

## Öz

Tefsircilerden sonra kıraatlere dair değerlendirmelere en çok yer veren bilginler dilcilerdir. Dilciler, kural koyma sürecinde gerek bir kuralı temellendirmede gerekse muhaliflerinin görüşlerini geçersiz kılmada kıraatlere çokça başvurmuşlardır. Kimi zaman kıraatleri esas alıp başka delile ihtiyaç duymazken kimi zaman da kıraatleri diğer delillerle birlikte kullanmışlardır. Bununla birlikte kıraatleri diğer delilleri merkeze alarak kullandıkları da olmuştur. Bu çerçevede dilcilerin kıraatlere yaklaşımları, kıraatleri değerlendirme esnasında kullandıkları ifadeler önem kazanmıştır. Bu çalışmada dile ve kıraatlere dair görüşleriyle dikkat çeken dilcilerden Zeccâc'ın kıraatlere yaklaşımı söz konusu edilmektedir. Önce dilcilerin kıraatlere yaklaşımı genel bir bakışla ele alınmakta, ardından Zeccâc'ın kıraatlere yaklaşımına yer verilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Zeccâc, Kur'ân, Kıraatler, Nahiv.

## The Approach Of Zajjaj To The Qiraahs (The Quranic Variations)

### Abstract

Early Arabic linguists followed the example of Qur'an commentators who have included mostly the evaluations of qiraahs (the Quranic variants) in their works. As a matter of fact, those were the linguists who have used these variations abundantly as a reference either to provide a basis for a grammatical rule they specified or refute some opposite views in the process of development of the Arabic grammar. In some cases, they considered them exclusively as a fundamental element in this period whereas they utilized them alongside other evidence. From this perspective, we need to emphasize the importance of the viewpoints of linguists about the qira'ats and the discourse and language they have used through their phrases. In this article, we will examine the point of view about the variants of Quran which is manifested by Zajjaj who was one of the very prominent linguists in his term and had a very remarkable views about Arabic language and the Quranic variants. Firstly, we will present the approaches that was put forward by the Early Arabic linguists in general and then we will discuss the approach of Zajjaj to the qiraahs (The Quranic Variations).

**Key words:** Zajjaj, Qur'an, Qiraahs, Nahw.

## Giriş

Nahvin ilimleşme, ekolleşme ve tercih süreçlerinin tamamlandığı, bununla eşzamanlı olarak kıraat tasniflerinden *yedili tasnifin* (*Kırâât-i Seb'a*)<sup>1</sup> ümmet arasında kabul gördüğü bir dönemde yaşayan ve h. 311 yılında vefat eden

---

\* Yazar adres

1 Kıraatler, h. 324 yılında vefat eden İbn Mücâhid tarafından yedili tasnife tabi tutulmuştur. Abdullah İbn Âmir (ö. 118/736), Abdullah İbn Kesir (ö. 120/738), Nâfî b. Abdurrahmân (ö. 169/785), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), Âsım b. Behdele (ö. 127/744), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) İbn Mücâhid'in yedi kıraati nispet ettiği kıraat imamlarıdır. Bkz. Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (thk: Fevvâz Ahmed Zümerlî), Beyrut: Dâru'l-kitâb, 1995, I, 339.

Zeccâc<sup>2</sup>, hem dile dair görüşleriyle hem de kıraatler hakkındaki değerlendirmeleriyle dikkat çekmiştir. Kıraatlerin yedili tasnifi, Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 324/936) ile gündeme gelmiştir. İbn Mücâhid öncesi dilcilerin kıraatlere ve kıraatleri eleştirenlere yaklaşımı ile İbn Mücâhid sonrası dilcilerin hem kıraatlere hem de kıraatleri eleştirenlere bakışı oldukça farklı olmuştur. Kısaca söylemek gerekirse İbn Mücâhid öncesi dilcilerin kıraatlere yönelik ağır eleştirileri çok fazla sorun oluşturmazken İbn Mücâhid sonrasında kıraatlerle ilgili olumsuzluk içeren değerlendirmeler tenkit edilir olmuştur. Buradan yola çıkarak İbn Mücâhid'in yedili tasnifinin dilciler ve tefsirciler arasında -bütünüyle olmasa da- kıraatlere yönelik bir algı değişikliğine yol açtığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede sözü edilen algı değişikliğine yol açtığını düşündüğümüz İbn Mücâhid ile yaklaşık olarak aynı dönemde yaşayan Zeccâc'ın kıraatlere ilişkin değerlendirmeleri önem kazanmıştır. Bu itibarla Zeccâc'ın kıraatlere bakışına geçmeden, kendisinden önce yaşamış dilcilerin kıraatler hakkındaki değerlendirmelerine yer vermenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### 1. İlk Dönem Nahivcilerinin Kıraatlere Yaklaşımına Genel Bakış

İlk dönem nahivcileri kıraatlere karşı daha çok eleştirel bir duruş sergilemişlerdir.<sup>3</sup> Nahivcilerin bu yaklaşımlarındaki en önemli etken nahivcilerle kıraat imamları arasındaki yöntem farkıdır. Ebû Amr ed-Dânî'ye (ö. 444/1053) göre kıraat imamları, kıraatin dildeki yaygınlığına, Arapça açısından kıyasa uygunluğuna değil nakil ve rivayet açısından sabit, senet yönünden sahih olmasına dikkat etmişlerdir. Rivayet ve senet bakımından

2 Tam adı Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. es-Serî ez-Zeccâc'dır. Bir rivayete göre 241, bir rivayete göre 230 yılında Bağdat'ta doğmuş ve burada yetişmiştir. Kûfe mektebine mensup Sa'leb ile Basra mektebine mensup Müberred'den ders almış, böylece iki farklı mektebin görüşlerini öğrenme fırsatı bulmuştur. Bunun yanında kendisi çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. İbnü's-Serrâc, Nehhâs, Ebû Ali el-Fârisî bunlardan birkaçıdır. *Meâni'l-Kur'ân, Tefsîru esmâi'llâhi'l-hüsnâ, Mâ Yensarîfu ve mâ lâ yensarîfu, Kitabu fealtu ve ef'altu Zeccâc'ın eserlerinden bazılarıdır. Çalışmamız daha çok Meâni'l-Kur'ân adlı eseri üzerinde şekillenecektir. Zeccâc ile ilgili olarak bkz. Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (thk: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeynelabidin el-Hairî el-Mâzindirî), Beyrut: yy, 1988, s. 66; Şihâbuddin Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, Mu'cemu'l-üdebâ, Daru'l-Me'mûn, 1826, I, 130-152; Cemâleddin Ebî'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıfî, İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât (thk: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire, Beyrut: Dâru'l-fikr el-arabî, Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986, I, 194-201; Emrullah İşler, "Zeccâc", *DİA*, c. 44, İstanbul: 2013, s. 173-174.*

3 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Bahru'l-muhît*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993, IV, 272; Hasan Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, İskenderiye: Matbaatu royâl, 1952, s. 121-122; Ahmed Alemüddin el-Cündî, "es-Sirâ' beyne'l-kurrâ ve'n-nuhât II", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, 1974, sayı: 35, s. 117; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsu'l-lugaviyyi inde'l-arab*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1988, s. 30, 31.

kusursuz olan bir kıraatin Arap dilinin yaygın kuralları bakımından hatalı görülmesi o kıraate zarar vermez. Çünkü kıraat, takip edilmesi, tabi olunması gereken bir yoldur.<sup>4</sup> Görüldüğü üzere kıraat imamları temel olarak nakil ve rivayet ile eda ve arz yöntemlerine bağlı kalmışlardır. Onlar için esas olan, kendilerine rivayet edilen kıraatin rivayet açısından bir kusur taşıyıp taşımadığıdır. Öte yandan nahivciler, derledikleri dil malzemesinden kurallara ulaşma sürecinde nakli ve rivayeti kullansalar da buna ilave olarak kıyas metoduna sıkça başvurmuşlardır. Dilcilerin nahivde uyguladıkları kıyas metodunu kıraatlere de uygulamaya kalkışmaları çeşitli sorunlara yol açmıştır.<sup>5</sup>

Nahivcilerin kıraatlere karşı tavırlarında belirleyici olan bir diğer neden de kaide tespit aşamasında izledikleri usulle ilgilidir. O da dile dair malzeme toplama sürecinde uyguladıkları istikra metoduna zaman ve mekân sınırlaması getirmeleridir.<sup>6</sup> Zira dil malzemesine kaynak teşkil eden toplumun dil yapısı, dilcilerin önem verdiği noktalardan olmuş ve dilciler günlük konuşma dilinden ziyade edebiyat dilini esas almışlardır. Çünkü edebî dilin esasını, lehçelere özgü kullanımlardan öte Arap dilinin hâkim olduğu çevrenin üst dili olan fasih Arapça oluşturmaktaydı. Edebî malzemenin derlenmesi sürecinde şehir ve çöl ayrımına gidilmesi, bir bakıma mekânsal sınırlamaya işaret etmektedir. Dilciler tarafından çölde yaşayan bazı kabilelerin kullandıkları dil, dikkate alınırken bazı kabilelerin dilleri tercih edilmemiştir. Şehirlerde yaşayan Arapların dilleri ise kullandıkları dile, başka dillere ait özelliklerin ve dilsel hataların karıştığı gerekçesiyle pek kabule şayan görülmemiştir.<sup>7</sup> Eleme sürecinde bir de zamansal boyuta önem veril-

4 Ebu Amr Osman b. Saïd ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kıraati's-seb'ül-meşhûr* (thk: Muhammed Sadûk Cezâirî), Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005, s. 396; Ebû'l-hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnül Cezerî, *en-Neşr fi kirâati'l-aşr*, Kahire: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, tarih yok, I, 10-11.

