www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641

Research Article / Araştırma Makalesi

The Linguistic References in Ibn Mujâhid's Criticism of Authentic Qurʾânic Readings

İbn Mücâhid'in Eleştirdiği Sahih Kırâatlerin Dilsel Referansları

Servet Kılıç*

Abstract: This study addresses the linguistic legitimacy of Qurʾānic readings that are considered authentic in terms of their chains of transmission, treating it as a central problematic. At the core of the text lies the thesis that if a reading has a sound isnād, it must necessarily have a foundation in the Arabic language; and if a linguist fails to establish this connection, the deficiency should be attributed to his own knowledge rather than to the reading itself. The research subjects Ibn Mujāhid—who systematized the seven canonical readings in the history of qirāʾāt—and critically examines his characterization of certain readings by the very imams he selected as "error," "misconception," or "faulty recitation. Unlike similar studies in the literature, this article does not confine itself to Ibn Mujāhid's critiques of the seven readings alone; it also incorporates criticisms directed at the supplementary imams of the ten readings—such as Abū Jaʿfar, Yaʿqūb, and Khalaf—as well as figures like Aʿmash, thereby presenting a broader and more comprehensive perspective. Methodologically, the study defends the readings rejected by Ibn Mujāhid through technical arguments drawn from authoritative grammarians, most notably Sībawayh and Ibn Jinnī. One of the most notable aspects of the research is its inquiry into Ibn Mujāhid's scholarly identity. The study emphasizes that Ibn Mujāhid's objections were sometimes directed not at the readings themselves, but at flawed linguistic interpretations associated with them, thereby aiming to provide conceptual clarity. In this respect, the study goes beyond mere cataloguing, offering an analytical examination that demonstrates the linguistic validity of authentic readings through nahiv-based evidence and contributes to the evaluation of Ibn Mujāhid's criticisms within a linguistic framework.

Keywords: Kırâat, İbn Mücâhid, Nahiv, Eleştiri, Dilsel Meşruiyet.

Öz: Bu çalışma, rivayet zinciri açısından sahih kabul edilen kırâatlerin dilbilimsel (nahiv) meşruiyetini temel bir problematik olarak ele almaktadır. Metnin merkezinde, bir kırâatin senedi sağlamsa onun mutlaka Arap dilinde bir temelinin olması gerektiği ve bir dilbilimcinin bu bağı kuramaması durumunda kusuru kırâatte değil, kendi birikiminde araması gerektiği tezi yer almaktadır. Çalışma, kırâat tarihinde yedi kırâati sistemleştiren İbn Mücâhid'in, kendi seçtiği imamların bazı okuyuşlarını "galat", "vehim" veya "lahn" olarak nitelendirmesini eleştirel bir süzgeçten geçirmektedir. Makale, literatürdeki benzer çalışmalardan farklı olarak sadece İbn Mücâhid'in yedi kırâatle ilgili yaptığı eleştirileriyle sınırlı kalmamış; on kırâati tamamlayan Ebû

*Asst. Prof. Dr., Bingol University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Qurʾān Recitation and Qirāʾāt

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı

ORCID https://orcid.org/0009-0007-6207-2930

skilic@bingol.edu.tr

Cite as/ Atıf: Kılıç, S. (2026). The linguistic references in İbn Mujâhid's criticism of authentic Qurʾânic readings / İbn Mücâhid'in eleştirdiği sahih kırâatlerin dilsel referansları, *Turkish Studies - Language and Literature*, *21*(Ö1), 1611-1650. [Special Issues Dedicated to Prof. Dr. Mahmut Özer], Ankara Bilim University Publications. https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.95180

Received/Geliş: 29 May/Mayıs 2026

Accepted/Kabul: 15 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 20 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software

CC BY NC

Ca‘fer, Ya‘kûb ve Halef gibi imamların yanı sıra A’meş gibi isimlerin kırâatlerine yöneltilen eleştirlerini de kapsamına dâhil ederek daha geniş ve bütüncül bir perspektif sunmuştur. Araştırmanın metodolojisi, İbn Mücâhid’in reddettiği vecihleri; başta Sîbeveyh ve İbn Cinnî olmak üzere alanda otorite kabul edilen dilcilerin argümanları üzerinden teknik olarak savunmaya dayanmaktadır. Çalışmanın en dikkat çekici yönlerinden biri de İbn Mücâhid’in dilci kimliğine dair getirdiği sorgulamadır. Araştırma, İbn Mücâhid’in bazen kırâatin kendisine değil, o kırâate yapılan hatalı dilsel yoruma (veche) itiraz ettiğini belirleyerek kavramsal bir netlik sağlamayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, yalnızca bir tespit faaliyetiyle sınırlı kalmamakta; sahih kırâatlerin dilsel meşruiyetini teknik nahiv delilleri üzerinden ortaya koyarak, eleştirilerin dil açısından değerlendirilmesine katkı sağlayan analitik bir inceleme niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, İbn Mücâhid, Nahiv, Eleştiri, Dilsel Meşruiyet.

Structured Abstract:

The relationship between the transmission and linguistic validity of Qur'anic readings stands as a central problem in the history of Islamic sciences. This research, titled "The Linguistic References in Ibn Mujâhid's Criticism of Authentic Qurʾânic Readings," addresses this problematic by asserting that if a reading is found to be authentic in its chain of transmission, it must inherently possess a technical linguistic basis within the Arabic language. The core thesis of the work posits that when a grammarian fails to find a suitable linguistic orientation for an authentic reading, the deficiency should be attributed to the grammarian's own limited expertise rather than to the reading itself. This is particularly crucial when dealing with *mutawatir* (consecutive) or widely accepted readings, where labeling them as "weak" is fundamentally problematic. The study focuses on the methodology of Ibn Mujâhid (d. 324/936), the first scholar to systematize the "Seven Readings" in his seminal work, *Kitâb al-Sabʿa*. While Ibn Mujâhid performed a vital role in canonizing the most reliable narrations and excluding those with weak chains or those contradicting the Uthmanic codex, he also introduced a tradition of harsh linguistic criticism. Despite including certain imams in his first "tier" of readers—whom he described as experts in grammar, linguistic nuances, and narration—he frequently labeled their specific readings as "errors", "illusions", or "grammatical mistakes". This research subjects these criticisms to a critical filter, arguing that such labels are often misplaced.

A distinctive feature of this article is its expanded scope. Unlike existing literature, such as the works of Cihat Çelik, Millîtan, or es-Samedî, which largely confine their analysis to the Seven Readings within *Kitâb al-Sabʿa*, this study incorporates the Ten Readings (including Abu Ja'far, Ya'qūb, and Khalaf) and other authentic narrations like that of al-A'mash. This broader perspective allows for a more holistic evaluation of early linguistic criticism in the field of qira'at. The methodology employed in the research is a technical refutation (*refütasyon*) and defense (apologia). The author systematically identifies the specific verses and readings criticized by Ibn Mujâhid and defends them using the arguments of master grammarians such as Sibawayh, Ibn Jinnî, Abu Hayyân al-Andalûsî, and Ibn Mâlik. For instance, Ibn Mujâhid famously criticized Ibn 'Âmir's *nasb* (accusative) reading of the word *"fa-yakûna"* in several surahs, calling it a "linguistic error". Ibn Mujâhid argued that the *fa* here is conjunctive, not causative, and thus only the nominative case is permissible. However, the article counters this by citing Abu Hayyân, who defended the reading based on the principle of "relying on the surface form of the utterance". By treating the imperative *"kun"* as a trigger for a response in the accusative, even if a logical cause-effect relationship is not strictly present, the reading finds its legitimacy in the speech of eloquent Arabs and the poetry of Umar b. Abi Rabi'a. Similarly, the research addresses Ibn Mujâhid's criticism of the reading of Asim (via Abu Bakr) in Surah al-Anfal (35), where the subject is in the accusative (*salatahum*) and the predicate is in the nominative (*muka'un*). While Ibn Mujâhid followed the conventional rule that the subject should be definite and the predicate indefinite, the article uses Ibn Jinnî's analysis to show that a collective noun can function similarly to a definite noun in such contexts, especially in negative sentences. This linguistic nuance provides a "dirayah" basis for a reading that Ibn Mujâhid dismissed as a mistake. Another significant contribution of the study is its critical re-evaluation of Ibn Mujâhid's own scholarly identity. The author argues that despite Ibn Mujâhid's undeniable authority in the science of qira'at, he lacked deep expertise in the technicalities of grammar. This assertion is supported by the fact that Ibn Mujâhid is notably absent from the classical biographical dictionaries of grammarians (*tabaqat*) authored by figures like Ibn Jinnî or Abu Hayyân. By highlighting this gap, the article explains why Ibn Mujâhid's criticisms were often viewed as limited or strictly literal by subsequent linguistic giants like Ibn Jinnî, who often remarked that while Ibn Mujâhid was a great scholar in his field, he should have deferred to others in matters he had not mastered. The article further clarifies a common conceptual confusion in the literature by distinguishing between the reading itself and the linguistic interpretation assigned to it. It demonstrates that Ibn Mujâhid sometimes criticized not the transmitted sound of the reading, but the specific grammatical justification provided for it. By resolving these nuances, the research reconstructs the linguistic legitimacy of authentic readings through technical proofs, including the use of hidden particles, analogy, and the principle of similarity. Ultimately, the work concludes that while Ibn Mujâhid's selection of the Seven Readings was a historical turning point, his linguistic judgments were not always accurate. By defending the readings of imams such as Ibn 'Âmir, Asim, and Abu Ja'far against charges of *lahn*, the study reaffirms that any reading with a sahih chain of transmission is fundamentally rooted in the eloquent usage of the Arabic language. In doing so, it fills a major gap in the academic study of qira'at by shifting the focus from a mere cataloging of criticisms to a rigorous, multidisciplinary defense of the Qur'anic text's linguistic diversity

Keywords: Qiraat, Ibn Mujahid, Syntax, Criticism, Linguistic Legitimacy.

:الملخص المنظَّم

تُمثِّل العلاقة بين نقل القراءات القرآنية وصحَّتها اللغوية إشكاليةً محوريةً في تاريخ العلوم الإسلامية. ويتناول هذا البحث، المعنون بـ«المرجعيات اللغوية في نقد ابن مجاهد للقراءات القرآنية الصحيحة»، هذه الإشكالية انطلاقًا من أنَّ القراءة إذا ثبتت صحَّة سندها، فلا بدَّ أن يكون لها وجهٌ معتبرٌ في العربية من الناحية اللغوية والصناعية. وتقوم الأطروحة المركزية للبحث على أنَّ عجز النحوي عن إيجاد توجيهٍ لغويّ مناسبٍ لقراءةٍ صحيحةٍ يُعزى إلى قصور معرفته، لا إلى خللٍ في القراءة نفسها. وتكتسب هذه المسألة أهميةً خاصةً عند النظر في القراءات المتواترة أو المتلقَّاة بالقبول، إذ إنَّ وصفها بـ«الضعف» يثير إشكالًا جوهريًّا. ويركِّز البحث على منهج ابن مجاهد (ت ٣٢٤هـ/٩٣٦م)، أوَّل من جمع القراءات السبع في إطارٍ منظَّمٍ في مصنَّفه المرجعي «كتاب السبعة». ومع أنَّ ابن مجاهد اضطلع بدورٍ أساسيٍّ في إرساء مرجعية أوثق الروايات واستبعاد ما ضعف سنده أو خالف الرسم العثماني، فإنَّه أرسى كذلك تقليدًا من النقد اللغوي الصارم. فعلى الرغم من إدراجه بعض أئمة القراءة ضمن «الطبقة الأولى» من القرَّاء، ووصفه إيَّاهم بالتمكُّن من النحو ودقائق اللغة والرواية، فقد أكثر من وصف قراءاتٍ معيَّنةٍ لهم بـ«الخطأ» أو «الوهم» أو «اللحن». ويُخضع هذا البحث تلك الأحكام للفحص النقدي، ويذهب إلى أنَّها وُضعت، في كثيرٍ من الأحيان، في غير موضعها.

