

MU'TEZİLE MEZHEBİNE EHL-İ SÜNNET'İN İSNÂDI: 'KİRÂATLAR, TEVKÎFÎ DEĞİL; İCTİHÂDÎDİR' -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-

Mehmet DAĞ*

IMPUTATION OF AHL AL-SUNNAH TO AL-MU'TAZILAH: 'VARIANT READINGS DIDN'T BASE ON DIVINE AUTHORITY; BUT PERSONAL OPINION'

-Inquiring For An Imputation in Private of al-Zamakhshari-

Some classical Ahl al-Sunnah scholars and some modern authors claim that al-Mu'tazilah, especially Zamakhshari adopt that variant readings had based on personal opinion (al-ichtihadi). They also present those claims as depending on above-mentioned basic claim: 'Mu'tazilah and Zamakhshari hadn't considered al-rasm al-Mushaf and had preferred al-qiraat al-shazza to al-qiraat al-mutawatira and had given precedence to Arabic language and rethoric rather than naql and had gone beyond the limit in criticism of variant readings and had used variant readings for supporting their own views. In this article, after we gave those claims, we presented Mutazilah's qiraat views with their terminology and theoretical approaches and practical usings in private of Zamakhshari. Finally, we will try to inquire those claims as taking into above-mentioned subjects and taking into consideration their backgrounds.

Giriş

Çalışmamız, Ehl-i Sünnet âlimlerinden bir kısmının ve bunların izini süren bazı çağdaş yazarların, bazen genel olarak Mu'tezile, bazen de özel olarak Zemahşerî'ye kırâat alanında yönelttikleri itirazları ve eleştirileri tespit edip, bunları eleştirilen kesimin kendi kaynaklarından özellikle Zemahşerî'nin *Tefsîr*'inden; bir anlamda kendi ifade ve verilerinden hareketle sorgulamayı; objektif bir duruşla tahlil etmeği amaçlamaktadır.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. muhammeddag@hotmail.com

(Çalışmamızı eleştirip görüşleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Sadık Kılıç, Prof. Dr. Mevlüt Özler, Yrd. Doç. Dr. Zeki Yıldırım hocalarıma; kadim dostum Dr. Ömer Kara'ya teşekkürü bir borç bilirim.)

Çalışmamızda şu sorular cevaplanacaktır: Bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin, kırâatların ictihâdî olduğu şeklindeki Zemahşerî'ye nispet ettikleri iddia gerçek midir? Ehl-i Sünnet âlimleri, 'ictihâdî' veya 'ihtiyarî' kavramlarının içini nasıl doldurmaktadır? Bunlarla, Zemahşerî'nin kırâatları uydurduğu mu söylenmek istenmektedir yoksa nakille gelen kırâatlar arasında bir tercihe mi vurgu yapılmaktadır? Tercih yapan sadece Zemahşerî midir? Kırâat âlimleri ve tefsirciler tercih yapmıyorlar mı? Eleştirilen kırâatları, Ehl-i Sünnet'ten daha şedîd bir şekilde eleştirenler var ise bunu nasıl anlamlandırmalıyız? Bir kısım Ehl-i Sünnet âliminin, Zemahşerî'ye yönelttikleri 'resm-i Mushaf'a itibar etmediği şeklindeki iddia, haklı bir iddia mıdır? Dile, iddia edildiği gibi, öteki iki kriteri yok sayan bir fonksiyon yüklüyor mu? Kırâatları dil açısından öteki kırâat âlimleri, hüccetlendirmiyorlar mı, dahası eleştirmiyorlar mı? Yine iddia edildiği gibi, Zemahşerî, şâzz kırâatları mütevâtirin önüne geçiriyor mu? Kırâat düzleminde eleştirel duruş itibarıyla Zemahşerî, gerçekten hiçbir sınır tanımıyor mu? Diğer yandan kırâatlardan i'tizâle yol arıyor mu? Zemahşerî'nin, tefsîrinde kırâat açısından terminolojik bir yapılanması söz konusu mu? Üç kriter bağlamında tefsîrine yansıyan ve ötekiler tarafından göz ardı edilen sarîh ifadeleri var mıdır? Zemahşerî, tefsîrinde kırâatları hangi amaçlar için ve nasıl kullanmaktadır? Ehl-i Sünnet'in Zemahşerî'yi eleştirmesinde 'Mu'tezilî' olmasının rolü var mıdır? Ehl-i Sünnet, mezhep taassubuna düşmekte midir? Ve nihâyet gerçekten Zemahşerî, *onların tanımladığı formata uymakta mıdır yoksa ortada bir yanlış anla(t)ma mı veya maksadı aşan bir tanımlama mı vardır?*

Çalışmamızın metodunu ve çerçevesini şu şekilde sunmak mümkündür: Öncelikle iddia sahiplerinin iddialarını sunacağız. İkinci bölümde Mu'tezile'nin kırâat alanında belki tek ve en geniş kaynak eseri *Keşşâf*'ından Zemahşerî'nin kırâat yaklaşımını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda Zemahşerî'nin 'terminolojik' açıdan nerede durduğunu; teorik olarak genel anlamda kırâata nasıl yaklaştığını; bir anlamda kırâat ulemâsının kırâatların belirlenmesinde kendisine müracaat ettiği kırâat kriterlerine (nakil, resm-i Mushaf ve dil) önem verip vermediğini göstermeye; ve nihâyet kırâat farklılıklarını tefsîrinde pratik olarak kullanan müellifin kırâatı kullanım şekillerini kategorik olarak tahlil etmeye çalışacağız. Üçüncü başlığımızda ise, Zemahşerî ile birlikte öteki Mu'tezilî müelliflerin (Rummânî, Kâdî Abdülcebbar) kendi eserlerinden hareketle gerek nakil ve gerekse resm-i Mushaf ile ilgili çizeceğimiz teorik çerçeveyi de desteğimize alarak, söz konusu iddiaları -Sünnî kırâat ve tefsîr ulemâsının ifade ve uygulamalarıyla karşılaştırarak- sorgulamayı deneyeceğiz. Ayrıca bu bağlamda en az bunun kadar önem verdiğimiz -bu iddiaların altında yatan- temel öncülleri ve sâikleri tahlil edeceğiz.

Ehl-i Sünnet âlimlerine baktığımızda kırâat bağlamında Mu'tezile'yi eleştirirken karşılına aldıkları şahıs, hep Zemahşerî olmuştur. Bir başka deyimle onu Mu'tezile ile özdeşleştirmişlerdir. Bir şahsın eleştirilmesiyle bir mezhebi bütünüyle tanımlamanın ne derece doğru olduğu tartışılır olmakla birlikte biz de, bu tavrı objektif bir duruşla çalışmamıza yayacağız. Dolayısıyla çalışmamızda Mu'tezile mezhebinden kırâat bağlamında Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı merkeze alınacaktır. Bu meyanda, kısıtlı da olsa, gerek Rummânî'nin, gerekse Kâdî Abdülcebbar'ın çeşitli eserlerinden tespit ettiğimiz malzeme, destekleyici unsur olarak kullanılacaktır. Böylece Zemahşerî özelinde Mu'tezile'nin görüşleri netleştirilecektir. Bu yüzden de metin içerisinde çoğunlukla Zemahşerî'nin ismine vurgu yapılacaktır.

I. EHL-İ SÜNNET'İN KİRÂATLAR KONUSUNDA ZEMAŞSERÎ TANIMLAMASI VE ELEŞTİRİ NOKTALARI

Genelde Mu'tezile, özelde ise Zemaşserî'nin, kırâatlar konusunda bir kısım Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından eleştirildiği bazı konular mevcuttur. Bu bölümde, bu eleştiri noktalarının tasnifi yanında salt bir fotoğraf çekerek bir takım belirlemelerle yetineceğiz.

1. Kırâatların İctihâdî Olduğunu Savundukları İddiası

Mu'tezile'ye ve özellikle Zemaşserî'ye yöneltilen eleştirilerin başında "kırâatların ictihâdî veya ihtiyârî olduğunu savundukları" iddiası gelmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu iddiayı, klâsik Ehl-i Sünnet ulemâsından Ebû Şâme Abdurrahmân b. İsmâil el-Makdîsî (v. 665), İbn Müneyyir Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed (v. 683), Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbü'rî (v. 728), Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endülûsî (v. 754), Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah Zerkeşî (v. 794), İbn Cezerî Muhammed b. Muhammed (v. 833), Celâleddîn Süyûtî (v. 911), Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî (v. 1093), Şihâbüddîn Seyyid Mahmûd Âlûsî (v. 1270), Cemâlüddîn Muhammed Kâsimî (v. 1332), Muhammed Abduh gibi şahıslar dillendirmektedir. Çağdaş zamanlarda ise Arap dünyasından Muhammed Hüseyin Zehebî, Lebîb Sa'îd, Şa'bân Salâh Hüseyin, Muhammed Ali Hasan Abdullah, Abdülâl Sâlim Mükrem; Türkiye'de de İsmail Karaçam ve Mehmet Ünal bu iddiaları devam ettirmişlerdir. Burada dikkat çekmemiz gereken en önemli nokta, şudur: Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile'nin ve özellikle de Zemaşserî'nin bu görüşe sahip olduğunu net bir şekilde ortaya atan ve her fırsatta vurgu yapan şahıs, özellikle Zemaşserî'nin eserindeki i'tizâlî görüşlerini tespit edip eleştirdiği *Kitâbü'l-İntisâf fî mâ Tazammenehu el-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* adlı eseri yazan İbn Müneyyir'dir. O, eserinin çeşitli yerlerinde sıkça Zemaşserî'nin "kırâatı, semâ ve nakle değil, kâr'ın görüşüne havale ettiğini" iddia etmektedir. Sonraki ulemâ ise, hem onun fikirlerini basamak yapmışlar, hem de geliştirmişlerdir.

Yukarıda adı geçen ulemâ, Zemaşserî'ye isnad ettikleri iddialarını şu âyetlerdeki kırâatlar üzerinden yapmaktadırlar: En'âm, 6/137'deki (زين - قتل - اولاد - شركاء), Bakara, 2/6'daki (أندرتهم), Bakara, 2/26'daki (بعوضة), Bakara, 2/34'teki (للملائكة اسجدوا); Bakara, 2/128'deki (أرنا), Bakara, 2/284'teki (يغفر لمن); Nisâ, 4/1'deki (أرحام); Tevbe, 9/12'deki (أئمة); Kehf, 18/44'teki (حق); Şuarâ, 26/176'daki (أصحاب الأيكة); Sebe, 34/9'daki (بخسف بهم); Hâkka, 69/29'daki (سلطانيه); İnsân, 76/4'teki (سلاسل) ifadelerindeki kırâatlar. Şimdi bu kırâatları merkeze alarak yukarıdaki ulemânın bu konudaki görüşlerini genel nitelikleriyle görmeye çalışalım.

Bu kırâatlar içinde, üzerinde sanki de ittifak edilmiş gibi En'âm, 6/137'deki (زين - قتل - اولاد - شركاء) kelimeleri üzerindeki farklı okumayla ilgili olarak, Zemaşserî'nin yaptığı eleştirilere binaen yukarıdaki müelliflerden bir çoğu, ilgili iddiayı dillendirmektedirler. Âyetteki iki farklı okuma, şöyledir: Cumhûrun (İbn Âmir'in dışındaki 6 imâmın) kırâatı, "زَيْنٌ لَكثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ" şeklindedir ki "zeyyene" kelimesi, ma'lûm; "katl", muzâf ve "evlâd", muzâfun ileyh; terki (katle evlâdihim) mef'ûl; "şürekeâ" ise fâ'il olarak okunmaktadır. İbn Âmir'in kırâatı, şöyledir: "زَيْنٌ لَكثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ" Burada ise, fiil "züyyine" şeklinde meçhûl; katl kelimesi

muzâf; *şürekâ*, muzâfun ileyh; *evlâd*, mef'ûl; *katl* ve *şürekâ* terkibi ise nâib-i fâ'il olarak tilâvet edilmektedir.¹

Âyeti, cumhûrun kırâatına göre anlamlandıran Zemahşerî, İbn Âmir'in bu kırâatında *evlâd* kelimesinin muzâf (*katl*) ile muzâfun ileyh (*şürekâ*) arasına girmesinin dilsel açıdan yanlış olduğunu şöyle ifade eder: "*Zarf olmaksızın muzâf ile muzâfun ileyhin arasını fasletmek, şiirde zaruret halinde olsa bile, çirkin ve merdûd sayılmıştır... Peki bu nesirde, hele hele nazımın güzelliği ve yüceliği ile muciz olan Kur'ân'da nasıl mümkün olur?...?*"²

Zemahşerî'nin bu eleştirisinden hareketle, ilk olarak kırâat âlimi Ebû Şâme, tafsil olayına Ahfeş'in bir beytini şahit göstererek, dilde bunun mevcut olduğunu ifade etmekte, şairin beytinin ve benzeri kanıtların, bu eleştiriyi yapanı kınadığını vurgulamakta ve kırâatın nakle dayandığını ifade ederek, zımnen Zemahşerî'nin bu kırâatı ictihâdî bir yöntemle değerlendirdiğini îmâ etmektedir.³ İbn Müneyyir, işi biraz daha ileri götürerek Zemahşerî'nin '*kırâatın nakil değil, ictihâd ile sabit olduğunu vehmettiğini/sandığını*' şu ifadeleriyle netleştirmektedir: "... O (Zemahşerî), yedi vecih imâmlarından, kurrâdan her birinin, bir kırâatı (harf) sema ve nakil yoluyla değil; kendi ictihâdıyla okuduğunu tahayyül etmektedir. ... Bütün bunlar, gördüğünüz gibi, Zemahşerî'nin 'İbn Âmir, bu kırâatını kendi görüşüne göre okumuştur' şeklindeki yanılığsıdır. Doğrusu ise bunun aksidir..."⁴ Müellif, kırâatın nakle dayanmasının "sahîh bir akîde" olduğunu; "İbn Âmir'in lahn yaptığına dair Zemahşerî'nin ve benzerlerinin sözünün bir kıymeti olmadığını, ... Sonuçta Zemahşerî'nin, kırâatın nakle dayanmaksızın ictihâd ile sabit olduğunu zannettiğini ..." ⁵ söylemektedir. Nizâmüddîn Hasan Nisâbü'rî de, benzer sözleriyle İbn Müneyyir'e eşlik etmektedir.⁶

Ebû Hayyân ise, daha da ileri giderek, Zemahşerî'yi "*kırâat inkârcısı, kötü niyetli, nahiv câhili*" gibi alaycı ve küçük düşürücü ifadelerle tanımlayıp, aynı iddiayı şöyle dillendirmektedir: "*Arap dilinde benzeri bulunan ve sarih Arapça olan mütevâtir kırâatı reddeden ve nahiv alanında zayıf olan şu yabancı adama şaşarım. Aynı şekilde doğuda ve batıda Allah'ın kitabını nakletme hususunda ümmetin tercih etmiş olduğu kırâat imâmları hakkında kötü niyetli olan şu adama şaşarım.*"⁷

Kırâat ilminin önemli isimlerinden olan İbn Cezerî, Zemahşerî'nin yaptığı şey'den Allah'a sığınarak aynı iddiayı 'haram' nitelemesiyle netleştirmektedir: "*Gerçek, Zemahşerî'nin söylediğinin dışında bir şeydir. Kur'ân kırâatının ictihâd ve kârînin kendi arzu ve isteği ile var olmasından Allah'a sığınırım. Bir Müslüman için nakil olmaksızın sadece yazıda var olana istinaden bir kırâatı okumak helâl olur mu?*"⁸

¹ Bkz. İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, tah.: Ali Muhammed Dabbâğ, Beyrut, ts., II, 263; İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed, *el-Hucce fi'l-Kırâati's-Seb'*, tah.: Beyrut, 1996, s. 150-151; İbn Zencele, Abdurrahmân b. Muhammed, *Huccetü'l-Kırâat*, tah.: Said el-Efgânî, Beyrut, 1979, s. 273; Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâ'i'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbe'ate Aşer*, tah.: Şa'bân Muhammed İsmâil, Beyrut, 1987, II, 32-33; İbn Mücâhid, Ebûbekir b. Ahmed, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat*, tah.: Şevkî Dayf, Kahire, ts., s. 270; İbn Meryem, Nasr b. Ali, *el-Kitabü'l-Mûdah fi Vücûhi'l-Kırâat ve İleliha*, tah.: Ömer Hemedân el-Kubeyfî, Mekke, 1993, I, 505-507.

² Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut, ts., II, 42. Diğer örnek için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 132.

³ Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmâil, *İbrâzi'l-Me'ânî min Hırzi'l-Emâni*, tah.: İbrâhim Atve İvâz, Mısır, ts., s. 464.

⁴ İbn Müneyyir, Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf fimâ Tazammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*, (*Keşşâf*'ın hâmişinde), Beyrut, ts., II, 41.

⁵ İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 42.

⁶ Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasan, *Çarâibü'l-Kur'ân ve Rağâibü'l-Furkân*, tah.: İbrâhim Atve İvâz, Mısır, 1962, VIII, 37.

⁷ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endülüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, Riyad, ts., IV, 230.

⁸ İbn Cezerî, *Neşr*, ts., II, 263.

Âlûsî ise, İbn Müneyyir'den özetleyerek aldığı ifadeleri⁹ hakaretlere, beddualara bulandırarak ve teolojik boyuta taşıyarak sunmaktadır: "Zemahşerî, bazı câhillerin ileri sürdüğü gibi, yedi kırâat imâmının kırâatlarını nakle ve semâa dayanarak değil de kendi ictihâd ve tercihlerine göre okuduklarını tahayyül etmektedir. Yedi kırâat, Hz. Peygamber'den cümleten ve tafsilen tevâtür yoluyla gelmiştir. Bu yedi kırâattan birini hatalı görmek, Peygamber'i, hatta Allah'ı hatalı saymak anlamına gelir."¹⁰

"Kırâatların kaynağı semâ değil, ictihâddır görüşünü savunanlar" diye özel bir başlık açmış olan Kâsimî, bu başlık altında sadece Zemahşerî'yi konu edinmiş, Keşşâf'da yer alan bazı mevzuların, kırâatların temelini, imâmların/kârlilerin ictihâdı olduğu izlenimini verdiğini belirtmiştir. Sunduğu örneklerden biri de, İbn Âmir'in ilgili kırâatıdır.¹¹

Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, İbn Âmir'in kırâatı ile ilgili Zemahşerî'nin ifadelerinin oldukça çirkin ve kötü olduğunu şöyle ifade etmektedir: "Bu tür yaklaşımlara iltifat edilmez. Çünkü bu görüş, büyük imâmlardan sâdır olmasına rağmen mütevâtir kırâatı ayıplamaktadır/ta'n etmektedir... İbn Âmir'in kırâatı, rivâyet ve nakil açısından sahîh olduğu gibi dilsel açıdan da sahîhtir."¹²

Muhammed Abduh, Zemahşerî'nin İbn Âmir'in kırâatını eleştirmesinden veya inkâr etmesinden dolayı ta'n edildiğini ve neredeyse küfürle ithâm edildiğini söyleyip kendisi de eleştirmektedir.¹³ M. Zâhid el-Kevserî de, İbn Âmir'in kırâatını eleştirmesinden dolayı Zemahşerî için "Allah'tan aף dilemektedir."¹⁴

Ulemânın ilgili iddiayı ifadelendirdikleri diğer bir kırâat da, Bakara 284. âyette (فيغفر لمن يشاء) geçen "يَغْفِرُ لِمَنْ" ibaresindeki kırâattır. Bu kelime, "يَغْفِرُ" ve "يَغْفِرُ" şeklinde okunmaktadır.¹⁵ Zemahşerî'nin eleştirisine konu olan ve bu yüzden de bazı âlimler tarafından 'ictihâdî tavır' sergilediği şekilde suçlanmasına sebep olan kırâat, Ebû Amr'ın "يَغْفِرُ" şeklindeki (ra harfinin lâm harfine idğâm edildiği) kırâatıdır.¹⁶ Zemahşerî, ilgili kırâat hakkında "ra harfini lâm harfine idğâm eden kimse, büyük bir hata yapmıştır. Bunu, Ebû Amr'dan rivâyet eden kişi ise iki defa hata yapmıştır. Birinci hatası, lâhn yapması; ikincisi de dili çok iyi bilen Ebû Amr'a bu kırâatı nispet etmesidir."¹⁷

İlginçtir, İbn Müneyyir'in bu kırâat bağlamında Zemahşerî'ye bir lâfı yoktur. Ama Ebû Hayyân, Ebû Amr'ın bu kırâatına dair Zemahşerî'nin yukarıdaki eleştirilerinden hareketle, böyle bir kırâatın nahivciler arasında ihtilâflı olduğunu itiraf ediyorsa da, yine de, ictihâdîlik iddiasını "kurrâyı ta'netme ve Basralılara yüklenme" çerçevesinde ön plâna çıkarmaktadır: "Zemahşerî'nin bu kırâatı hatalı görmesi, onun kurrâyı ta'netme alışkanlıklarındandır... Bu mesele, ihtilâflı olmakla birlikte, kurrânın hata yaptığına inanmak, bu konuda yetersiz olduklarını kabul etmek ve idğâm ile ihfâyı tefrik edemediklerini söylemek câiz değildir. Arap dili, sadece Basralıların naklettikleri ile sınırlı değildir. Kırâatlar da Basralıla-

⁹ Krş. İbn Müneyyir, İntisâf, II, 41-42; Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd, Rûhu'l-Me'âni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesâni, Beyrut, ts., VIII, 33.

¹⁰ Âlûsî, Rûhu'l-Me'âni, VIII, 33.

¹¹ Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin, Mehâsinü't-Te'vîl, Mısır, 1957, I, 303.

¹² Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, Hızânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-Arab, Beyrut, ts., II, 254-255.

¹³ Abduh, Muhammed-Rıza, Reşid, Tefsiri'l-Menâr, Kahire, 1959, VIII, 125.

¹⁴ Kevserî, Muhammed Zahid, Makâlâtü'l-Kevserî, Kahire, 1372, s. 7. Ayrıca bkz. Kara, Ömer, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tefsirle İlgili Bazı Makalelerinin Tanıtımı", EKEV Akademi Dergisi, cilt: 1, sayı: 4, Ankara, 1999, s. 167, 169.

¹⁵ Cezm ile İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, Hamza, Kisâi; ref ile Âsım ve İbn Âmir okumaktadır. Bkz. İbn Mücâhid, Seb'a, s. 195.

¹⁶ Bkz. Dimiyâtî, İthâf, I, 461.

¹⁷ Zemahşerî, Keşşâf, I, 171.

rnın bildikleri ve naklettikleri şeylere uygun gelmek zorunda değildir..."¹⁸ Âlûsî de, Ebû Hayyân'dan aldığı ifadeleri¹⁹ aynen verir.²⁰

Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü adlı tezin sahibi Mehmet Ünal da, Zemaşşerî'nin ilgili görüşlerini şöyle yorumlamaktadır: "Demek oluyor ki Zemaşşerî, Ebû Amr'ın bu okuyuşunun Hz. Peygamber'e nispetini de uzak bir ihtimal olarak görmektedir." ²¹ Ona göre, "bu okuyuş şekli, kârnin kendi tercih ve ictihâdının bir ürünü olmalıdır. Halbuki gerek İbn Âmir ve gerekse Ebû Amr ve diğer kurrâ bu konuda kesinlikle şahsî kanaat kullanmamaya itina göstermiş kimselerdir."²² Zemaşşerî'nin tenkitlerini ise, kendince şöyle temellendirmektedir: "...kırâatların, Hz. Peygamber tarafından bu şekilde okunduğu kanaatinin Zemaşşerî'de oluşmaması nedeniyedir..." ²³

Bir diğer kırâat, Kehf, 18/44. âyette (هَٰذَاكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ) geçen "الحق" kelimesidir. Kelimeyi, İbn Keşîr, Nâfi, İbn Âmir, Âsim, Hamza cerr ile; Ebû Amr ve Kisâî ise ref ile okumaktadırlar.²⁴ Kelime, nasb haliyle şâzz olarak da okunmaktadır²⁵ ki Zemaşşerî'nin eleştirildiği ve iddianın mahalli olan kırâat de budur. Zemaşşerî, *anlamı pekiştirdiği gerekçesini ileri sürerek "hakk" kelimesinin nasb okunuşunun güzel ve fasîh olduğunu* belirtmektedir.²⁶

İbn Müneyyir'in, "الحق" kelimesiyle ilgili Zemaşşerî'nin Mu'tezilî bir şahsa nispet ederek verdiği, fasîh ve güzel kırâat olarak nitelediği nasb vechini reddetme bağlamında aynı iddia ile taçlandırdığı şu ifadeleri dikkati çekmektedir: "*Zemaşşerî, kırâatların fusahânın görüşüne, buleğânın ictihâdına havale edildiğini vehmettirmektedir... Bu, büyük bir çirkinliktir. Gerçek ise, bir kişi için ancak, nakil yoluyla aldığını okumasının câiz olduğudur...*" ²⁷ Kâsimî de, daha önce sözünü ettiğimiz "*Kırâatların kaynağı semâ değil, ictihâddır görüşünü savunanlar*" diye açmış olduğu başlık altında bu kırâat örneğiyle de Zemaşşerî'yi aynı iddiayla suçlamakta, nakle sitayişle vurgu yapmaktadır.²⁸ Bu kırâat bağlamında Ebû Hayyân ve Âlûsî'nin, Zemaşşerî'yi eleştirmemeleri de dikkatlerden kaçmamaktadır.

