tahrîf*. thk. Abdulaziz Ahmed. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1. Basım, 1963.

- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Said. *Taşhîfâtü'l-muhaddisîn*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Arabiyyetü'l-Hadisiyye, 1. Basım, 1985.
- Askerî, Ebu Hilâl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, ts.
- Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilavetinde Tecvid'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (15 Haziran 2003), 357-372. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4302/257463>
- Ateşyürek, Remzi. "Kur'an Tilavetinde Yaygın Hatalar: (Sad, Dad, Ta ve Za Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Mayıs 2011), 157-175. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/20290/215360>
- Aydar, Hidayet. "Hicri İkinci Asra Panoramik Bakış". *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler-1*. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022.
- Aydin, Atik. "Arapça şart cümlelerinde zaman". *Nüsha* 0/36 (2013), 83-108. <http://search/yayin/detay/148124>
- Ayverdi, İlhan - Topaloğlu, Ahmet. *Misalli büyük Türkçe sözlük: asırlar boyu tarihi seyri içinde*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı yay, 2. Basım., 2005.
- Azamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*. çev. Ömer Türker - Serenli Fatih. İz Yayıncılık, ts.
- Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb. *Târîhu Bağdât*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2002.
- Bahşi, Turan. "Arapçada 'Lahn'ın İlk Dönem Dil Çalışmalarına Etkisi". *Turkish Academic Research Review* 5/4 (30 Aralık 2020), 595-606. <https://doi.org/10.30622/tarr.818519>
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntişâr li-sıhhati nakli'l-Kur'an ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd bi-ziyâde ev nuşân*. thk. Muhammed İsam el-Kudât. 2 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Basım, 2001.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Nuketü'l-intişâr li nakli'l-Kur'an*. thk. Muhammed Zaglûl Selâm. İskenderiyye, 1994.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1996.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfü fuzalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-arba'ate 'aşer*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Beydâvî, Abdurrahman b. Ömer b Muhammed b. Ali eş-Şirâzî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1997.
- Bilge, Mustafa L. "Yemâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yemame>
- Birişik, Abdülhamit. "İ'râbü'l-Kur'an". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irabul-kuran>
- Buhan, Yusuf. "Arap Dili Gramerinde Nünü'l-vikâye'nin Kullanım Alanları ve Manaya Etkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (30 Haziran 2023), 305-326. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1255524>

- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Cami'uş-şahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Biğa. 7 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 3. Basım, 1989.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 7. Basım, 1998.
- Cankurt, Fatih. "Kısa Sûreler Özelinde Namaz Kırâatinde Lahn". *Turkish Academic Research Review* 8/4 (28 Aralık 2023), 1577-1600. <https://doi.org/10.30622/tarr.1372809>
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve şihâhü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cerîsî, Muhammed Mekkî. *Nihâyetü'l-kavli'l-Müfîd fi 'ilmi tecvîdi'l-Ḳur'âni'l-mecîd*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 4. Basım, 2011.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitabu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1. Basım, 1985.
- Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Konya: Gece Akademi, 1. Basım, 2018.
- Çalışkan, Abdulmuttalip. *Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2023.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. baskı, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. İstanbul: Emin Yayınları, 12. Basım, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kurân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 12. Basım, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çetin, Nihad M. "Arap". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arap#2>
- Çiftci, Ali. "Hicri İlk Dört Asrın Önde Gelen Arap Dilbilimcileri Perspektifinden Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi". *Düşünce Platformu* 31 (12 Aralık 2016), 131-131. <https://doi.org/10.21646/bilimname.2016.5>
- Çiftci, Ali. "Telifat Dönemi Tecvid Âlimlerinden Mekki b. Ebi Talib ve Abdülvehhab b. Muhammed el-Kurtubi Perspektifinden Teşdid, Telyin ve Tahfif Terimlerine Bir Bakış". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (25 Kasım 2019), 195-238. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/50273/546039>
- Çubukcu, Asri. "Halîme". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 27 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/halime>
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- Dağ, Mehmet. *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kırâat İlminde İhticâc Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2005.