ومن أبرز ما يميِّز هذه الدراسة اتِّساع نطاقها؛ فبخلاف الدراسات السابقة، مثل أعمال جيهات تشليك ومليطان والصمدي، التي تقصر تحليلها في الغالب على القراءات السبع الواردة في «كتاب السبعة»، تشمل هذه الدراسة القراءات العشر، بما فيها قراءات أبي جعفر ويعقوب وخلف، إلى جانب رواياتٍ صحيحةٍ أخرى، كرواية الأعمش. ويتيح هذا الاتِّساع تقويمًا أكثر شمولًا للنقد اللغوي المبكِّر في علم القراءات. ويعتمد البحث منهج التفنيد والاحتجاج اللغوي للقراءات؛ إذ يستقصي الباحث بصورةٍ منهجيةٍ الآيات والقراءات التي انتقدها ابن مجاهد، ثم ينتصر لها مستندًا إلى حجج كبار النحاة، مثل سيبويه وابن جني وأبي حيَّان الأندلسي وابن مالك.

ومن أمثلة ذلك نقد ابن مجاهد المعروف لقراءة ابن عامر بنصب «فَيَكُونَ» في عدَّة سور، ووصفه إيَّاها بالخطأ من جهة العربية؛ إذ ذهب إلى أنَّ الفاء في هذا الموضع عاطفةٌ وليست سببيةً، ومن ثَمَّ لا يجوز عنده إلَّا الرفع. غير أنَّ الدراسة تردُّ على هذا الحكم بالاستناد إلى توجيه أبي حيَّان، الذي احتجَّ للقراءة على أساس مبدأ «الحمل على ظاهر اللفظ». فبحمل صيغة الأمر «كُنْ» على ظاهرها، وإجراء ما بعدها مجرى جواب الأمر المنصوب، وإن لم تتحقَّق علاقة السببية على نحوٍ منطقيٍّ صارم، يتبيَّن أنَّ لهذه القراءة وجهًا معتبرًا في كلام العرب الفصحاء وشعر عمر بن أبي ربيعة.

وتتناول الدراسة، كذلك، نقد ابن مجاهد لقراءة عاصم، من رواية أبي بكر، في الآية الخامسة والثلاثين من سورة الأنفال، بنصب صَلَاتَهُمْ» ورفع «مُكَاءً»، أي بجعل «صَلَاتَهُمْ» خبر «كان» مقدَّمًا منصوبًا، و«مُكَاءً» اسمها مؤخَّرًا مرفوعًا. وفي حين استند ابن مجاهد إلى» الأصل النحوي القاضي بأن يكون الاسم معرفةً والخبر نكرةً، تستعين الدراسة بتحليل ابن جني لبيان أنَّ اسم الجنس قد يجري مجرى المعرفة في مثل هذه السياقات، ولا سيَّما في الجمل المنفية. ويقيِّم هذا الاعتبار اللغوي الدقيق مستندًا من جهة الدراية لقراءةٍ حكم عليها ابن مجاهد بالخطأ.

ومن الإسهامات المهمة الأخرى للدراسة إعادة النظر نقديًّا في المكانة العلمية لابن مجاهد نفسه. إذ يرى الباحث أنَّ ابن مجاهد، على الرغم من إمامته التي لا تُنكر في علم القراءات، لم يكن على القدر نفسه من التعمُّق في دقائق الصناعة النحوية. ويستدلُّ على ذلك بغياب ترجمته عن مصنَّفات طبقات النحاة القديمة التي ألَّفها أعلامٌ مثل ابن جني وأبي حيَّان. ومن خلال إبراز هذا التفاوت، تفسِّر الدراسة سبب نظر كبار اللغويين اللاحقين، مثل ابن جني، إلى انتقاداته بوصفها محدودةً أو شديدة التقيُّد بظاهر اللفظ؛ فقد كان ابن جني يقرِّر في مواضع متعدِّدة أنَّ ابن مجاهد، وإن كان إمامًا في علمه، كان الأولى به أن يرجع إلى أهل الاختصاص فيما لم يُحكمه من العلوم.

وتوضِّح الدراسة، علاوةً على ذلك، التباسًا مفاهيميًّا شائعًا في الأدبيات، وذلك بالتمييز بين القراءة ذاتها والتوجيه اللغوي المقدَّم لها. وتبيِّن أنَّ نقد ابن مجاهد كان يتوجَّه أحيانًا إلى التعليل النحوي المحدَّد للقراءة، لا إلى صورتها الأدائية المنقولة. ومن خلال تحرير هذه الفروق الدقيقة، تعيد الدراسة تأسيس الحجية اللغوية للقراءات الصحيحة بأدلَّةٍ صناعيةٍ تشمل تقدير الأدوات المحذوفة، والقياس، والحمل على النظير.

وتخلص الدراسة إلى أنَّ اختيار ابن مجاهد للقراءات السبع مثَّل نقطة تحوُّلٍ تاريخيةً، غير أنَّ أحكامه اللغوية لم تكن مصيبةً في جميع الأحوال. ومن خلال الدفاع عن قراءات أئمةٍ مثل ابن عامر وعاصم وأبي جعفر، ودفع ما نُسب إليها من اللحن، تؤكِّد الدراسة مجدَّدًا أنَّ كلَّ قراءةٍ صحَّ سندها تستند في أصلها إلى وجهٍ من وجوه الاستعمال العربي الفصيح. وبذلك تسدُّ الدراسة فجوةً مهمَّةً في البحث الأكاديمي في علم القراءات، بنقل الاهتمام من مجرَّد حصر الانتقادات إلى دفاعٍ علميٍّ محكمٍ ومتعدِّد التخصُّصات عن التنوُّع اللغوي للنص القرآني.

الكلمات المفتاحية: القراءات، ابن مجاهد، النحو، النقد، الحجية اللغوية.

Résumé Structuré:

La relation entre la transmission des lectures coraniques et leur validité linguistique constitue une problématique centrale dans l'histoire des sciences islamiques. Cette recherche, intitulée « Les références linguistiques dans la critique des lectures coraniques authentiques chez Ibn Mujāhid », aborde cette problématique en soutenant que toute lecture dont la chaîne de transmission est reconnue comme authentique possède nécessairement un fondement linguistique recevable au sein de la langue arabe. La thèse centrale de l'étude est que, lorsqu'un grammairien ne parvient pas à proposer une analyse linguistique adéquate d'une lecture authentique, cette insuffisance doit être attribuée aux limites de sa propre expertise plutôt qu'à la lecture elle-même. Cette question revêt une importance particulière dans le cas des lectures transmises par de multiples

voies concordantes (*mutawātir*) ou largement reçues et reconnues, pour lesquelles la qualification de « faibles » pose un problème fondamental. L'étude porte sur la méthodologie d'Ibn Mujāhid (m. 324/936), premier savant à avoir systématisé les « sept lectures » dans son ouvrage fondateur, le *Kitāb al-Sabʿa*. Si Ibn Mujāhid a joué un rôle essentiel dans la canonisation des transmissions les plus fiables et dans l'exclusion de celles dont les chaînes étaient faibles ou qui contredisaient le codex ʿuthmānien, il a également instauré une tradition de critique linguistique sévère. Bien qu'il ait classé certains imams parmi les lecteurs de la « première catégorie », qu'il décrivait comme des spécialistes de la grammaire, des subtilités linguistiques et de la transmission, il a fréquemment qualifié certaines de leurs lectures d'« erreurs », de « méprises » ou de « fautes grammaticales ». La présente recherche soumet ces appréciations à un examen critique et soutient que de telles qualifications sont souvent injustifiées.

L'une des particularités de cet article réside dans l'étendue de son champ d'investigation. Contrairement aux travaux existants, notamment ceux de Cihat Çelik, de Millîtan ou d'es-Samedî, qui limitent généralement leur analyse aux sept lectures consignées dans le *Kitāb al-Sabʿa*, cette étude prend en considération les dix lectures, y compris celles d'Abū Jaʿfar, de Yaʿqūb et de Khalaf, ainsi que d'autres transmissions authentiques, telle celle d'al-Aʿmash. Cet élargissement permet une évaluation plus globale des premières critiques linguistiques dans le domaine des lectures coraniques (*qirāʾāt*). La démarche méthodologique associe la réfutation technique à la défense argumentée des lectures. L'auteur identifie systématiquement les versets et les lectures critiqués par Ibn Mujāhid, puis en établit la recevabilité en mobilisant les arguments de grands grammairiens tels que Sībawayh, Ibn Jinnī, Abū Ḥayyān al-Andalusī et Ibn Mālik.

Ainsi, Ibn Mujāhid a notamment critiqué la lecture d'Ibn ʿĀmir qui réalise la forme verbale *fa-yakūna* au mode subjonctif (*naṣb*) dans plusieurs sourates, la qualifiant d'« erreur linguistique ». Il considérait que la particule *fāʾ* y remplissait une fonction de coordination, et non une fonction causative, de sorte que seul l'indicatif (*rafʿ*) était admissible. L'article réfute toutefois cette appréciation en invoquant l'analyse d'Abū Ḥayyān, qui défendait cette lecture selon le principe consistant à « s'appuyer sur la forme apparente de l'énoncé ». En traitant l'impératif *kun* comme une forme autorisant une proposition consécutive au subjonctif, même en l'absence d'une relation logique de cause à effet strictement établie, cette lecture trouve sa justification dans l'usage des Arabes éloquents et dans la poésie de ʿUmar b. Abī Rabīʿa.

De même, la recherche examine la critique formulée par Ibn Mujāhid à l'encontre de la lecture de ʿĀṣim, transmise par Abū Bakr, dans la sourate al-Anfāl, au verset 35, où *ṣalātahum* apparaît à l'accusatif et *mukāʾun* au nominatif. Cette construction attribue au premier terme la fonction de prédicat antéposé de *kāna* et au second celle de sujet postposé. Alors qu'Ibn Mujāhid s'en tenait à la règle usuelle selon laquelle le sujet doit être défini et le prédicat indéfini, l'article s'appuie sur l'analyse d'Ibn Jinnī pour montrer qu'un nom collectif peut fonctionner de manière analogue à un nom défini dans de tels contextes, particulièrement dans les phrases négatives. Cette subtilité linguistique fournit un fondement relevant de l'analyse raisonnée (*dirāya*) à une lecture qu'Ibn Mujāhid avait rejetée comme fautive.

