

PAPER DETAILS

TITLE: Kiraatlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkîd Meselesi

AUTHORS: Osman BAYRAKTUTAN

PAGES: 41-70

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2258600>

Kırâatlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkîd Meselesi*

Problem of Criticism in the Context of Rumour of the Readings

OSMAN BAYRAKTUTAN**

Öz: Kırâat ilminin ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki fonksiyonu ile hicrî dördüncü asrı izleyen çağlardaki etkisi ve değerlendirilişi farklılık arz etmektedir. Kırâatlar ilk zamanlarda yorumlanırken, kelimeler, metin içindeki irtibatları açısından tahlile tabi tutuluyor, gramer, tefsir, belâgat değerlendirmelerinde rolleri ortaya konuluyordu. Bunun klasik tefsirlerde, ilk dönem kıraat, meâni'l-Kur'an, ihticâc ve nahiv alanında yazılmış eserlerde yüzlerce örneğini görmek mümkündür. Kadim müfessir ve dilcilerin, kırâatları enine boyuna irdeledikleri, farklı kırâatları nakilde rivâyetle yetinmedikleri, gerektiğinde rivâyetleri eleştirdikleri, mantıkî açıklamalarla tercih gerekçeleri ortaya koyduklarını görmektedir. Mevcut kıraat/rivayet farklılıklarından bazıları icthadî, bazıları gramatik ve filolojik bazıları yöresel farklılıklardır. Yedi imama isnat edilen bu farklı seslendirmelerden bazıları, imanlarından asla kuşku duyulamayacak zatlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Farklılık, terimsel anlamda tevatüre dayansa hangi mü'min böyle bir eleştiriye cüret edebilir?

Anahtar Kelimeler: Kur'an, kırâat, tevâtür, mütevâtir, tenkîd.

Abstract: The function of the science reading in early period differs from its affection and evaluation in the period after fourth century of the Hegira. While having interpreting the readings at the first period, the words were being subjected to analyze in terms of contacting within text, and their roles were being put forth in evaluation of rhetoric. It is possible to see hundreds of examples about this in the classical commentaries, and works written in early period on the readings (qiraat), the meanings of Quran, evidence and syntax. It is seemed that early commentators and linguists have extendedly investigated, not content-

* Bu makale, yazarın Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı doktora tezinden üretilmiştir.

** Öğr. Gör. Dr. | Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

ed with narrative (riwayat) the different readings when transferring, but that they have criticized narratives when required, and put forth their preference justification with reasonable explanations. Some of reading/narrative differences is belonging to jurisprudence, some of them is grammatical and philological, and some of regional. Some of these different vocalizations ascribed to seven or ten imams have been criticized severely by people who could never doubt about their beliefs. Which can believer dare to such a critique if it has based on the rumor in the terminological meaning?

Keywords: Qur'an, reading, rumor, rumored, criticism.

1. Tevâtür

‘V-t-r’ harflerinden meydana gelen kelime lügatte; yalnız, ferd, çift olmayan, tek manasına geldiği gibi, kin ve intikam veya katil sebebiyle meydana gelen zulüm, dağa ulaşan yol ve burun delikleri arasındaki perde manalarına da gelmektedir.¹

Tevâtür; peş peşe, birbiri ardınca gelmek demektir.² Hem câhiliye hem de Hz. Peygamber zamanında yaşamış olan aynı zamanda dîvan sahibi olan Humeyd b. Sevr'in³ şiirinde de tevâtür ardı ardına gelmek anlamında geçmektedir;

قَرِينَةُ سَعٍ وَإِنْ تَوَالَّتْ مَرَّةً
ضُرْبَيْنَ وَصَفَّتْ أَرْؤُسَ وَجُؤُبُ

“Yedi bağırtlak kuşu peşpeşe gelir,

¹ el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbu'l-Luğa*, (Thk. Ya'kub Abdü'n-nebî), 1964, c. 14, s. 275; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânü'l-Arab*, (I-VX), Beyrut 1374, c. 5, s. 273; İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, Kâhire tsz., c. 5, s. 147-148; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304, c. 2, s. 732; ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (I-XXXX), Mısır 1306, c. 14, s. 335-346.

² er-Râğıb, el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l Kur'ân*, (Thk. Muhammed Halil Aytânî) Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001, s. 511; ez-Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh*, (Thk. Muhammed Muhammed Temir), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 3, s. 296; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 273-278; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Farabî, *es-Sihah Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdülgâfur Attâr), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır 1379, c. 2, s. 843; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 14, s. 335-346.

³ Humeyd b. Sevr el-Hilâlî: Câliliye zamanında yaşamış, ömrünün belli bir kısmını da islâm'a girdikten sonra yaşamış Hz. Osman zamanında da vefat etmiştir. Humeyd hakkında bkz. *Divân-ı Humeyd b. Sevr el-Hilâlî*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1965.

Rızık aramaya giderler, sonra başları ve yanları bir hizaya gelip sıralanıp saf saf görünürler.”

Tevâtür; araya zaman girmekle beraber kesintiye uğramadan devam etmek, birbiri ardınca gelmek anlamındadır. Tevâtür denilme sebebi ise, haberi nakledenler arasında ittisal olmaksızın farklı zamanlarda ve birbiri ardınca nakletmiş olmalarıdır.⁴ Kelimenin aynı anlama gelen ‘tetâbu’dan farkı, bu gelişin fasılalardan oluşarak gelmesidir. Kur’an’ı Kerim’de geçen ‘tetra’⁵ kelimesi de ‘fasılalarla gelme’ anlamı taşımaktadır.⁶ Yani: “Bir Peygamberden sonra diğer bir Peygamberi peş peşe gönderdik.” sözünde tevâtürün sözlük anlamı ifade edilmektedir. Tevâtürle aynı kökten gelen ‘Vâtere’s-savm’ şeklindeki kullanılan ifadede ise, bir kişinin aralıklarla devamlı oruç tuttuğuna vurgu yapılmaktadır.⁷ Hadis ilminde ise, bir haberin belirli aralıklarla bir biri arkasından gelen haberciler tarafından verilmesi veya nakledilmesidir.⁸ Tevâtür diğer ilmi disiplinlerde haberin kısımlarından biri olarak tasnif edilmektedir.⁹ Doğru bilginin diğer bir ifadeyle kesin bilginin en üst tabakasında mütevâtir haber yer almaktadır. Zorunlu bilgi doğuran habere mütevâtir¹⁰ denilmektedir.

1.1. Tevâtür: Terminolojik Anlam

Terim olarak mütevâtir haber; yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun, yine kendileri

⁴ ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 14, s. 335-346; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 273-278; er-Râzi, Fahrreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, (Thk. T. Cabir Feyyad Ulvani), Risale Yayınları, Beyrut 1992, c. 6, s. 227; Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2008, s. 89; Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâci, *Kitabu'l-Hudûd Fî'l-Usûl*, (Thk. Neziḥ Hâmmad), Müessesetü'z-Za'bi, Beyrut 1973, s. 61.

⁵ Müminûn, 23/44.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 7, s. 135; İbn Hacer Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetu'l Fiker Şerhi* (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara 1971, s. 22; ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 14, s. 335-346.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 275; ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 14, s. 335-346.

⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara 1985, s. 445.

⁹ Zeki Yıldırım, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, 1. bs., Avrasya Yayınları, Ankara 2008, s. 94-110; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 51 vd.; Vezir Harman, *Ebû Mansûr Abdülkâhîr El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006, s. 70; Bozkurt, s. 123-124, Mehmet Selim Aslan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzı ve Tercih Kaideleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006, s. 14 vd.; Erdoğan Sarıtepe, *Takvimü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, s. 94 vd.

¹⁰ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 90; eş-Şirâzi, Ebu İshak İbrahim, *Şerhu'l-Luma'*, (Thk. Abdulmecid Turki), Daru Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, c. 2, s. 569; et-Taftazânî, Sa'duddîn, *Risâletu'l-Hudud*, Mecelletu Avâu'ş-Şeria, Riyad XV 1404, s. 20.

gibi bir topluluktan rivayet ettiği haberdır.¹¹ “Bizatihi haber verenden semâ yoluyla alındığı gibi, normalde yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan topluluk tarafından, hiçbir şüphe olmaksızın muttasıl olarak aktarılan haber.” diye de tanımlanmaktadır.¹² İbn Hazm ve İbn Abdilberr tevâtürü: “Resûlullah’a (s.a.v) varıncaya kadar bir topluluğun (kâffe), diğer bir topluluktan nakli.” olarak tanımlamaktadırlar.¹³ Serahsî mütevâtirin tanımını yaparken haberin sayılarının çokluğu ve bulundukları yerlerin farklılıklarını göz önüne alarak, yalan üzerine birleşmeleri düşünilemeyen râviler tarafından nakledilmesine, râviler zincirinin de başının, ortasının ve sonunun aynı kalabalıkta olmasına dikkat çekmektedir.¹⁴

Elimizdeki kaynaklara göre mütevâtirin sistematik olarak tanımını ilk defa Câhız (dğ. 150-160/767-777) (öl. 256/869)¹⁵ yapmıştır.¹⁶ Câhız, birçok kimsenin naklettiği haberin yalan olmasını ihtimal dâhilinde görmemektedir. Ona göre birçok kimsenin aynı zamanda, aynı manada ve yalan haber üzerinde birleşmeleri imkânsızdır;¹⁷ ancak Câhız’a göre bu kavramı ilk kullanan Mutezile mezhebinin kurucusu da olan Vâsıl b. Ata (131/748)’dır.¹⁸ Câhız, “...kelâm ve fıkıh âlimlerinin kullandığı usûl kurallarını ilk tespit eden kişi Vâsıl b. Ata’dır...” demektedir.¹⁹ Vâsıl bu

¹¹ Tahanevî, Zafer Ahmet, *Yeni Usûl-i Hadis*, (Trc. İbrahim Canan), İzmir 1982, s. 35; Sümeýra Talu, *Hadislerin Akaiddeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2006, s. 12; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 345; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 120; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 306; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, (Trc. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 120-128.