- Dağdeviren, Alican. *Kur'ân Okuma Sanatı Tecvid*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2009.

- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Cami'ül-beyân fi'l-kırââti's-seb'*. thk. Abdülmüheymin Abdüsselâm et-Tahhân vd. 4 Cilt. el-İmarât: Camiatü's-Şârika, 1. Basım, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muḥkem fi-Naḳti'l-Meşâḥif*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muḳni' fi ma'rifeti mersûmi meşâḥifi ehli'l-emşâr*. thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1978.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Müktefâ fi'l-vaḳfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. Amman: Daru Ammâr, 2001.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Urcûzetü'l-münebbiḥe*. thk. Muhammed b. Meckân el-Cezâirî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1. Basım, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Taḥdîd fi'l-itḳâni ve't-tecvîd*. thk. Ganim Kudurrî Hamed. Amman: Daru Ammâr, 1. Basım, 2000.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Şerḫü ḳaṣideti Ebî Müzḫim el-Ḥaḳâni*. thk. Halîl Ebû Anze, ts.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-naḫviyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, 1968.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân tarihi*. İstanbul: IFAV, 6. baskı, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir terimleri sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat fakültesi, 2009.
- Durmuş, İsmail. “et-Tasrîf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011. <https://islamansiklopedisi.org.tr/et-tasrif>
- Durmuş, İsmail. “Hemze”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hemze>
- Durmuş, İsmail. “İltifât”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iltifat>
- Durmuş, İsmail. “Müberred”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim 25 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muberred>
- Durmuş, İsmail - Yüksel, Ahmet. “Savtiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/savtiyye>
- Dursunoğlu, Halit. “Türkiye Türkçesinde Vurgu”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (18 Şubat 2010), 267-276. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil/issue/2817/37939>
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali Esîrû'd-Dîn el-Endelüsî. *el-Baḫrû'l-muḫîṭ fi't-tefsîr*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2010.
- Ebû Şame, Abdurrahmân b. İsmail. *İbrâzü'l-me'ânî min ḫirzi'l-emânî*. thk. İbrahim Atveh Avad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Ebû Şame, Abdurrahmân b. İsmail, el-Makdîsî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tet'allaku bi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1975.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Fezâ'ilü'l-Ḳur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye vd. Beyrut-Şam: Daru İbn Kesîr, 1. Basım, 1995.
- Ebû't-Tayyip el-Lugavî, Abdulvahid b. Ali. *Merâtibu'n-naḫaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.

- Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris. *es-Şâhibi fî fîkhi'l-lügati'l-'Arabiyyeti ve mesâiliha ve süneni'l-'Arabi fî kelâmiha*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- Elmalı, Hüseyin. "Ebû Osman el-Mâzinî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-osman-el-mazini>
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Merve Yayınları, 2001.
- Emin, Ahmed. *Đuhâ'l-İslâm*. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'et'ü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü li'l-Küttâb, 1997.
- Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah Kemâlü'd-Dîn. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Fikr'l-Arabi, 1998.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah Kemâlüddîn. *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2003.
- Enbârî, Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed b. Beşsar. *İzahü'l-vakfi ve'l-ibtidâ fî kitabillah*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. 2 Cilt. Şam: Macmeû'l-luğati'l-Arabiyye, 1971.
- Ergüven, Şahabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (01 Haziran 2007), 155-183. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititilahiyat/100810>
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i vâhid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid>
- Erul, Bünyamin. "Vehim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vehim--hadis>
- Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasan Necmüddîn er-Radî. *Şerhü şâfiyeti İbni Hacıb*. thk. Muammer Nuruddîn vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1975.
- Ezheri, Muhammed b. Ahmed. *Me'âni'l-kırâât*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Buhûsi fi Külliyyeti'l-Âdâb- Camiâtü'l-Melik Suud, 1. Basım, 1991.
- Ezheri, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.
