TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
The Journal of Tafsīr Studies
مجلة الدراسات التفسيرية
https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader
E-ISSN: 2587-0882
Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2026 (Ekim/October)

Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın İʿrâbü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Hamza b. Habîb Kıraatiyle İlişkili Eleştiriler

Criticisms Concerning the Reading of Ḥamza b. Ḥabīb in Abū Jaʿfar al-Naḥḥās's Iʿrāb al-Qurʾān

الانتقادات المتعلقة بقراءة حمزة بن حبيب في كتاب إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس

Kenan AKLAN
Dr. Öğr. Üyesi Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr. Canakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Division of Qur'anic Recitation and Qirāʾāt
Çanakkale, TÜRKİYE
kenanaklan@comu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-2209-3071
https://ror.org/05rsv8p09

Atıf / Citation: Aklan, Kenan. "Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın İʿrâbü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Hamza b. Habîb Kıraatiyle İlişkili Eleştiriler". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Ekim/October, 2026), 613-639.
https://doi.org/10.31121/tader.1957574

Bilgi/ Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type: Research Article

Geliş/Received: 23/05/2026
Kabul/Accepted: 16/10/2026
Yayım/Publication: 30/10/2026

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement
Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with. Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır. The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.
İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).
Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.
Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).
Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Erken dönem kıraat değerlendirmelerinde rivayetle aktarılan kıraat ihtilaflarının nahiv, sarf, i'râb ve fonetik ölçütler karşısında nasıl konumlandırıldığı, kıraat-nahiv ilişkisi bakımından temel bir problem alanı oluşturmaktadır. Özellikle Hamza b. Habîb (ö. 156/773) kıraatiyle ilişkili bazı okuyuşların eleştirel ifadelerle değerlendirilmesi, bu eleştirilerin rivayetin sübûtuna mı yoksa dilsel uygunluk tartışmasına mı yöneldiği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu çalışma, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *İʿrâbü'l-Kur'ân*'ında Hamza kıraatiyle ilişkili eleştirileri tespit etmeyi, söz konusu eleştirilerin gerekçelerini belirlemeyi ve müellifin rivayet otoritesi ile nahiv otoritesi arasında nasıl bir konum aldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma, Nehhâs'ın eserlerinden yalnızca *İʿrâbü'l-Kur'ân* ile sınırlandırılmış, doğrudan Hamza'ya yöneltilen tenkitlerin yanında Hamza'nın dâhil olduğu Kûfe kıraat çevresine dair değerlendirmeler ve müellifin önceki âlimlerden aktardığı itirazlar da incelemeye dâhil edilmiştir. Metin merkezli analiz yönteminin benimsendiği çalışmada örnekler, eleştiri lafızlarına göre değil, teknik mahiyetlerine uygun biçimde usûlî ve ferşî kıraat farklılıkları şeklinde tasnif edilmiştir. Bulgular, Nehhâs'ın "zayıf", "uzak", "câiz değildir", "muhâl" ve "lahn" gibi nitelemelerinin çoğu durumda rivayetin sıhhatini reddetmekten ziyade okuyuşun nahiv, sarf, i'râb veya fonetik ölçütler bakımından problemli görülmesine işaret ettiğini göstermektedir. Sonuç olarak çalışma, Hamza kıraati örneği üzerinden, sahih veya sonraki literatürde mütevâtir kabul edilen bazı okuyuşların erken dönemde nahiv otoritesi karşısında tartışmaya konu edilebildiğini ve bu tartışmaların hicrî sekizinci asırda belirginleşen mütevâtirlik anlayışından farklı bir ilmî zeminde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kıraat-Nahiv İlişkisi, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, İ'râbü'l-Kur'ân, Hamza b. Habîb Kıraatı.

Abstract

In early evaluations of qirāʾāt, the question of how transmitted variant readings were positioned in relation to grammatical, morphological, syntactic, and phonetic criteria constitutes a fundamental problem in terms of the relationship between qirāʾāt and Arabic grammar. In particular, the fact that certain readings associated with the recitation of Hamza b. Habīb (d. 156/773) were assessed through critical expressions raises the question of whether these criticisms were directed at the authenticity of transmission or at the linguistic acceptability of the readings. This study aims to identify the criticisms related to the recitation of Hamza in Abū Jaʿfar al-Nahhās's (d. 338/950) Iʿrāb al-Qurʾān, to determine the grounds on which these criticisms are based, and to reveal how the author positions himself between the authority of transmission and the authority of grammar. The research is limited to Iʿrāb al-Qurʾān among al-Nahhās's works. In addition to the criticisms directed explicitly at Ḥamza, evaluations concerning the Kūfan circle of recitation to which Hamza belonged, as well as objections transmitted by the author from earlier scholars, are also included in the analysis. Adopting a text-centered analytical method, the study classifies the examples not according to the wording of criticism, but according to their technical nature as uṣūlī and farshī qirāʾāt differences. The findings indicate that al-Nahhās's descriptions such as "weak," "remote," "impermissible," "impossible," and "laḥn" mostly do not signify a rejection of the authenticity of transmission; rather, they point to the fact that the reading was considered problematic in terms of grammatical, morphological, syntactic, or phonetic criteria. Consequently, through the example of Ḥamza's recitation, the study demonstrates that certain readings regarded as sound, or accepted as mutawātir in later literature, could be subjected to debate in the early period in light of grammatical authority, and that these debates took place on a scholarly ground different from the conception of tawātur that became more clearly established in the eighth Islamic century.

Keywords: Qirāʾāt, Qirāʾāt-Grammar Relationship, Abū Jaʿfar al-Naḥḥās, Iʿrāb al-Qurʾān, Hamza b. Habīb's Recitation.

الخلاصة

تُعَدُّ كيفيةُ تقويم أوجه الاختلاف في القراءات المنقولة بالرواية في ضوء المعايير النحوية والصرفية والإعرابية والصوتية من الإشكالات الأساسية في دراسة العلاقة بين علم القراءات وعلم النحو في المرحلة المبكرة. ويبرز هذا الإشكال بوجه خاص عند تقويم بعض الأوجه المرتبطة بقراءة حمزة بن حبيب (ت. 156هـ/773م) بعبارات نقدية؛ إذ يثير ذلك تساؤلًا حول ما إذا كانت هذه الانتقادات متعلقة بثبوت الرواية أم بمدى موافقة القراءة للمعايير اللغوية. تهدف هذه الدراسة إلى رصد الانتقادات المرتبطة بقراءة حمزة في كتاب *إعراب القرآن* لأبي جعفر النحاس (ت. 338هـ/950م)، وبيان الأسس التي استندت إليها، والكشف عن موقف المؤلف بين سلطة الرواية وسلطة النحو. وقد اقتصر البحث، من بين مؤلفات النحاس، على كتاب *إعراب القرآن*، ولم يقتصر على الانتقادات الموجهة مباشرة إلى حمزة، بل شمل كذلك التقويمات المتعلقة بالبيئة القرائية الكوفية التي ينتمي إليها، والاعتراضات التي نقلها النحاس عن العلماء المتقدمين. واعتمدت الدراسة منهج التحليل النصي، وصنفت الأمثلة، لا بحسب ألفاظ النقد الواردة فيها، بل وفق طبيعتها الفنية، إلى اختلافات أصولية وفرشية في القراءات. وأظهرت النتائج أن الأوصاف التي استخدمها النحاس، مثل "ضعيف" و"بعيد" و"لا يجوز" و"محال" و"لحن"، لا تدل في غالب الأحيان على ردّ صحة الرواية أو إنكار ثبوتها، بقدر ما تشير

إلى عدّ القراءة إشكالية من جهة النحو أو الصرف أو الإعراب أو الأداء الصوتي. وخلصت الدراسة، من خلال نموذج قراءة حمزة، إلى أن بعض الأوجه التي عُدَّت صحيحة، أو حُكم بتواترها في المصنفات المتأخرة، كانت محل نقاش في المرحلة المبكرة في ضوء السلطة النحوية، وأن هذه المناقشات جرت ضمن سياق علمي يختلف عن مفهوم التواتر الذي تبلور بصورة أوضح في القرن الثامن الهجري
الكلمات المفتاحية: القراءات، علاقة القراءات بالنحو، أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، قراءة حمزة بن حبيب.

Giriş

Erken dönem kıraat literatüründe rivayet yoluyla aktarılan bazı okuyuşların nahiv, sarf, i'râb ve fonetik ölçütler üzerinden eleştirilmesi, kıraat otoritesi ile nahiv otoritesi arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu problemini gündeme getirmektedir. Kur'an lafızlarının farklı okuyuş vecihleri nakil merkezli bir disiplin olan kıraat ilminin konusu olmakla birlikte, bu vecihlerin tarihî süreçte Arap diliyle birlikte değerlendirilmesi, kıraatlerin yalnızca rivayet değeri açısından değil, dilsel uygunluk bakımından da tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle mütekaddimûn âlimlerinin kıraatlere yönelik değerlendirmeleri, sahih nakil ile dilsel kıyas arasındaki ilişkinin erken dönemde nasıl anlaşıldığını takip etmek bakımından önem taşımaktadır.[1]

Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *İʿrâbü'l-Kur'ân* adlı eseri, söz konusu ilişkinin izlenebildiği dikkat çekici kaynaklardan biridir. Nehhâs, eserinde Kur'an lafızlarını i'râb düzeni içinde ele alırken kıraat farklılıklarına geniş biçimde yer vermiş, ilgili okuyuşları nahiv, sarf, i'râb, anlam, mushaf hattı ve telaffuz ilkeleri açısından değerlendirmiştir. Müellifin bazı kıraatler hakkında "zayıf", "uzak", "câiz değildir", "muhâl" veya "lahn" gibi nitelemelere başvurması, onun kıraatleri yalnızca nakledilen okuyuşlar olarak aktarmadığını, aynı zamanda dönemin dil anlayışı içinde tartıştığını göstermektedir. Bu çalışmada söz konusu nitelemeler, rivayetin sübûtuna yönelik doğrudan ret hükümleri olarak değil; dilsel uygunluk, sarfî yapı, i'râb ilişkisi ve fonetik imkân çerçevesinde yapılan değerlendirmeler olarak ele alınmaktadır.

Bu çalışmanın temel problemi, Nehhâs'ın *İʿrâbü'l-Kur'ân*'ında Hamza kıraatiyle ilişkili eleştirilerin hangi gerekçelere dayandığı ve bu eleştirilerin kıraat-nahiv ilişkisi bakımından ne ifade ettiğidir. Problem, özellikle şu sorular etrafında somutlaşmaktadır: Nehhâs, Hamza kıraatiyle doğrudan veya dolaylı biçimde ilişkili okuyuşları hangi dilsel ölçütlere göre eleştirmiştir? Müellifin önceki âlimlerden naklettiği itirazlar ile kendi değerlendirmeleri arasında nasıl bir ilişki vardır? "Zayıf", "uzak", "câiz değildir", "muhâl" ve "lahn" gibi ifadeler, rivayetin sıhhatini reddeden hükümler midir, yoksa dilsel uygunluk tartışmasının kavramları olarak mı okunmalıdır? Bu sorular, çalışmanın hem çerçevesini hem de inceleme yöntemini belirlemektedir.

Nehhâs'ın *İʿrâbü'l-Kur'ân*'ında Hamza kıraatiyle ilişkili eleştirileri tespit etmek, söz konusu eleştirileri teknik mahiyetlerine göre tasnif etmek ve müellifin rivayet otoritesi ile nahiv otoritesi arasında nasıl bir yaklaşım benimsediğini ortaya koymak araştırmanın amacını teşkil etmektedir. Çalışmamız Hamza kıraatinin sıhhatini tartışmaya açmayı hedeflememektedir. Aksine, erken dönem dil merkezli kıraat değerlendirmelerinde sahih veya sonraki literatürde mütevâtir kabul edilen bazı okuyuşların hangi ölçütlerle eleştirilebildiğini ve bu eleştirilerin ne tür bir ilmî zeminde ortaya çıktığını göstermeyi amaçlamaktadır.

[1] Mütekaddimûn içinde eserlerinde kıraat eleştirilerine yer veren bazı âlimler: Ebû Amr (ö. 154/771), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Taberî (ö. 310/923), Zeccâc (ö. 311/923), İbn Mücâhid (ö. 324/936), Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 392/1002).

Araştırma, Nehhâs'ın eserleri arasından yalnızca *İʿrâbü'l-Kur'ân* ile sınırlandırılmıştır. Müellifin *Meʿâni'l-Kur'ân, en-Nâsih ve'l-mensûh* ve *ʿUmdetü'l-küttâb* gibi eserlerinde de kıraat, dil ve tefsirle ilgili değerlendirmeler bulunmakla birlikte, makale hacmini aşmamak ve inceleme alanını belirginleştirmek amacıyla çalışma *İʿrâbü'l-Kur'ân* merkezinde yürütülmüştür. Bu sınırlama, Nehhâs'ın bütün kıraat anlayışını kuşatma iddiası taşımamakta, daha dar ve denetlenebilir bir çerçevede, onun Hamza kıraatiyle ilişkili eleştirel tutumunu incelemeyi hedeflemektedir.

Çalışmanın kapsamı belirlenirken yalnızca Nehhâs'ın doğrudan Hamza kıraatine yönelttiği tenkitlerle yetinilmemiştir. Müellifin bizzat eleştiri yöneltmediği, fakat önceki âlimlere nispet ederek aktardığı itirazlar da değerlendirmeye dâhil edilmiştir. Çünkü Nehhâs'ın hangi görüşleri naklettiği, hangi itirazlara yer verdiği ve hangi noktalarda kendi kanaatini belirginleştirdiği, onun kıraat-dil ilişkisine dair yaklaşımını anlamak bakımından önemlidir. Aynı şekilde Hamza ismi açıkça zikredilmeksizin Kûfe kıraat imamlarının okuyuşlarına yöneltilen bazı tenkitler de dikkate alınmıştır. Hamza'nın Kûfe kurrâsı içinde yer alması sebebiyle, bu çevreye ait okuyuşlara yöneltilen dilsel kritikler, dolaylı olarak Hamza kıraatinin yer aldığı ilmî zemini de ilgilendirmektedir.