¹² Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsâ, *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkıh*, (Thk: Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Beyrut 2001, s. 207.

¹³ Abdülaziz el-Buhârî, Alauddin Abdülaziz b. Ahmed. b. Muhammed, *Keşfü’l-Esrâr ala Usûli’l-Pezdevî*, İstanbul 1307, c. 2, s. 361.

¹⁴ Aynı kalabalıkta olmasından maksat, bazı tabakalarda zikredilen çoğunluğun artması değil, eksilmemesidir. Bkz; Askalânî, s. 23; Bilal Saklan, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*, İstanbul 1986, s. 199.

¹⁵ el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Risâleu’l-Ma’âş ve’l-Ma’âd*, *Resâilu’l-Câhız*, (Resâilu’l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdusselâm M. Hârun), el-Mektebetu’l-Hancı, Mısır 1399, c. 1, s. 119; Sabri Hizmetli, *Kitâbu’l-Osmâniyye’ye Göre Câhız’ın İmâmet Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 26, Sayı 1, Ankara 1984, s. 1.

¹⁶ el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Osmâniyye*, (Nşr. Abdusselâm Muhammed Hârun), Dâru’l-Hilâl, Kahire 1955, s. 50; Serkan Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü’nde Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006, s. 48; Ayhan Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, İzmir 2005, s. 38.

¹⁷ el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Huce fî Tespîtin-Nübüvve* (Resâilu’l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdusselâm M. Hârun), el-Mektebetu’l-Hancı, Mısır 1399, c. 3, s. 237.

¹⁸ el-Askerî, *Evâil*, c. 1, s. 395.

¹⁹ Câhız, *Kitâbu’l-Huce*, c. 3, s. 238 vd.; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 2. bsk., Otto

kavramı bizzat mütevâtir olarak değil de ‘hüccet olabilecek haber’ olarak kullanmıştır.²⁰ Kâdî Abdulcebbar’a göre O, bu kavramı: “Önceden anlaşma, haberleşme veya bunların dışında bir iletişim vasıtası olmadan, üzerinde ittifak edilmiş haber.” diye tarif etmiştir.²¹ Tariften de anlaşılacağı üzere bu tanım isimleri aynı olmamakla beraber mütevâtir haberin tanımıyla aynı kapsamdadır. Câhız’ın bu kavramı ilk olarak kullanan kişi olarak Vâsıl’ı işaret etmesinden hareketle, mütevâtir kavramını sadece sözlük anlamıyla değil terminolojik olarak ilk defa kullanan kişinin de Vâsıl olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanife’nin (ö.150), kırâtlerin ‘edâ’ cihetinden olan taraflarının mütevâtir olmadığını söylemesini, Kâsımî, bir nevi mütevâtir kavramını kırât alanı için kullanan ilk kişilerden birinin elimizdeki kaynaklara göre Ebû Hanife olduğunu belirtmiştir;²² ancak bu kullanım tevâtürün terimsel anlamından ziyade “meşhur, yaygın” anlamındadır. Vâsıl’ın öğrencisi de olan Dırâr b. Amr (200/815) tevâtür kavramının yerine “üzerinde icmâ edilmiş haber” kavramını kullanmıştır. Ona göre Hz. Peygamber’den sonra hüccet, sadece icmâ ile tespit edilir, icmâya uyan doğru yolu bulur, uymayan da sapıtır ifadelerini kullanmıştır.²³

Câhız mütevâtir haber tanımını şöyle yapmıştır: “Senin bilmediğin fakat başkalarının bildiği bir konu hakkında bilgi sahibi olmanın tek yolu, mütevâtir haberlerdir. Dost, düşman, iyi ya da kötü niyetli kimse tarafından bilinebilen bu haberler, insanlar arasında yaygın olan haberlerdir. Bu haberleri duyan kimsenin onu tasdik etmesinde bir zorluk yoktur. Âli ve câhil kimseler, bu tür haberleri bilmede eşittirler. Bir de bundan daha özel bir anlamda gelen ancak sormak ve araştırmak suretiyle öğrenilebilen haberler vardır. Bu haberlerin de, haber verenlerinin durumlarının farklı oluşu, uzak bölgelerde bulunmaları dolayısı-

Yayınları, Ankara 2012, s. 115.

²⁰ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 71.

²¹ Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtu’l-Mu’tezile*, (Nşr. Fuâd Seyyid), 2.bs., Daru’t-Tunusiye, Tunus 1986, s. 234.

²² Kasımî, Ceâleddin, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, (Trc. Sezai Özel), İstanbul 1990, s. 257.

²³ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 72; Suyûtî, *el-Vesâil ilâ Musâmereti’l-Evâil*, (Nşr. Esed Teles), Bağdâd 1950, s. 116; Ebû Hilal el-Askerî, *Evâil*, (Thk. Muhammed el-Mısırî), Dımaşk 1975, s. 225; Çağlayan, *Kelâmda Bilgi Kaynakları*, s. 72; eş-Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (Şerh ve Thk. Abdurrahman Umayrâ), Âlemü’l-kütüb, Beyrut 1989, s. 359.

la tanışmamaları ve aynı haber üzerinde ittifak etmeleri mümkün olmaması gibi nedenlerle, yalan olması imkânsızdır ve bâtil üzerinde ittifak etmeleri de mümkün değildir.”²⁴ Câhız güvenilir kişilerin de ihanet edebileceği ve doğru kişilerin yalan söyleyebileceğini aklen mümkün görmekte; ancak mütevâtir haberlerde yalanın asla olamayacağını ve mütevâtir haberin ilm-i yakîn ifade ettiğini vurgulamaktadır.²⁵

Câhız, mütevâtir kavramının yerine bazen “icmâ” kavramını kullanmıştır. Niyetleri değişik, görüşleri farklı, birbirleriyle buluşmayan, yazışmayan ve yalan haber üzerinde ittifak etmeleri imkânsız olan bir topluluğun naklettiği haberlere icmâ veya mütevâtir denir. Ona göre ibadetler sahih icmâ ile sabittir. İbadetleri inkâr edenin aklından şüphe edilmesi gerektiğini söylemiş, akli varsa küfür ehli olduğunu vurgulayarak, bu kavrama imân-inkâr boyutundan da bakmıştır.²⁶

el-Bakillânî’ye göre mütevâtir kavramı İslâm’dan önce de kullanılan bir kelimedir. Yahudi ve Hristiyanların nübüvveti ispatlamak için mütevâtir kavramını kullandıkları; berahime, dualistler, mecusiler, tabiatçılar, felsefeciler ve dehriye gibi nübüvvet inkârcılarına karşı kendi peygamberlerinin, peygamberliğini ve mucizelerini mütevâtir haberle ispat etme yoluna gittiklerini, söylemiştir.²⁷ İslâm’dan önce kullanıldığını câhiliye şiirinden yukarıda verdiğimiz örnekten de çıkarmıştık.

1.2. Tevâtürün Şartları

Bir habere mütevâtir denebilmesi için âlimler birçok şart ortaya atmışlardır. Bunların tamamını vermek makalemiz açısından elverişli olmadığı için teferruatına girmeden kısa açıklamalarla yetineceğiz.

a- Tevâtürde yeter sayı: Üzerinde hata ve anlaşıma ihtimali mümkün olmayan bir topluluğa tevâtür yeter sayısı denir.²⁸ Bunun kaç kişiden oluşacağı konusunda büyük bir tartışma yaşanmıştır; ancak önemli olan mütevâtir haberi nakleden topluluğun yalan üzere ittifak etmelerinin aklen mümkün olmamasıdır.

²⁴ el-Câhız, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd, Resâilu'l*, c. 1, s. 119.

²⁵ Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 240, Câhız, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd, Resâilu'l*, c. 1, s. 119-121.

²⁶ Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 43-44; Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 241.

²⁷ el-Bakillânî, Kâdi Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîdu'l-Evâil fî Telhisi'd-Delâil*, (Thk. İmâduddin Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Kutubi's-Sikafiyye, Beyrut 1987, s. 192-193; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 81.

²⁸ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 97.

b- Haberin hisse ve müşahedeye dayanması: Haberi nakledenlerin, o haberi görme ve işitme fiillerine dayanarak nakletmeleri gerekmektedir.²⁹ Haberin doğruluğu ya mütevâtir haber vasıtasıyla ya da duyular vasıtasıyla anlaşılır cinsten olmalıdır. Câhız, duyularla algılanabilen meselelerdeki haberlerde de yalan üzerinde ittifak etmenin mümkün olmadığını belirtir. Bazı cahil ve şüpheli insanların, gözle görülemeyen her şeyden şüphe etmek gerektiğini belirtse de Câhız, tevâtürle elde edilen bilgiyi, gözle görülerek edinilen bilgi seviyesinde görmektedir.³⁰ Duyu organları ile değil de akıl yolu ile bilinen haberler, mütevâtir haberin tanımına girmezler; nedeni ise, bir delile dayanarak âlemin hudûsunu haber veren bir kimseye karşılık, başka birisi, kendi delilini öne sürerek onun kıdemini iddia edebilir. Bununla da onun haberini yalanlamış olur.³¹

c- Mütevâtir haber zorunlu bilgi ifade etmelidir: Âdeten yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan ve sayısının sınırı hesaplanamayan bir kalabalığın rivâyet ettiği habere mütevâtir haber denir ve diğer şartlarıyla birlikte zorunlu bilgi ifade eder. Mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmesinin haber, râvi ve haberi dinleyenlere göre değişebileceği dile getirilmiştir.³² Bir haber mütevâtir olduğu zaman gerçeğe uygun, kesin itikattır ve zarurî bilgi ifade eder ve bunun reddinin mümkün olmaması dolayısıyla her insan kabul etmek zorunda kalır ve yine bu bilgi avam tabakasında bulunan ve araştırma ehliyetine de sahip olmayanlar için bile ilim ifade eder.³³

2. Kırâatlerde Tenkîd Meselesi ve Tevâtürle İlişkisi

Arap dili ve Edebiyatında bu “tenkîd” kavramı eleştiri karşılığında kullanılan bir kelimedir. “Nakd, intikâd ve tenakkud” kelimeleri eleştiri

²⁹ Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Neşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 9; “Hz. Peygamberin hadisleri söz konusu olduğu zaman, bunların ya onun sözü, ya fiili ya da takriri olduğu malûmdur. Buna göre Hz. Peygamberden rivâyet olunan sözler ya kulakla işitilen, fiil ve takrirler ise gözle görülen haberler cinsindendir ve akli kaziyeye işaretlerle ondan bahsetmeye lüzum yoktur.” Bkz. el-Askalânî, s. 23; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 17; Hanifi Özcan, *Mâturîdî de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1998, s. 67; Tuğlu, s. 86.

