

MÜTEVATİR KIRAAT FARKLILIKLARINA DAYANAN FİKHİ İHTİLAFLAR

Emel YAVUZOĞLU ERGİN*

ÖZ

Kıraat ilmi tefsir tarihinin en çok tartışılan alanlarının başında gelmektedir. Kıraat rivayetleri arasındaki ihtilaflar, Kur'an tefsiri, belağat, kelim gibi alanlarda olduğu gibi İslam Hukuku sahasında da şerh hükümlerin istinbâti açısından önemli bir değere sahiptir. Bu makalede, fikhî ihtilafların yorumlanmasında mütevatir kapsamına giren kıraatlardaki farklılıkların rolü örneklerle incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mütevatir kıraat, İslam Hukuku, hüküm istinbâti, fikhî ihtilaflar.

Abstract

Qirâah is one of the most debated issues in the Tafsir History. There is an important place of the conflicts between traditions of qirâah in removing conclusions in Islamic Law. The article is argues the role of mutawatir qirâah in the interpretation of the juristical disputes.

Key Words: Mutawatir qirâah, Islamic Law, removing conclusion, juristical disputes.

A. GİRİŞ

1. "KIRAAT" KAVRAMI VE İLM-İ KIRAATİN TARİFİ

Kıraat lügatta ق ر أ den müştak semâi bir masdardır. "Okumak, tilavet etmek, toplamak ve bir şeyi diğer bir şeye eklemek" manalarına gelmektedir.¹ İstilâhî olarak kısaca "kıraat imamları arasındaki okunuş farklılıklarını"² ifade eder.

Ulemâ kıraat ilmiyle ilgili olarak farklı tanımlamalarda bulunmuşlardır. Zerkeşi (794/1392) ilm-i kıraati "Kur'an-ı Kerim kelimelerinin yazılış ve keyfiyetlerindeki tahfif, teskîl ve diğer benzeri hususlardaki ihtilafları, onları nakledenlere isnâd ederek bilme" olarak açıklar.³

* Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniv. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 Bkz. Lisânu'l-Arab, (ق ر أ) maddesi; Kâmûsu'l-muhîd, (ق ر أ) maddesi.

2 Makdisi, Ebû Şâme, İbrâzu'l-meâni min hurzi'l-emâni, thk. İbrahim Avvad, Mısır, 1981, s. 12; İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr, thk. Ali Muhammed Dabbâ', Riyad, trs., I. 8.

3 Zerkeşi, Bedruddîn, el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an, Beyrut, h.1391, I, 318.

Bir başka tarifte; “mütevatir okunuş şekillerini ve onlardaki ihtilafları nakledenlere nisbet ederek bilmektir”⁴ denilerek mütevatir olmayan vecihler kıraat ilmi kapsamının dışında bırakılmıştır. Kastallânî ise “Kur’ân-ı Kerîm’de, dil ve i’râb, hazf-ısbât, tahrîk-ıskân, fasl-ittisâl gibi telaffuz farklılıklarına ilgili ravilerin ihtilaflarının bilinmesini” bu ilmin kapsamına dahil etmiştir.⁵

Bütün bu tariflerden yola çıkarak kıraat ilmi ile ilgili şöyle bir tanım yapılabilir: “Kur’ân-ı Kerîm kelimelerinin edâ keyfiyetini ve ihtilaflarını, onları nakledenlere isnâd ederek bilmek”tir.⁶ Bu tarif ilm-i kıraatı muhtasar ve efrâdını câmi’ bir surette tanımladığı için bu sahanın alimleri tarafından genel olarak kabul görmektedir.

B. MÜTEVÂTİR KIRAATLERDEN KAYNAKLANAN FİKHÎ İHTİLAFLAR

Tevâtüren gelen kıraatlar arasındaki farklılıklar, fikhî hükümlerin yorumlanmasında önemli bir kaynak olmuştur. Bu tür kıraat ihtilafları, kimi zaman bir fikhî meselenin farklı hükme bağlanmasında doğrudan etkili olmuş, bazen de o hükümle ilgili Kitap ve sünnetten tahrîc edilen delilleri te’yid etme suretiyle hüküm istinbâtına kaynaklık etmiştir. Makalenin bu bölümünde mütevatir kıraat farklılıklarının İslam hukuku açısından değeri örneklerle incelenmeye çalışılacaktır.⁷

1. TAVAF NAMAZININ HÜKMÜ

İbrahim’in maka- : “وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى” Bakara Sûresi’ndeki şeklinde emir sîğa- واتَّخِذُوا- mından namaz yeri edinin”⁸ ayetini cumhur sııyla okumuştur. Nâfi’ (169/785) ve İbn Âmir (118/736) kıraatında ise bu kelime tâ’nın fethasıyla mazi sîğası üzere okunmaktadır.⁹ Haber sîğasıyla okuyan Ahmed b. Hanbel (241/855) ve bir kavle göre İmam Şâfiî (767/820) bu ayetten, tavaftan sonra imamın arkasında iki re-

4 İbrâzu'l-Meânî, s. 12.

5 Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kirâât*, Kahire, h.1392, I, 170.

6 *el-Burhân*, I, 318; Şa'bân, Muhammed İsmâil, *el-Kirâât: Ahkâmuhâ ve masdaruhâ*, Mısır, 1986, s. 22.

7 Konuyla ilgili daha fazla örnek ve delillerin geniş açıklamaları için Hayruddin Seyb'in *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-ahkâmi'l-fikhîyye* adlı matbû yüksek lisans tezine ve Abdullah b. Berces'in *Eserü ihtilâfi'l-kirâât fi'l-ahkâmi'l-fikhîyye* adlı doktora tezine bakılabilir. Söz konusu çalışmalarda daha çok örnekler hakkında fikhî tahlil ve tercihlerde bulunulmuş, bu makalenin asıl amacı olan kıraat rivayetleri arasındaki farklılıkların hüküm istinbâtında nasıl bir değere sahip olduğuyla ilgili sonuç kapsamında değerlendirmelere fazla yer verilmemiştir.