Nehhâs ve eserleri üzerine yapılan akademik çalışmalar, müellifin dil, tefsir, Kur'an ilimleri ve kıraatler bağlamındaki ilmî konumunu farklı yönleriyle ele almıştır.[2] Kıraat eleştirilerine yönelik tez ve makale düzeyinde çeşitli araştırmalar yürütüldüğü gibi,[3] Nehhâs'ın "*İʿrâbü'l-Kur'ân*"ı ve kıraatlere yaklaşımı üzerine de birtakım çalışmalar yapılmıştır. Abdurrahman Büyükkörükçü'nün "Ebû Caʿfer en-Nahhâs ve *İʿrâbü'l-Kur'ân*'ı" adlı yüksek lisans tezi, eseri müellif ve kaynak değeri bakımından tanıtan erken akademik çalışmalardan biridir.[4] Ali Temel, "Nehhâs'ın *İʿrâbü'l-Kur'ân*'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi" başlıklı makalesinde, müellifin lahn ithamına konu edilen kıraatlere yönelik değerlendirmelerini incelemiş ve kıraat-nahiv ilişkisi bağlamında önemli tespitlerde bulunmuştur.[5] Cahit Karaalp, "*İʿrâbü'l-Kur'ân*" ve "*Meʿâni'l-Kur'ân*"

---

2 Nehhâs'la ilgili yapılmış bazı çalışmalar için bk. Fikri Güney, "Ebû Caʿfer en-Nehhâs: Hayatı, Eserleri ve Meʿâni'l-Kur'ân'ı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2015), 156-176; Ali Temel, "Nehhâs'ın İʿrâbu'l-Kur'ân'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 15/1 (01 Kasım 2015), 77-105; Hüseyin Ersönmez, "Ebû Caʿfer en-Nehhâs ve 'Kitâbu't-Tuffâhe fi'n-Nahv' Adlı Eserinde Nahve Dair Farklı Yaklaşımlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (01 Aralık 2016), 169-191; Hatice Muhammed, *Nâsih-mensûh Müelliflerinin Nesh Konusuna Yaklaşımı: Nehhâs Örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

3 Kıraat eleştirilerini konu edinen bazı çalışmalar için bk. Ayşe Meydanoğlu, "Dilbilimcilerin Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017), 177-192; Ahmet Kütükoğlu, "Kastallânî'nin Mütevâtir Kıraatlere Yönelik Eleştirilere Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (01 Haziran 2018), 171-210; Kadir Taşpınar, "Ebû Amr'ın Eleştiriye Konu Olan Sahih Kıraatleri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (01 Aralık 2022), 117-140; Süleyman Yıldız, "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (01 Haziran 2023), 134-164; İmran Çelik, "Müberred'in Kıraatlere Yaklaşımı ve Sahih Kıraat Eleştirisi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (31 Aralık 2024), 125-152; Süleyman Kılıç, "İmam Âsım'ın Eleştiriye Maruz Kalan Kıraatleri", *Artuklu Akademi* 11/2 (31 Aralık 2024), 391-410; İdris Yiğit, "Hicri İlk Dört Asırda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştiriler ve Sebepleri", *Artuklu Akademi* 12/1 (01 Haziran 2025), 288-308; İhsan Sütşurup, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirileri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 10/1 (01 Nisan 2026), 413-432.

4 Abdurrahman Büyükkörükçü, *Ebû Caʿfer en-Nehhâs ve İʿrâbü'l-Kur'ân'ı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

5 Temel, "Nehhâs'ın İʿrâbu'l-Kur'ân'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi".

bağlamında Nehhâs'ın tefsir metodolojisini ve Kur'an ilimlerine yaklaşımını ele almıştır.[6] Süleyman Aykut'un yüksek lisans tezi ve daha sonra Yasin Pişgin ile kaleme aldığı makale ise "*İʿrâbü'l-Kur'ân*"daki kıraat farklılıklarını Âl-i İmrân sûresi özelinde sarf ve nahiv yönünden değerlendirmiştir.[7] İhsan Sütşurup'un "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirileri" başlıklı makalesi de sahih kıraatlere yöneltilen eleştirilerin klasik literatürdeki görünümlerini incelemesi bakımından çalışma için dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir.[8]

Bununla birlikte kıraatlere, özellikle de Hamza kıraatine yönelik eleştirilerin Nehhâs ile başlamadığı açıktır. Ferrâ, Ahfeş, İbn Kuteybe ve İbn Mücâhid gibi erken dönem âlimlerinde de kıraatlerin rivayet değerinden bağımsız biçimde dilsel tercih, nahiv kıyası, sarfî yapı, anlam ilişkisi ve telaffuz imkânı bakımından değerlendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla Nehhâs'ın önemi, kıraat eleştirisini başlatmış olmasından değil, bu eleştirel mirası "*İʿrâbü'l-Kur'ân*" türü içinde sistematik bir i'râb ve dil çözümlemesiyle birlikte işletmesinden kaynaklanmaktadır. Müellif, kıraat vecihlerini çoğu zaman yalnızca rivayet olarak zikretmekle yetinmemekte, onları nahiv, sarf, i'râb, anlam, mushaf hattı ve telaffuz ilkeleri açısından değerlendirmektedir. Bu yönüyle Nehhâs'ın eleştirel dili, erken dönem kıraat-nahiv ilişkisinin belirli bir eser ve belirli bir kıraat imamı üzerinden izlenmesine imkân veren dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir.

Mevcut literatürde Nehhâs'ın "*İʿrâbü'l-Kur'ân*"ında Hamza kıraatine yönelik eleştirileri, usûlî ve ferşî kıraat farklılıkları çerçevesinde; dilsel tenkitlerin mahiyeti, yoğunluğu, dayanakları ve kıraat otoritesi karşısındaki konumu bakımından müstakil olarak inceleyen bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışma, Nehhâs'ın Hamza kıraatiyle ilişkili eleştirilerini münferit olumsuz hükümler şeklinde değil, erken dönem kıraat-nahiv ilişkisinin metodolojik göstergeleri olarak değerlendirmektedir. Çalışmada Nehhâs'ın önceki âlimlerle ortaklaştığı noktalar gerektiğinde gösterilmekte, bunun yanında onun kendine has değerlendirmeleri, tercih gerekçeleri ve eleştirel terminolojisi de ortaya konmaktadır. Bu sebeple makalenin özgünlüğü, Hamza kıraatinin erken dönemde eleştirilmiş olduğunu yeniden göstermesinde değil; Nehhâs'ın bu eleştiri geleneğini "*İʿrâbü'l-Kur'ân*" bağlamında nasıl devraldığını, hangi dilsel ölçütlerle yeniden işlediğini ve Hamza kıraati özelinde nasıl bir değerlendirme dili kurduğunu ortaya koymasında aranmalıdır. Çalışmanın iddiası, Nehhâs'ın Hamza kıraatiyle ilgili her değerlendirmesinde önceki âlimlerden tamamen farklı ve özgün hükümler ortaya koyduğu şeklinde değildir. Aksine makale, Nehhâs'ın erken dönem kıraat eleştirisi geleneğiyle ilişkisini, selefleriyle ortaklaştığı ve onlardan ayrıştığı noktalar üzerinden takip etmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede bazı örneklerde Nehhâs'ın önceki eleştirileri devraldığı, bazı örneklerde ise onların tenkit ettiği bir kıraatin dilsel imkânını veya mevsukiyetini ortaya koymaya yöneldiği görülecektir. Bu çalışmada ayrıca Nehhâs'ın Hamza kıraatine yönelik değerlendirmeleri yalnızca münferit nahiv itirazları olarak değil, Basra merkezli dil ölçütleri ile Kûfe kıraat çevresi arasındaki ilişki bağlamında da okunmaktadır.

---

6 Cahit Karaalp, "İʿrâbu'l-Kur'ân ve Meʿâni'l-Kur'ân Eserleri Bağlamında Ebû Caʿfer en-Nehhâs'ın Tefsir Metodu ve Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (01 Nisan 2021), 443-456.

7 Süleyman Aykut, *Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın İ'râbü'l-Kur'ân İsimli Eserinde Âl-i İmrân Sûresinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Süleyman Aykut - Yasin Pişgin, "Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraat Farklılıklarının Sarf ve Nahiv Yönünden İncelenmesi: Âl-i İmrân Sûresi Özelinde", *Turkish Academic Research Review* 10/1 (01 Mart 2025), 258-274.

8 Sütşurup, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirileri".

Çalışmanın yöntemi metin merkezli analizdir. Bu doğrultuda *İʿrâbü'l-Kur'ân*'da Hamza kıraatiyle doğrudan veya dolaylı biçimde ilişkili örnekler tespit edilmiş, ilgili pasajlar klasik kıraat, tefsir, nahiv ve hüccet literatürüyle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Örneklerin tasnifinde Nehhâs'ın kullandığı eleştiri lafızları esas alınmamıştır. Çünkü müellifin "muhâl", "baʿîd", "zayıf", "câiz değildir" ve "lahn" gibi ifadeler arasında sistemli bir dereceleme kurduğu açık değildir. Bunun yerine kıraat literatüründe yerleşik bir sınıflama imkânı sunan usûl-ferş ayrımı tercih edilmiştir. Bu kapsamda idgâm-izhâr, iskân-tahrîk ve med gibi genel okuyuş prensipleriyle ilişkili meseleler usûlî kıraat farklılıkları, i'râb, fiil bâbı, şahıs kipi, lafız ve anlam düzeyinde belirli ayetlere mahsus vecihler ise ferşî kıraat farklılıkları başlığı altında ele alınmıştır. Bununla birlikte eleştiri lafızları tamamen dışarıda bırakılmamış, Nehhâs'ın değerlendirme dilini anlamak bakımından örneklerin tahlilinde destekleyici göstergeler olarak dikkate alınmıştır.

Sonuç olarak çalışma, Hamza kıraati örneği üzerinden erken dönem dil merkezli kıraat değerlendirmelerinde rivayet, nahiv ve fonetik ölçütler arasında nasıl bir ilişki kurulduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece Nehhâs'ın eleştirel ifadeleri, sonraki dönemlerde belirginleşen mütevâtirlik anlayışı geriye taşınarak değil,[9] kendi döneminin ilmî bağlamı içinde değerlendirilmekte ve kıraat-nahiv ilişkisinin tarihî seyrine dair daha sağlıklı bir okuma imkânı sunulmaktadır. Bu çerçevede örnekler, Nehhâs'ın selefleriyle ortaklaştığı ve onlardan ayrıştığı noktaları gösterecek şekilde değerlendirilmiştir.

1. Usûlî Kıraat Farklılıkları

Nehhâs'ın Hamza kıraatine yönelik değerlendirmeleri, çalışmada müellifin kullandığı eleştiri lafızlarından hareketle değil, kıraat farklılıklarının teknik mahiyeti esas alınarak usûlî ve ferşî başlıkları altında tasnif edilmiştir. Zira Nehhâs'ın "muhâl", "baʿîd", "zayıf", "câiz değildir" ve "uygun görülmez" gibi farklı nitelemelere başvurduğu görülmekle birlikte, eserinde söz konusu kavramlar arasında açık bir ilişki, dereceleme yahut hiyerarşik bir sistem kurduğuna dair belirgin bir açıklama yer almamaktadır. Dolayısıyla eleştiri lafızlarını kendi içinde bir yoğunluk skalasına dönüştürmek, metnin sunduğu verilerin ötesine geçen yorumlara yol açabilir. Buna karşılık kıraat literatüründe yerleşik bir tasnif imkânı sunan usûl-ferş ayrımı, örneklerin hem teknik niteliğini göstermeye hem de Nehhâs'ın eleştirilerinin hangi düzlemde yoğunlaştığını takip etmeye daha elverişlidir. Bu çerçevede med, idgâm-izhâr ve iskân-tahrîk gibi genel okuyuş prensipleriyle ilişkili örnekler usûlî kıraat farklılıkları kapsamında ele alınmıştır.

1.1. İdgâm-İzhar

İdgâm ve izhâr, kıraat farklılıkları içerisinde harflerin telaffuz biçimiyle ilgili usûlî meselelerden biridir. Harflerin mahreç ve sıfat yakınlığı, kelimeler arası geçiş, telaffuz kolaylığı ve iki sâkinin birleşmesi gibi hususlar, söz konusu farklılıkların değerlendirilmesinde belirleyici rol oynamaktadır.[10]

Bu bağlamda Nehhâs'ın üzerinde durduğu örneklerden biri, kelime sonundaki tâ "ت" harfinin kendisinden sonra gelen harfe idgâm edilmesi meselesidir. Söz konusu örnek hem

9 Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 97-124.

10 Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd el-Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat fi 'ulûmi'l-kırâ'ât*, thk. İzzet Hasan (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2006), 139; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ (Kahire: el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 2/2-3; Mehmet Ali Sarı, "İdgam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/471-472.

mahreç yakınlığı hem de kelimeler arası idgâmın imkânı bakımından tartışmaya konu olmuştur. es-Sâffât sûresi 37/1-3'teki "وَالصَّافَّاتِ صَفًّا . فَالزَّاجِراتِ زَجْراً . فَالتَّالِياتِ ذِكْراً" ayetlerinde Hamza, Ya'kûb ve Ebû Amr (hulf ile) birinci kelimelerin sonlarını ikinci kelimeye idgâm ederek okumuşlardır.[11]

Nehhâs, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bu kıraati işittiğinde nefret duyduğunu söylemiş, ardından, Ebû Ca'fer'e dayandırdığı görüş doğrultusunda bu okuyuşun Arapça bağlamında üç yönden zayıf olduğunu belirtmiştir:

Birincisi, tâ (ت) harfi ne sâd ne zây ne de zâl harfinin mahrecinden çıkar ve bunlarla mahreç kardeşliği bulunmaz. Tâ'nın (ت) mahreç kardeşleri tâ (ط) ve dâl, zây'ın kardeşleri sâd ile sîn, zâl'in kardeşleri ise zâ ile sâ harfleridir. Dolayısıyla idgâm yapılması dil açısından doğru kabul edilemez. İkinci neden, idgâm yapıldığında idgâma konu edilen harf, bir kelimenin sonunda, müdgamün fîh harf ise başka bir kelimenin başındadır. Üçüncü neden ise, idgâm yapıldığında "وَالصَّافَّاصَفًّا" şeklinde iki ayrı kelimeden gelen iki sâkin harf yan yana gelmiş olmaktadır. Arapçada iki sâkinin yan yana gelmesi "دَابَّة" örneğinde olduğu gibi ancak tek bir kelime içinde mümkündür.[12]

Nehhâs, ilgili kıraate dair mezkûr itirazları aktardıktan sonra Hamza'nın idgâmının, tâ (ت) harfinin sâd, zây ve zâl gibi harflere mahreç bakımından yakın kabul edilmesi durumunda caiz sayılabileceğini ifade etmiştir.[13] Bu yönüyle Nehhâs, önceki eleştirileri yalnızca tekrar etmekle kalmamış, söz konusu okuyuşun hangi fonetik şart altında kabul edilebileceğini de göstermiştir.

es-Sâffât 37/1-3'teki idgâm uygulamasında Hamza ile birlikte Ebû Amr'ın da zikredilmesi, tenkitlerin niçin özellikle Hamza kıraati üzerinde yoğunlaştığı meselesini gündeme getirmektedir. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen rivayette de hoşnutsuzluğun doğrudan Hamza'nın okuyuşu üzerinden aktarılması, meselenin ayrıca açıklanmasını gerekli kılmaktadır. Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), söz konusu durumu Ebû Amr'ın idgâm anlayışı üzerinden izah etmektedir. Ona göre Ebû Amr'dan nakledilen idgâm, mutlak bir okuyuş tercihi olmayıp daha çok hızlı okuyuş, tahfîf ve sâkin hemzenin terk edilmesi gibi durumlarla ilişkilidir. Ebû Amr hemzeyi tahkik ettiği veya açık biçimde telaffuz ettiği yerlerde harekeli harflerde idgâm yapmaz. Yalnızca "بَيَّتْ طَّائِفَةٌ" örneğinde idgâm uygular. Dolayısıyla bazı örneklerde onun uygulaması Hamza'nın okuyuşuyla örtüşse de "وَالصَّافَّاتِ صَفًّا" örneğinde aynı düzeyde değerlendirilmemiştir.[14] Nitekim İbn Mücâhid'in, "Ebû Amr, idgâm yaptığı zaman 'وَالصَّافَّاتِ صَفًّا' şeklinde okur. Hamza ise idgâm yapar."[15] şeklindeki ifadesi, Ebû Amr'ın idgâmının belirli şartlarla sınırlı, Hamza'nın idgâmının ise mutlak bir okuyuş biçimi olduğunu göstermektedir. Ebû Şâme, söz konusu yerde idgâmı terk etmenin tercih edilen görüş olduğunu belirtmiştir.[16]

---

11 Ebû Bekr İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1979), 546; Şihâbüddîn el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfü füdalâi'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erbe'ate 'aşar*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 471.