5 Züheyr Gazi Zâhid, "en-Nahviyyûn ve'l-kıraati'l-Kur'âniyye", *Mecelletü Âdâb el-Mustansriye*, 1987, s. 106, 107; Abdüssabûr Şâhin, *Eseru'l-kıraât fi'l-esvât ve'n-nahvi'l arabî Ebû Amr b. Alâ*, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1987, s. 413.

6 Celâlüddin Suyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lügati ve envâihâ*, Kahire: Mektebetü Dâru't-türâs, tarih yok, I, 209 vd; Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983, s. 59 vd; Muhammed Muhtar, *Târihu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-maşrik ve'l-mağrib*, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2008, s. 29 vd; Ömer, *el-Bahsu'l-lugaviyyi mde'l-arab*, s. 50 vd; Ali Ebû'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîr'n-nahvî*, Kahire: Dâru-Ğarîb, 2007, s. 49 vd.

7 Dilcilerin bedevi arapların kullanımını öğrenmek üzere yaptıkları çalışmalar ve istişhat için esas kabul ettikleri kabilelerle ilgili olarak bkz. Ebû'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ* (thk: İbrahim Samerrâi), Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1985, s. 59; Ahmed Emîn, *Duha'l-islâm*, Kahire: Mektebetü'l-üsra, 2003, II, 252; Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb* (thk: İbrahim Zeybek, & Adil Mürşid), Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, tarih yok, I, 553; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, XIII, 169; Celâlüddin Suyûtî, *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv*, Dâru'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 2006, s. 101 vd.

miştir ki burada da istişhat asrı denilen yüzyılın dilsel malzemesi esas alınmıştır. Bir başka ifadeyle cahiliye döneminin metinleri ile hicri ikinci asrın sonlarına kadar olan dönemin metinleri istişhat kaynağı kabul edilmiştir.<sup>8</sup> Dilciler getirdikleri bu sınırlama ile çizdikleri çerçevenin dışında kalan kullanımları dikkate almayı uygun bulmamışlardır. Bu durum, kendi koydukları sınırların dışındaki kullanımlara karşılık gelen kıraatleri kural dışı görerek tenkide başvurmalarına yol açmıştır. Oysa zaman ve mekân bakımından gidilen bu daraltmada çerçeve biraz daha geniş tutulsaydı kural dışı olarak nitelenen pek çok kullanım Arap dilinin sınırları içinde kalırdı. Buna bağılı olarak eleştirdikleri kıraatlerin de Arap dilinde bir karşılığının bulunduğı görülürdü.<sup>9</sup>

Nahivcilerin dil kuralları ile kıraatler arasında kurdukları ilişkide ikisinden birini asıl kabul etmede kararsız kalmaları, bazen birini asıl kabul edip ona öncelik tanıdıklarında bu tavrı sürdürememeleri kıraatler konusunda çelişkili sözler sarf etmelerine, birbiri ile örtüşmeyen tavırlar sergilemelerine neden olmuştur. Nahivcilerin çoğı kıraatler karşısında ilkeli bir duruş göstermemiş, başlangıçta takındıkları tavrı sonuna kadar sürdürememişlerdir. Dolayısıyla kıraatleri değerlendiren bir nahivci için tek bir tavırdan söz etmek mümkün olmamıştır. Hem nahvi esas alarak kıraatleri eleştiren hem de kıraatleri asıl kabul edip nahvi arka plana atan nahivciler için aynı durumun geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Sözelimi kıraatlerin uyulması gereken bir sünnet olduğı ilkesi hemen hemen çoğı nahivci tarafından dile getirilmiştir.<sup>10</sup> Bu ilke, kıraatlerin Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla gelen rivayet

8 Temmâm Hassân, *el-Uşûl*, Kahire: Âlemü'-kütüb, 2000, s. 88, 89; Ebû'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîr'n-nahvî*, s. 49 vd; Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlü'n-nahvî'l-Arabî*, Beyrut: Dâru'l-ulûmi'l-arabiyye, 1987, s. 60.

9 Abduh Râcihî, *el-Lehecâtü'l-arabiyye fi'l-kıraati'l-Kur'âniyye*, İskenderiye: Dâru'l-ma'rife el-câmiyye, 1996, s. 86.

Bu konuda kimi müellifler Basralı dilciler ile Kûfeli dilciler arasında bir ayrıma gitmiş, Basralı dilcilerin kendi kaide ve usullerine muhalif düşen bir kullanım gördüklerinde onu hemen zarurete hamlettiklerini ve böylece kolaycılığa kaçtıklarını, Kûfeli dilcilerin ise istisnai kullanımları zaruretle izah etmekten ziyade o kullanımların hangi lehçelere uzandığını tespit etme gayreti içinde olduklarını belirtmişlerdir. Sözelimi ismi mevsulün tesniye ve cemlerinin sonunda bulunan ı harfinin kimi yerlerde hafzedilmesini Basralı dilciler zaruretle izah ederken Kûfeli dilciler bu hafzi Arap lehçelerinden biriyle irtibatlandırmışlardır. Bkz., Abdülkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübbi lisani'l-arab* (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1997, VI, 6; el-Cündî, Ahmed Alemüddin, "es-Sirâ' beynel-kurrâ ve'n-nühât VI", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, 1976, sayı: 38, s. 91.

10 Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb* (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1988, I, 148; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983, III, 314; Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu* (thk: Abdülcelil Abdüh Şelebî), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988, II, 328, 453; III, 226, 227, 400; IV, 46, 129, 262, 404; V, 91, 97, 235, 298, 327; Ebû Cafer Ahmed b.

temelli bir olgu olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple kıraatlerle ilgili değerlendirmelerde bunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ancak çoğu nahivcinin, bizzat kendilerinin vaz ettikleri dil kurallarına muhalif gördükleri kıraatlerle karşı karşıya kaldıklarında kıraatlerin sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğine dair ilkeye bağlı kalmadıkları görülmektedir. Nahivcilerin bu çelişkili duruşlarının Zeccâc'da nasıl tezahür ettiğini bu çalışma boyunca görmek mümkündür.

Genel olarak söylenecek olursa, nahivciler nakil/sema, kıyas, icma ve istishab gibi metotlarla ulaştıkları nahiv kurallarına aykırı kıraatlerle karşılaştıklarında iki yol izlemişlerdir: Ya nahiv kaidelerini o kıraatlere göre uyarlayarak kurallarda tadile gitmişler ve daha önce tespit ettikleri nahiv kuralı ile ilgili olarak; "Şöyle de olsa caizdir." diye istisnai durumları dile getirmek suretiyle kıraatlerin nahve müdâhil olmasını sağlamışlardır. Ya da kıraatleri tevil etme, tevil edemedikleri kıraatlerin kıraat imamını veya rivayet edilen kıraatin ravilerini eleştirme ve son tahlilde nahiv kuralları tarafından çizilen çerçeveye dâhil edemedikleri kıraati inkâr etme yolunu seçmişlerdir.<sup>11</sup> Bu iki yolun -istisnaları olmakla birlikte- Basra ve Kûfe diye iki ekolde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Tespit ettikleri kurallarla çelişen kıraatleri gördüklerinde kıraatleri esas kabul edip nahiv kurallarını tashih etme tavrı, ağırlıklı olarak Kûfeli dilcilerde görülürken yine kurallara muhalif kıraatler söz konusu olduğunda nahiv kaidelerini önceleyip kıraatleri ve karilerini eleştirme tavrı Basralı dilcilerde tezahür etmiştir.<sup>12</sup> Dilciler tarafından çokça tartışılan ve Abdullah İbn Âmir'e (ö. 118/736) nispet edilen bir kıraat karşısında dilcilerin gösterdikleri tavır bu durumu en iyi gösteren örneklerdendir. Sözelimi Basralı dilcilerin derledikleri dil malzemesini ve yaygın kullanımı esas alarak ulaştıkları hükme göre muzaf ile muzafün ileyhın arasının meful ile ayrılması doğru değildir. Bu nedenle Basralı dilcilere göre İbn Âmir; {كذلك يُنْ لَكثِير من المَشْرِكِينَ لَ أَهْم شَهْم} kıraatinden dolayı hatalıdır ve İbn Âmir'in bu kıraatiyle ihticacda bulunmak doğru değildir. Kûfeli dilciler ise tam aksine İbn Âmir kıraatini esas alarak muzaf ile muzafün ileyhın zarf dışındaki öğelerle ayrılabilceğini, onun

Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İrabü'l-Kur'ân* (thk: Halit Ali), Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2008, s. 918, 919; Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücuhi şevazzi'l kırâati ve'l îzâhi anhâ* (thk: Ali Necdî Nâsîf, & Abdülfettâh İsmail Şelebî), Kahire: Lecnetü ihyâi türâsi'l-islâmî, 1969, I, 33.

11 Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 43-45; Mehdî Mahzûmî, *Medrestü'l-kûfe ve menhecühâ fi dirâsâti'l-lüğati ve'n-nahv*, Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Baba Halebi ve Evlâdühü, 1958, s. 337 vd.

12 Ebû Muhammed el-Kasım b. Ali el-Hariri, *Dürretü'l-ğavvâs fi evhâmi'l-havass*, Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1871, s. 62.

