

İBN CİNNÎ'NİN *EL-MUHTESEB*'İNDE ŞÂZ KIRAATLARA YAKLAŞIMI

Bayram DEMİRCİGİL*

Öz

Yedili kıraat sistemleştirmesinin ardından kimi âlimlerce bu kıraat vecihlerinin dışındakiler şâz addedilerek Kur'an'ın hem tilâvetinde hem de yorumunda devre dışı bırakılmıştır. Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî (ö. 392/1002) ise *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî'l kırâati ve'l idâhi anhâ* adlı eserinde bu okuyuş vecihlerinin de vahiyle irtibatının bulunduğu gerekçesiyle anılan yaklaşıma karşı çıkmış ve tilâvet edilemeseler de şâz kıraatlerin ihtiva ettiği anlamların terk edilemeyeceği kanaatini serdetmiştir. Bu makale, İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere bakışını ve bu kıraat vecihlerini ele alış biçimini diğer âlimlerin konuyla ilgili değerlendirmeleriyle birlikte incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Cinnî, Şâz Kıraat, Yedi Kıraat, Çoğunluğun Okuyuşu, İhticâc.

Ibn Jinni's Approach to the Shadhdh Readings in his Book *al-Muhteseb*

Abstract

Some scholars adopted the approach that the variant readings other than seven readings of the Qur'an are completely unacceptable. According to them, those versions can neither be recited in prayer nor have any value for the commentary of the Qur'an. Abu al-Fath Uthman Ibn Jinni (d. 392/1002), provided a strong opposition to this opinion in his book *al-Muhtesab* due to the reason that those versions can have a close relationship with the Qur'anic revelation. In his viewpoint, those versions can be beneficial in the Qur'anic commentaries even though they cannot be recited in prayer. This paper aims to deal with Ibn Jinni's approach to the reading versions other than seven variant readings as well as comparing his position with other scholars' perspective in this regard.

Keywords: Ibn Jinni, Shadhdh Readings, Seven Readings, The Readings of the Majority, İhticâc.

Giriş

Hız Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicretinden sonra kabileler arasındaki lehçe farklılıklarının yanı sıra yaşlılık ve acizlik gibi nedenlerle kelimelerin Kureyş lehçesine göre telaffuzunda zorluk çeken kimselere Kur'an tilâvetini kolaylaştırma arzusuyla yedi harf ruhsatı verilmişti. Meşru bir zeminde başlayan bu okuyuş farklılıkları ilerleyen dönemlerde de kıraat farklılıkları olarak devam etmiş ve tarih boyunca gündemdeki yerini korumuştur. Kıraat vecihlerindeki bu çeşitlilik, Kur'an tilâvetinde ümmetin birliğini sağlama ve okuyuş farklılıkları dolayısıyla Müslümanlar arasında zaman zaman baş gösteren fitne ve kargaşaya son verme gibi düşüncelerle çeşitli dönemlerde sınırlandırmalara tâbi tutulmuştur. Ebûbekir b. Mücâhid (ö. 324/936) tara-

* Okutman Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (bdemircigil@sakarya.edu.tr).

findan ortaya konulan yedi kıraat tasnifi böyle bir çabanın ürünüdür.¹ Bu tasnifin ardından yedi kıraat sınıflandırması âlimler arasında öylesine benimsenmiştir ki bunun dışındaki okuyuşlar “şâz” (kural dışı, çoğunluğa aykırı) olarak kabul edilmiştir.² Bu durum, yedi kıraatin dışındaki okuyuşların itibarsızlaştırılması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Böylece artık yedi kıraate aykırı vecihlerle tilâvette bulunmak meşru kabul edilmemiştir. Tam da bu nedenle, İbn Şenebûz künyesiyle tanınan Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb el-Bağdâdî (ö. 328/939) ile Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Miksem'in (ö. 354/965) o dönemde “şâz” olarak tanımlanan bu vecihlerle tilâvette bulunmaları devrin siyasi iktidarı tarafından zecrî tedbirlerle engellenmiştir.³

Bu dönemin hemen ardından gelen önemli dilcilerden Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî⁴ ise yedi kıraatin dışındaki bu vecihlerin olumsuz bir içerikle anılmak suretiyle devre dışı bırakılmasına karşı çıkmıştır. İbn Cinnî'nin “şâz” olarak nitelenen bu okuyuşlara yönelik yaklaşımı o dönemdeki hâkim anlayıştan biraz farklıdır. İşte biz, bu makalemizde İbn Cinnî'nin şâz kıraat tasavvurunu ve şâz kıraatleri ele alışı biçimini inceleyeceğiz.

I. İbn Cinnî'nin Şâz Kıraat Tasavvuru

İbn Mücâhid'in yedili kıraat sistemleştirmesinin ardından İbn Cinnî'nin yaşadığı dönemde âlimler arasında yedi kıraat imamına atfedilen kıraat vecihleri sahih, bunların dışındaki vecihler ise makbul olmayan kıraatler şeklinde tasnif edilmiştir. Bunun üzerine İbn Cinnî, şâz kıraat olarak nitelenen okuyuş vecihlerine yönelik bu algıyı eleştirme ihtiyacı duymuş⁵ ve el-

1 İbn Mücâhid, o dönemde kıraatlerle ilgili bu çeşitliliğe dikkat çekmiş ve Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam'dan oluşan merkezlerde yaygın olarak okunan kıraatlerin sıhhati üzerinde herkesin söz birliği ettiğini dile getirmiştir. Bkz. Ebûbekir b. Mücâhid, *Kitâbü's-seb'u fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 49.

2 Hatta bu hususta yedi kıraatin Hz. Peygamber'in hadislerinde (Buhârî, “Fedailü'l-Kur'ân”, 5, 27; “Tevhid”, 53; “Bed'ü'l-Halk”, 6; “Mürteddün”, 9; “Husûmât”, 4; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 270; Ebû Dâvud, “Vitr”, 22; Tirmizi, “Kırâat”, 11; Nesâî, “İftitâh”, 37; Mâlik, *el-Muvatta*, “Kur'ân”, hadis no:5) geçen “yedi harf” olduğu biçiminde bir görüş bile ileri sürülmüştür. Mekki, bu yaklaşımın doğru olmadığını, bu kıraatlerin yedi harfin bir kısmını oluşturduğunu dile getirmiştir. Bkz. Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed b. Muhtâr el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî (Mısır: Dâru Nahda, ty.), 33-34.

3 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, sy. 1 (2003): 218-222.

4 İbn Cinnî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: TDV Yay.,1999), 397-400.

5 Mehmet Emin Maşalı, “Kıraat Tefsiri İlişkisi”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1: 366.

Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l kırââti ve'l idâhi anhâ adlı eserinde bu konudaki yaklaşımını temellendirmeye çalışmıştır.

İbn Cinnî, bu kitabında ağırlıklı olarak şâz kıraatleri incelemekle beraber yedi kıraatteki kimi okuyuş vecihlerine de yer vermiştir. Kaydettiği bu kıraat vecihlerini nispet ettiği kimseler olarak başta Hz. Peygamber (s.a.v.), râşid halifeler, Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Übey b. Ka'b (ö. 33/654), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. ez-Zübeyr (ö. 73/692), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Câbir b. Abdillâh (ö. 74/697), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]) Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Mücâhid (ö. 103/721), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Abdullah b. Ebî İshak (ö. 127/745) gibi sahâbe, tâbiûn ve sonraki döneme ait kimselerin yanısıra yedi kıraat imamı, Katâde (ö. 117/735), Arac (ö. 117/735), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) gibi çok sayıda meşhûr kurrâ ile Huleyd b. Nuşeyt (?), İbn Hayra (?) ve Ebû Tu'me (?) gibi pek tanınmayan toplam 278 (iki yüz yetmiş sekiz) isim zikretmiştir. Az sayıdaki kimi kıraat vechini ise "Şam halkından bir adam", "Hicaz halkı", "Mekke halkından bir adam", "Necrân halkı", "çöl halkından bazıları", "bazı bedeviler", "arkadaşlarımızdan biri" şeklinde belli bir şahsa atfetmeksizin genel ifadelerle,⁶ bazen de ilgili kıraat vechini herhangi bir kârîye nispet etmeden anonim olarak zikretmiştir.⁷ Şüphesiz bu durum, o dönemlerde okuyuş vecihlerinde ne denli bir çeşitliliğin var olduğunu ve bu çeşitliliğin neşv-ü nema bulmasına imkan sağlayan serbest bir ortamın mevcudiyetini göstermesi açısından dikkat çekicidir. İbn Cinnî'nin bu hususta en fazla atıfta bulunduğu isim, 165 (yüz atmış beş) vecihle Hasan-ı Basrî'dir. Onun ardından 105 (yüz beş) adet kıraat vechini atfettiği İbn Abbas gelmektedir.

İbn Cinnî, çalışmasının önsözünde, yararlandığı eserleri zikretmiş ve bunların başında İbn Mücâhid'in şâz kıraatlere dair yazdığı kitaptan söz etmiştir. Bu esere ilave olarak, Ebû Hatim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr'in (ö. 210/825 civarı) kıraatlerle ilgili kitapları⁸ ile Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû

6 Bkz. Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırââti ve'l-idâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf v.dğr (Kahire: Vezâratü'l-Evkâf, 1415/1994), 1: 37, 147, 223, 273, 283; 2: 62, 67, 81, 123, 270. İbn Cinnî bu eserinde toplam 1381 kıraat vechi kaydetmiştir. Bu vecihleri dil yönünden hucetlendirirken bunlardan 71'i hakkında olumsuz mütalaalarda bulunmuştur.

7 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 50, 55, 64, 107, 134, 181, 223.

8 İbn Cinnî, sözü edilen âlimlere ait eser ismi zikretmemiş, sadece onlara ait kıraat eserleri olduğunu kaydetmiştir. Bu kitaplar muhtemelen İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Şevâz fi'l-kırââtı* ve Ebû Hâtîm'in *el-Kırââtı*'dır. Kutrub'un kıraatlerle ilgili eserinin adını ise bilemiyoruz.

İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân*'larından istifade ettiğini kaydetmiştir.⁹

Hemen ifade etmeliyiz ki İbn Cinnî, yedi kıraatin dışındaki okuyuşlarla ilgili “Zamanımızdaki âlimler bu vecihleri şâz diye adlandırmışlardır.” şeklindeki ifadeleriyle anılan vecihlerin şâz olarak tavsif edilmesini fiilî bir durum olarak kabul etmiş gözükmektedir.¹⁰ Ancak onun “şâz kıraat” kavramına yüklediği anlam ve değer biraz farklıdır. Şöyle ki o, yaşadığı dönemdeki teamüle uygun olarak yedi kıraatin dışındaki okuyuşların (ما شذَّ عن السبعة) şâz olarak nitelenmesini kabullenmekle beraber bu kıraatler içinde de vahiy ürünü okuyuşların bulunabileceğinden söz etmiştir. Zira ona göre, bu kıraatler de Rasûlullah'a nispet edilmektedir. Dolayısıyla, وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ (el-Haşr 59/7) ayeti gereğince rivâyeten kusurlu bile olsa Arapça'da geçerli bir kullanımı bulunan kıraatlerin reddedilmek yerine kabulü karşılanması gerekir. Görünüşe bakılırsa, İbn Cinnî'nin sened yönünden Rasûlullah'a kadar ulaştığını dile getirdiği bu kıraat vecihlerinin şâz olarak tavsif edilmesine karşı çıkmamasının ardında yatan sebebin o dönemde bu husustaki yerleşik kanaatin baskın karakteri olduğu söylenebilir. İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserini telif etmesi ise, yedi kıraatin dışındaki bu okuyuşlar arasında da sahih kıraatlerin bulunabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre, bu vecihlerin rivâyeten kusurlu olması tilâvette onlara başvurulmaması sonucunu doğursa bile mana yönünden terkedilmelerini gerektirmez. Hatta o, anılan vecihlerin dil bakımından yedi kıraate göre daha düşük seviyede olmasının terkedilmeleri için yeterli bir sebep sayılamayacağını, zira yedi kıraat içinde de irâb yönünden zayıf vecihlerin bulunduğunu dile getirmiştir. Böylece o, bu vecihlerin dilsel bir dayanağının bulunduğunu ortaya koymaya ve bunları dil yönünden delillendirmeye çalışmıştır.¹¹

İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere yönelik genel yaklaşımı böyle olunca eserinde ele aldığı şâz kıraatler için zaman zaman -her ne şekilde olursa olsun- bir vecih, açıklama ya da tevil ortaya koyma çabası içine girdiği görülmektedir. Bu hususta şu örneği kaydedebiliriz: İbn Cinnî, İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) الدَّوَابُّ (el-Hac 22/18) kelimesini “ب” harfindeki şeddeyi kaldırarak الدَّوَابُّ şeklinde okumasıyla ilgili “semâan ve kıyâsen az bulunan zayıf bir vecih” değerlendirmesini yapmasına rağmen bu kıraat vechiyle, aslı ظَلَّتْ، أَحْسَنْتَ olan مَسْتَتْ، أَحْسَنْتَ kelimeleri arasında benzerlik kurarak

9 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 35-36.

10 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 32.

11 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 32-33.

burada söz konusu olan tahfifin (telaffuzda kolaylaştırma) Zührî'ye atfedilen *الدَّوَابُّ* okuyuşu için de gerekçe olabileceğinden söz etmiştir.¹²

Bu bağlamda ifade etmeliyiz ki İbn Cinnî'nin bu eseri, şâz olarak tanımlanan tüm okuyuşları içermemektedir. Esasen bu hacimdeki bir çalışmadan da böyle bir şey beklenemez. Zira o, eserindeki ilgi alanını, yedi kıraatin dışındaki okuyuşlardan ilk bakışta anlaşılamayacak inceliklere sahip olan vecihlerin oluşturduğunu, bunun aksine herhangi bir dilsel nükte içermeyen ve anlaşılması kolay olan vecihleri incelemekle uğraşmanın gereksiz bir çaba olduğunu dile getirmiştir.¹³

İbn Cinnî, yukarıda belirtilenlerden anlaşılacağı üzere yedi kıraatin dışındaki okuyuşların şâz olarak kategorize edilmesini fiili bir durum olarak kabullenmiş, hatta bu tanımlamayı sahiplenmiş,¹⁴ ancak bu anlamdaki şâz kıraat tabirine olumsuz bir mana yüklememiştir. Ancak onun, bu eserinde şâzlıkla tavsif edip, üzerinde menfi değerlendirmelerde bulunduğu kıraat vecihleri de bulunmaktadır. Bu vecihler, o dönemde özellikle Basra dil ekolüne mensup âlimler arasında genel kabule mazhar olmuş dil kurallarıyla uzlaştırılma imkanı bulunmayan okuyuşlardır. İşte onun asıl şâz olarak tavsif ettiği ve hem tilâvet hem de ihticâca elverişli kabul etmediği vecihler bu türden okuyuşlardan meydana gelmektedir. İbn Cinnî'nin bu husustaki yaklaşımının odak noktasını, söz konusu okuyuşların Arap dilinde sahih bir vechinin bulunup bulunmaması oluşturmaktadır. Ona göre, Arap dilinde sahih bir vechi bulunan okuyuşlar geçerli, bu vasfı taşımayanlar ise “şâz”,¹⁵ “zayıf”¹⁶ “garîb”,¹⁷ “merdûd”,¹⁸ “galat”,¹⁹ “câiz değil”,²⁰ “bozuk lehçe”,²¹ ve “aslının dışına çıkmış”²² şeklinde nitelendirilmiştir. Ancak İbn Cinnî'nin

12 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 76.

13 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 35.

14 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 261, 275; 2: 183.

15 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 103, 136, 142.

16 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 66, 234, 270.

17 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 89, 136; 2: 38, 62, 141.

18 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 258, 320; 2: 121.

19 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 236; 2: 133.

20 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 66, 67, 99, 274; 2: 220, 334.

21 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 106.

22 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 313. İbn Cinnî, kıraat vecihlerini değerlendirirken zaman zaman “kıyâs” ve “kullanım” şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Örneğin İbn Cinnî, *وَلْتَضَعِي* ve *وَلْيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ* (el-Enâm 6/113) ayetindeki *وَلْيَقْتَرِفُوا* fiillerinin başında yer alan “ل” harflerinin Hasan-ı Basrî ve İbn Şeref (ö. ?) tarafından *وَلْيَقْتَرِفُوا* ve *وَلْيَقْتَرِفُوا* sükûnla şeklinde okunması hakkında “kıyâsen güçlü olmakla birlikte kullanım bakımından şâz” değerlendirmesini yapmıştır. Çünkü ona göre “ل” harfinin sükûnla okunması uygulaması *ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ*

Basra ekolüne mensup dilci âlimlerden²³ farklı olarak sırf mevcut dil kurallarıyla bağdaşmadığı gerekçesiyle herhangi bir kıraat vechini tümüyle reddetme biçiminde bir tutum içine girmediği, bunun yerine daha temkinli bir yaklaşım sergilediği müşahede edilmektedir.²⁴ Mesela, Fâtîha sûresinin 2. ayetindeki **اللَّحْمُدُ لِلَّهِ** ifadesini İbrâhîm b. Ebî Able'nin (ö. 152/769) **اللَّحْمُدُ لِلَّهِ** şeklinde; Hasan-ı Basrî ile Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) ise **اللَّحْمُدِ لِلَّهِ** şeklinde itbâ²⁵ ile okumalarının hem kıyâs hem de kullanım açısından şâz olduğunu, ancak bu vecihlerin daha sonra yaygınlaştığını ve Arap dilinde bir dayanağı bulunduğunu dile getirmiştir. Buna göre, **اللَّحْمُدُ لِلَّهِ** şeklindeki okuyuşta **اللَّحْمُدِ لِلَّهِ** lafzındaki "ل" harfi **اللَّحْمُدُ** lafzındaki "د" harfinin harekesine, **اللَّحْمُدِ لِلَّهِ** okuyuşunda ise **اللَّحْمُدُ** lafzındaki "د" harfinin harekesi **اللَّحْمُدِ لِلَّهِ** lafzındaki birinci "ل" harfinin harekesine tâbi kılınmıştır.²⁶ Böylece İbn Cinnî, Basra ekolüne mensup dilcilerden farklı olarak, bir kıraat vechinin yerleşik dil kurallarına aykırı olmasının, o kıraat vechinin sübutu için engel oluşturmadığı düşüncesini benimsemiş olmaktadır.²⁷

İbn Cinnî, naklettiği kıraat vecihlerini Arap dilinde bir vechi bulunup bulunmaması yönüyle ele almakla birlikte, "çoğunluğun okuyuşuna uygun-

وَلِيَطْرُقُوا (el-Hac 22/29) ayetindeki gibi emir lââmı olarak gelmesi durumunda yaygın bir kullanıma sahiptir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 227. Bu hususta diğer bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 176.

23 Basra ekolü mensubu dilcilere göre bir kıraat vechinin mutlak manada kıyâsa uygun olma zorunluluğu bulunmaktadır ve onların kıraatlere yönelik eleştirilerinin çıkış noktası da burasıdır. Zira onlar, sahih bir kıraatin dilin en fasih formuna uygun olduğu ön kabulünden hareket etmekte (bkz. Ganim Kaddûrî, *Resmü'l- Mushaf* (Bağdat: el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982), 650) ve kıraatlerin oluşumunda lehçe farklılıklarının rolünü dikkate almamaktadırlar. Bkz. İsmail Durmuş, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatlar", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 449.

24 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 42.

25 Burada itbâ ile kastedilen "ses uyumunda itbâ"dır. Ses uyumunda itbâ üslûbu, art arda gelen iki kelime arasında ses uyumunu sağlamak için sesli veya sessiz harfler arasında değişiklik yapmaktır. Bkz. Abdülalî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 261-262.