Une autre contribution importante de l'étude consiste en une réévaluation critique du profil scientifique d'Ibn Mujāhid lui-même. L'auteur soutient que, malgré son autorité incontestable dans la science des lectures coraniques, Ibn Mujāhid ne possédait pas une expertise approfondie des aspects techniques de la grammaire. Cette affirmation est étayée par son absence notable des répertoires biographiques classiques consacrés aux grammairiens (*ṭabaqāt*), composés par des figures telles qu'Ibn Jinnī ou Abū Ḥayyān. En soulignant cet écart entre les domaines de compétence, l'article explique pourquoi ses critiques ont souvent été considérées comme limitées ou strictement littérales par de grands linguistes postérieurs, notamment Ibn Jinnī. Celui-ci faisait fréquemment observer que, tout en étant un éminent savant dans sa discipline, Ibn Mujāhid aurait dû s'en remettre à d'autres spécialistes pour les questions qu'il ne maîtrisait pas.

L'article dissipe également une confusion conceptuelle récurrente dans la littérature en distinguant la lecture elle-même de l'interprétation linguistique qui lui est assignée. Il montre qu'Ibn Mujāhid critiquait parfois non pas la réalisation phonique transmise de la lecture, mais la justification grammaticale particulière proposée pour l'expliquer. En clarifiant ces distinctions, la recherche rétablit la légitimité linguistique des lectures authentiques au moyen de démonstrations techniques mobilisant notamment la restitution de particules sous-entendues, le raisonnement analogique et le principe de similitude.

L'étude conclut que, si la sélection des sept lectures par Ibn Mujāhid a constitué un tournant historique, ses jugements linguistiques n'étaient pas toujours exacts. En défendant les lectures d'imams tels qu'Ibn ʿĀmir, ʿĀṣim et Abū Jaʿfar contre les accusations de faute grammaticale (*laḥn*), elle réaffirme que toute lecture reposant sur une chaîne de transmission authentique (*ṣaḥīḥ*) est fondamentalement ancrée dans l'usage éloquent de la langue arabe. Elle comble ainsi une lacune importante dans l'étude universitaire des lectures coraniques en déplaçant l'attention d'un simple inventaire des critiques vers une défense rigoureuse et pluridisciplinaire de la diversité linguistique du texte coranique.

Mots-clés : Lectures coraniques, Ibn Mujāhid, syntaxe, critique, légitimité linguistique.

Resumen Estructurado:

La relación entre la transmisión de las lecturas coránicas y su validez lingüística constituye una problemática central en la historia de las ciencias islámicas. La presente investigación, titulada «Los referentes lingüísticos en la crítica de Ibn Mujāhid a las lecturas coránicas auténticas», aborda esta problemática partiendo de la premisa de que toda lectura cuya cadena de transmisión haya sido acreditada como auténtica debe poseer necesariamente un fundamento técnico-lingüístico en la lengua árabe. La tesis central del estudio sostiene que, cuando un gramático no logra encontrar una justificación lingüística adecuada para una lectura auténtica, dicha insuficiencia debe atribuirse a las limitaciones de su propia competencia, y no a la lectura en sí. Esta cuestión reviste especial importancia en el caso de las lecturas transmitidas por múltiples vías concordantes (*mutawātir*) o ampliamente aceptadas, cuya calificación como «débiles» resulta fundamentalmente problemática. El estudio se centra en la metodología de Ibn Mujāhid (m. 324/936), el primer erudito que sistematizó las «siete lecturas» en su obra fundamental, el *Kitāb al-Sabʿa*. Si bien Ibn Mujāhid desempeñó un papel decisivo en la canonización de las transmisiones más fiables y en la exclusión de aquellas cuyas cadenas eran débiles o que contradecían el códice ʿuṯmānī, también instauró una tradición de crítica lingüística severa. Pese a haber incluido a determinados imanes en la «primera categoría» de lectores, a quienes describía como expertos en gramática, sutilezas lingüísticas y transmisión, calificó con frecuencia algunas de sus lecturas como «errores», «equivocaciones» o «incorrecciones gramaticales». La presente investigación somete estos juicios a un examen crítico y sostiene que tales calificaciones resultan, a menudo, improcedentes.

Un rasgo distintivo de este artículo es la amplitud de su alcance. A diferencia de los estudios existentes, como los de Cihat Çelik, Millîtan o es-Samedî, que circunscriben mayoritariamente su análisis a las siete lecturas recogidas en el *Kitāb al-Sabʿa*, esta investigación incorpora las diez lecturas, incluidas las de Abū Jaʿfar, Yaʿqūb y Khalaf, así como otras transmisiones auténticas, entre ellas la de al-Aʿmash. Esta perspectiva más amplia permite una evaluación integral de la crítica lingüística temprana en el ámbito de las lecturas coránicas (*qirāʾāt*). La metodología empleada combina la refutación técnica con la defensa argumentada de las lecturas. El autor identifica sistemáticamente las aleyas y las lecturas específicas criticadas por Ibn Mujāhid y las defiende mediante los argumentos de grandes gramáticos, como Sībawayh, Ibn Jinnī, Abū Ḥayyān al-Andalusī e Ibn Mālik.

Por ejemplo, Ibn Mujāhid criticó de manera destacada la lectura de Ibn ʿĀmir que presenta la forma verbal *fa-yakūna* en subjuntivo (*naṣb*) en varias suras, calificándola como un «error lingüístico». Sostenía que la partícula *fāʾ* desempeñaba en estos casos una función coordinante, no causativa, por lo que únicamente resultaba admisible el indicativo (*rafʿ*). Sin embargo, el artículo rebate este juicio recurriendo a Abū Ḥayyān, quien defendió la lectura basándose en el principio de «atenerse a la forma manifiesta del enunciado». Al interpretar el imperativo *kun* como una forma que habilita una construcción de respuesta en subjuntivo, incluso cuando no existe una relación lógica estricta de causa y efecto, la lectura encuentra su legitimidad en el uso de los árabes elocuentes y en la poesía de ʿUmar b. Abī Rabīʿa.

Asimismo, la investigación aborda la crítica de Ibn Mujāhid a la lectura de ʿĀṣim, transmitida por Abū Bakr, en la aleya 35 de la sura al-Anfāl, donde *ṣalātahum* aparece en acusativo y *mukāʾun* en nominativo. En esta construcción, el primer término funciona como predicado antepuesto de *kāna* y el segundo como su sujeto pospuesto. Mientras Ibn Mujāhid se atenía a la regla convencional según la cual el sujeto debe ser definido y el predicado indefinido, el artículo recurre al análisis de Ibn Jinnī para demostrar que un nombre colectivo puede funcionar de manera análoga a un nombre definido en tales contextos, especialmente en oraciones negativas. Este matiz lingüístico proporciona un fundamento de análisis razonado (*dirāya*) para una lectura que Ibn Mujāhid había desestimado como errónea.

Otra contribución significativa del estudio consiste en la reevaluación crítica del propio perfil académico de Ibn Mujāhid. El autor sostiene que, pese a su indiscutible autoridad en la ciencia de las lecturas coránicas, Ibn Mujāhid carecía de un conocimiento profundo de los aspectos técnicos de la gramática. Esta afirmación se apoya en su notable ausencia de los repertorios biográficos clásicos de gramáticos (*ṭabaqāt*) elaborados por figuras como Ibn Jinnī o Abū Ḥayyān. Al poner de relieve esta diferencia entre ámbitos de especialización, el artículo explica por qué destacados lingüistas posteriores, como Ibn Jinnī, consideraron con frecuencia que sus críticas eran limitadas o excesivamente ceñidas a la literalidad. Ibn Jinnī señalaba reiteradamente que, aunque Ibn Mujāhid era un gran erudito en su disciplina, debería haber recurrido al criterio de otros especialistas en las cuestiones que no dominaba.

El artículo aclara, además, una confusión conceptual habitual en la bibliografía mediante la distinción entre la lectura propiamente dicha y la interpretación lingüística que se le atribuye. Demuestra que, en ocasiones, Ibn Mujāhid no criticaba la realización fónica transmitida de la lectura, sino la justificación gramatical específica propuesta para explicarla. Mediante la elucidación de estos matices, la investigación restablece la legitimidad lingüística de las lecturas auténticas a través de pruebas técnicas que incluyen la restitución de partículas elididas, el razonamiento analógico y el principio de semejanza.

En última instancia, el estudio concluye que, si bien la selección de las siete lecturas realizada por Ibn Mujāhid constituyó un punto de inflexión histórico, sus juicios lingüísticos no siempre fueron acertados. Al defender las lecturas de imanes como Ibn ʿĀmir, ʿĀṣim y Abū Jaʿfar frente a las acusaciones de incorrección gramatical (*laḥn*), la investigación reafirma que toda lectura sustentada en una cadena de transmisión auténtica (*ṣaḥīḥ*) está fundamentalmente arraigada en el uso elocuente de la lengua árabe. De este modo, cubre una laguna importante en el estudio académico de las lecturas coránicas al desplazar el foco desde la mera catalogación de las críticas hacia una defensa rigurosa y multidisciplinar de la diversidad lingüística del texto coránico.

Palabras clave: Lecturas coránicas, Ibn Mujāhid, sintaxis, crítica, legitimidad lingüística.

结构式摘要：

《古兰经》诵读的传承与其语言学有效性之间的关系，是伊斯兰学术史上的核心问题之一。本研究题为《伊本·穆贾希德批评可靠〈古兰经〉诵读的语言学依据》，旨在探讨这一问题，并主张：凡传承链经确认为可靠的诵读，必然在阿拉伯语内部具有相应的语言学理据。本研究的核心论点是，当语法学家无法为某一可靠诵读提出恰当的语言学解释时，应将这一不足归因于其自身专业知识的局限，而非诵读本身的缺陷。在讨论众传诵读（*mutawātir*）或广泛获得认可的诵读时，这一点尤为重要，因为将此类诵读判定为"薄弱"，在根本上存在问题。研究重点考察伊本·穆贾希德（卒于伊斯兰历324年／公元936年）的方法论。他在其奠基性著作《七种诵读之书》（*Kitāb al-Sabʿa*）中首次对"七种诵读"进行了系统整理。尽管伊本·穆贾希德在确立最可靠传述的经典地位，以及排除传承链薄弱或与奥斯曼定本相抵触的传述方面发挥了关键作用，但他也开创了一种严厉的语言学批评传统。他将部分诵读权威列入诵读者的"第一层级"，并称其精通语法、语言细微差别与传述，却又经常将这些权威的某些具体诵读斥为"错误""误判"或"语法讹误"。本研究对这些批评进行审辨，认为此类判定往往并不恰当。

本文的一个显著特点是研究范围的拓展。既有研究，如Cihat Çelik、Millîtan及es-Samedî的相关成果，大多将分析限定于《七种诵读之书》所载的七种诵读；本研究则将十种诵读纳入考察，包括阿布·贾法尔（Abū Jaʿfar）、雅古布（Yaʿqūb）及哈拉夫（Khalaf）的诵读，同时兼及艾尔·艾阿迈什（al-Aʿmash）等人的其他可靠传述。这一更为广阔的视角，有助于对诵读学（*qirāʾāt*）领域早期的语言学批评作出更全面的评价。研究采用专业性驳论与辩护相结合的方法，系统梳理伊本·穆贾希德所批评的具体经文及其诵读形式，并援引西伯ويه（Sībawayh）、伊本·金尼（Ibn Jinnī）、安达卢西亚的阿布·哈扬（Abū Ḥayyān al-Andalusī）及伊本·马立克（Ibn Mālik）等语法学大家的论证，为这些诵读提供辩护。