Hâkka sûresi 29. âyette (هَٰلِكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ) geçen "سُلْطَانِيَّةٌ"²⁹ kelimesinin sonundaki ha harfinin Muşhaf'a uygun olarak, vasl ve vakf hâlinde isbat edilmesi ile ilgili Zemaşşerî'nin değerlendirmesinin şaşılacak bir durum olduğunu belirten İbn Müneyyir, şunları kaydetmektedir: "*Gerçek inanış, kırâat-ı seb'anın en ince ayrıntısına kadar Peygamber'den tevâtüren nakledildiğidir... Böyle bir şeyi (yani Mushaf'ı*

¹⁸ Ebû Hayyân, *Baîr*, II, 362.

¹⁹ Krş. Ebû Hayyân, *Baîr*, II, 362- Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, III, 66.

²⁰ Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, III, 66.

²¹ Ünal, Zemaşşerî'nin "ورأوه عن ابى عمرو عنطى مرتين لانه يلحن وينسب الى اعلم الناس بالعربية" ifadesindeki Arapça'yı en iyi bileni -bir zühul eseri olsa gerek- Hz. Peygamber olarak anlamıştır. Oysa metinde kastedilen şahıs, Hz. Peygamber değil, Ebû Amr'dır. Krş. Zemaşşerî, *Keşşâf*, I, 171; Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002, s. 171.

²² Ünal, agt., s. 171.

²³ Ünal, agt., s. 171.

²⁴ İbn Mücâhid, *Se'ba*, s. 392.

²⁵ Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin, *İ'râbu'l-Kırâati's-Şevâzz*, tah.: Muhammed Seyyid Ahmed Azzuz, Beyrut, 1996, I, 20; İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed, *Muhtasarun fî Şevâzzi'l-Kur'ân Min Kitâbi'l-Bedî*, tah.: Gotthelf Bergsträsser, Mısır, 1934, s. 80.

²⁶ Zemaşşerî, *Keşşâf*, II, 392.

²⁷ İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 392.

²⁸ Kâsimî, *Melhâsin*, I, 302.

²⁹ Öteki kırâatlar için bkz. Dimyâtî, *İthâf*, II, 558.

sına kadar Peygamber'den tevâtüren nakledildiğidir... Böyle bir şeyi (yani Mushaf'ı rivâyetin önüne almayı) hissettirmek, meşhûr kırâatlara ictihâdı sokmaktır ve bu kırâatların nazarı birtakım tercihlerle ahzedildiğine inanmaktır ki bu, bir hatadır..."³⁰ Âlûsî de, İbn Müneyyir'in bu kırâatla ilgili Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiriler anlattığını belirtmekle yetinmektedir.³¹ Ama bu kırâat konusunda, Ebû Hayyân'ın bir eleştirisi bulunmamaktadır.

Nisâ 1. âyette (واتقوا الله الذي تسألون به والارحام) geçen "الأرحام"³² kelimesinin Hamza tarafından esre ile okunuşu ile ilgili olarak Ebû Hayyân, zâhir ismin zamire atfını câiz görmeyerek, bu kırâatı uygun görmediğini Zemahşerî'yi, aynı kırâatı reddeden İbn Atiyye'yi basamak yaparak şöyle eleştirmektedir: "Kırâatı, mânâyı dikkate alarak iki açıdan reddeden İbn Atiyye'nin görüşüne gelince, bu, onun haline ve lisanının temizliğine yakışmayan kötü bir cesarettir. Çünkü o, kırâatların Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledildiğine inanır... O, zihninde ilk anda oluşan şeylere dayanarak kırâatı reddetmiştir. Oysa bu, ancak Zemahşerî gibi Mu'tezilî olan birine uygun düşer. Çünkü o, çoğu kez Kur'ân kırâatlarının naklinde problem görür (onları ta'n eder);..."³³ Yine Ebû Hayyân Bakara 34. âyette (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم...) geçen ve "للملائكة اسجدوا" şeklinde te'nin ref'i ile okunan kırâatte dolaylı olarak iddiayı dile getirmektedir.³⁴

Şuarâ 176. âyette (كذب أصحاب الأيكة المرسلين) geçen "لأيكة" kelimesinin "ليك" şeklinde okunması ile ilgili olarak da Ebû Hayyân, birçok dilci ile beraber Zemahşerî'nin de ismini zikrederek kırâatı ta'n ettiklerini belirtmekte ve akabinde şu ifadelerle yer vermektedir: "Bu i'tizâlî bir yaklaşımdır ki onların bir kısmı, bazı kırâatların temelini rivâyet değil, kâfirin kendi görüşü olduğuna inanırlar. Oysa bu kırâat, mütevâtir bir kırâattır. Onu ta'n etmek mümkün değildir. O kırâatı inkâr etmek –Allah'a sığınırım- riddeye yaklaşıdır..."³⁵ Zemahşerî'nin bu okunuşu inkâr ettiğini belirten Âlûsî, Ebû Hayyân'ın ifadelerini aynen aktarmaktadır.³⁶

İbn Müneyyir'in "...Rü'be b. Accâc'ın kırâatını yüceltmesi ile ilgili ifadesi, kırâatın, kâfir'in görüşüne... havale edildiğini vehmettiren sıkıntılı bir kelâmdır... Aksine tüm vecihleriyle kırâat, uyulan bir sünnet ve nakildir..." şeklindeki ifadeleri ise, Bakara, 2/26. âyette (ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) geçen merfû "بعوضة"³⁷ kırâatıyla ilgili görüşünden ötürü Zemahşerî'yi hedef almaktadır.³⁸ Yine aynı müellif, ilgili iddiayı, İnsân, 76/4. âyette (انا اعتدنا للكافرين سلاسل) geçen "سلاسل"³⁹ kelimesindeki kırâat farklılıklarını veren Zemahşerî'nin inancı olarak sunmaktadır.⁴⁰

Âlûsî, Bakara 6. âyette (سواء عليهم أأنذرتهم) geçen "أأنذرتهم"⁴¹ kelimesinde ikinci hemzenin elife dönüştürülmesi ile ilgili kırâatta (أأنذرتهم) Zemahşerî'nin "bu hatadır ve Arap kelâmının dışındadır" ifadesi hakkında "...Mütevâtir yedi kırâattan olan bu kırâat, ta'n

³⁰ İbn Müneyyir, İntisâf, IV, 135.

³¹ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, XXIX, 47.

³² Öteki kırâatlar için bkz. Dimyâtî, İthâf, II, 501-2.

³³ Ebû Hayyân, Bahîr, III, 159.

³⁴ Ebû Hayyân, Bahîr, I, 152.

³⁵ Ebû Hayyân, Bahîr, VII, 37.

³⁶ Krş. Ebû Hayyân, Bahîr, VII, 37; Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, XIX, 118.

³⁷ Cumhûr nasb ile; Ru'be b. Accâc da ref ile okumaktadır. Ukberî, İ'rab, I, 140; İbn Hâleveyh, Muhtasar, s. 4.

³⁸ İbn Müneyyir, İntisâf, I, 56.

³⁹ Nâfî, Hişâm, Kisâî, Ebû Cafer, tenvinle; diğer imâmlar ise tenvinsiz okumaktadırlar. Bkz. İbn Mücâhid, Seb'a, s. 663; Dimyâtî, İthâf, II, 576-77.

⁴⁰ İbn Müneyyir, İntisâf, IV, 167.

⁴¹ İbn Mücâhid, Seb'a, s. 137; İbn Cezerî, Neşr, II, 207; Dimyâtî, İthâf, I, 376.

edilemez. Ancak bu Mu'tezilî, ifade etme hususunda edebi aşmıştır⁴² demektir. Yine Âlûsî, Bakara 128. âyette (وَأَرْسَلْنَا نُحَسِفًا مِّنْهُمُ الْكُفْرَ... فَكَاتَلُوا أُنْمَةً الْكُفْرَ...) geçen "أَرْسَلْنَا" kelimesinin "أَرْسَلْنَا" 43 şeklinde okunuşunu Zemahşerî'nin "kötü/çirkin" nitelemesi hakkında⁴⁴; Tevbe sûresinin 12. âyetinde (إِن نَّشَأْ نُحَسِفًا مِّنْهُمُ الْكُفْرَ... فَكَاتَلُوا أُنْمَةً الْكُفْرَ...) geçen "نُحَسِفًا" kelimesinin ikinci hemzesinin yâ ile okunuşunu (أَيْسِفًا) hatalı görmesi konusunda⁴⁶; Sebe 9. âyette (إِن نَّشَأْ نُحَسِفًا مِّنْهُمُ الْكُفْرَ... فَكَاتَلُوا أُنْمَةً الْكُفْرَ...) geçen "نُحَسِفًا"deki Kisâî'nin idgâmlı kırâatına (نُحَسِفًا)⁴⁷ Zemahşerî'nin "kuvvetli değildir" nitelemesi konusunda da⁴⁸ benzer şeyleri dile getirmektedir.

Bedrüddîn Zerkeşî, aynı iddiayı formüle ederek derli toplu bir şekilde şöyle sunmaktadır: "Kırâatlar tevkîfidir; ihtiyârî değildir. Ancak Zemahşerî'nin de içinde bulunduğu bir grup, bunun aksini iddia etmişlerdir. Onlar, kırâatların fusahânın tercihleri ve buğâ'nın ictihâdî doğrultusunda gerçekleşen şeyler olduğunu zannettiler. Bu nedenle de Hamza'nın "وَالْأَرْحَامِ" şeklindeki cer kırâatını reddettiler.... Bu, ön yargılı bir yaklaşımdır. Bu imâmlara nispet edilen kırâatların sıhhatinde icmâ söz konusudur. Çünkü bu kırâatlar, uyulması gereken bir sünnettir. Bunlarda ictihâd söz konusu değildir..."⁴⁹ demektir. Celâleddîn Süyûtî ise, Zemahşerî'nin ismini vermeden, birtakım kelâmcıların kırâatlarda re'y ve ictihâdın câiz olduğunu benzer ifadelerle tekrar etmektedir.⁵⁰

Mütakaddimûn ulemâdan miras aldıkları aynı iddiayı, yine onlardan iktibas metinlerle tekrar eden çağdaş âlimler ise, şunlardır: Arap dünyasından Lebîb Sa'îd,⁵¹ Şa'bân Salâh Hüseyin,⁵² Muhammed Ali Hasan Abdullah,⁵³ Abdülâl Sâlim Mükrem,⁵⁴ Mükrem ve Ahmed Muhtâr Ömer⁵⁵; Muhammed Hüseyin Zehebî⁵⁶; ülkemizden ise İsmail Karaçam⁵⁷ ve Mehmet Ünal.⁵⁸

Sonuçta Ebû Şâme ile zımnen başlayan Zemahşerî aleyhindeki bu iddia, İbn Müneyyir ile netliğe kavuşmuştur. Ebû Hayyân, İbn Cezerî ve Âlûsî ile işin rengi daha da değişmiş, hakaretler, beddualar yapılmaya başlanmıştır; Zemahşerî, teolojik aforizma ve dinden çıkarmaya tâbi tutulmuştur. Çağdaş ulemâ ise geleneği aynen aktarmışlardır. Malzemelere kuş bakışı bakıldığı zaman, söz konusu ulemânın Zemahşerî'ye ilgili iddiayı nispet etmesinin, Zemahşerî'nin *sahîh kırâatları dilsel açıdan eleştirmesinden ve şâzz kırâatları ise yine dilsel açıdan hoş karşılamasından* kaynaklandığı müşahede edilmektedir.

⁴² Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, I, 130.

⁴³ İbn Cezerî, *Neşr*, II, 222.

⁴⁴ Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, I, 386.

⁴⁵ Dimyâtî, *İthâf*, II, 87.

⁴⁶ Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, X, 59.

⁴⁷ İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 527; İbn Cezerî, *Neşr*, II, 349.

⁴⁸ Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XXII, 112.

⁴⁹ Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tah.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, I, 321-322.

⁵⁰ Süyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tah.: Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut, 1993, I, 244.

⁵¹ Bkz. Sa'îd, Lebîb, *el-Mushâfu'l-Mürettel*, Kahire, ts., s. 175.

⁵² Bkz. Hüseyin, Ş. Salâh, "ez-Zemahşerî ve'l-Kırâât", *Buhûsu Külliyyeti'l-Luğati'l-Arabiyye*, sayı: 2, Mekke, 1405, s. 27-28, 39.

⁵³ Bkz. Abdullah, Muhammed Ali Hasan, "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Müfessirîn Minhâ", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, sayı: 35, Riyad, 1992, s. 219.

⁵⁴ Bkz. Mükrem, Abdülâl Sâlim, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, Beyrut, 1996, s. 14.

⁵⁵ Bkz. Ömer, Ahmed Muhtâr-Mükrem, Abdülâl Sâlim, *Mu'cemu'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*, Kuveyt, 1982, I, 103.

⁵⁶ Bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, ys., 1976, I, 377.

⁵⁷ Bkz. Karaçam, İsmail, *Kur'ân'ın Nüzûlü ve Kırâatı*, İstanbul, 1981, s. 289-290.

⁵⁸ Bkz. Ünal, *Kırâât Farklılıkları*, s. 171.

2. Resm-i Mushaf'a İtibar Etmedikleri İddiası

Mu'tezile'ye ve özellikle de Zemahşerî'ye getirilen eleştirilerden biri de, "*sahîh kırâat kriterlerinden olan resm-i Mushaf'a itibar etmediği*" iddiasıdır.

Yukarıda ismi geçen eski ulemâya baktığımızda, hiçbirisinde Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a itibar etmediğine dair ne bir örneğe ne de ifadeye rastlayabildik. Hatta İbn Müneyyir, o'nun resm-i Mushaf'a itibar ettiğini dillendirmekte ve resm-i Mushaf'ı nakle tercih ettiği için eleştirmektedir. İbn Müneyyir, örneğin İbn Âmir'in "شركاء" kırâatı hakkında şöyle demektedir: "...Zemahşerî, İbn Âmir'in kırâatındaki hatanın sebebini, O'nun Mushaf'larda 'şürekâ' kelimesinin yâ ile sabit olduğunu görmesi şeklinde açıklamaktadır..."⁵⁹ Yine Hâkka sûresindeki "سلطانية" kırâatındaki ifadeleri de bu merkezdedir: "Zemahşerî'nin hatt-ı Mushaf'a uygunluk ile kırâatı ta'lil etmesi, şaşılacak bir şeydir... Zemahşerî, hâ harfini vasl halinde isbat ediyorsa, onun Peygamber'den tevâtüren geldiğini de isbat etmiş olur. Zira aynı şekilde bütün âyetler, Mushaf'lar yazılmadan önce tevâtüren sabit olmuştur... Bunu hissettirmek (Mushaf'ı kabul ederek nakli ikinci plâna atmak), meşhûr kırâatlara ictihâdı sokmak ve onların kabulünde nazârî bir tercihe inanmaktır."⁶⁰

İbn Müneyyir'in Zemahşerî'nin nakle tercih edecek derecede resm-i Mushaf'a itibar ettiğini iddia etmesine karşılık, çağdaş ulemâdan bir kısmının, bu konuda kafası karışıktır: Bir kısmı, kimi yerde onu resm-i Mushaf'a itibar etmemekle suçlarken, kimi yerde de itibar ettiğini söylemektedirler. Bir kısmı ise sadece resm-i Mushaf'a itibar etmediğini iddia etmektedir.

Örneğin Abdülâl Sâlim Mükrem, bir eserinde onu resm-i Mushaf'ı kabul ettiği için eleştirmektedir. Zemahşerî'nin 'İbn Âmir, "شركاء" kırâatını, resm-i Mushaf'a itibar ederek okumuştur' demesinin müsteşriklere eleştiri kapısı açtığını belirtmekte ve şöyle demektedir: "Zemahşerî bu kırâattaki hatayı resm-i Mushaf'a irca etti... Zemahşerî'nin görüşüne göre bu kırâatın (okunmasının) sebebi, resm-i Mushaf'tır. Bunun manası ise şudur: İbn Âmir resm-i Mushaf'a itimat etmiş, rivâyete itimat etmemiştir."⁶¹ Diğer bir eserinde ise, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'la ilgili bazı ifadelerinden yola çıkarak, onun resm-i Mushaf'ı kabul etmediğini belirtmektedir. Müellif, Furkân sûresi 7. âyette geçen "وقالوا" ibaresi ile ilgili olarak Zemahşerî'nin "Mushaf'ta lâm harfinin "hâzâ"dan ayrı gelmesi, Arap yazı kaidelerinin dışındadır. Ancak Mushaf'ın hattı, sünnettir, değiştirilemez." ifadelerini kullanarak, resm-i Mushaf'ı kabul etmediğini belirtmektedir. Yine Tevbe sûresi 47. âyette geçen "ولا أوضاعوا" âyeti ile ilgili olarak, Zemahşerî'nin benzer ifadelerini, onun resm-i Mushaf'ı kabul etmediğine delil olarak sunmakta ve böylece onu değerlendirenken çelişkiye düşmektedir.⁶²

Şa'bân Salâh Hüseyin de, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a karşı istikrarlı, sabit bir duruşu olmadığını, kabul ile kabul etmeme arasında gidip geldiğini belirtmektedir. Bazı yerlerde geçen ibarelerden onun resm-i Mushaf'ı kabul ettiğinin ve ona önem verdiğinin anlaşıldığını belirten Salâh, kırâatların bir kısmında onun "Hicaz Mushaf'ı, Şâm Mushaf'ı" şeklinde birtakım belirlemeler yaptığını ifade ederek şunları söylemektedir: "Ancak diğer yerlerde Zemahşerî, bazı kırâatlar verir ki, bunların zahirleri resm-i Mushaf'a muhaliftir. Ve bu kırâatların bazısını tevcih (ta'lil) eder. Bunlar, bizi onun, kabul edilen veya kabul edilmeyen kırâatlarda resm-i Mushaf'a itibar etmediği, onu kriter olarak görmediği şeklinde

⁵⁹ İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 41.

⁶⁰ İbn Müneyyir, *İntisâf*, IV, 135.

⁶¹ Mükrem, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, s. 14-15; Ayrıca bkz. Ömer-Mükrem, *Mu'cem*, I, 103.

⁶² Mükrem, *Mu'cem*, I, 42.

bir görüşe sevk eder.”⁶³ Salâh, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'ın zahirine muhalif olan kırâatlarla ilgili birçok örnek verdikten sonra⁶⁴, “Bu ve diğer örneklerden, Zemahşerî'nin bütün kırâatları luğavî madde olarak ele almasından; onun resm-i Mushaf'a muvafakate veya muhalefete bakmadığı, ondan sarf-ı nazar ettiği anlaşılabilir mi? Eğer bu sonuç, doğru ise, niçin - o kırâatların resm-i Mushaf'ta sabit veya ona uygun olmalarını hüccet kullanarak- bazı kırâatları tercih etti ve onların bir kısmını diğerlerine karşı üstün gördü?” şeklinde birtakım sorular sormakta ve Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a itibar ettiğine dair bir kısım örnekler vermektedir.⁶⁵ Zemahşerî'ye izafe ettiği bu belirsizliği, kendince şöyle yorumlamaktadır: “Bana göre, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'la ancak kaidelerine uygun ve ölçülerine muvafakat ettiğiinde ihticacda bulunmaktadır... Diğer Mushaf'ları zikretmesine gelince, onlarla ihticacda bulunmaz ve onları yardımcı olarak kullanmaz. Sadece mevcut yerlerde okuyucunun dikkatini çekmek için zikreder...”⁶⁶

Muhammed Ali Hasan Abdullah ise, Taberî ile karşılaştırarak, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a muhalif olan kırâatları tenkitsiz kullanmasını resme itibar etmediği şeklinde anlamlandırmaktadır: “Resm-i Mushaf'a muhalif olan kırâatlara yaklaşım hususunda Taberî ile Zemahşerî birbirinden ayrılmaktadırlar. Çünkü Taberî, resm-i Mushaf'a muhalif olan kırâatlara açık, doğru ve net bir duruş sergileyerek, onları kesin bir dille reddetmiştir. Zemahşerî'ye gelince, o bu tür kırâatları tenkit ve red etmeksizin zikretmiş ve hatta bunların tevcihine ehemmiyet göstermiştir. Zemahşerî ile Taberî arasındaki bu fark, Taberî'nin kırâatları bildiği, Zemahşerî'nin ise bu konuda cahil olduğu sonucuna götürmektedir.”⁶⁷

Sonuç olarak, görüleceği üzere, klâsik ulemâdan Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a itibar etmediğini söyleyen kimse yoktur. İbn Müneyyir ise onu resm-i Mushaf'a çok itibar etmekle suçlarken, çağdaş ulemâdan bir kısmı, resm-i Mushaf'a itibar edip etmediği noktasında çelişkiye düştükleri gibi, kimisi de Zemahşerî'nin bu çelişki içinde olduğunu iddia etmektedir.

3. Dili, Nakle Tercih Edecek Ölçüde Etkin Kriter Olarak Kullandıkları İddiası

Zemahşerî'nin kırâatları kabulde, etkin kriter olarak, hatta naklîn önüne geçirecek derecede, bağlı buldukları ekolün dil kaidelerini, fesâhatı ve belâğatı dikkate aldığı iddia edilmektedir. Aslında bu iddia, “kırâatların ictihâdî olması” iddiasının temelini oluşturmaktadır. Burada dikkati çeken şey, nakilde olumsuzlama; resm-i Mushaf'a bağlılıkta ise hem olumsuzlama, hem de olumlama var iken; burada dili niye bu kadar yoğun bir şekilde kriter olarak kullandıkları şeklinde olumlama yönünde bir eleştiri vardır.

Bu iddia sahiplerinin başında yine İbn Müneyyir gelmektedir. O, Ru'be b. Accâc'dan rivâyet edilen Bakara 26. âyetteki kırâat ile ilgili olarak, Zemahşerî'nin “O (Ru'be b. Accâc) fesâhata uygundur” ifadesinden yola çıkarak onun, kırâatı belirlemede Arap dil kaidelerinden yardım aldığını ve dildeki fesâhat unsurunu etkin olarak kullandığını belirtmektedir.⁶⁸ En'âm 137. âyetteki İbn Âmir'in kırâatı ile ilgili de, Zemahşerî'nin dil kaidelerini önceleyerek kırâatları reddettiğini şu ifadeleriyle vermektedir: “O, kırâat hususunda dil kaidelerine uymaya itikatta aşırı gitmiştir. O, dil kaidelerinin

⁶³ Hüseyin, “ez-Zemahşerî”, s. 35.

⁶⁴ Örnekler için bkz. Hüseyin, “ez-Zemahşerî”, s. 35-36.

⁶⁵ Örnekler için bkz. Hüseyin, “ez-Zemahşerî”, s. 37-38.

⁶⁶ Hüseyin, “ez-Zemahşerî”, s. 38.

⁶⁷ Abdullah, “el-Kırâatü'l-Kur'âniyye”, s. 221.