8 Bakara 2/125.

9 *en-Neşr*, II, 222; Dâni, Ebû Amr Osman b. Said b. Osman el-Ümevî, *et-Teyisr fi'l-kirâât-ti's-seb'*, tashih: Otto Pretzl, İstanbul, 1930, s.76.

kat namaz kılmanın sünnet olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Onlar bu konuda ayetin ilgili bölümünün, mâkâblinde geçen ve haber ifade ibaresine ma'tuf olmasını delil olarak وَأَمَّنَّا وَمِنَّا eden kabul etmektedirler.¹⁰ Mâlikîler ise her iki kıraatin arasını cem ederek vâcib tavaflarda kılınacak namazın vâcib, mendûb tavaflarda ise mendûb olduğunu söylemektedirler. Ancak emir sığasına göre ayetin vücûb ifade ettiği görüşünü benimseyen İmam Ebû Hanife (148/767) ve diğer kavle göre İmam Şâfiî, tavaf namazının vâcib olduğunu kabul etmektedirler.¹¹ Bütün bu bilgilerden yola çıkarak, tavaf namazının vâcib veya sünnet olması meselesinin ayetteki kıraat ihtilafları üzerine bina edilen yorum farklılıklarıyla ilgili tartışmalardan kaynaklandığı .söylenebilir

2. CİDÂLİN HAC YASAKLARINDAN OLMASI

Yine Bakara Sûresi'nde geçen " فِي الْحَجِّ وَلَا جِدَالَ وَلَا فُسُوقَ فَلَا رَفْتٌ فَمَنْ : Kim o aylarda hacca niyet ederse (ihramını giyerse), hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur." ¹² ayetini kıraat imamları iki şekilde okumuşlardır. Ebû Amr (154/771)ve İbn Kesîr (120/738) kıraatlerinde رفث، رفث، فلا رفثٌ ولا فسوقٌ ولا جدالٌ في الحج kelimeleri جَدَالٌ ve فسوق ve tenvinli olarak, diğer kıraatlerde ise mensûb olarak okunmuştur. Fakihler her iki okuyuş şeklinin ihtiva ettiği anlam farklarından dolayı cidâlin hacda yasaklanan bir fiil olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Ayrıca 'cidâl'in bu ayette hangi manaya geldiği hakkında da değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bazı müfessirlere göre ihramlı olan kimsenin herhangi bir kimseyle mücadele etmesi, karşılıklı sövme ve dövüşme veya muhatabını kızdıracak şekilde onunla tartışmaya girme gibi fiiller cidâlin kapsamına girmektedir. Mücahid (h.723) ve Süddî

10 Ebû Zur'a, Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *Huccetü'l-kirâat*, thk. Saîd Afgânî, 4. basım, Beyrut, h. 1404, s. 113. Bu görüş sahiplerinin bir diğer delili ise, bu namazın cemaatle kılınmasının farz olmayışdır; 'zira farz olsaydı cemaatle kılınan namazlar arasına dahil olurdu' şeklinde bir yorumla meseleyi açıklamaya çalışmışlardır. (Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdulfettâh Muhammed el-Halevî, Kahire, h.1412, II, 235.)

11 Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebi Bekr, *el-Hidâye*, Mısır, h. 1389, II, 406; Mevsîlî, Ebu'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muh-târ*, Beyrut, h. 1395, I, 148. Onlar bu konuda Resûlullah (s.a.v.)'in tavaftan sonra iki rekat namaz kıldığı ile ilgili rivayetleri esas almaktadırlar. (Buhârî, "Hac", 69; Müslim, "Hac", 39.) Yine muteber hadis kitaplarında rastlamadığımız ancak fıkıh kitaplarında yer alan bir diğer rivayet şöyledir: "Tavaf eden kimse her yedi (şavt) için iki rekat namaz kılsın"(*el-Hidâye*, IV, 406.)

12 Bakara 2/197.

(128/745) gibi alimler ise “*Hacda cidâl yoktur*” ifadesinin, tartışmanın her türlüşünü yasaklamak manasına gelmediğini, bu ifadenin haccın gün ve yerleri hakkında cahiliye döneminde olduğu gibi artık ihtilaf edilemeyeceğini ve hac aylarının yerlerinin değiştirilemeyeceğini beyan ettiğini belirtmişlerdir. Yani artık hac ayları ve haccın yeri belirlenmiştir ve bunlarla ilgili tartışma yapılması yasaklanmıştır.¹³

Ayetteki kıraat farklılıklarının meselenin fikhî yönüyle olan ilişkisi ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Cumhûra göre her üç kelimenin de mensûb okunması esastır ve ibare haber sığasıyla gelmekle beraber nehy ifade etmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de haberî cümle olarak gelip inşâ manası ifade eden başka örnekler de bulunmaktadır.¹⁴ Ayrıca bazı ayetlerde cidâl ve tenâzuun yasaklanmış olduğu bildirilmektedir.¹⁵ Bu durumda ayetteki fiillerin üçü de menhiyyâtta sayılır. Dolayısıyla cidâlin her türlüşü hacda nehyedilmiştir.¹⁶