例如，伊本·穆贾希德曾批评伊本·阿米尔（Ibn ʿĀmir）在若干章中将动词形式“*fa-yakūna*”读为虚拟式（*naṣb*）的诵读，并将其认定为“语言错误”。他认为，此处的连接词“*fā*”具有并列连接功能，而非因果功能，因此只能采用直陈式（*raf*ʿ）。然而，本文援引阿布·哈扬的分析，对这一判断提出反驳。阿布·哈扬依据“依循话语的表层形式”这一原则，为该诵读作出解释。具体而言，即使严格意义上的逻辑因果关系并不存在，仍可将命令式“*kun*”视为许可后续应答结构采用虚拟式的形式条件。由此，该诵读可以在阿拉伯人的雄辩语言用例及欧麦尔·本·艾比·拉比阿（ʿUmar b. Abī Rabīʿa）的诗歌中获得依据。

研究还考察了伊本·穆贾希德对阿绥姆（ʿĀṣim）经阿布·伯克尔（Abū Bakr）传述的《战利品章》第35节诵读所作的批评。在这一诵读中，“*ṣalātahum*”采用宾格形式，而“*mukāʾun*”采用主格形式；从该结构的语法职能来看，前者充当“*kāna*”的前置述语，后者充当其后置主项。伊本·穆贾希德遵循主项应为确指、述语应为泛指的常规语法原则，而本文借助伊本·金尼的分析指出，在此类语境中，尤其是在否定句中，集合名词可以发挥类似于确指名词的功能。这一细致的语言学解释，为伊本·穆贾希德判定为错误的诵读提供了义理分析（*dirāya*）层面的依据。

本研究的另一项重要贡献，是对伊本·穆贾希德本人的学术定位进行批判性重估。作者认为，尽管伊本·穆贾希德在诵读学领域具有毋庸置疑的权威地位，但他对语法学专门问题的掌握并不深入。研究以伊本·穆贾希德明显未被收录于伊本·金尼或阿布·哈扬等学者编纂的古典语法学家传记集（*ṭabaqāt*）这一现象，作为支持上述判断的依据。通过揭示不同专业领域之间的知识差距，本文解释了为何伊本·金尼等后世语言学大家往往认为伊本·穆贾希德的批评存在局限，或过于拘泥于字面形式。伊本·金尼多次指出，伊本·穆贾希德固然是其专业领域中的杰出学者，但在尚未精通的问题上，应当听取其他专家的意见。

此外，本文通过区分诵读本身与赋予该诵读的语言学解释，澄清了相关文献中常见的概念混淆。研究表明，伊本·穆贾希德有时批评的并非传承下来的诵读语音形式，而是用于说明该诵读的特定语法论证。通过厘清这些细微差别，本文运用省略虚词的拟补、类推以及相似性原则等专业论证手段，重新确立可靠诵读的语言学正当性。

研究最终指出，伊本·穆贾希德对七种诵读的遴选固然构成了历史性转折，但其语言学判断并非始终准确。通过为伊本·阿米尔、阿绥姆及阿布·贾法尔等诵读权威的诵读辩护，回应针对这些诵读的语法讹误（*laḥn*）指控，本研究重申：凡具有可靠传承链（*ṣaḥīḥ*）的诵读，均从根本上植根于阿拉伯语的雄辩用法。由此，本文将研究重心从单纯罗列批评意见，转向以严谨的跨学科论证维护《古兰经》文本的语言多样性，从而填补了诵读学研究中的一项重要空白。

关键词： 诵读学；伊本·穆贾希德；句法学；批评；语言学正当性。

Структурированная Аннотация:

Соотношение передачи коранических чтений и их языковой обоснованности представляет собой одну из центральных проблем в истории исламских наук. Настоящее исследование, озаглавленное «Лингвистические основания критики достоверных коранических чтений у Ибн Муджахида», рассматривает эту проблему, исходя из положения, согласно которому чтение, достоверность цепи передачи которого установлена, непременно имеет соответствующее обоснование в системе арабского языка. Основной тезис работы заключается в том, что, если грамматист не может предложить надлежащую лингвистическую интерпретацию достоверного чтения, это свидетельствует об ограниченности его собственной компетенции, а не о недостатке самого чтения. Особое значение данный вопрос приобретает применительно к чтениям, переданным по многочисленным независимым каналам (*мутаватир*), либо получившим широкое признание, поскольку квалификация таких чтений как «слабых» является принципиально проблематичной. В центре исследования находится методология Ибн Муджахида (ум. 324/936), первого учёного, систематизировавшего «семь чтений» в своём основополагающем труде «Китаб ас-Саб‘а». Хотя Ибн Муджахид сыграл важнейшую роль в

канонизации наиболее надёжных преданий и исключении передач со слабыми цепями либо противоречащих Усмановскому кодексу, он также положил начало традиции жёсткой лингвистической критики. Несмотря на включение некоторых имамов в «первую категорию» чтецов, которых он характеризовал как знатоков грамматики, языковых тонкостей и передачи преданий, отдельные их чтения он нередко квалифицировал как «ошибки», «заблуждения» или «грамматические нарушения». Настоящая работа подвергает эти оценки критическому рассмотрению и утверждает, что подобные квалификации зачастую необоснованны.

Отличительной особенностью статьи является расширенный охват исследуемого материала. В отличие от существующих работ, в частности исследований Джихата Челика, Миллитана и ас-Самади, преимущественно ограничивающих анализ семью чтениями, представленными в «Китаб ас-Саб'а», данное исследование охватывает десять чтений, включая чтения Абу Джа'фара, Я'куба и Халафа, а также другие достоверные передачи, например передачу аль-А'маша. Такая расширенная перспектива позволяет дать более целостную оценку ранней лингвистической критики в области науки о коранических чтениях (*кираат*). Методология исследования сочетает специальное лингвистическое опровержение с аргументированной защитой чтений. Автор последовательно выявляет конкретные аяты и варианты чтения, подвергшиеся критике Ибн Муджахида, и обосновывает их правомерность, опираясь на аргументы выдающихся грамматистов, таких как Сибавейхи, Ибн Джинни, Абу Хайян аль-Андалуси и Ибн Малик.

Так, Ибн Муджахид подверг известной критике чтение Ибн 'Амира, в котором глагольная форма *fa-yakūna* в ряде сур употребляется в форме *насб*, соответствующей сослагательному наклонению, и назвал его «языковой ошибкой». Он утверждал, что частица *фа* в данном случае выполняет сочинительную, а не причинно-следственную функцию, вследствие чего допустима исключительно форма *раф'*, соответствующая изъявительному наклонению. Однако статья опровергает эту оценку, обращаясь к аргументации Абу Хайяна, который защищал данное чтение на основании принципа «опоры на внешнюю форму высказывания». Если повелительную форму *kun* рассматривать как основание для постановки последующего глагола в форму *насб* в ответной конструкции, даже при отсутствии строго выраженной логической причинно-следственной связи, такое чтение получает обоснование в речи арабов, признанной образцом красноречия, и в поэзии 'Умара ибн Аби Раби'а.

Аналогичным образом исследование рассматривает критику Ибн Муджахидом чтения 'Асима в передаче Абу Бакра в 35-м аяте суры «Аль-Анфаль», где *ṣalātahum* употребляется в винительном падеже, а *mukāʾun* — в именительном. В данной конструкции первый компонент выступает как предшествующая именная часть сказуемого при *kāna*, а второй — как следующее за ней имя *kāna*. Тогда как Ибн Муджахид придерживался традиционного правила, согласно которому субъект должен быть определённым, а предикат — неопределённым, статья использует анализ Ибн Джинни, чтобы показать, что собирательное существительное в подобных контекстах, особенно в отрицательных предложениях, может функционировать аналогично определённому имени. Эта языковая особенность обеспечивает обоснование с позиций рационального анализа (*дирая*) для чтения, которое Ибн Муджахид отвергал как ошибочное.

Ещё одним существенным вкладом исследования является критическая переоценка научного профиля самого Ибн Муджахида. Автор утверждает, что, несмотря на его неоспоримый авторитет в науке о коранических чтениях, он не обладал глубокими знаниями специальных вопросов грамматики. В подтверждение данного положения приводится примечательное отсутствие его биографии в классических биографических сводах о грамматистах (*табакат*), составленных такими учёными, как Ибн Джинни или Абу Хайян. Подчёркивая это различие между областями компетенции, статья объясняет, почему крупные языковеды последующих поколений, в частности Ибн Джинни, нередко считали критику Ибн Муджахида ограниченной либо чрезмерно привязанной к буквальной форме выражения. Ибн Джинни неоднократно отмечал, что, хотя Ибн Муджахид был выдающимся учёным в своей области, в вопросах, которыми он не овладел в полной мере, ему следовало обращаться к суждениям других специалистов.

Кроме того, статья проясняет распространённое в литературе концептуальное смешение, разграничивая само чтение и предлагаемую для него лингвистическую интерпретацию. Она показывает, что в ряде случаев Ибн Муджахид критиковал не передаваемую звуковую форму чтения,

а конкретное грамматическое обоснование, предложенное для её объяснения. Уточняя эти различия, исследование восстанавливает языковую обоснованность достоверных чтений посредством специальных доказательств, включающих реконструкцию подразумеваемых частиц, аналогию и принцип подобия.

В конечном счёте работа приходит к выводу, что, хотя отбор семи чтений Ибн Муджахидом стал историческим поворотным моментом, его лингвистические суждения не всегда были верными. Защищая чтения таких имамов, как Ибн ʻАмир, ʻАсим и Абу Джаʻфар, от обвинений в грамматической неправильности (*лахн*), исследование вновь подтверждает, что любое чтение с достоверной цепью передачи (*сахих*) в своей основе укоренено в образцовом арабском словоупотреблении. Тем самым работа восполняет существенный пробел в академическом изучении коранических чтений, смещая исследовательский акцент с простого перечисления критических замечаний на строгую междисциплинарную защиту языкового многообразия коранического текста.

Ключевые слова: коранические чтения, Ибн Муджахид, синтаксис, критика, языковая обоснованность.