⁶⁸ İbn Müneyyir, İntisâf, I, 56.

kat'î olduğunu zannetmiş; hatta kaidelere muhalif olan kırâatları reddetmiştir..."⁶⁹ Yine Kehf 44. âyetteki kırâatla ilgili olarak da Zemahşerî'ye karşı şunları söylemektedir: "Kırâat, fasîhlerin ve belâğat sahiplerinin kendi anlayışlarına göre belirlenen bir şey değildir. Çünkü fesâhat ve belâğat sahiplerinin anlayışları aynı olmadığından fesâhat anlayışları da farklı olacaktır. Bu, kırâatlar için çirkin ve inkâr edilmesi gereken bir durumdur... Kırâat, fasîhin fesâhat anlayışına bağlı olarak vaki olmaz."⁷⁰

Ebû Hayyân da, Ebû Amr'ın "yağfir limen" âyetindeki idgâmlı kırâatını (yağfillimen) Zemahşerî'nin Basra ekolünün dil kriterlerine bağlı kalarak hatalı görmesini şöyle değerlendirmektedir: "Arap dili, sadece Basralıların naklettikleri ile sınırlı değildir. Kırâatlar da Basralıların bildikleri ve naklettiklerine uygun gelmek zorunda değildir."⁷¹ Âlûsî de, Ebû Hayyân'ın bu ifadelerini aynen tekrarlamaktadır.⁷²

Zerkeşî ve Süyûtî de eserlerinde Mu'tezile ve özellikle Zemahşerî'nin, kırâatların fesâhat ve belâğat sahiplerinin tercihleri ile var olduğunu ve Hz. Peygamber'in okuduğu sabit olmasa bile, dil açısından doğru olan vecihlerle kırâatın isbat edileceğini savunduklarını iddia etmektedirler.⁷³

Lebîb Sa'îd, Zerkeşî gibi, "bir kısım âlimin, kırâatların fesâhat ve belâğat kaidelerine göre şekillendiği ve kırâatların bu eksen etrafında döndüğü görüşünde olduğunu" belirtmektedir. Lebîb Sa'îd, bu bağlamda Zemahşerî'nin kırâatlarda dil ve fesâhatı öncelediği görüşünde olduğunu, gerek Ebû Hayyân'dan ve gerekse İbn Müneyyir'den nakiller yaparak, ortaya koymaya çalışmaktadır.⁷⁴

Şa'bân Salâh, Zemahşerî'nin bazı yerlerdeki ifadelerinden, onun kırâatları belirlemede fesâhata ve Arap dil kaidelerine önem verdiğini, onları kırâat üzerinde hâkim kıldığını belirtmektedir.⁷⁵ Salâh, bir başka yerde, Zemahşerî'nin kriter olarak dil kaidelerini referans aldığından hareketle, onun bazı kırâatları, dil kaidelerine uymadığı için eleştirdiğini, hatalı gördüğünü ve zayıf addettiğini söylemektedir.⁷⁶ Salâh, Zemahşerî'nin, kârlilerin kırâatları fesâhatı temel alarak kendi dil görüşlerine göre okuduklarını söylediğini vurgulamaktadır.⁷⁷

Abdülâl Sâlim Mükrem ve Muhammed Ali Hasan Abdullah, Zemahşerî'nin bağlı bulunmuş olduğu ekolün dil kaidelerini önceleyerek, bu kaidelere aykırı olan bütün kırâatları dil açısından zayıf gördüğünü ve hatta onları reddettiğini ifade etmektedirler.⁷⁸ Mustafa Sâvî el-Cüveynî, Zemahşerî'nin kırâatları tefsirinde kullanım şeklini verirken, onun kırâatların zabtında nahiv ehline ihtiyaç olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir. Bununla ilgili de Zemahşerî'nin dil kaidelerine ve fesâhata uymadıkları için eleştirdiği, hatalı gördüğü kırâatları örnek olarak vermektedir.⁷⁹

⁶⁹ İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 42.

⁷⁰ İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 492.

⁷¹ Ebû Hayyân, *Bahîr*, II, 362.

⁷² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, III, 69.

⁷³ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I, 321; Süyûtî, *İtkân*, I, 244.

⁷⁴ Sa'îd, *Mushâf*, s. 175, 176, 178.

⁷⁵ Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 28.

⁷⁶ Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 30.

⁷⁷ Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 39.

⁷⁸ Mükrem, el-Kırâatü'l-Kur'âniyye, s. 14; Abdullah, "el-Kırâatü'l-Kur'âniyye", s. 218.

⁷⁹ Cüveynî, Mustafa Sâvî, *Menhecû'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kahire, ts., s. 178-179.

Görüldüğü üzere, müellifler ağız birliği etmişçesine, Zemahşerî'nin dil kaidele-
rine son derece önem verdiğini; hatta naklî'n önüne geçirdiğini; bazı kırâatları dil kai-
delerine binaen reddettiğini sarîh bir şekilde iddia etmektedirler.

4. Şâzz Kırâatı Mütevâtire Tercih Ettikleri İddiası

İddialardan biri de, *onun birtakım şâzz kırâatları, mütevâtirlerin önüne geçirdiği* şek-
lindedir. Bu iddia, bazen net bir şekilde dillendirilirken, bazen de dolaylı yollardan
ifade edilmektedir.

İbn Müneyyir, Zemahşerî'yi bu konuda eleştirirken şâzz kırâatı mütevâtirin ö-
nüne geçirdiğini sarîh olarak belirtmemekle beraber, Zemahşerî'nin mütevâtir
kırâatların karşısında şâzz kırâatlarla ilgili övücü sözleri sebebiyle şâzzı öncelendiğini
varsayarak aşırı tepki göstermektedir. Örneğin Bakara 26'da geçen "بعويضة" kırâatı ile
ilgili Zemahşerî'nin mütevâtir kırâatı bırakarak, şâzz kırâatın fesâhata daha uygun
olduğunu söylemesini ve bu kırâatı rivâyet eden Ru'be b. Accâc'ı övmesini ciddi şe-
kilde eleştirmektedir.⁸⁰ Zemahşerî'nin bu ifadelerinden yola çıkarak, İbrâhim
Refîde'nin⁸¹ de dediği gibi, onun, kırâat şartlarını dikkate almadığını ve şâzzı sahîhin
önüne geçirdiğini iddia etmektedir. Yine Kehf 44'de geçen "الحق" nasb kırâatını
Zemahşerî'nin güzel ve fasîh olarak nitelemesi ve rivâyet edeni de dil ve fesâhat açı-
sından övmesini, İbn Müneyyir'in, mütevâtir kırâatların önüne geçirmesi şeklinde anla-
yarak özellikle râvîyi ve Zemahşerî'yi çok ağır ifadelerle eleştirmiştir.⁸²

Muhammed Ali Hasan Abdullah, Zemahşerî'nin mütevâtir kırâatlarda görmedi-
ği belâğatı, şâzz kırâatlarda gördüğünü iddia etmektedir. Örnek olarak ise Bakara 239.
âyette geçen "قيلًا" kelimesindeki şâzz olan A'meş'in ref okuyuşunu Zemahşerî'nin
öncelemesini vermektedir. Yine Nahl 54. âyette geçen ve Katâde'nin kırâatı olan
"كاشف" kırâatı ile ilgili olarak Zemahşerî'nin bu şâzz kırâatın daha kuvvetli olduğunu
ifade ettiğini belirtmektedir.⁸³

Hüseyn Zehebî, Mustafa Sâvî Cüveynî, Lebîb Sa'îd, İsmail Karaçam ve Meh-
met Ünal gibi araştırmacılar da, Mu'tezile'nin mütevâtir kırâatlar varken, kendi anla-
yışlarına uyan şâzz kırâatları öncelikle ve bunları mütevâtir kırâatların önüne ge-
çirdiklerini iddia etmektedirler. Bu müellifler, örneğin Bakara, 88'deki "غلف", yine
Bakara 48'deki "ولا يقبل" ve Nisâ 164'deki "كلم الله موسى" şâzz kırâatlarının
Mu'tezile tarafından mütevâtir kırâatların önüne geçirildiğini belirtmektedirler.⁸⁴

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere, söz konusu ulemâ,
Zemahşerî'nin şâzz kırâatları zikretmesinden, bazen de güzel görmesinden hareketle
şâzz kırâatları mütevâtirlere öncelikle savunmaktadırlar.

5. İ'tizâlî Görüşlerini Desteklemek İçin Kırâatları Kullandıkları İddiası

Mu'tezile'ye getirilen eleştirilerin en önemlilerinden biri, *onların kırâatları kendi
itikâdî anlayışlarına uygun bir şekilde kullandıkları* iddiasıdır. Bu iddia, iki yönlü olarak
yansıtılmaktadır: Birincisi, bir kırâat farklılığından i'tizâlî görüşe yol bulmak; ikincisi ise
ortaya koydukları i'tizâlî bir görüş için kırâatı kanıt olarak kullanmaktır. Aslında araş-
tırmamızda Zemahşerî'den sonra kaleme alınan ve Zemahşerî'yi hem kaynak olarak

⁸⁰ İbn Müneyyir, *İntisâf*, I, 56.

⁸¹ Refîde, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Bingazi, 1990, I, 733.

⁸² İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 392.

⁸³ Abdullah, "el-Kırâatü'l-Kur'âniyye", s. 220-221.

⁸⁴ Bkz. Zehebî, *Tefsîr*, I, 377-378; Cüveynî, *Menhec*, s. 141-142; Sa'îd, *Mushaf*, s. 166; Karaçam, age., s. 291-292; Ünal, agt., s. 168.

kullanan, hem de eleştiren Ebû Hayyân, Âlûsî gibi müfessirlerin tefsirlerinde Mu'tezile'yi, bu kırâatları kendi anlayışlarına göre kullandıkları için eleştirdiklerine dair herhangi bilgiye rastlayamadık. Sadece Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerine cevap veren İbn Müneyyir, kırâatları kendi itikâdî anlayışına göre kullandığı şeklinde tek bir yerde Zemahşerî'nin böyle bir anlayışa sahip olduğunu ifade etmektedir ki bu, kırâattan i'tizâle yol bulma tipini yansıtmaktadır.

İbn Müneyyir, Zemahşerî'nin İnsân 3. âyetteki "إِذَا مَا" edatlarını Ebu's-Simâl'in "أَمَّا" şeklinde okuyuşunun güzel olduğunu söyleyerek, âyete "şükretmesine gelince bu bizim tevfikimizle/yardıımızla; küşretmesine gelince o da kötüyü tercih etmesiyle olmaktadır" şeklinde mana vermesini eleştirmekte ve şöyle demektedir: "Ebu's-Simâl'in kırâatını övmesi, onun (şükür ve nankör) taksimindeki fâsid maksadını hissettirme hayalinden kaynaklanmaktadır..."⁸⁵

İddianın bu yönü, gördüğümüz kadarıyla esaslı olarak Hüseyin ez-Zehabî ile başlamaktadır. Zehebî, Mu'tezile ekolünün kendi görüşlerine ters düşen mütevâtir kırâatlar üzerinde birtakım tasarrufta bulduklarını; şâzz bir kırâatı buna tercih ederek bundan i'tizâle yol bulduklarını iddia etmektedir. Bu iddiası, şu örneğinde son derece açıktır: "Bir Mu'tezilî, Nisâ 164'deki "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" âyetini inceler. Bakar ki "كَلَّمَ" kelimesini, "تَكْلِيمًا" ile te'kid edildiği için, mecaza hamletmek de mümkün değil. Bu durumda âyeti, kendi görüşüne uymadığı için hemen kendi anlayışına uygun hale getirme çabasına girer ve âyeti "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى" şeklinde okur. Oysa mütevâtir kırâatlar arasında böyle bir okuyuş vechi yoktur. Ancak o âyeti uzak bir manaya hamlederek mezhebinin görüşüne uygun hale getirir... Zemahşerî böyle bir mütevâtir kırâat olmamasına rağmen Yahya b. Vessâb'dan ve İbrahim'den gelen ve kendi görüşünü destekleyen böyle bir kırâatı tercih etmiş ve ona tefsirlerin en güzeli nitelemesini yapmıştır."⁸⁶ Lebîb Sa'îd de, bunu şöyle ifadelendirir: "Bid'at ve hevâ ehli, hiç kimse tarafından okunuşu helâl olmayan kırâatı kendi bid'î görüşlerine uygun olacak şekilde okurlar. Örneğin bir kısım Mu'tezile ekolu mensubunun, "وَكَلَّمَ اللَّهُ" âyetini hâ harfinin nasbı ile okuduğu rivâyet edilmektedir."⁸⁷

İsmail Cerrahoğlu Hocamız da, aynı iddiayı ifade etmekte; Nisâ 164'de geçen "وَكَلَّمَ اللَّهُ" ile Bakara 88'de geçen "غُلْفٌ" kırâatlarını örnek vermektedir.⁸⁸ İsmail Karaçam da, Zehebî'nin ifadelerini aynen sunmaktadır.⁸⁹ Mehmet Ünal ise, diğer müellifler gibi aynı iddiayı ve suçlamayı tekrarlamakla kalmayıp, bir adım daha ileri giderek, Zemahşerî'nin aynı zamanda mütevâtir kırâat olan "وَكَلَّمَ اللَّهُ" kırâatını eleştirdiğini söylemektedir.⁹⁰

İddianın ikinci tarafını ise Mustafa Sâvî Cüveynî, şu ifadeleriyle sunmaktadır: "Zemahşerî, bir Mu'tezilî olarak kendi itikâdî anlayışına destek bulmak ister ve kırâatı, âyeti kendi mezhebine uygun şekilde anlamlandırmak için kullanır." Örnek olarak Bakara 48. âyetinde geçen "وَلَا يُقْبَلُ" sahîh kırâatını göz ardı ederek, Katâde'den rivâyet edilen "وَلَا يَقْبَلُ" şâzz kırâatından, ahirette şefaatin olmadığı şeklindeki i'tizâlî görüşe ulaştığını ifade eder.⁹¹

⁸⁵ İbn Müneyyir, *İntisâf*, IV, 167.

⁸⁶ Zehebî, *Teşîr*, I, 377. Diğer örnek için bkz. Zehebî, *Teşîr*, I, 378.

⁸⁷ Sa'îd, *Müşaf*, s. 166.

⁸⁸ Cerrahoğlu, İsmail, *Teşîr Tarihi*, Ankara, 1988, I, 318-319.

⁸⁹ Kırş. Zehebî, *Teşîr*, I, 377; Karaçam, age., s. 291-2.

⁹⁰ Ünal, agt., s. 168.

⁹¹ Cüveynî, *Menhec*, s. 141.

Sonuç itibariyle Zemahşerî'den verilen örneklerden, bir kırâattan i'tizâlî görüş çıkarıldığı iddiası ağırlık kazanmakla beraber bir örnekle de kırâatın i'tizâlî görüşler için destek olarak kullanıldığı iddiasının ortaya konduğu müşahede edilmektedir. Hasılı, onlara göre Zemahşerî, hareket noktası, ister kırâat olsun, isterse i'tizâlî görüş olsun, kırâatı bu amaca yönelik olarak kullanmaktadır.

6. Kırâatları Eleştirmede Haddi Aştıkları İddiası

Zemahşerî'ye kırâatlar konusunda getirilen eleştirilerden biri de, *onun kırâatları eleştirirken sert bir dille eleştirip haddi aşmasıdır*. İbrâhim Refîde, Zemahşerî'nin kırâatları eleştirme konusunda öncekilerin metodunu canlandırdığını belirtmekte ve aralarındaki farkı üslûp tarzına bağlayarak şunları söylemektedir: "*Zemahşerî kırâatları tenkit etme hususunda öncekilerin metodunu canlandırmaktadır, yoksa bu üslûbu kendi icat etmiş değildir. Ancak öncekilerle arasındaki fark, Zemahşerî'nin dilinin keskin, üslûbunun sert olması ve doğru bildiği bir şeyi çekinmeden rahatlıkla söylemesidir.*"⁹² Muhammed Ali Hasan Abdullah da Zemahşerî'nin üslûbu ile ilgili şunları kaydetmektedir: "*Zemahşerî, alaycı bir üslûpla dili güçlü ve sağlam kullanmaktadır. Bu üslûbunu sadece kırâatlar için değil, aynı zamanda kurrânın bizzat şahısları için de kullanmıştır.*"⁹³ Son dönem müelliflerinin bu ifadelerine bakılırsa, Zemahşerî'nin kırâat ve kurrâyı eleştirme konusunda dilinin keskin, üslûbunun sert ve alaycı olduğunu iddia ettikleri görülmektedir.

II. ZEMAHŞERÎ'NİN KIRÂATLAR KONUSUNDAKİ DURUŞU

Yukarıda serdettiğimiz eleştirileri irdelemek için kanaatimizce bütüncül olarak Zemahşerî'nin 'kırâat yaklaşımı'nı sunmak anlamlı olacaktır. Bu bağlamda bir müfessir olarak Zemahşerî'nin tefsîrinde, kırâat ilminde karmaşık olan kırâat terminolojisinden hangi terimleri kullandığını; kırâatçıların kırâat kabulünde ortaya koydukları 'nakil, resm-i Mushaf ve dil' kriterlerine teorik planda nasıl yaklaştığını; ve nihayet pratik olarak kırâat malzemesini nasıl ve hangi amaçlar için kullandığını resmetmeye çalışacağız.

1. Kırâat Tasnifi ve Terminolojisi

Kırâat olgusu, yedi harf olgusuyla beraber Hz. Peygamber döneminden başlayarak süregelen bir süreçtir: Sahabe, Hz. Peygamber'den almış, onlardan da tâbiûn almış, bu süreç günümüze kadar devam etmiştir.⁹⁴ Hicrî dördüncü asrın başlarına (İbn Mücâhid'in kırâatları yedi ile sınırlamasına)⁹⁵ kadar, yedi kırâat (Âsım, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir, Kisâî, Hamza, İbn Kesîr) yanında, bunları on dörde tamamlayan öteki yedi kırâat (Ebû Ca'fer, Ya'kûb, Halef/ İbn Muhaysin, Hasan Basrî, A'meş, Yezîdî)⁹⁶ ve hatta bunların dışında meşhur olmayan başka kırâatlar (yaklaşık on beş) da okunmaktaydı ve sahîh olarak görülmekteydi.⁹⁷ Fikrî ve siyasî ayrışmalar, kırâat alanına da yansımış, kırâatların tasnifini zorunlu kılmış, sahîh nitelmesi için birtakım kriterler tespit edilmiş ve bunlara göre kırâatların tasnifi kendiliğinden ortaya çıkmaya başlamıştır. Kırâatların terminolojik bağlamda kavramlaşması, terimleşmesi ve ilk olarak kırâat

⁹² Refîde, *Nahiv*, I, 735.

⁹³ Abdullah, "*el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*", s. 220.

⁹⁴ Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, I, 413; Karaçam, age., s. 243; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân'ı Kerim Tarihi*, İstanbul, 1982, s. 163; Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1998, s. 16.

⁹⁵ İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 14; Zerkeşi, *Burhân*, I, 330; Ünal, agt., s. 26.

⁹⁶ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 41-46; Dimyâti, *İthâf*, I, 75-76.

⁹⁷ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 34; Zerkânî, *Menâhil*, I, 416; Dağ, agt., s. 17.

birikiminin kategorik ayrımı, 'nakil', 'resm-i Mushaf' ve 'dil' gibi kriterleri esas alınarak kabaca 'sahîh' ve 'sahîh olmayan' şeklinde yapılmıştır;⁹⁸ zamanla 'sahîh olmayan' kısım, 'şâzz' olarak nitelendirilmiştir.⁹⁹ İbn Mücâhid döneminde bu ikili tasnif devam etmekle beraber, İbn Mücâhid, ikili tasnifin içeriğini daraltarak, 'meşhûr olma' kriterinden hareketle sahîh tarafı 'kırâat-i seb'a' ile sınırlayıp dışında kalanları şâzz olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁰ Mücâhid'in bu eylemi, bir kısım ulemâ tarafından desteklenirken,¹⁰¹ bir kısmı da 'meşhûr olma' niteliğini değil de, öteki kriterler yanında sadece naklîn sahîh olmasının dikkate alınması gerektiğinden hareketle, sahîh kırâatların yedi ile sınırlı olmadığını düşünerek, 'kırâat-i aşere'yi ve hatta bu kriterlere uyan bütün kırâatların sahîh kapsamında değerlendirileceğini benimsemişlerdir.¹⁰² İbn Mücâhid ve onu destekleyenlerin tavrı ile öteki ulemânın tavrı arasında kendiliğinden bir karmaşa çıktığı söylenebilir: Şöyle ki, İbn Mücâhid, sahîh nitelemesini yedi ile sınırlayıp dışında kalanları şâzz altına alırken; ötekiler, yedinin yanında ilgili kriterlere uyanları da sahîh kapsamına alıp şâzzın kapsamını daraltmış olmaktadır. Böylece İbn Mücâhid'in tasnifinde özellikle şâzz'ın içeriği bulanıktır; 'meşhûr olmayan; fakat sahîh olan kırâatlar ile merdûd sayılan kırâatlar aynı kategori içerisinde yer almış olmakta iken, ötekilerde meşhûr olmayan sahîh kırâatlar sahîh tarafına taşınırken, şâzz tarafı merdûd olan kısımla daraltılmaktadır.¹⁰³ Bu iki tavır, kırâatların daha detaylı bir şekilde kategorize edilme yolunu açmış, peşi sıra Mekki ve İbn Cezerî tarafından 'sahîh, âhâd, şâzz' şeklinde üçlü tasnif yapılmış¹⁰⁴; en nihâyetinde ise Süyûtî tarafından "mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâzz, müdrec ve mevzû" şeklinde tasnife gidilmiştir.¹⁰⁵ Ancak tüm bu tasniflerin kavramsal içeriğinin doldurulması; özellikle 'sahîh-tevâtür-âhâd' ayrımı; 'şâzz-zayıf' ayrımı gibi noktalarda çok çelişkili ve telif edilemez sıkıntılara yol açmıştır. Şöyle ki, gelenekte *sahîh* bir kırâat için bazı kırâatçılar, *sahîh* tanımlamasıyla yetinirken, kimisi buna *mütevâtir*, kimisi, *meşhûr*, hatta kimisi de *âhâd* ifadesini kullanabilmektedir. Aynı şekilde *zayıf* bir kırâat için de, kimisi, *zayıf*; kimisi, *şâzz*; kimisi, *müdrec*; kimisi de *âhâd* tanımlamasını getirebilmektedir. Bütün bu tasnif karmaşasını giderebilmek için, birikimi de göz önüne alarak yaptığımız yeni tasnif denemesi konusundaki araştırmamızda kırâat tasnifi, *sahîh*, *zayıf* ve *mevzu* şeklinde ana taksime tâbi tutulmuş; *sahîh kırâat*, '*mütevâtir*, *meşhûr* ve *âhâd*', *zayıf kırâat* ise '*şâzz* ve *müdrec*' olarak derecelendirilmiş, aynı payda altında yer alan kavramların içeriği netleştirilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁶

Yukarıda değindiğimiz gibi, gerek tasnif, gerekse kavramlaşma; belli bir sürecin ürünü olmuştur. Kırâat tarihi boyunca bu tasnif ve kavram gelişimine ve buna paralel karmaşıklığa rağmen, sahîh kırâat için '*mütevâtir*, *sahîh*, *meşhûr*'; sahîh olmayan taraf

⁹⁸ Dağ, agt., s. 20.

⁹⁹ Tanım ve örnekler için bkz. İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 49; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Teybini Vücûhi Şevâzi'l-Kırâati ve'l-İzâhi Minhâ*, tah.: Ali Necdî vd., İstanbul, 1986, I, 32; Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmâil, *Kitâbü'l-Mürşidi'l-Vecîz*, tah.: Tayyar Altıkulaç, Ankara, 1986, s. 172; Kâdî, Abdülfettâh, *el-Kırâatü's-Şâzze ve Tevâhühâ min Luğati'l-Arab*, Beyrut, 1981, s. 7.

¹⁰⁰ İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 49.

¹⁰¹ İbn Mücâhid'den sonra yedi kırâatı hüccetlendirme çabası ve bu alanda Ebû Ali el-Fârisî, İbn Hâleveyh ve İbn Zencele gibi müelliflerin vermiş oldukları eserler, İbn Mücâhid'in bu eylemini destekleyen göstergelerdir.

¹⁰² Kaysî, Mekki b. Ebû Tâlib, *el-İbâne fi Me'âni'l-Kırâat*, tah.: Abdülfettâh İsmail Şelebî, Mısır, ts., s. 51-52; Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9; Zerkeşi, *Burhân*, I, 319; Zerkânî, *Menâhil*, I, 427, 436-439.

¹⁰³ Bkz., Dağ, agt., s. 26-27.

¹⁰⁴ Kaysî, *İbâne*, s. 51-52; İbn Cezerî, *Neşr*, s. 14.

¹⁰⁵ Süyûtî, *İtkân*, I, 241-243.