- Fâris, Taha. *Terâcimü'l-kurrâi'l-'aşri ve ruvâtühümü'l-meşhurîn*. Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 1. Basım, 2014.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'*. thk. Bedreddin Kahvecî - Beşir Cüveycâbî. 7 Cilt. Beyrut-Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1993.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdulhamid el-Hindavî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdullah b. Manzûr ed-Deylemî. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, 1. Basım, 1972.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. ed. Ali Öge. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.

- Fırıncı, Doğan. “Arap Dili Kelime Yapısında İstiskâli Önlemeye Yönelik Gerçekleşen Ses Olayları”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (15 Aralık 2022), 113-131. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1183044>
- Fück, Johann W. *el-'Arabiyya dirâsâtun fi'l-lugati ve'l-lehcâti ve'l-esâlîb*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2014.
- Fülâte, Emîn b. İdris. *el-İhtiyâr inde'l-kurrâ mefhûmuhû, merâhiluhû ve eşeruhû fi'l-kırâât*. Mekke: Umm Al Qura Unıversty, Yüksek lisans Tezi, 2000.
- Galâyînî, eş-Şeyh Mustafa. *Câmi 'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Gamidî, Ali b. Said. *el-Laḥnû fi kırâati'l-Ḳurâni'l-Kerîm*. Mekke: Dâru'n-Neşri'l-İslâmiyye, 2014.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. “El-Mürşidü'l-Vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme İle İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (15 Haziran 2019), 103-122. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/beuifd/issue/45811/578286>
- Gökdemir, Ahmet. “Hicrî 1. Yüzyıl Kıraat İlmi Merkezleri”. *Hicrî I. Asırda İslâmî İlimler -I-*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.
- Gökdemir, Ahmet. “İbnü'l-Cevzî'nin Vakf Yapılmaması Gereken Yerlere Dair Görüşlerinin Kaynağı: İbnü'l-Enbârî”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (01 Aralık 2018), 19-34. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/firatilahiyat/issue/61361/915800>
- Hadîsî, Hatîce. *eş-Şâhidü ve usûlüh'n-naḥvi fi kitâbi Sibeveyh*. Matbûâtü Camiati'l-Küveyt, 1974.
- Hafezî, Hasan b. Muhammed b. İbrahim. “Mevkıfû'n-nühâti mine'l-ḳurra”. *Beyâdir* 7 (1992), 96-112. <http://search.mandumah.com/Record/155717>
- Halebî, Ebü'l-Abbas es-Semînü'l, Şihabuddîn, Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürrü'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harat. 11 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Kalem, ts.
- Hamdân, Ekrem Ali. “el-Hemzü beyne'l-ḳurrâi ve'n-nühâti”. *Mecelletü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye* 8 (ts.), 170-206.
- Hamdân, Omar Yûsuf Abd al-Ghaniyy. “Emeviler Devrinde İkinci Mushaf Projesi”. çev. Bayram Demircigil. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (20 Aralık 2018), 283-312. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.454617>
- Hamed, Ganim Kaddurî el-. *Resmü'l-Muşhaf*. Irak, 1. Basım, 1982.
- Hamed, Ganim Kuddurî. “er-Reddû 'alâ men ḥâlefe muşafa 'Uşmân”. *mecelletü'l-Hikme* 1 (1992), 223-240.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1. Basım, 1977.
- Hanay, Necattin. *Erken Dönem Tefsirlerinde Kıraat Yorum İlişkisi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2020.

- Hassânî, Halûd b. Tallâl. *Meâtâ'inü'l-lugaviyyîne ve'n-naĥaviyyîne fi'l-kırââtî's-seb'*. Suudi Arabistan: Camiatü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2013.
- Hemevî, Şihabuddin Ebü Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ' "İrşadi'l-erîb ila ma'rifeti'l-edîb"*. thk. İhsân Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Hemezânî, Ebü'l-Alâ el-Hasan b. Ahmed. *et-Temhîd fî m'arifeti't-tecvîd*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref - Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Türâs, 2005.