संरचित सार:

क़ुरआनी पाठ-परंपराओं के संप्रेषण और उनकी भाषिक प्रामाणिकता के बीच संबंध इस्लामी विद्याओं के इतिहास की एक केंद्रीय समस्या है। “प्रामाणिक क़ुरआनी पाठों की इब्न मुजाहिद द्वारा की गई आलोचना के भाषिक आधार” शीर्षक वाला यह शोध इस समस्या का विवेचन इस प्रतिपादन के साथ करता है कि यदि किसी पाठ की संप्रेषण-शृंखला प्रामाणिक सिद्ध हो जाती है, तो अरबी भाषा की व्यवस्था में उसका कोई स्वीकार्य भाषाशास्त्रीय आधार अनिवार्यतः विद्यमान होना चाहिए। अध्ययन की केंद्रीय स्थापना यह है कि जब कोई वैयाकरण किसी प्रामाणिक पाठ की उपयुक्त भाषिक व्याख्या प्रस्तुत नहीं कर पाता, तो इस कमी का कारण उस वैयाकरण की सीमित विशेषज्ञता को माना जाना चाहिए, न कि स्वयं पाठ को। यह प्रश्न विशेष रूप से उन पाठों के संदर्भ में महत्त्वपूर्ण है जो अनेक स्वतंत्र संप्रेषण-मार्गों से प्राप्त हुए हैं और *मुतवातिर* कहलाते हैं, अथवा जिन्हें व्यापक स्वीकृति प्राप्त है; ऐसे पाठों को “दुर्बल” कहना मूलतः समस्यापूर्ण है। अध्ययन इब्न मुजाहिद (मृत्यु: 324 हिजरी/936 ई.) की पद्धति पर केंद्रित है, जिन्होंने अपनी आधारभूत कृति *किताब अल-सब्अ* में पहली बार “सात पाठ-परंपराओं” को व्यवस्थित रूप प्रदान किया। यद्यपि इब्न मुजाहिद ने सर्वाधिक विश्वसनीय संप्रेषित पाठों को मानक प्रतिष्ठा प्रदान करने तथा दुर्बल संप्रेषण-शृंखलाओं वाले अथवा उस्मानी मुसहफ़ के विरुद्ध जाने वाले पाठों को पृथक करने में निर्णायक भूमिका निभाई, तथापि उन्होंने कठोर भाषिक आलोचना की एक परंपरा भी स्थापित की। कुछ इमामों को पाठाचार्यों की “प्रथम श्रेणी” में सम्मिलित करने और उन्हें व्याकरण, भाषिक सूक्ष्मताओं तथा संप्रेषण का विशेषज्ञ बताने के बावजूद, उन्होंने उनके विशिष्ट पाठों को प्रायः “त्रुटि”, “भ्रम” अथवा “व्याकरणिक अशुद्धि” की संज्ञा दी। यह शोध इन आलोचनाओं का समीक्षात्मक परीक्षण करता है और तर्क देता है कि ऐसी संज्ञाएँ प्रायः अनुचित हैं।

इस लेख की एक विशिष्ट विशेषता इसका विस्तृत अध्ययन-क्षेत्र है। जिहात चेलिक, मिल्लीतान अथवा अस-समदी जैसे विद्वानों के मौजूदा अध्ययनों के विपरीत, जो अपना विश्लेषण अधिकांशतः *किताब अल-सब्अ* में संकलित सात पाठ-परंपराओं तक सीमित रखते हैं, यह अध्ययन दस पाठ-परंपराओं को सम्मिलित करता है। इनमें अबू जअफ़र, यअक़ूब और ख़लफ़ के पाठों के साथ-साथ अल-अअमश जैसी अन्य प्रामाणिक संप्रेषण-परंपराएँ भी शामिल हैं। यह व्यापक परिप्रेक्ष्य क़िराअत के क्षेत्र में आरंभिक भाषिक आलोचना का अधिक समग्र मूल्यांकन संभव बनाता है। शोध की पद्धति तकनीकी खंडन और तर्काधारित पक्षसमर्थन का संयोजन है। लेखक इब्न मुजाहिद द्वारा आलोचित विशिष्ट आयतों और पाठ-रूपों की व्यवस्थित पहचान करता है तथा सीबवैहि, इब्न जिन्नी, अबू हय्यान अल-अंदलुसी और इब्न मालिक जैसे प्रमुख वैयाकरणों के तर्कों के आधार पर उनका समर्थन करता है।

उदाहरण के लिए, इब्न मुजाहिद ने कई सूरों में इब्न आमिर द्वारा क्रियारूप *fa-yakūna* को *नस्ब* में पढ़े जाने की प्रसिद्ध आलोचना की और इसे “भाषिक त्रुटि” कहा। यहाँ क्रिया के संदर्भ में *नस्ब* से आशय अरबी व्याकरण के विध्यर्थक रूप से है। इब्न मुजाहिद का तर्क था कि इस स्थान पर *फ़ा* कारणात्मक न होकर समुच्चयबोधक है; अतः केवल *रफ़्अ*, अर्थात् क्रिया का निश्चयार्थक रूप, स्वीकार्य है। किंतु लेख अबू हय्यान के विवेचन का उल्लेख करते हुए इस मत का प्रतिवाद करता है। अबू हय्यान ने “कथन के प्रत्यक्ष रूप को आधार बनाने” के सिद्धांत पर इस पाठ का समर्थन किया था। आज्ञार्थक *kun* को ऐसी संरचना के रूप में ग्रहण करने पर, जिसके उत्तर में आने वाली क्रिया *नस्ब* में हो सकती है, यह पाठ स्वीकार्य सिद्ध होता है, भले ही कठोर तार्किक अर्थ में कार्य-कारण संबंध उपस्थित न हो। इस प्रकार, उसे वाग्मितापूर्ण अरबी प्रयोग और उमर इब्न अबी रबीआ की कविता में भाषिक आधार प्राप्त होता है।

इसी प्रकार, शोध सूरा अल-अनफ़ाल की आयत 35 में अबू बक्र के माध्यम से संप्रेषित आसिम के पाठ पर इब्न मुजाहिद की आलोचना का परीक्षण करता है। इस पाठ में *ṣalātahum* कर्मकारक रूप में और *mukāʾun* कर्तृकारक रूप में आता है। इस वाक्यरचना में पहला पद *kāna* के पूर्वस्थापित विधेय और दूसरा उसके पश्चात् स्थित नामपद की भूमिका निभाता है। इब्न मुजाहिद उस प्रचलित नियम का अनुसरण करते हैं जिसके अनुसार उद्देश्य निश्चित और विधेय अनिश्चित होना चाहिए। इसके विपरीत, लेख इब्न जिन्नी के विश्लेषण के आधार पर दर्शाता है कि ऐसे संदर्भों में, विशेषतः निषेधात्मक वाक्यों में, समूहवाचक संज्ञा निश्चित संज्ञा के समान कार्य कर सकती है। यह भाषिक सूक्ष्मता उस पाठ को विवेकपूर्ण शास्त्रीय विश्लेषण (*दिराया*) का आधार प्रदान करती है जिसे इब्न मुजाहिद ने त्रुटिपूर्ण बताकर अस्वीकार किया था।

अध्ययन का एक अन्य महत्त्वपूर्ण योगदान स्वयं इब्न मुजाहिद की विद्वत् स्थिति का आलोचनात्मक पुनर्मूल्यांकन है। लेखक का तर्क है कि क़िराअत-शास्त्र में इब्न मुजाहिद की निर्विवाद प्रामाणिकता के बावजूद, व्याकरण के तकनीकी पक्षों में उनकी विशेषज्ञता गहन नहीं थी। इस स्थापना के समर्थन में यह तथ्य प्रस्तुत किया गया है कि इब्न जिन्नी अथवा अबू हय्यान जैसे विद्वानों द्वारा रचित वैयाकरणों के शास्त्रीय जीवनी-संग्रहों (*तबक़ात*) में इब्न मुजाहिद का उल्लेख उल्लेखनीय रूप से अनुपस्थित है। विशेषज्ञता के इस अंतर को रेखांकित करते हुए लेख स्पष्ट करता है कि इब्न जिन्नी जैसे परवर्ती महान भाषाविदों ने उनकी आलोचनाओं को प्रायः सीमित अथवा अत्यधिक शब्दनिष्ठ क्यों माना। इब्न जिन्नी बार-बार यह टिप्पणी करते हैं कि इब्न मुजाहिद अपने क्षेत्र के महान विद्वान अवश्य थे, किंतु जिन विषयों में उन्हें पूर्ण दक्षता प्राप्त नहीं थी, उनमें उन्हें अन्य विशेषज्ञों के मत का आश्रय लेना चाहिए था।

लेख पाठ और उसके लिए प्रस्तुत भाषिक व्याख्या के बीच भेद स्थापित करके शोध-साहित्य में प्रचलित एक वैचारिक भ्रम को भी स्पष्ट करता है। यह दर्शाता है कि इब्न मुजाहिद कभी-कभी पाठ के संप्रेषित ध्वन्यात्मक रूप की आलोचना नहीं करते थे, बल्कि उसके समर्थन में प्रस्तुत किसी विशिष्ट व्याकरणिक तर्क की आलोचना करते थे। इन सूक्ष्म भेदों को स्पष्ट करके अध्ययन प्रामाणिक पाठों की भाषिक वैधता को तकनीकी प्रमाणों के माध्यम से पुनः स्थापित करता है। इनमें अध्याहृत अव्ययों की कल्पना, सादृश्याधारित तर्क और समानता का सिद्धांत सम्मिलित हैं।

अंततः अध्ययन इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि यद्यपि इब्न मुजाहिद द्वारा सात पाठ-परंपराओं का चयन एक ऐतिहासिक मोड़ था, उनके भाषिक निर्णय सदैव सटीक नहीं थे। इब्न आमिर, आसिम और अबू जअफ़र जैसे इमामों के पाठों को व्याकरणिक अशुद्धि (*लह्न*) के आरोपों से मुक्त करने के लिए तर्क प्रस्तुत करते हुए यह शोध पुनः प्रतिपादित करता है कि प्रामाणिक (*सहीह*) संप्रेषण-शृंखला वाला प्रत्येक पाठ मूलतः अरबी भाषा के वाग्मितापूर्ण प्रयोग में निहित है। इस प्रकार, अध्ययन शोध का केंद्र आलोचनाओं की मात्र सूची तैयार करने से हटाकर क़ुरआनी पाठ की भाषिक विविधता के कठोर और बहुविषयी पक्षसमर्थन की ओर स्थानांतरित करता है तथा क़िराअत के अकादमिक अध्ययन में एक महत्त्वपूर्ण रिक्ति को भरता है।

बीजशब्द: क़िराअत, इब्न मुजाहिद, वाक्यविन्यास, आलोचना, भाषिक वैधता।

Yapılandırılmış Özet:

Bu çalışmanın amacı, İbn Mücâhid'in sahih kabul edilen kırâatlere yönelttiği dilsel eleştirileri sistematik biçimde incelemek ve bu eleştirilerin Arap dili açısından geçerliliğini sorgulamaktır. Literatürdeki mevcut araştırmalar, genellikle İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Sebʿa* adlı eserinde yer alan yedi kırâat imamına yönelik eleştirilerle sınırlı kalmıştır. Ancak bu yaklaşım, kırâat ilminin bütüncül yapısını ve on kırâati tamamlayan diğer imamların (Ebû Caʿfer, Yaʿqūb, Halef) veya Aʿmeş gibi isimlerin rivayetlerini kapsam dışı bırakmaktadır. Çalışmamız, bu boşluğu doldurmayı hedefleyerek yalnızca rivayet zincirinin sahihliğini değil, aynı zamanda dilsel meşruiyetin de sahih kırâatlerin ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece, İbn Mücâhid'in eleştirilerinin metodolojik sınırlarını belirlemek ve sahih kırâatlerin Arap dili açısından dayanaklarını göstermek suretiyle literatüre özgün bir katkı sunulmaktadır. Ayrıca çalışma, kırâatlerin yalnızca rivayet açısından değil, dirayet (dilsel dayanak) açısından da sahih kabul edilmesi gerektiğini vurgulayarak, kırâat ilmi araştırmalarında yeni bir metodolojik çerçeve geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle araştırma hem klasik kaynakların yeniden değerlendirilmesine hem de modern akademik tartışmalara katkı sağlamaktadır.