¹⁰⁶ Tüm kırâat tasnifleri ve değerlendirmeleri; ayrıca bizim tasnifimiz için bkz. Dağ, agt., s. 20-62.

için ise 'şâzz' terimlerinin pratikte kullanıldığını görüyoruz. İlâveten *sahîh*in veya *mütevâtirin* dengi olarak *kirâatü'l-âmm*¹⁰⁷ ve *makbûl*¹⁰⁸, *mu'teber*, *mücm'e'un aleyh*¹⁰⁹; *meşhûrun* müteradifi olarak *müstefid*¹¹⁰; şâzzın dengi olarak da *zayıf*¹¹¹, *merdûd*¹¹² ve *bâtil* kavramlarının yer yer kullanıldığını da müşahede ediyoruz.¹¹³

Zemahşerî'ye döndüğümüzde, h. 538 tarihinde vefat etmesi dikkate alındığında, O'nun döneminin kirâat tarihi içerisinde üçlü tasnifi yapan Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 427) döneminden sonraya tekabül ettiğini görüyoruz. Ne var ki onun, Mekkî'nin üçlü tasnifi yerine bu döneme kadar gelen ikili tasnife itibar ettiğini; dolayısıyla da kirâatları genel itibarıyla 'sahîh' ve 'sahîh olmayan' şeklinde kategorize ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu iki kategoride yer alan kavramlar için 'sahîh' ve 'sahîh olmayan' ifadeleri yerine birincisi için *meşhûr*¹¹⁴, *müstefida* ve *kirâatü'l-âmm*; ikincisi için ise - sadece bir yerde şâzz kelimesini kullanmasını göz ardı edersek,- terminolojik olarak pratik bir kullanıma gitmediğini ifade edebiliriz. Zemahşerî'nin terminolojisinde 'tevâtür' kavramı da dahil, diğer kavramlar geçmemektedir. Bunun temel sebebi, müellifin yaşadığı döneme kadar kirâatlarda sahîh-mütevâtir tartışmasının yaşanmamış olması; bu işin Zemahşerî'den çok sonraları İbn Cezerî'yle 9. asırlarda başlayıp devam etmesi olabilir. Yine sahîh olmayan kirâatlar bağlamındaki alt detaylandırmalar da, Zemahşerî'den sonraki gelişmeler olduğu için, o dönemin terminolojik boyutunu yansıttığı söylenebilir. Öte yandan Zemahşerî'nin gerek terminolojik ayrıntılamaya gitmemesinde, gerekse ayrıntılı tasnife girmemesinde, nihayetinde (bir kirâatçı değil) bir tefsîrci olmasının da etkisi olduğu ifade edilebilir.

Peki kirâatları yoğun bir şekilde tefsîrinde kullanan Zemahşerî, terminolojik olarak nerede durmaktadır ve kirâatları nasıl sunmaktadır? Müellif, sahîh kirâatlar için on dört yerde *meşhûr*¹¹⁵; iki yerde *müstefida*¹¹⁶; on yerde de *kirâatü'l-âmm*¹¹⁷ isimlerini kullanmaktadır. Bunların dışında müellif genelde, hem sahîh kirâatları, "Hamza şöyle

¹⁰⁷ İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 112; İbn Zencele, *Hucce*, s. 232; Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172; Zerkeşi, *Burhân*, I, 237.

¹⁰⁸ Kâdî, *el-Kirâatü's-Şâzze*, s. 7.

¹⁰⁹ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172, 174.

¹¹⁰ Bkz. Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 177; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 7, 12, 13; Zerkeşi, *Burhân*, I, 332; Süyûtî, *İtkân*, I, 239, 244; Zerkânî, *Menâhil*, I, 448.

¹¹¹ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

¹¹² Kâdî, *Kirâatü's-Şâzze*, s. 7.

¹¹³ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

¹¹⁴ Meşhûr kavramının Kirâat ilminde kullanımı, Zemahşerî'nin kullanımından biraz farklıdır. Zemahşerî'de meşhûr sahîh veya mütevâtiri karşılarken, Kirâat ilminde şöyle tanımlanmıştır: "senedi sahîh olup tevâtür derecesine ulaşmayan, Arap gramerine ve hatt-ı Mushaf'a uygun olan, kirâat imâmları arasında meşhûr olan kirâatlar." (Süyûtî, *İtkân*, I, 241-242.)

¹¹⁵ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 20, 92; II, 79, 126, 142, 231, 239, 241, 439, 441; III, 8, 147, 197; IV, 83-84. Örneğin Bakara 2. âyette geçen "لا ريب" ifadesindeki nasb 'reyb' kirâatını meşhûr olarak nitelemektedir. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 20.

¹¹⁶ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 164, 406. Örneğin Kasas 28'de geçen "eyyeme'l-eceleyni" kirâatını 'müstefid' ile sunmaktadır. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 164.

¹¹⁷ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 166, 184, 284, 336, 337; II, 161, 438; III, 248, 250. Örneğin A'râf 40. âyette geçen "هل" kelimesi ile ilgili olarak Zemahşerî, mütevâtir kirâat için 'kirâatü'l-âmm' tanımlamasını yapmaktadır. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 62. (Ayrıca 'cemel' kelimesindeki kirâatlar ve özellikle Zemahşerî'nin *cemel* kelimesindeki kirâatlar üzerindeki yorumlar üzerine geniş bir değerlendirme için bkz. Rippin, Andrew, "Kur'ân: 7/40: Deve İğnenin Deliğinden Geçinceye Kadar", çev. Mehmet Dağ-Ömer Kara, *Dinbilimleri Akademik Araştırma E-Dergisi*, yıl: 2, sayı: 4, 2003, s. 3 vd.)

okudu, Âsım'dan şöyle rivâyet edilir, Ebû Amr'ın idğâmlı kırâatı vs."¹¹⁸ hem de şâzz kırâatları, "İbn Abbâs'ın kırâatı, Übeyy'in kırâatı, Hasan şöyle okudu vs."¹¹⁹ şeklinde okuyana nispet ederek vermektedir. Bazen de ma'lûm sığasıyla "قرأ" fiiliyle "cemâ'atün, ba'duhum, ğayruh, ehli'l-haremeyn, ehli'ş-Şâm" gibi muğlak öznelere kırâatları nispet etmektedir.¹²⁰ Meçhûl sığasıyla "قرأ" fiiliyle çoğunlukla kırâat tiplerini (örn. bi'l-yâi-bi't-tâi, bi'r-refi-bi'n-nasbi, bi't-tahfifi-bi't-teşdidi, binâen li'l-fâ'il-binâen li'l-mef'ûl, bi's-sükûni-bi't-tahrîki vb.) sunmaktadır.¹²¹ Yine kırâatları, kişilerin şahsî Mushaf'ına (Mushafu Abdillâh, Mushafu Übeyy vb.) veya imâm Mushaf'a (el-imâm) veya şehirlere gönderilen Mushaf'lara (fi mesâhif-i ehli'l-Hicâz/Mekke ve Medîne, mesâhifi Ehli'ş-Şâm vb.) nispet ederek sunmaktadır.¹²²

Sonuç itibariyle terminolojiyi kullanarak verdiği kırâatların sayısı, 26 adet olmasına karşın, bunun dışında kalanlar ise yüzlere varan bir yekûna sahiptir. Biz, buradan Zamaşerî'nin terminolojik bir kaygı gütmeyeceği; buna o kadar ehemmiyet göstermediği; daha çok tefsîr malzemesi olarak baktığı sonucuna varabiliriz. Ayrıca terminolojiyi kullanmadan verdiği kırâatlar için sahîh ve şâzz ayrımı yapmadan ve kırâatın niteliğini belli etmeden aynı kalıplarla sunmasının, yukarıda serdedilen iddiaların kendisine nispet edilmesinde belli bir fonksiyon icra ettiği kanaatindeyiz.

2. Kırâatları Kullanım ve Tevcîh Şekilleri

Zamaşerî, kırâatları yoğun bir şekilde tefsîrinde değerlendiren bir müfessirdir. Öncelikle şunu tespit etmek durumundayız: Zamaşerî'nin eseri, bir tefsîr kitabıdır; bir kırâatçı edasıyla kırâat malzemesine yaklaşmasının beklenmeyeceği kanaatindeyiz. Çünkü müellifin önceliği, kutsal metnin açıklamasıdır; amaç budur; bu amaç çerçevesinde 'kırâat farklılıkları', (dil =sarf, nahiv, şiir, belâğat, hadis vb araçlar gibi) bir araç konumundadır. Bu itibarla bir kırâatçı gibi kırâat farklılıklarını vermesiyle beraber, daha çok kırâat konusuna çift taraflı istişhâd malzemesi olarak bakmasının da yadsınamayacağı kanaatindeyiz.

Müellifin, kırâatları kullanma ve tevcîh etme noktasında birkaç tavır sergilediğini söylemek mümkün gözükmektedir.

Birincisi, ilgili âyetlerde sadece farklı okuma biçimlerinin var olduğunu ortaya koymaktadır ve kırâatlar üzerinde hiç yorum yapmamaktadır. Örneğin Fâtihâ sûresinin 4. âyetinde geçen "نَسْتَعِينُ" kelimesini İbn Hubeys'in "نَسْتَعِينُ" şeklinde kesre ile okuduğunu ifade etmekte ve üzerinde hiçbir değerlendirme yapmamaktadır.¹²³ Zamaşerî'nin bu tür yaklaşımını eserinde çokça görmek mümkündür.¹²⁴

İkincisi, kırâat vecihlerini gerek dil ve gerekse yorumları için referans olarak kullanmasıdır (الإحتجاج بالقراءات). Kırâatları bu anlamda kullanırken de "ويعضده قراءة من... / falanın kırâatı bunu desteklemektedir", "وويشهد قراءة من.../falanın kırâatı buna şahitlik etmektedir", "ووبصره.../falanın kırâatı buna delildir", "ووبصره..." gibi ifadeler

¹¹⁸ Bu tür örnekler, farklı okumaların olduğu âyetlerin genelinde mevcuttur. Bkz. Zamaşerî, Keşşâf, I, 25, 168, 170, 171, 198; II, 390 vd.

¹¹⁹ Müellifin şâzz kırâatların tamamına yakını okuyana nispet ederek verdiği rahatlıkla söyleyebiliriz. Örnek için bkz. I, 20, 169, 313, II, 62, 65, 93, 112, 113, 120 vd.

¹²⁰ Zamaşerî, Keşşâf, I, 8, 9, 14, 325 vd.

¹²¹ Zamaşerî, Keşşâf, I, 33, 77, 91, 96, 150, 198; II, 113, 254 vd.

¹²² Zamaşerî, Keşşâf, I, 72, 95, 217, 224; II, 63, 155, 169, 243, 361, 396; III, 286 vd.

¹²³ Zamaşerî, Keşşâf, I, 10.

¹²⁴ Diğer örnekler için bkz. Zamaşerî, Keşşâf, I, 11, 19, 24, 32, 34, 37, 45, 53, 55, 62, 68, 70, 72, 74, 77, 181; II, 64, 79-80, 103, 109, 235 vd.

kullanmaktadır. Zemahşerî'nin, sarf kaidesi için kırâattan istişhad etmesinin örneği, şudur: Bakara 9. âyette geçen "يخادعون" kelimesinin veznini ve anlamlarını verdikten sonra sülâsî mücerred vezni ile karşılaştırma yapmakta ve sülâsî mücerred vezninin daha kuvvetli olduğunu söyleyerek bu vezni "يخادعون" kırâatının desteklediğini ifade etmektedir.¹²⁵

Zemahşerî, bahsettiğimiz unsurları kırâat ile desteklerken, sahîh ve şâzz ayrımı yapmaksızın kırâatlara bütüncül yaklaşarak çok rahat bir şekilde onları kullanmaktadır. Kırâatların bizzat kendisini hüccet olarak kullanması, kırâatlara hüccet getirmesine kıyasla daha azdır. Kırâatları hüccetlendirme, daha baskın ve daha yoğun olarak dikkati çekmektedir. Bu da, tabii bir durumdur. Çünkü Keşşâf, bir kavâid kitabı değil, bir tefsîr kitabıdır ve amacı da, âyetleri anlamlandırma ve yorumlamadır.

Üçüncüsü ise kırâat vecihlerini şâzz-mütevâtir ayrımı yapmadan dil (nahiv, sarf, belâğat, lehçe, şiir vb), âyet, şâzz kırâat, hadislerle hüccetlendirmesi, temellendirmesi ve tevcih etmesidir (الإحتجاج للقرآآت). Burada sadece Zemahşerî'nin, örnekleri¹²⁶ sayılamayacak kadar çok olan kırâatları dil unsurlarıyla hüccetlendirmesine nahivden bir örnekle yetinelim: Bakara sûresinin 117. âyetinde geçen "بديع السموات" âyetinin mecrûr okunmasını şöyle gerekçelendirmektedir: "Bedî'ü's-semâvât", mecrûr okumuştur. Sebebi, "lehu"deki zamirden bedel olmasıdır. Aynı âyet, mansûb okunmuştur. Sebebi, medh olmasıdır."¹²⁷ Zemahşerî, dilsel unsurlar yanında kırâatları; âyet, şâzz kırâat ve hadislerle de hüccetlendirmektedir. Bunun da bir çok örneği, bulunmaktadır.¹²⁸

Dördüncüsü, kırâatlarda tercih yapmasıdır (الترجيح). Zemahşerî, bir kırâatı tercih ettiğine dair açık ve net kavramlar -bir iki yerin dışında- kullanmamaktadır. Ancak onun birtakım kırâatları diğerlerine üstün görmesi ve yine bazı kırâatları fesâhat ve belâğat vasıflarıyla nitelemesi, kırâatların bir kısmını tercih ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. Kırâatları, bu şekilde nitelendirirken Zemahşerî yine sahîh ve şâzz ayrımı yapmamaktadır. Bu tür vasıflamaları, tamamen uygun bulunduğu dil kaidelerine ve dil zevkine göre yapmaktadır. Aslında bazı âlimlerin iddia ettiği gibi, şâzz mütevâtirin veya sahîhin

¹²⁵ Zemahşerî, Keşşâf, I, 31. Diğer örnekler için bkz. I, 33, 169, 241, 183; II, 332, III, 34, 52, IV, 138 vd. Kırâatları, nahiv için şahit kullanması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 38, 42-43, 77, 129, 178, 198, 203, 261-262, 288, 368; II, 34, 132, 174, 235, 279; III, 88, 255, 260, 407, 411, 436; IV, 174, 209. Yorumları için kırâatı şahit olarak kullanması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 23, 72, 79, 128, 136, 161, 177, 178, 180, 187, 196, 236, 255, 258, 313, 347; II, 26, 43, 48, 122, 165, 174, 278, 282, 291-292, 307, 350, 377, 419, 422; III, 41, 152, 158, 222, 224, 385, 420, 426, 450, 457; IV, 2, 31, 95, 240. Kırâat için kırâatı şahit olarak kullanması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 139, 166, 217, 230, 241, 347; II, 6, 65, 102, 126, 184, 239; III, 166; IV, 157, 205.

¹²⁶ Nahvi kırâat için hüccet kullanmasının başka örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 11, 14, 15, 20, 24, 39, 42, 71, 86, 91, 92, 98, 105, 122, 184; II, 31, 49, 50, 62, 65, 112, 117, 187, 195, 231, 361, 380, 427, 438; III, 64, 108, 315; IV, 83-84 vd.

¹²⁷ Zemahşerî, Keşşâf, I, 91. Sarfı kırâat için hüccet kullanmasının örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 42, 51, 62, 67, 71, 77, 86, 141, 159, 198; II, 6, 35, 38, 58, 62, 116, 119, 207; III, 13, 42, 92, 129; IV, 47, vd.; kırâatı belâğat ile hüccetlendirme örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 49, 79, 167, 234; II, 300; III, 108, 457; IV, 47, 66; lehçe farklılığıyla hüccetlendirme örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 11, 12, 36, 64, 96, 127, 149, 166, 335; II, 99, 113, 184, 237, 247, 255, 268, 279, 304, 369, 430, 438, 439, 445; III, 83, 332, 457, 469; IV, 71, 138, 202, 218; şiir ile hüccetlendirme örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 9, 10, 24, 43, 100, 115, 149, 166, 169, 171, 179, 268, 306; II, 181, 225, 235, 300, 371, 415; III, 37, 90, 104, 116, 131, 419, 456, vd.;

¹²⁸ Kırâatı, ayet ile hüccetlendirme örneği için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 9; şâzz kırâat ile hüccetlendirme örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 139, 166, 230, 241, 336, 347; II, 6, 65, 102, 126, 184, 239; III, 26, 67, 166; IV, 100, 157, 205; hadisle hüccetlendirme örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 122, III, 208.

önüne geçirme, şâzzların daha belîğ ve fasîh olduğunu ortaya koyma gibi hususî bir çabası yoktur.

Zemahşerî, bazı kırâatları diğerlerinden daha üstün gördüğünü ve onları tercih ettiğini belirten açık ve net iki kavram kullanmaktadır. Bunların biri "أنا استحب" ifadesi, diğeri de "الإختيار" kavramıdır. Bunlar yanında tercihi hissettiren diğer kalıplar ise, çoğu ism-i tafdîl (أفعل) kalıbı olmak üzere, şunlardır: "أبلغ"¹²⁹, "أفصح"¹³⁰, "أقوى"¹³¹, "أرسخ"¹³², "أحسن"¹³³, "أجود"¹³⁴, "أظهر"¹³⁵, "أوقع"¹³⁶, "أوفق"¹³⁷, "أوجه"¹³⁸, "أعرب وأكثر"¹³⁹, "أعرب وأكثر"¹⁴⁰, "حسن - جيدة"¹⁴¹, "فصاحة"¹⁴², "فصاحة"¹⁴³, "جيدة"¹⁴⁴.

Tercih konusunda ise üç tavrı ile karşılaşırız. Birinci tavrı, sadece tercihi hissettiren kalıplarla (أفصح، أبلغ، أحسن أ.خ.) kırâatın birini tercih etmek; ikincisi, bir kırâatı yine tercihi hissettiren kalıplarla beraber, bir kısım gerekçeler sunarak tercih yapmak; üçüncüsü ise temel tercih kavramlarını (أختيار، أستحب) kullanarak ve gerekçelerini arz ederek bir kırâatı tercih etmektir.

Zemahşerî'nin birinci tavrı ile ilgili şu örneği verebiliriz: Ra'd sûresi 23. âyette geçen "صلح" kelimesinin İbn Ebî Uble tarafından lam harfinin zammesi ile "صلح" şeklinde okunduğunu belirten Zemahşerî, mütevâtir veya sahîh kırâat olan fetha kırâatının *daha fasîh* olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵ İkinci tavrın örneği ise şudur: Neml sûresi 55. âyette geçen "تجهلون" kelimesinin ya harfi ile de (şâzz kırâat olarak) okunduğunu belirtmektedir. Ancak birtakım gerekçelerle sahîh olan kırâatı, daha kuvvetli ve daha sağlam olduğu için tercih etmektedir.¹⁴⁶ Örneklerini çok az gördüğümüz üçüncü tavrı için ise şu örnek sunulabilir: Zemahşerî, Tebbet sûresi 4. âyette geçen "حَمَالَةَ الحَطَبِ" kelimesinin mansûb kırâatı için "daha çok hoşuma gitmektedir" (أنا أستحب)¹⁴⁷ ifadesiyle tercih yapmaktadır.

Beşincisi, bir kısım kırâatları kusurlu görmesi, eleştirmesidir. Zemahşerî'nin kırâatlara eleştirel yaklaşımı, h. II. ve III. asırlarda özellikle dil kaidelerinin sistemleşmesi ve ekollerinin ortaya çıkmasıyla kırâatları bu çerçevede değerlendiren ve bazı kırâatları eleştiri-

¹²⁹ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 41, 234; II, 50, 332; III, 34, 175, 317, IV, 47, 115, 165.

¹³⁰ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 42; II, 231, 239, 287; III, 151, 362.

¹³¹ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 8; II, 81, 301, 380; III, 34, 147, 208; IV, 178.

¹³² Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 147.

¹³³ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 42.

¹³⁴ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 396, 427; III, 147.

¹³⁵ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 83; II, 62.

¹³⁶ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 198.

¹³⁷ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 71; IV, 196.

¹³⁸ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 251.

¹³⁹ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 248.

¹⁴⁰ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 26.

¹⁴¹ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 93, 392; III, 52, 167-168; IV, 116, 167

¹⁴² Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 259.

¹⁴³ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 11, 56.

¹⁴⁴ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 161.

¹⁴⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 287. Zemahşerî'nin mütevâtir kırâatları bu tavrı ile tercih ettiği diğer örnekler için bkz. I, 26, 42, 234, II, 50, 161, 287; III, 147, 151, 175, 362, IV, 165, 196; Şâzz kırâatları bu tavrı ile tercih ettiği örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 41, 150; II, 93, 239, 259, 317; III, 158, 317; IV, 47, 115, 167.

¹⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 147. Aynı yaklaşımla tercih ettiği mütevâtir kırâat örnekleri için bkz. I, 11, 83, 198, 251; II, 231, 301, 396, 427; III, 34, 52, 62, 81, 147, 167-168, 248; IV, 178; Aynı yaklaşımla tercih ettiği şâzz kırâat örnekleri için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 8, 56, 71; II, 392, III, 208; IV, 116, 167.

¹⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 241. Ayrıca bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 9.

ren dilcilerin (Sîbeveyh, Ferrâ, Müberred, Taberî, İbn Mücâhid, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, Nehhâs, İbn Cinnî, İbn Atiyye, vb.) yaklaşımına oldukça benzemektedir. Zemahşerî, diğer hususlarda olduğu gibi, kırâatları eleştirme konusunda da sahîh-şâzz ayrımı yapmamaktadır. O, *bazen kırâatları, birtakım gerekçelerle ciddi şekilde eleştirmektedir*.¹⁴⁸ Bazen kırâatın *zayıf olduğunu*;¹⁴⁹ *fasîh olmadığını*;¹⁵⁰ *dil açısından uygun olmadığını*;¹⁵¹ *"düşük kırâat ve lehçe" (isterzelet, lüğatün merzûletün) olduğunu*;¹⁵² *kerîh/kötü olduğunu*;¹⁵³ *sahîh ve makbûl olmadığını*¹⁵⁴ vurgulayarak eleştirilerini sunar. Bazen de *kırâatı rivâyet eden râvileri hatalı gördüğünü* beyan eder.¹⁵⁵

III. EHL-İ SÜNNET'İN ZEMAHŞERÎ'YE YÖNELİK KIRÂAT ELEŞTİRİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde öncelikle Ehl-i Sünnet âlimlerinin Zemahşerî'yi eleştirmesinin arka plânını ve temel sâiklerini (öncüllerini) tahlil edeceğiz. Daha sonra öne sürülen iddiaları, önce Mu'tezile ve Zemahşerî'nin kendi kaynaklarından yola çıkarak, bu iddialara neden olan yaklaşımı (Zemahşerî'yi eleştirenlerin dışında kalan) Sünnî ulemânın görüşleriyle/yaklaşımlarıyla karşılaştıracakız ve bu karşılaştırma neticesinde iddia ve ithâmın daha geniş bir sorgulamasını ve değerlendirmesini yapacağız.

1. ZEMAHŞERÎ'NİN KIRÂAT BAĞLAMINDA TANIMLANMASINDA ÖNEMLİ ÖNCÜLLER

Zemahşerî'nin kırâat bağlamında eleştirilmesinin ve tanımlanmasının altında biri temel, diğeri ise ikincil iki öncül vardır. Temel öncül, tanımlanan açısından Mu'tezilîlik, tanımlayan açısından mezhep aşırılığı; ikincil öncül ise eleştirel duruş ve serbest düşüncüdür. Şimdi bunlar üzerinde duralım.

A. Temel Öncül: Tanımlanan Açısından Mu'tezilîlik; Tanımlayan Açısından Mezhep Taassubu

Temel öncül, Zemahşerî'nin *Mu'tezilî olması*; bazı Ehl-i Sünnet ulemâsının ise *mezhep taassubudur*. Zemahşerî'nin *Mu'tezilî olması*, tanımlanandan; *mezhep taassubu* da, tanımlayandan kaynaklanan bir öncüldür. Ehl-i Sünnet câmiasında 'Mu'tezilî olmak' peşinen 'kötü'dür. Ve bu etiket, çoğu zaman onların benimsedikleri ve savundukları görüşleri eleştirmenin; görüş sahiplerine 'zındık, fâsık, hatta kâfir" nitelemelerini yakıştırmının yanında, "öteki"nin her şeyine şüpheli ve görelî bakmayı; söylemediklerini söyletmeyi; söyleyebileceklerini tahmin etmeyi; çifte standarda mahkûm etmeyi gerektiren bir unsur olarak tarihte fonksiyonunu icra etmiştir. *Mezhep taassubu* ise kendi mezhebinin en doğru olduğu varsayımından hareketle, "öteki"ni her şeyiyle peşinen kötü olarak görmektir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin, Mu'tezile'yi eleştiride ileri gitmelerinde; anlamsız şeyleri onlara isnat etmelerinde; hatta riddeye ve küfre kadar gitmekle ithâm etmelerinde bu mezhep taassubunun ve sübjektivitenin rolünün de azımsanmayacak ölçüde olduğu kanaatindeyiz.