13 6/Enâm, 137.

kıraatindeki duruma işaret ederek söylemek gerekirse muzaf ile muzafün ileyh arasına mefulün girebileceğini kabul etmişlerdir.<sup>14</sup>

Bir örnek üzerinden daha meseleyi ele alacak olursak Basra ve Kûfe ekollerinin kıraatlere yönelik genel tavrını daha açık olarak görebiliriz. Basralı dilciler, Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ'nın (ö. 154/771) ; { **وَأَمَّ أَنْ تَذْبَحُوا** } ; { **فَأَمَّكُمْ** }<sup>15</sup> kıraatini, { **فَأَمَّكُمْ** }<sup>16</sup> kıraatini ve { **فَأَمَّكُمْ** }<sup>17</sup> kıraatini gördüklerinde kendi koydukları kurallara uymadığı gerekçesiyle (söz konusu kelimeleri cezm eden âmîl olmadığı için) bu okuyuşları ya şaz diye niteler veya zarurete binaen böyle okunduğunu söylerken Kûfeliler bu okuyuşları kabul etmekte kalmayıp bunlar üzerine kıyas yapmışlardır.<sup>18</sup> Netice itibariyle Basralı dilcilerin kendi koydukları kuralları asıl kabul edip bu kurallara muhalif kıraatleri eleştirme, tevil etme ve reddetme yolunu tercih ettikleri; Kûfeli dilcilerin ise kıraatleri asıl kabul etmek suretiyle dil kurallarını kıraatlere dayandırdıkları söylenebilir.<sup>19</sup>

Belirtildiği gibi dilcilerin kıraatlere yaklaşımında ilkesel bir duruş görmek pek mümkün olmamış, daha ziyade bir ekolde baskın olan eğilim göze çarpmıştır. Bir başka ifadeyle kıraatleri esas alıp dil kurallarını tashih etme veya dil kurallarını asıl kabul edip kıraatleri eleştirme yaklaşımları ilkesel bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmamaktadır. Dilcilerin çoğu bu yaklaşımlardan ne birincisini ne de ikincisini devam ettirebilmişlerdir. Aksine, bazı dilcilerde bu yaklaşımlardan biri ağır basarken bazılarında diğeri ağırlıklı rol oynamıştır. Bir ekole mensup olan bütün dilcilerin her zaman aynı tavrı gösterdiklerini söylemek de mümkün değildir. Zira tek başına bir

14 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 280; Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân* (thk: Hüda Mahmud Kurâa), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990, II, 410; Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *Kitâbu'l-Muktedab* (thk: Muhammed Abdülhâlik Udayme), Kahire, 1994, IV, 376-378; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 168, 169; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 357, 358; II, 79-81; Cemâleddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye* (thk: Abdülmün'im Ahmed), Riyad, Dâru'l-me'mûn li't-türâs, 1982, II, 982; Halid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000, I, 732.

15 2/*Bakara*, 67.

16 11/*Hûd*, 28.

17 21/*Enbîya*, 103.

18 Mahzûmî, *Medrestü'l-kûfe*, s. 337 vd.

19 Kûfelilerin kıraatleri dil için en önemli kaynak kabul etmelerinin gerekçeleri arasında şu hususlara yer verilmiştir: Kûfe sahabeden birçoğunun yaşadığı bir şehirdir ve sahabe sayesinde kıraatlerin merkezi niteliğindedir. Zira Âsım, Hamza ve Kisâi gibi üç büyük kıraat âlimi orada yaşamıştır. Bu kıraat âlimlerinin temel mercileri sahabe olmuştur. Kûfelilerin kıraatleri bu derece dikkate almalarındaki bir ikinci etken Kûfe nahiv ekolünün kurucusu sayılan Kisâi'nin aynı zamanda yedi kıraat imamından biri olmasıdır. Üçüncü etken din etkenidir. Kur'ân canlı bir örnek olarak karşılarında durduğuna göre dil için başta gelen kaynaklardan olmalıydı. Bu bakımdan kıraatlerin tümü kabul edilmeye, itibara diğer delillerden daha layık görülmüştür. Daha geniş bilgi için bkz. Mahzûmî, *Medrestü'l-kûfe*, s. 346, 347.

dilci için bile başlıbaşına bir tavırdan söz edilmezken dil ekolleri çerçevesinde ortak bir tavır olduğundan söz etmek mümkün görünmemektedir.<sup>20</sup> Sözgelimi Kûfe mektebinin önemli dilcilerinden Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) kıraatlere yönelik eleştirileri Kûfe mektebi için bir istisna niteliğindedir. Sonuç olarak Kûfeli dilcilerde bu yaklaşımların ilkinin, yani kıraatleri bir noktaya kadar dikkate alma tavrının; Basralı dilcilerde ise ikincisinin, yani dil kurallarına aykırı kıraatleri eleştirme tavrının ağır bastığı söylenebilir. Bu izahlardan sonra genel olarak dilcilerin kıraatlere yaklaşımlarını ve ardından çalışmamızın esasını teşkil eden Zeccâc'ın kıraatlere yaklaşımını örnekler üzerinden ele alabiliriz.

Buna örnek olması bakımından Ferrâ'nın kıraatleri ele alış tarzı incelendiğinde onda iki yaklaşımın öne çıktığını görmekteyiz. O, kimi zaman; "Bu okuyuşu beğenmiyorum." gibi ifadelerle başvurup; "Şöyle okunsaydı daha iyi olurdu." diyerek kıraat tekliflerinde bulunurken kimi zaman da ilk tavrının tam aksine, mushaf ve rivayetin öncelikli olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>21</sup> Mesela; 7/Araf Suresi'nin 10. ve 15/Hicr Suresi'nin 20. âyetlerinde geçen "معایش" kelimesinin okunuşu ile ilgili değerlendirmesine yer vermekte yarar vardır. Bütün kıraat âlimleri söz konusu kelimeyi "معایش" şeklinde okurken, Nâfi b. Abdurrahman (ö. 169/785) "معائش" şeklinde okumuştur.<sup>22</sup> Ferrâ "معایش" kelimesinin müfredinin "مفعلة" kalıbında "معيشة" olduğunu, kelimedeki ي harfinin kelimenin aslından olduğunu, bu sebeple "مدينة" kelimesinin cem'i olan "مدائن" kelimesinde olduğu gibi sadece ي harfinin kelimenin aslından olmadığı durumlarda cemisinin hemze ile getirilebileceğini söylemiştir. Dolayısıyla Ferrâ'ya göre "معيشة" kelimesinin cemisi "معائش" olamaz. Ancak Ferrâ kesin hüküm vermekten kaçınmış ve "معيشة" kelimesi nasıl oldu da "معائش" şeklindeki cemi kalıbına girdi sorusunu sormaya devam etmiş ve; "Belki de Araplar "معيشة" kelimesini vezni ve harflerinin sayısı bakımından "فعيلة" kalıbından geldiği zannıyla "مصيبة" kelimesini "مصائب" yaptıkları gibi "معيشة" kelimesini de "معائش" yapmış olabilirler." diyerek bir çıkış yolu bulmaya çalışmıştır.<sup>23</sup> Dile getirilen örnek Ferrâ'daki birinci yaklaşıma işaret etmektedir. Öte yandan bazen de rivayeti ve Mushaf hattını önceleyen açıklamalarda bulunmuş, kıraat imamlarından rivayet edilen okuyuşları diğer kullanımlara tercih etmiş ve onların kullanımlarını dikkate almıştır.<sup>24</sup> Sözgelimi { هُنَّ زَيْهَمٌ }<sup>25</sup> âyetinde geçen "زعم" kelimesini diğer

20 Şevki Dayf, *Medârisü'n-nahviyye*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968, s. 223.

21 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 96, 112, 145, 473.

22 Ebû Bekir İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kıraât* (thk: Şevki Dayf), Kahire: Dâru'l-maârif, tarih yok, s. 278.

23 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 373-374.

24 Ferrâ'nın kıraat tercihleri için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 275, 281, 301, 351, 364, 378, 383, 384, 419; III, 14, 26, 44, 70, 198.

kıraat âlimleri “ زَعَم ” şeklinde okurken Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) “ زَعْم ” şeklinde okumuştur.<sup>26</sup> Ferrâ söz konusu kelime ile ilgili “ زَعْم ” olmak üzere üç vecihten bahsetmiş ve; “Bildiğimiz kadarıyla hiç kimse “ زَعْم ” şeklinde okumamıştır.” dedikten sonra şu bilgilere yer vermiştir: “Araplar “ فَتَكَ فَتَكَ ” ve “ لَوْلَا لَوْلَا ” gibi kelimelerde ilk harfi üç hareke ile kullanırlar. Ancak bunların en güzeli kendilerinden kıraat vechi aktarılan kıraat âlimlerinin seçtikleridir.”<sup>27</sup>

Dilcilerin kıraatlere yaklaşımında görülen umûmî tavır, Nahiv alanında genelde Basra dil ekolünün görüşlerini benimseyen Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş'te (ö. 215/830?) de görülmektedir. Ahfeş, âyetlerin farklı okuyuşlarını ele alırken kendi dil birikimini dikkate alarak farklı kıraatleri yorumlamış, mensup olduğu dil ekolünün görüşlerinin sınırlarını zorlayarak farklı kıraatleri dil zemininde izah etmeye çalışmıştır. Kimi zaman haziflere kimi zaman takdirlere, kimi zaman da lügat/lehçe olgusuna başvurmuştur. Kendi dil ekolünün ve dil birikiminin dışına çıkan okuyuşları kolaylıkla hatalı bulup beğenmediğini ve hoş bulmadığını söylemiştir. Bazen; “Araplardan böyle bir kullanım duymadım.” diyerek bir kıraati şahsî zemine indirgemıştır. Bazen de; “Böyle okunsaydı daha iyi olurdu. Ancak böyle bir okuyuş duymadım.” Yahut; “Böyle okunsaydı daha iyi olurdu. Fakat yaygın kıraat böyle olduğundan veya çoğunluk böyle okuduğundan biz de bu okuyuşu tercih ediyoruz.”<sup>28</sup> diyerek kıraatin rivayet ve yaygınlık esaslarından bağımsız ele alınamayacağını göstermiştir.