26 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 37.

27 Diğer iki örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 42, 76. İbn Cinnî'nin kıraatlere yaklaşımı genel olarak müsamahakâr çizgide olmakla beraber zaman zaman bazı kıraat vecihleri hakkında olumsuz mütalaalar sergilediği de gözden kaçmamaktadır. Mesela el-Hac sûresinin 40. ayetinde geçen **صَلَوَاتٌ** kelimesini İkrime'nin (ö. 13/634) **صَلَوَاتًا**, Cafer b. Muhammed'in (?) **صَلَوَاتٌ** şeklinde okumasını Süryânîler ile Yahudiler'in dilleriyle karışması sonucunda tahrife uğramış vecih olarak tavsif etmektedir. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 83-84.

luk" şeklinde formüle edilen sahih kıraat kriterine²⁸ de bazen atıfta bulunmuştur. Zira o, yaşadığı dönemde yaygın olarak benimsenen anlayıştan hareketle Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam'dan oluşan ana şehirlerdeki cumhur kurrâya ait kıraatlerin mutlak otoritesini kabul etmiştir. Onun, "çoğunluğun okuyuşu" (قراءة الجماعة/قراءة العامة/قراءة الناس/قراءة الكافة) şeklindeki ifadelerinden yedi kıraati kasdettiği anlaşılmaktadır.²⁹ Buna karşın İbn Cinnî onlu kıraat sisteminden hiç söz etmemiştir. Öyle anlaşılıyor ki *el-Ğâye fi'l-kırââti'l-aşr* adlı eseriyle bu sınıflandırmayı ilk defa ortaya koyan âlim olan İbn Mihrân en-Nîsâbûrî³⁰ (ö. 381/992), İbn Cinnî ile aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen onun bu tasnifi o dönemde yaygınlık kazanmamıştır.³¹

İbn Cinnî, yedi kıraatin dışındaki muhtelif kıraat vecihlerini dil ve anlam yönünden incelerken bazen çoğunluğun okuyuşu olarak tavsif ettiği yedi kıraate atıfta bulunmuş ve şâz kapsamındaki vecihlerden bazılarının yedi kıraate uygunluğundan söz etmiştir.³² O, kimi zaman da söz konusu okuyuşların ortaya çıkardığı anlamın cumhurun okuyuşuna göre ortaya çıkan anlamla örtüşüğünü dile getirmiş, böylece cumhurun okuyuşunun üstün konumuna ve belirleyici vasfına işarette bulunmuştur. Mesela, *وَالِهَ أَبَائِكْ* (el-Bakara 2/133) ifadesindeki *أَبَائِكْ* kelimesinin Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Yahya b. Ya'mer (ö. 89/707), Ebû Racâ (ö. 105/723-24 [?]) ve Hasan-ı Basrî tarafından *أَيْكْ* şeklinde okunması hakkında İbn Mücâhid'in "Bu okuyuşun herhangi bir dayanağı yoktur." şeklindeki ifadesiyle ilgili şöyle bir değerlendirme yapmıştır: "Bu, çoğunluğun kıraatinin *أَبَائِكْ* şeklinde cemi formun-

28 Erken dönemde Taberî, Zeccâc ve Nehhâs gibi âlimler bir kıraatin sahih olması için çoğunluğun/âmmenin kıraatine uygunluk şeklinde bir kriteri benimsemişlerdir. Örneğin bkz. Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (yy.:Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2: 466; 8: 22; 11: 556; 12: 281; 18: 336; 23: 624. Ebu İshâk İbrahim İbn es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1: 45, 336, 338; 2: 93; 3: 108; 4: 373; 5: 271; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 1: 56; 3: 108. Daha sonraki dönemlerde âlimler bir kıraatin sahih kabul edilmesi için senedinin sahih olmasını, diğer bir ifadeyle o kıraatin sağlam bir rivayet zinciriyle Hz. Peygamber'e kadar ulaşmasını şart koşmuşlardır. Bkz. Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 46, 48.

29 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 32, 129, 134, 152, 155, 156, 186, 274, 280, 294, 295, 305, 318, 332, 349, 351; 2: 9, 79, 159, 199, 286, 291.

30 Bkz. Ali Eroğlu, "İbn Mihrân en-Nîsâbûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 199.

31 Kırâât-i aşere tasnifi ancak dokuzuncu hicri asırda İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr* adlı eseriyle genel kabule mazhar olmuş, böylece İbn Mücâhid'in yedili kıraat sistematığının yerini artık onlu kıraat sistemi almıştır. Bkz. Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlimi ve Tarihi* (Bursa:Emin Yayınları, 2004), 91-93.

32 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 182.

da gelmesi dolayısıyladır. Çünkü gördüğün gibi, أَيْبُ okuyuşu müfred olarak kabul edildiğinde çoğunluğun okuyuşuna aykırı olmaktadır. Şu halde أَيْبُ kıraatini cemi anlamında müfred bir lafız olarak kabul etmek gerekir. Ayrıca أب kelimesinin أبُونْ şeklindeki cemi kalıbı dikkate alınırsa böyle bir teville de ihtiyaç yoktur.”³³ Bu örnekte İbn Cinnî, cumhurun okuyuşunu kıstas olarak kabul etmiş, şâz olan bir okuyuşu bu ölçüte göre tevil etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de iki okuyuş arasındaki anlam birlikteliğini yeterli saymıştır.

Bizce, İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı yedi harf ruhsatıyla ilgili bakış açısından kaynaklanmaktadır. A' meş'ten (ö. 148/765) nakledildiğine göre Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) et-Tevbe sûresinin 57. ayetindeki يَمْحُونَ fiilini يَمْحُونَ şeklinde okuması üzerine kendisine bu kelimenin يَمْحُونَ olduğu hatırlatılınca يَمْحُونَ - يَمْحُونَ fiillerinin üçünün de aynı olduğunu söylemiştir. İbn Cinnî, bu rivayetten yola çıkarak, anlam olarak birbiriyle uyumlu bir kıraati diğerinin yerine okuyan selef âlimlerinin, bir kıraati diğerine derece bakımından öncelenedikleri kanaatini serdetmiştir. İbn Cinnî'ye göre, bu kıraatlerin hepsi Rasûlullah'tan gelmiş olup Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu okuyuşların tümü yedi harf kapsamındadır. İbn Cinnî, bu hususta “Şayet bu harflerin (kıraat vecihlerinin) hepsi de okunmuşsa bize kadar ulaşması gerekmez mi? Enes b. Mâlik bunları bir kıraat olarak değil, ilgili lafzın anlamını açıklayan ifadeler olarak zikretmiştir.” şeklindeki muhtemel itirazı, “Enes b. Mâlik'in bunu kıraat olarak naklettiği, bizim onun hakkındaki hüsn-i zannımızın bu durumun kabulünü zorunlu kıldığı ve bu okuyuşların hepsinin Rasûlullah'tan rivayet edildiği” biçimindeki ifadelerle cevaplamaya çalışmıştır.³⁴

İbn Cinnî'nin yedi kıraat dışındaki okuyuşlar hakkında sergilediği kanaatte, ilgili okuyuşların nispet edildiği kimselerin şahsiyetlerinin de etkili oluşu kaydedilmesi gereken noktalardan birisidir. Sözelimi o, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bazı kıraat vecihlerinin³⁵ yanı sıra Hasan-ı

33 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 112. Diğer bazı örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 120, 154, 170, 219, 220, 224 343; 2: 227, 247, 302.

34 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 296. Yine bu çerçevede İbn Cinnî'ye Enes b. Mâlik'in وَوَضَعْنَا وَوَزَرَكَ (el-İnşirâh 94/2) ayetini وَوَضَعْنَا وَوَزَرَكَ şeklinde okumasıyla ilgili sorulduğunda o, وَوَضَعْنَا وَوَضَعْنَا، وَوَضَعْنَا، وَوَضَعْنَا ifadelerinin üçünün de aynı anlama geldiğini, meşhur yedi harf hadisinin buna gerekçe olduğunu ve Enes b. Mâlik ve diğerlerinden nakledilen bu rivayetlerin, bu tür okuyuşların cevâzını gösterdiğini dile getirmiştir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 367.

35 İbn Cinnî bu kıraat vecihleri hakkında “Bizim Rasûlullah'ın kıraatini alıp kabul etmekten başka bir imkân ve yetkimiz yoktur.” ifadesini kullanmıştır. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 306.