Araştırma, nitel araştırma deseninde yürütülmüş olup temel veri kaynağını İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Sebʿa* adlı eseri ve kırâat literatüründe yer alan diğer klasik kaynaklar (Sîbeveyh, İbn Cinnî, Ebû Hayyân, İbn Mâlik, İbnü'l-Cezerî vb.) oluşturmaktadır. Çalışmada öncelikle İbn Mücâhid'in eleştiri yönelttiği kırâat vecihleri tespit edilmiş, ardından bu vecihlerin Arap dili açısından dayanakları nahiv kuralları ve dil

otoritelerinin görüşleri üzerinden analiz edilmiştir. İnceleme sürecinde betimsel analiz ve karşılaştırmalı dil çözümlemesi yöntemleri kullanılmıştır. Eleştirilerin gerekçeleri ayrıntılı biçimde sınıflandırılmış; örneğin "galat", "vehim" veya "lahn" gibi terminolojinin hangi bağlamlarda kullanıldığı belirlenmiştir. Ayrıca İbn Mücâhid'in dilci kimliği, klasik biyografi kaynakları (tabakât) üzerinden sorgulanmış ve onun nahiv otoriteleri arasında yer almayışının eleştirilerinin niteliğine etkisi tartışılmıştır. Bu yöntem, yalnızca rivayetlerin isnad yönünü değil, aynı zamanda dilsel meşruiyetini de ortaya koymayı hedefleyen disiplinlerarası bir yaklaşımı temsil etmektedir. Çalışma ayrıca literatürdeki önceki araştırmalarla karşılaştırmalı bir değerlendirme yaparak, kapsamını genişletmiş ve yalnızca yedi kırâatle sınırlı kalmayıp on kırâati ve diğer rivayetleri de inceleme kapsamına almıştır. Böylece araştırma hem tarihsel hem de dilbilimsel açıdan daha bütüncül bir çerçeve sunmaktadır.

Araştırmanın bulguları, İbn Mücâhid'in sahih kırâatlere yönelttiği eleştirilerin çoğunlukla dilsel yorum farklılıklarından kaynaklandığını göstermektedir. Örneğin, İbn Âmir'in "fa-yakûna" lafzını mansûb okuması, İbn Mücâhid tarafından "yanlış" ve "vehim" olarak nitelendirilmiştir. Ancak Ebû Hayyân ve İbn Cinnî gibi nahiv otoriteleri, bu okuyuşun Arap dilinde bilinen bir kaideye dayandığını ve fasih Arapların sözlerinde benzer kullanımların bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu durum, İbn Mücâhid'in eleştirisinin dilsel açıdan yetersiz olduğunu göstermektedir.

Benzer şekilde, Âsım'ın Enfal suresi 35. ayetindeki "salatahum" ve "mukaʿun" okuyuşu, İbn Mücâhid tarafından nahiv açısından hatalı kabul edilmiştir. Ancak İbn Cinnî'nin analizi, topluluk isimlerinin belirli isimler gibi işlev görebileceğini ve bu bağlamda okuyuşun sahih olduğunu ortaya koymuştur. Bulgular, İbn Mücâhid'in eleştirilerinin çoğu zaman kırâatin kendisine değil, ona yapılan dilsel yoruma yönelik olduğunu göstermektedir.

Araştırma ayrıca, İbn Mücâhid'in nahiv otoriteleri arasında yer almamasının eleştirilerinin sınırlı kalmasına yol açtığını ortaya koymuştur. Klasik biyografi kaynaklarında onun dilci kimliğine dair bir kayıt bulunmaması, sonraki dil âlimlerinin eleştirilerini daha güçlü kılmaktadır. Bu bağlamda, İbn Mücâhid'in sahih kırâatlere yönelik eleştirilerinin, sonraki dönemlerde dilciler tarafından sistematik biçimde reddedildiği görülmektedir.

Bulguların bir diğer boyutu, literatürdeki boşluğu göstermektedir. Önceki çalışmalar yalnızca yedi kırâat imamına odaklanırken, bu araştırma on kırâat ve Aʿmeş gibi isimlerin rivayetlerini de kapsamına alarak daha geniş bir perspektif sunmaktadır. Bu yaklaşım, kırâatlerin dilsel meşruiyetini bütüncül biçimde değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Ayrıca çalışmada, İbn Mücâhid'in eleştiri terminolojisinin kavramsal açıdan netleştirilmesi sağlanmış; "galat" ve "lahn" gibi nitelemelerin çoğu zaman rivayet değil, dilsel yorum hatalarına işaret ettiği ortaya konmuştur. Bu bulgu, kırâat literatüründe sıkça görülen kavramsal karışıklıkları gidermektedir.

Çalışma, sahih kırâatlerin dilsel meşruiyetini ortaya koyarak İbn Mücâhid'in eleştirilerinin sınırlı ve çoğu zaman isabetsiz olduğunu göstermektedir. Bulgular, sahih bir senede sahip olan kırâatin mutlaka Arap dilinde bir dayanağı bulunduğunu ve bu dayanağın nahiv otoriteleri tarafından savunulabileceğini ortaya koymuştur. Bu sonuç, kırâatlerin yalnızca rivayet açısından değil, aynı zamanda dirayet (dil) açısından da sahih kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Araştırmanın literatüre katkısı, İbn Mücâhid'in eleştirilerini yalnızca betimsel bir envanter olarak sunmakla kalmayıp, bu eleştirilerin dilsel açıdan yetersizliğini teknik delillerle ortaya koymasıdır. Böylece çalışma, kırâatlerin dilsel çeşitliliğini ve Arap dilindeki meşruiyetini savunan analitik bir çerçeve geliştirmiştir. Ayrıca, İbn Mücâhid'in eleştirilerinin bazen kırâatin kendisine değil, ona yapılan hatalı yoruma yönelik olduğunu göstermesi, literatürdeki kavramsal karışıklığı gidermektedir.

Sonuç olarak, bu araştırma sahih kırâatlerin dilsel meşruiyetini sistematik biçimde ortaya koyarak, İbn Mücâhid'in eleştirilerinin sınırlarını belirlemiş ve kırâat ilmi çalışmalarına özgün bir katkı sunmuştur. Bu bulgu, gelecekte yapılacak araştırmalar için yeni bir metodolojik çerçeve sağlamaktadır. Özellikle kırâatlerin dilsel dayanaklarının daha ayrıntılı biçimde incelenmesi hem kırâat ilmi hem de Arap dili çalışmaları açısından önemli bir araştırma alanı açmaktadır. Çalışma, kırâatlerin rivayet ve dirayet boyutlarını bir arada ele alarak, İslâmî ilimler literatüründe daha kapsamlı bir değerlendirme yapılmasına zemin hazırlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, İbn Mücâhid, Nahiv, Eleştiri, Dilsel Meşruiyet.

www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641

ANKARA SCIENCE UNIVERSITY

The Linguistic References in Ibn Mujâhid's Criticism of Authentic Qurʾânic Readings

Introduction

For a Qurʾānic reading (*qirāʾa*) to be accepted as authentic, certain fundamental principles have been established by the authorities of this discipline. In the literature, three conditions are identified as criteria for determining authenticity: the chain of transmission (*isnād*) must be sound, the reading must—at least potentially—conform to the script of one of the codices sent by Caliph ʿUthmān to various regions, and it must correspond to a recognized aspect (*wajh*) of the Arabic language (Mekkî, t.y., s. 51; Cezerî, 2009, s. I/9). When these conditions are met, the reading is generally considered authentic, even if it does not belong to the well-known seven or ten canonical readings (Mekkî, t.y., s. 90-91). Rejecting a reading that fulfills these criteria is not permissible, nor is it acceptable to prefer one such reading over another (Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, 1957, I/339). In this context, the scholarly evaluation of the relationship between authenticity and renown is crucial for understanding Ibn Mujāhid's (d. 324/936) position in the history of qirāʾāt. The principle that a qirāʾa fulfilling the criteria of authenticity cannot be rejected simply because it is not widely known, and that a renowned qirāʾa cannot be deemed superior solely by virtue of its renown, is directly connected to the methodological choices Ibn Mujāhid adopted in his classification of the qirāʾāt. Accordingly, the imams he highlighted in his *Kitāb al-Sabʿa* and the scholarly rationale behind these selections must be examined within the framework of the linguistic references of the qirāʾāt."

In his *Kitâbu's-Sebʿa*, Ibn Mujāhid selected and preferred the following imams: Nāfiʿ of Medina (d. 169/785), Ibn Kathīr of Mecca (d. 120/738), Ibn ʿĀmir of Damascus (d. 118/736), Abū ʿAmr of Basra (d. 154/771), ʿĀṣim of Kufa (d. 127/745), Ḥamza (d. 156/773), and Kisāʾī (d. 189/805) (İbn Mücâhid, p. 18). The contribution of Ibn Mujāhid's work to the field of qirāʾāt lies in its surpassing the limitations of earlier compilations. Prior to him, many scholars had collected readings and authored works (Suyûtî lists pre-Mujāhid works on qirāʾāt chronologically in his book; for details see Suyûtî, 1493, I/253). However, those earlier works included readings that contradicted the codex script or had weak chains of transmission. Ibn Mujāhid's achievement was to select the most reliable among them. His classification of seven readings was based on chains transmitted by numerous narrators and widely disseminated through the imams (Suyûtî, 1493, I/275). In the introduction to *Kitâbu's-Sebʿa*, Ibn Mujāhid explained his preference for the seven readings by emphasizing the quality of "imamate" in the imams who transmitted them, and he further categorized the qirāʾāt imams as follows:

First Tier: This tier consists of the imams to whom Qurʾān memorizers in every region referred. They were knowledgeable in *iʿrāb* and qirāʾāt variants, familiar with the subtleties of the language and the meanings of words, capable of identifying flaws in readings, and able to critically evaluate transmissions (İbn Mucâhid, tsz, s. 45). This tier corresponds to the seven imams. Ibn Mujāhid listed them, along with their transmitters, under the heading "Qurrāʾ Imams, Their Lineages, Teachers, and Students" (İbn Mucâhid, tsz, s. 53).

Second Tier: According to Ibn Mujāhid, the readers in this tier performed *iʿrāb* correctly and did not make mistakes, but they possessed no knowledge beyond *iʿrāb*. He likened their situation

to that of a Bedouin who speaks naturally in his own dialect but lacks the ability to adapt his speech to another form (İbn Mucâhid, tsz, s. 45).

Third Tier: This tier consisted of memorizers who merely transmitted what they had heard from their teachers. They had no ability beyond repetition and lacked knowledge of *iʿrāb* and other linguistic elements (İbn Mucâhid, tsz, s. 45).

Fourth Tier: Ibn Mujāhid described this group as follows: "Some of them recite correctly in terms of *iʿrāb*, understand meanings, and know dialects; but they have no knowledge of qirāʾāt, differences, or transmissions. Thus, their knowledge of *iʿrāb* may lead them to read with a letter permissible in Arabic, yet one that no one has ever used in recitation before. In this way, they fall into innovation" (İbn Mucâhid, tsz, s. 45).