فَا أَعْمُ اللَّهُ عَلَى كَيْفِهِ }<sup>29</sup> }<sup>29</sup> âyetinde geçen “ أَعْم ” kelimesini kimilerinin emir manasında “ أَعْم ” şeklinde okuduğunu ve bunun mana bakımından iyi olduğunu fakat kıraat bakımından az kullanıldığını ifade eden Ahfeş, daha yaygın olduğu gerekçesiyle ilk okuyuşu benimsemiştir.<sup>30</sup> { كَاتِلٍ كَاتِلٍ }<sup>31</sup> }<sup>31</sup> âyetinde geçen “ كَاتِل ” kelimesi Abdullah İbn Kesîr (ö. 120/738), Nâfî ve Ebû Amr tarafından “ قَاتِل ” şeklinde okunmuş; Âsım b. Behdele (ö. 127/744) , İbn Âmir , Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Kisâî tarafından ise “ قَاتِل ” biçiminde okunmuştur.<sup>32</sup> Ahfeş, “ قَاتِل ” kıraatinin diğer kıraatten daha güzel olduğunu dile getirirse de “ قَاتِل ” kıraatinin diğerinden daha yaygın olduğunu söyleyerek; “Biz de böyle okuruz.” demiştir.<sup>33</sup> Ahfeş'in bu ifadeleri-

25 6/Enâm, 136.

26 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 270.

27 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 356.

28 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 198.

29 2/Bakara, 259.

30 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 198.

31 3/Âli İmran, 146.

32 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 217.

33 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 235.



ne bakıldığında bir veçhi güzel bulmasına rağmen yaygın kıraat karşısında kendi tercihini bir kenara bırakıp yaygın kıraate yöneldiğini görmekteyiz.

Kıraatlere karşı eleştirileriyle öne çıkan dilciler arasında en dikkat çekenlerden birisi Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred'dir (ö. 286/900). Müberred, Hamza'ya nispet edilen; {والله تبارك وتعالى} <sup>34</sup> kıraati ile {واأتم بصح} <sup>35</sup> kıraatini reddetmiş, {ثلاث مئة سنين} <sup>36</sup> ayetinin Hamza ve Kisâî 'ye nispet edilen; {ثلاث مئة سنين} kıraatini hatalı bularak bu tür kullanımların şiirdeki zaruri haller dışında caiz olmadığını belirtmiştir.<sup>37</sup> Nâfi'ye nispet edilen; {معانث} <sup>38</sup> kıraatini de hatalı bularak onun hakkında şöyle demiştir: “{معانث} şeklinde hemzeli okuyan kimse hata etmiştir. Bu kıraat Nâfi b. Ebî Nuaym 'a nispet edilmektedir. Onun ise Arapça'ya dair bilgisi yoktur. O, Kur'ân'da buna benzer kimi okuyuşlarda tökezlemiştir.”<sup>39</sup> Yine Medine halkının {أولئك} <sup>40</sup> kıraatini; “Çok fahiş bir lahin” olarak niteleyen Müberred; “Bu kıraat İbn Mervân'ın kıraatidir ki zaten onun Arapça'ya dair hiçbir bilgisi yoktur.” demiştir.<sup>41</sup>

İlk dönem dilcilerinin kıraatlere yaklaşımı genel olarak bu doğrultudadır. Prensip olarak kıraatleri öncelemeyi kabul etseler de nahivde uyguladıkları kıyas yöntemi, nahivcilerin çoğunun kıraatlere yaklaşımını da etkilemiştir. Bu izahattan sonra Zeccâc'ın kıraatlere yaklaşımına geçebiliriz.

## 2. Zeccâc'ın Kıraatlere Yaklaşımı

Nahivde daha çok Basra ekolünün görüşleri çerçevesinde bir çizgiye sahip olan Zeccâc'ın kıraatlere yönelik değerlendirmeleri de Basralı dilcilerle aynı paraleldedir. Nahivcilerin kıraatleri değerlendirirken düştükleri ikilem, Zeccâc'da oldukça belirgin olarak kendini göstermektedir. Bir yandan kıraatler konusunda Mushaf'a, sünnete ve rivayete çokça vurgu yapıp kıraatler hakkındaki değerlendirmelerini bu üç kaynağın süzgecinden geçirerek dikkatli ve titiz olmaya özen gösterirken diğer yandan bazı kıraatlerle ilgili eleştirel bir yola başvurarak kıraatleri dil kurallarıyla değerlendirmeye çalışmıştır. Zeccâc'ın kıraatleri değerlendirirken Mushaf, rivayet ve icma olgularına ne derece itibar ettiğini ele aldıktan sonra onda göze çarpan ve genel çizgisinin dışına çıkan bâriz tavrına değinmek istiyoruz.

34 4/Nisâ, 1.

35 14/İbrahim, 22.

36 18/Kehf, 25.

37 Müberred, *el-Muktedab*, II, 169.

38 7/Araf, 10 ve 15/Hicr, 20.

39 Müberred, *el-Muktedab*, I, 261.

40 11/Hûd, 78.

41 Müberred, *el-Muktedab*, IV, 105.

## 2.1. Zeccâc'ın Kıraatlerde Rivayet Olgusuna Yaptığı Vurgu

Zeccâc, kıraatlerin sünnet ve rivayet temeline dayandığı ve bunlara muhalif kıraatlerin mümkün olmadığı yönündeki ifadelere çokça başvurmuştur. Zeccâc'a göre hakkında rivayet olmayan bir kıraatin okunması caiz değildir ve bu tür kıraatlere meyletmek bidattir. Hakkında rivayet bulunmayan okuyuşların Arapça açısından caiz olması durumu değiştirmez. Bir başka ifadeyle Arapça açısından mümkün olan vecihlerin tamamının kıraatler için de geçerli olması söz konusu değildir. Çünkü kıraatlerde asıl olan, sünnete tabi olmaktır.<sup>42</sup> Kıraatlerin, Arapça açısından mümkün olan bütün vecihlere imkân tanımadığını ifade etmek üzere şöyle demiştir: "Kıraat, caiz olan her vecih üzerine inşa edilemez. Kıraatin yegâne yolu, önden gidenlere tabi olmaktır... Onun için bu vecihlerden, rivayet edilen ve kıraat âlimlerince okunan vecihlerin dışındaki okuyuşlar caiz değildir."<sup>43</sup> Zeccâc'a göre doğru olan, kıraat imamlarına tabi olmak ve rivayete sınıksız tutunmaktır. Arapça açısından caiz olup da bir karî tarafından okunmayan kıraat asla okunmamalıdır. Çünkü o kıraati okumak bidattir. Hakkında rivayet az olan ve Arap dilcileri nezdinde muteber olmayan bütün okuyuşlar şazdır ve okunmamalıdır.<sup>44</sup>

Sözgelimi Fâtiha sûresinde geçen "لَا" kelimesinin merfuluğundan söz ettikten sonra mansupluğunun da mümkün olabileceğini belirtmiş, ancak bunun konuşma esnasında mümkün olsa da Kur'ân söz konusu olduğunda durumun değişeceğini, Kur'ân'ın sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini, meşhur kıraat âlimleri tarafından okunduğu sabit olan sahih rivâyetlerin dışına çıkılamayacağını söylemiştir.<sup>45</sup> Yine { لَا ضَيْرُكُمْ مِنْ ضَلِّ إِذَا }<sup>46</sup> âyetini ele alırken âyetin { لَا ضَيْرُكُمْ مِنْ ضَلِّ إِذَا } ve { لَا ضَيْرُكُمْ مِنْ ضَلِّ إِذَا } şeklinde okunmasının mümkün olduğunu belirtmiş, ancak kıraate, muhalefet edilemeyeceğini söyleyerek kıraatler karşısında gösterdiği baskın tavrına vurgu yapmıştır.<sup>47</sup> { تَوَالِدُ قَوْلِهِمْ }<sup>48</sup> âyetinde geçen "صَلَّتْ" kelimesinin farklı cemi formlarından bahseden Zeccâc, bu formların hepsinin caiz olduğunu, ancak âyette geçen formun dışında okunamayacağını belirtmiş ve kıraatin sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini, bu sebeple nahivcilerin cevaz verdiği her şekle sokulamayacağını yinelemiştir.<sup>49</sup>

42 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 191.

43 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 188, 189.

44 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 287, 288.

45 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 45.

46 5/*Mâide*, 105.

47 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 214.

48 4/*Nisâ*, 4.

49 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 12.

وَلِيَكْمُؤَلِّمًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ بِطَأْزَلِهِ }<sup>50</sup> âyetinde geçen “الإنجيل” kelimesini Hasan Basrî'nin “لأنجيل” şeklinde okuduğu rivayetine yer vermiş, bunun zayıf bir görüş olduğunu söyledikten sonra Arapçaya sonradan giren kelimelerle ilgili bazı durumlara temas etmiştir. Zeccâc'a göre Arapçaya sonradan dâhil olan kelimelerden kimileri Arapçanın yapısına uyum sağlamış, kimileri de uyum sağlayamayıp aslını muhafaza etmiştir. Sözü edilen kelimenin de normal şartlarda Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî'den (ö. 110/728) rivayet edildiği şekilde söylenmesinde sakınca yoktur. Fakat bu kelimenin Kur'ân kıraatinde böylece okunması sakıncalıdır. Zeccâc; “Bu kıraatin Hasan Basrî'den gelen isnadının güvenilir bir yoldan mı yoksa güvenilmez bir yoldan mı geldiğini bilmiyorum.” diyerek kıraattaki rivayet olgusuna dikkat çekmiştir.<sup>51</sup>

Aynı surenin {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا رِزْقَ اللَّهِ حَيْثُ شِئْتُمْ} <sup>52</sup> âyetinde geçen “رِزْقًا” ifadesi için Arapça kuralları çerçevesinde رِزْقًا رِزْقًا رِزْقًا olmak üzere üç ihtimalin mümkün olduğunu belirten Zeccâc, kesralı okuyuş olan “رِزْقًا” kullanımının kıraat olarak okunmasının caiz olamayacağını, çünkü böyle bir okuyuşun rivayet edilmediğini belirtmiştir.<sup>53</sup> Yine {هُرْمِلًا بِنِيَّاهُ} <sup>54</sup> âyeti ile ilgili birçok kıraate yer verdikten sonra en iyi iki kıraatin {هُرْمِلًا بِنِيَّاهُ} kıraati ile {رُحْمًا بِنِيَّاهُ} kıraati olduğunu söylemiş ve; “Bu ikisinin dışında zikredilenler Arapça açısından caiz olsa da kıraat olarak okunması caiz değildir. Ancak bir rivayetle sabit olması halinde durum değişir.” demiştir.<sup>55</sup> Görüldüğü üzere Zeccâc, nahiv kurallarının mümkün gördüğü her kullanımın kıraatlere imkân alanı açmayacağı şeklinde ifade edilen görüşünü pekiştirmiştir. Buna göre; bir kelime ya da kullanım, Arapça kuralları çerçevesinde doğru olabilir. Fakat kıraat, başlı başına günlük kullanımındaki doğruluğa, Arap dilinin kurallarındaki tutarlılığa değil rivayete bağlıdır. Kıraat için asıl olan Hz. Peygamber'den, güvenilir kaynaklar aracılığıyla rivayet edilip edilmediğidir.<sup>56</sup>

50 5/Maide, 47.

51 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 180.

52 5/Maide, 54.

53 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 182. Aynı duruma 5/Maide, 57'de geçen “رُحْمًا” kelimesi ile ilgili izahında da görülür. Bu kelime için dört vecihten bahseder. Üç vecihle okunabileceğini, ancak dördüncü vecihle okunmadığı, bu vecihin okunduğuna dair rivayet olmadığı için bu vecihle okumanın caiz olmayacağını söyler. Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 185. Zeccâc'ın Arapça açısından mümkün olsa da kıraatin rivayet, Mushaf ve sünnet esaslı olmasından dolayı mümkün görmediği okuyuşlara dair değerlendirmeleri için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 328, 453; III, 226, 227, 400; IV, 46, 129, 262, 404; V, 91, 97, 235, 298, 327.

54 9/Tevbe, 109.

55 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 469.

56 {لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ} (4/Nisa, 166.) âyetinde geçen “اللَّهُ” lafzının mansup okunmasının da caiz olduğunu ifade eden Zeccâc'a göre böyle bir okuyuş caiz olmakla birlikte sahabeden ve bü-

## 2.2. Zeccâc'ın Kıraatlerde Mushaf Olgusuna Yaptığı Vurgu

Zeccâc'ın kıraatleri değerlendirirken esas aldığı ilkelerden biri de rivayet edilen okuyuşun Mushafa mutabık olup olmadığıdır. Ona göre kıraatlere muhalefet edilmesi doğru olmayıp Mushaflardaki suretlerin dışındaki okumalar caiz değildir.<sup>57</sup> { وَأَنْعَلِيهَا }<sup>58</sup> âyetinin Hasan Basrî 'ye nispet edilen; { وَأَنْعَلِيهَا } kıraatini Arap dil kuralları bakımından güzel bulsa da Mushafa muhalif olduğu gerekçesiyle bu kıraatten hoşlanmadığını belirtmiştir.<sup>59</sup> { وَأَنْعَلِيهَا }<sup>60</sup> âyetini ele alırken Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Abdullah b. Mesud'dan (ö. 32/652-53) "فَامٌ" şeklinde bir okuyuş rivayet edildiğini, bir de "فَامٌ" şeklinde bir rivayetin olduğunu belirtmiştir. Ancak Mushafta "فَامٌ" şeklinde yazılı olduğunu ve dolayısıyla Mushafta nasılsa öyle okunması gerektiğini vurgulamıştır. Zeccâc'a göre her ne kadar "فَامٌ" okuyuşu Arap dili açısından güzel olsa ve çok kullanılsa da Mushafta olanın hilafına okumak caiz değildir. Çünkü Mushaf üzerinde icma edilmiştir ve üzerinde icma edilen Mushaf varken doğruluğu bilinmeyen bir rivayete dayanılmaz.<sup>61</sup>

11/*Hûd*, 105. âyeti; İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr ve Kisâî tarafından { وَيَأْتِي لَا } şeklinde; Âsım, İbn Âmir ve Hamza tarafından da { وَيَأْتِي لَا } biçiminde okunmuştur.<sup>62</sup> Zeccâc bu âyeti ele alırken nahivcilerin ilk kıraati tercih ettiklerini, ancak Mushafın ve kıraat imamlarının ikinci kıraat üzere birleştiklerini söylemiş, ardından ikinci kıraati kastederek şöyle demiştir: Nahiv açısından en doğrusu 'l'arın hazfedilmemesidir. Ancak bana göre doğru olan, kıraat imamlarının icmasına ve Mushafa tabi olmaktır.<sup>63</sup> { وَيَأْتِي لَا }<sup>64</sup> âyetinde geçen "طَرَهُمْ بِرَكِيمٍ" kelimelerinin "طَرَهُمْ بِرَكِيمٍ" şeklinde okunmasında mana bakımından bir sakınca olmadığını belirten Zeccâc, bu okuyuşun Mushafa uygun olmadığı gerekçe-

yük şehirlerin kıraat imamlarından rivayetle sabit olmadıkça Arapça yönünden caiz olan her şey kıraat olarak okunamaz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 134. 5/*Mâide*, 3. âyeti ile ilgili değerlendirmeleri esnasında benzer bir ifadeye yer vermiştir. Söz konusu âyette geçen bazı ifadelerin okunuşunda Arapça açısından farklı ihtimallerin mümkün olduğunu belirtmesinin ardından "Ancak Kur'ân'da kıraatte önder olan kimselerin okumadığı okuyuşları okumamız hatadır. Çünkü kıraat, dışına çıkılamayacak bir sünnettir." diyerek kıraatlerdeki rivayet olgusuna vurgu yapmıştır. Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 147. Zeccâc'ın kıraatler konusundaki sünnet ve rivayet vurgusu için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 243, 268, 290; II, 93, 182, 422, 454; III, 6; IV, 12, 258, 298, 354.

57 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 290; IV, 103; III, 364.

58 2/*Bakara*, 161.

59 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 236.

60 3/*Ali İmran*, 1 ve 2.

61 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 373, 374.

62 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 339.

63 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 77.

64 9/*Tevbe*, 103.

siyle caiz olmadığını söylemiştir.<sup>65</sup> {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} <sup>66</sup> âyeti İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr, Ebû Cafer, Hasan Basrî tarafından {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} şeklinde, İbn Mesud tarafından {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} şeklinde okunmuştur. Kimileri de {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} şeklinde okumuştur.<sup>67</sup> Zeccâc, üzerinde icma edilen Mushafa uygun olmadığı gerekçesiyle son iki okuyuşun caiz olmadığını belirtmiştir.<sup>68</sup> Yine {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} <sup>69</sup> âyetini ele alırken bu ayetin Arap dili açısından {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} şeklinde okunmasının mümkün olduğunu, bunun kıraat dışında mümkün olsa da kıraat için aynı cevazın verilemeyeceğini belirtmiş, Mushafa muhalefet edilemeyeceği üzerinde ısrarla durmuştur.<sup>70</sup>

### 2.3. Zeccâc'ın Kıraatlerde İcma Olgusuna Yaptığı Vurgu

Zeccâc'ın kıraatleri değerlendirme esnasında sıkça vurguladığı hususlardan biri de kıraat imamlarının icmasıdır. O, üzerinde icma edilen okuyuşun dışındaki okuyuşların kabul edilemeyeceğini sıkça vurgulamıştır. Sözelimi {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} <sup>71</sup> âyetinde geçen "مَيْمِن" kelimesini kimilerinin<sup>72</sup> "مَيْمِنًا" şeklinde okuduğunu nakleden Zeccâc, Arap dili açısından doğru olmakla birlikte bu okuyuşu sevmediğini belirtmiş, aynı kelimenin {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} <sup>73</sup> ayetindeki kullanımında başka bir okuyuşa yer verilmeyip "مَيْمِنًا" üzerinde icma edildiğini belirterek tercihinin kıraat imamlarının üzerinde ittifak ettikleri kelimeden yana kullanmıştır.<sup>74</sup>

Ona göre kıraat imamları en iyi ve güzel okuyuş üzerinde icma etmişlerdir. Buna bağlı olarak dilciler de kural koyma sürecinde kıraat imamlarının icma ettikleri okuyuşları esas almışlardır.<sup>75</sup> {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} <sup>76</sup> âyetini ele alırken Sîbeveyh'in ilgili ayetteki nahiv meselesi etrafında zikrettiği görüşlerine yer vermiştir. Sîbeveyh, nahiv kuralları bakımından "وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا" kelimelerinde ve bunun gibi yerlerde<sup>77</sup> mansupluğun tercih edilmesi gerektiğini belirtmiş ve gerekçesini izah etmiştir. Ancak kıraat âlimlerinin

65 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 467.