Basrî ve Abdullah b. Ebî İshâk'tan (ö. 127/745) naklettiği okuyuşlar hakkında da genellikle olumlu değerlendirmelerde bulunmuş, bu yaklaşımını da anılan âlimlerin güvenilirlik ve dile vukûfiyet bakımından önde gelen kimseler olmalarıyla temellendirmeye çalışmıştır. Örneğin o, Hasan-ı Basrî ve İbn Ebî İshâk'ın *وَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ* (el-Bakara 2/235) ifadesinde ifâl bâbindan olan *يُهْلِكُ* fiilini sülâsî fiil kökünden *يَهْلِكُ* şeklinde okumalarıyla ilgili böyle bir yaklaşım ortaya koymuştur.³⁶ Bununla birlikte İbn Cinnî'nin bu âlimlerden Hasan-ı Basrî'ye attığı okuyuşlardan az da olsa bir kısmıyla ilgili dil açısından şâz değerlendirmesi yaptığı örnekler de vardır. Mesela, el-Mâide sûresinin 60. ayetinde yer alan *مُثَوِّبَةً* kelimesinin Hasan-ı Basrî'nin yanısıra İbn Hürmüz (ö. 117/735), İbn İmrân (ö. ?), Nübeyh (ö. ?) ve İbn Büreyde (ö. ?) gibi kârîlerce *مُثَوِّبَةً* şeklinde okunmasıyla ilgili "Bu okuyuş, aslın dışına çıkmıştır ve şazdır." değerlendirmesini yapmıştır.³⁷

Bu başlık altında son olarak şu hususu belirtmek istiyoruz: Biz İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri Arap dilinde bir vechi bulunup bulunmaması yönüyle ele aldığından söz ettiğimizde onun kıraatlerde rivayete önem vermediği ve kıraatlerin içtihadî olduğu kanaatini taşıdığını iddia etmiyoruz. İbn Cinnî'nin bu noktada savunduğu görüş, yukarıda da kaydettiğimiz üzere tıpkı yedi kıraat gibi "şâz" olarak tanımlanan bu kıraat vecihlerinin de "tâbi olunması gereken birer sünnet" olduğu istikametindedir. Nitekim, *وَالسَّمَوَاتُ وَمَطَوِّيَاتُ* (Zümer 39/67) ayetinde merfû olarak yer alan *مَطَوِّيَاتُ* kelimesinin mansub olarak *مَطَوِّيَاتٍ* şeklinde gelmesinin Arapça açısından mümkün olmakla birlikte kıraat açısından câiz olmadığını, zira kıraatin muhalefet edilemeyecek bir yol (sünnet) olduğunu dile getirmesi onun bu hususta

36 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 121. Bu husustaki diğer bir örnekte İbn Cinnî, Hasan-ı Basrî'nin *الْإِنْجِيلِ* (Âl-i İmrân 3/3) kelimesini hemzenin fethasıyla *الْإِنْجِيلِ* şeklinde okumasıyla ilgili benzer bir yaklaşımı dilendirmiştir. O, önce bu okuyuşun Arapça söz varlığında herhangi bir örneğinin bulunmadığını söylediği halde ilerleyen satırlarda dil yönünden tevcihini yapmaya çalışmış ve şu ifadeleriyle Hasan-ı Basrî'nin saygın konumunun ona attığı kıraat vecihlerini ele alışında belirgin bir etkisinin olduğunu ortaya koymuştur: "Araplardan fesâhatıyla bilinen herhangi bir kimseden daha önce duymadığımız bir okuyuş bize ulaşmış olsa onu memnuniyetle kabul etmemiz ve i'râbını ele almamız gerekir. Hele bu kimse fesâhatte, hakikati araştırmada ve güvenilirlikte önder bir kimse ise onun hakkında ne denilebilir ki? Onun bir kıraati, öncekilerden almak yerine şahsi görüşüne dayanarak ortaya koyduğunu düşünmekten Allah'a sığınırım." Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 153-154. İbn Cinnî'nin İbn Abbas'tan gelen kıraat vecihleri hakkında da benzer yaklaşımı için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 342.

37 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 213. Diğer örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 243, 276; 2: 132, 133.

rivayete önem verdiğini göstermektedir.³⁸ Gerçi bazı kaynaklarda böyle bir kıraat vecihinin varlığından söz edilmekte³⁹ ve bu okuyuşun muhtelif tefsirlerde İbn Ebî İshak,⁴⁰ İsa b. Ömer (ö. 149/766) ve Âsım el-Cahderî'ye (ö. 128/746)⁴¹ atfedildiği müşahade edilmektedir. Bu durumda, İbn Cinnî'nin böyle bir okuyuşun varlığından haberdar olmadığı anlaşılmaktadır.

Böylece görülmektedir ki İbn Cinnî yedi kıraatin dışında şâz kategorisine sokulan kıraat vecihlerinin de rivayete dayandığı ve bu vecihlerin de yedi kıraatte olduğu gibi bir isnâd zincirinin bulunduğu kanaatini taşımaktadır.⁴² Hal böyle olmakla beraber, İbn Cinni o dönemdeki bazı kıraat vecihlerinin ihtiyâra/içtihâda dayandığı görüşündedir. Bu da o dönemde kimilerinin herhangi bir rivayete dayanmaksızın farklı kıraat vecihleri ihdâs ettikleri yönünde bir intiba uyandırmaktadır. Sözgelimi İbn Cinnî, Ebü's-Semmâl'in (ö. 160/776-777) فَجَاسُوا (İsrâ 17/5) fiilini فَجَاسُوا şeklinde okuduğunu ve bu okuyuşun bazı kıraatlerin rivayete değil ihtiyâra dayandığını gösterdiğini, üstelik bunun başka örnekleri de bulunduğunu ileri sürmüştü, ancak sözünü ettiği bu örneklerle ilgili herhangi bir ayrıntıya yer vermemiştir.⁴³ İbn Cinnî'nin bu değerlendirmesi, eserin mukaddimesinde savunduğu üzere şâz kıraatlerin de vahye müstenit olduğu yönündeki tezinde –en azından bazı kıraat vecihleriyle ilgili olarak- sınırlamaya gittiğini göstermektedir. İbn Cinnî'nin böyle bir değerlendirmeyi Ebü's-Semmâl'den gelen bir kıraat vecihini söz konusu ederek yapması onun bu âlimden gelen kıraat vecihlerinin

38 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 233. Diğer bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 308.

39 Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4: 362; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn fi ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ty.), 4: 428.

40 Nehâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 4: 17.

41 Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 8: 251; Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 4: 541; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 9: 221; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1414), 4: 545; Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 12: 280.

42 İbn Cinnî, söz konusu kıraat vecihlerinden az bir kısmında sened zikretmiş, bu vecihlerin çoğunu ise isnâdsız kaydetmiştir. Muhtemelen İbn Cinnî bu kıraat vecihlerinin senedlerini aldığı kaynaklarda görmüş, ancak ihtisarda bulunma düşüncesiyle bunların çoğunu bu eserinde yer vermemiştir. Bu rivayet zincirlerinden ikisi şöyledir: 1) Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900)→ Ebû Osmân el-Mâzinî (ö. 249/863)→ Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 215/830)→ Amr b. Ubeyd (ö. 144/761). Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 46-47. 2) Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd (ö. 321/933)→ Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869)→ Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî→ Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771). Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 53. Diğer rivayet zincirleri için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 52, 54-55, 83, 91, 121, 123.

43 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 15.

en azından bir kısmını kuşkuyla karşıladığını göstermektedir. Nitekim Ebü's-Semmâl'den gelen kiraat vecihlerinin güvenilirliği hakkında ilerleyen yüzyıllarda bazı müfessirlerin de menfi bir yaklaşım içinde oldukları görülmektedir. Sözelimi, altıncı yüzyılda İbn Atıyye el-Endelüsî ile yedinci yüzyılda Kurtubî'de de bu olumsuz yaklaşım müşahede edilmektedir.⁴⁴ Bu durum, İbn Cinnî'nin anılan müfessirler üzerindeki etkisi olarak da yorumlanabilir.

II. İbn Cinnî'nin Şâz Kiraatleri Ele Alışı

Öncelikle ifade etmeliyiz ki İbn Cinnî'nin şâz kiraatlere yönelik yaklaşımı bu kiraatlerin tefsirde bir değer ifade etmesi itibariyledir. İbn Cinnî'den önce müfessir Taberî'ye göre ise çoğunluğun/âmmenin kiraatini oluşturan Mekte, Medine, Basra, Kûfe ve Şâm'daki kurrânın okuyuşuna muhalefet etmek câiz değildir.⁴⁵ Taberî bu itibarla, mezkur kiraat vecihlerinin dışındaki okuyuşlarla tilâvette bulunulmasını câiz görmediği gibi bu vecihlerden tefsirde yararlanılmasını da meşru kabul etmemiştir.⁴⁶ Her ne kadar Taberî, çoğunluğun okuyuşuyla bağdaşmayan kiraatlerden tefsirde yararlanılmasını kabul etmese de tarih boyunca yorum faaliyetindeki genel eğilim bu çizgide ilerlememiştir. Aksine, müfessirlerin önemli bir kısmı sahih kiraatlerin yanısıra şâz/zayıf kabul edilen kiraatleri de tefsirlerinde kullanmaktan geri durmamışlardır. Öyle görünüyor ki bu bağlamda Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) atfedilen "şâz kiraatlerin meşhur kiraat vecihlerini tefsir ettiği ve manalarını açıkladığı"⁴⁷ yönündeki yaklaşım tefsir faaliyetinde ağırlık kazanmıştır. Böylece erken dönemden itibaren müfessirlerin önemli bir kısmı tefsirlerinde anılan kiraatleri yorum aracı olarak kullanmışlardır.

İbn Cinnî'nin kiraat algısında ise, çoğunluğun kiraatini oluşturan yedi kiraatin yanısıra şâz kiraat vecihleri de rivayet yönünden Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar ulaşması itibariyle göz ardı edilmemesi gereken bir olgudur. Bu bakımdan o, kendisinden önceki ve sonraki çok sayıda müfessir gibi söz konusu kiraat vecihleri üzerinde çeşitli dilsel analizlerde bulunmuş ve bu

44 Bkz. Abdülhak b. Çâlib İbn Abdirrahmân İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1: 48; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfayiş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1: 47.

45 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 195; 5: 43; 6: 437.

46 Taberî, örneğin Hasan-ı Basrî'ye atfedilen kiraat vecihlerinden çoğunluğun okuyuşuna aykırı olanların hem tilâvette hem de tefsirde kullanılmasına sıcak bakmamıştır. Bazı örnekler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 466; 8: 22; 12: 281. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Bayram Demircigil, "Hasan-ı Basrî Kiraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 150-153.