¹⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 42. Diğer örnek için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 171; II, 132.

¹⁴⁹ Zemahşerî'nin zayıf olarak nitelendirdiği (mütevâtir ve şâzz) diğer kırâatlar için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 62, 148; II, 242, 254, 300, 301; III, 55.

¹⁵⁰ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 222.

¹⁵¹ Örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 241; II, 438.

¹⁵² Örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 93, 94.

¹⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 231.

¹⁵⁴ Örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 170, 173, III, 253.

¹⁵⁵ Örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 141; I, 171.

İslâm'ın insanlara düşünme ve düşündüklerini ifade etme hürriyetini tanıması ve bunun yanında Kur'ân'ın da sürekli düşünmeye, öğrenmeye vurgu yapması, insanların birbirlerinden farklı duygu, düşünce, zekâ ve kabiliyetlerini ilmî platformda aktif bir şekilde kullanmalarını sağlamıştır. Kur'ân'ın bu vurgusunun tarih içerisindeki izdüşümleri ise, hicrî beşinci asra kadar bilimsel düşünüş ve metodoloji alanında gelişim ve ilerleme şeklinde olmuştur. Ancak beşinci asırdan sonra bu fikri dinamizmin ve orijinalitenin yerine statükocu bir bilim anlayışının yerleştiğini ve bunun sonucu olarak körü körüne bir taklît ve mezhep fanatizminin kök saldıığını görmekteyiz. Katı mezhep taassubu ise, farklı mezhep mensuplarının birbirlerini tekfir etmesine sebep olmuş ve diğerinin ne dediğini anlama çabasını tamamen ortadan kaldırmıştır.¹⁵⁶ Bunun en açık örneğini, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında açık bir şekilde müşahede etmekteyiz. Çünkü bu iki mezhep arasında var olan ayrışım, doktrin ayrışımı değil, bu doktrin çerçevesinde gösterilen fikrî ve zihnî çabadaki metodoloji farklılığıdır.¹⁵⁷ Temelde bir farklılık yoktur. Bu katı mezhep taassubunun sonucu olarak fırkalar, muhaliflerinin doğru ve güzel taraflarını gizlemiş, onların sadece yanlışlarını öne çıkarmaya çalışmışlar, hatta kimi zaman karşı tarafın aslında benimsemediği görüşleri onlara nispet etmişler ve kimi zaman da onların ne dediklerini anlamaya çalışmaksızın söylediklerini çarpıtmışlardır.¹⁵⁸

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında geçen tartışmalarda bunun pek çok örneği vardır. Kişinin yaptığı işe değil, bağlı bulunduğu mezhebe bakılarak değerlendirme yapılmaktadır. Bu yaklaşım, genel olarak kelâmda¹⁵⁹, dilde¹⁶⁰ ve tefsîrde¹⁶¹ kendisini hissettirmektedir. Makalemizin konusu Zemahşerî'nin de Mu'tezilî olması, yaptığı işleri önemsiz ve basit görme noktasında etkin bir unsur olmuştur.

Zemahşerî'nin, "Kırâatların tevkîfi/naklî değil, ictihâdî olduğu görüşünde olması, şâzı mütevâtire tercih etmesi, kırâatları eleştirirken şedîd davranması ve resmî Mushaf'ı kabul etmemesi" gibi Ehl-i Sünnetin ortaya attığı iddiaların temeli, Zemahşerî'nin Mu'tezilî olması öncülüne dayanmaktadır ve tamamen duygusaldır.

¹⁵⁶ Bkz. Özler, Mevlüt, İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları, Erzurum, 2001, s. 30.

¹⁵⁷ Özler, Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at, s. 96.

¹⁵⁸ Bkz. Özler, Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at, s. 33.

¹⁵⁹ Örneğin Mu'tezile'nin kabir azabını kabul etmediği iddia edilmektedir. (Bkz. Mukbilî, Sâlih b. Mehdî, *el-Alemü's-Şâmih fî İsnâ'î'l-Hakkî ale'l-Abâi ve'l-Meşâyih*, Mısır, 1328, s. 342). Oysa Mu'tezile kabir azabını kabul etmektedir. (el-Kâdî, Abdülcebbâr Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah.: Abdülkerim Osman, Kahire, 1996, s. 730). Yine Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını kabul etmediği iddiaları da, bu kabildendir. (Bkz. Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, nşr: Hans Peter Linss, Kahire, 1963, s. 236). Oysa farklı yorumlamakla birlikte Allah'ın sıfatlarını kabul etmektedirler. Diğer örnek ve geniş bilgi için bkz., Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, s. 33-36.

¹⁶⁰ Bağdat ekolüne mensup olan Zemahşerî, hem Basra, hem de Kûfe ekolünün görüşlerine katılmakta ve bazen de her ikisinin görüşlerine de yer vermemektedir. Bu nedenle de kendisi her iki ekole muhalefetten dolayı tenkid tâbi tutulmuş ve dil hususunda kendisine iltifat edilmeyeceği iddia edilmiştir. (Örnekler için bkz. Ebû Hayyân, *Bahr*, III, 9; IV, 372.) Hatta dil ile ilgili yazmış olduğu *Mufassal* adlı eseri de, bundan nasibini almış ve bu eserde var olan hatalar üzerine Yusuf b. Ma'zuz el-Kaysî tarafından *et-Tenbîh alâ Aġlati'z-Zemahşerî fi'l-Mufassal* adlı bir eser kaleme alınmıştır. (Bkz. Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul, 1972, II, 1776.)

¹⁶¹ Zemahşerî'yi en çok tenkit edenlerin başında gelen şahıs, Ebû Hayyân'dır. İbrâhim Refîde, Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'nin maksadını anlamadığı ve her ikisinin de belâgat anlayışları farklı olduğu için eleştirdiğini ve hücum ettiğini belirtmektedir. (Refîde, *Na'iv*, II, 951-953.) Aslında bu meselenin temelinde Zemahşerî'nin Mu'tezilî olması yatmaktadır. Çünkü Zemahşerî Ebû Hayyân'ın tefsîrinin birinci kaynağıdır ve onu anlamaması zor gözükmemektedir. (Örnekler için bkz. Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 403-404; IV, 217, 224, 226; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, III, 66; V, 165; XVI, 138, 148, 153.)

Mezhebî taassup o kadar ileri gitmiştir ki, Zemahşerî ile gerek sahîh kırâatlar ve gerekse şâzz kırâatlar hususunda aynı paralelde olan ve belki de ondan daha fazla şedid olan Ehl-i Sünnet âlimleri, hiç dikkate alınmamış, Zemahşerî ve bağlı bulunduğu ekol için kullanılan ve tekfir kadar varan ifadeler ve isimlendirmeler, onlar için kesinlikle kullanılmamıştır. Süreç içerisinde gelenek haline gelen bu yaklaşımla birlikte, müteahhirün ulemâ tarafından hiçbir şekilde sorgulanmayarak, âdeta bir miras olarak alınan bu nakiller, daha sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu kanaatimizi, eleştirilen üçü mütevatir; biri şâzz olan dört kırâat düzleminde bir karşılaştırma yaparak ortaya koymaya çalışalım.

En'âm 137. âyette geçen muzâf ile muzâfun ileyh arasını ayıran İbn Âmir'in kırâatı (قتل اولادهم شركائهم) hakkında, Zemahşerî (v. 538)'den önce Ferrâ (v. 207),¹⁶² Zeccâc (v. 311),¹⁶³ Taberî (v. 310),¹⁶⁴ Nehhâs (v. 338)¹⁶⁵ gibi Ehl-i Sünnet âlimleri, ağır eleştiri ve ithâmlarda bulunmaktadırlar. Bunların eleştirilerini, "bu görüşe iltifat edilmez"¹⁶⁶ gibi çok yumuşak ifadelerle geçiştiren sonraki ulemâ (İbn Müneyyir, Ebû Hayyân, Âlûsî), Zemahşerî'yi mütevâtir kırâatları reddetmek; nakli kabul etmemek ve icthâdi davranmakla¹⁶⁷ suçlayıp kendisini de nahiv cahili, kötü niyetli ve edepsiz sıfatlarıyla nitelemekte;¹⁶⁸ küfür ile ithâm etmektedirler.¹⁶⁹

Yine Nisâ 1. âyetindeki Hamza'nın "el-erhâmi" kırâatı, Zemahşerî'den önce ve sonra Ferrâ,¹⁷⁰ Zeccâc,¹⁷¹ Müberred (v. 285),¹⁷² Taberî,¹⁷³ Nehhâs¹⁷⁴ ve İbn Atiyye¹⁷⁵ hatalandırmakta; hatta reddetmektedirler. Hatta Müberred'in 'arkasında namaz kıldığı imâmın, Nisâ 1. âyette geçen "el-erhâm" kelimesini kesre ile okuduğu için camiye terk ettiği"¹⁷⁶ şeklindeki rivayet, bu kırâata karşı tavrının boyutunu net bir şekilde göstermektedir. Öteki müelliflerin bu eylemlerine hiçbir tepki göstermeyen Ebû Hayyân, nakle inandığına vurgu yaptığı İbn Atiyye'ye kırâatı reddetmesinden dolayı "bu, onun haline ve lisanının temizliğine yakışmayan kötü bir cesarettir" diye serzenişte bulunurken, Zemahşerî'yi hedef tahtası yapar: "Böyle bir şey, ancak Zemahşerî gibi bir Mu'tezilî'ye yakışır."¹⁷⁷

Aynı şekilde Şuarâ 176. âyette geçen "ليك" kırâatını Müberred, İbn Kuteybe, Zeccâc,¹⁷⁸ Ebû Ali el-Fârisî, Nehhâs¹⁷⁹ ve Zemahşerî, eleştirmektedir. Ebû Hayyân, tüm

¹⁶² Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, Me'âni'l-Kur'ân, tah.: Muhammed Ali en-Neccâr, Tahran, ts., I, 358.

¹⁶³ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. Serî, Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu, tah.: Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut, 1988, III, 168.

¹⁶⁴ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmi'ü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân, Beyrut, 1992, V, 353.

¹⁶⁵ Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, İ'râbu'l-Kur'ân, tah.: Züheyr Gâzî Zâhid, Beyrut, 1988, II, 98.

¹⁶⁶ Ebû Hayyân, Baîr, IV, 230

¹⁶⁷ İbn Müneyyir, İntisâf, II, 41-42; Ebû Hayyân, Baîr, IV, 230; Âlûsî, Râhu'l-Me'âni, VIII, 33.

¹⁶⁸ Ebû Hayyân, Baîr, IV, 230; Âlûsî, Râhu'l-Me'âni, I, 130.

¹⁶⁹ İbn Müneyyir, İntisâf, II, 41-42.

¹⁷⁰ Ferrâ, Me'âni'l-Kur'ân, I, 252-253.

¹⁷¹ Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, II, 7.

¹⁷² Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid, el-Kâmil, tah.: Muhammed Ahmed ed-Dâî, Beyrut, 1986, II, 931.

¹⁷³ Taberî, Câmi'ü'l-Beyân, III, 569-570.

¹⁷⁴ Nehhâs, İ'râbu'l-Kur'ân, I, 431.

¹⁷⁵ İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Gâlib, el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz, tah.: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, 2001, II, 5.

¹⁷⁶ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân, Beyrut, 1988, V, 4.

¹⁷⁷ Ebû Hayyân, Baîr, III, 159.

¹⁷⁸ Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, IV, 98.

¹⁷⁹ Nehhâs, İ'râbu'l-Kur'ân, III, 191.

bu müelliflerin ismini verip kırâatı ta'n ettiklerini söylemekle beraber öteki müellifleri doğrudan karşısına almamakta; "*kırâatları bu şekilde eleştirmek*), *i'tizâlî bir eğilimdir*" derken zımnen 'size yakışmıyor' şeklinde sitemde bulunmaktadır. Ama asil muhatap, neredeyse 'mürted' ilân edilen Mu'tezile ve Zemaşerî'dir: "*Onlar, kırâatların rivâyet ile değil, re'y ile sabit olduğuna inanırlar. Oysa bu kırâat, mütevâtirdir ve onu ta'n etmek mümkün değildir. Onu inkâr etmek, insanı dinden çıkmaya yaklaştırır.*"¹⁸⁰

Mütevâtir kırâatların eleştirilmesi bağlamında sunduğumuz bu üç örnek yanında şâzz kırâatların övülmesi noktasında da, durum aynıdır. Zemaşerî, Bakara 26. âyette geçen "*بعوضة*" kelimesinin merfû okunuşu¹⁸¹ ile Kehf 44. âyette geçen "*الحق*" kelimesinin nasb okunuşunun güzel ve fesâhata daha uygun olduğunu belirtmektedir.¹⁸² Şâzz olan bu kırâatları Sünnî Ferrâ¹⁸³ ve Zeccâc¹⁸⁴ da, güzel görüp övmektedir. Yine Taberî, Bakara 54. âyette geçen "*بارئكم*" kelimesinin Eşheb'in, "*باريكم*" şeklinde okuduğu şâzz kırâatı¹⁸⁵ yanında bir çok şâzz kırâatı sahîh olarak lanse etmektedir.¹⁸⁶ Bunların ötesinde dilciler, Kur'ân'da hem fasîh ve hem de efsah kelimelerin bulunduğunu benimsemelerine;¹⁸⁷ daha önemlisi, Sünnî İbn Cinnî, şâzz kırâatların fesâhat bakımından sahîh kırâatlardan geri kalmadığını; hatta onlardan daha fasîh olduğu¹⁸⁸ düşüncesini ispat sadedinde koskoca iki ciltlik *Muhteseb*'ini yazmasına rağmen; İbn Müneyyir, tüm bu eylemleri yapan Ehl-i Sünnet'i eleştiri merkezine almazken, tek taraflı ve ön yargılı bir yaklaşımla sadece Zemaşerî'yi "ictihâdîlik"le suçlayabilmektedir.¹⁸⁹

Yukarıda mukayeseli bir şekilde verdiğimiz örneklere ve bunların dışındakilere baktığımız zaman Ehl-i Sünnet ulemâsının sahîh kırâatların eleştirilmesi ve reddi; şâzz kırâatların ise tebcil edilmesi konusunda Zemaşerî'den pek geri kalmadıkları; hatta ileri gittikleri görülmektedir. Ne var ki, sözünü ettiğimiz ulemâ, mezhep taassubu içerisinde Ehl-i Sünnet ulemâsını *bendensin* mantığıyla ya karşılıklarına almamakta; ya da sadece sitem ve serzenişle teğet geçmekte; ama sonuçta Zemaşerî'ye yöneltilen 'nakle inanmamak/ ictihâdî davranmak; mütevâtir kırâatları reddetmek; şâzzları sahîh görmek' gibi eylemleri nispet etmedikleri gibi, onlara 'kâfir, mürted, kırâat münkiri, nahiv cahili, kötü niyetli' sıfatlarını da lâyük görmemektedirler. Bu yaklaşımın tek bir açıklaması vardır: Bunlar, Ehl-i Sünnet'tir; Zemaşerî ise, bir Mu'tezilî!..

B. İkincil Öncül: Eleştirel Duruş ve Serbest Düşünce

Zemaşerî, Mu'tezile mezhebine mensup olmasından; akla ve mantığa oldukça önem vermesinden dolayı meselelere daha sorgulayıcı, daha eleştirel ve daha serbest yaklaşır. Âyetleri tefsîr ederken, onların zahiri manalarından ikna olmayan Zemaşerî, âyetler üzerinde derin derin düşünür, dilin tüm imkanlarını ve aklın metotlarını uygulamaya geçirir. "*فَان قَلتَ - قَلتَ*"¹⁹⁰ tekniğiyle meseleleri halletmeye çalışır.

¹⁸⁰ Ebû Hayyân, *Bahr*, VII, 37.

¹⁸¹ Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 56.

¹⁸² Zemaşerî, *Keşşâf*, II, 392.

¹⁸³ Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, 22; II, 146.

¹⁸⁴ Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, 104; III, 289.

¹⁸⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, s. 5.

¹⁸⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, I, 328. Diğer örnekler için bkz. V, 353; IV, 329; IX, 533; XII, 382. Ayrıca bkz. Okçu, Abdülmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2000, s. 235-236.

¹⁸⁷ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 10; Süyûtî, *İtkân*, I, 237.

¹⁸⁸ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I, 341; Süyûtî, *İtkân*, I, 257.

¹⁸⁹ İbn Müneyyir, *İntisâf*, I, 56.

¹⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, age., I, 361.

Zemahşerî'nin bu metodu, kırâat alanına da doğal olarak yansımış, o kırâatları dilsel açıdan eleştirel ve sorgulayıcı bir üslûpla ele alma yanında, gerek sahîh, gerekse şâzz kırâatlarla ilgili görüşlerini, çok rahat ve bazen de sert bir şekilde ifade etmiştir. Aslında kırâatlara bu şekilde yaklaşan, ilk kişi değildir Zemahşerî. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kendisinden önce, Sîbeveyh, Ferrâ, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, Taberî, Müberred, Nehhâs kırâatlara eleştirel yaklaşmışlar; bazı sahîh olmayan kırâatlar için de, güzel ifadeler kullanmışlardır. Zemahşerî de, bu âlimler gibi bazı kırâatları eleştirmiş, şâzz kırâatları bazen övmüş, ne var ki onların karşılaşmadıkları kimi haksız ithâmlarla karşılaşmıştır.

Bunun nedeni ise Zemahşerî'nin içinde bulunduğu konjoktürel durumdur. Çünkü o, fikri orijinalitenin bitip, Müslümanlar arasında koyu bir taklit anlayışı ve mezhep taassubunun baskın olduğu bir ortamda,¹⁹¹ sahih kırâatları dilsel açıdan sorgulamış ve şâzzların bir kısmını güzel görmüş ve methetmiştir. Zemahşerî'nin bu kadar tenkit edilmesinin arka plânında ikincil neden olarak, düşünce sisteminin donuklaştığı böyle bir ortamda onun *eleştirel bir tavır sergilemesi ve rahat davranması* yatmaktadır. Zemahşerî, bu ortamda öncekilerin kırâatlara karşı olan eleştirel tavrını canlandırmış, bu da kendisinden sonra gelen Ehl-i Sünnet âlimlerinin tepkisine ve kırâat bağlamında belirli bir kalıba sokulmasına neden olmuştur. Ayrıca kendisinden sonraki klâsik âlimler, bu eleştiri oklarını sadece Zemahşerî'ye yöneltmek sûretiyle bir *anakronizm*'e de düşmüşlerdir; çünkü onlar, Zemahşerî öncesi 'eleştirileri ve eleştirenleri' yok saymaktadırlar.

İbrâhim Refide, bu *anakronizm*'in farkındadır; ancak Zemahşerî'yi eleştiri üslûbunun katı olmasıyla öncekilerden ayırarak bundan kurtulmayı denemektir¹⁹² ki, kanatimizce öncekiler, eleştirinin dozu ve tavrı bakımından Zemahşerî'den ileridedirler. Hatta eleştiri üslûpları, Zemahşerî'nin üslûbunu aratacak mahiyettedir. Ne var ki, Zemahşerî'nin öncekilerin daha galiz eleştirilerini takip eden ve kendi üslûp alanı içinde biraz da insafı olan, fakat ötekiler tarafından 'şedîd olarak' nitelenen bu eleştirel ve rahat tavrı, kendisini tanımlayan sonraki âlimlere, önceki Ehl-i Sünnet eleştirmenlerini unutturduğu gibi, kendisinin ve hatta bağlı bulunduğu ekolün hedef tahtası yapılmasında, eleştirilerin tek muhatabı haline getirilmesinde büyük fonksiyon icra etmiştir.¹⁹³

Eleştiri noktasında öncekilerle aynı frekansı paylaşmasının göz ardı edilmesinin yanında Zemahşerî'nin eleştiride "objektiflik" kriterine sadık kaldığı da görmezlikten gelinmiştir. Çünkü o, kendi sistematiği içinde hem eleştirirken, hem de överken tarafsız ve tutarlı bir tavır sergilemektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri, tek taraflı olarak kendisini muhatap alıp kendi saflarındakileri kayırırken, o, bir imâmı ve sahîh kırâatını bir yerde eleştirirken, öteki yerde övebilmektedir. Yine şâzz kırâatı ve râvîsini bir yerde överken, diğer bir yerde yerebilmektedir. Örneğin İbn Âmir'in En'âm 137. âyetteki kırâatını ciddi şekilde eleştirirken,¹⁹⁴ Kehf sûresi 37. âyette geçen "لَكِنَّا" kelimesindeki İbn Âmir'in kırâatını övmektedir.¹⁹⁵ Mu'tezilî Amr b. Ubeyd'in, Kehf 44. âyetteki mansûb "الحق" kırâatını ve kendisini güzel ve fasîh olmakla nitelerken,¹⁹⁶ aynı şahsın Âl-i İmrân

¹⁹¹ Bu dönemde mezhep taassubunun başladığına dair bilgi için bkz. Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, s. 30.

¹⁹² Refide, *Nahiv*, I, 735.

¹⁹³ Örneğin bkz. İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 42; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, VIII, 33.

¹⁹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 42.

¹⁹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 390.

¹⁹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 392.

sûresi 1. âyetteki mimin kesresiyle okuduğu "elif lâm mimi" kırâatını reddetmektedir.¹⁹⁷ Zemahşerî'nin bu objektif tutumuna karşın, İbn Müneyyir, birinci kırâat ve râvîsini övmesinden dolayı ağır bir şekilde eleştirmiş, Amr b. Ubeyd'i ise fitnenin odağı olarak göstererek hakaret etmiş ve Zemahşerî'nin onu övmesinin nedeni olarak ise onun Mu'tezilî olmasını göstermiş iken, ikinci (eleştirmiş olduğu mr b. Ubeyd'in) kırâatı konusunda hiç sesini çıkarmamıştır.¹⁹⁸ Yine Zemahşerî, İnsân 3. âyette geçen "إِذَا" edatlarını Ebu's-Simâl'in, hemzenin fethası ile "أَمَا" şeklindeki kırâatının güzel olduğunu söylerken,¹⁹⁹ yine aynı kişinin İnşirâh sûresi 7. âyette geçen "فَرَعَتْ" kelimesinin "فَرَعَتْ" şeklindeki kırâatının ise fasîh olmadığını belirtmektedir.²⁰⁰ İbn Müneyyir ise, birinci kırâatı övmesiyle ilgili Zemahşerî'yi eleştirirken, ikinci kırâatı yermesiyle ilgili hiçbir söz etmemektedir.²⁰¹

Sonuçta, eleştiri, Zemahşerî'yi tanımlayan bir öncül fonksiyonu görmüş, 'Zemahşerî bu! Dili keskindir; eleştirisi katıdır' gibi duygusal bir sâik haline gelmiştir. Her ne kadar sonraki ulemâ, eleştiriye Zemahşerî ile özdeşleştirip sadece onu yargılama ve tanımlama çıkmazına girmiş, bu konuda Ehl-i Sünnet ulemâsını görmezlikten gelmiş olsalar da, Zemahşerî, eleştiri meselesini kendisi icat etmiş değildir, önceki ulemâyı takip etmiştir; üstelik öncekilerin eleştiri dozu, onda normalleşmiş; objektiviteyi yakalamış; kendi içinde tutarlı davranmıştır.

2. İDDİALARIN SORGULANMASI

Temel öncülleri tahlil ettikten sonra şimdi, Mu'tezile'ye/Zemahşerî'ye yöneltilen iddiaların ne kadar tutarlı olup olmadığını objektif bir duruşla tahlil etmeye çalışacağız.

A. Zemahşerî'ye Göre Kırâatın Kaynağı Nakil mi İctihâd mı?

Başlangıçtaki iddiaları hatırlayacak olursak, kırâatların kaynağı problemiyle ilgili üç iddiadan hareketle şu soruları sormamız mümkündür: Zemahşerî, kırâatları, nakle mi istinâd ediyor, yoksa ictihâda mı? Şâzî mütevâtire önceliyor mu? Dil kriterini, naklin önüne geçiriyor mu? Bu üç sorun, birbiriyle ilişkili, biri diğerini tamamlayan bir yapı arz ettiğinden, hatta son iki soru birinci sorunun/iddianın ortaya çıkmasında temel etken olduğundan dolayı, bu üç iddiayı bir arada tahlil etmeye çalışacağız.