66 13/*Ra'd*, 42.

67 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 359; Abdülâl Sâlim Mekrem ve Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-kıraati'l-Kur'âniyye*, Kuveyt: Camiatü Kuveyt, 1988, III, 222.

68 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 151. Zeccâc'ın mushafı öne çıkaran benzer ifadeleri için bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 216; V, 53, 171, 321.

69 6/*Enâm*, 155.

70 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 306.

71 5/*Maide*, 48.

72 Zeccâc'ın sözünü ettiği okuyuş Mücâhid ve İbn Muhaysın'a nispet edilmiştir. Mekrem ve Ömer, *Mu'cem*, II, 215.

73 59/*Haşr*, 23.

74 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 179.

75 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 411.

76 5/*Maide*, 38.

77 {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} ayeti ile {وَيْبِطُوكُمْ لَكُرُوفًا} ayeti için aynı durum geçerlidir.

büyük bir kısmının burada merfuluktan başka bir okuyuşa yer vermediklerini belirtmiştir.<sup>78</sup> Zeccâc, İsâ b. Ömer'in (ö. 149/766) hem bu âyette hem de {ازِلَّةٌ وَّلَايَ قَوْلٍ لَّوَحْدَانِهَا} }<sup>79</sup> âyetinde mansupluğu tercih ettiğini zikrettikten sonra her ne kadar sözü edilen âyetleri bu şekilde okuyan kimse muteber biri olsa da kendisinin mansup okumayı sevmediğini, öncelikle cemaate tabi olunması gerektiğini belirtmiştir.<sup>80</sup> Görüşünü teyit etmek üzere Nûr Suresi'nin ikinci âyetini zikretmiş ve yine benzer ifadeleri kullanarak merfu okuyuştan yana olan tavrını devam ettirmiştir. Merfuluk üzerinde neredeyse icma edildiğini ve bu okuyuşun Arapça açısından daha kuvvetli olduğunu vurgulamıştır.<sup>81</sup>

### 3. Zeccâc'ın Kıraatlere Karşı Eleştirel Tavrı

Buraya kadar ifade edilenlere bakıldığında Zeccâc'da hâkim olan tavır, açıkça görülmektedir. Sadece ifade edilenleri dikkate alarak şu sonucu rahatlıkla çıkarabiliriz: Zeccâc'a göre kıraatler Hz. Peygamber'den nakledilen sünnet esaslı bir olgu olup rivayete bağlıdır. Mushafın yazı şekli ve kıraat imamlarının icması kıraatler için oldukça önemli esaslardandır. Arap dilinin kuralları açısından mümkün olan kullanımlar ise Mushafa mutabık olmadığı ve rivayet bulunmadığı sürece kıraatler için mümkün değildir. Fakat kimi kıraatler hakkındaki değerlendirmelerine baktığımızda Zeccâc'da hâkim olan ikinci bir çizginin daha olduğunu görürüz. Kıraatleri ele alırken daima Mushafa uygunluğa, sünnete ve rivayete vurgu yapan Zeccâc, rivayet edilen kıraati kimi zaman dil kuralları açısından kimi zaman rivayeti açısından kimi zaman da rivayet eden kıraat imamı açısından hatalı bulup eleştirmiştir. Sözgelimi {واتقوا الله الذي تساءلون به} <sup>82</sup> âyetinin Hamza'ya nispet edilen "والأرحام" kelimesinin mecrûr kıraatini ele alırken; "Güzel olan kıraat mansup olmasıdır. Mecrûr olması ise Arapça açısından bir hatadır ve şiir zarureti dışında doğru değildir." diyerek yaygın dil kurallarını esas almak suretiyle bir kıraati eleştirmiştir. Arap dil kuralları açısından kıraati ele alırken nahivcilerin ism-i zahirin mecrûr zamir üzerine harfi cerri tekrar etmeksizin atfedilmesinin çirkin olduğu yönündeki icmasına vurgu yapmıştır. Zira nahivciler "مَرَاتُورِيَا هِيَ هُوَرِيَا" şeklindeki kullanımları

78 Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 142-144.

79 24/Nur, 2.

80 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 172.

81 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 27.

82 4/Nisa, 1.

çirkin görmüşlerdir. Nahivciler nezdinde doğru olan, harfi cerin atf harfin-den sonra da tekrar edilmesi ve “*مُتَّ بِهِ وَيُنَادِي وَتَبْلُغُهُ*” denmesidir.<sup>83</sup>

Yine Kur’ân’da iki yerde geçen {معاش} <sup>84</sup> kelimesinin Nâfi’ye isnat edilen {معاش} kıraatine yer verirken kıraat imamlarının çoğunluğunun hemzesiz okuyuşu tercih ettiklerini, Basralı nahivcilerin tamamının hemzeli okuyuşu hatalı bulduklarını söyleyerek ileri sürülen gerekçeleri zikretmiştir. Sözü edilen kelimenin Nâfi’ye nispet edilen hemzeli okunuşunun Arapça bakımından veçhini bilmediğini, hemzeli okuyuşu sevmediğini, çünkü insanların çoğunun hemzesiz okuduğunu, Allahın kitabında çoğunluğun kullanımına meyledilmesi gerektiğini söylemiştir. Burada dikkat çeken nokta, Zeccâc’ın bir kıraati sevmediğini ifade etmesinin ardından dahi kıraatin sünnet olduğunu, sünnete tabi olup çoğunluğa uymak gerektiğini yinelemesidir.<sup>85</sup> Zira kıraat olgusunda sünnete ve rivayete uymayı incelemekle yedi kıraat imamından Nâfi’ye nispet edilen bir kıraati sevmediğini ifade etmek pek uzlaştırılabilir bir durum olmasa gerekir.<sup>86</sup> {وَضَلَّ عَيْنًا} <sup>87</sup> âyetinde geçen “*عَيْنُون*” kelimesini İbn Kesîr, Hamza, Kisâi, İbn Zekvân (ö. 242/857) ve Ebubekir (ö. 193/809) “*عُون*” şeklinde, diğer kıraat âlimleri ise “*عُون*” şeklinde okumuştur.<sup>88</sup> Zeccâc, çoğunluğun ikinci okuyuşu tercih ettiklerini belirttikten sonra birinci okuyuşun Arap dili açısından çirkin/kötü olduğunu zikretmiştir.<sup>89</sup> {لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ} <sup>90</sup> âyetinde geçen “*لَا أَقْسِمُ*” ifadesinin İbn Kesîr, Hasan Basrî ve A’meş (ö. 148/765) tarafından “*لَأَقْسِمُ*” şeklinde okunduğu belirtilmiş-

83 Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 6. Nahivcilerin bu konudaki görüşleri için bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, II, 380, 381; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 252; Celâlüddin Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şerhi cem’i’l-cevâmi’* (thk: Ahmed Şemseddin), Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-İlmiyye, 1998, III, 189; Ahfeş, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 89, 90, 243; Ebû’l-Hasan Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil* (thk: Muhammed Ahmed ed-Dâli), Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1992, s. 931; Cemâleddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şevâhidü’t-tavdîh ve’t-tashîh li müşkilâti’l-câmi’i’s-sahîh* (thk: Muhammed Fuad Abdülbaki), Kahire: Mektebetü Dâru’l-urûbe, tarih yok, s. 53-56; İbn Hişâm’ın görüşü için bkz. el-Ezherî, *Şerhu’t-tasrîh ale’t-tavzîh*, II, 183; Cârullah Ebû’l-Kâsım Muhammed Ömer ez-Zemaşerî, *Keşşâf*, Riyad: Mektebetü’l-ubeykân, 1998, II, 6; Radyüddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu’l-kâfiye* (thk: Yusuf Hasan Ömer), Bingazi: Dâru’l-kütübü’l-vataniyye, 1996, II, 336.

84 7/Araf, 10 ve 15/Hicr, 20.

85 Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 320, 321; IV, 103.

86 Bu durum Zeccâc’ın sözü edilen kıraat hakkında rivayet bakımından bir kuşku taşıdığı şeklinde değerlendirilebilir. Ancak Zeccâc’ın rivayet açısından sorunlu bulmadığı kıraatler hakkındaki eleştirel ifadeleri bu ihtimale çok fazla yer bırakmamaktadır.

87 54/Kamer, 12.

88 Mekrem ve Ömer, *Mu’cem*, VII, 34; Şeyh Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfu fudalâi’l-beşer bi’l-kırâati’l-erbeate aşer* (thk: Şahban Muhammed İsmail), Beyrut, Kahire: Âlemü’l-kütüb, Mektebetü’l-külliyeti’l-ezheriyye, 1987, II, 506.

89 Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, V, 87.