- Hemezânî, el-Münteceb. *el-Ferîd fî 'irâbi'l-Kur'an'il-mecîd*. thk. Muhammed Nizâmüddîn el-Fetîh. 6 Cilt. Medîne: Dâru'z-Zemân, 1. Basım, 2006.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsamüddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Hindî, Alaüddin Ali b. Hüsamiddin. *Kenzül'l-'ummâl fî süneni'l-eĥvâl ve'l-'efâl*. thk. Bekrî Hayanî - Savfet es-Seka. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 5. Basım, 1981.
- Husarî, Mahmud Halîl. *Aĥkâmu kırâatü'l-Kur'ani'i-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, ts.
- İbn Abdilberr, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-meâ'nî ve'l-esânîdi fî hadîsi Resûlillâh*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf vd. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 1. Basım, 2017.
- İbn Abdilberr, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd lima fi'l-muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. el-Magrib: Vizâratu Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Atıyye. *el-Muĥarrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn et-Tamin, Muhammed. *el-Laĥnü'l-lugavî ve aşaruĥu fî'l-fîĥhi ve'l-luga*. Katar: Dairetü's-Şuûni'l-İslamiyyeti ve'l-Ameli'l-Hayrî, 2. Basım, 2012.
- İbn Fâris, Ahmed b. Faris b. Zekerıyya el-Kazvînî. *Hilyetü'l-fukaha*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: eş-Şeriketü'l-mütteĥidetü li't-tevzi, 1. Basım, 1983.
- İbn Fâris, Ahmed b. Faris b. Zekerıyya el-Kazvînî. *Mu'cemü meĥâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü meĥâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. Ahmed Hasan Besc. *es-Şâĥibi fî fîĥhi'l-lügati'l-'Arabiyyeti ve mesâliĥa ve süneni'l-'Arabi fî kelâmihâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethü'l-bârî bişerĥi'l-buĥârî*. 14 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1970.
- İbn Haleveyh, Ebu Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *el-Hücce fî'l-kırââtî's-seb'*. thk. Abdul'âl Salim Mekrem. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 1979.
- İbn Haleveyh, Ebu Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *İ'râbü'l-kırââtî's-seb' ve 'ilelihâ*. thk. Abdurrahman el-Useymin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 1992.

- İbn Haleveyh, Ebu Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Muhtaşar fî Şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedi'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütennebî, ts.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İbni Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Uyünü'l-aḥbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabi, 1925.
- İbn Malik, Muhammed b. Abdillâh Cemâlüddîn. *Şerḫü teshîl'l-fevâid*. thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Mısır: Daru Hicr, 1. Basım, 1990.
- İbn Malik, Muhammed b. Abdillâh, CemâlüddînRâd. *Şerḫü'l-kâfiyeti's-şâfiye*. thk. Abdülmünim Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kura, 1. Basım, 1986.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 3. Basım, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Muhtaşaru târiḫi Dimaşḫ l'İbni 'Asakir*. thk. en-Nehhâs Ravhe vd. 29 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1984.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Musâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitabü's-Seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1980.
- İbn Tahhân, Abdülaziz b. Ali b. Muhammed el-İşbilî. *el-İnbâḫ fî-uşûli'l-edâ'*. thk. Hatim Salih ed-Dâmin. el-İmarât: Mektebetü's-Sahabe, 1. Basım, 2007.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulhalim, Takıyyüddîn. *Mecmû'ü'l-fetâvâ*. 37 Cilt. Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suudiyye: Vizâratu Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Yaiş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaiş b. Ali. *Şerḫü'l-Mufaşşal li'z-Zemaşşerî*. thk. İmîl Bedi Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed, Ebü Zür'a. *Hüccetü'l-kırâât*. thk. Said Afgânî. Müessesetü'r-Risale, 5. Basım, 1997.
- İbni Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Tariḫü Dimaşḫ*. thk. Amr b. Garame el-Ma'revî. 80 Cilt. Dimaşḫ: Daru'l-Fikri li't-Taba'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995.