12 Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000), 3/277.

13 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 3/277.

14 Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meʿânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*, thk. İbrahim Adve Avd (Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâyî el-Halebi, 1402/1982), 662.

15 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 546; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meʿânî*, 662.

16 Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meʿânî*, 662.

Konuyla ilgili Ferrâ da İbn Mes'ûd'un "وَالصَّافَّاتِ", "فَالزَّاجِراتِ" ve "فَالتَّالِياتِ" kelimelerinde idgâm yaptığını aktardıktan sonra "Ancak açık ve belirgin okuyuş (tebyîn) daha güzeldir. Çünkü kıraatte asıl olan, tebyîn ve tafsîldir."[17] ifadesini kullanmıştır. Ebû Şâme'nin Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm'a dayandırdığı görüşte A'meş'in de bu kelimelerde idgâm yaptığı söylenmiştir. Ebû Ubeyd'in, "Ancak bizim tercih ettiğimiz kıraat, genel olarak Kur'an'da tahkik ve beyan esasına dayanan okuyuş tarzıdır. Fakat mushaf hattına aykırı düşmeyen ve Arap lehçeleri dışına çıkmayan durumlar bunun dışındadır." sözleri mütekaddimûn âlimlerinin izhâr karşısında idgâmı ikinci plana aldıklarını göstermektedir.[18]

Bir diğer örnek de el-Kehf 18/97'deki "فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ" ayetindeki kıraat farklılıklarıyla ilgilidir. Hamza'nın, bu ayetteki "فَمَا اسْطَاعُوا" kelimesinde tâ (ت) harfini tâ (ط) harfine idgâm ederek tâ'yı (ط) şeddeli okuduğu nakledilmiştir.[19] Dimyâtî'ye göre Hamza'nın bu kelimede idgâm yapmasının sebebi tâ (ت) ile tâ (ط) harfinin mahreçlerinin aynı olmasıdır.[20]

Buna karşılık Nehhâs, mezkûr telaffuzun fiilen mümkün olmadığını belirtir. Zira sîn harfi sâkin olduğu gibi idgâm edilmiş tâ (ط) harfi de sâkindir. Dolayısıyla iki sâkinin birleşmesi söz konusu olur ki bu, telaffuz açısından imkânsızdır. Nitekim Sîbeveyhi böyle bir kullanımı muhal kabul etmiş ve tâ (ت) harfinin kendisinden sonra gelen harfe idgâmını geçersiz saymıştır. Ayrıca sîn harfinin harekelenmesi de mümkün değildir. Zira bu harf aslen sükûn üzere mebnîdir.[21]

Bu kelimenin kullanımıyla ilgili olarak Sîbeveyhi, Asmaî (ö. 216/831) ve Ahfeş tarafından nakledilen dört farklı lehçe bulunmaktadır:

1. يَسْتَطِيعُ - اِسْتَطَاعَ: Asıl ve yaygın kullanım.
2. يَسْطِيعُ - اِسْطَاعَ: Tâ (ت) harfinin, tâ (ط) ile aynı mahreçten olması sebebiyle hazfi.
3. يَسْتِيعُ - اِسْتَاعَ : Bu defa tâ (ط) harfinin hazfi.
4. يُسْطِيعُ - أَسْطَاعَ: Hemzenin kat' ile ve muzâri' fiilin ilk harfinin zamme ile okunması.[22]

Aynı kelimedeki Hamza'nın idgâmını iki sâkinin bir araya gelmesi gerekçesiyle Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) de eleştirmişlerdir.[23] Zeccâc, söz konusu itirazını Halîl b. Ahmed, Yûnus ve Sîbeveyhi ve onların çizgisini takip eden nahivcilere dayandırmış, bu şekilde okuyan kimsenin dilciler nezdinde hatalı ve lahn ile nitelendirildiğini söylemiştir. Bu yaklaşımın gerekçesi, sîn harfinin sâkin oluşudur. Şöyle ki tâ (ت) harfi idgâm edildiğinde, ortaya çıkan tâ (ط) da sâkin kabul edileceğinden iki sâkinin bir araya gelmesi söz konusu olur ki bu durum da Arap dil kaidelerine aykırı görülmüştür. Diğer taraftan tâ (ت) harfinin harekesinin sîn üzerine aktarılabileceğini ileri sürerek lafzı "فما اسَطاعوا" şeklinde okumayı teklif eden görüş de yine hatalı kabul edilmiştir. Zira "استفعل" vezninde yer

17 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr vd. (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 2/382.
18 Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meʿânî*, 662.
19 Dimyâtî, *el-İthâf*, 373.
20 Dimyâtî, *el-İthâf*, 373.
21 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 2/307-308.
22 Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 4/483; Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 2/307-308.
23 Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-sebʿa*, thk. Bedreddin Kahveci, Beşir Cüveycâtî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413/1993), 5/178; Dimyâtî, *el-İthâf*, 373.

alan sîn harfi hiçbir durumda harekelenmez. Dolayısıyla bu tür bir tasarruf sarfî kaidelerle bağdaşmamaktadır.[24]

Bu örneğin çalışmada ele alınmasının temel nedeni, sonraki dönem kıraat literatüründe mütevâtir kabul edilen Hamza'ya ait bir okuyuşun, erken dönem dil merkezli değerlendirmelerde nahiv ve telaffuz ölçütleri bakımından eleştiriye konu edilebildiğini göstermesidir. Nitekim Dimyâtî'ye göre dilcilerden aktarılan mezkûr itirazlar geçerli kabul edilmez. Zira Hamza'nın sözü edilen kıraati, mütevâtirdir. Ayrıca zikredilen örneklerde iki sâkinin birleşmesi Arap dilinde caiz ve işitilmiş bir kullanımdır. Hamza'nın okuyuşunu destekleyen bir diğer gerekçe ise, -Dânî'nin de belirttiği üzere- ikinci sâkinin telaffuzu sırasında dilin hem ona hem de idgâm edilen harfe tek bir yükselişle yönelmesi sebebiyle, bu harfin harekeli konumunda değerlendirilmesidir. Bu durumda ilk sâkin, fiilen bir harekeli harfle karşılaşmış olmaktadır.[25] Bu örnek aynı zamanda Nehhâs'ın her durumda seleflerinden ayrışmadığını, bazı meselelerde önceki dilci eleştirilerle örtüşen bir değerlendirme çizgisinde yer aldığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Başta dilciler olmak üzere erken döneme mensup âlimler ile onların izinden giden Nehhâs'ın Hamza'nın kıraatlerine yönelttiği eleştiriler, büyük ölçüde nahiv ve sarf kaidelerinin katı uygulanmasına dayanmaktadır. Buna karşılık, kıraat imamlarının sonraki kıraat literatüründe mütevâtir kabul edilen okuyuşları rivayet temelli olup bunların sıhhati yalnızca dilsel kurallara uygunluk ölçütüyle değerlendirilemez. Nitekim Dimyâtî ve Dânî gibi âlimler, bu tür okuyuşların Arap dilinde işitilmiş kullanım örnekleriyle desteklenebileceğini ve fonetik açıdan da izah edilebilir olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu durum, kıraat ilmi ile nahiv disiplini arasındaki metodolojik yaklaşım farkını açık biçimde yansıtmakta, dil kurallarının kıraati belirleyici değil, açıklayıcı bir unsur olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

1.2. İskân-Tahrîk

İskân ve tahrîk, kıraat farklılıkları içerisinde özellikle harflerin harekeli veya sâkin okunmasına dayanan fonetik farklılıkları ifade etmektedir. Kıraat imamlarının bazı yerlerde harekeyi, bazı yerlerde ise sükûnu tercih etmeleri; dilsel kullanım, semantik vurgu ve okuyuşun akıcılığı gibi çeşitli gerekçelerle açıklanmıştır.

en-Neml 27/20'deki "وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقالَ ما لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ" ayetinde bulunan "ما لِيَ" kelimesi iskân ve tahrîk bağlamında Hamza kıraatine yöneltilen eleştirilere örnek kabul edilebilir. Bu ayette Hamza; Nâfi', Ebû Amr, İbn Zekvân, Ca'fer, Ya'kûb ve Halef ile birlikte yâ'yı "مَا لِي" şeklinde sâkin, diğer kurrâ ise hareke ile okumuşlardır.[26] Diğer taraftan Yâsîn 36/22'de bulunan "وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي" ayetinde ise aynı yâ harfini Hişâm (hulf ile), Hamza, Ya'kûb ve Halef hariç diğer kurrâ harekeli şekilde telaffuz etmişlerdir.[27] Burada akla gelebilecek muhtemel soru şudur: Her iki harf de mütekellim yâ'sı olmasına rağmen neden birinde tahrîk diğerinde iskân ile okunmuştur? Nitekim böyle bir soru, Ebû Amr'a da yöneltilmiştir. O da şu şekilde cevap vermiştir: Sükûn, bir yönüyle vakfa benzemektedir. Şayet burada da yâ sâkin okunmuş olsaydı, "لَا أَعْبُدُ" ifadesi müstakil bir istînâf (başlangıç cümlesi) gibi anlaşılabilirdi ki,

[24] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/483; Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve İʿrâbuhu*, thk. ʿAbdulcelîl ʿAbduh Şelebî (Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 3/312.

[25] Dimyâtî, *el-İthâf*, 373.

[26] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 479; Dimyâtî, *el-İthâf*, 150.

[27] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 479; Dimyâtî, *el-İthâf*, 466.

bunun doğuracağı anlam problemi açıktır.[28] Ancak en-Neml sûresindeki kullanım bu şekilde değildir.[29] Nehhâs'a göre zikredilen bu görüş doğru değildir. Zira söz konusu olan harf mütekellim yâ'sıdır. Araplar arasında mütekellim yâ'sını açık okuyanlar bulunduğu gibi sâkin okuyanlar da vardır. Zaten kıraat imamları her iki lehçeye göre de okumuşlardır. Nitekim kıraat imamlarından bazıları her iki yerde fetha ile okumuştur. Bunlar arasında İbn Kesîr, Âsım ve Kisâî bulunmaktadır. Öte yandan Hamza ise her iki kelimeyi sükûn ile okumuştur. Nehhâs'a göre mütekellim yâ'sının fasih kullanımında tercih edilen şekil onun fethalı olmasıdır. Çünkü yâ bir isimdir ve tek harften oluşmaktadır. Bu sebeple harekesiz bırakılması, ismin fonetik değerinin zayıflatılması anlamına geleceğinden uygun görülmemiştir.[30]

Tâcülkurrâ Kirmânî (ö. 505/1111), "مَا لِيَ" lafzında durup sonrasından ibtidâ etmenin caiz olmadığını, hatta bunun küfür görüldüğünü ileri sürmüştür. Nitekim Ebû Amr, normalde ardından hemze gelmeyen yâ'larda sükûnu tercih eden bir usûle sahip olduğu hâlde "مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ" ve benzeri örneklerde olduğu gibi "مَا لِيَ لَا أَعْبُدُ" ifadesinde de yâ'yı fetha ile okumuştur. Bu tercih, kendisinden sonrasıyla ibtidâ etmenin sahih olmadığını ve böyle bir başlangıcın küfür sayılacağını göstermek amacı taşımaktadır. Kirmânî'ye göre Hamza'nın yâ'yı sakin okuması, ardından gelen "لَا أَعْبُدُ" ifadesiyle ibtidânın sahih olmadığını göstermek içindir. Zira söz konusu ifade müstakil başlatıldığında problemli, hatta küfür anlamına gelebilecek bir mana ortaya çıkar. Bu sebeple Hamza yâ'yı fetha ile okumuş olsaydı, okuyuşun taşıdığı bu uyarıcı işlev gerçekleşmemiş olurdu.[31]

İskân-tahrîk ile ilgili konuya dair verilebilecek diğer bir örnek el-Hacc 22/29'daki " ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" ayetinde geçen "ثُمَّ لْيَقْضُوا" ifadesidir. Bu kelimeyi Hamza ile birlikte Kâlûn, Bezzî, Âsım, Kisâî ve Ravh lâm'ın sükûnu ile okumuşlardır. Diğer kurrâ ise kesre ile telaffuz etmişlerdir.[32]

Hamza ve diğerlerinin okuduğu sükûn vechi Nehhâs'a göre Arap dili açısından zayıf kabul edilmektedir. Zira sümme üzerinde vakf yapılırsa ardından gelen kelime cezimli bir harfle başlamış olur. Arapçada ise kelimeye cezimli harfle başlamak caiz görülmez. Eğer sümme, kendisinden sonrasına bağlanan vâv ve fâ gibi bir atıf harfi kabul edilirse sözü edilen kullanım, zayıf da olsa mümkün görülebilir. Böyle bir durumda iki kelime, araları kopuk değil, birbirine bağlı okunmuş olur. Fakat müellif bu açıklamayı da zayıf kabul etmektedir. Bu bağlamda, iki sâkinin birleşmesini önlemek amacıyla sümme kelimesinin sonundaki mîm harfi fetha ile okunmuş, zamme veya kesre ile okunması mümkün görülmemiştir. Zira kelime gayr-i munsarıf kabul edilmektedir.[33]

Ferrâ'ya göre Medine ehli, Âsım ve A'meş lâm harfini sükûn ile okumuşlardır. Buna karşılık Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692) ile Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), hem vâv'dan sonra geldiğinde hem de diğer durumlarda kesre ile telaffuz etmişlerdir. Onların lâm'ı sükûn

---

[28] Vakftan sonra anlam "*Beni yaratan'a (Allah) ibadet etmeyeceğim.*" şeklinde olur.