Ancak Taberî (310/923), İbnü’l-Arabî (543/1148), İbn Atıyye (936/1530) ve İbn Teymiyye (728/1328) gibi alimler ise فسوق ve رفث kelimelerinin merfû’, جدال in ise mensûb okunuşunu esas alarak birinci ve ikinci ن nın nehy, üçüncü ن nın ise ihbârî manada kullanıldığını ifade etmişlerdir. Bu durumda ayet, ihramlı kimseyi cidâlden yasaklamak gibi şümüllü bir manayı ifade etmemekte, Araplar’ın hac konusundaki ihtilaflarının geçersizliğini ve bu konuda tartışmanın yasak olduğunu bildirmiş olmaktadır. Taberî de, haksızca yapılan münakaşanın hacda da haccın dışında da caiz olmadığını, haklı bir mesele üzerindeki tartışmanın ise her halükârda caiz olduğunu belirterek, ayetteki ‘cidâl’ kelimesinin mutlak manada münakaşaya hamledilemeyeceğini söyler.¹⁷ Ayrıca “Kim bu beyti hacceder, cinsi temasta bulunmaz ve fisk işlemezse buradan ayrılırken annesinden doğmuş gibi ayrılır.”¹⁸ hadîs-i şerîfi ayetteki üç fiilin ilk ikisini yasaklamakta, ancak cidâlden bahsetmemektedir.¹⁹ Bu hadis de şerî sınırlar içerisinde yapılan cidâlin hac yasaklarından olmadığını göstermektedir.

13 Taberî, Ebû Ca’fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiü’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, 2001, III, 478 vd.

14 Bkz. Bakara 2/233.

15 Enfâl 8/46; Zuhuf 43/58.

16 Zemahşerî, III, 487; İbn Âşûr, II, 235.

17 Taberî, III, 487.

18 Buharî, “Hacc”, 4; Müslim, “Hacc” 438; Tirmizî, “Hacc” 2; Nesâî, “Hacc”, 4; İbn Mâce, “Menâsik”, 3.

19 Taberî, III, 491.

3. HAKİM KARARI OLMAKSIZIN KARŞILIKLI ANLAŞMA İLE MUHÂLEANIN GEÇERLİ OLUP OLMAMASI MESELESİ

İslam hukukunda muhâlea; kadının belli bir bedel karşılığında eşinden ayrılmayı talep etmesi ve erkeğin de buna razı olmasıyla evlilik bağının sona erdirilmesi anlamına gelen bir terimdir. Bakara Sûresi'nde geçen *وَلَا يَجُلُ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ سُنِينَ إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ* (İkisi) Allah'ın yasaklarını koruyamamaktan korkmadıkça kadınlara verdiklerinizden bir şey almanız helal değildir. Eğer karı ile kocanın Allah'ın sınırlarını hakıyla muhafaza edememelerinden korkarsanız kadının (erkeğe) fidiye vermesinde her iki taraf için de bir sakınca yoktur²⁰ ayeti ile Resûlullah (s.a.v.)'in, sahabeden Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın hanımının boşanma talebi üzerine mehir olarak aldığı bahçeyi kocasına geri vermesini teklif ettiği ve bu yolla onları boşadığını bildiren hadis²¹ muhâleanın hukukî zeminini teşkil etmektedir.

Her iki delili inceleyen İslam hukukçuları, muhâleanın hakim huzurunda yapılmasının gerekli olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bunun sebeplerinden biri; yukarıda geçen hadîs-i şerîfin bazı fakihler tarafından Resûlullah (s.a.v.)'in tavsiyesi üzerine gerçekleşen bir boşanma olduğunu düşünürlerken, diğer bazı fakihlerin ise Allah Resûlü (s.a.v.)'nün bedel karşılığında aralarını ayırması olarak yorumlamış olmalarıdır.²² İhtilafın asıl konumuzla ilgili olan bir diğer sebebi ise, muhâlea ayetinin kiraatlarındaki farklılıktır. Kiraat imamlarından Hamza (156/773) ayette yer alan *يَخَافَا* kelimesini mechul olarak *يُخَافَا* şeklinde okumuştur. Burada *يُخَافَا* fiilinin nâib-i fâili hazfedilmiştir; onlar da hakimler ve yöneticilerdir. Nitekim tabîin fakihlerinden Saîd b. Cübeyr (95/713) ve İbn Sîrin (110/729) muhâleanın geçerli olabilmesi için hakim huzurunda olmasını şart koşmuşlardır.²³ Hanefî fakihlerinden Serahsî (483/1090), muhâleanın gerekli görüldüğü durumlarda hakim huzurunda yapılabileceğini söylemektedir. Malikî fakihleri de muhâleanın hem hakim huzurunda, hem de mahkeme dışında olabileceği kanatindedirler.²⁴

20 Bakara 2/229.

21 Buhârî, "Talâk", 12, İbn Mâce, "Talâk", 22, Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Kahire, 1971, VI, 276.

22 Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd, h. 1353, VII, 312-317.

23 Tâhir b. Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus, 1984, II, 410.

24 Haraşî, Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu Muhtasari Halîl*, Beyrut, trs., VI, 12. Muhâleanın hakim huzurunda olması gerektiğini savunan fakihler bahsi geçen kiraat farklılıklarıyla beraber " *وَأَنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْتَعُوا حَكْمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلِهَا* " *Eğer (kadın ile kocanın)*

Ayeti ma'lûm sığası üzere yâ'nın fethasıyla okuyan cumhur ulema ise, eşlerin karşılıklı anlaşmasının muhâleanın geçerliliği için yeterli olduğunu, dolayısıyla hakim kararına ihtiyaç bulunmadığını savunmaktadırlar. Sahabeden Hz. Ömer, Hz. Osman ve İbn Amr'dan bu mealde nakledilen rivayetler vardır.²⁵ Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî hukukçularına göre ise muhâlea diğer bazı hukukî işlemlerde olduğu gibi (bey', nikah vs) hakim huzurunda olmadan da geçerli olmaktadır.²⁶ Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, muhâleada hakim kararının gerekli olup olmadığı meselesinde kıraat ihtilafları, bu konudaki icihadları kuvvetlendirmekte ve diğer delilleri te'yid etmektedir.