- İbni Cinni, Ebu'l-Feth Osman. *el-Ḥaşâiş*. thk. Abdulhalim en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hüdâ, 2. Basım, 1952.
- İbni Cinni, Ebu'l-Feth Osman. *el-Mühteseb fî tebyî vücûhi şevâz'l-kırâât ve'l-izâḫi 'anhâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İbni Cinni, Ebu'l-Feth Osman. *el-Münşif şerḫü'l-imam Ebî Feth 'Uşmân b. Cinnî en-naḥavî li kitabi't-Taşrif li'l-İmâm Ebî 'Uşmân el-Mâzinî*. thk. Mustafa İbrahim - Abdullâh Emin. 3 Cilt, 1954.
- İbni Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *Sirrü şanâti'l-i'rab*. thk. Hasan Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kalem, 2. Basım, 1993.
- İbni Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Divânu'l-mübtedei ve'l-ḥaber fî tarîḫi'l-'Arab ve'l-Berber ve men âşerehum min zevî's-şe'ni'l-ekber*. thk. Halil Şehade. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1988.

- İbni'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.
- İbnü'l-Bennâ, Ebu Ali el-Hasen b. Ahmed. *Beyânü'l-'uyûbi'l-letî yecibü en yectenibehâ'l-kurrâ*. thk. Ganim Kaddurî el-Hamed. Amman: Daru Ammâr, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabba. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevab. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1985.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergsträsser. 3 Cilt. Mektebetü İbni Teymiye, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-tarîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1. Basım, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tenâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1979.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed Râgıp. *Müfredâtu elfâzi'l-Ğur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Beyrut-Şam: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şamiyye, 4. Basım, 2009.
- İsfehânî, Hamza b. el-Hasan. *et-Tenbîh 'ala hudûsi't-tashîf*. thk. Muhammed As'ad Talas. Beyrut: Daru Sadr, 2. Basım, 1992.
- İşler, Emrullah. "Tashîf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tashif--dil-edebiyat>
- İşler, Emrullah. "Zeccâc". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeccac>
- Kadi, Abdulfettah Abdulgani. *el-Büdüri'z-zâhire fi'l-kırâati'l-'aşri'l-mütevâtire*. thk. Ahmed İnâye. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1. Basım, 2004.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*. 15 Cilt. Bayrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Karaca, Eyyup. "Arap Lehçeleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 16/Year: 16-Number: 95 (07 Eylül 2023), 181-200. <https://doi.org/10.29228/JASSS.70078>
- Karadavut, Ahmet. "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (01 Ağustos 1997). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/210654>
- Kârî, Molla Ali. *el-Minehü'l-fikriyye şerhu muqaddimeti'l-cezeriyye*. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1948.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekr. *Le'tâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâratu Şuûni'l-İslâmiyye, 2013.
- Kaya, Sedat. "Kur'ân Tilavetinde Lahn Olgusu ve Fatiha Suresindeki Yansıması". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2021), 63-71. <https://doi.org/10.47130/bitlissos.938382>

- Kefevî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât (Mucem fî muştalahât ve 'l-furûki 'l-luğaviyye)*. thk. Adnan Dervîş - Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1998.
- Kıftî, Cemâlu'd-Dîn Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf. *İnbâhu'r-ruvât 'ala enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1. Basım, 1982.
- Kılıç, Hulusi. "Basriyyûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/basriyyun--arap-dili>
- Kılıç, Hulusi. "Kûfiyyûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufiyyun>
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analiz Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (17 Haziran 2020), 170-189. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/susbid/727462>
- Koçak, İnci. "Ahfeş el-Evsat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim 14 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahfes-el-evsat>
- Koyuncu, Recep. "İdeal Kur'an Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (15 Aralık 2020), 291-324. <https://doi.org/10.17120/omuifd.782798>
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi ve Takrîb Usûlü*. Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İliminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-'İrfân Adlı Eseri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Koyuncu, Recep. "Kıraatlerin İhticâcı Bağlamında Dilbilimsel Tefsirler: Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'an'ı Özelinde Bir Tahlil". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (31 Aralık 2019), 331-358.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ Kur'an-ı Kerîm'in Anlaşılması Bağlamında*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.