³⁰ Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. 3, s. 237; Câhız, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd*, c. 1, s. 119.

³¹ el-Cezâîrî, Tâhir b. Salih, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Medine tsz., c. 1, s. 33 vd.; Koçyiğit, *Âhad Haberlerin Değeri*, s. 129.

³² Cezâîrî, *Tevcih*, s. 40.

³³ Koçyiğit, s. 24.

anlamına gelen ifadelerdir. Bu kavramların anlamı ise “hakiki altın paraları sahte paralardan ayırt etmek, mâdeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koyup açıklamak, kusur bulmak”³⁴ gibi anlamlara gelmektedir.

Hicrî 3. asırdan itibaren edebî alanda “tenkid” kelimesinin “kusur bulmak, ayıplamak” anlamı edebî ıstılahlarda kullanılmaya başlanmıştır.³⁵ Klasik dönem edebî eserlerde “nakd” kelimesinin bu ıstılâhî manası pek geçmemektedir. Hicrî 6. asırda Zemahşerî ilk defa “Esâsü'l-belâğâ” adlı eserinde ıstılâhî manasına yer vermiş,³⁶ bu kelimeyi bir ifade olarak “nakdu'l-kelâm, nakdu'l-şi'ir” olarak kullanmış fakat ne anlama geldiğini tarif etmemiştir.³⁷ Araplar hem klasik kaynaklarda hem de günümüz kaynaklarında tenkid (eleştiri) kavramının yerine “nakd” kelimesini: “Hakikisini sahtesinden ayırt etmek için parayı gözden geçirmek.” anlamında kullanmaktadırlar. Günümüz Türkçesinde bu kavramı karşılayan kelime ise eleştiridir.

Tenkid/nakd bir şiiri veya nesri her yönüyle değerlendirmek anlamına gelmektedir. Yani bir şiirin veya nesrin hem iyi yönlerini hem de olumsuz yönlerini ortaya koymaktır. Sadece olumsuz yönlerini ortaya koymak tenkid değildir. Kırâatlerin tenkid edilmesi meselesine bakıldığında şiir ve nesrin filolojik tenkidi gibi aralarında bir benzerliğin olduğu açıkça ortaya çıkacaktır. Zira kırâatlerin genel itibarıyla tenkid edilmesi filolojik temellidir. Kırâatleri tenkid eden âlimlerin ekserisi dildir ve eleştirdikleri husus da kırâatlerin dil yönüdür. Dolayısıyla Arap dilinde ortaya çıkan tenkid meselesi, dil âlimleri tarafından aynen kırâatlere de uygulandığı rahatlıkla söylenebilir. Yani dilciler bir şiiri veya nesri, nasıl fesâhat ve belâğat açısından olumlu veya olumsuz değerlendirip tenkid ediyorlar ise kırâatleri de aynı şekilde değerlendirip tenkid ediyorlar. Onların bu tenkitlerinin temel referansı süreç içerisinde ortaya çıkan ve ayrı bir alan kabul edilen nakd olayıdır denilebilir.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “*nkđ*” Maddesi; Rahmi Er, “*Tenkit*” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikopedisi, TDV Yayınları, Ankara 2011, c. 40, s. 458; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 10, s. 200.

³⁵ M. Akif Özdoğan, *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Râşik el-Kayravânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2000, s. 6.

³⁶ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğâ*, Daru's-Sadr, Beyrut 1979, s. 651.

³⁷ Özdoğan, s. 7.

Kırâat ilminde genel anlamda kırâatler arasından birini tercih ederken diğerinin de varlığını kabul edip reddetmeme eğilimi hâkimdir. Bu görüş geneli kapsamasına rağmen bazıları kırâatlerdeki ihtilafların sadece tenevvüden kaynaklanmadığını bazılarının tezâd olduğunu iddia edip delil getirmişlerdir.³⁸

Kırâatlerde tenkîd meselesini sahabe zamanına kadar götürmek mümkündür. Sahabeler Kur'an'ı farklı şekillerde okumuşlar ve bu okuyuşların büyük bir kısmında uyuştukları gibi bazı okuyuşlarda da ihtilaf etmişlerdir. Onlar okudukları kırâatin daha isabetli olduğunu belirtmek için, Kur'an'dan, dilden ve mantıksal parametrelerden yararlanmışlardır.³⁹ Bunu yaparken diğer kırâatin kendi kırâatlerinden bazı yönlerden zayıf olduğunu düşünmüş ve eleştirmişlerdir.⁴⁰ Tenkîd eylemini yaparken de bazı öncüller kullanmışlardır. Bu ifadelerle bakarak diğer kırâatleri tenkîd ettiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz: “Bundan başkası câiz değildir, ben bundan hoşlanmıyorum, bu kırâatle okumak hatadır/galattır, bu kırâatte çirkinlik vardır, bu fahiş bir hatadır.” vb. ifadeler kullanmışlardır.

Tenkîd eylemini dönemlere şu şekilde ayırabiliriz: Sahabe zamanı tenkîd, tabiün dönemi ve İbn Mücâhid'e kadar tenkîd ve İbn Mücâhid sonrası tenkîd.

2.1. Sahabe Zamanında Tenkîd

Öncelikle Sahabe döneminde tenkîd var mıydı? Sahabe tercih ettiği kırâatin dışında bir kırâate karşı ne tepki veriyordu? Bu soruların cevabı önem arz etmektedir. İncelediğimiz kaynaklarda sahabe zamanında tenkîdin varlığını gösteren delilleri az da olsa müşahade ettik.

Örneğin Hz. Âişe, - حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرَّسُولُ وَاظْلَمُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَجَاءَ -⁴¹ âyetinde geçen “كَذَّبُوا” fiilini şeddeli ve meçhul kalıbıyla okumuş, İbn Abbas gibi bazı sahabelerin şeddesiz ve

³⁸ Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilâflar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 205-206.

³⁹ İsmail Durmuş, “*Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler*”, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri, Sayı: 4, 2002, s. 448.

⁴⁰ el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an I-III*, (Thk. Ahmet Yusuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr), Dâru's-Surûr, Kahire 1955, c. 1, s. 5, 65, 80, 414; c. 2, s. 260, 275; c. 3, s. 175; Abdülâl Sâlim Mukrim, *el-Kırâatu'l-Kur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, yy., 1996, s. 116 vd.

⁴¹ Yusuf, 12/110.

meçhul kalıbı ile okumalarını eleştirmiştir.⁴² İbn Abbas'ın tahfifli okuması Hz. Aişe'ye hatırlatıldığında ise 'maazallah' ifadesini kullanmış ve kendi tercihinin bir takım yorumlarla hüccetlendirmiştir.⁴³

Yine İbn Abbas - وَجَعَلُوا الْمُلْكَ لِلَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا أَتَيْنَاهُمْ خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ -⁴⁴ âyetinde geçen (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) lafzını bu şekliyle okurken Sâid b. Cübeyr kendi mushafında bu lafzın (عِنْدَ الرَّحْمَنِ) şeklinde yazılı olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine İbn Abbas onu hemen sil ve yerine (عِبَادُ الرَّحْمَنِ) yaz demiştir.⁴⁵ İbn Abbas'ın iki sahih kıraatten biri olan bu okumayı sildiren diğerini yazdırması, kendi kırâatini öncelemesi ve diğerini reddetmesi anlamına gelmektedir.

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

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

Öncelikle sahabenin kendi kırâatini tercih edip diğer kırâati tercih etmemesi ve dışlamasının en büyük nedeni, sahâbenin öteki kıraatten haberi olmaması gösterilmiştir.⁴⁶ İkincisi, sahabenin diğer kırâatten haberi olmakla beraber kendi kırâatini öncelemek istemesi gösterilmiştir. Üçüncüsü de, sahabe, tepki gösterdiği, eleştirdiği kırâati unutmuş olabilir denilmiştir;⁴⁷ ancak bu üç husus da eleştiriye açıktır. Öncelikle bir sahâbînin öteki kıraatten haberi olmasa bile tartışma ortamında

⁴² Ünal, *Bir Kıraat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 73.

⁴³ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 134.

⁴⁴ Zuhurf, 43/19.

⁴⁵ Dâni, Ebû Amr Osman b. Sâid, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, (Thk. İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997, s. 21.

⁴⁶ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142.