4. ALIŞ-VERİŞTE KARŞILIKLI ZARARIN ENGELLENMESİ

Bakara Sûresi'nde yer alan müdâyene ayetinde وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ : Katibe ve şahide zarar verilmesin"²⁷ buyurulmaktadır. Bilindiği gibi bu ayet bey' hükümlerini içermekte, alış-verişte şahit bulundurulmasını emreder. Ayetin kıraatıyla ilgili ihtilaflar ise bey' konusunda taraflar arasında vukû bulabilecek zararların engellenmesi noktasında yoğunlaşmıştır.

Ayette geçen يُضَارَّ kelimesini İbn Kesir, Ebu Amr, Yakub (205/821) يُضَارَّ şeklinde merfû muzâri olarak idğamla okumuşlardır. Bu durumda fiilin başındaki ل nâfiyedir.²⁸ Ebû Cafer (132/749) ise يُضَارَّ olarak

aralarının açılmasından korkarsanız erkeğin ailesinden bir hakem ve hanımının ailesinden de bir hakem gönderin" (Nisâ 4/35) ayetini delil olarak göstermektedirler. Buna göre ayette 'korkarsanız' hitabına muhatap olanlar hakimlerdir; bu da hul' ile ilgili ayette لَا يُضَارُّ fiilifadesiyle kastedilenlerin de hakimler olduğunu ve boşama yetkisinin hakimde olduğunu göstermektedir. (Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, II. Basım, Kahire, h. 1409, IX, 308.) Yine bu görüşte olan fukahaya göre Sâbit b. Kays hadisinde Resûlullah (s.a.v.) boşama işini bizzat üstlenmesi, muhâleada hakim kararına ihtiyaç olduğunu göstermektedir. (Hâvî, X, 11.)

25 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Saïd Kamhâvî, Beyrut, 1992, I, 94; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, IV, 75; Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî , *et-Temhîd fi usûli'l-fıkıh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Merkezü'l-Buhûsu'l-İlmî, h. 1406, XXIII, 376.

26 Tâhir b. Aşûr, II, 410. Bu görüşte olanlar delil olarak şunları söylemektedirler: Öncelikle ayetin وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ fiilifadesiyle kastedilenlerin de hakimler olduğunu ve boşama yetkisinin hakimde olduğunu göstermektedir. (Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, II. Basım, Kahire, h. 1409, IX, 308.) Yine bu görüşte olan fukahaya göre Sâbit b. Kays hadisinde Resûlullah (s.a.v.) boşama işini bizzat üstlenmesi, muhâleada hakim kararına ihtiyaç olduğunu göstermektedir. (Hâvî, X, 11.)

27 Bakara 2/282.

28 Dimyatî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kvrâti'l-erbaate aşer*, thk. Ali Muhammed Dabbâ', Kahire, h. 1359, s. 158.

idğamsız okur.²⁹ Diğer imamlar ل harfini nefy manasında nâhiye olarak kabul etmişler ve يُضَارُّ şeklinde idğamlı okumuşlardır.³⁰

Ayetin ilgili bölümü لَا يُضَارُّ olarak merfû' okunursa 'katip' fail olmaktadır. Bu durumda katibin veya şahidin hak sahibine zarar vermekten nehyedildikleri anlaşılır. Katip ve şahitlerin hak sahibine zarar vermeleri iki şekilde olur: Katip kendisine söylenmeyi yazarak, yazısında eksiklik-fazlalık bulunur ya da yazmaktan imtina eder, şahit ise gördüğünü, bildiğini söylemekten kaçınır.³¹ Razi (606/1209)'ye göre müfessirlerin çoğu ayeti bu şekilde yorumlamışlardır. Çünkü bu bölümün mâba'dinde gelen وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ ibaresi göstermektedir ki fisk, katibin yazıyı tahrip etmesi, şahidin de şehadetten kaçınması sebebiyle gerçekleşir; bu da bir hakkın kaybolmasına sebep olur.³²

Fakat aynı fi'l'in fethasıyla idğamlı olarak لَا يُضَارُّ okunursa katip ve şahit nâib-i fâil olur; mana ise "katip veya şahide hak sahipleri tarafından zarar verilmesin" şeklinde anlaşılır.³³ Hak sahibi tarafından katip ve şahitlere zarar verilmesi ise alacaklı veya borçlunun katip ve şahidi meşgul etmesi, onlara eziyet vermesi şeklinde olabileceği gibi, taraflardan birinin şahit veya katibin kendi lehine davranmasını istemesi yoluyla da olabilir. Her şekilde katip veya şahit manevî zarar görmüş, günaha sevk edilmiş olur.³⁴ Ancak asıl olan katibin ve şahidin görevlerini zarar görmeden yapmalarıdır. Bu hususta bütün mezhepler ittifak halindedirler. Hatta Şâfiler'e göre katip veya şahit ücret isteyebilir; Hanefiler'e göre ise farz bir vazife olduğu için ücret talep edilemez.³⁵

Aslında pratikte tarafların birbirinden zarar görmesi mümkün olduğuna göre her iki yorumla da amel edilebileceği söylenebilir. Dolayısıyla iki mana da sahihtir, birbirini destekler mahiyettedir. Bu şekilde tarafların zarar görmemesi sağlanmış olmaktadır. Zira İslam hukuku hangi şekilde olursa olsun zarar vermek ve zarar görmekten kaçınmasını esas almaktadır.³⁶

29 *en-Neşr*, II, 228.