- Koyuncu, Recep. "Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (01 Nisan 2015), 163-188.
- Koyuncu, Recep - Kılıç, Süleyman. "İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış". *Kilitbahir* 23 (18 Eylül 2023), 191-218.
- Koyuncu, Recep - Yiğit, İdris. "Oryantalist Bakış Açısına Göre Kıraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2022), 559-584. <https://doi.org/10.33420/marife.1144541>
- Kurtubî, Abdülvahhâb b. Muhammed. *el-Muzîh fî't-tecvîd*. thk. Ganim Kaddurî el-Hamed. Ürdün: Dâru Ammâr, 2. Basım, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm İtfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *Ahşenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-eqâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.

- Mekkî, Ebu Muhammed Mekkî b.Ebi Tâlib. *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hıccihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1981.
- Mekkî, Ebu Muhammed Mekkî b.Ebi Tâlib. *Müşkilü 'irabi'l-Şur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1984.
- Mekkî, Mekki b. Ebi Tâlib el-Endelûsî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*. thk. Abdulfettah İsmail Şibli. Mısır: Daru Nahdati Mısır, ts.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1992.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Hâdî şerhu't-tayyibet'n-neşr fî'l-kırââti'l-'aşr*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1. Basım, 1997.
- Mustafa Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed. *İ'râbü'l-Şur'ân ve beyânühü*. 10 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Daru İbn Kesîr, 4. Basım, 1995.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Macmeû'l-luğati'l-Arabiyye, 4. Basım, 2004.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebü'l-Abbâs. *el-Kâmil fî'l-luğati ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Basım, 1997.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebü'l-Abbâs. *el-Muktdâb*. thk. Muhammed Abdulhalık Adîme. 4 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1994.
- Nehhâs, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *el-Kağ' ve'l-îtinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matûridî. Memleketü'l-Arabiyyetu's-Suudiyye: Daru Alemi'l-Kütüb, 1992.
- Nehhâs, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *İ'rabu'l-Şur'ân*. thk. Halid Ali. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 2008.
- Nehhâs, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Me'ân'l-Şur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: el-Camiatü Ümmü'l-Kurâ, 1. Basım, 1988.
- Nisâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim. *el-Müstedrek 'alâ's-şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Öge, Ali. *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*. Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Öge, Ali. "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat farklılıklarının Anlama Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (31 Aralık 2020), 43-56. <https://doi.org/10.51121/ilafak.2020.3>
- Öge, Ali. "Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (01 Haziran 2015), 27-61. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ksuifd/issue/22620/243229>
- Öğmüş, Harun. "Yedi Harf Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (01 Eylül 2010), 1-23. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/isad/issue/56541/786405>
- Önen, Hacı. *Kıraat tarihi ve kıraat farklılıklarının kur'ân tefsirine etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Sîbeveyhi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sibeveyhi>

- Özsoy, Seyhan. *Sekûnî'nin Lahnü'l-Amme ve'l-Hâssa adlı eserinin edisyon kritiği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, 2014.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mursel>
- Rafî', Mustafa Sadık b. Abdurrezzak. *Tarihu âdabi'l-'Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymî, Fahrudin. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Rizku'r-ra's, Abdulkadir - Henî, Muhammed Hac. "el-Laĥn fi'l-lügati'l-'Arabîyyeti esbâbuhu âşâruhu ve muşennefâtuhu". *el-Akademiyyetu li'd-Dirâsâti'l-İctimâiyye ve'l-İnsaniyye Cezair* 19 (2018), 34-39.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman. "Kıraatler ve Kurrâ". çev. Ali Öge. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (02 Ekim 2010), 217-234. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344166>.