[29] Bu kısımda vakfedildiğinde anlam "*Hüdhüdü göremiyorum.*" şeklinde olur ki, ayetin manasında bozulmaya yol açacak bir problem teşkil etmemektedir. bk.Dimyâtî, *el-İthâf*, 466.

[30] Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 3/138.

[31] Şemsülkurrâ Ebü'l-Kâsım Burhaneddîn el-Kirmânî, *Garâibü't-tefsîr ve 'acâibü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.), 1/577-578.

[32] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 434-435; Dimyâtî, *el-İthâf*, 397.
Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 3/67-68. Nehhâs'ın iskân-tahrîk bağlamındaki diğer Hamza kıraati eleştirileri el-Hacc 22/15'teki "فَلْيَمْدُدْ" ve en-Neml 27/28'deki "فألقه" lafızlarındaki kıraat farklılıkları için de söz konusu olmuştur. İlgili kelimeler için bk. Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 3/64; 3/143.[33]

ile okumaları, telaffuzu hafifletme amacına dayanmaktadır. Nitekim Arapçada "وَهُوَ قَالَ ذَلِكَ" ve "وَهِيَ قَالَتْ ذَاكَ" gibi ifadelerde, vâv ile bağlantı kurulduğunda hâ'nın sükûn ile okunması buna benzer bir kullanımdır. Aynı şekilde vâv veya fâ harfiyle bağlantılı olarak gelen emir lâm'ının da çoğu Arap lehçesinde sükûn ile okunması yaygın bir dil özelliğidir. Fakat bazıları "ثُمَّ لْيَقْضُوا" ifadesindeki lâm'ı kesre ile okumuştur. Bunun gerekçesi, "ثُمَّ" üzerinde vakf yapmanın uygun olması, buna mukabil fâ ve vâv harflerinde vakfın uygun görülmemesidir. "ثُمَّ لْيَقْضُوا" lafzının kesre okunması geçerli bir vecih olmakla birlikte, kıraatlerin büyük çoğunluğunda tercih edilen okuyuş, zikredilen yerlerde lâm'ın sükûn ile okunmasıdır.[34]

İbn Hâleveyh (ö. 370/980) de kıraatlerin huccetini ortaya koyduğu *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-seb'* adlı eserinde her iki okuyuşun ihticac noktalarını izah etmiştir. Buna göre kıraat açısından lâm'ı kesre ile okuyanların delili, söz konusu harfin başına başka bir edat girmeden önce kendisi için gerekli olan aslî harekeye riayet edilmesidir. Lâm'ı sükûn ile okuyanların delili ise, kesrenin ağırlığını hafifletme amacıyla telaffuzda kolaylık sağlamayı gözetmeleridir. Bu bağlamda tercih, sümme ile birlikte kullanıldığında kesreli okuma yönünde, vâv ve fâ ile birlikte kullanıldığında ise sükûnlu okuma yönündedir. Zira sümme müstakil bir edat olup üzerinde vakf yapılabilirken, vâv ve fâ harfleri kendilerinden sonraki kelimeden ayrılmaz ve üzerlerinde vakf yapılamaz.[35] Ebû Ali, nitekim bu harflerin "كتف" ve "شكس" gibi yapısında bitişik unsurlar bulunan kelimelere benzetildiğini söylemiştir. Dolayısıyla böyle isim ve fiiller, Arap dilinde telaffuz kolaylığı amacıyla sükûn ile hafifletildiği gibi, bu iki harften sonra gelen emir lâmı da aynı gerekçeyle sükûnlu okunmuştur. Bir harfin, dâhil olduğu yapıdan ayrılmaması hâlinde kelimenin bir parçası gibi değerlendirildiğine delil olarak, Arapların "هَؤُلَاءِ الضَّارِبُوه" ve "الضَّارِبُوك" gibi kullanımları zikredilebilir. Bu örneklerde, cem' için getirilen nûn harfi, zamirle birlikte bulunduğunda hazfedilmiştir. Zira nûn da zamir alâmeti de kelimeden ayrılmayan unsurlar olup, bu sebeple bir arada bulunmamışlardır. Benzer şekilde, nidâ için kullanılan med harfi de kelimeden ayrılmayan bir unsur olması bakımından tenvin ile yer değiştirebilir. Bu yönüyle nûn harfine benzerlik arz eder. Tıpkı zikredilen harflerin kelimeden ayrılmaması sebebiyle kelimenin bir parçası gibi değerlendirilmesine benzer şekilde, vâv ve fâ da böyle kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu harflerden sonra gelen unsurların sâkin okunması uygun görülmüştür.[36] Diğer taraftan "ثُمَّ" böyle değildir. Zira birden fazla harften oluşur, kendisinden sonra gelen kelimeden ayrılabilir ve üzerinde vakf yapılabilir. Dolayısıyla vâv ve fâ ile aynı konumda değerlendirilmemiştir. Sümme'den sonra emir lâmını sükûn ile okuyanların yaklaşımı, kendisindeki mîm harfini vâv ve fâ yerine koymalarıdır. Fakat bu görüş dil bakımından mümkün olmakla birlikte, önceki görüşe göre daha zayıf kabul edilmiştir.[37]

İskân ve tahrîk örnekleri, kıraat farklılıklarının yalnızca fonetik bir tercih alanı olarak görülemeyeceğini göstermektedir. Mütekellim yâ'sının fetha veya sükûn ile okunması yahut emir lâmının kesre veya sükûn ile telaffuz edilmesi, çoğu zaman Arap lehçeleri, vakf-ibtidâ imkânı, tahfîf ilkesi ve kelimeler arasındaki irtibat derecesiyle açıklanmıştır. Nehhâs gibi âlimlerin bazı vecihleri "zayıf" veya "uzak" görmesi, söz konusu kıraatlerin nakil değerini ortadan kaldırmaktan ziyade onları nahiv ve dil ölçütleri açısından değerlendirme çabasını yansıtmaktadır. Ferrâ, İbn Hâleveyh ve Ebû Ali'nin açıklamaları ise aynı okuyuşların farklı

34 Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/224.
35 Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1399/1979), 252-253.
36 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâʾi's-sebʿa*, 7(2)/276-278.
37 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâʾi's-sebʿa*, 7(2)/276-278.

dil mantıklarıyla temellendirilebildiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu başlıkta ele alınan örnekler, kıraatlerin hem rivayet yönünü hem de Arap dilinin fonetik ve nahvî imkânlarıyla kurduğu ilişkiyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

1.3. Med

Med, kıraat farklılıkları içerisinde sesin uzatılmasıyla ilgili fonetik bir mesele olmakla birlikte, yalnızca telaffuz tekniğiyle sınırlı değildir. Med harflerinin zayıf kabul edilen yapısı, hemzenin mahreç bakımından uzaklığı, vakıf hâlindeki uygulamalar ve teshîl gibi hemze tasarrufları, konuyu Arap dili ve kıraat usûlü açısından tartışmalı hâle getirmiştir. Bu nedenle Nehhâs'ın med konusundaki değerlendirmeleri, onun kıraatleri fonetik gerekçelerle açıklama çabasını ve zaman zaman mütevâtir bir kıraati dahi dilsel ölçütler ışığında eleştirebildiğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Hemzeyle ilgili tartışmalara el-Bakara 2/171'deki "اِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً" ayetindeki kıraat farklılıkları örnek verilebilir. Ayette geçen "دُعَاءً" ve "وَنِدَاءً" kelimelerinde kıraat imamlarından sadece Hamza, vakf halinde, teshîl ile önce med sonra kasr eder. Diğer kıraat imamları ise medle okurlar.[38] Nehhâs, Hamza'nın okuyuşuna göre kelimenin tek elif ile yazıldığını söyledikten sonra bu okuyuşun şâz bir lügat olduğunu ve onun kıraatinin uygun görülmediğini belirtmiştir. Müellife göre bir kimse Hamza'nın kıraatini okursa vaslederek okumalı, o kelime üzerinde vakıf yapmamalıdır.[39]

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), hemzenin okunmasıyla ilgili şunları aktarmıştır: Hemzeden önceki sâkin harf bir med harfi veya lin harfi ise bu durumda kıraat imamları, zikredilen genel usûllerine göre okumaya devam ederler. İbn Şüreyh el-İşbîlî (ö. 476/1084) bu konuda müstakil bir görüş ileri sürerek "الْمَوْءُودَةُ" kelimesinde hemzeden sonra gelen vâv harfini med etmemiştir.[40] Bu yönüyle, Ezrak tarikiyle gelen ve ilgili konuda med uygulanacağını rivayet eden diğer bütün edâ ehline muhalefet etmiştir. İkinci bir açıklamaya göre ise hemzeden sonra gelen elif, "دُعَاءً، نِدَاءً، هُزُوًا، مَلْجَأً" örneklerinde olduğu gibi vakıf hâlinde tenvinden bedel olarak getirilen bir harftir. Zira bu elif aslî değil, ârızîdir. Dolayısıyla varlığı geçicidir. Bu hususta da ihtilaf bulunmamaktadır.[41] İbnü'l-Cezerî, "دُعَاءً، نِدَاءً، مَاءً، لَيْسُوا سَوَاءً" gibi yerlerde cumhura göre esas olanın, kaide gereği teshîl ve hemzenin değişimine bağlı, med ve kasr vecihlerinin uygulanması olduğunu belirtmiştir.[42]

el-Mübhic müellifi Sıbtu'l-Hayyât (ö. 541/1146) ise konuyla ilgili farklı bir vecih ileri sürerek, hemzenin tamamen hazfedilmesi görüşünü benimsemiş ve bunu ed-Dabbî kanalıyla Hamza'ya nispet etmiştir.[43] Nüveyrî'ye göre mezkûr görüşün dayanağı, mansûb formun merfû ve mecrûr gibi değerlendirilmesidir ki bu Arapçada bilinen bir kullanımdır. Şöyle ki hemze önce elife ibdâl edilir, ardından iki sâkinin birleşmesi sebebiyle hazfedilir. Binaenaleyh med, kasr ve tevassut vecihleri de caiz olur. Hatta bu yaklaşım, mütetarrif hemzeye göre daha uygundur. Çünkü böyle kelimelerde yazılan elif, kelimenin aslından olan

38 Dimyâtî, *el-İthâf*, 90.

39 Ebû Caʿfer en-Nehhâs, *ʿUmdetü'l-küttâb*, ed. Bessam Abdülvehhab el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 190.

40 Ebû Abdullah Muhammed er-Ruaynî el-İşbîlî İbn Şüreyh, *el-Kâfî fi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ: İnceleme ve Tahkik*, thk. Sâlim b Ğurmullâh b Muhammed ez-Zehrânî (Mekke: Câmiatü Ümmülkurâ, 1418/1998), 1/241.

41 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/341.

42 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/478.

43 Ebû Muhammed Abdullâh b. Alî b. Ahmed el-Bağdâdî Sıbtu'l-Hayyât, *el-Mübhic fi'l-kırâ'âti's-semân*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed b Ahmed el-Mağribî (Mekke: Câmiatü Ümmülkurâ, 1405/1985), 1/186.

elif, hemzenin sureti veya tenvin elifi olma ihtimallerini taşır.[44] Bu durumda kasrın yeri kalmaz, ancak hazif varsayımıyla veya sadece yazımın taklit edilmesiyle ya da mansûbun diğer hâller gibi okunmasıyla açıklanabilir. Son olarak İbnü'l-Cezerî, Hamza'nın okuyuşuyla ilgili, "Eğer bu vecih rivayetle sabit olmasaydı zayıf kabul edilecekti." demiştir.[45]

Nehhâs'ın med ve hemze uygulamalarına dair yaklaşımı, telaffuzdaki zayıflığı telafi etmeye yönelik fonetik gerekçelere dayanmakla birlikte, yer yer mütevâtir bir kıraati dahi dilsel ölçütler çerçevesinde eleştirebildiğini göstermektedir. Buna karşılık İbnü'l-Cezerî ve sonraki âlimler, rivayet esasını merkeze alarak daha kuşatıcı ve uzlaştırıcı bir perspektif geliştirmişlerdir.

2. Ferşî Kıraat Farklılıkları

Ferşî kıraat farklılıkları, kıraat imamlarının genel okuyuş prensiplerinden ziyade belirli kelime ve ayetlerde ortaya çıkan lafız, iʿrâb, fiil kalıbı, şahıs kipi veya anlam değişimli varyantları ifade etmektedir. Bu tür farklılıklar, çoğu zaman müfred bir lafzın cümle içindeki konumu, bağlamla ilişkisi ve Arap dili kuralları açısından değerlendirilmiştir. Nehhâs'ın Hamza kıraatine yönelik eleştirilerinde de ferşî örnekler önemli bir yer tutmaktadır. Zira müellif, bu başlık altına giren okuyuşları yalnızca rivayet bakımından nakletmekle yetinmemiş, ilgili lafzın nahiv düzenine, sarfî yapısına, bağlamın gerektirdiği anlama ve mushaf hattıyla ilişkisine de dikkat çekmiştir.

2.1. İʿrâb Farklılıkları

İʿrâb farklılıkları, kıraatlerin nahiv ilmiyle kesiştiği en belirgin alanlardan biridir. Zira kelimenin iʿrâb konumunda meydana gelen değişiklik, çoğu zaman yalnızca telaffuz düzeyinde kalmamakta, anlam, cümle yapısı ve nahiv kaideleri bakımından da tartışmaya konu olmaktadır. Klasik dönemde bazı dilciler, özellikle yaygın nahiv kriterlerine uymayan kıraatleri eleştirmiş, kimi zaman sahih ve meşhur kıraatler dahi Basra ve Kûfe ekollerinin dil anlayışları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Nisâ sûresi 4/1'de geçen "وَالْأَرْحَامَ / وَالْأَرْحَامِ" lafzı, Hamza kıraatinin nahiv açısından eleştirildiği örneklerden biri olup tartışmanın merkezinde mecrûr zamire atıf meselesi yer almaktadır. Ayetteki "وَالْأَرْحَامَ" lafzı atıf konumunda olup takdiri, "وَاتَّقُوا الْأَرْحَامَ أَنْ تَقْطَعُوهَا" (*Akrabalık bağlarını gözetin ve onları koparmaktan sakının.*) şeklindedir. Kıraat âlimlerinin mansûb harekeyle telaffuz ettiği bu kelimeyi Hamza mecrûr hâlinde "وَالْأَرْحَامِ" şeklinde okumuştur.[46]

Nehhâs'ın aktardığına göre mezkûr okuyuş hakkında nahiv âlimleri çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Basra ekolüne mensup dilcilerin önde gelenleri, Hamza'nın kıraatinin lahn olduğunu ve bu şekilde okunmasının haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan Kûfe ekolüne mensup dilciler ise mezkûr okuyuşu "kabîh" olarak

---

44 Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 524.