Zemahşerî'nin nakle itibar edip etmediğini, gerçekten kırâatların ictihâdî olduğu görüşüne sahip olup olmadığını sorgulamayı şu üç şekilde yapmaya çalışacağız: Birincisi, Zemahşerî'nin/Mu'tezile'nin (Kâdî Abdülcebbar'ı da desteğimize alarak) nakil ile ilgili kendi ifadelerini sunmak; ikincisi, ictihâdî olduğu sonucuna varılan kırâatlar üzerinde mukayeseli bir değerlendirme yapmak, üçüncüsü tanımlama esnasında kullanılan kavramları tahlil etmek.

1) Öncelikle kırâatların kaynağı konusunda 'ictihâdîlik' ile suçlanan ve eleştirilen tarafın teorik bağlamda ne söylediği ve ötekilerin görmediği/görmezden geldiği şeylere bir göz atalım.

Mu'tezile'nin önemli isimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar, genel olarak Kur'ân'ın tevâtüren nakledildiğini belirtmekte ve kırâat konusunda ise, onun da Kur'ân gibi tevâtüren sabit olmasının zorunlu olduğunu şöyle dillendirmektedir: "Fark-

¹⁹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 173.

¹⁹⁸ İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 392; I, 173.

¹⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 167.

²⁰⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 222.

²⁰¹ İbn Müneyyir, *İntisâf*, IV, 167; IV, 222.

lı kırâatlar, bize göre zorunlu olarak ma'lûmdur. Bundan dolayı onu âhâd yolla rivâyet eden kişinin câhil olduğunu düşünüyoruz. Böylece ortaya çıkan gerçek, şudur: Kırâatların kaynağı, zahîr nakildir. Bunun dışında herhangi bir şeyle Kur'ân'ın sübûtu câiz değildir."²⁰²

Zemahşerî de, tefsîrinde kırâatların kaynağı ile ilgili özel bir başlık açıp ele almasa da, bazı kırâat farklılıklarını irdelediği yerlerde kırâatların mahiyeti ile ilgili satır aralarına 'kırâatların kaynağının nakil olduğu' görüşünü yansıtmak ifadeleri sıkıştırılmıştır. Örneğin Hûd sûresi 81. âyette geçen "إِلاٰ امرأتك" kelimesi üzerindeki kırâat farklılıklarının kaynağının nakil olduğunu şu ifadesiyle ortaya koyar: "Bu iki kırâatın farklı şekillerde okunması, rivâyetin farklı iki kanaldan gelmesinden kaynaklanmaktadır."²⁰³ Yine Ra'd sûresi 11. âyette geçen "مُعَقَّبَات" kelimesinin, *ayn harfinin kesresi ile* "مُعَقَّبَات" şeklinde de okunabileceğini; *ne yazık ki böyle bir okuma şekli rivayet edilmediğinden bunun mü'mkün olamayacağını* belirtmektedir.²⁰⁴ Mü'minûn sûresinin 85, 87, 89. âyetlerinde geçen "سَيَقُولُونَ لَٰهُ" ifadesini "birincisinde imâmlar ittifaqla "لَٰهُ" şeklinde lâm ile okurlarken, son ikisinde ihtilâf ederek kimisi, lâm (لَٰهُ) ile kimi de lâmsız (أَلَهُ) okurlar. Zemahşerî, birinci âyetteki kelime ile ilgili olarak "aslında birincisi (imâmların ittifaqla lâmlı okuduğu birinci kelime) de, lâmsız okunabilirdi; ama böyle bir kırâat rivâyetle sabit olmamıştır" demektedir.²⁰⁵ Son olarak Furkân 20. âyette geçen "يَمْشُونَ" (yürürler) fiilinin, meçhûl olarak "يَمْشُونَ" (yürütülürler) şeklinde de okunabileceğini; birinci kırâat rivâyet edilmemiş olsaydı, ikinci kırâatın okunmasının daha uygun olacağını"²⁰⁶ söylemektedir.

Zemahşerî'den aktarmaya çalıştığımız ve söz konusu ulemânın suskunlukla geçiştirdiği bu bilgiler, onun kırâatta rivâyete ve nakle önem verdiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bilgilere eserin kırâatların ictihâdî olduğuna dair hiçbir ifade kullanmaması eklendiğinde Zemahşerî'nin kırâatlarda rivâyeti ve naklî kabul ettiği kendiliğinden ortaya çıkar.

Ancak ne yazık ki, gelenekte Zemahşerî ve Kâdî Abdülcebâr'ın bu ifadeleri ya görülmemiş ya da görmezlikten gelinmiş olmalı ki, kendileri için böyle bir tanımlama geliştirilmiştir. Gerçi Zemahşerî'nin eleştirdiği kırâatları gören ulemânın, bu tür ifadelerini görmemeleri de, pek inandırıcı gelmemektedir. Meselenin en dikkat çekici ve üzücü tarafı, özellikle çağımızda bilimsel tekniklerle akademik anlamda eser veren Arap ve Türk müelliflerin bu konuya çala kalem değinmeleri ve bu bilgileri öncekilerden alırken ithâm edilen şahıs veya grupların kendi eserlerine bakma ihtiyacı hissetmemeleri; nakille ilgili bu ifadelerinden vareste olmalarıdır. Hele hele doğrudan "*ez-Zemahşerî ve'l-Kırâat*" başlıklı kimi makalede, Mu'tezilî âlimlerin, kırâatların naklî oluşuyla ilgili ifadelerine en küçük bir vurgunun bile olmaması, çok mânidardır!..

Kaldı ki, hiçbir yerde "rivâyet" şartını kabul etmeme veya onu küçümseme gibi bir tavır sergilememektedir. Öte yandan kırâatların sabit olma meselesi ile onların dil açısından açılımlarını ve izahlarını yapmak, ayrı ayrı hususlardır. Farklı dil felsefeleri ile kırâatların mana zenginliğini ortaya koymak, bir tefsîr eylemidir. Bunun böyle olması, kırâatların nakil geçişini ortadan kaldırmaz.

2) Zemahşerî'nin kırâatların naklî olduğunu kendisi ifade etse de, birtakım kırâatları dilsel açıdan eleştirmesinden hareketle Ehl-i Sünnet âlimleri, genelde

²⁰² Abdülcebâr, el-Kâdî Ebu'l-Hasan, *el-Muğnî fi Evvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Düz: Emin el-Hülî, Kahire, 1960, XVII, 162.

²⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 227-228.

²⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 281.

²⁰⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 54.

²⁰⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 93.

Mu'tezile'nin özelde de Zemahşerî'nin kırâatlarda rivâyet boyutuna inanmadıklarını ve kırâatların kârînin re'y ve ictihâdına dayandığına inandıklarını çıkarsamaktadırlar.²⁰⁷ Şimdi Zemahşerî'nin kırâatların temelini ictihâdî olduğunun çıkarsandığı eleştiri konusu yapılan kırâatlar üzerinde Ehl-i Sünnet ile mukayeseli bir incelemeye tâbi tutarak bir adım daha atmaya çalışalım.

Süreç içerisinde kırâat eleştirisi, Sîbeveyh'ten başlamak üzere daha sonraki asırlarda biraz daha fazlalaşarak devam etmiştir. Zemahşerî'nin "uygun değil" diye eleştirmiş olduğu kırâatlardan Nisâ 1. âyette geçen "erhâmi" kırâatı ile ilgili olarak Sîbeveyh, zahirin mecrûr bir zamirin alâmetine ortak olmasının *kabîh olduğunu*²⁰⁸; Ahfeş *böyle bir atfın olamayacağını*²⁰⁹; Ferrâ, *böyle bir kırâatın kabîh olduğunu*²¹⁰; Zeccâc ve Nehhâs *hata olduğunu*²¹¹; Müberred ve Taberî *câiz olmadığını*²¹²; Ebû Ali el-Fârisî, *kıyas açısından zayıf ve dilde kullanımının nadir olduğunu*²¹³; İbn Atiyye ise *bu kırâatın reddedilmesi gerektiğini* söyleyerek²¹⁴ tenkit etmektedirler.

Aynı şekilde Zemahşerî'nin eleştirmiş olduğu kırâatlardan En'âm 137. âyette geçen muzâf ile muzâfun ileyhin arasını ayıran kırâatı Sîbeveyh, Ferrâ, Zeccâc, Taberî, Nehhâs, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, İbn Atiyye, Mekki b. Ebû Tâlib;²¹⁵ Bakara 6. âyette geçen "للملائكة اسجدوا" kırâatını Zeccâc;²¹⁶ aynı sûrenin 34. âyette geçen "أناذرتهم" kırâatını Zeccâc ve Nehhâs;²¹⁷ aynı sûrenin 128. âyetinde geçen "أرنا" kırâatını Zeccâc;²¹⁸ Tevbe 12. âyette geçen "أئمة" kırâatını Zeccâc ve Nehhâs;²¹⁹ İbrâhim 22. âyette geçen "بمصرخي" kırâatını Ferrâ, Ahfeş, Zeccâc, Nehhâs;²²⁰ Şuarâ 176. âyette geçen "ليك" kırâatını Zeccâc, Nehhâs, İbn Atiyye;²²¹ Muhammed 22. âyette geçen "عصيتهم" kırâatını Zeccâc ve Taberî²²² eleştirmektedirler.

Örneklerde de açıkça görüldüğü gibi, aynı sahih kırâatları Zemahşerî gibi, belki ondan daha katı olarak Ehl-i Sünnet ulemâsı da eleştirmiştir. Bunları ilk defa eleştiren de, Zemahşerî değildir; o önceki geleneği takip etmiştir. Hatta eleştirmiş olduğu kırâatlardan öncekilerin eleştirmedeği hiçbir kırâat yoktur; ama Zemahşerî'nin eleştir-

²⁰⁷ Örneğin bkz. İbn Cezerî, *Neşr*, II, 263; Zerkeşî, *Burhân*, I, 321; Süyûtî, *İtkân*, I, 244; Kâsimî, *Mehâsin*, I, 302-303; Bağdâdî, *Hızâne*, II, 254-255; Sa'îd, *Mushâf*, s. 175; Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 27-28, 39; Abdullah, "el-Kirâatü'l-Kur'âniyye", s. 219; Mükrem, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, s. 14; Ömer-Mükrem, *Mu'cem*, I, 103; Zehebî, *Tefsîr*, I, 377; Karaçam, age., s. 289, 290; Ünal, agt., s. 171.

²⁰⁸ Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Bulak, (Mısır), 1316, I, 391.

²⁰⁹ Ahfeş, Sa'îd b. Mas'ede el-Belhî, *Me'âni'l-Kur'ân*, tah.: Abdülemîr Muhammed Emîn, Beyrut, 1985, I, 430-431.

²¹⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 252-253.

²¹¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 7; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 431.

²¹² Müberred, *Kâmil*, II, 931; Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, III, 569-570.

²¹³ Fârisî, Ebû Ali Hasan, *el-Hucce li'l-Kirâati's-Seb'a*, tah.: Bedreddin Kahveci-Beşir Coycati, Beyrut, 1987, III, 121.

²¹⁴ İbn Atiyye, *Muharrer*, II, 5.

²¹⁵ Bkz. Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 145-146; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 358; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 168; Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, V, 353; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 98; Fârisî, *Hucce*, III, 411, 413; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, tah.: Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, ts., II, 406-407; İbn Atiyye, *Muharrer*, II, 350; Kaysî, Mekki b. Ebû Tâlib, *Müşkilü'l-Râbi'l-Kur'ân*, tah.: Hatim Sâlih ed-Damin, Beyrut, 1405, I, 272.

²¹⁶ Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 78.

²¹⁷ Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 111-112; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 212.

²¹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 209.

²¹⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 434; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 205.

²²⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 75; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 599; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 159; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 369.

²²¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 98; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 191; İbn Atiyye, *Muharrer*, IV, 242.

²²² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, V, 13; Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, XI, 320.

mediği bir çok kırâatı, önceki âlimler eleştirmişlerdir.²²³ Hal böyle olmasına karşın, İbn Müneyyir, Ebû Hayyân ve Âlûsî başta olmak üzere birçok müellif, Zemahşerî'nin bu kırâatları eleştirmesini; onun kırâatların nakle dayandığını kabul etmemesi ve kırâatların kâfînin kendi görüşüne göre meydana geldiğine inanması şeklinde anlamlandırırken, ama aynı tavır, aynı kulvardaki Ehl-i Sünnet âlimlerine göstermemişlerdir. Burada ciddi bir çelişki ve taassup söz konusudur; çünkü bir şahıs, sahîh kırâatları dilsel açıdan eleştirdiği için 'naklî boyutunu inkâr' ile suçlanıyorsa, Zemahşerî'den önce bunu yapmış olan Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu suçlamalarla daha önce muaheze edilmeleri gerekirdi.

Bu sadece sahîh kırâat konusuyla da sınırlı değildir. Yine süreç içerisinde birçok âlim, bazı şâzz kırâatları fesâhat ve belâğat veya irab açısından daha güzel görmüştür. Örneğin Bakara 26. âyette geçen merfû "بعوضة"; Kehf sûresi 44. âyette geçen mansûb "الحق" şâzz kırâatlarının, Ehl-i Sünnet âlimlerinden Ferrâ, Zeccâc ve Nehhâs dilsel açıdan uygun olduklarını; hatta Ferrâ "el-hakk" kelimesinin mansûb okunmasının daha doğru olduğunu belirtmektedir.²²⁴ Yine Taberî eserinde bazı şâzz kırâatları sahîh kabul ederken,²²⁵ İbn Cinnî, işi daha ileri götürerek şâzz kırâatların sahîh kırâatlardan fesâhat ve belâğat açısından pek de geri kalmadığını ispat sadedinde *el-Muhteseb*'ini yazmıştır.²²⁶

Ne gariptir ki Zemahşerî'nin yukarıdaki örnekleri güzel ve fasîh diye övdüğü için²²⁷ İbn Müneyyir, Ebû Hayyân, Âlûsî ve diğer müellifler tarafından, şâzzı mütevâtire tercih ettiği şeklinde suçlanmasına karşın²²⁸ bu kırâatları çok önceden güzel gören; hatta Zemahşerî'nin övmediği kırâatları öven, bu konuda kitap yazan Sünnî şahıslara aynı ithâmlar yapılmamaktadır. Burada da aşılması mümkün gözükmeyen bir tutarsızlık ve taassup vardır; çünkü eğer, şâzz kırâatları dilsel açıdan iyi görmek; şâzzı mütevâtire öncelikle ve bu nedenle de kırâatlarda nakli bir tarafa atmak ise o zaman Ehl-i Sünnet'e bağlı bu âlimler, bu eleştiri hem önceden hem de daha çok hak etmektedirler.

3) Eleştiren ulemânın, Zemahşerî'nin kırâat tanımlanmasında kullandıkları "Kırâatlar, naklî değil, ictihâdîdir" klişesindeki "ictihad ve ihtiyâr" kavramlarının içini nasıl anlamlandırıyorlar? Metinlerine baktığımızda iddia sahiplerinin bu kavramları hangi anlamda kullandıkları ve bu kavramların içini nasıl doldurdukları pek anlaşılmamaktadır. Ancak ifadelerin bağlamından yola çıkarak bu kavramların, şu üç anlamdan birine hamedildiği söylenebilir: a) *tevkîfi/nakil kavramlarının zıddı: yani tamamen uydurma*; b) *iki kırâattan birini tercih edip diğeri hakkında susmak*, c) *iki kırâat şeklinden birini tercih edip diğeri tenkit etmek veya zayıf görmek* şeklinde kullandıklarını söyleyebiliriz.

²²³ Örneğin Ferrâ, Bakara 117. âyette geçen "ميكرون" şeklindeki İbn Âmir'in kırâatının merdûd olduğunu söylemektedir. Zemahşerî ise bu kırâat hakkında herhangi bir yorum yapmamaktadır. Krş. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 74; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 90-91. Aynı kırâat için Müberred, "nasb şeklinde okumak, imkânsızdır" ifadelerini kullanmaktadır. Krş. Müberred, Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, tah.: Muhammed Abdülhâlık Udeyme, Beyrut, ts., II, 18; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 90-91. Yine Zeccâc, Taberî, İbn Atiyye ve Nehhâs, A'râf 10. âyette geçen "معاش" şeklindeki Nâfi'nin kırâatını hatalı görmekte ve böyle bir kırâatın câiz olmadığını belirtmektedirler. Ancak bu kırâat için de, Zemahşerî herhangi bir tenkitte bulunmamaktadır. Krş. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 321; Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, V, 435; İbn Atiyye, *Muharrer*, II, 377; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 115; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 54.

²²⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 22; II, 146; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 104; III, 289.

²²⁵ Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, IV, 329; IX, 533; XII, 382.

²²⁶ Bkz. İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32.

²²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 56, 392.

²²⁸ İbn Müneyyir, *İntisâf*, I, 56; II, 392 vd.

Zemahşerî'yi eleştiren âlimlerin ortak noktası, onların kırâatların ictihâda ve kârînin re'yine ve tercihinine dayandığını kabul ettikleridir. İddia sahipleri terkip ettikleri metinlerinde ictihâd ve re'y kavramını ve hatta ihtiyâr kavramını da "tevkîfî" kavramının karşısında kullanmaktadırlar. "Kırâatlar tevkîfîdir, ictihâdî değildir"²²⁹ formülü, ictihâd'ın tevkîfî kavramının zıddı olarak kullanıldığı izlenimini vermektedir. Eğer bu kavramlar, "tevkîfî/rivâyet" kavramlarının zıddı olarak kullanılıyorsa, o zaman Ehl-i Sünnet âlimleri, Zemahşerî'nin kırâat uydurduğunu söylemek istemektedirler ki bunun anlamı, nakille gelen bir kırâatı, kendi sistematiklerine uymadığı için reddedip, akfî metotlardan ictihâd ve re'y'i kullanarak kendilerine göre bir kırâat icat etmeleridir. Üstelik Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu kavramları naklînin zıddı olarak anladıklarına dair birtakım emareler de bulunmaktadır. Çünkü Ehl-i Sünnet âlimleri, Mu'tezile ve Zemahşerî için böyle bir tanımlama yapmakla kalmıyor; onları dinden çıkmaya yaklaşmak, küfre gitmek ve edepsizlik yapmakla suçluyorlar.²³⁰ Bu ifadeler de, Ehl-i Sünnet'in bu kavramları gerçekten tevkîfî kelimesinin zıddı olarak kullandıkları hissini vermektedir. Çünkü bu ifadeler, ancak birinin Peygamber'den geldiği bilinen bir şeyi inkâr etmesi halinde kullanılabilir ifadelerdir.

Mu'tezile kaynaklarına baktığımızda gerek Kâdî Abdülcebbar'da ve gerekse Zemahşerî'de kırâatlarda nakli kabul ettiklerini bizzat ikrar etmeleri yanında,²³¹ üzerinde değerlendirme yaptıkları kırâatların tamamı, naklen gelen rivâyetlerdir. Zemahşerî, defaatle gördüğümüz gibi, rivâyeti olmayan bir okuyuş şekline bahsetmemektedir. Değerlendirme yaptığı kırâatların tamamı, ya sahîh ya da şâzz kırâattır; ama mutlaka rivâyete dayanmaktadır. Eğer gerçekten Zemahşerî'nin kırâat anlayışı, tevkîfî kavramının zıddı olan bir ictihâd anlayışına bağlı ise o zaman Zemahşerî'nin ister sahîh olsun ister şâzz olsun rivâyet edilenin dışında kendine göre okuyuş varyasyonları icat etmesi gerekirdi ki böyle bir örneğe rastlamıyoruz. "Furkân 20. âyette geçen "yemşune" kelimesinin meçhûl olarak "yümşevne (yürütülürler) şeklinde de okunabileceğini, ancak böyle bir kırâat şeklinin rivâyet edilmemesinden dolayı câiz olamayacağını" belirtmesi²³² örneği bile, tek başına bunu net bir şekilde ortaya koymaya yetmektedir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet âlimleri, Zemahşerî için kullandıkları ictihâd kavramını tevkîfînin zıddı olarak anlıyorlarsa, ne yazık ki, Zemahşerî, böyle bir görüşe sahip değildir.

İctihâd/re'y kavramları, *birini tercih edip diğeri hakkında konuşmamak* veya *birini tercih diğeri reddetmeme veya zayıf görmeme* anlamında da kullanılmış olabilir. Çünkü Ehl-i Sünnet âlimlerinin, Zemahşerî'yi kırâatlarda ictihâd kullanmakla suçlamış oldukları kırâatların mutlaka bir rivâyet temeli bulunmaktadır. Gerçekten de Zemahşerî'nin kırâatları kullanım şekline baktığımızda onu şâzz da olsa mutlaka kırâatı bir râvîye veya kârîye nispet etmekte ve birçok yerde kırâatlardan birini tercih edip diğeri hakkında konuşmamaktadır.²³³ Buradan ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin eleştirmiş oldukları kırâatların da fi'l-vaki rivâyete dayanmasından hareketle ictihâd/re'y kavramlarını bu anlamda kullandıklarını düşünebiliriz. Nitekim Ehl-i Sünnet âlimlerinden bir çoğu,

²²⁹ Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I, 321.

²³⁰ Ebû Hayyân, *Bahr*, VII, 37; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 130; VIII, 33; XIX, 118.

²³¹ Abdülcebbar, *Muğni*, XVII, 162; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 227-228, 281; III, 54, 70, 93, 406.

²³² Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 93.

²³³ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 8, 11, 26, 41, 42, 56, 71, 83, 198, 234, 251; II, 50, 62, 81, 93, 161, 231, 239, 259, 287, 301, 332, 380, 392, 396, 427; III, 34, 52, 147, 151, 167-168, 175, 208, 248, 317, 362; IV, 47, 115, 116, 165, 167, 178, 196.

kırâatlara bu tavrı sergilemektedirler. Hatta kırâat imâmları, kendilerinden önceki birçok tabiinden farklı şekillerde kırâatlar almışlar; ama bu kırâatlardan kendilerine göre tercihler yapmış ve birer ekol olmuşlardır.²³⁴ Tercih yaparken de diğeri hakkında olumlu veya olumsuz hiçbir şey söylememişlerdir. Daha sonraki dönemlerde yine İbn Mücâhid, sayısı 30'a varan kırâatlar içerisinde yediyi tercih etmiş ve "Kırâatü's-Seb'a" ortaya çıkmıştır. Daha sonraları bu yedi kırâat içerisinde de yine kırâatları tercih eden âlimler de olmuştur.²³⁵

Eğer Ehl-i Sünnet âlimleri, icthâd kavramından bunu anlıyorlar ise ortada bir problemin olmaması gerekir. Zira Zemahşerî'nin tavrı, bu âlimlerden farklı bir tavır değildir. Bu noktada bu âlimlerin bu kadar fırtına koparmasının ve hakaret etmesinin nedeni nedir? Gerçekten bahsettiğimiz öncüllerden veya eleştirilen kırâatların yapısından hareketle icthâd kavramından bunu anlamamız mümkündür; böyle de anlaşılması gerekir. Ne var ki bu ibarelerin altında onların nakle dayanmadıklarını söylemek veya rivâyete itimat etmediklerini ileri sürmek,²³⁶ yine aşılması ve anlaşılması zor bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır. Akla son bir ihtimal geliyor: Ehl-i Sünnet âlimleri, Zemahşerî için kullandıkları bu kavramdan, 'birini tercih, diğeri hakkında 'susma'' (ki bu, kırâat disiplininin yaygın bir geleneğidir) şeklinde anlıyorlar ve bunu da eleştiriyorlar ise, o zaman onlar kırâatlarda tercih olayını kabul etmiyorlar, demektir. Bir anlamda onlar, kırâatlarda birini tercih ederken, diğeri de sahîh olduğunu ikrar etmek gerektiğini düşünüyorlar. Bu nedenle de kırâatlara bu şekilde yaklaşanlara karşı çıkıyorlar. Bu ihtimalde de bir başka çelişki, karşımıza çıkıyor: Bu durumda aynı şekilde tavır takınan Ehl-i Sünnet âlimleri için niye bu tür suçlamaları yapmıyorlar? Oysa onlar da rivâyet edilen kırâatlar içerisinde icthâd ve tercih eylemini gerçekleştiriyorlar. Bu tür çelişkileri, önceki şıkla beraber düşündüğümüzde, onların icthâd kavramından bu ihtimali kastetmedikleri çıkarsanabilir.