- Safâkûsî, Ali b. Muhammed b. Salim, Eb'ül-Hasan. *Ġaysü'n-naf' fi'l-kırââti's-seb'*. thk. Ahmed Mahmud Abdüssemi. Bayrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Safâkûsî, Ali b. Muhammed b. Salim, Eb'ül-Hasan. *Tenbîhü'l-gâfilîn ve irşadü'l-cahilîn 'amma yekeu' lehüm mine'l-eĥtâi hale tilâvetihim likitâbillâhi'l-yemîn*. thk. Muhammed Şazelî en-Neyfer. Tunus: Müessesâtü Abdülkerîm b. Abdillâh, 1974.
- Safdî, Salahuddîn Halil b. Aybek. *Taşhîhü't-taşhîf ve tahrîrüt-tahrîf*. thk. Ramazan Abdu'ttevvab. Kahire: Mektebetü Hancı, 1. Basım, 1987.
- Safi, İşrake Nuruddin. *Ġadıyyatu'l-laĥn fi'l-lügati'l-'Arabîyyeti ĥatta nihayeti karni'r-rabi'l-hicri*. Camiatü'l-Hurtûm Külliyyetü'l-Adâbi'l-Arabi, Yüksek lisans Tezi, 2010.
- Saîdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ca'fer b. Muhammed. *et-Tenbîh 'ala'l-laĥni'l-celiyyi ve'l-laĥni'l-ĥafîyy*. thk. Ganim Kaddurî el-Hamed. Irak: Mecelletü'l-Macmeü'l-İlmiyyi'l-Irakî, ts.
- Sak, Ramazan vd. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (31 Mayıs 2021), 227-256. <https://doi.org/10.33400/kuje.843306>
- Salah, Şaban. *Mevâkıfî'n-nuĥâti mine'l-kırââti'l-Ġur'âniyye ĥatta nihâyeti'l-ħarni'r-rab'i'l-hicri*. Kahire: Dâru Garîb, 2005.
- Salim Mekrem, Abdul'âl. *el-Ġur'ân'i'l-Kerîm ve eşeruhu fi'd-dirâsâti'n-naĥviyye*, 1978.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Alemüddîn. *Cemâlü'l-ħurrâ ve kemâlü'l-iħra*. thk. Mervân el-Atiyye - Muhsin Harâbe. Beyrut-Şam: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1. Basım, 1997.
- Selîm, Abdulfettah. *el-Laĥn fi'l-luġa mezâhiruhu ve meħâyisuhu*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1. Basım, 1989.
- Semhûdî, Ali b. Abdullah b. Ahmed Nuruddîn Ebü'l-Hasen. *Vefâü'l-vefâ bi ahbari dâri'l-Muştafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Serrahîn, Selâme Ayiş. *Aĥkamu't-takvîmi'l-lugaviyyi fi'l-kırââti'l-Ġur'aniyyeti*. Ürdün: Camiatu M'utet, Doktora Tezi, 2014.
- Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancı, 3. Basım, 1988.

- Sicistanî, Ebu Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as. *Kitabü'l-Meşâhif*. thk. Muhibbuddin Abdü's-Sübân. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşâir, 2. Basım, 2002.
- Soner, Gündüzöz. “Şâz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/saz--arap-dili>
- Suharî, Seleme b. Müslim. *el-İbane fi'l-lugat'i-Arabiyyeti*. 4 Cilt. Amman: Vizaretü't-Turasi'l-Kavmi, 1. Basım, 1999.
- Süveyd, Eymen Rüşdî. *et-Tecvîdü'l-muşavvar*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İktirâh fi uşûli'n-nahv ve cedelühü*. thk. Muhammed Fecal. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1. Basım, 1989.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'et'u'l-Mısriyyetu'l-Ammetu li'l-Kuttab, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Müzhir fi 'ulumi'l-lugati ve envâ'uha*. thk. Muhammed Câd el-Mevlî vd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hem 'ü'l-hevâmi' fi şerhi cem'ü'l-cevâmi'*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-mektebetü't-Tevkîfiyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tarihü'l-Hülefa*. thk. Hamdi Demirtaş. Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 2004.