45 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/478. Hamza'nın meddiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Osman Bostan, "Hamza ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 185-187; Muhammed Emin Efendi, '*Umdetü'l-hallân fî izâhi Zübdeti'l-'irfân* (İstanbul: Asitane Yayınevi, ts.); Aydın Kudat, *Kıraat ve Luğat İlimleri Bağlamında Hamza b. Habib ez-Zeyyât* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020); Mehmet Keleş, "Hamza b. Habîb ve Talebesi Halef b. Hişâm'ın Kıraatlerinin Mukayesesi", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (Nisan 2024), 235-248.

46 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 226; Dimyâtî, *el-İthâf*, 236.

nitelendirmekle yetinmiş, ancak bu nitelemenin gerekçesini açıkça ortaya koymamışlardır.[47] Sîbeveyhi böyle bir durumu, cer hâlindeki zamire atıf yapılamayacağı gerekçesiyle açıklamış ve zamirin böyle bir durumda tenvin konumunda sayıldığını belirtmiştir. Dolayısıyla, cer hâlindeki zamire doğrudan atıf yapılması nahiv kaidelerine aykırı kabul edilmiştir.[48] Nitekim Ebû Osman el-Mâzinî (öl. 249/863) de atıf ilişkisinde ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin aynı hükme tâbi olması gerektiğini ifade ederek, "مَرَرْتُ بِكَ وَزَيْدٍ" şeklindeki bir kullanımın caiz olmadığını, zira atıf yapılan unsurun kendisine atfedildiği unsurla aynı yapısal konumda bulunması gerektiğini belirtmiştir.[49] Bununla birlikte, söz konusu kullanımın Arap şiirlerinde de bazı istisnaî örneklerine rastlandığı nakledilmiştir.

Örnek: "فَالْيَوْمَ قَرَّبْتَ تَهْجُونَا وَتَشْتُمُنَا ... فَاذْهَبْ فَمَا بِكَ وَالْأَيَّامِ مِنْ عَجَبٍ"[50]

Bazı âlimler "وَالْأَرْحَامَ" lafzını kasem olarak yorumlamışlardır. Ancak bu görüş hem anlam hem de i'râb bakımından hatalı kabul edilmiştir. Zira Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadis, bu kelimenin mansûb olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, yoksulluk içinde gelen bir topluluğu görünce insanlara hitaben: "Ey insanlar! Rabbinizden sakının ve akrabalık bağlarını gözetin..." ayetini okumuş ve ardından sadakaya teşvik etmiştir.[51] Bu bağlam, lafzın nasb ile okunmasını desteklemekte; çünkü burada insanları sıla-i rahime teşvik söz konusudur.[52] Ayrıca, eğer bu ifade yemin olarak kabul edilirse, takdiren bir hazif gerekecektir; zira anlam "Akrabalık bağlarının Rabbine yemin olsun." şeklinde olur. Oysa bu tür bir hazif, ancak başka türlü anlamın kurulamadığı durumlarda caiz görülür. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in "Kim yemin edecekse Allah adına yemin etsin"[53] hadisi de Allah'tan başkasıyla yemin edilmesini reddetmektedir.[54]

Zeccâc ise "تَسَاءَلُونَ بِهِ" ifadesinin anlamını "onunla (Allah adına) haklarınızı talep edersiniz" şeklinde açıklamış ve bu yoruma göre cer (hafd) okumanın anlamlı bir karşılığı bulunmadığını belirtmiştir.[55]

Bu tartışma, Nehhâs'ın kıraatlere yaklaşımında dilsel ölçütlerin belirleyiciliğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim müellif, benzer bir meseleyi A'râf 7/151'de geçen " قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي" ifadesi bağlamında da ele almış ve burada "وَلِأَخِي" lafzında cer harfinin tekrar edilmesini, cer hâlindeki zamire doğrudan atıf yapılamayacağı ilkesine dayandırmıştır. Ona göre, Arapça'da mecrûr zamire atıf ancak harf-i cerrin yeniden zikredilmesiyle mümkündür, aksi yöndeki kullanımlar ise ancak sınırlı ve istisnaî örnekler kapsamında değerlendirilebilir.[56]

Bu örnek, Nehhâs'ın kıraatleri yalnızca rivayet değeri üzerinden değil, aynı zamanda nahiv kaideleri çerçevesinde değerlendirdiğini; hatta bazı durumlarda mütevâtir kabul edilen kıraatleri dahi dilsel gerekçelerle eleştirebildiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle müellifin

47 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/197-198.
48 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/381-383.
49 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/197-198.
50 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/197-198.
51 Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Komisyon (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1930), 5/75 (2554. hadis).
52 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/197-198.
53 Ebû Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311/1893), 3/180 (2679. hadis).
54 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/197-198.
55 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/197-198.
56 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/197.

yaklaşımı, kıraat ile Arap dili ilimleri arasındaki ilişkinin klasik dönemde her zaman uyumlu değil, zaman zaman gerilimli bir zeminde şekillendiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

2.2. Bab Farklılıkları

Hamza kıraatinde Âl-i İmrân 3/21'de "يَقْتُلُونَ" yerine "يُقَاتِلُونَ", Nisâ 4/33'te ise "عَقَدَتْ/عَاقَدَتْ" etrafında nakledilen vecihler, Nehhâs'ın sarfî yapı ile anlam bütünlüğünü birlikte dikkate alan eleştirel yaklaşımını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Âl-i İmrân sûresindeki "إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ" cümlesindeki ikinci "يَقْتُلُونَ" (*...ve adaleti emredenleri öldürürler.*) kelimesini Hamza, elif'le müfâ'ale bâbından "يُقَاتِلُونَ" (*...ve adaleti emredenlerle savaşırlar.*) şeklinde okumuştur.[57] Ferrâ'nın aktardığına göre Kisâî de bir süre Hamza gibi elif'le "يُقَاتِلُونَ" şeklinde telaffuz etmiştir. Ne var ki Ferrâ'nın tahminine göre Kisâî, mezkûr kıraati Abdullah b. Mes'ûd'un bazı mushaflarında elifsiz olarak "يَقْتُلُونَ" şeklinde gördüğünden ilgili okuyuşu terk ederek, mushaf hattına ve cumhûrun kıraatine uygun düşen genel kıraate rücû etmiştir.[58] Nehhâs'a göre Hamza'nın okuyuşu Arap dili bağlamında son derece zayıf bir vecihtir. Zira lafızda yer alan unsurlar birbirine atfedilmiş olduğundan bu okuyuş cümlenin ögelerinin dizilimine uymamaktadır.[59] Şöyle ki geride kendisine atfedilen birinci "وَيَقْتُلُونَ" fiili sülâsî iken diğerinin "يُقَاتِلُونَ" okunması cümlenin lafız yönünden insicamını bozmaktadır. Ayrıca ayetin bağlamı da açık biçimde "يَقْتُلُونَ" (öldürürler) fiilini gerektirmektedir.[60] Taberî (ö. 310/923) de ilgili kıraate temas ettikten sonra şu ifadelerle Hamza kıraatini tercih edilir bulmamıştır: "Ancak bize göre bu hususta tercih edilmesi gereken sahih kıraat, 'وَيَقْتُلُونَ' şeklindeki okuyuşudur. Zira kurrânın hüccet teşkil eden çoğunluğunun bu okuyuş üzerinde icmâ'ı bulunmaktadır. Ayrıca ehl-i te'vil tarafından nakledilen yorum da lafzın bu anlamı ifade ettiğini göstermektedir."[61]

Ebû Ali el-Fârisî, "يَقْتُلُونَ" şeklinde okuyanların delilinin, fiilin önceki "وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ" ifadesine atfedilmiş olduğunu öne sürer. Nitekim başka bir ayette de "فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ"[62] ifadesi geçmekte ve fiil "يَفْعُلُونَ" kalıbında ("يُفَاعِلُونَ" kalıbında değil), "öldürmek" anlamındaki sülâsî fiil yapısıyla gelmektedir. Dolayısıyla burada da "وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ" şeklinde okunması gerekir. Çünkü insanlar arasından adaleti emreden kimseler, adaleti emretme bakımından peygamberlerle aynı çizgide yer almışlardır. Kendilerinin makamı ve konumu böyle kimselere ağır gelmiş, bundan ötürü peygamberleri öldürdükleri gibi adaletle emreden kimseleri de öldürmüşlerdir.[63]

Ebû Ali "يَقْتُلُونَ" kıraatini delillendirmek bağlamında yukarıdaki görüşleri serdetmiş, buna rağmen Hamza kıraati olan "يُقَاتِلُونَ" şeklindeki okuyuşun ihticâcını da yapmıştır. Buna göre "يُقَاتِلُونَ" okuyanlar, iddiaya göre Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında "وَقَاتَلُوا الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ" şeklindeki okuyuşu dikkate almıştır. Şöyle ki mana "يُقَاتِلُونَهُمْ" şeklindedir. Anlamı da "onların bu kimselerle dostluk kurmadıkları, böylece o kişilerin kendilerini haksızlık ve saldırıdan men etmelerinin azalmasını istedikleri" şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla onlar, adaleti

---

57 Diğer kıraat imamları ise sülâsî kalıbında "يَقْتُلُونَ" şeklinde okumuşlardır. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 203; Dimyâtî, *el-İthâf*, 221.

58 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/202.

59 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/149.

60 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/149.

61 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*, thk. Abdulmuhsin Türkî (Beyrut: Dâru'l-Hecer, 2001), 5/292.

62 el-Bakara 2/91.

63 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâʾi's-sebʿa*, 7(3)/23-25.

emretmeleri sebebiyle bu kimselerden uzak duran, onlara muhalefet eden ve karşı tavır alan kişiler olurlar. Her ne kadar peygamberleri öldürdükleri gibi adaletle emredenleri fiilen öldürmemiş olsalar da kendileriyle muhalif ve düşmanca bir mücadele içine girmişlerdir. Şayet biri, "Hamza'nın yaptığı Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatini okumak değil, insanların yaygın kıraatini terk etmektir." derse, Ebû Ali muhtemel böyle bir soruya şu şekilde cevap verir: Hamza'nın "يُقَاتِلُونَ" okuyuşu, Abdullah'ın "قَاتَلُوا" şeklindeki okuyuşunu terk ettiği anlamına gelmez. Çünkü "يُقَاتِلُونَ" ifadesiyle anlam bakımından "قَاتَلُوا" kastedilmiş olabilir. Nitekim Kur'an'da "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ"[64] ifadesi geçmektedir. Başka yerlerde ise "الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ"[65] denilmiştir. Burada "وَيَصُدُّونَ" lafzı, anlam bakımından "صَدُّوا" yani "alıkoydular" manasında anlaşılabilir. Ancak fiil, hâli hikâye etme üslubuyla muzâri sigasında gelmiştir. Aynı şekilde Hamza'nın "يُقَاتِلُونَ" okuyuşunda da maksat anlam bakımından "قَاتَلُوا" olabilir. Bununla birlikte lafız, geçmişte meydana gelen durumu canlı bir şekilde tasvir etmek amacıyla muzâri kalıbında getirilmiştir.[66] İbn Hâleveyh'e göre "يُقَاتِلُونَ" okuyanların delili şudur: Onların fiilleri arasında yaygın ve bilinen olan, öldürme değil, savaşma/çatışmaya girme eylemidir.[67] Dolayısıyla bu eylemi en güzel ifade eden fiil, müfâ'ale kalıbında gelendir.

Nehhâs, Hamza'nın bu okuyuşunu herhangi bir otoriteye dayandırmaksızın doğrudan dil kuralları çerçevesinde değerlendirmiş ve kıraati cümledeki fiiller arasındaki yapısal uyumsuzluk sebebiyle zayıf kabul etmiştir. Buna karşılık Taberî, söz konusu okuyuşu daha çok nakil ve şöhret kriterleri üzerinden ele almış, kurrânın çoğunluğunun ittifak ettiği ve tefsir geleneğiyle de desteklenen "يَقْتُلُونَ" kıraatini tercih etmiştir. Bu durum, kıraatlerin değerlendirilmesinde dilsel tutarlılık ile rivayet ve yaygınlık ölçütlerinin birlikte işlediğini, ancak her âlimin bu unsurlardan birine daha fazla ağırlık verebildiğini göstermektedir.