90 90/Beled, 1.

tir.<sup>91</sup> Zeccâc ise bu kıraatin az okunan bir kıraat olduğunu, Arapçada az kullanılan bir ifadeye karşılık geldiğini, kasem harfi olan *ج*’ın muzari fiil üzerine ancak *ن* harfi ile birlikte dâhil olabileceğini söylemiştir.<sup>92</sup>

{ *جَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ* }<sup>93</sup> âyetinde geçen { *فُكِّمَ* } ifadesinin Ebû Amr’a nispet edilen “ *وَيُفَرِّقُ الْكَلِمَاتِ* ” şeklindeki idgamlı okunuşu hakkında şöyle demiştir: Bazı nahivciler bazen *ج*’nın *ج*’a idgam edildiğini ve bu sebeple bu okuyuşun caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu fahiş bir hatadır. Ebû Amr b. Alâ’dan başka kimsenin böyle okuduğunu bilmiyorum. Ebû Amr’dan *ج*’nın *ج*’a idgam edildiği rivayetinde bulunan kimselerin rivâyetlerinde yanıldıklarını zannediyorum.” Zeccâc daha sonra Arapçada *ج*’ın *ج*’ya idgamı mümkün olduğu halde aksinin mümkün olmadığını söyleyerek sözü edilen okuyuşun Arapça açısından hatalı olduğu tarafı izah etmiştir.<sup>94</sup> Aynı ifadenin Saf Suresindeki okunuşunu ele alırken de benzer tavrını sürdürmüştür. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) ve Sibeveyh’e (ö. 180/796) göre böyle idgamlı okuyuşun kıraatte caiz olmadığını, *ج*’nın *ج*’a idgamının mümkün olmadığını aktardıktan sonra bu kıraatin Ebû Amr’dan rivayet edildiğini kabul etmek istememiş ve “Ebû Amr’ın böyle okuduğunu sanmıyorum. Bunu olsa olsa Araplardan duymuştur.” diyerek görüşünü savunmuştur.<sup>95</sup>

Zeccâc’ın bu tavrını iki şekilde değerlendirmek mümkündür. İlkine göre Zeccâc bir yandan kıraatlerde sünnet, rivayet ve Mushaf vurgusuna yer verirken<sup>96</sup> öte yandan yedi kıraat imamından biri olan Ebû Amr’dan rivayet edilen kıraatin fahiş bir hata olduğunu söylemiştir ki bu durumu çelişki olarak nitelemek mümkündür. İkincisine göre Zeccâc, sözü edilen kıraatlerin rivayetleri bakımından kuşku içerisindedir. Nitekim her iki okuyuş ile ilgili değerlendirmesinde Ebû Amr’dan rivayet eden ravilerin yanıldıklarını söyleyerek kıraatleri değil, kıraat rivayet eden ravileri hatalı bulduğunu göstermeye çalışmıştır. Oysa bu kıraat Ebû Amr’ın dışında İsa b. Ömer’den, Yakûb el-Hadramî’den (ö. 205/821), Hafs ed-Dûrî’den (ö. 248/862?) rivayet edilmiştir.<sup>97</sup> Buna göre ise Zeccâc genel çizgisinin dışına çıkmamış, aksine kıraatte rivayeti merkeze aldığını göstermiştir.

Zeccâc’ın keskin bir dille eleştirdiği kıraatlerden biri de { *وَأَذَىٰ تَمِصُّ* }<sup>98</sup> âyetinin Hamza ve A’meş’e nispet edilen { *وَأَذَىٰ تَمِصُّ* } kıraatidir. Zeccâc, *ي* harfinin kesrasıyla nakledilen bu kıraatin bütün nahivciler nezdinde kötü ve

91 Mekrem ve Ömer, *Mu’cem*, VIII, 152.

92 Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, V, 327.

93 3/ *Ali İmran*, 32.

94 Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 398.

95 Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, V, 167.

96 Bkz. Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 243, 268, 290, 373, 374 420, 482.

97 İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a*, s. 121; Mekrem ve Ömer, *Mu’cem*, II, 21; VII, 229.

98 14/ *İbrahim*, 22.



değersiz bir kıraat olduğunu, Arapça açısından bir veçhinin bulunmadığını, bazı nahivcilerin zikrettikleri veçhin de zayıf olduğunu ifade etmiştir.<sup>99</sup> Oysa sözü edilen kıraat, yedi kıraat imamından biri olan Hamza'dan rivayet edilmiştir. Zeccâc'ın da kabul ettiği üzere kıraatler sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir olgudur ve kıraatlerde sonrakilerin öncekilerden rivayet yoluyla alması esastır. {أَقْرَبُ الْحَقِّ وَأَدْنَىٰ نَبِيِّهِ} <sup>100</sup> }  
 âyetinde geçen {لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} ifadesini ele alırken bu ifadenin okunuş şekillerinin tahlilini yapmış, kimini çok güzel diye nitelemiş ve Âsım'dan gelen iki rivayet üzerinde durmuştur. Biri "يُؤِي" diğeri "يُؤِي" kıraatidir. Zeccâc bunlardan ilkinin güzel olarak nitelerken peşpeşe kesra bulunmasından dolayı ikinci okuyuşun çirkin/kötü olduğunu söylemiştir.<sup>101</sup> Daha önce de çok defa ifade edildiği üzere rivayete son derece bağlılık gösteren Zeccâc'ın aynı kıraat imamından rivayet edilen bir okuyuşu beğenirken diğeri okuyuşu beğenmemesi oldukça dikkat çekicidir. {لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} <sup>102</sup> }  
 ifadesini başta yedi kıraat imamından Nâfi olmak üzere, Şeybe b. Osman (ö. 59/679), Hafs ed-Dûrî, Talha b. Süleyman (?), Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' (ö. 130/747-48) ve Hasan Basrî "أَحْسَنُ" şeklinde okumuştur.<sup>103</sup> Zeccâc, sözü edilen ifadenin {لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} olmak üzere üç kıraatinden söz etmiş, ilki ve ikincisi ile ilgili bir itiraza yer vermezken üçüncü okuyuşu çirkin ve terk edilmesi gereken bir kıraat olarak nitelemiştir.<sup>104</sup>

Zeccâc bazen de güvenilir kıraat imamlarından rivayet edilen bazı kıraatleri Mushafa veya çoğunluğun icmasına uymadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Bir başka ifadeyle Zeccâc rivayet ile Mushafın, rivayet ile icmanın çatıştığı kimi zamanlarda tercihini Mushaf ve icmadan yana kullanmıştır. {وَلَا يَلْبَسُ نَظْرًا} <sup>105</sup> }  
 âyetinde geçen "لَا" kelimesi Hasan Basrî ve daha pekçok sahabe ve tabiin "لَا" şeklinde okumuşlardır.<sup>106</sup> Zeccâc, sözü edilen okunuşun Hasan Basrî ve İsa b. Ömer'den gelen rivayetine yer verdikten sonra Sîbeveyh'in bu kelimeyi mansup okuyan İbn Mervân'ı lahne düşmekle nitelediğini belirtmiştir. Her ne kadar başkaları cevaz verseler de Basralıların ve onların ashabından hiç kimsenin bu kelimenin mansup okunuşuna cevaz vermediğini ifade ederek ilk okunuşu tercih ettiğini göstermiştir. Mansup okunuşun gerekçesini izah edip bu gerekçeyi kabul etmediğini

99 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 159.

100 10/*Yunus*, 35.

101 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 19.

102 12/*Yusuf*, 4.

103 Mekrem ve Ömer, *Mu'cem*, III, 148.

104 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 90.

105 11/*Hûd*, 78.

106 Mekrem ve Ömer, *Mu'cem*, III, 127.

söyleyen Zeccâc, sonuçta büyük şehirlerin kıraat imamları tarafından okunması ve onların bir çoğunluk teşkil etmesi sebebiyle merfu okuyuşu kabul etmiştir. Büyük şehirlerin kıraat imamlarının oluşturduğu çoğunluk tarafından rivayet edilen kıraati kendisinden (Zeccâc'a göre) Arapça açısından imkânsız olan "الشياطين" okunuşu rivayet edilen kıraat imamının<sup>107</sup> rivayetine tercih etmiştir.<sup>108</sup> Rivayete bağlılığa sıkça vurgu yapan Zeccâc, başkalarından da nakledildiği halde bu rivâyetleri esas almayıp hem Arapça açısından hem de ravinin bunun dışında başka hatalı okuyuşlara sahip olmasından, sözü edilen kıraati kabul etmemiştir.

{ وَمَاتَتْهَا بِئِلَٰهٍ }<sup>109</sup> âyetinde geçen "الشياطين" kelimesini Hasan Basrî'nin "الشياطين" şeklinde okuduğunu nakleden Zeccâc'a göre bu kullanım, nahivciler nezdinde galat olarak nitelenmekte iken kıraat mütehasısları nezdinde Mushafa muhalif olarak görülmektedir. Dolayısıyla hem kıraat açısından hem de nahivciler açısından caiz değildir. Nahiv kuralları bakımından caiz olsa da Mushafa muhalif olduğundan kıraat olarak okunamaz.<sup>110</sup> Yine { يَا حَيُّ الْيَقِينُ }<sup>111</sup> âyetinde geçen "حَيُّ" kelimesi ile ilgili kıraat farklılığını ele alırken de benzer ifadeler yer vermiş, söz konusu âyetin Hasan Basrî, Übeyy b. Ka'b (ö. 33/654?) , İbn Abbas (ö. 68/687-88) , Ali b. Hüseyin (ö. 94/712), Dahhak (ö. 105/723) ve Mücâhid'e (ö. 103/721) nispet edilen<sup>112</sup> { لِحَيِّ الْعِبَادِ } kıraatini Mushafa muhalif olduğu gerekçesiyle sevmediğini söylemiştir.<sup>113</sup>

Zeccâc kıraatlerle ilgili değerlendirmeleri esnasında kimi zaman farklı kıraatlerin anlama yansımalarını irdelemiş ve anlamı merkeze alarak kıraat tercihinde bulunmuştur. { كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سِيئَةً عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا }<sup>114</sup> âyetinde geçen "سيئته" kelimesini Âsım , İbn Âmir , Hamza ve Kisâî "سِيئَةً" şeklinde okurken İbn Kesîr , Nâfî ve Ebû Amr; { كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سِيئَةً عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا } şeklinde okumuştur.<sup>115</sup> Zeccâc, sözü edilen bu farklı okuyuşu irdelerken sadece Ebû Amr'a nispet ettiği "سِيئَةً" okunuşunu galat olarak nitelemiştir. Görüşünü gerekçelendirmek üzere, öncesinde geçen âyetleri mana bakımından ele almıştır. Öncesindeki âyetlere baktığımızda haksız yere can almaktan, yetim hakkı yemekten, kibirle yürümekten bahsedildiği görülmektedir. Bunun yanında anne ve

107 Sözü edilen kelimenin "الشياطين" okunuşu Hasan Basrî ve Dahhâk'a nispet edilmiştir. Bkz.

Mekrem ve Ömer, *Mu'cem*, I, 94.