⁴⁷ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142-143; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Kıraatine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, Marife, c. 2, Sayı: 3, Konya 2002, s. 97; Bennâ, Ahmed Abdurrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., c. 17, s. 41; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsiri'l-Me'sûr I-VI*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1993, c. 5, s. 482.

haberi olmuştur. Haberi olunca da öteki kırâati dışlamaması gerekirdi; fakat vakıaya bakarak dışladıklarını, kabul etmediklerini söyleyebiliriz. Diğeri, sahâbenin kendi kırâatini birtakım nedenlerden dolayı öncelemesidir. Normalde bu bir problem değildir ancak kendi kırâatini önceleyen öteki kırâati dışlaması ve eleştirmesi problemdir. Üçüncüsü sahâbe eleştirdiği kırâati unutmış olabilir; fakat soru ve tartışma ortamında unuttuğu kırâati hatırlaması gerekirdi. Yine vakıaya bakarak hatırlamadıklarını söyleyebiliriz. Bütün bunlar sahâbenin diğer kırâatlerle karşı tepki göstermesinin arkasında bu sebeplerin değil, okumaya devam ettiği kırâati sahiplenme duygusunun ve aşırı duygusallığın ağır bastığının göstergeleridir denebilir.⁴⁸

Sahabe zamanında yaşanan tenkîd meselesinin sebebi her ne olursa olsun, o dönemde, kabul edilmesi gereken, zarûrî ilim ifade etmesi gereken bir bilgiyi kabul etmeyip reddetme eğiliminin olduğudur. Bu kabul etmeyişi anlamlandırmak, kesin bu nedenden ötürüdür demek mümkün değildir; ancak ortada bir vakıa var, o da mütevâtir denilen, kesin bilgi doğurması beklenen, ihtilafın ve itirazın olmasının beklenmediği bir bilgi türü olan mütevâtir kavramının içi bu rivâyetler olduğu müddetçe doldurulamamaktadır. Bu rivâyetlerin doğruluğu istidlâl eyleminin ardından, beyin jimnastiği ile ortaya çıkarılabilir. Fakat belli karîneler vasıtasıyla doğruluğuna hükmedilen bilgiler zarûrî bilgi değil, nazarî bilgi kapsamındadır. Bu rivâyetler sahih kategorisinin içerisinde değerlendirildiğinde bir problem olmazken, mütevâtirin içerisinde barındırması gereken şartlardan olan zarûrî bilgi doğurması, hisse ve müşahadeye dayanması gibi özellikleri içermemesi bakımından problemlere yol açmaktadır.

2.2. Tabiûn Dönemi ve Sonrası Tenkîd

Tabiûn dönemi ve sonrasında tenkîd meselesine daha sık rastlamaktayız. Tenkîd meselesinin çok yoğun olduğu dönem tabiûn dönemi ve sonrasıdır. Mezheplerin ortaya çıktığı ve özgür düşüncenin yaygınlaştığı bu dönemde tenkîdde bulunanların sayısı sayılamayacak derecede fazladır.⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, medleri uzun tutması ve başka nedenlerden

⁴⁸ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 142-143.

⁴⁹ Mehmet Ünal, "Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, Sayı: 1, 2004, s. 75.

dolayı Hamza'nın okuyuşunu kerih gördüğü rivâyet edilmiştir.⁵⁰ Taberî de kendisine ulaşan çeşitli kırâatleri öncelikle anlam ve dil açısından eleştirel bir yöntemle değerlendirilmesi gereken malzeme olarak görmüştür. Bu eleştiriye yaparken kurrânın ittifak ettiği veya büyük bir çoğunluğun okuyuşlarını istisna etmiştir.⁵¹ Taberî'nin yedi veya on imamdan rivâyet edilen pek çok kırâatle okumanın câiz olmadığını belirten görüşlerini eserinde görmekteyiz.⁵² Ferrâ, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Kuteybe, Zeccâc, Ebû Cafer en-Nehhâs, Mekki b. Ebî Tâlib vb. âlimler ihtilaf edilen kırâatler arasında hem tercihte bulunmuş hem de tenkîd etmişlerdir.⁵³ Şimdi öncelikle örnekler verilecek sonra bu örnekler hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

- فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ⁵⁴ âyetinde geçen (عَسَيْتُمْ) kelimesini çoğu kurrâ "عَسَيْتُمْ" şeklinde okumuş, Nâfi ise "عَسَيْتُمْ" şeklinde okumuştur. Ancak bu şekilde okuyuşu Zeccâc,⁵⁵ Taberî,⁵⁶ Mekki,⁵⁷ Ebû Hâtim,⁵⁸ Zemahşerî⁵⁹ vb. âlimler tenkîd etmişler garip görmüşler ve bu şekilde okumanın câiz olmadığını delilleriyle açıklamışlardır.

- قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجَبْرِيلِ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى -
 قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجَبْرِيلِ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى -⁶⁰ âyetinde geçen (لِجَبْرِيلِ) kelimesini İbn Kesîr ve İbn Muhaysin 'جَبْرِيلِ' şekliyle okumuşlardır.⁶¹ Taberî Arapçada böyle bir kalıp olmadığı

⁵⁰ Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 320.

⁵¹ Halis Albayrak, Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi, *Ankara ÜİFD*, c. XLII, Ankara 2001, s. 101.

⁵² Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. 3, s. 273, 294; c. 4, s. 187-189; c. 5, s. 166-167, 171, 276-277, 326; c. 17, s. 92-93.

⁵³ Musa Akpınar, *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993, s. 254.

⁵⁴ Muhammed, 47/22.

⁵⁵ Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî, *Me'âni'l-Kur'an ve İrâbuh*, (Nşr. Abdülcélil Abduh Şelebi), Beyrut 1988, c. 5, s. 13.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 9, s. 320.

⁵⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *Kitâbü'l-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâat ve İleliha ve Hücecihâ*, (Thk. Muhyiddin Ramazan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, c. 1, s. 303.

⁵⁸ Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, c. 26, s. 69.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l fî Vucûhi'te-Te'vil*, Dârü İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, c. 3, s. 536.

⁶⁰ Bakara, 2/97.

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 1, s. 437; Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, (Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987, s. 173.

için bu şekilde bir kırâati okumanın câiz olmadığını ileri sürmüştür.⁶²

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ -
دَفْعُ (دَفْعُ) - النَّاسِ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (دَفْعُ) ifadesini Nâfi elif ekleyerek (دَفَاعُ اللَّهِ) şeklinde okumuş, diğer kurrâ (دَفْعُ) (دَفْعُ) şekliyle elif ilavesiz okumuşlardır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm da (دَفْعُ اللَّهِ) kırâatini tercih etmiş ve diğer kırâati reddetmiştir.⁶⁴

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزَّرَ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ -
عَزَّرَ (عَزَّرَ ابْنُ اللَّهِ) âyetinde geçen (عَزَّرَ ابْنُ اللَّهِ) lafzında iki sakin yanyana gelmiş ve bunlardan birincisi olan nûn harfi Arap dil kurallarına göre harekelenmektedir; ancak Âsım, Kisâî ve Ya'kûb dışındaki kurrânın tamamı buradaki nûn'u hazfetmişlerdir.⁶⁵ Bu konuda Ferrâ ve Müberred nûn'un düşürülmemesi gerektiğini söylemişler, Zeccâc ise nûn olmadan okunan kırâatleri zayıflıkla nitelendirmiştir.⁶⁷

-شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ -
إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ -
-وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ -
den birincisini bütün kurrâ “meftûh” okumuş ikincisini ise “meksûr” okumuşlardır.⁶⁹ Kisâî ise altı çizili iki kelimeyi de fethalı okumuştur. Taberî bu okuyuş için şöyle bir açıklama yapmıştır: “Bu tarzda okuyan kimse, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un da, güya kendisi gibi okuduğunu ileri sürerek, bunlarla istişhad etmiştir. Oysa bu okuyuşla, İslâm belde-lerinde bulunan mütekaddimîn ve müteahhirîn kurrâsının tümüne muhalefet etmiştir. Bu kimsenin iddia ettiği gibi, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un bu şekilde okuduğuna dair sahih veya zayıf bir rivâyetin varlığı bilinmemektedir. Bu da, bu okuyuşun hatalı olduğuna ve Müslümanların kırâatinden ayrıldığına yeterli bir delildir...”⁷⁰

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ لِئِزُّوهُمْ وَلِيُلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ -

⁶² Albayrak, *Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, s. 117.

⁶³ Bakara, 2/251.

⁶⁴ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân I-XX*, Beyrut 1988, c. 3, s. 259.

⁶⁵ Tevbe, 9/30.

⁶⁶ Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 145.

⁶⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbu*, c. 2, s. 489-490; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 431;

⁶⁸ Âl-i İmrân, 3/18, 19.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 210.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 210; Abdülmecit Okçu, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000, s. 206.

İbn Amir âyetle geçen (زَيَّنَ) kelimesini meçhul, (فَعَّلَ) kelimesini merfu', (أَوْلَادُ) kelimesi meftûh, (شَرَّكَاءَ) kelimesini de mecrûr okumuştur.⁷¹ Kurrânın ittifakının dışındaki bu okuyuşu Mekki, Sibeveyh, Ferrâ, Ebû Ali el-Fârisî, Taberî, İbn Atıyye ve İbn Ebû Meryem tenkîd etmişlerdir.⁷² Mekki, muzâf ve muzâfun ileyhın mef'ul ile ayrılmasından dolayı bu kırâatte bir zayıflık olduğunu söylemiştir. Böyle bir durum sadece şiirlerde olabilir demiş, şiirde ise en çok zarflarda böyle bir serbestlik tanınabilir. Çünkü Arapların zarflar konusunda geniş davrandığı herkesçe bilinir ancak muzâf ile muzâfun ileyhın mef'ul ile ayrılması şiirde bile uzaktır. Bunun Kur'an'da olabileceğini söylemek ise daha uzaktır diye açıklama yapıp bu okumayı eleştirmiştir.⁷⁴

⁷⁵ - هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا -

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ -
بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنْ
-اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ⁷⁶
âyetlerinde geçen (وَلَايَةُ) kelimelerindeki “vâv” harfini (وَلَايَةِ) şeklinde kesreli okuyan Hamza ve Kisâî'yi Ebû Amr tenkîd etmiştir. Bu harfi esreli olarak Hamza her iki yerde, Kisâî ise sadece Kehf sûresinde esrele-yerek okumuştur. Ebû Amr esreli okumanın bir dil hatası olduğunu söylemiştir.⁷⁷

⁷⁸ - مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ -
âyetinde geçen (نُنْسخُ) kelimesini İbn Amir (نُنْسخُ) şekliyle, diğer kurrâ

⁷¹ En'am, 6/137.