Bu kavramın, yine Ehl-i Sünnet âlimlerince *birini tercih edip diğeri reddetme* anlamında da kullanılmış olma ihtimali vardır. Rivâyete dayanan iki kırâattan birini beğenme, diğeri ise reddetme icthâdın bir sonucu olabilir. Zira Zemahşerî'nin suçlanmasına neden olan kırâatlar, genelde onun eleştirmiş olduğu veya dil açısından zayıf görmüş olduğu kırâatlardır. Dolayısıyla Zemahşerî, burada kendi icthâd metodlarını kullanarak kırâatlar üzerinde -naklî olduğunu bilerek- böyle bir tasarrufta bulunmuştur. Bunun üzerine de Ehl-i Sünnet âlimleri, Zemahşerî'yi tenkide tâbi tutmuşlardır. Aslında Ehl-i Sünnet âlimleri, sahîh kırâatları eleştiren âlimleri eleştirmede çok da haksız değillerdir. Çünkü gerçekten Hz. Peygamber'den geldiği bilinen ve tevâtür derecesine ulaşacak şekilde şöhret bulan kırâatları dile uymadığı için eleştirmek, bir anlamda Kur'ân'da dil açısından hatalı bazı kelimelerin var olduğunu kabul etmekle eşdeğerdir. Bu anlamda Zemahşerî'nin eleştirilmesi, çok da yadırganacak bir durum değildir. Ama bir kırâatı tercih edip diğeri reddetme veya eleştirme olayı,

²³⁴ Nâfi, "Tabiinden yetmiş kişiye okudum. İçlerinden iki kişinin ittifak ettikleri kırâatları aldım; tek kaldıklarını terk ettim. Sonunda bu harflerle kırâatı telif ettim" diyerek seçtiği kırâatları bir araya getirdiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 61-62. İbn Mücâhid'e kadar dönemde kırâatlarda tercihte bulunan âlimler için bkz. Balvâli, Muhammed, *el-İhtiyâr fî'l-Kırâât ve'r-Resm ve'z-Zabâd*, Mağrib, 1997, s. 43-116.

²³⁵ İbn Mücâhid'den sonra yedi kırâatten de kırâatları tercih eden isimler ve tercih örnekleri için bkz. Balvâli, *İhtiyâr*, s. 117-143

²³⁶ Bkz. İbn Müneyyir, *İntisâf*, I, 56; II, 41-42, 392; IV, 135, 167; Ebû Hayyân, *Bâhir*, III, 159; VII, 37; Zerkeşi, *Burhân*, I, 321; İbn Cezerî, *Neşr*, II, 263 vd.

Zemahşerî'den önceki Ehl-i Sünnet âlimlerinde var olan bir durum iken²³⁷ meselenin çıkmazı, bu eleştiri yapılırken taraflı davranılması ve objektif olunmaması; bu âlimler için kırâatı ictihâda dayandırdıkları; nakle dayanmadıkları şeklinde bir suçlama yapılmamasıdır.

Sonuç itibariyle Zemahşerî'yi tanımlama noktasında anahtar kavram olan *ictihâdîlik* konusunda sunduğumuz bu üç ihtimalden üçüncüsü, Zemahşerî'nin yaptığı eylemle tam olarak uyuşmaktadır. Eleştiren Ehl-i Sünnet ulemâsı açısından baktığımızda ise üçüncüsüne göre eleştirip, birincisine göre tanımladıklarını söyleyebiliriz. Bir anlamda Zemahşerî'nin iki kırâattan birini tercih edip ötekini eleştirmesini masaya yatırıyorlar, yeni bir kırâat icat edip ötekini inkâr ediyormuşçasına da tekdir ve dinden çıkmakla masadan kaldırıyorlar. Ne var ki, bunun da objektif ve insafı olduğunu söylemek mümkün değildir.

B. Zemahşerî İ'tizâlî Görüşleri İçin Kırâatları Kullanıyor mu?

Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşleri doğrultusunda kırâatları kullandığına; hatta bu eyleme yönelik olarak sahîh kırâatları değiştirip şâzzı kullandığına dair iddiaların dönüp dolaştığı kırâatlar, toplam dört tanedir. Bu dört kırâattan yola çıkarak bazı müellifler, Zemahşerî'nin bu kırâatları, -sahîh versiyonlarını değiştirerek- kendi maksatları uğruna keyfi olarak kullandığını belirtmektedirler. Kısaca iddiaları hatırladıktan sonra Zemahşerî'nin gerçekten bu kırâatlar üzerinde keyfi tasarrufta bulunup bulunmadığını karşılaştırmalı olarak tartışacağız.

İddialar bölümünde de belirttiğimiz gibi, gelenekte Zemahşerî'nin '*kırâatları i'tizâlî görüşlerini desteklemek için kullandığı*' şeklindeki kısmını, sadece İbn Müneyyir'de görmekteyiz. İbn Müneyyir, bir yerde Zemahşerî'nin kendi i'tizâlî görüşlerine uygun düşen veya destekleyen bir kırâatı, "*güzel görmesinin nedenini, onun fâsîd maksadını hissettirmesidir...*" şeklinde eleştirmektedir ki, gerçekten Zemahşerî, İnsân 3. âyette geçen "immâ" edatını "emmâ" şeklinde okuyan Ebu's-Simâl'ın kırâatını "insanın fiilinde hür olması" şeklindeki i'tizâlî fikrini desteklediği için övmüştür. Aslında Mu'tezile'ye göre söz konusu kırâata gerek kalmadan doğrudan âyetin bilinen meşhûr okunuşundan bu anlam çıkmaktadır.²³⁸ Bu yüzden de söz konusu kırâat, bunu destekleyici bir unsur olmaktadır. İbn Müneyyir'in de haklı olarak eleştirisi, bu yöndedir. Zemahşerî'nin sırf i'tizâlî fikrini ortaya çıkarmak için şâzz kırâatı kabul ederek sahîh kırâatı kullanmama ve hatta onu değiştirme gibi bir eyleme girişmemektedir. Üstelik, sonrakilerin iddia ettiği gibi, İbn Müneyyir'in de, böyle bir şey yaptığı şeklinde bir iddiası yoktur.

Zemahşerî'nin tanımlanmasında öncü olan İbn Müneyyir bile bu konuda Zemahşerî'yi 'sahîhleri değiştirip şâzzları kullanmakla' ithâm etmezken çağdaş âlimlerden Hüseyin Zehebî, İsmail Cerrahoğlu, İsmail Karaçam ve Mehmet Ünal Zemahşerî'nin kendi i'tizâlî görüşleri doğrultusunda mütevâtir kırâatları değiştirdiğini ve şâzzları kullandığını iddia etmektedirler.

Zehebî, Bakara 88. âyette geçen sahîh "*ğulf*" kırâatını şâzz "*ğuluf*" kırâatına dönüştürmek sûretiyle, Mu'tezile'nin kendi i'tizâlî görüşlerine göre kullandığını iddia

²³⁷ Bkz. Sibeveyh, *Kitâb*, I, 145-146, 423; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 430-431; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 22, 74, 358; II, 75, 146; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 78, 104, 111-112, 209; II, 7, 321, 434; III, 159, 168, 289; IV, 98; V, 13; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 569-570; V, 353, 435; XI, 320; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 170, 212, 431; II, 98, 115, 205, 369, 459; III, 191 vd.

²³⁸ Bkz. Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*, s. 361-362. Ayrıca bkz. Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1997, s. 82-83.

etmektedir. Cerrahoğlu Hocamız da, aynı görüşü tekrar etmektedir.²³⁹ Bunlara göre, âyet, "Allah'ın onların kalplerini İslâm'ı kabul etmeyecek bir tarzda yarattığına; bundan dolayı da Allah'ın, onları hidâyetten men ettiğine ve sapıklığa sevk ettiğine" işaret etmektedir. Âyetin anlamı bu olmasına karşın, onlara göre Mu'tezile, bu kelimeyi "ğuluf" şeklinde okuyarak kap manasına almakta, ayete ise, "kalplerimiz ilim için bir muhafaza yeridir; bizim Muhammed'in getirdiğine ihtiyacımız yoktur; biz zaten ilim ve hikmetle doluyuz" gibi bir yorum getirmektedir.²⁴⁰

Zemahşerî'ye baktığımızda onun, ilk önce sahîh okuyuşa göre mana verdiğini ve bazı âyetlerden de yorumuna yardım alarak ve edebî sanatları kullanarak âyeti yorumladığını görmekteyiz. Daha sonra da "فيل" denilir ki" şeklindeki muğlak kalıp ile kelimenin "ğilaf"ın çoğulu olarak "ğuluf" şeklinde de okunduğunu ve kap manasına geldiğini belirtmektedir²⁴¹ ki bu kırâat, -şâzz olsa da- yedi kırâat imâmından biri olan Ebû Amr'a nispet edilmektedir.²⁴² Zemahşerî, âyetin manasını bu kırâata bina etmiş değildir. Üstelik ilgili kırâatın öncesinde ve sonrasında itizâlî denebilecek bir vurguya da rastlanmamaktadır. Nitekim Zemahşerî'den önceki âlimlerden bir kısmı da, bu kelimedeki kap manası olduğunu belirtmiş ve ona göre de âyeti manalandırmışlardır.²⁴³ Zeccâc, Nisâ 155. âyette "vekâlihîm kulubuna ğulf" şeklinde geçen aynı kelimeyi "ilim için muhafaza yeri/kap" şeklinde manalandırmaktadır.²⁴⁴ Taberî, bu âyetle ilgili açıklamalar yaparken sahîh okuyuşa göre âyeti değerlendirme yanında "ğuluf" okuyuşuna göre de, âyeti anlamlandırmakta ve birçok rivâyete yer vermektedir. Hatta İbn Abbâs'ın bu kırâata göre âyete kap anlamı verdiğini belirtmekte ve şu rivâyete yer vermektedir. "Dahhâk, İbn Abbâs'ın bu âyetle ilgili şöyle dediğini rivâyet etmektedir: "(Yahudiler diyorlardı ki bizim kalplerimiz) ilimle doludur. Ne Muhammed'e ne de bir başkasına ihtiyacımız vardır."²⁴⁵ Taberî, burada Mu'tezile'den ve bu kırâata göre âyetin bu şekilde değerlendirilmesinin de Ehl-i Sünnet'e aykırılığından bahsetmemektedir. Hatta Zemahşerî'den sonra gelen bazı âlimler, bu âyetle ilgili açıklamalara yer verirken kırâattan hiç bahsetmeden sahîh okuyuştan hareketle âyetin böyle bir anlamı içerdiğini;²⁴⁶ bazıları da kırâat farklılıklarını da vererek kelime de böyle bir anlamın (kap) olduğunu belirtmektedirler.²⁴⁷ Bunu yaparken de Mu'tezile'nin bu kırâatları itizâlî görüşleri doğrultusunda kullandıklarından bahsetmemekte; Zehebî ve diğerleri gibi Mu'tezile'yi ve Zemahşerî'yi suçlayıcı bir tavır içine girmemektedirler. Dolayısıyla Zemahşerî'nin bu kırâatı kendi itizâlî görüşleri doğrultusunda kullandığı iddiası, tamamen zorlama bir iddiadır. Çünkü eğer böyle bir durum olsa Zemahşerî'yi eleştirmekten çekinmeyen bu âlimler, bu konuda da onu tenkit ederlerdi. Onların Zemahşerî'de hissetmediğini Zehebî hissetmiş ve diğer eserlerle de mukayese yapma ihtiyacı hissetmeden böyle

²³⁹ Krş. Zehebî, *Tefsîr*, I, 378; Cerrahoğlu, age., I, 319.

²⁴⁰ Zehebî, *Tefsîr*, I, 378; Cerrahoğlu, age., I, 319.

²⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 80-81.

²⁴² Kırâat için bkz. Ukberî, *İ'râb*, I, 187. Ebû Amr'a nispeti için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 81

²⁴³ Bkz. İbn Atiyye, *Muharrer*, I, 177; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 246.

²⁴⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 127.

²⁴⁵ Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, I, 452. Âlûsî, bu yorumu İbn Abbâs'ın yanında Katâde ve Süddî'nin de savunduğunu belirtmektedir. Bkz. Âlûsî, *Râhu'l-Me'âni*, I, 319.

²⁴⁶ Râzî, Fahrüddîn, *Me'âtihi'l-Çayb*, Tahran, ts., III, 178.

²⁴⁷ Kurtubî, *Câmi'*, II, 18; Âlûsî, *Râhu'l-Me'âni*, I, 318-319; Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, ts., I, 127-128.

bir iddianın mucidi olmuştur. Oysa iyi incelendiğinde Zemahşerî'nin metninin, böyle bir şeyi içermediği, zaten 'فيل' lafzıyla ek bilgi gibi sunduğu görülecektir.

Nisâ 164 deki "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ" âyeti ile ilgili yine Zehebî, Lebîb Sa'îd, İ. Cerrahoğlu, İ. Karaçam ve M. Ünal, Mu'tezile'nin bu âyeti kendi i'tizâlî görüşleri doğrultusunda yorumlamak amacıyla Peygamber'den tevâtüren gelen sahîh kırâatlarla uyumsuz şekilde (şâzz kırâatlarla) değiştirdiklerini iddia etmektedirler.²⁴⁸ Hatta Ünal yukarıda da belirttiğimiz gibi, Zemahşerî'nin itikâdî anlayışına uymaması hasebiyle sahîh olan kırâatı eleştirdiğini belirtmektedir.

Öncelikle Zemahşerî bu âyetin yorumuna oldukça az bir yer ayırmıştır. Âyetin anlamı üzerinde durmakla beraber Yahyâ b. Vessâb ve İbrâhim en-Nehaî'den gelen kırâata yorumsuz yer vermiştir. Âyetin anlamını "kelleme" kelimesi üzerine kurmuştur. Zira "kelleme" fiiline "yaralama" anlamı vererek, âyeti "Allah Musa'yı belâ, sıkıntı ve zorlukların pençesiyle yaraladı/denedi" şeklinde anlamlandırmakta²⁴⁹ ve bir şekilde buradan i'tizâle yol bulmaktadır; yoksa "bu âyetin anlamı, şu kırâata dayanıyor" şeklinde bir ifade kullanmamaktadır. Diğer yandan Mu'tezile'nin Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili görüşlerinin temelini de, bu kırâatın oluşturmadığı açıktır. Dolayısıyla Mu'tezile veya Zemahşerî, bu tür yorumlarını âyetin sahîh okuyuşuna dayandırmaktadırlar. Sadece birçok Ehl-i Sünnet âlimin yaptığı gibi şâzz olan bir kırâatı da "böyle bir kırâat da vardır" şeklinde destek amaçlı vermektedirler. Eğer eleştirilecekse onların bu âyetleri değişik anlama metotlarını (sanatlar, kelimelerin anlam alanları vs) kullanarak, sahîh kırâata göre âyeti bu şekilde anlamlandırmaları eleştirilmelidir. Sonuçta onlar, bu i'tizâlî görüşlerini sahîh kırâata dayandırmaktadırlar. Yoksa onların bu i'tizâlî görüşlerini temellendirmede, sahîh kırâatı bir tarafa bırakıp, şâzzları referans aldıkları veya sahîhlerin önüne geçirdikleri söz konusu değildir.

Ayrıca yine kendisinden önceki ve sonraki Ehl-i Sünnet âlimlerinden bir kısmı âyetle ilgili açıklamalar yanında bu kırâattan da bahsetmektedirler. Bu kırâatı Mu'tezile'nin veya Zemahşerî'nin amaçları doğrultusunda kullandıklarına dair bir şey söylememektedirler.²⁵⁰ Çünkü onların kelâm sıfatı ile ilgili yaklaşımlarının doğrudan referansı, bu şâzz kırâat değil, Kur'an'da geçen başka ayetlerdir; bu ayet bağlamında ise sahîh kırâattır. Söz konusu kırâatı da sahîh okuyuştan çıkan bu yoruma destek amaçlı sunmaktadırlar. Muhtemeldir ki bu âlimler de, bunun farkında olmaları sebebiyle böyle uzak ve zorlama bir iddiadan uzak durmuşlardır. Zaten Zemahşerî'nin çok kısıtlı olan metninde yorumu "kelleme" kelimesinin farklı bir anlamına dayandırdığı açıktır.

İddia sahiplerinden M. Ünal, Zemahşerî'nin i'tizâlî itikadı için sahîh olmayan kırâatı referans aldığı söylerken onun aynı zamanda sahîh olan okuyuşu da tenkit ettiğini söylemektedir.²⁵¹ Oysa Zemahşerî'ye baktığımızda, onun sahîh olan kırâatı eleştirmesi şöyle dursun, sahîh olan okuyuş üzerinden âyete anlam verdiğini görmekteyiz. Zemahşerî bu âyetle ilgili iki satır bir değerlendirme yapmaktadır ve bu değer-

²⁴⁸ Zehebî, *Tefsîr*, I, 377; Sa'îd, *Müşâf*, s. 166; Cerrahoğlu, age., I, 318; Karaçam, age., s. 291-292; Ünal, agt., s. 168.

²⁴⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 314.

²⁵⁰ İbn Atiyye, Allah lâfzını Yahya b. Vessâb ve İbrahim en-Nehaî'nin nasb ile okuduklarını belirtmekte ve bu kırâatın şöhret açısından zayıf olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Atiyye, *Muharrer*, II, 137. Ebu's-Su'ûd ise sadece âyetin bu şekilde de okunduğunu belirtmekte, üzerinde herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Bkz. Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, II, 256.

²⁵¹ Ünal, agt., s. 168.

lendirme arasında kesinlikle sahîh olan kırâatı eleştirdiğine dair en küçük bir ifade bulunmamaktadır.²⁵² Öyle görünüyor ki Ünal, bu iddiayı yaparken Zemahşerî'nin eserine bakmak yerine ikinci dereceden kaynakları kullanma hatasına düşmüş ve ilâveten mezhebî taassubun vermiş olduğu motivasyonla bu iddiayı ilk ortaya atanların da bir adım önüne geçmiştir. Çünkü onlar, en azından metni bağlamından kopararak uzak birtakım iddialar ortaya atmışlardır. Ünal ise Zemahşerî'nin sahîh kırâatı eleştirdiği şeklindeki iddiayla, onda bulunmayan bir şeyi ona isnat etmiştir.

Mustafa Sâvî Cüveynî, Zemahşerî'nin Bakara 48. âyette geçen "*velâ yukbelu*" kırâatı yanında Katâde'den rivâyet edilen "*velâ yakbelu*" kırâatını da desteğine alarak âyeti yorumladığını ve ahirette günahkar için şefaatin olmadığını savunduğunu iddia etmektedir.²⁵³

Zemahşerî diğerlerinde olduğu gibi bu âyetle ilgili olarak birtakım açıklamaları yaptıktan sonra Katâde'nin bu kırâatına da yer verir ve bu kırâatı sahîh kırâatla ulaştığı anlamı destekleme amacıyla kullanır.²⁵⁴ Mustafa Sâvî, diğer iddia sahipleri gibi, Zemahşerî'nin bu kırâatı i'tizâlî görüşünü desteklemek için kullandığını belirtmektedir. Müellifin bu belirlemesi, Zemahşerî'nin sahîh kırâatı kullanarak elde ettiği anlamı, Katâde'nin kırâatı ile desteklediği anlamına gelmektedir. Yani Sâvî, Zemahşerî'nin kırâatı i'tizâlî görüşleri doğrultusunda nasıl kullandığına dair verdiği bilgi, Zemahşerî'nin uygulaması ile örtüşmektedir.²⁵⁵ Sâvî, diğer iddia sahiplerinin yaptığı gibi, Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerine uygun olan kırâatları öncelediği hissini vermemekte, hatta sahîhi eleştirdiğini, şâzz kırâatlarla sahîh kırâatları değiştirdiğini söylememektedir.

Bu değerlendirmeler neticesinde şunları söyleyebiliriz: Ehl-i Sünnet bilginlerinde Mu'tezile'ye mensup âlimler, âyetleri kendi fikirleri doğrultusunda kullanmaları sebebiyle potansiyel olarak suç işlemektedirler. Oysa bir Ehl-i Sünnet'in bir âyeti kendi mezhebine göre yorumlaması ne kadar doğru ise Mu'tezile'nin âyetlere bu şekilde yaklaşması da o kadar doğrudur. Çünkü bundan daha doğal bir şey olamaz. Bu potansiyel suçlu görme neticesinde objektivite de kaybolmuş ve bazı müelliflerce, Mu'tezile veya Zemahşerî hakkında iftiraya varacak derecede haksız ve zorlama birtakım belirlemeler başlamıştır. Zemahşerî'nin kırâatları kullanma tavrı farklı yansıtılmış ve bu tür bilgiler maalesef hakkında iddia edilenin eseri ile doğrulanmamıştır. Dolayısıyla bu alanla ilgili olmayanlar bu eserleri okuduklarında Mu'tezile'nin, itikatları için sahîh okuyuşları bir kenara bırakarak, bir anlamda âyeti tahrif ettikleri kanaatine kapılacaklardır. Halbuki Mu'tezile'nin kırâatları kullanım tarzı hususunda Ehl-i Sünnet ile hiçbir farkları bulunmamaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile/Zemahşerî için asıl kaynaklarına inmeden tamamen ikincil kaynaklardan yola çıkarak, eserlerinde i'tizâlî görüşleri doğrultusunda olan şâzz kırâatları alıp, mütevâtir kırâatı eleştirdiklerini ve değiştirdiklerini; yani şâzzı mütevâtire tercih ettiklerini iddia etmek, gerçeklerle bağdaşmadığı gibi, bilimsel açıdan etik ve objektif bir yaklaşım değildir.

C. Zemahşerî Resm-i Mushaf'a İtibar Etmiyor mu?

Ehl-i Sünnet'ten bir kısım âlimin iddia ettiğinin aksine Mu'tezile'nin şüphesiz resm-i Mushaf'ı kabul ettiği ve bazı kırâatları açıklarken beldelere gönderilen Mushaf-

²⁵² Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 314.

²⁵³ Cüveynî, *Menhac*, s. 141.

²⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 67.

²⁵⁵ Krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 67; Cüveynî, *Menhac*, s. 141-142.

lara dayandırdığı ve ona uymanın sünnet olduğunu kabul ettiği açık ve net bir şekilde görülmektedir. Bu konu ile ilgili de Rummânî ve Zemahşerî'den örnekler vermeye çalışacağız.

Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Rummânî, Kiyâme sûresinin 1. âyetinde geçen "لا أقسم" kelimesinin İbn Kesîr'in râvîsi olan Kunbul'den rivâyet edilen "لا أقسم" kırâatının iki açıdan reddedileceğini belirtmekte, birinci gerekçe olarak 'lâm harfinden sonra elifin hazfedildiğini, oysa lâm harfinden sonra elifin, resm-i Mushaf'ta sabit olduğunu' sunmaktadır.²⁵⁶ Dolayısıyla Rummânî'nin, resm-i Mushaf'a uymadığı için ilgili kırâatı kabul etmediği; kırâat tespitinde ise resm-i Mushaf'a itibar ettiği gözlemlenmektedir.

Zemahşerî'nin tefsîrine baktığımızda ise, onun kırâatların kaynağı olarak kullandığı kriterlerden birinin resm-i Mushaf olduğunu görmekteyiz. Üstelik Zemahşerî, bazı müelliflerin iddia ettikleri gibi,²⁵⁷ resm-i Mushaf'ı eserinde pek de nadir kullanmamıştır. Kırâat kriterlerinden, dilden sonra en çok kullandığı kriter, resm-i Mushaf'tır. Müellif, eserinde resm-i Mushaf aleyhine herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Aksine nakil konusunda olduğu gibi, resm-i Mushaf'ı kabul ettiğini açık ve net bir biçimde gösteren kanıtlar ve ifadeler bulunmaktadır.