108 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 68.

109 26/Şuarâ, 210.

110 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 103.

111 36/Yâsîn, 30.

112 Mekrem ve Ömer, *Mu'cem*, V, 206.

113 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 284.

114 17/ İsrâ, 38.

115 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, s. 380.

babaya iyi davranıp onlara güzel söz söylemekten, onları koruyup kollamaktan, akraba hakkına riayet etmekten, verilen sözü yerine getirmekten de bahsedilmektedir. İlk kıraat bu çerçeveden değerlendirildiğinde; “Bütün bu zikredilen şeylerin kötü olanları Rabbin katında hoş karşılanmaz.” şeklinde bir anlama karşılık gelirken İbn Kesîr , Nâfi ve Ebû Amr 'a nispet edilen ikinci kıraat; “Bütün bu zikredilenlerin tamamı Rabbin katında hoş görül-meyen kötü davranışlardır.” şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Bu bakımdan Zeccâc da sözü edilen farklı okuyuşun bulunduğu âyetin önce-sinde geçen âyetlerde hem iyi hem de kötü şeylerden bahsedildiğini, do-layısıyla ilk kıraatin mana bakımından ikinci kıraatten daha güzel olduğunu belirtmiştir.<sup>116</sup>

### **Sonuç**

Netice itibariyle ilk dönem dilcilerinin kıraatlere yaklaşımını anahatlarıyla Zeccâc'da da görmenin mümkün olduğu, Zeccâc'ın da çoğu nahivci gibi kıraatlere yaklaşımında tek bir usûl takip etmediği söylenebilir. Zeccâc, sö-zünü ettiği kıraatlerin kendi nahiv görüşleri ve dil kurallarına yönelik sahip olduğu birikim ile örtüştüğü durumlarda kıraatleri Mushaf, sünnet ve rivayet çerçevesinde değerlendirip kıraatlerden yana bir tavır sergilerken, bazı durumlarda dil kurallarını, Arapça'daki yaygın kullanımları gerekçe göstererek tenkit edip beğenmemiş ve dil kurallarından yana bir tavır içine girmiş-tir. Kıraatleri ele alırken Mushaf, rivayet ve icma kriterlerine çokça vurgu yapan Zeccâc'ın, kıraat eleştirilerine bakıldığında Mushaf ve icmayı kimi zaman rivayetin önüne aldığı, bir kıraatin Mushaf'a veya icmaya muhalif olması halinde rivayetine pek itibar etmediği görülmüştür. Öte yandan Sîbeveyh, Müberred ve Ferra gibi kıraatler konusunda çelişkili bir yaklaşıma sahip olsa da diğer dilci âlimlere kıyasla onun bu hususta daha ılımlı bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

### **Kaynakça**

- Ahfeş, Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade, *Meâni'l-Kur'ân* (thk: Hüda Mahmud Kurâa), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.
- Avn, Hasan, *el-Luğatu ve'n-nahv*, İskenderiye: Matbaatu royâl, 1952.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer, *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübbabi lisani'l-arab* (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1997.
- Dânî, Ebu Amr Osman b. Saîd, *Câmiu'l-beyân fi'l-kıraati's-seb'ül-meşhûr* (thk: Muhammed Sadûk Cezâirî), Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Dayf, Şevki. *Medârisü'n-nahviyye*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968.

---

116 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 240, 241.

- Dimyâtî, Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbeate aşer* (thk: Şahban Muhammed İsmail), Beyrut, Kahire: Âlemü'l-kütüb, Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *Bahru'l-muhît*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- Ebû'l-Mekârim, Ali. *Usûlü't-tefkîr'n-nahvî*, Kahire: Dâr'u-ğarîb, 2007.
- el-Cündî, Ahmed Alemüddin, "es-Sirâ' beyne'l-kurrâ ve'n-nühât II", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, 1974, sayı: 35, s. 113-125.
- \_\_\_\_\_, "es-Sirâ' beyne'l-kurrâ ve'n-nühât VI", *Mecelletü Mecmai'l-luğati'l-Arabiyye*, 1976, sayı: 38, s. 90-102.
- el-Ezherî, Halid b. Abdullah, *Şerhu't-tasrîh ale't-tavzîh*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- el-Hamevî, Şihâbuddin Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah, *Mu'cemü'l-üdebâ*, Daru'l-Me'mûn, 1826.
- el-Hariri, Ebû Muhammed el-Kasım b. Ali, *Dürretü'l-ğavvâs fi evhâmi'l-havass*, Bağdat: Mektebetü'l-müsenâ, 1871.
- Emîn, Ahmed, *Duha'l-islâm*, Kahire: Mektebetü'l-üsra, 2003.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.
- Hassân, Temmâm, *el-Usûl*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2000.
- Hulvânî, Muhammed Hayr, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, Rabat: en-Nâsir el-Atlasî, 1983.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevazzi'l kırâati ve'l îzâhi anhá* (thk: Ali Necdî Nâsîf, & Abdülfettâh İsmail Şelebî), Kahire: Lecnetü ihyâi türâsi'l-islâmî, 1969.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Tehzîbu't-tehzîb* (thk: İbrahim Zeybek, & Adil Mürşid), Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, tarih yok.
- İbn Mâlik, Cemâleddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye* (thk: Abdülmün'im Ahmed), Riyad: Dâru'l-me'mûn li't-türâs, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Şevâhidü't-tavdîh ve't-tashîh li müşkilâti'l-câmi's-sahîh* (thk: Muhammed Fuad Abdülbaki), Kahire: Mektebetü Dâru'l-urûbe, tarih yok.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâat* (thk: Şevki Dayf), Kahire: Dâru'l-maârif, tarih yok. (*Kitâbu's-seb'a*)
- İbnü'l Cezerî, Ebû'l-hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi kırâati'l-aşr*, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, tarih yok.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ* (thk: İbrahim Samerrâi), Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1985.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist* (thk: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeynelabidin el-Hairî el-Mâzindirî), Beyrut: yy, 1988.
- İşler, Emrullah, "Zeccâc", *DİA*, c. 44, İstanbul: 2013, 173-174.
- Kıftî, Cemâleddin Ebî'l-Hasan Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât* (thk: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire, Beyrut: Dâru'l-fikr el-arabî, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986.
- Mahzûmî, Mehdî, *Medrestü'l-kûfe ve menhecühâ fi dirâsâti'l-lüğati ve'n-nahv*, Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Baba Halebi ve Evlâdühü, 1958.
- Mekrem, Abdülâl Sâlim, ve Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-kırâati'l-Kur'âniyye*, Kuveyt: Camiatü Kuveyt, 1988. (*Mu'cem*)
- Muhtar, Muhammed, *Târihu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-maşrik ve'l-mağrib*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.

- Müberred, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil* (thk: Muhammed Ahmed ed-Dâli, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Muktedab* (thk: Muhammed Abdülhâlik Udayme), Kahire, 1994.
- Nahle, Mahmud Ahmed, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Dâru'l-ulûmi'l-arabiyye, 1987.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ'rabü'l-Kur'ân* (thk: Halit Ali), Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2008.
- Ömer, Ahmed Muhtar, *el-Bahsu'l-lugaviyyi inde'l-arab*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Râcihî, Abduh, *el-Lehecâtü'l-arabiyye fi'l-kıraâti'l-Kur'âniyye*, İskenderiye: Dâru'l-ma'rife el-câmiyye, 1996.
- Radî, Radiyyüddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-kâfiye* (thk: Yusuf Hasan Ömer), Bingazi: Dâru'l-kütübi'l-vataniyye, 1996.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb* (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1988.
- Suyûtî, Celâlüddin, *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv, y.y.*, Dâru'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 2006.
- \_\_\_\_\_, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lügati ve envâihâ*, Kahire: Mektebetü Dâru't-türâs, tarih yok.
- \_\_\_\_\_, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'* (thk: Ahmed Şemseddin), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Şâhin, Abdüssabûr, *Eseru'l-kıraât fi'l-esvât ve'n-nahvi'l arabî Ebû Amr b. Alâ*, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1987.
- Zâhid, Züheyr Gazi, "en-Nahviyyûn ve'l-kıraâti'l-Kur'âniyye", *Mecelletü Âdâb el-Mustansiriye*, 1987, s. 105-151.
- Zeccâc, Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu* (thk: Abdülcelil Abdüh Şelebî), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988. (*Meâni'l-Kur'ân*)
- Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed Ömer, *Keşşâf*, Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (thk: Fevâz Ahmed Zümerlî), Beyrut: Dâru'l-kitâb, 1995.