⁷² İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*, (Thk. Şevki Dayf), Daru'l-Meârif, Kahire 1400, s. 270; Dâni, *Kitâbü't-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'*, s. 107.

⁷³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 5, s. 353; Okçu, *Kirâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, 208-209; Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Bulak 1316, c. 1, s. 145; Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İrâbu'l-Kurân*, (Thk. Züheyr Gâzi Zahid), Beyrut 1988, c. 2, s. 98; Mekki, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb'*, c. 1, s. 454; Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülga'fâr, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, (Thk. Bedrettin Kahveci-Beşir Cüveycâtî), Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut 1984, c. 3, s. 410; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkiki Gâvâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l fi Vucûhi't-Te'vil*, c. 2, s. 54, 401-402; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. 1, s. 358; İbn Atıyye, Abdülhak b. Ebûbekir b. Abdulmelik, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Darü'l-kütübil-ilmiyye, Beyrut 2001, c. 2, s. 350; İbn Ebû Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed b. Ebû Abdullah, *el-Mûdah fi Vucûhi'l-Kirâat ve İlâlihâ*, (Thk. Ömer Hamdan el-Kübeysî), Mekke 1993, c. 1, s. 505-507.

⁷⁴ Mekki, *el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb'*, c. 1, s. 454.

⁷⁵ Kehf, 18/44.

⁷⁶ Enfâl, 8/72.

⁷⁷ Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîr*, c. 6, s. 130.

⁷⁸ Akara, 2/106.

(نُسَخ) şekliyle okumuşlardır. Taberî (نُسَخ) şekliyle okuma için, “bu kırâat, meşhur nakille gelen kırâatlerin dışına çıktığı için bize göre hatadır” demiş⁷⁹, Ebû Hâtim es-Sicistânî de “bu galattır” demiştir.⁸⁰

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا -⁸¹ âyetinde geçen -وَيْسَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (وَالْأَرْحَامَ) kelimesini İbrâhim en-Nehâî, Katâde, A'meş ve Hamza mecrûr okumuşlar, diğerleri ise mansûb okumuşlardır. Ferrâ mecrûr şekliyle okuyanları tenkîd etmiş ve şöyle demiştir: “Bu kendisinde çirkinlik bulunan bir kırâattir.”⁸² Hamza'nın bu kırâatini Sîbeveyh,⁸³ Ahfeş,⁸⁴ Zeccâc,⁸⁵ Nahhâs,⁸⁶ Neseî⁸⁷, Kevâşî⁸⁸ ve Müberred⁸⁹ de kabîh ve hatalı bir okuma olarak görmüşlerdir.

- يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ -⁹⁰ âyetinde geçen (يَغْفِرْ لَكُمْ) lafzını Ebû Amr râ harfini lam harfine katarak idgamlı “يَغْفَلْكُمْ” şeklinde okumuştur. Ebû Amr'ın bu şekilde okumasına Zeccâc: “Bu fahiş bir hatadır” demiştir.⁹¹

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ -⁹² âyetinde geçen (عَدُوًّا) kelimesini Ya'kûb⁹³ (عَدُوًّا) şeklinde okumuştur. Taberî bu okuyuşu câiz bulmamaktadır.⁹⁴

- مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ -⁹⁵ âyetinde

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 1, s. 478.

⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 2, s. 67.

⁸¹ Nisâ, 4/1.

⁸² el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. 1, s. 252; Akpınar, s. 258.

⁸³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c. 1, s. 391.

⁸⁴ Ahfeş, Sa'id b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'an*, (Thk. Abdülemir Muhammed Emin), Beyrut 1985, c. 1, s. 430-431.

⁸⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İrâbu*, c. 2, s. 7.

⁸⁶ Nahhâs, *İrâbu'l-Kur'an*, c. 1, s. 431.

⁸⁷ Neseî, Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil I-XIV*, İstanbul 1993, c. 1, s. 327.

⁸⁸ Kevâşî, Ahmed b. Yusuf, *Tebisratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebasır*, Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, nr. 155, vr. 122.

⁸⁹ Müberred, Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-Lügâ*, (Nşr. Zeki Mübarek-Seyyid Keylânî), Kahire 1936, c. 2, s. 431.

⁹⁰ Nuh, 71/4.

⁹¹ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 322; Akpınar, s. 270.

⁹² En'am, 6/108.

⁹³ İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr I-II*, (Thk. Ali Muhammed Dabbağ), Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., c. 2, s. 261.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, c. 7, s. 311.

⁹⁵ Meryem, 19/35.

ve Kur'an'da bundan başka ayrı ayrı üç âyette⁹⁶ geçen (كُنْ فَيَكُونُ) lafzını İbn Âmir nasb ile okumuştur. İbn Mücâhid kırâatleri yedi ile sınırlanmış ve bu yedi kişiden biri olan İbn Âmir'in bu kırâatini iki ayrı yerde eleştirmiştir. İlk eleştirisini yaptığı yerde bu okuyuşun vehmden kaynaklandığını söylemiş,⁹⁷ eserinin başka yerinde ise bu okuyuşu dilde yapılan hata olarak belirtmiştir.⁹⁸ Yine Ukberî ve Hassânî de İbn Mücâhid gibi bu kırâati zayıf bulmuştur.⁹⁹

Tabiûn dönemine baktığımızda lahn olgusunun ilerlemesini devam ettirdiğini, bazılarının kırâatlere de karıştığını, hatta bazı sahih okumaların lahn olarak değerlendirilirken, bazı lahn okumaların da kırâat olarak değer gördüğünü söyleyebiliriz.¹⁰⁰ Mushafın noktasız ve harekesiz olması insanların yanlış anlamalarına veya hata yapmalarına hatta art niyetli insanların kırâat uydurmalarına bile imkân tanıdığı bir dönemdir.¹⁰¹ Bu dönemde dil olgusunun ortaya çıkmasıyla ve insanların dilbilime yönelmeleriyle beraber, Arap dili kurallarına uygun olan fakat naklî temeli olmayan okumaların ortaya çıktığını görmekteyiz. İşte tabiûn döneminin en önemli özelliği dil olgusu ile kırâatin bu ilişkisinin zirveye ulaştığı zaman dilimi olmasıdır. Bu dönemde kırâat birikimi dil açısından ele alınmaya başlanmış, kırâatlerin dilsel temelleri değişik alanlarda tartışılmaya başlanmıştır.¹⁰²

Ancak kırâatlerden sonra ortaya konan dil kaideleri ile kırâatleri değerlendirmek ne derece doğru olabilir? Dil bir kırâatin sahih olduğunu gösteren bir kriter olmaktan çok, sahihliği nakille ve mushafa uygunluğu ile ortaya konan kırâatlerden birinin tercih edilmesinde işlevi olan bir araçtır. Sahih okuyuşların bir dilsel temeli vardır; ancak bu demek değildir ki sonradan sistematize edilecek dil kaidelerine uygunluğuna göre kırâatlerin kabul edilmesi gerekir.

Tabiûn döneminde tenkid eylemi neredeyse tamamen dil merkezli-

⁹⁶ Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47; Mü'min, 40/68.

⁹⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 207.

⁹⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 409.

⁹⁹ Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *et-Tibyân fi İrâbi'l-Kur'ân*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1997, s. 38; Talal Hassânî, *Metâinü'l-Lügaviyyin ve'n-Nahviyyin fi'l-Kırâati's-Seb'a*, Suudi Arabistan trz., s. 270.

¹⁰⁰ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 171.

¹⁰¹ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 42.

¹⁰² Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 173.

dir. Dil yukarıda da belirttiğimiz üzere tespit kriteri değil tercih kriteridir. Yani isnat ve resmi Mushaf gibi tespit kriteri değildir. Tabiûn döneminde lahn olgusunun artmasıyla birlikte dilin misyonu, hatalı okumaları sahih okumalardan ayırmaktır. Sahih okuyuşların da dilsel temelleri oluşturulmuştur. İsnada ve mushafa uygun olan bir kırâat, doğal olarak Arap diline de uygundur ve dili tespit kriterleri arasına koymak da sahih kırâatlerin en temel kriteri olan isnadı inkâr etmek anlamına gelmektedir. Arap dili sahih olan iki kıraatten birini tercihte bir hüccettir; fakat tespitte hüccet değildir. Burada eleştirilen kırâatlerin, Arap dili çerçevesinde dilsel temelinin olduğunun biliniyor olmasıdır. Asıl problem herkes kendi ekolüne uygun olan kırâati seçtikten sonra kendi devam ettirdiği kırâati önceleyip diğerini dışlamasıdır. Olması gereken ise şudur: “Bu iki kırâatte sahihtir, naklinde ve resmi Osmânîye muvafakata bir problem yoktur bu nedenle ben kendi kırâatimi önceleyebilirim fakat diğer kırâati de reddetmemem ve dışlamamam gerekir.” anlamıdır. Bu başarılmış mı? Hayır.