In *Kitâbu's-Sebʿa*, Ibn Mujāhid included numerous criticisms of readings and transmission routes, describing some as "worthless," "impermissible in Arabic," "not acceptable as authentic qirāʾa," and even as "lahn" (error). This approach paved the way for later linguists to write works defending or justifying the various readings. Indeed, the weakness of a reading in terms of transmission does not necessarily imply weakness in terms of linguistic validity (*dirāyah*) (İbn Cinnî, ty, I/32-33). It is noteworthy that Ibn Mujāhid sometimes selected a reading as more reliable among authentic transmissions, yet later criticized the same reading in terms of performance (*edā*). Considering the renowned memory, precision, and deep knowledge of Arabic possessed by the seven imams, such criticism appears surprising. For example, in evaluating Nāfiʿ's reading, it suffices to note that his teacher Abū Jaʿfar was a grammarian, and his transmitters Qālūn and Warsh were likewise versed in grammar (Kıftî, 1406, I/31). A similar case applies to Ḥamza, whose transmitter Kisāʾī was a leading representative of the Kufan grammatical school (Zehebî, 1988, XIII/391, XIX/139). Particularly in the cases of Ibn ʿĀmir and Abū ʿAmr, whose memory, precision in choosing readings, and profound knowledge of Arabic were widely praised (Cezerî, 2009, I/425; Suyûtî, 1493, I/493), Ibn Mujāhid's criticisms seem striking.

Therefore, if a reading criticized by Ibn Mujāhid can be shown to have a linguistic basis in Arabic, it must be considered authentic. For this reason, the systematic identification of the readings criticized by Ibn Mujāhid—whether among the seven or the ten—and their evaluation in terms of Arabic language, along with the demonstration of the flaws in his criticisms, emerges as a scholarly necessity.

1. Literature Review

When examining the research conducted on this subject, it becomes evident that the number of studies directly addressing it is quite limited. Within both Turkey and the wider Islamic world, the works that focus specifically on this topic can be classified and evaluated as follows:

In Turkey, the study most directly related to our research is Cihat Çelik's article entitled *"İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Sebʿa Adlı Eserinde Galat Olarak Gördüğü Kıraat Rivayetlerinin Tahlili"* (Cihat Çelik, 2025, ss. 507-523), which overlaps closely with the subject matter of our investigation.

Looking at the Islamic world, several studies can be identified that bear direct resemblance to our research. The first is by the Libyan scholar Muhammed al-Ḥusayn Millîtan, entitled *"el-Kırâʾâtu'l-Kurʾâniyyetu İşkâliyyetü'n-Nakd: Kırâatun fî Kitâbi's-Sebʿati li-İbn Mücâhid"* (Muhammed el-Hüseyin Halîl Millîtan, 2007, ss. 59-70). Another relevant work is by the Tunisian scholar Abdulvâhîd es-Samedî, titled *"Menhecu Nakdi'l-Kırâât ʿinde Şeyhi'l-Mukri'în Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 324 h.) min ḫilâli Kitâbihi es-Sebʿa"* (Abdülvâhid es-Samedî, 2020, ss. 31-58). Finally, we may cite the study of the Mauritanian scholar Dr. es-Sâlim Muhammed Mahmûd Ahmed, *"el-Kirââtu'l-Letî Hakeme Aleyha İbn Mucahid bil-Ğalati evi'l-Hatai"* (Sâlim, 1427, ss. 63-109).

Taken together, these studies differ from our research in several important respects. Both Çelik's work and the others remain entirely confined to Ibn Mujāhid's criticisms of the seven readings found in *Kitâbü's-Sebʿa*. By contrast, our study expands the scope beyond the seven readings criticized in *Kitâbü's-Sebʿa*, incorporating readings not included in that work (such as the qirāʾa of al-Aʿmeş) through other sources, and also addressing criticisms directed at the supplementary imams of the ten readings—Abū Jaʿfar, Yaʿqūb, and Khalaf. In this way, our research provides a more comprehensive evaluation than previous studies.

Furthermore, the aforementioned works primarily focus on identifying and classifying the transmissions that Ibn Mujāhid labeled as "galat" (error) or "hata" (mistake), with the main objective of determining their number, sources, and isnād status. Our study, however, goes beyond mere identification. It seeks to demonstrate the linguistic references of the readings that were subject to criticism, thereby substantiating the principle that a reading authentic in terms of transmission must also be authentic in terms of linguistic validity (*dirāyah*).

Earlier studies have shown that Ibn Mujāhid used the term "galat" sometimes to denote faulty transmissions attributed to the seven imams, and at other times to describe errors in pronunciation. Yet their central concern has been whether these labels referred to the chain of transmission or to the performance (*edā*). In contrast, our research treats Ibn Mujāhid's designations as misplaced technical linguistic judgments, emphasizing that he occasionally objected not to the reading itself but to the linguistic interpretation (*wajh*) attached to it. This methodological distinction sets our work apart from previous scholarship.

In conclusion, the existing studies present Ibn Mujāhid's critical terminology within the framework of *Kitâbü's-Sebʿa* as descriptive inventories, essentially functioning as cataloguing efforts. Our research, on the other hand, aims to reveal the insufficiency of Ibn Mujāhid's criticisms from a linguistic perspective. By extending the analysis beyond the seven readings to include the ten and their associated criticisms, we demonstrate the linguistic foundations of these readings and thereby construct a holistic defense of their authenticity.

2. Ibn Mujāhid's Criticisms of the Seven Readings in *Kitābu's-Sebʿa*

It is surprising that Ibn Mujāhid, after including certain reciters in his work, considered some of their authentic readings or the transmissions of their narrators to be erroneous. As noted earlier, according to his own classification, a reciter belonging to the first tier—if authentic—should have his reading accepted even if transmitted alone. Thus, Ibn Mujāhid's criticism of such transmissions is difficult to understand. Moreover, if the same reading was transmitted by other imams, its acceptance should have been even stronger. This study examines the linguistic criticisms Ibn Mujāhid directed at certain readings deemed authentic. The reasons for his objections are explained, and then the linguistic foundations of these readings are demonstrated through grammatical evidence and examples, showing their legitimacy within Arabic.

a) Among the seven imams, Ibn Mujāhid criticized Ibn ʿĀmir's reading of the verse occurring three times in *al-Baqara*, *Āl ʿImrān*, *al-Naḥl*, and *Yā Sīn*: " فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " He condemned the accusative (*nasb*) reading of the final word, describing it as "wrong, illusory, and linguistically faulty" (İbn Mucâhid, tsz, ss. 169, 206, 409). His reasoning rested on two points: first, that the accusative reading was semantically incorrect; second, that it violated grammatical and qirāʾa principles.

According to Ibn Mujāhid, reading "فَيَكُونُ" in the accusative is semantically flawed, since it would mean: "He initiates the act of creation, and immediately it occurs." In this interpretation, the particle "fa" functions only as a conjunction, not as a causal marker. Thus, both verbs convey certainty of occurrence, and the sentence should be understood as declarative rather than imperative, requiring the nominative (*marfūʿ*) case (Sîbeveyh, 1408, I/38; Muberred, 1415, II/17).

His grammatical objection was that accusative usage is permissible only under two conditions: (1) when the verb is the response to an explicit or implied conditional clause, requiring the assumption of a hidden "أن"; or (2) when the second verb differs in meaning or subject from the first. Since Ibn ʿĀmir's reading met neither condition, Ibn Mujāhid rejected it (Sîbeveyh, 1408, III/38-41).

However, critics of Ibn Mujāhid argue differently. First, the Qurʾān was revealed in the dialects of various Arab tribes, whose linguistic levels varied. Second, qirāʾa scholars established

that a reading is authentic if it conforms to any recognized aspect of Arabic grammar, even if weak. Dānī stated: "The imams of qirāʾa did not always choose the most common or most analogical forms in Arabic, but rather the most reliable transmissions. Once a narration is established, no grammatical analogy or dialect can reject it, for qirāʾa is a Sunnah to be followed" (Dânî, 1248, I/51).

İbnü'l-Cezerî likewise noted: "Many readings were rejected by grammarians, yet such rejections were disregarded, as the leading imams unanimously accepted them" (Cezerî, 2009, I/10). Abū Ḥayyān al-Andalusī defended Ibn ʿĀmir's accusative reading by emphasizing reliance on the apparent form of the utterance. He explained that since "كُنْ" is an imperative, "فَيَكُونَ" may be treated as its response, even if the logical cause-effect relation is absent. He cited examples from eloquent Arab speech and poetry, such as the verse of ʿUmar b. Abī Rabīʿa: « فَقُلْتُ لِجَناد خُذِ السيفَ وَاشْتَمِلْ عَلَيْهِ بِحَزْمٍ وَانْظُرِ الشمسَ تَغْرُبِ» "I said to Janād: Take the sword and gird it firmly; and watch the sun set." (Halebî, t.y., s. 355). Here, "تغرب" is grammatically treated as the response to "انظر" though semantically the sun's setting is not caused by looking. This shows that reliance on the apparent form can justify accusative usage.

Ibn Mālik (d. 672/1274) also supported the possibility of a hidden "أن" after "إنما," allowing the following verb to be accusative, a view attributed to the Kufan grammarians. For example: « إِنَّمَا هِيَ ضَرْبَةٌ مِنَ الأَسَدِ فَتَحْطِمَ ظَهْرَهُ» "It is but a blow from the lion, so it breaks his back." Here, "تحطم" is read in the accusative due to the assumed "أن" (Nuʻmânî, 1419, II/429). Thus, Ibn ʿĀmir's reading is linguistically legitimate.

b) Ibn Mujāhid reported that all imams read *al-Anfāl* 35 as: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً» with "صَلَاتُهُمْ" in the nominative and "مُكَاءً وَتَصْدِيَةً" in the accusative. However, ʿĀṣim, in the transmission of Abū Bakr Shuʿba b. ʿAyyāsh, read "وَمَا كَانَ صَلَاتَهُم" with "صَلَاتَهُم" in the accusative and "إِلَّا مُكَاءٌ وَتَصْدِيَةٌ" in the nominative. Ibn Mujāhid cited al-Aʿmash's remark: "If ʿĀṣim errs, then you err as well" (İbn Mucâhid, tsz, s. 305).

The issue is that the subject "صَلاتهم" appears indefinite, while the predicate "مكاء وتصدية" is treated as definite. Grammarians generally prefer the subject to be definite, though Ibn Cinnī argued that generic nouns often function like definites. He illustrated with: "خرجت فإذا أسد بالباب" and " خرجت فإذا الأسد بالباب," both meaning "I went out and there was a lion at the door." Thus, he defended the nominative reading of "مكاء وتصدية" noting that in negative sentences, indefinite subjects are acceptable. This supports the legitimacy of ʿĀṣim's reading (İbn Cinnî, 1386, I/279).

Abū Manṣūr al-Azharī (d. 370/980) also analyzed this difference, explaining that in ʿĀṣim's reading, the predicate was advanced and the subject delayed, while in the majority reading the subject was nominative and the predicate accusative. Though he considered the latter more common, he affirmed that ʿĀṣim's transmission was authentic and linguistically valid (Ezheri, 1412, I/439).

c) In *Yūsuf* 110, Ibn Mujāhid noted that ʿĀṣim read "فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ" as "فَنُنَجِّي" with two nūns, the first with ḍamma, the second with fatḥa, followed by "ي" with fatḥa. He labeled this reading "galat" (İbn Mucâhid, tsz, s. 352). Abū ʿAlī al-Fārisī also criticized it, arguing that the final "ي" could not be accusative without a governing particle. Yet other grammarians, such as Sîbeveyh, noted that verbs following conditional clauses joined by "fa" or "wa" may be read in jussive, nominative, or accusative (Sîbeveyh, 1408, ss. 90-92). Thus, the reading has grammatical legitimacy, even if nominative is preferred.

d) Ibn Mujāhid recorded that Ibn Kathīr, via the transmission of Kunbul, read *al-ʿAlaq* 7 "أَن رَآهُ" without alif after the hamza, as "رأه." He considered this erroneous, since the verb is defective and its final radical was omitted without justification (İbn Mucâhid, tsz, s. 692). Yet Abū Ḥayyān al-Andalusī defended the reading, citing parallels such as "وصّاني" where alif is dropped, and "تر" from "ترى." He argued that.