30 *A.g.e.*, II, 227-228.

31 İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Mısır, 1974, I, 259; Cessâs, I, 522; Kiyâ el-Harrâsî, Ebu'l-Hasan İmâdüddîn Ali b. Muhammed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, 1983, I, 261.

32 Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, VII, 127.

33 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh Abdulmuhsin - Abdulfettâh el-Halevî, Kahire, h. 1406, IX, 147.

34 *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 261.

35 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-u İslâmîyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul, 1967, VIII, 124-127.

36 *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 251.

5. HAREM SINIRINDA SAVAŞMANIN VE HAD-KISAS CEZASI UYGULAMANIN HÜKMÜ

Bakara Sûresi'nde geçen “وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ” : *Mescid-i Haram civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayınız*”³⁷ ayetinde تُقَاتِلُوهُمْ kelimesi üzerindeki kıraat ihtilafları, Harem sınırları içerisinde savaşmak ya da had ve kısas cezalarının tatbiki konularının fikhî çerçevede farklı yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Müslüman olmayanlarla –savaşı başlatan taraf oldukları taktirde- savaş yapılmasının câiz olduğu konusunda ulema hemfikir-dir. Ancak ayetin içeriğine bakıldığı zaman şu problemlerin söz konusu olduğu görülür:

1. Bir gayr-i müslimin Harem'e sığınması durumunda katledilmesinin caiz olup olmadığı.

2. Suçlu bir kimseye Harem sınırlarında had veya kısas cezasının tatbik edilip edilemeyeceği.

Ayetteki تُقَاتِلُوهُمْ lafzını müfâale bâbından okuyan cumhurun kıraatinden çıkan manaya göre bu emir “tenbîh” anlamı taşır. Çünkü katlin esas sebebi olan savaş yasaklandığı zaman katlin de önüne geçilmiş olacaktır. Sülâsî bab üzere تُقَاتِلُوهُمْ şeklinde okuyan Hamza, Kisâi ve Halef (229/844)'in kıraatine göre ise “emir” manasına gelir. Bu durumda da ayet “sizden birini öldürmedikçe onları öldürmeyin, eğer böyle bir suç işlerlerse o zaman öldürün” anlamını ihtiva eder.³⁸

Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel birinci kıraati tercih etmişler ve tenbîh manasından hareketle Harem sınırları içerisinde had ve kısas cezasının tatbik edilmeyeceğini, Harem'de cinayet işlenmesi durumu hariç kısas da uygulanamayacağını, dolayısıyla bu bölgeye sığınmış bir kimsenin ancak sınırların dışına çıkması durumunda öldürülebileceğini söylemişlerdir.³⁹ Ancak bu tür kimseler Harem'i terkedinceye kadar toplumdan tecrid edilir. Şâfiî alimlerinden Mâverdî (450/1058) ve Kaffâl (365/975) ile Mâlikîler'den İbn Şâs (616/1219) ve İbnü'l-Hâcib (630/1233) gibi fakihler de aynı görüşü paylaşmaktadırlar.⁴⁰ Taberî

37 Bakara 2/191.

38 *Hucetü'l-Kirâât*, s. 128. Ayetin muhkemliği konusunda ulemanın ihtilafı vardır. Mucâhid, Tâvûs gibi tabiîn uleması ayetin muhkem olduğunu söylerler. Katâde'ye göre ise ayet “müşrikleri nerede bulursanız öldürün” (Tevbe 9/5) ayetiyle neshedilmiştir. (Kurtubî, III, 243)

39 Kurtubî, III, 385. Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel “kim oraya girerse emniyette olur” (Âl-i İmrân 6/97) ayetini ve Resûlullah (s.a.v.)'in “bu bölgede savaşmanın daha önce kimseye helal kılınmadığını, kendisinin de kısa bir süre hariç aynı yasağa tabi olduğunu” bildiren hadisini delil getirmektedirler. (Buhârî, “İlim”, 39; Tirimizî, “Hac”, 1.)

40 Ögüt, Salim, “Harem”, DİA, XVI, 129.

de *تَقَاتِلُوهُمْ* okunuşunun daha uygun olduğunu, ayetin savaş izninin ancak müslümanlara savaş açılması ve müslümanların öldürülmesi durumunda savunma amaçlı olarak câiz olmasından bahsettiğini söyler.⁴¹ Ayrıca savaşmanın yasaklanması, can emniyetinin sağlanmasının ön koşuludur ve bu açıdan önemlidir; bu sebeple kitâli yasaklayan ilk kıraatin daha vâzih olduğu söylenebilir.⁴²

Hanbelî ve Mâlikî alimlerinin çoğunluğu ise bu ayetin “*haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*”⁴³ ayetiyle neshedildiğini söylemişler ve İbn Hatal’in Mekke’nin fethinde Kâbe örtüsüne sarınmış olduğu halde Resulullah (s.a.v.) tarafından öldürülmesine izin verildiğini bildiren hadisi⁴⁴ delil göstererek buraya sığınan müşriklerle savaşmanın, ayrıca bölgede had ve kısas cezası uygulamanın caiz olduğuna hükmetmişlerdir.⁴⁵ Mâlikî alimlerinden İbnü’l-Arabi ise Harem’e sığınan kimsenin nassın emrine göre öldürülemeyeceğini, ancak zina ve katl suçlarından dolayı bu bölgede had uygulanabileceğini söylemektedir.⁴⁶ Yine Mâlikî (ö. 1240) ulemasından olan Kurtubî de mücbir sebep olmadıkça Harem’de kitâlin yasak olduğunu kabul etmenin daha isabetli olduğunu belirtir.⁴⁷

Bu bilgilerden yola çıkarak denilebilir ki; Hanefiler ile bazı Şâfiî ve Mâlikî alimlerinin Harem sınırları içerisinde cinayet işlenmedikçe kısas cezasının ve diğer had cezalarının uygulanamayacağı hükmüne ulaşmalarındaki esas etken, ilk kıraate uygun olarak ayetteki emrin mutlak olarak emir değil, irşad anlamı taşıdığı yorumunda birleşmiş olmalarıdır. Şâfiî ve Mâlikî alimlerinin büyük çoğunluğu ise ayeti mensûh kabul etmekte ve böylece Harem’de had ve kısas uygulamalarının câiz olduğu sonucuna varmaktadırlar.