47 Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 1: 336.

okuyuşların dilsel dayanaklarını ve anlamlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlamda İbn Cinnî, ihticâc li'l-kırâât yapmıştır. Bunu yaparken de genellikle şiirle istişhâdda bulunmuş, darb-ı mesellerden ve az sayıda olmak üzere hadis-i şeriflerden yararlanmışır.⁴⁸ Diğer yönden İbn Cinnî, açıklamalarını, anlam tercihlerini ve yorumlarını delillendirmede kimi kıraat vecihlerinden yararlanarak ihticâc bi'l-kırâât olarak nitelenebilecek bir çaba sergilemiştir. Biz, bu başlık altında şimdi İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri nasıl ele aldığını incelemeye geçebiliriz:

1. İbn Cinnî'nin Şâz Kıraatleri Delillendirmesi

İbn Cinnî, şâz kıraatlerle ilgili öncelikle ihticâc li'l-kırâât olarak tavsif edebileceğimiz türden açıklamalarda bulunmuş, bu vecihlerin dil ve anlam yönünden izahını yapmıştır. İbn Cinnî, bu açıklamalarında pek çok dilci âlimden nakillerde bulunmuş; kıraat vecihleri, bunların tevcîhiyle ilgili dil meseleleri ve şiirleri aktarırken sık sık bu âlimleri referans olarak göstermiştir. Bu âlimlerin başında, hocası Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) gelmektedir. İbn Cinnî'nin bu bağlamda yararlandığı belli başlı diğer dilciler ise Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791), Sibeveyh, Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ, Kutrub, Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş (ö. 215/830 [?]), Asmaî (ö. 216/831), Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ebû İshâk ez-Zeccâc'tır.⁴⁹

İbn Cinnî, dil meselelerinde anahatlarıyla Basra ekolünün görüşlerini esas almasına ve zaman zaman bu ekol mensubu âlimlerden "arkadaşlarımız" diye söz etmesine⁵⁰ rağmen bu ekollerden herhangi birine bağlı sayılamayacak derece taassuptan uzak ve özgür bir bakış açısına sahiptir.⁵¹ Bu itibarla, görüşlerinden yararlandığı ve kendilerinden nakillerde bulunduğu âlimlerin değerlendirmelerini yeri geldiğinde eleştirmekten ve doğruluğuna inandığı düşünceyi savunmaktan geri durmamıştır. Mesela, يَا قَوْمِ هُوَ لَاءِ بَنَاتِي (Hûd 11/78) ayetinde ye alan أَطْهَرُ kelimesini Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Mervân (ö. ?), İsa b. Ömer ve İbn Ebî İshak'ın أَطْهَرُ şeklinde mansub okuduğunu, Basra ekolüne mensup olan

48 İbn Cinnî'nin şiirle istişhâdı için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 194, 215; 2: 106. Darb-ı meselle istişhâdına örnek olarak bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 255. Hadisle ihticâcına örnek olarak bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 88; 2: 17.

49 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 8, 40, 41, 44, 49, 53, 58, 59, 76; 2: 16, 22, 73, 79, 155, 238, 313.

50 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 37, 42, 43, 46, 61, 167, 194, 225, 250, 290, 349; 2: 24, 49, 68, 166, 256. İbn Cinnî'yi ayrıca Bağdat ekolüne mensup kabul edenler de vardır. Bkz. Hulusi Kılıç, "Basriyyün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yay.,1992), 118.

51 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî ve Arap Gramerindeki Yeri", s. 253-254 (www.journals.istanbul.edu.tr/12.02.2017).

Sîbeveyh'in buradaki هُنَّ lafzını fasıl zamiri (ضمير الفصل) zannetmesi nedeniyle bu okuyuşu zayıf bulduğunu kaydetmiştir. Oysa İbn Cinnî'ye göre bu okuyuşla ilgili doğru açıklama şu şekilde olmalıdır: "Buradaki هُنَّ zamiri بِنَاتِي kelimesinin haberidir. أَطَهَرَ kelimesi de بِنَاتِي yahut هُنَّ kelimesinin hâlidir ve mansubtur. Dolayısıyla Sîbeveyh'in ileri sürdüğü görüş fâsittir."⁵²

İbn Cinnî, özellikle İbn Mücâhid'e çokça atıfta bulunmuş, ondan muhtelif kıraat vecihleri nakletmiş, ancak kıraatlarla ilgili değerlendirilmelerinde genellikle İbn Mücâhid'in yaklaşımlarına katılmamıştır.⁵³ Zira O, İbn Mücâhid'in dil konusundaki bilgisinin yeterli olmadığını ima etmiştir.⁵⁴ Bu nedenle ondan naklettikleri içinde sadece kıraat rivayetlerini muteber adanmıştır.⁵⁵ Buna karşın hocası Ebû Ali el-Fârisî'den dil konularında çokça nakilde bulunmuş, onun görüşlerine daima itimat etmiş ve bakış açısını temellendirmede onun değerlendirmelerinden yararlanmışır.⁵⁶

İbn Cinnî, bu izahları yaparken sık sık şiirle istişhâdda bulunmayı ihmal etmemiş, ancak şiirlerde kıyâsa aykırı olarak gelebilen anlatımların Kur'an ve kıraatlerinde söz konusu olmadığını söylemiştir. Örneğin, ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ (en-Nisâ 4/100) ayetindeki meczum olarak gelen يُدْرِكُهُ fiilini Hasan-ı Basrî'nin mansub okumasını bu fiilden önce gizli bir أَنْ harfinin bulunmasına bağlamış, bu yaklaşımını da Câhiliyye devri şairlerinden Meymûn b. Kays el-Aşâ'ya (ö. 7/629 [?]) nispet ettiği لَنَا هَضْبَةٌ لَا يَنْزِلُ الذُّلُّ وَسَطَهَا وَيَأْوِي إِلَيْهَا سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ (ö. 564/1203 [?]) şeklindeki beytiyle Tarafe İbnü'l-Abd'in (ö. 564/1203 [?]) سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ (ö. 564/1203 [?]) şeklindeki beytinden yararlanarak gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ona göre, tıpkı Hasan-ı Basrî'ye ait bu kıraat vechinde olduğu gibi Aşâ'ya ait beyitteki فَيْعْصَمًا fiiliyle Tarafe'ye ait beyitteki فَيْعْصَمًا fiillerinin mansub gelmesi de bu fiillerden önce gizli bir أَنْ bulunmasına binaendir. İbn Cinnî, şiire has bir uygulama olduğu gerekçesiyle bu okuyuşa pek olumlu yaklaşmamıştır.⁵⁷

52 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 326. Bu hususta başka bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 292; 2: 124, 326-327.

53 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 95, 112, 113, 125, 130, 149, 163, 180, 193, 211, 236.

54 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 71.

55 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 95, 182.

56 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 13, 49, 51, 58, 71, 73, 74, 75, 76, 79; II, 44, 47, 70, 73, 74, 84, 171, 180.

57 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 197, 206. Başka örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 45, 78, 105; 2: 22, 47, 73, 82, 87, 128.

İbn Cinnî, zaman zaman bu okuyuşların o dönemdeki Arap dili lehçeleriyle bağlantısını zikretmiş, ancak az sayıdaki örnek dışında genellikle bu lehçelerin isimlerini belirtmemiştir. İbn Cinnî'nin kıraat vecihleriyle ilişkisi bağlamında kaydettiği bu lehçeler; Temîm, Hicâz, Kays, Tay, Benî Süleym, Hüzeyl, Ukayl, Benî Dabbe, Ezdû's-Serât ve Vehbîl lehçeleridir.⁵⁸ Mesela, nehy-i gâib kipindeki وَلَا يُضَارُّ (el-Bakara 2/282) fiilini Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve Ebû Ca'fer'in وَلَا يُضَارُّ şeklinde, "ر" harfini aynı anda hem şeddeleli hem de cezimli okuduklarını nakletmiş ve bu kelimenin Hicâz lehçesinde وَلَا يُضَارُّ/وَلَا يُضَارُّ biçiminde izhâr ile, Temîm lehçesinde ise وَلَا يُضَارُّ şeklinde idğâm ile okunduğunu dile getirmiştir. Ona göre söz konusu okuyuşun temeli Temîm lehçesine dayanmaktadır.⁵⁹

İbn Cinnî, zaman zaman şâz kıraatleri çoğunluğun okuyuşuyla anlam yönünden karşılaştırmıştır. Sözelimi, çoğunluğun okuyuşuna göre اِذْ يُغَشِّبُكُمُ النَّعَاسَ اٰمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ (el-Enfâl 8/11) ayetindeki اِذْ يُغَشِّبُكُمُ النَّعَاسَ اٰمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ ifadesinin anlamını "kendinizi temizlemeniz için bir su" şeklinde açıklamış, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722) ise buradaki مَاءً kelimesini mâ-i mevsûle olarak مَا şeklinde okuduğunu ve buna göre مَا لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ ifadesinin "temizleneceğiniz şey" anlamına geldiğini söylemiştir.⁶⁰ Daha sonraki dönemlerde de Zemahşerî, Semîn el-Halebî ve Âlûsî, anılan ayetin tefsiri bağlamında bu okuyuşu ve ifade ettiği anlamı İbn Cinnî'den olduğu gibi nakletmişlerdir.⁶¹

İbn Cinnî, şâz kıraatleri, dil yönünden huccetlendirirken çoğu kez cumhurun okuyuşunun anlama delâletinin daha güçlü olduğunu teslim etmiştir. Buna mukabil, zaman zaman da bu okuyuşların manayı ifade etmede cumhurun kıraatinden daha üstün olduğunu da dile getirmiştir. İlk durumla ilgili şu örneği verebiliriz: el-Ahzâb sûresi 69. ayetinde yer alan وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا şeklindeki cumhur kurrâya ait kıraati İbn Mesûd'un وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا şeklindeki okuyuşuyla karşılaştırmış ve çoğunluğun okuyuşu olan وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا kıraatinin anlam açısından daha güçlü olduğunu ifade etmiştir. Zira İbn Mesûd'un وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا kıraatinden Hz. Musa'nın Allah'ın bir kulu

58 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 74, 76, 84, 85, 109, 130, 143, 205, 244, 261, 346, 351, 357.

59 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 148. Diğer bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 234.

60 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 274. Diğer iki örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 277; 2: 32.