Tabiûn dönemi için de tevâtür bağlamında şunları söyleyebiliriz: Kırâatlerin sahih olanının sakîm olanından ayrılması için bir takım kriterlerin ortaya atıldığı, nakli temeli olan ve mushafa uygun olan kırâatlerin sahih kategorisinde değerlendirildiği buna ilaveten Arap diline uygun olmasının da sahih kategorisine girmesi için bir şart olarak ortaya çıkmaya başladığı zaman dilimidir. Kırâatlerin akıl süzgecinden geçirmeden alınmadığı, onu rivâyet edene cerh ve ta’dil uygulanarak kabul edildiği, râvînin vehminden dolayı senedinin zayıf olarak nitelendirildiği bir zaman dilimidir. Bütün bunlar olduğu müddetçe, belli kriterlere uygunluğuna göre bu kırâatler sahih kabul edilebilir ve amel edilebilir; fakat mütevâtir kapsamında değerlendirilemezler. Çünkü bu kırâatler nazârî bilgi kapsamındadırlar.

2.3. İbn Mücâhid Sonrası Tenkîd

İbn Mücâhid sonrası âlimlerden bir kısmı onun yaptığı sınırlandırmayı esas almadan kırâatleri eleştirme konusunda kendilerinden öncekiler gibi davranmışlardır. Bunu yaparken de sahih-şâz ayrımı yapmamış dil açısından problemli gördükleri bütün kırâatleri eleştirmişlerdir. Bu konuda başı çeken âlim Zemahşerî’dir. O kendi benimseydiği dil kurallarına uymayan kırâatleri zayıf bulmaktadır ve eleştirmek-

tedir.¹⁰³ Diğer âlimler İbn Atıyye, Tabersî ve Şevkânî'dir. Bu âlimlerin İbn Mücâhid'in sistematize edip sınırlandırdığı yedi kırâat sistemine tabi olduklarına dair rivâyetler mevcuttur.¹⁰⁴ Bu âlimlerden İbn Atıyye problemli bulduğu kırâatlerin kabul ettiği yedi kırâat arasında olmasına rağmen delilleriyle açıklayarak hatalı olduklarını ileri sürmüştür.¹⁰⁵ Tabersî de kırâatleri dilsel açıdan değerlendirmeye tabi tutmuş ve tabi olduğu kırâatleri dahi eleştirmiş ve bunu yaparken de Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî'yi kendisine referans olarak almıştır.¹⁰⁶ Şevkânî de aynı şekilde kırâatleri sahih-şâz ayrımı yapmadan ve tabi olduğu kırâat ekolü de dâhil olmak üzere dilsel açıdan ele almış ve sahih olan kırâatleri bile eleştirmiştir.¹⁰⁷ Örneğin;

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِيَّيْكُمْ أَفَتُكْفَرْتُمْ بِمَا أَنْشَرَكُمُونِي مِنْ قَبْلِ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ¹⁰⁸ âyetinde geçen (يُصْرِخِي) kelimesinin sonundaki (ي) harfini Hamza esreli okumaktadır. Ferrâ bu konuda şöyle bir açıklama yapmıştır: Bu kırâatin kurrânın vehminden kaynaklandığını düşünüyoruz demiş, o, burada kârînin (ب) harfi cerrinin kelimenin hepsini esre yapabileceğini zannetme ihtimali vardır, hâlbuki nefsi mütekellim ya'sı için bu söz konusu değildir demiştir.¹⁰⁹ Nehhas ve Zeccâc da bu kırâatle okumanın câiz olmadığını ve bu şekilde okumak bütün nahivcilere göre itibar edilmeyecek derecede değersizdir ve zayıftır diye açıklama yapmışlardır.¹¹⁰

Râzî sahih kırâatleri genel anlamda savunuyor görülmesine karşın İbn Âmir ve Hamza'nın bazı kırâatleri konusunda savunma yapmak

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l fî Vucûhi't-Te'vîl*, c. 1, s. 11-14, 20-24, 31-33, 38, 77, 261-262, 288; c. 2, s. 34, 35-49, 105-122, 129-134, 332; c. 3, 34, 52, 64, 108; c. 4, 222, 231.

¹⁰⁴ Rufeide, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Dârü'l-Cemâhiriyye, Bingazi 1990, c. 2, s. 768, 796, 1019; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

¹⁰⁵ İbn Atıyye, c. 2, s. 5, 350; c. 4, s. 242; Fâyîd, Abdülvehhâb Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Menşûrâtü kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1973, s. 157 vd.; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

¹⁰⁶ Tabersî, Ebû Ali Fazl B. Hasan, *Mecmâ'u'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân I-VI*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut 1986, c. 1, s. 44, 93, 115, 229, 248, 472; c. 2, s. 62, 91, 202, 218; c. 3, s. 315, 384 vd.; Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 308.

¹⁰⁷ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut tsz., c. 1, s. 45-46, 64, 418; c. 2, s. 7, 165-166, 278, 320, 376.

¹⁰⁸ İbrâhim, 14/22.

¹⁰⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. 2, s. 75.

¹¹⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, c. 2, s. 159; Nehhas, *İrâbu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 480.

yerine onları eleştirmeyi tercih etmiştir.¹¹¹ Yine Râzî'nin tenkîd ettiği kırâatlere birçok yerde denk gelmekteyiz.¹¹²

(وَمَخْيَايَ) âyetinde geçen - قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَخْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ -¹¹³ lafzının sonundaki izafet ya'sını Nâfi' sakın olarak okumuş¹¹⁴ lafzının sonundaki izafet ya'sını ise fethalayarak okumuştur.¹¹⁵ Diğer kurrâ ise birinci kelimeyi fethalayarak ikinci kelimedeki "ya" harfini ise sakın okumuşlardır.¹¹⁶ Râzî, Nâfi'nin okuyuşunun şâz olduğunu ve kul- lanılmadığını söyleyerek bu şekilde okuyuşa itiraz etmiştir. Sebebinin şöyle açıklamaktadır: "Bu kullanım ne düz yazıda ne de şiirde karşıla- şılmış bir biçimde kullanılan iki sakının birleştirilmesinden oluşmakta- dır."¹¹⁷ Zeccâc'ı da kendisine destek verenler arasında göstermiş ve onun şöyle dediğini belirtmiştir: "Bu kelimedeki son yâ harfi, mâkabli sâkin olduğu için (ekseri imamların kırâatinde olduğu gibi), fetha ile okunma- sı gerekir." demiştir.¹¹⁸

Yine Nehhas, bir taraftan sahih kırâatler arasından tercih yapılma- ması gerektiğini, yapan kişinin günahkâr olacağını söylerken, kendi eserinde kırâatler arasından tercihler yapmış, tercih ettiği kırâatleri öv- müş, tercih etmediği kırâatleri de eleştirmiştir. Örneğin; - يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً -¹¹⁹ âyetinde geçen (وَالْأَرْحَامَ) kırâatini okuyan Hamza'nın okuyuşu için: "Bu okuyuş hatalıdır." demiştir.¹²⁰ Yine İbn Amir'in muzaf ile muzafun ileyhın arasını ayıran kırâatı için: "Bu kırâat, câiz değildir."¹²¹ ifadesini kullanmıştır. Nehhas'ın bu şekilde birçok eleştirisi kendi eserinde mevcuttur.¹²² Bu eleştiride Nehhas yalnız değildir. Birçok âlim Hamza'nın bu okuyuşunu eleştirmiştir.¹²³

¹¹¹ er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1.bsk., (I-XXIII), Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısriyye, Kahire tsz., c. 8, s. 206.

¹¹² Suarâ, 26/176. (كَذَّبَ اصْحَابُ بُنَيَّةِ الْمُرْسَلِينَ) 'leyke' nin okunuşunu tenkit etmişti. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 24, s. 163.

¹¹³ En'âm, 6/162.

¹¹⁴ Dimyâtî, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, c. 1, s. 272.

¹¹⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 274-275.

¹¹⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 274.

¹¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 14, s. 11.

¹¹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, c. 2, s. 311.

¹¹⁹ Nisa, 4/1.

¹²⁰ Nehhas, *İrâbu'l-Kurân*, c. 1, s. 431.

¹²¹ Nehhas, *İrâbu'l-Kurân*, c. 5, s. 231.

¹²² Nehhas, *İrâbu'l-Kurân*, c. 1, s. 431; c. 2, s. 98, 369; c. 3, s. 134, 146, 191.

¹²³ Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, c. 2, s. 6; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed

Kırâat eleştirilerini incelediğimiz zaman bunların dil merkezli olduğunu görmekteyiz. Bilindiği gibi Basra ve Kûfe olmak üzere iki ayrı dil ekolü bulunmakta ve bu ekollerden Kûfe ekolü kırâatleri savunma ve dili ikinci plana atma eğilimindeyken, Basra ekolü dili ön planda tutmaktadır.¹²⁴ Kırâat eleştirileri sahabe zamanında da sık olmasa da rastlamaktayız. Fakat Basra ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Sîbeveyh kırâatlerin eleştirilmesi ve zayıf olarak görülmesi sürecinin başlangıcındaki isim olarak göze çarpmaktadır. Kûfe ekolünden olan ve Sîbeveyhten yirmi yıl sonra vefat eden Ferrâ'nın da kırâatleri eleştirdiğini gördüğümüz için, yukarıda söylenen 'kendi ekolünün öncelenmesi diğerinin reddedilmesine götürür' gibi eleştirilerin de yerinde olmadığını görmekteyiz.