Birinci kanıtımız, Zemahşerî'nin kırâat tespitini bazen 'Mushaf(lar)da geçmesi' vurgusuyla ortaya koymasındadır ki, bazen İmam Mushaf'a, bazen belde Mushaf'larına, bazen de özel Mushaf'lara refere ederek kırâatları tescil etmektedir. Ra'd 4. âyette geçen "kitaun" kelimesinin bazı Mushaf'larda "kitan" şeklinde okunduğunu;²⁵⁸ İsrâ sûresi 38. âyette geçen "seyyiühü" kelimesinin bazı Mushaf'larda te'nîs tâsı ile "seyyiât" şeklinde okunduğunu söylemesi, buna örnek olarak verilebilir.²⁵⁹

İkinci ve esas kanıtımız ise Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a itibar edilmesi gerektiğine; ona muhalefet edilmeyeceğine, onun uyulması gereken bir sünnet olduğuna dair açık ve net ifadeleridir. Örneğin "Mushaf'ın hattında, hece ve hat ilminin üzerine bina edildiği kuralların haricinde birtakım şeylerin bulunduğu tartışmasızdır. Ancak bu, ne Kur'ân'ın muhafazasının bekâsına, ne de lâfzın doğru okunmasına herhangi bir zarar ve noksanlık getirmemektedir. Zira Mushaf'ın hattına uymak, sünnettir ve ona muhalefet edilmez" demektedir.²⁶⁰ İbn Deresteveyh'den yaptığı şu alıntı da bu bağlamda ilginçtir: "İki hat vardır ki bunlara kıyas yapılmaz. Bunlardan biri Mushaf hattıdır ki ona uymak sünnettir. Diğeri de aruz hattıdır."²⁶¹

Öte yanda bazı kırâatların reddedilmesinde veya tespit edilmesinde resm-i Mushaf'a itibar etmenin zorunluluğuna vurgu yaptığını da görmekteyiz. Furkân sûresi 7. âyetle ilgili olarak "lâm harfî Arap yazı kurallarının dışında veya aykırı olarak Mushaf'ta ayrı gelmiştir. Ancak Mushaf'ın hattı, sünnettir ve değiştirilemez"²⁶² derken, Fâtihâ'nın sonunda "آمين" kelimesinin söylenip söylenmeyeceği konusunda "O Kur'ân'dan değildir.

²⁵⁶ Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa, *Kitâbu Me'ânî'l-Hurûf*, tah.: Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Kahire, ts., s. 85.

²⁵⁷ İbrâhim Refîde, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a uymanın gerekliliği hususunu pek nadir kullandığını belirtmektedir. (Bkz. Refîde, *Na'iv*, I, 731).

²⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 279.

²⁵⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 361. Diğer örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 95, 217, 234; II, 243, 306, 407, 429-430; III, 404.

²⁶⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 15-16.

²⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 16.

²⁶² Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 89.

Delili ise *resm-i Mushaf'ta bulunmamasıdır*" demektir.²⁶³ Yine Âl-i İmrân sûresinin 178. âyetinde geçen "أَمَّا نَحْنُ لِمُمْ" âyetindeki "أَمَّا" kelimesinin bitişik veya ayrı yazımı ile ilgili şunları söylemektedir: "Aslında yazı ilminin kurallarına göre onların (enne ile mâ kelimesinin) ayrı yazılması gerekmektedir. Ancak imâm Mushaf'ta bitişik yazılmıştır; ona muhalefet edilmez..."²⁶⁴ Kehf sûresinin 64. âyetinde geçen "بِئْسَ" kelimesi'nin "vasıl halinde yâ harfi olmaksızın okunduğunu; ancak onu isbat etmenin –ki bu, Ebû Amr'ın kırâatıdır- daha güzel olduğunu, vakıf halinde ise Mushaf'ın hattına ittibaen yâ harfinin genelde atıldığını"²⁶⁵ kaydederken, Hâkka sûresinde geçen "سُلْطَانِيَه" kelimesinin çoğunluk tarafından vasıl ve vakıf halinde hâ harfinin isbat edilerek okunmasının gerekçesini Zemahşerî, *Mushaf'ın hattına itibar olarak* göstermektedir.²⁶⁶

Zemahşerî, Mushaf'ın hattına itibar etmenin gerekliliğini vurgulamakla da kalmaz; Mushaf'ın hattında hata olduğunu düşünen ve buna itibar eden kimselerle ilgili de, Nisâ sûresinin 162. âyetinde gramer hatası olduğu iddia edilen "مَقِيمِينَ" kelimesinin mansûb okunması bağlamında "*Mushaf hattında hatanın var olduğunu iddia eden kişiye iltifat edilmez. Bu tür insanlara yazıyı ve Arapça'daki farklı ekolleri bilmeyenler iltifat ederler*"²⁶⁷ diyerek net bir şekilde tavrını ortaya koymaktadır.²⁶⁸

Bu ve dipnotlarda referans gösterdiğimiz örneklerde açıkça görülmektedir ki, Mu'tezile kırâat kriterlerinden olan *resm-i Mushaf'a* uygunluğu kabul etmektedir. Rivâyet ve nakil yanında *resm-i Mushaf'a* uygun olmayan kırâatları belirtmekte ve bir kısım kırâatların temellendirilmesini *resm-i Mushaf'la* yapmaktadır.

Mu'tezile'nin veya Zemahşerî'nin *resm-i Mushaf'la* ilgili yaklaşımları hakkında konuşan müelliflerin arasında -birinci bölümde de ifade ettiğimiz gibi- bir birlik sözü konusu değildir. Kimi müellif kabul ettiklerini söylerken, kimi de kabul etmediklerini iddia etmektedir. Hatta bazıları da *resm-i Mushaf'ı* kabul edip naklî önüne geçirdiğini iddia etmektedirler. Aslında Mu'tezile'nin kırâatlara yaklaşımını ilk olarak eleştiren ve onların tanımlayan âlimlere baktığımızda Mu'tezile'nin/Zemahşerî'nin *resm-i Mushaf'la* ilgili düşüncelerine yer vermediklerini görmekteyiz. Ancak son dönemlerde çağdaş müelliflerden bir kısmı, Zemahşerî'nin *resm-i Mushaf'a* itibar etmediğini iddia ederken, bir diğer kısmı itibar ettiğini ileri sürmektedir. Yani gelenekte problem olarak görülmeyen bu mesele sonraki âlimler tarafından birtakım zorlamalarla mesele haline getirilmiştir.

İlk bölümde de belirttiğimiz gibi Zemahşerî'nin *resm-i Mushaf'ı* kabul etmediğini söyleyen Abdülâl Sâlim Mükrem'dir. Mükrem'in bu konuda kendi içinde bir çelişki yaşadığı görülmektedir. Çünkü bir eserinde Zemahşerî'yi *resm-i Mushaf'ı* kabul etmediği, diğer bir eserinde kabul ettiği için eleştirmektedir. Müellif *Mu'cemu'l-Kırâat* eserinde, Zemahşerî'nin *resm-i Mushaf'la* ilgili Furkân 7. âyetinde söylediği "*Mushaf'ta lâm harfinin 'hâzâ' dan ayrı gelmesi, Arap yazı kaidelerinin dışındadır. Ancak Mushaf'ın hattı sünnettir, değiştirilemez.*"²⁶⁹ ile Tevbe 47. âyetinde ifade ettiği "*veleevdeu kelimesinde elif Arap yazısından önce fetha olarak yazılmaktaydı. Arap yazısı Kur'ân'ın nüzulüne yakın bir*

²⁶³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 12.

²⁶⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 232.

²⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 396.

²⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 135.

²⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 313.

²⁶⁸ Diğer örnekler için bkz. *Keşşâf*, I, 11, 344, II, 61, 155, 254; III, 125, 230, 316; IV, 115, 163, 172, 194-195, 230.

²⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 89.

zamanda icad edildi..."²⁷⁰ ifadelerinden yola çıkarak onun resm-i Mushaf'a karşı çıktığını iddia etmektedir.²⁷¹

Resm-i Mushaf konusunda Rummânî'nin ve Zemahşerî'nin teorik bağlamda söylediklerini yukarıda naklettik. Bunun ötesinde Lebîb Sa'îd ve İbrâhim Refîde de, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'ı kabul ettiğini belirtmektedirler.²⁷² Aslında Mükrem'in böyle bir iddiayı nasıl yaptığını anlamlandırmak mümkün değildir. Zemahşerî, eserinin birçok yerinde bu tür ifadeleri kullanmaktadır.²⁷³ Bu ifadeler, onun resm-i Mushaf'ı reddettiği değil, gerekçelerini ortaya koyarak kabul ettiği anlamına gelir. Çünkü o, bir vâkiadan bahsediyor ve o dönemde yazılan Mushaf'ın hattının yaşadığı dönemdeki birtakım yazı metotlarının dışında gerçekleştiğini söylüyor. Örneğin Tevbe 47 âyette geçen "ولا اوضعوا" kelimesinde elif fazla yazılmıştır. Zemahşerî, bu elifin niye fazla yazıldığını anlatırken Arap yazısından önce fethanın elif şeklinde yazıldığını ve Arap yazısının da Kur'ân'ın nüzulüne yakın bir zamanda icad edildiğini belirtiyor. Bundan dolayı da elifin yazıda bâkî kaldığını ve dolayısıyla hemzenin elif şeklinde, fethanın da başka bir elif ile yazıldığını söylemektedir.²⁷⁴ Yani o günkü şartlarda elif fethayı simgeliyordu ve Mushaf'a o şekilde yazılmıştı ama bugün fetha, elif ile değil, farklı bir âlâmetle simgelenmektedir. Zemahşerî de, Mushaf hattında yazı metotlarının dışında birtakım şeyler vardır derken bir anlamda yanlış okunmaya muhtemel olan (*velâevdeu*) metnin, doğru bir şekilde kırâat edilmesi için, bu tür açıklamalar getirmekte muhtemel yanlış anlamaların önüne geçmektedir.

Diğer yandan Mükrem, Zemahşerî'nin böyle bir görüşte olduğunu temellendirmek için kullanmış olduğu ifadeleri arasında "*hatt-ı Mushaf sünnettir; ona muhalefet edilmez*"²⁷⁵ şeklindeki Zemahşerî'nin ifadelerine de yer vermektedir. Mükrem'in Zemahşerî'ye ait bu ifadeyi aynı cümle içerisinde görmesi ve bunu bir önceki cümle ile beraber değerlendirmemesi, aklın sınırlarını zorlamaktadır. Çünkü bir kişi, aynı cümle içerisinde bu kadar çelişkiye düşmez. Mushaf'ı reddeden biri, hemen akabinde –bir Ehl-i Sünnet âlimi gibi- onun değiştirilemez bir sünnet olduğunu söylemez.

Aynı müellif, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye* adlı eserinde Zemahşerî'yi resm-i Mushaf'ı kabul ettiği için eleştirmektedir. Müellif İbn Âmir'in En'âm 137. âyetteki "*süreka*" kelimesini kesre ile okumasını Zemahşerî'nin Mushaf'a bağladığını belirtmekte ve Mushaf'ı kabul ederek nakli ikinci plâna attığı için onu eleştirmektedir. Hatta müsteşriklerin kırâatları eleştirmelerini Zemahşerî'ye mal etmekte ve onun bu tavrının bu hususta müsteşriklerin önünü açtığını ifade etmektedir.²⁷⁶ Öncelikle defaatle izah ettiğimiz gibi, Zemahşerî, buradaki kırâatı, dil açısından eleştirmektedir. Öte yandan diğer müelliflerin hemen hemen hepsi de, dil açısından eleştirdiği için kırâatın naklî olduğunu kabul etmediğine yormakta; Zemahşerî'nin Mushaf'a yaptığı atıfla hiç ilgilenmemektedirler. Mükrem ise Zemahşerî'nin bunu rivâyet eden râvînin Mushaflardan birinde yâ ile okunduğunu gördüğü için böyle okumuş olacağını ihtimalli söylemesine dayanarak onun kırâatların naklî olmadığına inandığına karar vermektedir. Ne var ki, bu kırâatı

²⁷⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 155.

²⁷¹ Ömer-Mükrem, *Mu'cem*, I, 42.

²⁷² Sa'îd, *Mushaf*, s. 418; Refîde, *Na'iv*, I, 731-732.

²⁷³ Bu ifadeler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 15-16, 232; II, 155; III, 89.

²⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 155.

²⁷⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 15-16; III, 89.

²⁷⁶ Mükrem, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, s. 14-15.

Zemahşerî'nin eleştirisi dayanağı Mushaf değil, dilsel açıdan hatalandırmasıdır. Bu yüzden Mükrem'in bu görüşüne, eleştiren âlimlerden hiçbirisi, itibar etmemiştir. Bunun yanında eserinin birinde kabul etmediği, bir diğerinde kabul ettiği şeklinde eleştiren Mükrem'in Zemahşerî'nin Mushaf'la ilgili tüm açıklamalarını dikkate almadığını da göstermektedir.

Şaban Salâh Hüseyin de Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a karşı istikrarlı, sabit bir duruşu olmadığını kabul ile kabul etmeme arasında gidip geldiğini belirtmektedir. Bazı yerlerde geçen ibarelerden onun resm-i Mushaf'ı kabul ettiğinin ve önem verdiğinin, bazılarında ise resm-i Mushaf'a önem vermediğinin anlaşıldığını söylemektedir.²⁷⁷ Salâh, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'ın zahirine muhalif olan kırâatlarla ilgili birçok örnek vermektedir.²⁷⁸ Oysa resm-i Mushaf'ın zahirine uymayan kırâatları tefsîrde kullanmak, resm-i Mushaf'ı kabul etmemek anlamına gelmez. Eğer böyle olursa tefsîr kaynaklarında sayılamayacak kadar bu tür kırâat vardır ve bunlar âyetlerin yorumunda etkin bir şekilde kullanılmaktadır.²⁷⁹ Hatta İslâm hukukunda bazı hukuki sonuçlar, bu kırâatlara dayandırılmaktadır.²⁸⁰ O zaman bu kırâatları kullanan âlimlerin de, resm-i Mushaf'ı kabul etmediğini söylememiz gerekecektir. Dolayısıyla Zemahşerî, her müfessirin yaptığı gibi resm-i Mushaf'a muhalif olan birçok şâzz kırâatı eserinde kullanmıştır. Bu onun Mushaf kriterini reddettiği anlamına gelmez.

Muhammed Ali Hasan Abdullah da, resm-i Mushaf hususunda Taberî ile Zemahşerî'yi karşılaştırarak, Taberî'nin resm-i Mushaf'ı kabul ettiğini Zemahşerî'nin ise kabul etmediğini belirtmektedir. Müellif bununla da yetinmeyip Taberî'yi bu konuda âlim, Zemahşerî'yi ise cahil ilân etmektedir.²⁸¹ Oysa Zemahşerî'nin Taberî'den hiç farkı bulunmamaktadır. Zemahşerî'nin de Mushaf'ı reddettiğine dair hiçbir ifadesi bulunmamaktadır. Eğer mesele Mushaf'a muhalif olan kırâatları kullanmak ise bunu Taberî'de yapmaktadır. Eserinde Mushaf'a muhalif olan bazı şâzz sahabe kırâatlarını tefsîrî maksatla kullanmaktadır.²⁸² Ancak anlaşılacak ki, Zemahşerî'nin Mushaf'la hakkındaki düşüncelerini müellif görmemiştir. Üstelik görmeden böyle bir yargıya varması, altından kalkılması zor bir vebaldir; bilimsel etik açısından sakıncalıdır. Üstelik aralarında hiçbir fark bulunmayan bu iki âlimden birini, bu konuda âlim diğerini ise câhil olarak lanse etmenin bize göre hiçbir kıymet-i harbiyesi yoktur.

Sonuç itibarıyla yukarıda ismi geçen ulemânın, Zemahşerî'nin bazı kırâatlardaki 'Mushaf'la ilgili' kontekse uygun ifadelerine takılıp kalıp resm-i Mushaf'a itibar etmediğini düşünmelerinin önündeki en büyük engel olarak, Zemahşerî'nin tespit ettiğimiz sarîh ifadelerinin yanında tek başına 'resm-i Mushaf, sünnettir; değiştirilemez' ifadesinin yeterli olduğunu söyleyebiliriz.

IV. SONUÇ

Çalışmamızın neticesinde vardığımız sonuçları, şu şekilde sıralamamız mümkün gözükmektedir.

²⁷⁷ Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 35.

²⁷⁸ Örnekler için bkz. Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 35-36.

²⁷⁹ Örnekler için bkz., Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, İstanbul, 2001, s. 110-465; Ünal, agt., s. 192, 383.

²⁸⁰ Örnekler için bkz. Yıldırım, Zeki, *İl-Kiya Harrâsî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân Adlı Eserine Göre Kırâat Farklılıklarının Hukukî Ayetlerin Tefsîrindeki Rolü*, basılmamış yüksek lisans tezi, Erzurum, 1990, s. 47-153; Dağ, agt., s. 225-270.

²⁸¹ Abdullah, "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye", s. 221.

²⁸² Örnek olarak Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 32 vd.

a) Zemahşerî, bir tefsirci olarak 'kırâat farklılıklarını' en geniş şekilde tefsîrinde kullanmıştır. Kırâatları tasnifte ikili tasnife uyarak sahîh ve sahîh olmayan (şâzz) şekilde kabaca ayırmakta; kırâat terminolojisindeki teknik terimlere çok fazla yer vermemektedir. Öte yandan kırâatları beş şekilde tefsîrinde değerlendirmektedir: Bazen sadece kırâat farklılıklarını yorumsuz nakletmektedir. Bazen kırâat vecihlerini, dil malzemeleri ve yorumları için referans olarak kullanmaktadır. Bazen dil, âyet, hadis gibi unsurlarla kırâatları hüccetlendirmektedir. Bir de kırâatlarda değişik şekillerde tercihlerde bulunmaktadır. Son olarak ise bazı kırâatları eleştirmektedir. Bütün bu yerlerde dikkati çeken bir unsur, yaptığı tüm eylemler için kırâatları sahîh ve şâzz ayrımını dikkate almadan yapmasıdır.

b) Ehl-i Sünnet âlimlerinin ve öteki yazarların Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirilerin altında iki temel öncül bulunmaktadır. Bunlardan biri, Mu'tezilî olmaktadır ki, bu Zemahşerî'yle alâkalıdır; ikincisi ise mezhep taassubudur ki, bu da eleştiren kimselerle ilişkilidir. Bir de bunlara ilâveten 'Zemahşerî'nin eleştirel duruşundaki sertlik' bir öncüdür. Bu üçü, eleştirilerde fonksiyonel bir unsur olarak gözükmektedir. Bu öncüller, eleştiren kişileri karşıdakini tanımlama konusunda aşırılığa sevk ettiği gibi kendi içlerinde tutarsızlığa ve çelişkiye de götürmüştür. Örneğin Zemahşerî'nin eleştirdiği kırâatları, Ehl-i Sünnet âlimlerinden daha şiddetli bir şekilde eleştirenler olmasına rağmen, bu hiç dikkate alınmadan sırf Mu'tezilî olmasından dolayı sadece Zemahşerî'nin eleştirilerin muhatabı olması; ayriyeten dinden çıkarılmaya, küfür ile ithâm edilmeye kadar varan ifadelere muhatap olmasıdır.

c) Zemahşerî'nin eleştiri noktasında Ehl-i Sünnet ulemâsından daha insafli, daha tutarlı olduğunu görüyoruz. Mu'tezilî olan bir şahsın, bir kırâatını eleştirebildiği gibi, Ehl-i Sünnet'ten kırâatını eleştirdiği bir adamın da öteki kırâatını övebilmektedir.

d) "Zemahşerî'nin, kırâatların ictihâdî olduğunu benimsediği" şeklindeki Ehl-i Sünnet'in iddiası, üç açıdan çürütülebilir: Öncelikle Zemahşerî'nin kırâatların nakle dayandığına dair sarîh ifadeleri vardır. Bunlar, eleştirenler tarafından göz ardı edilmiştir. İkincisi, Zemahşerî'nin kırâatların ictihâdî olduğunu savunduğunun temel dayanağı olarak sahîh kırâatların dilsel olarak eleştirisi; şâzz kırâatları ise övmesi gösterilmektedir ki, her ikisini de Zemahşerî'den önce Ehl-i Sünnet'ten birçok ulemâ yapmıştır. Dolayısıyla kırâatın naklî olması ile sahîh kırâatların dilsel açıdan eleştirilmesi ve şâzzların övülmesinin farklı iki kategori olduğu ortaya çıkmaktadır. Son olarak da Ehl-i Sünnet'in 'ictihâdîlik' kavramına yüklediği anlam sorununa gelince; eğer, ictihâd ile naklin zıddı kastediliyorsa, Mu'tezile'nin kırâat uydurduğu anlamına gelir ki, Zemahşerî kesinlikle naklî temeli olmayan hiçbir kırâat kullanmamıştır. Eğer ictihâd ile kırâatlardan birini tercih edip ötekini zayıf göstermeyi anlıyorlarsa, bunu zaten kırâatçıların hepsi yapmaktadır. Ne var ki, bu şık, bu kadar fırtına koparan Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu çabasını anlamsız kıldığı gibi, nakle dayanmadıklarını söylemenin ve bunları küfürle ithâm etmenin bununla telif edilme imkânı yoktur. Eğer ictihâd ile kırâatlardan birini tercih edip diğerini reddetme şeklinde anlıyorlarsa, bu durum Zemahşerî'nin durumunu en iyi izah eden tutum olmakla beraber aynı tutumu gösteren Ehl-i Sünnet ulemâsını eleştirmemek ve ictihâdî davranmakla suçlamamak sûretiyle bir çifte standardı uyguladıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kanaatimizce ictihâdî kavramı bağlamında teknik olarak üçüncü şıkla hareket etmekle beraber yargılamada birinci şıkla tutunduklarını söylemek en doğrusu olacaktır.

e) Kırâatları i'tizâlî görüşlerine mesned olarak kullandıkları iddiasına gelince, tespit edebildiğimiz kadar bu tür bir iddianın yaslandığı kırâat sayısı, yüzlerce kırâatın

arasında sadece dört adettir. Öncelikle Mu'tezile kırâat olgusunun dışında normal Kur'ân metninden kendi i'tizâlî dünyalarını zaten kurmuş olmaları gerçeği yanında i'tizâlî görüşlere kaynak olduğu söylenen kırâatların niceliği de, böyle bir iddiayı anlamsız kılmaktadır. Ayrıca ilgili kırâatların kimisinde i'tizâlî bir görüşle ilgili bir şey yok iken; kimisinde de âyetin asıl metninde i'tizâlî görüşe imkân veren bir muhteva vardır. İlâveten sahihleri tağyir edip şâzzları incelemek gibi bir uygulama ise mesnetsiz bir iddia olarak kalmaktadır. Şunu açıkça söyleyebiliriz ki, Zemahşerî'nin de Ehl-i Sünnet'in iddia ettiği ve abarttığı gibi, bu konuda görünür bir çabası da gözükmemektedir.

f) Resm-i Mushaf konusuna gelince, klâsik ulemânın bu konuyla ilgili herhangi bir eleştirisi olmadığını müşahede ettiğimiz gibi, çağdaş âlimlerin ise ilgili malzmeden hangilerine tutunuyorlarsa, onunla bir yargıya, ama eksik bir yargıya vardıkları gözlenmektedir; hatta bazılarının da çelişkiye düştükleri gözükmektedir. Ne var ki, Zemahşerî'nin tefsirinde kırâatları Mushaflara refere etmesi yanında Mushafların referans olmasıyla ilgili 'resm-i Mushaf sünnettir; değiştirilemez' gibi açık ve sarıh ifadeleri bu iddiayı çürütmektedir.

Son söz olarak, Zemahşerî'nin kırâatlardaki rivâyet temelini işin başında kabul ettiğini; resm-i Mushaf'ı kriter olarak itibar ettiğini; muğlak dört kırâat dikkate alınacaksa, belki i'tizâlî görüşlerini desteklemek için kırâatı kullandığı söylenebileceğini; ama bu amaca yönelerek sahihleri tağyir ettiğini, şâzzları bunların önüne geçirdiğini söylemenin mümkün olmayacağını ifade edebiliriz. Mütevâtir kırâatları, dilsel açıdan eleştirmeye; şâzzları da güzel görmeye gelince, bu konu, hadd-i zâtında problemlidir; çünkü nakil ile tespit olunan kırâatları, dilsel mülâhazalarla reddetmek, ciddi anlamda tehlikeli bir durumdur. Ama bu noktada aynı tavrı gösteren Ehl-i Sünnet ulemâsı göz ardı edilerek sadece Zemahşerî'nin günah keçisi haline getirilmesinin doğru olmadığını düşünüyoruz. Bu konuda yapılması gereken husus, Zemahşerî'nin de bir çok Ehl-i Sünnet ulemâsının da yaptığı 'nakil ile sabit olan sahih kırâatları dilsel açıdan eleştirmek, hatalandırmak, hatta reddetmek' eyleminin mahiyetini sorgulamaktır ki, doktora seviyesinde (*Kırâatlarda Hüccet Meselesi*) bu soruna odaklanmış durumdayız.