61 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 203; Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-masun*, 5: 576; Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 5: 165.

olduğu anlamına ulaşılma ile beraber itibarının Allah katında mı yoksa halk nazarında mı olduğu hususu kapalı kalmaktadır. Oysa çoğunluğun okuyuşu onun itibarının Allah katında olduğunu net biçimde ifade etmektedir.⁶²

Kurtubî, Ebûbekir İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Kitâbu'r-red'*dinden bu okuyuşla ilgili; Kur'an'a yönelik karalama (ta'n) faaliyetinde bulunan ve bazı ayetlerin yazımında hatalar olduğunu ileri süren kimilerine göre *وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ* ve *وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِئَهَا* ifadelerinin doğru şeklinin *وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ* biçimindeki okuyuş olduğu iddiasını nakleder. Ona göre bu değerlendirme, mezkur iddia sahiplerinin anlayış ve ilimlerinin ne kadar kısıtlı olduğunu gösterir. Zira bu kıraat vechi, Hz. Musa'nın itibar ve şerefine Allah katında mı yoksa insanlar nazarında mı olduğu belirgin hale getirmediğinden dolayı, ona yönelik övgüyü ifade etmede yetersiz kalmaktadır.⁶³

İkinci durumla ilgili ise şu örneği kaydedebiliriz: *إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ* *وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالٍ يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا* (en-Nisâ 4/142) ayetindeki *يُرَآؤُونَ* kelimesini İbn Cinnî, İbn Ebî İshâk ile Eşheb el-Ukaylî'nin (ö. ?) *يُرَوُونَ* şeklinde okumasının anlam yönünden daha güçlü olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre *يُرَآؤُونَ* okuyuşuna göre bu ifadenin manası, "Onlar insanların kendilerini belli bir şekilde görmeleri için uğraşırlar." şeklinde olduğu halde *يُرَوُونَ* okuyuşu "Onlar, insanların kendilerini belli bir şekilde görmelerine yol açarlar." anlamına gelmektedir.⁶⁴ İbn Cinnî'den önce Nehhâs, bu iki okuyuştan, üzerinde icmâ bulunan *يُرَآؤُونَ* okuyuşunun daha güçlü olduğunu söylemiştir.⁶⁵ Nehhâs'ın, bu değerlendirmesiyle kıraatlerde "çoğunluğun okuyuşunun huccet olduğu" kanaatini serdeden Taberî'ye yaklaştığı müşahede edilmektedir.

İşaret etmemiz gereken bir husus da İbn Cinnî'nin benimsediği Mu'tezilî itikadın şâz kıraatleri huccetlendirmesine yansımış olmasıdır. Mesela, *وَفَوْقَ* *كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٍ* (Yûsuf 12/76) ayetindeki *عَلِيمٍ* kelimesini İbn Mes'ûd'un *عَالِمٍ* şeklinde okuması dolayımında İbn Cinnî, bazı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre, bu kıraat vechinin tevcihi üç ayrı şekilde yapılabilir: 1) Bu, müsemmânın (*عَالِمٍ*) isme (*ذِي*) izâfe edilmesi biçiminde Arap dilinde var olan

62 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 185. Diğer iki örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 362; 2: 202.

63 Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 252.

64 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 202. Diğer örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 208; 2: 34, 285, 300, 302, 353.

65 Bkz. Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1: 245.

bir üsluptur. Şöyle ki, *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيمٌ* ifadesi “Adına âlim denilen her kişiden daha iyi bilen vardır.” anlamına gelmektedir. 2) *عَالِمٌ* kelimesi *فَالِحٌ* ve *بَاطِلٌ* kelimeleri gibi masdardır. Böylece bu okuyuşla cumhurun okuyuşu arasında bir fark bulunmamaktadır. 3) Buradaki *ذِي* kelimesi zâittir. Bu durumda *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيمٌ* ibaresi *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيمٌ* takdirindedir. İbn Cinnî’ye göre ihtiyata uygun olan okuyuş, üç şekilde tevili yapılan bu kıraat vechi yerine cumhurun kıraatidir. İbn Cinnî, Mu’tezilî bakış açısını sergilediği bu yaklaşımını ise şu mealde ifadelerle açıklamaktadır: “Bir kimse şâz olan *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيمٌ* cümlesini okuduğunda umumi bir ifadeyle hususi bir anlamı kasdetmek durumunda kalacaktır. Çünkü Allah âlimdir ve ondan daha üstün bir âlim yoktur. Dolayısıyla *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيمٌ* (Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen vardır.) dediğinde doğru bir anlama ulaşılmaktadır. Bu da kadîm olan ve ilim sıfatı olmaksızın her şeyi bilen (âlim) Allah’ın “ilim sahibi” olarak tavsif edilememesi nedeniyle anılan hükmün dışında kalmasına binaendir. Bu nedenle cumhurun kıraatinde herhangi bir teville başvurmaya gerek kalmamaktadır.”⁶⁶

İbn Cinnî’nin şâz kıraatleri huccetlendirmesiyle ilgili vurgulamamız gereken hususlardan birisi de onun bu tevilleri yaparken kimi âlimlere göre daha müsamahakâr bir tutum izlemiş olmasıdır. Örneğin, *فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ* ve *وَشُرَكَاءَكُم* (Yûnus 10/71) ifadesindeki *وَشُرَكَاءَكُم* lafzını Ebû Amr’ın *وَشُرَكَاءُكُمْ* şeklinde merfû olarak okuması hakkında olumlu bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ona göre *وَشُرَكَاءُكُمْ* lafzının merfû okunuşu *فَأَجْمِعُوا* fiilindeki merfû zamirin üzerine atfedilmesi sebebine dayanmaktadır ve bu caizdir.⁶⁷ İbn Cinnî’den önce ve sonra âlimlerin çoğu bu hususta İbn Cinnî gibi müspet bir tutum içinde oldukları halde kimileri de menfi yönde bir yaklaşım sergilemişlerdir. Mesela âlimlerden Zeccâc, Mekkî, Vâhidî, Zemahşerî, İbn Atıyye bu okuyuşu olumlu karşılarken⁶⁸ bu kıraat vechini Hasan-ı Basrî’ye atfeden

66 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 346-348. Bu hususta diğer bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 460. Mu’tezile kelamcılarının çoğu, sadece zihinde de olsa zâtın dışındaki kavramların zâta atfedilmesini kadimlerin çoğalmasına (teaddüdül-kudemâ) yol açacağı iddiasıyla câiz görmemişler, Allah’ın zâtıyla âlim olduğunu söylemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yay.,2000), 109.

67 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 314. Bu hususta diğer bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 310.

68 Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3: 28; Mekkî, *el-Hidâye ila bülûğî’n-nihaye fi ilm-i meâni’l-Kur’ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ulûmihî*, thk. heyet (Birleşik Arap Emirlikleri:

Ferrâ, Mushaf'a aykırı olduğu gerekçesiyle hoş karşılamadığını ve anlam olarak zayıf bulduğunu dile getirmiştir.⁶⁹ Taberî ise bu okuyuşu Mushaf'a ve cumhurun okuyuşuna aykırı olması nedeniyle câiz görmemiştir.⁷⁰ Nehhâs'ın bu husustaki yaklaşımı da Ferrâ ve Taberî'nin yaklaşımı ile aynı doğrultu-
dadır.⁷¹

Görülmektedir ki İbn Cinnî, şâz kıraatleri dil ve anlam yönünden izah ederken kendisinden önceki âlimlerin yaklaşımlarından yararlanmakla beraber kendi bakış açısını sergilemekten kaçınmamıştır. Bu arada o; şiirler, veciz sözler ve hadislerle istişhâdda bulunmuştur. Kimi kıraat vecihleriyle ilgili değerlendirmelerinde Mu'tezile'ye ait bakış açısının egemen oluşu dikkat çekicidir. Değerlendirmelerinde bazen çoğunluğun okuyuşunun ifade ettiği anlamı, bazen de şâz kıraat vechinin ifade ettiği anlamı daha güçlü bulmuştur. Onun şâz kıraatlere yönelik bakış açısı, diğer âlimlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırıldığında bu hususta daha esnek bir tutum sergilediği gözlenmektedir.

2. İbn Cinnî'nin Kur'an'la İlgili Açıklamalarını Temellendirmede/ Desteklemede Şâz Kıraatlerden Yararlanması

İbn Cinnî hem sahih hem de şâz kıraatlerin Kur'an tefsirinde önemli bir öge olduğu kanaatindedir. Bu husus onun muhtelif kıraat vecihlerini tevil edişinde açıkça görülmektedir. O, anılan kıraat vecihlerinin bu yönüne işaret etmek üzere şâz bir kıraat vechinin ait olduğu ayetteki lafız/lafızları tefsir ettiğini açıkça beyan etmiştir. Örneğin, *أَفَلَمْ يَتَّأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَىٰ*, *أَفَلَمْ يَتَّأَسِ* fiilinin Hz. Ali, İbn Abbas, İkrime (ö. 13/634), İbn Ebî Müleyke (ö. 117/735), Cahderî, Ali b. el-Hüseyn (ö. ?) ve Zeyd b. Ali'nin *أَفَلَمْ يَتَّبَيَّنْ* şeklinde okuduğunu ve bu kıraatin ilgili lafzın tefsiri mahiyetinde olduğunu dile getirmiş ve bu meyanda *أَفَلَمْ يَتَّأَسِ* fiilinin kökü olan *تَأَسَّ* masdarının "bilmek ve kavramak" anlamına geldiği hususunda çeşitli dilsel izahlarda bulunmuştur.⁷² Müfessirler arasında da *أَفَلَمْ يَتَّأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا* ifadesinin tefsiriyle ilgili; "Müminler kavramadılar mı?" (*أَفَلَمْ يَعْلَمِ الَّذِينَ آمَنُوا*), "Müminler bilemediler mi?" (*أَفَلَمْ يَتَّبَيَّنْ الَّذِينَ آمَنُوا*) ve "Mü-

Câmiatü's-Şârika, 2008), 5: 3298; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 11: 267; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 359; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 3: 132.

69 Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 473.

70 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 149.

71 Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 2: 153. Bu hususta başka bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 21.