Yukarıda kırâatleri dilsel yönden eleştiren birçok dil âliminden örnekler vardı. Bunların kırâatlere dil çerçevesinden bakmaları ve dil merkezli eleştirmeleri belki doğal karşılanabilir; ancak Tâberî ve İbn Mücâhid'i bu bağlamda nereye koyacağız. Çünkü bunlar dilci kimliklerinden ziyade kırâatçi kimlikleri ile göz önündedirler. İbn Mücâhid'in hem kırâatleri yedi ile sınırlandırmayı yapan kişi olmasına hem de yaptığı bu sınırlandırma içindeki kişilerin kırâatlerini eleştirmesine bir anlam veremiyoruz. Yine Taberî bilindiği üzere büyük bir müfessir olmasının yanında kimileri tarafından kırâat imamı olarak da kabul edilmektedir. Taberî'nin kırâat-i aşereden olan zatları dahi dilsel açıdan eleştirmesini de anlamak mümkün gözükmemektedir.

Yukarıda kırâatleri eleştiren zatların eserlerinde kırâat: "Uyulması gereken bir sünnettir, kırâatin sünnet olduğu ve evlâ olanın onlara uyum olduğu, bir kırâatin tespitinde en önemli argümanın nakil olduğu" vurgulanmaktadır.¹²⁵ Öyleyse kırâatlerin temel referansının nakil olduğunu kabul eden bu âlimler neden sahih kırâatleri dilsel kaygılarla eleştirmişlerdir? Bu bir çelişki değil midir? Âlimlerin bu kırâatlere karşı

b. Ezher el-Herevî, *Kitâbu Me'âni'l-Kırâât*, (Thk. Mustafa Derviş İd-Avd b. Hamd Kavezi), Dârü'l-Maârif, y.y. 1991, c. 1, s. 290-291; Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, c. 3, s. 121; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l fi Vucûhi't-Te'vîl*, c. 2, s. 6.

¹²⁴ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 239.

¹²⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c. 1, s. 74; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2, s. 293-294; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, c. 2, s. 321; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'an*, c. 3, s. 237; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 45-52.

neden böyle yaklaştıklarını anlamlandırmak ve mantıklı bir zemine oturtmak oldukça zordur. Dil kaideleri derlenmeden önce kırâatler vardı. Bu nedenle kırâatlerin dilsel referanslarından önce nakli temelleri vardır ve bu temelden hareketle dilsel dayanakları araştırılıp ortaya konmalıdır.¹²⁶ Peki âlimlerin hem kırâat uyulması gereken sünnettir deyip hem de kırâatleri eleştirmelerinin arkasında ne olabilir?

Bunun dört sebebi olabilir.

1- Dilin, bir kırâatin tespitinde kriter olarak algılanması ve bu kriter algılanmasının da herkesin kendi dil anlayışına göre olacağı şeklinde bir hedef kaymasına uğraması olabilir. Eğer dil tespit kriteri olarak kabul edilirse, bir anlamda dil naklin önüne geçmiş ve kırâatin sahih olup olmadığı dile göre şekil almıştır. Nakli ve mushafı ikinci plana atıp dili ön plana çıkaran âlimlerin yaklaşımları bu yöndedir.¹²⁷ Olması gereken ise naklin ve mushafın ön planda olması dilin tespit kriteri olarak değil tercih kriteri olarak varlığını devam ettirmesidir.

2- Dilcilerin kırâatlere bir malzeme gözüyle bakmaları veya onlara dil mantığı ile yaklaşmaları, ikileme girmelerinin ikinci nedeni olabilir. Dil için belirlenmiş olan ilkelerin kırâatlere de uygun olmasını beklemleri mantıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü dil kaideleri yokken kırâatler vardı. Sonradan olan şeylerin önceden var olan şeylere uygun olmasını beklemek mantıklı gözükmemektedir. Kırâatlerin dayanağı Hz. Peygamber, dilin dayanağı bedevî Araplardır. İkisinin bir tutulması ve aynı malzeme olarak görülmeleri de hoş değildir.¹²⁸

Albayrak kırâat eleştirilerine şöyle yorum yapmaktadır: “Kırâatleri tenkîd edenlerin kırâatlere yaklaşımlarını incelediğimizde onlara göre, bazı kırâatlerin doğru bazı kırâatlerin yanlış veya hatalı olduğunu ortaya koymak kırâat farklılıklarının, tarihî ve insanî unsurlar taşıdıklarını düşülmelerinden bir nevi kırâat farklılıklarının sebebinin içtihadî olduğunu, bu farklılıkların Müslümanların tarihsel tecrübelerinin bir ürünü olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.”¹²⁹ Kırâatlerin lehçe ile alakalı olan kısmı, yedi harfe ve ruhsat mantığına dayanmaktadır.

¹²⁶ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 247.

¹²⁷ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 243.

¹²⁸ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 244-245.

¹²⁹ Albayrak, *Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi*, s. 104-105.

Kur'an'ı asıl indiği lehçe ile seslendiremeyenler için kendi lehçeleri ile seslendirmeleri için verilen geçici izin beşerîdir, kendi içtihatlarıdır denebilir; ancak lehçe ile alakalı olamayan ve ruhsat mantığına da uymayan okumalar için bu niteledirmeyi yapmak mümkün değildir. Bu düşünce kırâatlerin naklî temeli olmadığı fikrini insanların aklına getirmesi nedeniyle de yanlıştır. Mütevâtir kavramı ihtilafı kabul etmeyen bir kavramdır.¹³⁰ Âlimler fikhî konularda ittifak ve ihtilaf ettikleri gibi kırâatler konusunda da ittifak ve ihtilaf etmişlerdir. Yani kırâatler konusunda ortaya çıkan rivâyetler, ahkâm konusundaki rivâyetler gibi üzerinde ittifak edilip kabul edileni olduğu gibi kabul edimeyip kerih görüleni de olmuştur.¹³¹ Kırâatleri tenkîd edenler, tenkîd ettikleri kırâatin Hz. Peygamber'den geldiğine inanmaktadırlar; fakat onlar bu kırâatlerin dilsel referanslarının kuvvetli olmadığı gerekçesiyle kendi kırâatlerini öncelemiş, diğerini bırakmışlardır. Bunu yaparken bazı ağır ifadeler kullanmışlar; ancak nakli temeli olan kırâatler için böyle ifadeleri kullanmaları uygun karşılanmamaktadır.

3- Kırâatleri dilsel açıdan eleştiren âlimlere göre belki de bu eleştiriler çok da önemsenecek bir durum değildir. Çünkü hedef kırâatlerin nakli boyutundan ziyade dayandığı dilsel referansların keyfiyetidir. Bu nedenle bir kırâati dilsel açıdan eleştirmek nakli ile ilgili bir probleme neden olmamakta, sadece dil birikimi içerisindeki yerinin diğerlerine göre kuvvetli olup olmadığını ortaya koymaktadır.¹³² fakat onların önemsemediklerini kendilerinden sonra gelenler önemsemiş ve dilsel referansları yönünden eleştirilen kırâatleri sıhhat yönünden problemli görmüşlerdir.

4- İkilimin sonuncu sebebi ise, eleştiriye tabi tutulan kırâatin senedinin zayıf kabul edilmesi ve senet açısından problem teşkil ettiğinin görülmesi olabilir. Örneğin eleştirilen kırâat ve râvîsi için “vehm” kavramının kullanılması,¹³³ karşı tarafın senedinde bir problem görüldüğü hissini vermektedir.¹³⁴

¹³⁰ Cāhız, *Risāletu'l-Usmāniyye*, s. 17; Cāhız, *el-Cevābāt*, c. 4, s. 290-291.

¹³¹ İbn Mücāhid, *Kitābu's-Seb'a fi'l-Kirāat*, s. 45, 48; Ünal, *Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi*, s. 77.

¹³² Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 245.

¹³³ Uşeybî, Beşîre Ali el-Ferec, *Eserü'l-Ma'ne'n-Nahvî fi Tefsîri'l-Kur'āni'l-Kerîm Bi'r-Rey*, Bingazi 1999, s. 434.

¹³⁴ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 246.

Gelenek içerisinde bu eleştirilere cevaplar verilmiştir. Tenkîd meselesindeki örneklerde de görüldüğü gibi tenkîd dil merkezlidir; ancak her ne kadar dil merkezli olursa olsun dilcilerin kırâatleri eleştirip reddetmelerinin haklı bir gerekçesi olamaz. Bu eleştiri tavrının da mantıklı ve bilimsel dayanaklarının olmadığı da gözden kaçmamaktadır. Bunu, yaşadıkları ikilemlerden rahatlıkla söylenebilir. Bir taraftan: “Kırâatler uyulması gereken sünnettir, önemli olan nakildir.” denip diğer taraftan nakille ilgisi olmayan eleştirileri yapmak yerinde değildir. Eleştirilen noktalar yedi harfin lehçeye dayanan ve geçici ruhsata binaen izin verilen okumalar üzerine olsa kimse bir şey diyemez, ancak lehçeye dayanan ve ruhsat mantığına uymadığını söylediğimiz ve nakille sabit olan okumaların eleştiriliyor olması kabul edilebilir değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi lehçeye dayanan kırâatler nakille sabittir ve insânî tecrübeye dayanmamaktadır. Kırâatler nakille sabittir fakat tercih argümanları insanîdir. Kırâatleri değerlendirenler kendi müktesebatlarına göre ve belirledikleri kriterlere uygun olup olmamasına göre değerlendirmişlerdir. Kendi birikimlerine uygun olmaması, ya da bir dil kriterine aykırı olması onun naklî temeli olmadığını göstermez.