41 Taberî, III, 297-298.

42 Kastallâni, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Letâifu’l-işârât li funûni’l-kirâât*, Suud, trs., IV, 1558.

43 Teybe 9/5.

44 Buhârî, “Sayd”, 18; “Cihad”, 169.

45 Hanefiler ve bazı Hanbelî alimleri bu olayın sadece Mekke’nin fethi zamanına has olduğunu ve Resulullah (s.a.v.)’in kendisine çok kısa bir süre için izin verildiğini bildiren hadisin de bunu ifade ettiğini söyleyerek bu görüşe muhalefet etmişlerdir. Ayrıca her iki mezhebin çoğunluğuna göre ayet mensûh değildir. (San’ânî, Muhammed b. İsmâil, *Sübülü’s-selâm*, Riyad, trs., IV, 72-73.) Hanefî alimlerinden Cessas da ayetler arasında nesh değil tahsis ilişkisi olduğunu, her iki ayetle de amel etmenin mümkün olabileceğini ve neshle ilgili hadis bulunmadığından dolayı bunun alimlerin kendi icthadları olarak yorumlanabileceğini söyler. (*Ahkâmu’l-Kur’an*, I, 323.)

46 İbnü’l-Arabi, Ebû Bekr, *Ahkâmu’l-Kur’an*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1957, I, 108.

47 Kurtubî, III, 246.

6. GAYR-İ MÜSLİM AÇISINDAN YEMİNİN HÜKMÜ

Tevbe Sûresi'deki "وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا" *Ve eğer antlaşmalardan sonra, yine yeminlerini bozarlarsa ve dininize saldırırlarsa, bu durumda küfrün önderleriyle çarpışın. Çünkü onlar, yeminleri olmayan kimselerdir*⁴⁸ ayetinde yer alan "لَا أَيْمَانَ" ifadesi üzerindeki kıraat farklılıkları, mezhepler arasında müslüman olmayan bir kimsenin yemininin geçerli olup olmayacağıyla ilgili ihtilaflara sebep olmuştur.

İbn Âmir bu kelimeyi لَا أَيْمَانَ, diğer imamlar ise لَا أَيْمَانَ olarak okumuşlardır. Birinci kıraata göre mana "onların imanları yoktur" veya "onlara itimat edilmez" anlamlarına gelir. Buna göre ayet "siz onlara güvenirsiniz, ancak onlar sözlerini yerine getirmezler" şeklinde anlaşılabilir. Diğer kıraata göre okunduğu zaman ise "onların yeminleri ve ahitleri geçersizdir" anlamına gelmektedir.⁴⁹ لَا أَيْمَانَ okunuşunun gerekçesi ayetin mâkablinde yer alan "küfrün önderleriyle savaşın" ibaresidir; yani ayetin ilgili bölümleri "onlar kafirlerin ileri gelenleridir, onların imanları yoktur" şeklinde anlaşılabilir bir anlam bütünlüğü ihtiva etmektedir.⁵⁰ لَا أَيْمَانَ kıraatının hücceti de yine "küfrün önderleriyle savaşın" ifadesinden anlaşıldığı üzere bu kimselerin küfürle tavşif edilmesidir. Ayetin birden çok manaya işaret etmesi daha münasip olacağından dolayı لَا أَيْمَانَ okunması daha uygundur.⁵¹ Ayrıca aynı okunuşu esas alan ulemaya göre ayette kafirlerin "yeminlerini bozan kimseler" olarak vasıflandırılmaları da لَا أَيْمَانَ kıraatının daha doğru olduğunun bir başka delili olarak gösterilebilir.⁵²

Buradan yola çıkarak Hanefiler mü'min olmayan bir kişinin yemininin şer'î bir yemin olmayacağına hükmederlerken, Şâfiiler ise birinci kıraatle amel etmişler ve bu kimsenin yemininin geçerli olacağını söylemişlerdir.⁵³ Hatta Hanefiler'e göre yemin ettikten sonra müslüman olan ve sonra yeminin bozan kimseye kefarete gerekmez.⁵⁴ Mâlikî alimlerinden Kurtubî لَا أَيْمَانَ kıraatini "onların yerine getirecekleri bir yeminleri yoktur (yeminlerini yerine getirmezler)" şeklinde yorumlamış,

48 Tevbe 9/12.

49 *Huccetu'l-kırâât*, s. 315.

50 Kurtubî, X, 127.

51 Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed, *el-Keşf an vücûhi'l-kırâât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, I, 500.

52 Râzî, XV, 242; Cessâs, IV, 277.

53 *Letâifu'l-işârât*, V, 2309; Râzî, XV, 242.

54 Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübte-dî*, thk. Ahmed Câd, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2008, s. 478.

kıraatler arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁵⁵ Dolayısıyla her iki kıraat arasındaki anlam farklılığı, bu konuda mezhepler arasındaki yorum farkının zeminini teşkil etmiştir.