Benzer örnek de Nisâ 4/33. ayetinde geçen kıraat farklılıklarıyla ilgili söz konusu olan tartışmalardır. Bu ayetteki "وَالَّذِينَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ" ifadesinde bulunan "عَقَدَتْ" kelimesini, kıraat imamlarından Hamza ile birlikte Âsım, Kisâî ve Halef de elifsiz okumuşlardır. Bu okuyuşta fiil, "أَيْمَان" lafzına isnat edilmiş, mef'ûl hazfedilmiştir. Binaenaleyh takdiren anlam "yeminleri/ahidleri" şeklindedir.[68] Ayette bahsi geçen lafzı diğer kurrâ ise mufâ'ale bâbından "عَاقَدَتْ" şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuşa göre mana, "ellerinizin birbirini sıvazlayarak (müsamaha ile) akitleşmesi" şeklinde açıklanır. Zira câhiliye döneminde müttefik olan kimse, elini arkadaşının eline koyar ve şöyle derdi: "Kanım senin kanındır, davam senin davandır; savaşım senin savaşındır. Bana mirasçı olacaksın, ben de sana mirasçı olacağım." Bu anlaşma gereğince, müttefik kimse arkadaşının malından altıda bir oranında miras alırdı.[69]

Nehhâs, Hamza'nın ilgili ifadeyi "عَقَّدَتْ" şeklinde tef'îl bâbından okuduğunu da nakletmiştir.[70] Hamza'ya nispet edilen mütevâtir okuyuşlarda yer almayan bu okuyuş, şâz kıraatlere yer veren kaynaklarda zikredilmiştir. Nitekim İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) ve İbn Hâleveyh, eserlerinde bu okuyuşu Alî b. Kebşe (ö. ?) rivayetiyle aktarmışlardır.[71] Nehhâs'a göre bu vecih, dil bakımından uzak kabul edilmiştir. Zira "muʿâkade" (karşılıklı

64 el-Hacc 22/25.
65 Muhammed 47/1. Benzer bir ayet "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ" şeklinde en-Nisâ 4/167'de geçmektedir.
66 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâʾi's-sebʿa*, 7(3)/23-25.
67 İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 107.
68 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 233; Dimyâtî, *el-İthâf*, 240.
69 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 233; Dimyâtî, *el-İthâf*, 240.
70 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/211.
71 Ebû Muhammed el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/46; Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Celil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 3/621.

akit) fiili, ancak iki ya da daha fazla taraf arasında gerçekleşebileceğinden, aslında mufâʿale bâbı kalıbında gelmesi gerekir. Bununla birlikte Hamza'nın kıraatinin, Arapça açısından müphem de olsa bir yorumla kabulü mümkün görülebilir. Buna göre takdir şöyle yapılır: "وَالَّذِينَ عَقَّدَتْهُمْ أَيْمَانُكُمْ الْحِلْفَ". Bu durumda fiil iki mef'ûl almış olur. Cümlenin asıl takdiri " عَقَّدَتْ لَهُمْ أَيْمَانُكُمُ الْحِلْفَ" (*Yeminleriniz onlara ahdi bağladı.*) şeklindedir. Dolayısıyla "ل" edatı hazfedilmiştir. Böylelikle "وَإِذَا كَالُوهُمْ" ifadesindeki gibi, asıl anlam "kendileri onlara bir şey ölçtüklerinde" olup edat düşürülmüştür. Ayrıca sıla cümlesinde bitişik zamir bulunduğu için birinci mef'ûl de hazfedilmiştir.[72]

Bu örnekte görüldüğü gibi Nehhâs, Hamza'ya atfedilen ve şâz kabul edilen bir kıraati dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle zikre değer görmüştür. Müellif, neden dil kuralına uymadığını açıklamış ardından bazı takdirler yardımıyla kıraatin kabul edilebileceğini ortaya koymuştur.

2.3. Gâib-Muhâtab

el-Enfâl 8/59'da yer alan "وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لا يُعْجِزُونَ" ayetindeki "وَلا يَحْسَبَنَّ" fiilinin gâib formunda okunması çerçevesinde çeşitli tartışmalar söz konusu olmuştur. Bu fiili İbn Âmir, Hamza ve Hafs yâ ile diğer kurrâ ise muhâtab formunda tâ ile okumuşlardır.[73] Nehhâs'ın aktardığına göre aralarında Ebû Hâtim'in (ö. 255/869) de bulunduğu bazı nahiv âlimleri, bu okuyuşu lahn olarak nitelendirmiş, i'râbı bilen veya öğreten kimselerin böyle bir kıraati okumasının caiz olmadığını ve bu okuyuşa kulak verilmemesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Ebû Hâtim, eleştirisini daha da ileri götürerek, "حسب" fiilinin iki mef'ûle ihtiyaç duyduğunu, bu okuyuşta ise fiilin mef'ûlsüz bırakıldığını iddia etmiştir. Nehhâs ise bu yaklaşımı aşırı bir itham olarak değerlendirmiştir. Ona göre mezkûr okuyuş caizdir. Zira anlam, "İnkâr edenlerin arkalarından gelenler, onların (kaçıp) kurtulduklarını sanmasınlar." şeklinde takdir edilebilir. Bu durumda zamir, daha önce zikredilen unsura râci olur. Diğer taraftan, Nehhâs, tâ ile okunan şeklin (وَلَا تَحْسَبَنَّ) anlam bakımından daha açık olduğunu belirtmiştir.[74]

Ebû Hayyân, gâib okunduğunda anlamın "Resûl zannetmesin.", yahut "Herhangi bir hesap eden sanmasın." veya "Mü'min zannetmesin." şeklinde anlaşılabileceği gibi, fiildeki gizli bir zamirin sonradan gelen kelimelere râci olması ihtimali bulunduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla söz konusu zamir, "وَلا يَحْسَبَنَّ" fiilinin mef'ûlü konumunda olur ve ifade, "İnkâr edenler (kaçıp) kurtulduklarını zannetmesinler." anlamına yönelir. Buna karşılık diğer kıraat imamlarının okuyuşu olan tâ ile "وَلا تَحْسَبَنَّ" şeklindeki telaffuzda Hz. Peygamber'e veya genel olarak ayeti işitenlere yönelik bir hitap bulunduğu değerlendirilebilir. Ebû Hayyân'a göre yâ ile okunan kıraatte fâilin açıkça zikredilmeyip fiilin fâili olarak "هو" zamirinin takdir edilerek "الَّذِينَ كَفَرُوا" lafzına bedel sayılabileceği ihtimali caiz görülmüştür. Bu yorum, iki nahiv görüşüne dayandırılmıştır: Birincisi, ilk mef'ûlün ibareden açıkça anlaşılması sebebiyle hazfedilmiş olmasıdır. Dolayısıyla takdir, "أَنْفُسَهُمْ سَبَقُوا" şeklindedir. İkincisi ise, "سَبَقُوا" fiilinden önce gizli bir "أَنْ" edatının takdir edilmesi, ardından lafzen düşürülmüş olsa da anlamca murad edilmiş kabul edilmesidir. Böylece söz konusu mahzur ortadan kalkacaktır.[75]

---

72 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/211.
73 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 307; Dimyâtî, *el-İthâf*, 299.
74 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 2/102.
75 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 5/341.

Ferrâ, Hamza'nın yâ ile okuyuş tercihini Abdullah b. Mes'ûd kıraatine dayandırdığını ifade etmiştir.[76] Zira İbn Mes'ûd'un kıraatinde ayet, "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ" şeklindedir. Bu ifadede "أَنَّهُمْ" lafzı bulunmadığı takdirde, zan ifade eden fiilin herhangi bir nesneye taalluku mümkün olmaz. Şayet anlam "İnkâr edenlerin, âciz bırakamayacaklarını sanmamaları" şeklinde murad edilseydi, bu durumda ifade doğru olur, "لا" edatı ise sıla kabul edilirdi. Nitekim el-Enbiyâ 21/95'teki "وَحَرامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ" ayetinde de kastedilen anlam "onların dönecekleri" şeklindeki müspet anlamdır.[77]

Eğer "سَبَقُوا" fiiliyle birlikte "أنْ" edatı bulunsaydı, bu kullanım da doğru olur ve " وَلَا يَحْسَبُ أُرِيدُ ' yahut 'عَسَيْتُ أَذْهَبُ' الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ سَبَقُوا" denilebilirdi. Şöyle bir itiraz öne sürülebilir: "Arapların 'أَظُنُّ قُمْتُ' veya 'أَظُنُّ أَقُومُ' gibi sözlerinde 'أنْ' gizli kabul edilmektedir. O hâlde neden 'أَقُومُ مَعَكَ' denilmesi caiz olmasın?" Buna şöyle cevap verilir: Zan fiilinde bu tür bir kullanım, fiilin konuşana ait olması hâlinde caiz görülür. Nitekim Araplar "عسى الغُوير أبؤسًا" gibi örneklerde böyle kullanımlarda bulunmuşlardır. Sonuçta "أَظُنُّ أَقُومُ" ve "أَظُنُّ قُمْتُ" denebilir. Çünkü fiil konuşana aittir. Ancak "أَظُنُّ يَقُومُ زَيْدٌ" yahut "عَسَيْتُ يَقُومُ زَيْدٌ" denmesi caiz değildir. Zira fiil başkasına nispet edildiğinde, onu fail konumuna taşıyan yapı değişir ve fiil sahibine bağlı olarak mansûb olur. Dolayısıyla "أُرِيدُ قَائِمًا" denir, fakat "أُرِيدُ قَائِمًا زَيْدٌ" denmez. Bu görüşü benimseyen kimse, aynı ilkeyi zan fiilinde de geçerli saymıştır. Böyle bir yaklaşım, Hamza'nın kıraatini, "سَبَقُوا"kelimesini mansûb kabul ederek "لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَابِقِينَ" anlamına taşır. Ancak mezkûr okuyuş, şâz oluşu sebebiyle tercih edilmemiştir.[78]

Ferrâ'nın Hamza'nın okuyuşunun gizli bir "أنْ" takdiriyle caiz olabileceğini ileri sürmesini Nehhâs reddeder ve "أنْ" edatının ancak bir bedel ile hazfedilebileceğini, onu gizleyen kimse için fiilen kelimenin bir kısmını gizlemiş sayılacağını belirtir. Nehhâs, Ferrâ'nın bahsi geçen okuyuşu "عَسَى يَقُومُ زَيْدٌ" örneğine benzetmesini de uygun bulmaz. Çünkü burada "أنْ" gizli olsaydı fiili nasb etmesi gerekirdi. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere, " لا يُعْجِزُونَ" ifadesinde nûn'u kesreli okuyan kimse lahn yapmış olur.[79]

Benzer bir tartışma, Hamza'nın Âl-i İmrân 3/180'deki "وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ" ayetinde bulunan "وَلا يَحْسَبَنَّ" lafzını muhâtab formunda tâ ile okuması ve en-Nûr 24/57'deki " لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ" ayetinde yer alan "لَا تَحْسَبَنَّ" fiilini gâib sîgasında yâ ile okuması çerçevesinde de söz konusu olmuştur. Nitekim Nehhâs, Hamza'nın Âl-i İmrân sûresindeki okuyuşu için Ebû Hâtim'in dil açısından lahn hükmünü verdiğini, dolayısıyla kıraatin caiz olmadığını ileri sürdüğünü bu görüşünde de bazı âlimlerin kendisini takip ettiğini aktarmıştır.[80] Nehhâs, en-Nûr sûresindeki Hamza kıraati için de şöyle bir değerlendirmede bulunur: Basralı veya Kûfeli olsun, Arap dili ve nahiv ehli arasında bu kıraatin okunmasını yasaklamayan hiçbir kimseyi bilmiyorum. Onlardan bir kısmı, 'حسب' fiiline yalnızca tek mef'ûl getirildiği için mezkûr kıraatin lahn olduğunu söylemiştir. Ferrâ ise bu okuyuşu zayıf bulmakla birlikte, ilk mef'ûlün hazfedilmiş olduğu kabulüyle zayıflığına rağmen caiz görmüştür. Ona göre anlam, "İnkâr edenler, kendilerini yeryüzünde âciz bırakılamaz zannetmesinler." şeklindedir. Bir başka ifadeyle "inkâr edenlerin bizzat kendilerini yeryüzünde âciz bırakılamaz saymamaları' kastedilmektedir.[81]

---

76 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/414.
77 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/415-416.
78 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/415-416.
79 Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 2/102.
80 Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1/190.
81 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/248-249; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 3/101.

Nehhâs, Hamza kıraati ile ilgili öne sürülen itirazlara katıldığını beyan sadedinde bu kıraatin cidden zayıf olduğunu belirtmiştir. Ancak o, diğer âlimler gibi kıraati toptan reddetmek yerine Hamza'nın okuyuşuna cevaz yolu bulma çabasıyla açık kapı bırakmıştır. Buna göre sözü edilen kıraatin caiz görülebilmesi için mahzûf bir unsur bulunduğunun varsayılması gerekir. Nitekim bu tür bir takdirin örneği Yûsuf 12/82'deki "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ" (*Şehre sor*) ayetindeki gibidir.[82] Zira *şehir* canlı bir varlık olmadığından ona sormak mümkün değildir. Böyle olunca ayette soru sorulmaya müsait bir nesne takdiri gerekmektedir. Müfessirlerin aktardığına göre ayette Mısır halkı kastedilmiştir.[83] Dolayısıyla anlam "*Mısır halkına sor.*" olacaktır. Sonuç itibariyle Hamza'nın okuyuşu da mahzûf takdir edildiğinde cevâz kapsamına girecektir. Nehhâs, ayrıca Arapçada bu tür ibarelere benzer kullanımların da mümkün olduğunu ilave etmiştir.[84]

Bu başlık altında ele alınan tartışmalar, kıraat farklılıklarının yalnızca rivayet temelli bir çeşitlilik değil, aynı zamanda nahiv ilkeleriyle sürekli etkileşim hâlinde bulunan bir dil olgusu olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede Ebû Ca'fer ve Ebû Hayyân gibi âlimler, dilin kullanım esnekliğini dikkate alan yorumlarla kıraati savunurken, Ferrâ'nın yaklaşımı ise rivayet ile dil arasında uzlaştırıcı bir zemin arayışını yansıtmaktadır. Nehhâs'ın tavrı ise dikkat çekici bir şekilde iki yönlüdür: Bir taraftan dil açısından zayıflık vurgusu yapılmakta, diğer taraftan kıraatin tamamen reddedilmemesi adına takdir yoluyla bir imkân alanı bırakılmaktadır. Bu durum, kıraatlerin değerlendirilmesinde mutlak dilsel katılık yerine, rivayet otoritesini de gözeten daha esnek ve çoğulcu bir yaklaşımın benimsendiğini ortaya koymaktadır.