72 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 357.

minler ümitlerini kesmediler mi?” şeklinde temelde üç görüş bulunmaktadır.⁷³Müfessirlerin önemli bir kısmı bu fiilin kökü olan *يَأْسُ* kelimesinin *عَلِمَ* manasında da kullanıldığını, dolayısıyla *أَفَلَمْ يَتَيَّسَّ الَّذِينَ آمَنُوا* ifadesinin *أَفَلَمْ يَتَيَّسَّ*(Müminler kavramadılar mı?) anlamına geldiğini söylemişlerdir. Bu görüşte olan Taberî, şiirle ve dilcilere ait sözlerle istiḥâd ederek bu sonuca ulaştığı halde⁷⁴ çok sayıda müfessir bu tercihlerini İbn Cinnî'nin yaptığı gibi hem dilsel verilerle hem de *أَفَلَمْ يَتَيَّسَّ* şeklindeki kıraat vechiyle delillendirme yoluna gitmiştir.⁷⁵

İbn Cinnî, *فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* (el-Cumua 62/6) ifadesinin izahında da Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b'tan oluşan sahâbeye nispet ettiği *فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* şeklindeki okuyuşun bu ifadeyi tefsir ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre, *فَاسْعُوا* şeklindeki kıraat vechi, ayetteki *فَاسْعُوا* emrinden maksadın “gidin” şeklinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla burada emir kipindeki *فَاسْعُوا* fiili “koşmak ve acele etmek” anlamını içermemektedir.⁷⁶ Öte yandan, ayetteki *السَّغْيِ* kökünden gelen bu fiilin; “yürüyerek gitmek” anlamından başka “acele etmek ve koşmak”, “çalışıp çabalamak” şeklindeki anlamları da ihtiva ettiği bildirilmektedir.⁷⁷

Bazı müfessirler hakiki anlam çerçevesine oturan bu medlûllerin yanısıra anılan lafzı, “ihlasla yönelmek, kalb ve niyetle eylemde bulunmak” şeklin-

73 Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdîrrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 3: 113.

74 Örneğin bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 455.

75 Örneğin bkz. Sa'lebî, *el-Keşf*, 5: 293; Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim ve Ganim b. Abbas b. Ganim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3: 94; el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kurân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir v.dğr. (yy: Dâru Taybe, 1997), 3: 23; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 530; Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 3: 188; Ebü'l-Berakât Abdullâh b. Mahmud en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2: 155; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4: 390; Nizâmüddîn el-Hüseyn b. Muhammed b. Hüseyin en-Nisâbüri, *Çarâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-Furkân*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 4: 161; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, thk. Muhammed Ali Muavvid ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 3: 370.

76 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 321-322. Bu hususta diğer iki örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 265, 342.

77 Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 274-275.

deki mecâzî anlam içeriğiyle de ilişkilendirmektedirler.⁷⁸ Bu değerlendirmenin *إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* ifadesinin, kişinin ayağıyla yürüyüp gitmesi anlamına gelmediği, kalp, niyet ve huşû bakımından Allah'ı anmaya yönelmeyi ifade ettiği biçiminde Hasan-ı Basrî'ye atfedilen tefsir rivayetine dayandığı anlaşılmaktadır.⁷⁹ Ancak Ferrâ, Vâhidî, İbn Atıyye, İbnü'l-Arabî, İbn Cüzey, Seâlibî ve Suyûtî gibi âlimler *فَاسْعُوا* emrinin “*yürüyerek gidin*” şeklindeki anlamını tercih etmişlerdir. Bu âlimler, *فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* şeklindeki kıraat vechinin *إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* ifadesini tefsir ettiğini ileri sürmüşler ve bu okuyuşun, *فَاسْعُوا* emrinin tazammun ettiği diğer anlam ihtimallerini bertaraf ederek “*Allah'ı zikretmeye gidin*” anlamına delâlet ettiği kanaatini serdetmişlerdir.⁸⁰ Görüldüğü gibi mezkur kıraat vechiyle ilgili anılan yaklaşım İbn Cinnî'den önce yalnız Ferrâ tarafından ortaya konulduğu halde daha sonraki dönemlerde çok sayıda âlim tarafından da benimsenmiştir.

İbn Cinnî, zaman zaman da şâz kıraat vecihlerini ayetlerdeki lafızların tefsirinde doğrudan istihdam etmek yerine, ayetlerin dilsel analiziyle ilgili benimsediği kimi yaklaşımları gerekçelendirmede ya da güçlendirmede kullanmıştır. Mesela, *وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* (el-Bakara 2/127) ayetinde İbn Abbâs'ın İbn Mes'ûd mushafına göre *رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا* ifadesinden önce *ويقولان* lafzını ilave ederek okuduğunu İbn Mücâhid'ten nakletmiş ve mezkur okuyuşun bu tür ifadelerde *قول* kökünden takdîrî bir fiil bulunduğu yönünde Basra dil ekolü mensuplarınca (Basriyyûn) ileri sürülen görüşe delil olduğundan söz etmiştir.⁸¹ Bu dilsel izahı Ferrâ, İbn Kuteybe, Taberî, Zeccâc, Nehhâs, Cessâs, Mekkî, Mâverdî, Vâhidî, Beğavî, İbnü'l-Arabî, Kurtubî, Beydâvî, Nîsâbûrî, Seâlibî, Suyûtî, Şîrbînî, Ebussuûd, Mazharî, Şevkânî gibi müfessirlerde de görüyoruz. Ancak

78 Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5: 270; Muhammed Sıddîk Hân Hasen b. Ali el-Kinnevcî, *Fethu'l-beyân fi mekâsîdî'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 14: 138; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 1: 150.

79 Bu tefsir rivayetiyle ilgili bkz. Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3: 448; Sa'lebî, *el-Keşf*, 9: 311.

80 Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 156; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl*, 21: 454; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 216; Muhammed b. Abdillâh Ebûbekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 4: 248; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Şeriketü Dari'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416), 2: 374; Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, 1: 106; Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), 1: 279.

81 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 108-109.

bu açıklamayı desteklemesi bağlamında mezkur kıraat vechini gündeme getiren müfessirler sadece Ferrâ ve Kurtubî olmuştur.⁸²

Keza, *ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ* (el-Bakara 2/199) ayetinde yer alan *النَّاسِ* kelimesini Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713 [?]) *النَّاسِي* şeklinde okumasıyla ilgili şu yaklaşımı sergilemiştir: Bu kelime, Adem (a.s.) anlamına gelip *الحارث-العباس-الحسن-الحسين* gibi bazı özel isimlerin başında bulan lââm-ı tarifler gibi bu ismin başındaki lââm-ı tarif de -ister övgü ister yergi anlamı içersin- genel olarak sıfat manası taşır. Nitekim anılan okuyuş buna delildir.⁸³ Diğer müfessirlerden bu okuyuşa yer verenlerin, bu kıraat vechinin şâz olduğunu ve Adem (a.s.) anlamına geldiğini kaydetmeleri dışında İbn Cinnî'nin ortaya koyduğu dilsel izah türünden herhangi bir açıklamada bulunmadıkları görülmektedir.⁸⁴

Bu başlık altında şimdiye kadar verdiğimiz örnekler, İbn Cinnî'nin sahih addedilen kıraat vecihleri izahı sadedinde şâz kıraatlerden yararlanması çerçevesindeydi. Bu durumun aksine İbn Cinnî, zaman zaman da şâz kıraat vecihleriyle ilgili açıklamalarında sahih kıraat vecihlerini kullanmıştır. Bu hususta da şu örnekleri verebiliriz: İbn Cinnî, İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) *اللَّهُ تَكْلِيمًا* (en-Nisâ 4/164) ifadesinde yer alan *اللَّهُ* lafzını *رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ* (el-A'râf 7/143) şeklinde hitapta bulunmasının şahit olduğunu söylemiştir.⁸⁵ Kuşkusuz İbn Cinnî'nin bu değerlendirmesi de "kadîmlerin teaddüdüne yol açacağı" gerekçesiyle Allah'ın zâtî sıfatlarını nefyeden Mu'tezilî bakış açısıy-

82 Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 78; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 137; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 35; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 208; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1: 78; Ebûbekir el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1: 98; Mekkî, *el-Hidâye*, 1: 451; Mâverdî, *en-Nüket*, 1: 190; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 3: 316; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1: 165; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 97; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 126; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1: 106; Nisâbûrî, *Ğarâibü'l-Kur'ân*, 1: 400; Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, 1: 317; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ty.), 1: 306; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iâneti alâ marifeti badî meâni kelâmi rabbînel-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matbaatü Bulak, 1285), 1: 92; Ebussuûd, *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 1: 160; Muhammed Senâullah el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, thk. Ğulam Nebi et-Tünisî (Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiye, 1412), 128; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1: 165.

83 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 119. Başka örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 131, 145, 160, 173, 176, 231, 308, 316; 2: 249, 270, 278, 284, 323, 364.

84 Örneğin bkz. Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 141; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 4: 56; Ayrıca Suyûtî, bu kıraat vechini İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb'*inden aldığını kaydetmiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, 3: 51.