6. ABDESTTE AYAKLARIN MESHEDİLMESİ MESELESİ

Abdestte nasıl bir sıra takip edileceği ve bazı uzuvların yıkanmasının gerekip gerekmediği konusu fukahanın üzerinde çokça tartıştığı konulardan birisidir. Ayakların meshedilmesi veya yıkanması noktasındaki görüş ayrılıkları bu konuyla alakalı ihtilafların başında gelmektedir.

Abdestle ilgili ayette⁵⁶ yer alan **وَأَرْجُلِكُمْ** kelimesinin i'râbı konusundaki farklılık bu meseledeki ihtilafların esasını oluşturur. Nâfi, İbn Âmir, Hafs, Kisâi, Ya'kûb kelimeyi ل harfinin fethasıyla **وَأَرْجُلِكُمْ** şeklinde, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Âsım (127/745)'in diğer ravisi Şu'be (h. 194) ise **وَأَرْجُلِكُمْ** şeklinde kesralı olarak okumuşlardır.⁵⁷

Birinci kıraate göre bu kelime **وَأَغْسِلُوا**, ikinci okunuşa göre **وَأَمْسَحُوا** fiillerinin mefuleri üzerine atfedilmektedir. Cessâs **وَأَرْجُلِكُمْ** şeklinde mansûb okunduğu taktirde, lafız değil mana sebebiyle **اغْسِلُوا** fiilinin mefulüne atfedilmiş olacağını söyler.⁵⁸ Çünkü aksi taktirde mücâvir kelimeye atfedilmesi ve mecrûr okunması daha uygun olurdu. Buradan yola çıkarak ehl-i sünnet alimlerinin çoğunluğu ilk kıraati ve sünnetten gelen delilleri⁵⁹ esas almışlar ve ayakların yıkanmasının farz olduğu görüşünde birleşmişlerdir.

Şîa ise ikinci okunuşu delil kabul ederek meshetmenin yeterli olacağı kanaatinde.⁶⁰ Bununla beraber mensûb okunuşu da yine mes-

55 Kurtubî, X, 127.

56 Mâide 5/6.

57 *Huccetu'l-kırâât*, s. 221 vd.

58 Cessâs, III, 349-350.

59 Resûlullah (S.A.V.)'in abdest alırken ayaklarını yıkadığına dair Hz. Osman ve Abdullah b. Zeyd'den gelen rivayetler vardır. (Bkz. Buhârî, "Vudû", 163, 186, 191; Müslim, "Tahâre", 4, 18; 19. Bu rivayetlerden birisinde Resûlullah (s.a.v.), aceleyle abdest alırken ayaklarını mesh eder gibi az bir suyla yıkayan sahabeye ve "ويل للأعقاب من النار" buyurarak abdestin tam alınmasını emretmiştir. (Buhârî, "Vudû", 165; Müslim, "Tahâre", 26-30.)

60 Konuyla ilgili sahâbeden gelen nakiller bu görüşün diğer delillerini teşkil eder. Bir rivayete göre İbn Abbâs; "İnsanlar abdest alırken ayakları meshetmekten çekiniyorlar. Oysa ki ben Allah'ın kitabında sadece meshi buldum" demiştir. (İbn Mâce, Sünen, Kahire, trs., I, 156) Enes b. Mâlik de bir rivayette, abdest alırken sadece başın meshedilip ayakların yıkanması gerektiğini halka va'z eden Haccac'ın yanlış söylediğini belirterek, ayakların meshedilmesinin doğru olduğunu ifade etmiştir. (Taberî, VIII, 195.) konuyla ilgili sahabe ve tâbiinden gelen başka rivayetler de vardır; ancak İbn Mâce'den nakledilen hadis hariç diğer rivayetler sahîh hadis kriterlerine uymamaktadır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, Remzi, *Kıraat Açısından Abdest Ayeti*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1993, cilt: V, sayı: 5, s. 255-266.)

hetme manasına almakta ve *رُؤُوسِ أَزْجَلِكُمْ* kelimesini mahalline atfederek mansûb olarak okumaktadırlar.⁶¹ Buna göre kelimenin civar dolayısıyla mecrûr okunmasının dil açısından uygun olmamasından dolayı mahallen mansûb olan *رُؤُوسِ* kelimesine atfedilmesi daha uygundur.⁶² Anlaşıldığı kadarıyla Şîa bu konuda hadîsten değil, Arap dilinden getirdikleri delillerle meseleyi izah etmeye çalışmışlardır.

Taberî de benzer bir görüş belirtmiş, ayakların tamamının su ile meshedilmesinin yıkama hükmünde olacağını söylemiştir.⁶³ Cessâs Hasanu'l-Basrî hariç meshin caiz olduğuyla selef alimlerinden mervî bir görüşün kendisine ulaşmadığını ifade eder.⁶⁴ Kurtubî ise dil açısından "mesh" in ğasl ve mesh arasında müşterek bir kelime olmasının ve sünnetten gelen diğer delillerin ayakların yıkanmasının farz oluşunu desteklediğini söyler.⁶⁵ İbnü'l-Arabî de *Ahkâmu'l-Kur'an*'da Râfiziler ve Taberî hariç fukahânın aynı hüküm üzerinde icmâ ettiklerini belirtmektedir.⁶⁶ Bu konuda üçüncü bir görüş olarak Katâde ve Nehhâs gibi alimlerden gelen, ğasl ve meshin birlikte yapılmasının vâcib olduğuyla ilgili nakiller bulunmaktadır.⁶⁷

Hülâsa olarak cumhur ulemanın ve dört mezhebin görüşü ayakların yıkanması yönünde iken Şîa ve bazı ehl-i sünnet uleması meshin yeterli olacağı kanaatindedirler. Bu konudaki ihtilafların esasını ise ilgili ayetteki kıraat farklılıkları oluşturmaktadır.