2.4. Hareke Değişimi

en-Nûr sûresi 24/31'deki "وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلى جُيُوبِهِنَّ" ifadesinde yer alan "جُيُوبِهِنَّ" kelimesini İbn Kesîr, İbn Zekvân, Ebû Bekr Şu'be (hulf ile), Hamza ve Kisâî, cîm harfinin kesresiyle "جِيُوبِهِنَّ" şeklinde diğerleri ise zamme ile okumuşlardır.[85] *Keşşâf* müellifi Zemahşerî, kesre okunmasının bir sonraki harf olan yâ'dan kaynaklı olduğunu söylemiştir.[86] İbn Mücâhid ve Ezherî (ö. 370/980), Hamza'nın râvisi olan Halef ve yine Hamza kıraatini Süleym b. Îsâ üzerinden rivayet eden Ebû Hişâm'ın aktardıklarına göre Hamza'nın cîm'in zammesini işmâm edip sonra kesreye işaret ettiğini, ardından yâ'yı zamme ile okuduğunu belirtmişlerdir.[87] Ancak İbn Mücâhid, sözü edilen kıraatin zaptının mümkün olamayacağını belirtmiştir.[88]

Kelimedeki kıraat farklılıklarıyla ilgili İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/992) ise şunları aktarmıştır: "Hamza'dan farklı okuyuşlar nakledilmiş olup el-Aclî, cîm harfinin kesre ile okunmasını rivayet etmiştir. Ben de Halef b. Hişâm rivayetini İbn Miksem'e (ö. 354/965) ve ayrıca Ebû Amr'ın kıraatini Bekkâr'a Süleym tarikiyle okurken bu şekilde kesre okudum. Ancak Ebû Eyyûb ed-Dabbî tarikiyle İbnü'l-Mehtedî'ye okurken o bana cîm harfinde önce refʿ işmâmı yapıldığını, ardından kesreye işaret edildiğini, yâ harfinin ise refʿ okunmakta

---

82 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/191.
83 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 13/290; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Kâhire: Dâru'r-Reyyân - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 2/496.
84 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 1/191.
85 Dimyâtî, *el-İthâf*, 410.
86 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/231.
87 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 179; Ebû Mansûr Ezherî Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Meʿânî'l-Kırâʾât* (Riyad: Câmiʿatü'l-Melik Suûd, Külliyyetü'l-Âdâb, Merkezü'l-Buhûs, 1412/1991), 1/195.
88 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 179.

olduğunu söyledi."[89] Nîsâbûrî, bu okuyuşun Hamza'dan gelen rivayetlerin çoğunluğunda meşhur kabul edilmekte olduğunu sözlerine eklemiştir. Halef b. Hişâm da eserinde cîm harfinde Hamza'nın önce ref' işmâmı yaptığını, ardından kesreye işaret ettiğini ve yâ harfini ref' okuduğunu belirtmiştir. Ebû Amr bu okuyuşu zamme ile kesre arasında (beyn) bir telaffuz olarak değerlendirmiş, İbn Sa'dân cîm harfinin merfu, yâ harfinin ise önce kesreli ardından zammeli olarak telaffuz edildiğini ifade etmiş, Hallâd da buna yakın bir görüş nakletmiştir.[90] Dânî ise Ebû Hişâm'a dayandırdığı görüşte Hamza'nın bu kelimede önce cîm'i ref', sonra kesre okuduğunu ardından yâ'yı merfu olarak telaffuz ettiğini kaydetmiştir.[91]

Nehhâs, Kûfelilerin "عَلَى جُيُوبِهِنَّ" şeklindeki kıraatinin, onların "بُيُوتًا" şeklindeki okuyuşlarıyla paralel olarak sahih kabul edildiğini söylemiştir. Buna karşılık müellif, erken dönem nahivcilerin "جِيُوبِهِنَّ" okuyuşunu caiz görmediklerini ve "بَيْت" kelimesinin çoğulunun "بُيُوت" şeklinde, "فَلْس / فُلُوس" vezni gibi olması gerektiğini ileri sürdüklerini zikretmiştir. Zeccâc ise bu kıraatin, zammeden kesreye ibdâl yoluyla açıklanabileceğini belirterek câiz olduğunu savunmuştur. Öte yandan, Hamza'ya nispet edilen ve aynı kelimede zamme ile kesrenin birlikte telaffuz edilmesini öngören rivayet ise, Nehhâs tarafından telaffuz yönüyle mümkün görülmemiş, bunun ancak mahreçte işaret kabilinden, fiilen uygulanması imkânsız bir durum olduğu ifade edilmiştir.[92]

Dânî'nin nakilleri çerçevesinde, Ahmed b. Ammâr es-Sekafî üzerinden aktarılan veriler, Süleym tarikiyle Hamza'dan rivayet edilen "جُيُوبِهِنَّ" lafzının edâsına ilişkin farklı tasvirlerin bulunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Ebû Hişâm'a yöneltilen soru ve ona atfedilen cevap, özellikle Halef b. Hişâm'ın söz konusu lafzı işmâm benzeri bir eda ile okuduğu ve bunu icrada herhangi bir problem görmediği yönündeki bilgiyi içermektedir. Aynı aktarımda, kelimenin cîm harfinin zamme, yâ harfinin ise kesre ile telaffuz edildiği ifade edilmektedir. Buna karşılık İbn Cübeyr'e nispet edilen rivayetlerde, "البيوت، العيون، الشيوخ، الغيوب" gibi lafızlarda ilk ve ikinci harflerin kesre ile okunduğu, "جُيُوبِهِنَّ" lafzında ise birinci harfin zamme, ikinci harfin kesre ve üçüncü harfin yeniden zamme ile telaffuz edildiği belirtilmektedir. Öte yandan Muhammed b. Ahmed kanalıyla İbn Mücâhid'e ulaşan rivayetler, Halef b. Hişâm ve Ebû Hişâm'ın Süleym tarikiyle Hamza'dan, söz konusu lafızda cîm harfinde zamme işmâmı yapılıp ardından kesreye işaret edildiği ve yâ harfinin ref' edildiği yönünde bir eda naklettiklerini göstermektedir. Dânî ise meseleyi daha sistematik bir çerçevede ele alarak, zikredilen ara telaffuz biçimlerinin sabit ve güvenilir bir karşılığının bulunmadığını, ayrıca bu tür rivayetlerin ne İbn Sa'dân, ne İbn Cübeyr ne de Ebû Bekir b. Ayyâş ekolüne mensup râvilerin çoğunluğu tarafından sahih kabul edilmediğini vurgulamaktadır.[93]

Kurtubî (ö. 671/1273) de tefsirinde ilgili okuyuşu eleştirmiş ve şöyle demiştir: "Hamza'dan nakledilen, zamme ile kesrayı aynı anda bir araya getirme şeklindeki okuyuşa gelince, bu imkânsızdır. Zira hiç kimse böyle bir okuyuşu, caiz olmayan bir telaffuza işaret/ima etme yoluna başvurmaksızın söyleyemez."[94]

---

89 Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Mebsût fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr*, thk. Hamza Hâkimî (Dımeşk: Mecmaʿu'l-Lugati'l-ʿArabiyye, 1407/1986), 143.

90 İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Mebsût*, 143.

91 Ebû Amr ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'i'l-meşhûra* (Şarika: Câmiatü'ş-Şârika, 2007), 2/907.

92 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 3/93.

93 Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/909-917.

94 Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Ettafeyyiş (Kahire: Dâru'l Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 12/230.

Dânî'ye göre bu lafızda geçerli kabul edilebilecek okuyuşlar "saf kesre" ve "açık zamme" olarak iki şekilden ibarettir. Bunların dışında kalan ara telaffuz biçimleri, kıraat edâsı açısından ne yerleşik ne de kabul edilebilir uygulamalar olarak değerlendirilmektedir. Fakat, zammenin kesreye veya kesrenin zammeye doğru çok hafif bir meyil göstermesi, imâle benzeri sınırlı bir fonetik yaklaşım olarak mümkün görülmektedir. Nitekim Yahyâ b. Vessâb'ın bazı okuyuşları ile Arap dilinde "رُدَّتْ" ve "رَدَّهَا" örneklerinde gözlenen ses kaymaları ve bazı kıraat imamlarının "قِيلَ" gibi lafızlardaki uygulamaları bu tür sınırlı varyasyonlara örnek teşkil etmektedir. Bu çerçevede, Ebû Bekir ve Hamza ekolüne nispet edilen bazı rivayetlerin, söz konusu dar fonetik aralık içinde değerlendirilerek hem kıraat usûlü hem de Arap dili kaideleriyle uyumlu hale getirilebileceği anlaşılmaktadır.[95]

Son olarak, İbn Şenebûz'dan nakledildiğine göre, Ebû Ca'fer Muhammed b. İshak el-Mervezî, Abdullah b. el-Eşkar aracılığıyla şu açıklamayı yapmıştır: Süleym'in "جُيُوبِهِنَّ" lafzındaki cîm harfi konusunda farklı rivayetlerin ortaya çıkmasının sebebi, onun felç geçirmiş olmasıdır. Bu nedenle kelimeyi telaffuz ederken dudaklarında titreme meydana gelmiş ve bu durum cîm ile yâ harflerinin telaffuzunda karışıklığa yol açmıştır. Ayrıca İbn Münâdî'nin aktardığına göre bazı şeyhler, Hallâd'ın, Halef b. Hişâm'ı bu tür rivayetler sebebiyle eleştirdiğini nakletmişlerdir. Yine ed-Dabbî, Recâ kanalıyla İbn Zerbe'den buna benzer rivayetler aktarmış, ancak daha sonra bu tür rivayetler terk edilerek Halef'in rivayetine yakın olan görüşler tercih edilmiştir.[96]

Bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, Nehhâs'ın yönelttiği eleştirilerin doğrudan mütevâtir kıraatlere değil, daha ziyade şâz nitelik taşıyan rivayetlere yöneldiği anlaşılmaktadır. Özellikle aynı kelimede önce zamme, ardından kesre ile telaffuz edilmesini öngören ara edâ biçimleri hem fonetik icra güçlüğü hem de yerleşik kıraat pratikleriyle uyumsuzluğu sebebiyle tenkit edilmiştir. Bu bağlamda, söz konusu okuyuşların sahihliğini zayıflatmak amacıyla rivayetin dayandığı râvinin (Süleym) felç geçirmiş olduğu ve bu durumun telaffuzda karışıklığa yol açtığı yönündeki açıklamalar da dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, Arap dilinde ve kıraat uygulamasında "قِيلَ" ve "غِيضَ" gibi lafızlarda gözlenen işmâm uygulamaları, bu tür fonetik okuyuşların uydurulmuş olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla ilgili rivayetlerin tümüyle reddi yerine, bunların kıraat usûlü ve Arap fonetiği çerçevesinde hangi ölçüde anlamlandırılabileceği meselesi, ayrıca değerlendirilmesi gereken bir husus olarak öne çıkmaktadır.

2.5. İsmin Farklı Vezinlerde Okunması

en-Nûr sûresi 24/35. ayette geçen "دُرِّيٌّ" lafzı, ismin farklı kalıplarda okunmasına örnek teşkil etmektedir.[97] Sözü edilen bu kelimeyi Ebû Bekr ve Hamza, dâl'in zammesi ile "دُرِّيءٌ" formunda okumuşlardır.[98]

---

95 Dânî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/909-917.

96 Dânî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/909-917.

97 "دُرِّيٌّ" lafzıyla ilgili dört vecihten söz edilmiştir. Bunlardan birincisi Nâfiʿ, İbn Kesîr, İbn Âmir, Hafs, Ebû Ca'fer, Yaʿkûb ve Halef'in "دُرِّيٌّ" şeklinde dâl harfini zamme ile, yâ'yı şeddeli olarak okumalarıdır. İkinci okuyuş, Ebû Amr ve Kisâî'nin "دِرِّيءٌ" şeklinde dâl harfini kesre ile ve hemzeli olarak telaffuz etmeleri; üçüncü kıraat şâz olarak Saîd b. el-Müseyyeb, Ebû Recâ el-Utâridî, Nasr b. Âsım ve Katâde'nin dâl harfini fetha, yâ'yı ise şeddeli biçimde "دَرِيٌّ" şeklinde okudukları şeklinde aktarılan rivayettir. Dördüncü veçhe göre ise Ferrâ bu kelimenin "دِرِّيٌّ" şeklinde dâl harfi kesreli, yâ'sı şeddeli ve hemzesiz olarak kullanıldığını kaydetmiştir. bk. Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/252; Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 3/95-96; Dimyâtî, *el-İthâf*, 411.

98 Dimyâtî, *el-İthâf*, 411. Ayrıca Hamza vakf halinde hemzeyi yâ'ya ibdâl ve şedde ile "دُرِّيٌّ" şeklinde okur.

Nehhâs, dil âlimlerinin tamamına yakınının Hamza'nın kıraatini lahn olarak gördüklerini ve okuyuşuna cevaz vermediklerini söylemiştir. Ona göre dilcilerin bu konudaki gerekçesi Arapçada "فُعِّيل" vezninde bir isim bulunmamasıdır.[99] Taberî, eğer vezni "فُعِّيل" değil de, "سُبُّوح" ve "قُدُّوس" örneklerindeki gibi "فُعُّول" olduğu varsayılırsa kıraatin sahih kabul edilebileceğini söylemiştir. Bu durumda kelimedeki zamme ve vâv'ların çokluğundan dolayı ikinci harf kesrelenmiştir. Aynı zamanda kelime, "دَرَأَ" fiilinden türetilmiş kabul edilir. Nitekim benzer bir durum Meryem 19/8'deki "عِتِيًّا" örneğinde de görülür. Bu kelime aslında "عُتُوّ" masdarından (عَتَوْتُ عُتُوًّا) türemiş olup, zammelerden bir kısmı kesreye dönüştürülmüştür. Zira Arap dilinde "فُعِّيل" kalıbı yaygın veya yerleşik bir yapı değildir. Taberî, eğer yukarıda bahsedilen tahlil doğru kabul edilmezse mezkûr kıraat vechinin sıhhatini destekleyecek açık bir dilsel dayanak bilmediğini ifade etmektedir. Nitekim Taberî'ye göre de bazı dilciler bahsi geçen okuyuşu "lahn" olarak nitelendirmiştir.[100] Nehhâs, bu kıraatin sıhhatini ortaya koyma noktasında başvurulan yukarıdaki görüş ve savunmaların son derece ağır ve açık bir hata olarak değerlendirildiğini kaydetmiştir. Zira böyle bir kıyas asla caiz değildir. Eğer caiz olsaydı, "سُبُّوح" kelimesinin "سُبِّيح" şeklinde de kullanılması gerekirdi ki, bunu söyleyen kimse yoktur. "عَتِيّ" kelimesi de konuyla ilgili delil teşkil etmez. Zira bu kelime iki ihtimalden birine dayanır: (1) "عَاتٍ" kelimesinin çoğuludur. Cem' kalıpları, değişimin kaçınılmaz olduğu formlardır. Bundan dolayı da ibdâl zorunlu kabul edilir. Çünkü vâv, mâkabli zamme iken isimlerde zarf olamaz. Mâkabli sâkin, onun öncesi de zamme bulunduğundan zamme kesreye çevrilmiş ve vâv, yâ'ya dönüştürülmüştür. (2) Şayet "عَتِيّ" tekil kabul edilseydi, vâv ile gelmesi daha uygun olurdu. Ancak "فَعُول" veznindeki vâv kelimenin sonunda değildir ve yâ'ya çevrilmesi caiz değildir. Nehhâs, Hamza lehine benzer bir delil ileri sürenlerin, "مَرِّيق" kelimesinin "فَعِّيل" vezninde gelmesini delil gösterdiklerini söylemiş, ancak bu görüşe de itiraz ederek "مَرِّيق" lafzının Arapçaya başka dillerden geçtiğini belirtmiştir.[101]

Ferrâ da benzer gerekçelerle ilgili kıraati eleştirmiş ve bu okuyuşun dilciler tarafından problemli görüldüğünü söylemiştir. Zira "fuʿîl" (فُعِّيل) vezninde hemzeli yapı Arapçada yerleşik bir kalıp değildir ve daha çok yabancı kökenli kelimelerde görülür. Bu nedenle, baş harfin zamme ile okunması durumunda hemzenin düşürülmesi, hemzenin korunması hâlinde ise ilk harfin kesre ile telaffuz edilmesi gerektiği yönünde bir dilsel tutarlılık şartı ileri sürülmüştür.[102]

Sonuç

Nehhâs'ın *İʿrâbü'l-Kur'ân* adlı eserinde Hamza kıraatiyle ilişkili değerlendirmeler, erken dönem kıraat-nahiv ilişkisinin yalnızca "rivayet" ve "dil kaidesi" karşıtlığı üzerinden açıklanamayacak kadar çok boyutlu olduğunu göstermektedir. İncelenen örnekler, Nehhâs'ın kıraatleri pasif biçimde nakleden bir müellif olmadığını, onları nahiv, sarf, iʿrâb, anlam, mushaf hattı ve fonetik ilkeler açısından tartışmaya açtığını ortaya koymuştur. Ancak söz konusu tartışma, Hamza kıraatinin sıhhatini reddetme amacına yönelmemektedir. Daha isabetli bir ifadeyle Nehhâs'ın eleştirileri, rivayetle sabit olan okuyuşların Arap dili içinde nasıl açıklanabileceği veya hangi yönlerden problemli görülebileceği meselesi etrafında şekillenmektedir.