85 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 204.

la uyumludur.⁸⁶ Zira onlara göre bu takdirde Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasına dayanarak kelâm sıfatına sahip olduğu kanaati mesnetten yoksun kalacak, böylece Allah'ın kelâm sıfatının nefyedilmesine uygun bir zemin hazırlanmış olacaktır. Çünkü söz konusu şâz kıraat, Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğunu (kelâm) değil Hz. Musa'nın Allah ile konuştuğunu ifade etmektedir. Bu noktada, Mu'tezile mezhebine mensup olmasıyla bilinen müfessir Zemahşerî'nin bu ayeti tefsir ederken anılan şâz kıraat vechini kaydetmekle birlikte ideolojik bir yaklaşıma yer vermediğini ve bu ayet muvâcehesinde bazı kimselerin Allah'ın kelâm sıfatını inkâr etme niyet ve arzusuyla bu ayette yer alan ve "konuştu" anlamına gelen كَلَّمَ fiilinin yaralamak manasındaki كَلَّمَ'den türetildiği şeklinde tevیل etmelerini "bidat bir tefsir" olarak mahkum ettiğini not etmemiz gerekir.⁸⁷ Müfessir İbn Kesîr ise, Ebûbekir b. Ayyâş'ın (ö. 193/809) bu kıraat vechini okuyanları Kur'an'ın hem lafzını hem de manasını tahrif ettikleri iddiasıyla küfürle itham ettiğini ve bu kişilerin Mutezile mezhebine mensup kimseler olduğunu söylediğini naklederken bu hususta kişisel kanaatini de yansıtır gibidir.⁸⁸

İbn Cinnî'nin şâz kıraat vecihlerini izahında sahih kıraatten yararlanmasına diğer bir örnek olarak جاء إِذَا جَاءَ حَفْظَةً عَلَيْكُمْ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفْظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ إِذَا جَاءَ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفْظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ (el-En'âm 6/61) ayetinde geçen لَا يُفَرِّطُونَ fiilinin Arac'ın (ö. 117/735) if'âl bâbından لَا يُفَرِّطُونَ şeklinde okumasıyla ilgili açıklamalarını zikredebiliriz. Şöyle ki o, cumhurun kıraatine göre لَا يُفَرِّطُونَ fiilinin, eceli gelen kullarının canını almak üzere Allah'ın görevlendirdiği meleklerin bu hususta gevşeklik göstermediğini ifade ettiğini, buna karşın Arac'ın لَا يُفَرِّطُونَ şeklindeki okuyuşuna göre ise söz konusu meleklerin kulların canını almada aşırıya kaçmadıkları anlamına geldiğini söylemiştir. İbn Cinnî'ye göre وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (er-Ra'd 13/8) ayetinde de aynı duruma işaret vardır.⁸⁹

Yukarıda kaydedilen örneklerde görülmektedir ki İbn Cinnî'den önce de kimi âlimler zaman zaman şâz kıraatlerle tefsirde ihticâda bulunmuştur. Ancak ilk defa İbn Cinnî, mezkur kıraat vecihlerini bu kadar geniş çapta ve ayrıntılı biçimde ele alarak şâz kıraatlerin yorum faaliyetinde işlevsel hale gelmesine ivme kazandırmıştır. Ondan sonra da müfessirler, tefsirlerinde

86 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", 109.

87 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 591.

88 Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (yy: Dâru Taybe, 1999), 2: 474.

89 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 223. Bu hususta diğer örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 120, 170, 175, 176, 230, 237, 364.

şâz kıraatleri istihdâm etmekte mütereddit davranmamışlar ve bu kıraat vecihlerini tefsir faaliyetinin dışına itmemişlerdir.

Sonuç

Yedili kıraat sistemleştirmesini takip eden dönemde yedi kıraat dışında tedavülde bulunan çok sayıda okuyuşun şâz (=kural dışı) addedildiği ve bu kavramın çeşitli mahfillerde “geçersiz, reddedilmesi gereken, kabul edilemez” gibi çağrışımlara sahip olduğu görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında, o dönemde kıraat vecihlerindeki bu çeşitliliğin kaos ortamına yol açacağı endişesi etkili olmuştur. Bunun üzerine siyasi erki de arkasına alan İbn Mücâhid’in ortaya koyduğu yedili kıraat sisteminin bu kargaşanın önüne geçtiği düşünülmektedir. Ne var ki bu bakış açısının, sahih olduğu halde yedili kıraat sistemi içerisinde yer almayan çok sayıda kıraat vechinin şâz kategorisine dahil edilerek terkedilmesi gibi kimi mahzurları da yok değildir. İbn Cinnî, bu soruna dikkat çekmek ve mezkur kıraat vecihlerinin dışlanmasına yönelik tepkisini ortaya koymak amacıyla *el-Muhteseb’ini* kaleme almıştır. İbn Cinnî, muhtemelen mevcut ilmî atmosferin de etkisiyle tasnif yönünden bu kıraatlerin şâz olarak tanımlanması ve bu okuyuşlarla Kur’an tilâvetinde bulunulamayacağı hususunu kabullenmiş, bu anlamda şâz kavramıyla ilgili olumsuz içerikli kategorik bir yargıda bulunmamıştır. İbn Cinnî’nin bu yaklaşımında söz konusu kıraat vecihlerinin de yedi harfin bir parçası olduğu yönündeki kanaati etkin bir rol oynamakla birlikte bu okuyuşların onun bakış açısına göre vahyin aslî unsuru olan Kur’an’ın neresinde durduğu ya da hangi kısmına tekabül ettiği konusunda net bir duruştan söz etmek mümkün değildir. Şüphesiz bu durum yedi harfin mahiyeti ve Kur’an ve kıraatleriyle münasebetine ilişkin kapalıktan kaynaklanmaktadır.

İbn Cinnî, dil kurallarıyla bağdaştıramadığı kimi kıraat vecihleriyle ilgili yaptığı izahlarında ise ayrı bir kavramlaştırmaya gitmemiş, burada da “şaz” tanımlamasına başvurmuş, ancak bu defa şâz kavramını olumsuz anlamda kullanmıştır. İbn Cinnî’nin kıraat tasavvurunda rivayet temel bir unsur olmakla beraber o, kaydettiği kıraat vecihleriyle ilgili az sayıda rivayet zincirine yer vermiştir. Ayrıca o, şâz kategorisindeki kimi kıraatlerin rivayete değil içtihadı dayandığı düşüncesindedir.

İbn Cinnî, “çoğunluğun okuyuşu” olarak nitelendirdiği yedi kıraatin mutlak otoritesini kabul etmekle birlikte bunun dışındaki okuyuşların tefsir açısından kesinlikle ihmal edilmemesi gereken bir olgu olduğu kanaatinde-dir. İbn Cinnî’den sonra da şâz kıraatlerin tefsirde daha ciddi biçimde işlevsel hale geldiği görülmektedir. Bu nedenle o, anılan kıraat vecihlerinin dilsel tevillerinin yanısıra anlama etkilerini de ortaya koymuş, kimi zaman da çeşitli açıklamalarını bu kıraat vecihleriyle delillendirme ya da destekleme

yoluna gitmiştir. Bu değerlendirmelerinde zaman zaman anılan kıraat vecihlerinin nispet edildiği kimselerin şahsiyetlerinin, kimi zaman da Mu'tezilî bakış açısının yoğun etkisi altındadır.

Bu noktada dikkat çekici bir husus da ilk defa onlu kıraat sistemini ortaya koyduğu bilinen İbn Mihrân en-Nisâbü'rî'nin bu çalışmasına ise İbn Cinnî tarafından herhangi bir atıfta bulunulmamış olmasıdır. Bu durum o dönemde onlu kıraat sisteminin genel kabule mazhar olmadığını göstermektedir.

Kaynakça

- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebî'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- el-Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kurân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir, Osman Cumua Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş. 8 cilt. yy: Dâru Taybe, 1997.
- el-Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Meraşlı. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- el-Cessâs, Ebûbekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Demircigil, Bayram. "Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Durmuş, İsmail. "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatlar". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhîtt*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.
- Eroğlu, Ali. "İbn Mihrân en-Nisâbü'rî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 199-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- el-Halebî, Semîn. *ed-Dürü'l-masûn fî ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ty.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Çâlib b. Abdirrahmân. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirâati ve'l-idâhi anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülfettah İsmail Şelebî. 2 cilt. Kahire: Vezâratu'l-Evkâf, 1415/1994.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 cilt. Beyrut: Şeriketü Dari'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 9 cilt. yy: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.

- İbn Mücâhid, Ebûbekir. *Kitabü's-sebu fi'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebûbekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kaddûrî, Ganim. *Resmü'l-Mushaf*. Bağdat: el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982.
- Kılıç, Hulûsî. "Basriyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- el-Kinnevcî, Muhammed Siddîk Hân Hasen b. Ali. *Fethu'l-beyân fî mekâsîdî'l-Kur'ân*. 15 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfayyîş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964.
- Maşalî, Mehmet Emin. "Kıraat Tefsir İlişkisi", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak. 1: 365-378. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- el-Mazharî, Muhammed Senâullah. *et-Tefsîru'l-Mazharî*. thk. Çulam Nebî et-Tûnisî. 10 cilt. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiye, 1412.
- Mekkî, İbn Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kirâât*. thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Mısır: Dâru Nahda, ty.
- _____. *el-Hidâye ila bülûğî'n-nihaye fî ilm-i meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmihî*. thk. heyet. 13 cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmia-tü'ş-Şârika, 2008.
- el-Mes'ûl, Abdülalî. *Mu'cemü mustalahâti ilmi'l-kirââti'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer. *İrâbü'l-Kur'ân*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berakât Abdullâh b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- en-Nîsâbü'rî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân. *el-Mebsût fi'l-kirââti'l-aşr*. thk. Sübey Hamza Hâkimî. Dimaşk: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1981.
- en-Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn el-Hüseyn b. Muhammed b. Hüseyin. *Çarâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-Furkân*. thk. Zekerriyya Umeyrât. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 1, Ocak-Haziran (2003): 201-224.
- es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- es-Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-hisân*. thk. Muhammed Ali Muavvîd ve Adil Ahmed Abdulmevcûd. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- es-Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim ve Ganim b. Abbas b. Ganim. 6 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- es-Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. 3 cilt. yy: ty.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-efsîri bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- _____. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 8 cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1414.
- eş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-iâneti alâ marifeti ba'di meâni kelâmi rabbinel-hakîmi'l-habîr*. 4 cilt. Kahire: Matbaatü Bulak, 1285.

- et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. yy: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Sadettin Ünal. 2 cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- _____. "İbn Cinnî ve Arap Gramerindeki Yeri", www.journals.istanbul.edu.tr/253-254/12.02.2017.
- ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.