Sonuç

Tevâtür; yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın, yine kendileri gibi bir kalabalıktan rivayet ettiği haberdır. Bir habere mütevâtir denebilmesi için onu aktaran kişilerin tevâtür yeter sayısının altına düşmemeleri gerekmektedir. Aktarılan haber hisse ve müşahedeye dayanmalıdır ve sonucunda da aktarılan haber zorunlu bilgi doğurmalıdır. Mütevâtir haber üzerinde ittifak olması gereken bir haber türüdür. İhtilafların olduğu, tenkitlerin olduğu ve doğruluğuna başka bir karîne yardımıyla varılabilen haber türleri için mütevâtir kavramının kullanılması kanaatimizce uygun değildir.

Kırâatlerde tevâtür noktasından değerlendirmemiz gerekirse, kırâatlerde iddia edilen bu eleştiriler doğru olsun veya olmasın, eleştiriler ister dil merkezli olsun ister nakil merkezli olsun, tenkîd meselesinin bulunması başlı başına tevâtür iddiasını nefyeder. Başta da belirttiğimiz üzere tevâtürün üç şartı vardı: Birincisi yeter sayı, ikincisi mütevâtirin

zorunlu olarak bilinmesi, üçüncüsü de mütevâtir zorunlu bilgi doğurmasıdır. Bu üç şart bağlamında bakıldığı takdirde, kırâatlerdeki mütevâtir haberin zorunlu olarak bilinmediğini ve zarûrî ilim ifade etmediği söylenebilir. Yeter sayı bağlamından değerlendirilirse, ne başta ne ortada ne de son da tevâtür yeter sayısının yakalandığını söylenebilir. Yukarıda da görüldüğü üzere, sahabe diğer bir kırâatten haberdar değil, unutmuş ya da kendi kırâatini öncelemek istiyor ve bunu yaparken diğer kırâati kabul etmiyor, dışlıyor ise, ilk tabakada nasıl bir tevâtürden bahsedilebilir? Bunun sebebi duygusallık olsun, bulunduğu ekolü ve okuduğu kırâati öncelemek olsun vb. nedenler olsun fark etmez. Tevâtürde bir ittifak söz konusudur. Tenkîdde ise ihtilaf söz konusudur. Tevâtür herkes için zarûrî ilim ifade eder ve doğruluğu araştırma gereği bile duyulmazken, tenkîd eylemini yapan âlimler tenkîd ettikleri kırâatin kendi kırâatlerinden kuvvet bakımından daha zayıf olduğunu kanıtlayabilmek için belli kriterler ortaya koymuşlardır. Yani bir istidlâl eylemi söz konusudur. İstidlâl sonucu doğruluğuna karar verilen bilgiler ise mütevâtir kapsamında değil, nazarî bilgi kapsamındadır.

Kaynaklar

- Abdulâl Sâlim Mukrim, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, yy., 1996.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alauddin Abdülazîz b. Ahmed. b. Muhammed, *Keşfü'l-Esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul 1307.
- Ahfeş, Sa'id b. Mes'ade, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Thk. Abdülemir Muhammed Emin), Beyrut 1985.
- Akpınar, Musa, *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993.
- Albayrak, Halis, Taberî'nin Kırâatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi, *Ankara ÜİFD*, c. XLII, Ankara 2001, (s. 97-130).
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304.
- Aslan, Mehmet Selim, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kaideleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006.

- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.
- Bakillânî, Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîdu'l-Evâil fî Telhîsi'd-Delâil*, (Thk. İmâduddin Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Kutubi's-Sikafiyye, Beyrut 1987.
- Bennâ, Ahmed Abdurrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hucce fî Tespîtin-Nübüvve* (Resâilu'l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdusselâm M. Hârun), el-Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1399.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Risâleu'l-Ma'âş ve'l-Ma'âd*, *Resâilu'l-Câhız*, (Resâilu'l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdusselâm M. Hârun), el-Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1399.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Farabî, *es-Sıhah Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır 1379.
- Çetin, Abdurrahman, Kur'an Kırâatine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar, *Marife*, c. 2, Sayı: 3, Konya 2002.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, (Thk. İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsâ, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, (Thk: Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Beyrut 2001.
- Demir, Serkan, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *el-İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer*, (Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987.
- Durmuş, İsmail, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kırâatler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri*, Sayı: 4, 2002.
- Ebû Hilal el-Askerî, *Evâil*, (Thk. Muhammed el-Mısırî), Dımaşk 1975.
- Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *Kitabu'l-Hudûd Fî'l-Usûl*, (Thk. Nezih Hâmmad), Müessesetü'z-Za'bî, Beyrut 1973.

- Er, Rahmi, "Tenkit" Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikopedisi, TDV Yayınları, Ankara 2011.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Kitâbu Me'âni'l-Kırâât*, (Thk. Mustafa Derviş İd-Avd b. Hamd Kavezî), Dârü'l-Maârif, y.y. 1991.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbu'l-Luğa*, (Thk. Ya'kub Abdü'n-nebî), 1964.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülgaffâr, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, (Thk. Bedrettin Kahveci-Beşir Cüveycâtî), Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut 1984
- Fâyîd, Abdülvehhâb Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Menşûrâtü kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1973.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân I-III*, (Thk. Ahmet Yusuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr), Dâru's-Surûr, Kahire 1955.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, 2. bsk., Otto Yayınları, Ankara 2012.
- Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber*, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2008.
- Harman, Vezir, *Ebû Mansûr Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*, (Basılmış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006.
- Hizmetli, Sabri, *Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 26, Sayı 1, Ankara 1984.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Ebûbekir b. Abdulmelik, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Darü'l-kütübil-ilmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr I-II*, (Thk.Ali Muahmmmed Dabbağ), Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- İbn Ebû Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed b. Ebû Abdullah, *el-Mûdah fî Vucûhi'l-Kırâât ve İlelihâ*, (Thk. Ömer Hamdan el-Kübeysî), Mekke 1993.
- İbn Hacer Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetu'l Fiker Şerhi* (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara 1971.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânü'l-Arab*, (I-VX), Beyrut 1374
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, (Thk. Şevki Dayf), Darü'l-Meârif, Kahire 1400.
- Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-*

- Mu'tezile*, (Nşr. Fuâd Seyyid), 2.bs., Daru't-Tunusiye, Tunus 1986.
- Kahraman, Ferruh, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Kasımî, Ceâleddin, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, (Trc. Sezai Özel), İstanbul 1990.
- Kevâşî, Ahmed b. Yusuf, *Tebssiratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır*, Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, nr. 155, vr. 122.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân I-XX*, Beyrut 1988.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Neşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- Mekki b. Ebî Tâlib, *Kitâbü'l-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâat ve 'İleliha ve Hiceciha*, (Thk. Muhyiddîn Ramazan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- Müberred, Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-Lügâ*, (Nşr. Zeki Mübarek-Seyyid Keylânî), Kahire 1936.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İrâbu'l-Kurân*, (Thk. Züheyr Çazi Zahid), Beyrut 1988.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil I-XIV*, İstanbul 1993.
- Okçu, Abdulmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2000.
- Özcan, Hanifi, *Mâturîdî de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1998.
- Özdoğan, M. Akif, *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Râşik el-Kayravânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2000.
- Râğîb, el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l Kur'ân*, (Thk. Muhammed Halîl Aytânî) Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkıh*, (Thk. T. Cabir Feyyad Ulvani), Risale Yayınları, Beyrut 1992.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1.bsk., (I-XXIII), Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısriyye, Kahire tsz.
- Rufeyde, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Dârü'l-Cemâhiriyye, Bingazi 1990.

- Saklan, Bilal, *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*, İstanbul 1986.
- Sarıtepe, Erdoğan, *Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- Sıbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Bulak 1316.
- Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, (Trc. Yaşar Kandemir), Ankara 1986.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr I-VI*, Dârü'l-fıkr, Beyrut 1993.
- Suyûtî, *el-Vesâil ilâ Musâmereti'l-Evâil*, (Nşr. Esed Teles), Bağdâd 1950.
- Şafîî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (Şerh ve Thk. Abdurrahman Umayrâ), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1989.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim, *Şerhu'l-Luma'*, (Thk. Abdulmecid Turki), Daru Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Tabersî, Ebû Ali Fazl B. Hasan, *Mecmâ'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân I-VI*, Dârü'l-Mâ'rife, Beyrut 1986.
- Taftazânî, Sa'duddin, *Risâletu'l-Hudud*, Mecelletu Avâûş-Şeria, Riyad XV 1404.
- Tahanevî, Zafer Ahmet, *Yeni Usûl-i Hadis*, (Trc. İbrahim Canan), İzmir 1982.
- Talal Hassânî, *Metâinü'l-Lügaviyyîn ve'n-Nahviyyîn fî'l-Kırâati's-Seb'a*, Suudi Arabistan trz.
- Talu, Sümeyra, *Hadislerin Akaiddeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2006.
- Tekineş, Ayhan, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, İzmir 2005.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, Dârü'l-fıkr, Beyrut 1997.
- Uşeybî, Beşîre Ali el-Ferec, *Eserü'l-Ma'ne'n-Nahvî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm Bi'r-Rey*, Bingazi 1999.
- Ünal, Mehmet, "Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarih-

- sel Gelişimi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, Sayı: 1, 2004, (s. 69-83).
- Ünal, Mehmet, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- Yıldırım, Zeki, *Kur’an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, 1. bs., Avrasya Yayınları, Ankara 2008.
- Zebîdî, Ebu’l-Feyz, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (I-XXXX), Mısır 1306.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî, *Me’âni’l-Kur’ân ve İrâbuh*, (Nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî), Beyrut 1988.
- Zemahşeri, Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsü’l-Belâğ*, Daru’s-Sadr, Beyrut 1979.
- Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâkiki Ğavâmidi’t-Tenzil ve Uyûni’l fî Vucûhi’t-Te’vîl*, Dâru İhya’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1997.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh*, (Thk. Muhammed Muhammed Temir), Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2000.