C. SONUÇ

Kıraat alimleri, kıraatları senedinin sıhhati bakımından birkaç kategoride incelemişler, mütevatir, meşhur, şâz şeklinde gruplandırarak herbirinin amelî ve şerî yönden değerini tespit etmeye çalışmışlardır. Mütevatir olarak adlandırılan; senedi sahih yolla Resûlullah (s.a.v.)'e ulaşan, Arap diline ve resm-i Osmânî'ye uygun kıraat rivayetlerini sadece tilâvet ve amel yönünden değil, fikhî hükümlerin yorumlanmasında da önemli bir kaynak olarak değerlendirmişler, şer'î delillerden hüküm çıkarma noktasında mütevatir kıraat ihtilaflarından istifade etmişlerdir.

Mütevatir kıraat farklılıkları, bazen mezhepler arasındaki hükmi ihtilafların ortaya çıkmasında önemli bir etken olmuştur. Tavaf nama-

61 Muğniye, Muhammed Cevâd, *Fıkhü'l-İmâmî'l-Ca'ferî's-Sâdik*, Beyrut, 1965, I, 66.

62 Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Te'fîri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1970, V, 222.

63 Taberî, VIII, 198.

64 Cessâs, III, 349.

65 Kurtubî, VII, 344.

66 İbnü'l-Arabî, VIII, 198-200.

67 A.g.m., VII, 343-344.

zının hükmü ve abdestle ilgili ihtilaflar buna bir örnek olarak kabul edilebilir.

Bu tür rivayetler çoğunlukla hüküm istinbâtında Kitap ve sünnetten çıkan delilleri takyîd etmek suretiyle yeni bir hükme ulaşmaya zemin hazırlamışlardır. Muhâleada hakim kararının gerekli olup olmaması ve cidalin hacda yasaklanması konusundaki ihtilaflar buna örnektir.

Mütevâtir kıraatler arasındaki ihtilaflar bazen Kur'ân'ın îcâzının ortaya çıkması ve ayetten anlaşılan manaların zenginlik kazanmasına, böylece bu manaların birbirini destekleyerek yeni yorumlar elde edilmesine yardımcı olur. Bey' akitlerinde her iki tarafın da zarar görmesinin engellenmesiyle ilgili örnek bu çerçevede değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- ASKALÂNÎ, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, II. Basım, Kahire, h. 1409.
- BÂZMÛL, Muhammed b. Ömer, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, Riyad, 1996.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd, h.1353.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukûk-u İslâmiyye ve Istlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul, 1967.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Ebû Abdillâh Allûş, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 2006.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Saîd Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1992.
- DÂNÎ, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî, *et-Teyisîr fi'l-kirâati's-seb'*, tashih: Otto Pretzl, İstanbul, 1930.
- DEVSERÎ, Abdullah b. Berces, *Eseru ihtilâfi'l-kirâât fi'l-ahkâmî'l-fıkhiyye*, matbû doktora tezi, Mansûra, 2005.
- DİMYATÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, thk. Ali Muhammed Dabbâ', Kahire, h. 1359.
- EBÛ ZUR'A, Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele, *Huccetü'l-kirâât*, thk. Saîd Afgânî, 4. basım, Beyrut, trs.
- FÎRUZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *Kâmûsu'l-muhîd*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987.
- HARAŞÎ, Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu Muhtasari Halîl*, Beyrut, trs.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir b. Muhammed, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenwîr*, Tunus, 1984.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Abdullâh, *el-Muğni*, thk. Abdullâh Abdulmuhsin-Abdulfettâh el-Halevî, Kahire, h. 1406.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, trs.
- İBNU CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osman, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kirâati ve'l-izâhi anhâ*, Kahire, trs.
- İBNU'L-ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Dâru İsa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1974.
- İBNU'L-CEZERÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ', Riyad, trs.
- _____ *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, Beyrut, 1980.
- KASTALLÂNÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kirâât*, Kahire, h.1392.
- KELVEZÂNÎ, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Merkezi'l-Buhûsu'l-İlmî, h. 1406.
- KİYÂ EL-HARRÂSÎ, Ebu'l-Hasan İmâdüddin Ali b. Muhammed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, 1983.

- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.
- MAKDÎSÎ, Ebû Şâme, İbrâzu'l-meânî *min hurzi'l-emânî*, thk. İbrahim Avvad, Mısır, 1981.
- _____ *el-Mürşidu'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, TDV Yayınları, Ankara, 1986.
- MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed, *el-İbâne an meâni'l-kurâât*, thk. İsmail Şelebî, Kahire, trs.
- MERĞİNÂNÎ, Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye*, Mısır, h. 1389.
- MEVSİLÎ, Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, h. 1395.
- MUĞNİYE, Muhammed Cevâd, *Fıkhu'l-İmâmî'l-Ca'ferî's-Sâduk*, Beyrut, 1965.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahihu'l-Müslim*, Dâru'l-Muğ-nî, Suud, 1998.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâil, *Sübûlû's-selâm*, Riyad, trs.
- SEYB, Hayruddîn, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-ahkâmi'l-fikhiyye*, matbû master tezi, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2008.
- SUYÛTÎ, Celâluddîn, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1978.
- ŞA'BÂN, Muhammed İsmâil, *el-Kirâât: ahkâmuhâ ve masdaruhâ*, Mısır, 1986.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Kahire, 1971.
- TABATABÂÎ, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1970.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire, 2001.
- ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyûnu'l-ekâvil fi vücûhi't-tenzil*, Mektebetu'l-Ubey-kân, 1998.
- ZERKEŞÎ, Bedruddîn, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, Kuveyt, 1992.