- Şâfî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfî'*. thk. Mahir Yasin Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Şireketü Ğerrâs li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1. Basım, 2004.
- Şeker, Muhammet Sait. *Semantik Açısından Kırâatlerde Lahn ve Teganni Kavramları*. Batman: Batman Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Şekerci, Velid İbrahim Davûd. *el-Lahnü'l-celi ve'l-hafi fi tertili'l-Kur'an'i'l-Kerîm*. Musul, 2014.
- Şukrî, Ahmed Halid vd. *el-Münîr fi ahkâmi't-tecvîd*. Amman: el-Metâbi'u'l-Merkeziyye, 14. Basım, 2021.
- Tâberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb b. Matir el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbni Teymiye, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 1. Basım, 2001.
- Tatlısu, Muhammet Lütfü. “Kur'an Tilavetinde Lahn Olgusu -el-Mûdih fi't-Tecvîd Örneği-”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 194-213. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1023875>
- Temel, Ali. “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kırâat Anlayışı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 81-120. <http://search/yayin/detay/195105>
- Temel, Ali. “Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'an'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 15/1 (27 Kasım 2015), 77-105. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/54863>

- Temel, Nihat. *Kur'ân kıraâtında vakf ve ibtidâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Tuncel, Emrullah. “İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/59 (24 Aralık 2020), 105-129. <https://doi.org/10.15370/maruifd.846120>
- Tüccar, Zülfikar. “Sicistânî, Ebû Hâtim”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sicistani-ebu-hatim>
- Ukberî, Ebü'l-Baka Abdullah b. el-Hüseyin. *et-Tibyân fî 'irâbi'l-Ḳur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt, 1976.
- Ünal, Mehmet. “Bir Kıraat Terimi Olarak Hücetin Kavramsal Alanı ve Terihsel Gelişimi”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 68-83.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Vâfî, Ali Abdolvâhid. *Fıkhü'l-luġa*. Mısır: Nahdatu Mısır, 3. Basım, 2004.
- Vahidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *et-Tefsîrû'l-basîf*. thk. Komisyon. 24 Cilt. Suudi Arabistan: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî - Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1. Basım, 2009.
- Yahya, Rafî Abdülgani. “Muştalahât fî'l-laḥni'l-ḥafıyy -uşûlühâ ve delâletühâ-”. *Mecelletü Ebhasi Külliyyeti't-Terbiyeti'l-Esâsiyye Camiatü Musul Külliyyetü'l-Adâb* 7/2 (2008), 171-191.
- Yeşil, Selman. “Arapça ve Türkçedeki Anlatım Bozukluklarının Ortak Noktaları”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (15 Aralık 2019), 179-204.
- Yeşil, Selman. *Harîrî'nin Lahn Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2017.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abdûlmelik b. Mervân”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulmelik-b-mervan>
- Yiğit, Eyüp. *Şîa İmamet İnancının Kur'ânî Dayanakları ve Kummî Tefsirinin Mezhebî Yaklaşımları*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yiğit, İdris. *Vakf ve İbtidânın Tefsire Etkisi (Nesefî Bağlamında)*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yorulmaz, Nilüfer Kalkan. *Hicri İlk Üç Asırda Arap Dili ve Belağatı Kaynaklarında Rivayet Sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2017.
- Yücel, Ahmet. “Sika”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim 04 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sika>
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

- Zebîdî, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Tabakâtü'n-naḥaviyyîne ve'l-lügaviyyîn*. ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1984.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve 'irâbühü*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-ḳurrâi'l-kibâr 'alâ't-tabakâti'l-a'şâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü'l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 2. Basım, 1993.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 7. Basım, 2000.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiki gâvâmi'zi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 3. Basım, 1986.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *Esasü'l-belâga*. thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1957.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdulazim. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa, 1943.