99 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 3/95-96.
100 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 17/308-309.
101 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, 3/95-96.
102 Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/252.

Araştırmanın en belirgin sonucu, Nehhâs'ın "zayıf", "uzak", "câiz değildir", "muhâl" ve "lahn" gibi nitelemelerinin tek bir anlam düzeyinde okunamayacağıdır. Bu ifadeler bazı yerlerde sert bir dilsel itirazı yansıtsa da çoğu durumda rivayetin sübûtunu ortadan kaldıran hükümler değildir. Nitekim müellif, kimi örneklerde önceki nahivcilerin eleştirilerini aktarırken onlara katılmakta, kimi örneklerde ise eleştirilen okuyuş için takdir, lehçe, fonetik yakınlık veya kullanım imkânı üzerinden bir açıklama zemini aramaktadır. Bu durum, Nehhâs'ın tavrını mutlak bir nahivci retçiliği şeklinde değil, dil kaidesi ile rivayet otoritesi arasında denge kurmaya çalışan eleştirel bir yaklaşım olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Çalışmada ulaşılan bir diğer sonuç, Hamza kıraatiyle ilişkili tenkitlerin yalnızca Hamza isminin açıkça zikredildiği örneklerle sınırlı olmadığıdır. Kûfe kıraat çevresine yöneltilen bazı dilsel eleştiriler de Hamza'nın yer aldığı ilmî zemini ilgilendirmektedir. Bu nedenle Hamza kıraatini merkeze alan bir inceleme, sadece isim taramasına dayandırıldığında eksik kalmaktadır. Doğrudan Hamza'ya yöneltilen tenkitlerle Kûfe kıraat çevresine ait dolaylı eleştirilerin birlikte değerlendirilmesi, Nehhâs'ın kıraat-dil ilişkisine dair yaklaşımını daha sağlıklı biçimde ortaya koymaktadır. Böylece makale, Hamza kıraatini münferit bir kıraat tercihi olarak değil, erken dönem Kûfe kıraat çevresi ve nahiv tartışmaları içinde konumlandırmaktadır.

Örneklerin eleştiri lafızlarına göre değil, usûlî ve ferşî kıraat farklılıkları çerçevesinde tasnif edilmesi, çalışmanın yöntem bakımından ulaştığı önemli sonuçlardan biridir. Çünkü Nehhâs'ın kullandığı eleştirel ifadeler arasında açık, sabit ve hiyerarşik bir dereceleme bulunduğunu söylemek güçtür. Buna karşılık idgâm-izhâr, iskân-tahrîk ve med gibi meselelerin usûlî; i'râb, fiil bâbı, şahıs kipi, lafız ve anlamla ilgili örneklerin ferşî başlıklar altında ele alınması, eleştirilerin teknik mahiyetini daha görünür kılmıştır. Bu tasnif, Nehhâs'ın hangi tür kıraat farklılıklarında fonetik gerekçelere, hangi tür örneklerde nahiv ve anlam merkezli değerlendirmelere ağırlık verdiğini göstermiştir. Dolayısıyla usûl-ferş ayrımı, yalnızca düzenleyici bir başlıklandırma değil, müellifin eleştiri biçimini analiz etmeye imkân veren işlevsel bir yöntem olarak öne çıkmaktadır.

Araştırma ayrıca, İbn Mücâhid sonrasında başlayıp sekizinci asırda günümüz tasavvuruna paralellik kazanan mütevâtirlik anlayışının Nehhâs'ın değerlendirmelerine doğrudan taşınmasının metodolojik bakımdan sorunlu olduğunu göstermektedir. Nehhâs'ın yaşadığı ilmî çevrede kıraatlerin değerlendirilmesi, sonraki dönemlerdeki sistematik mütevâtirlik teorisinden ziyade sahih nakil, şöhret, mushaf hattına uygunluk, Arap diliyle bağdaşma ve kıraat imamlarının tercihleri gibi ölçütler etrafında şekillenmiştir. Bu nedenle Hamza kıraatine yönelik eleştiriler, sonraki literatürde mütevâtir kabul edilen okuyuşlara yöneltilmiş bilinçli bir ret şeklinde değil, erken dönemin dil merkezli değerlendirme mantığını yansıtan tarihî veriler olarak okunmalıdır. Böyle bir okuma, hem Nehhâs'ın eleştirel dilini kendi bağlamında anlamayı hem de kıraat tarihindeki kavramsal dönüşümü dikkate almayı mümkün kılmaktadır.

Bu makalenin alana katkısı, Nehhâs'ın Hamza kıraatiyle ilişkili eleştirilerini münferit olumsuz hükümler toplamı olarak değil, rivayet otoritesi ile nahiv otoritesi arasındaki metodolojik ilişkinin göstergeleri olarak değerlendirmesidir. Mevcut literatürde sahih kıraatlere yöneltilen eleştiriler, dilbilimsel kaynaklarda kıraat tenkidi ve Nehhâs'ın eserleri üzerine çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte, Hamza kıraatiyle bağlantılı örneklerin *İʿrâbü'l-Kur'ân* özelinde usûlî ve ferşî farklılıklar çerçevesinde incelenmesi müstakil bir katkı

sunmaktadır. Bu yönüyle çalışma hem Nehhâs araştırmalarına hem de erken dönem kıraat eleştirisi literatürüne daha sınırlı fakat problem odaklı bir perspektif kazandırmaktadır.

Sonuç olarak Nehhâs'ın Hamza kıraatiyle ilgili eleştirileri, kıraatlerin sıhhatini tartışmaya açan bir ret söyleminden ziyade, erken dönem âlimlerinin rivayetle gelen okuyuşları Arap dili içinde temellendirme veya açıklama çabasını yansıtmaktadır. Bu tespit, kıraat eleştirilerinin bağlamından koparılarak değerlendirilmemesi gerektiğini göstermektedir. Bundan sonraki çalışmalarda Nehhâs'ın diğer kıraat imamlarına yönelik değerlendirmeleri müstakil olarak incelenebilir. Bu noktada Nehhâs'ın Hamza kıraatine yönelik eleştirileri yalnızca münferit nahiv itirazları olarak değil, Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki farklı dil telakkilerinin kıraat değerlendirmelerine yansıması bağlamında da ele alınmalıdır. Zira Hamza'nın Kûfe kıraat çevresine mensup olması, buna karşılık Nehhâs'ın değerlendirmelerinde çoğu zaman Basra merkezli nahiv ölçütlerini esas alması, söz konusu tenkitlerin arka planında dil ekolleri arasındaki yöntem farkını görünür kılmaktadır. Ayrıca Taberî, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve Mekkî b. Ebî Tâlib gibi isimlerle yapılacak karşılaştırmalı araştırmalar, erken dönem kıraat eleştirilerinin daha geniş bir haritasını çıkarmaya katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Aykut, Süleyman. *Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın İ'râbü'l-Kur'ân İsimli Eserinde Âl-i İmrân Sûresinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Aykut, Süleyman - Pişgin, Yasin. "Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraat Farklılıklarının Sarf ve Nahiv Yönünden İncelenmesi: Âl-i İmrân Sûresi Özelinde". *Turkish Academic Research Review* 10/1 (01 Mart 2025), 258-274. https://doi.org/10.30622/tarr.1582179

Bostan, Osman. *"Hamza ve Kıraatinin Özellikleri". On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri. ed. Ahmet Gökdemir*. 167-213. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.

Buhârî, Ebû Abdillâh. *el-Câmiʿu's-sahîh*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311/1893.

Büyükkörükçü, Abdurrahman. *Ebû Ca'fer en-Nehhâs ve İ'râbü'l-Kur'ân'ı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Çelik, İmran. "Müberred'in Kıraatlere Yaklaşımı ve Sahih Kıraat Eleştirisi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (31 Aralık 2024), 125-152. https://doi.org/10.51553/bozifder.1529217

Dânî, Ebû Amr. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'i'l-meşhûra*. Şarika: Câmiatü'ş-Şârika, 2007.

Dimyâtî, Şihâbüddîn el-Bennâ. *İthâfü füdalâi'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erbe'ate 'aşar*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. e*l-Hücce li'l-kurrâ'i's-sebʿa. thk. Bedreddin Kahveci, Beşir Cüveycâtî*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413/1993.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Celil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzü'l-meʿânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*. thk. İbrahim Adve Avd. Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâyî el-Halebi, 1402/1982.

Ersönmez, Hüseyin. "Ebû Ca'fer en-Nehhâs ve 'Kitâbu't-Tuffâhe fi'n-Nahv' Adlı Eserinde Nahve Dair Farklı Yaklaşımlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (01 Aralık 2016), 169-191.

Ezherî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî. *Meʿânî'l-Kırâʾât*. Riyad: Câmiʿatü'l-Melik Suûd, Külliyyetü'l-Âdâb, Merkezü'l-Buhûs, 1412/1991.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr vd. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.

Güney, Fikri. "Ebû Ca'fer en-Nehhâs: Hayatı, Eserleri ve Me'âni'l-Kur'ân'ı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2015), 156-176.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. e*l-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1399/1979.

İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *el-Mebsût fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr*. thk. Hamza Hâkimî. Dımeşk: Mecmaʿu'l-Lugati'l-ʿArabiyye, 1407/1986.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1979.

İbn Şüreyh, Ebû Abdullah Muhammed er-Ruaynî el-İşbîlî. *el-Kâfî fi'l-Kırâʾâti's-Sebʿ: İnceleme ve Tahkik*. thk. Sâlim b Ğurmullâh b Muhammed ez-Zehrânî. Mekke: Câmiatü Ümmülkurâ, 1418/1998.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.

Karaalp, Cahit. "İʿrâbu'l-Kur'ân ve Meʿâni'l-Kur'ân Eserleri Bağlamında Ebû Caʿfer en-Nehhâs'ın Tefsir Metodu ve Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (01 Nisan 2021), 443-456. https://doi.org/10.18506/anemon.888525.

Keleş, Mehmet. "Hamza b. Habîb ve Talebesi Halef b. Hişâm'ın Kıraatlerinin Mukayesesi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (Nisan 2024), 235-248. https://doi.org/10.18506/anemon.1415152

Kılıç, Süleyman. "İmam Âsım'ın Eleştiriye Maruz Kalan Kıraatleri". *Artuklu Akademi* 11/2 (31 Aralık 2024), 391-410. https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1536955.

Kirmânî, Şemsülkurrâ Ebü'l-Kâsım Burhaneddîn. *Garâibü't-tefsîr ve 'acâibü't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, ts.

Kudat, Aydın. K*ıraat ve Luğat İlimleri Bağlamında Hamza b. Habib ez-Zeyyât*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.

Kurtubî, Ebû Abdullah. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Ettafeyyiş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kütükoğlu, Ahmet. "Kastallânî'nin Mütevâtir Kıraatlere Yönelik Eleştirilere Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (01 Haziran 2018), 171-210. https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.364858

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Meydanoğlu, Ayşe. "Dilbilimcilerin Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017), 177-192.

Muhammed, Hatice. *Nâsih-mensûh Müelliflerinin Nesh Konusuna Yaklaşımı: Nehhâs Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Muhammed Emin Efendi. *'Umdetü'l-hallân fi izâhi Zübdeti'l-'irfân*. İstanbul: Asitane Yayınevi, ts.

Nehhâs, Ebû Ca'fer. *İʿrâbü'l-Kur'ân*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.

Nehhâs, Ebû Caʿfer. *ʿUmdetü'l-küttâb*. ed. Bessam Abdülvehhab el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. Sünenü'n-Nesâî. thk. Komisyon. 8 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1930.

Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Sarı, Mehmet Ali. "İdgam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Sıbtu'l-Hayyât, Ebû Muhammed Abdullâh b. Alî b. Ahmed el-Bağdâdî. *el-Mübhic fi'l-kırâ'âti's-semân*. thk. Ebû Abdillâh Muhammed b Ahmed el-Mağribî. Mekke: Câmiatü Ümmülkurâ, 1405/1985.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.

Sütşurup, İhsan. "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirileri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 10/1 (01 Nisan 2026), 413-432. https://doi.org/10.31121/tader.1844336

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kurʾân*. thk. Abdulmuhsin Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hecer, 2001.

Taşpınar, Kadir. "Ebû Amr'ın Eleştiriye Konu Olan Sahih Kıraatleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (01 Aralık 2022), 117-140. https://doi.org/10.32950/rteuifd.1189453

Temel, Ali. "Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'ân'ında 'Lahn' Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇÜİFD) 15/1 (01 Kasım 2015), 77-105.

Umânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd. *el-Kitâbü'l-evsat fî 'ulûmi'l-kırâ'ât*. thk. İzzet Hasan. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2006.

Yıldız, Süleyman. "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (01 Haziran 2023), 134-164. https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1258595

Yiğit, İdris. "Hicri İlk Dört Asırda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştiriler ve Sebepleri". *Artuklu Akademi* 12/1 (01 Haziran 2025), 288-308. https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1629101

Zeccâc, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. es-Serî. *Meʿâni'l-ḳur'ân ve İʿrâbuhu*. thk. ʿAbdulcelîl ʿAbduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Kâhire: Dâru'r-Reyyân - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Baskı, 1407/1987.