It is noteworthy that in his work, Ibn Mujāhid transmitted this authentic reading from the imam of qirāʾa, ʿĀṣim, through his transmitter Kunbul, yet subsequently declared it erroneous. The reasoning behind this reading can be explained as follows: At first glance, what appears in this qirāʾa is that the alif has been omitted and replaced with a fatḥa. The majority of qirāʾa scholars read the expression "أَنْ رَآهُ" with an alif after the hamza, thereby preserving the final radical of the verb. In contrast, in the reading transmitted by Kunbul and cited by Ibn Mujāhid, the alif is omitted, resulting in "رأه".

Abū Ḥayyān al-Andalusī criticized Ibn Mujāhid's judgment, arguing that instead of dismissing the reading as incorrect, one should seek its justification. He provided several examples as evidence. In his tafsīr, Abū Ḥayyān explained the linguistic basis of this reading as follows:

- In the word "وصّاني", the alif is omitted, and this letter corresponds to the final radical of the verb.
- In the verb "رأى", similar omission occurs in its imperfect form. Abū Ḥayyān further noted that Arabs would say: "أصاب الناس جهد ولو تر أهل مكة" ("A hardship befell the people; if you were to see the people of Mecca…"). In this expression, the verb "تر" is originally "ترى", from which the alif has been omitted.

According to Abū Ḥayyān, such omissions are not based on strict analogy but are accepted when transmitted authentically. He emphasized that qirāʾāt are grounded both in the regular rules of Arabic and in its anomalous usages. Therefore, if a reading is transmitted with a sound chain, it must be accepted, even if it involves such irregularities (Ebû Hayyân, 1420, X/508).

3. Ibn Mujāhid's Criticisms of the Seven Readings Transmitted Outside *Kitābu's-Sebʿa*

Ibn Mujāhid's linguistic criticisms of authentic readings outside *al-Sebʿa fī'l-qirāʾāt* are limited. In this context, only three examples are found: in the first, he criticized ʿĀṣim's reading in the transmission of al-Mufaddal, while in the other two cases he criticized readings of Ibn ʿĀmir. These can be listed as follows:

a) Al-Mufaddal transmitted from ʿĀṣim that in *al-Baqara* 2:234, he read the verb "يُتَوَفَّوْنَ" with the initial yāʾ in fatḥa, as "يَتَوَفَّوْنَ" (Dânî, 1248, II/915). Ibn Mujāhid noted in his work: "ولا يُقْرَأ بها / It is not to be read this way" (İbn Mucâhid, tsz, s. 125). In ʿĀṣim's reading, the word means "those who cause death," attributing the act of death directly to humans rather than to God. In other readings, however, the verb appears in the passive form, meaning "those who are made to die," attributing the act to God or the Angel of Death.

The renowned grammarian Ṣafadī (d. 764/1363), in his *al-Wāfī bi'l-wafayāt*, provides important linguistic background for understanding Ibn Mujāhid's criticism. He explained that in the phrase "زيد توفّي" ("Zayd was made to die"), the verb is in the passive form, since a person cannot cause his own death. Thus, the agent must be God or one of the angels. Ṣafadī described God as "المُتَوَفِّي" (the one who causes death) in the active participle form, and Zayd as "المُتَوَفَّى" (the one upon whom death occurs) in the passive participle form. He even cited a report in which, at a funeral, someone asked a

scholar: "Who is *al-mutewaffī*?" The scholar answered: "It is God." But this was corrected to: "The proper term is *al-mutewaffā*" (Safedî, 1420, I/54).

Ibn Mujāhid likewise treated "يتوفى" as an intransitive verb and based his criticism on this linguistic reasoning. He argued that if taken literally, the expression would imply that humans cause their own death, which is unacceptable both grammatically and theologically. His approach thus overlaps with Ṣafadī's linguistic analysis, emphasizing the necessity of preserving the passive form. However, Ibn Mujāhid's interpretation appears limited, as he reduced the possible semantic range of the verb. In contrast, Ibn Cinnī considered the reading valid, explaining it as a transitive verb with an omitted object. He interpreted it as: "They completed their days, lives, or appointed terms." The omission of the object, when indicated by context, is common in the Qurʾān and in eloquent Arabic (İbn Cinnî, 1386, I/125). Thus, while Ibn Mujāhid restricted the reading, Ibn Cinnī demonstrated its legitimacy within Arabic usage.

b) According to Dânî, Ibn ʿĀmir read *al-Ḥāqqa* 69:10, "وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ", with the verb "حُمِّلَتْ" (with shadda on the mīm) instead of "حُمِلَتْ" (Dânî, 1248, IV/1655). Ibn Mujāhid commented: **"** وما أدري ما هذا؟ / I do not know what this is" (İbn Cinnî, 1386, II/328).

This reading, transmitted from one of the seven imams, was dismissed by Ibn Mujāhid. Ibn Cinnī, however, defended it, explaining that the verb is assigned to a second object. Normally, the sentence could be: "وَحَمَّلْنَا قُدْرَتَنَا الأَرْضَ / We loaded our power onto the earth." Here, "قُدْرَتَنَا" is the first object, and "الأرض" the second. When the first object is omitted, the second takes its place, yielding "فَحُمِّلَتِ الأرض / The earth was loaded." He compared this to "ألبست زيداً الجبة / I clothed Zayd with a robe." If the first object is omitted, the second becomes the subject: "ألبست الجبة / I clothed the robe." Such shifts and omissions are common in Arabic, especially when context supports them. Ibn Cinnī concluded by remarking: "May God have mercy on Ibn Mujāhid! He was a great scholar in his field, but in matters outside his expertise he should have deferred" (İbn Cinnî, 1419, II/328-329).

c) Dânî reported that Ibn ʿĀmir, through the transmission of Ayyūb b. Tamīm (d. 198/814) and Yahyā b. Ḥāris al-Zimārī (d. 145/762), read *al-Anbiyāʾ* 21:109 and 110 as: "وَإِنْ أَدْرِيَ لَعَلَّهُ" and " وَإِنْ أَدْرِيَ أَقَرِيبٌ", pronouncing the final yāʾ of "أدري" with fatḥa (Dânî, 1248, III/378).

Ibn Cinnī explained Ibn Mujāhid's rejection of this reading by noting that the yāʾ in "أدريَ" is the final radical of the verb, like the yāʾ in "أرمى" or "أقضى" As such, it functions as an inflectional letter and should not be vocalized with fatḥa unless preceded by a governing particle. Since no such particle exists here, Ibn Mujāhid considered the reading erroneous.

Yet Ibn Cinnī argued that this was not a simple mistake but a choice influenced by linguistic analogy (*shabah*). He noted that the yāʾ in "أدري" resembles the yāʾ in possessive forms like "غلامي" and "داري" both ending with yāʾ and carrying the first-person suffix. Thus, the fatḥa on "أدري" can be explained by analogy to these forms. He expanded this reasoning, recalling that Arabs sometimes treated imperfect verbs as declinable due to their resemblance to nouns, and even allowed active participles to function like verbs. In this context, when a hamza follows the yāʾ, as in "داري" or "أدري" the yāʾ may be vocalized with fatḥa.

To strengthen his argument, Ibn Cinnī cited further examples. He explained the reading of "مصائب" with hamza by analogy to "مصيبة" and "صحيفة" He noted that Arabs exempted certain proper names from normal declension rules, treating them like verb forms—for instance, "أحمد" and "أصرم"

were analogized to "أركبُ" and "أذهبُ" Similarly, "مسيل" was pluralized as "أمسلة" treating its original yāʾ as if it were an added one. The omission of the yāʾ in "معنان" was explained by analogy to "قفيز/قفزان."

Thus, Ibn Cinnī demonstrated that analogical reasoning based on resemblance was common in Arabic, and that qirāʾa variations should be understood within this framework. The fatḥa on the yāʾ in "أدري" is therefore linguistically defensible, grounded in established patterns of analogy in Arabic (İbn Cinnî, 1386, II/68-69).

4. Ibn Mujāhid's Criticisms of the Readings that Supplement the Seven

Scholars have differed regarding the status of readings outside the seven. Over the course of history, debate arose as to whether these readings should be considered authentic (*ṣaḥīḥ*) or anomalous (*shādh*). The root of this disagreement lies in the conditions required for a reading to be accepted. According to one view, a reading is only authentic if transmitted through *tawātur* (mass transmission); readings that do not meet this condition are considered *shādh*, even if their chains of transmission are sound (Zerkeşî, 1957, I/318; Zurkânî, 2008, I/308). Another view holds that even if a reading does not reach the level of *tawātur*, the authenticity of its chain of transmission is sufficient for it to be classified as authentic (Dânî, 2005, I/246; Mekkî, t.y., ss. 51-52, 91; Cezerî, 2009, I/9; Ebû Şâme, 2003, ss. 171-178).

The first view appears to have been dominant during the era of Ibn Cinnī (the century after Ibn Mujāhid). Consequently, any reading not included by Ibn Mujāhid in *al-Sebʿa fī'l-qirāʾāt* was considered *shādh* under this understanding (İbn Cinnî, 1386, I/32). Other scholars, however, did not require *tawātur* as a condition, regarding a sound chain of transmission as sufficient. Thus, they counted the readings that supplement the ten, and similar ones, among the authentic readings rather than the anomalous. Ibn Cinnī was the first to articulate this approach. He stated:

"We do not say this in order to legitimize opposition to the readings upon which Muslims in the cities have agreed, nor to permit abandoning what reliable transmitters have conveyed. Our aim is to show that the readings now called *shādh* actually possess strength, stand alongside authentic transmissions, and share in the style of Arabic. Turning away from them does not mean belittling or accusing them. God forbid! How could this be possible, when the transmission traces back to the Messenger of God? God Almighty has said: *'Whatever the Messenger gives you, take it'* (al-Ḥashr, 7). This ruling applies to both meanings and words. To accept it is to accept directly from the Messenger himself. How then could it be permissible to reject such a transmission or to turn away from it?" (İbn Cinnî, 1386, I/32-33).

Ibn Cinnī's approach was later adopted by many qirāʾa scholars, and systematically developed by authorities such as İbnü'l-Cezerî. İbnü'l-Cezerî stated:

"Some of the later scholars did not suffice with requiring a sound chain, but also stipulated *tawātur*. They claimed that the Qurʾān can only be established through *tawātur*, not through solitary reports. What must not be overlooked is this: if *tawātur* is established in the transmission of a reading, then conformity to the script or to Arabic grammar is not necessary. For once it is certain that the readings were transmitted mutawātir from the Prophet, whether they conform or not, they must be accepted as Qurʾān. If we insist on *tawātur* for conflicting readings, then many readings transmitted from the seven imams and others would be rejected and even nullified. I myself once inclined to this view, but later its inconsistency became clear. The correctness of the opinions of both earlier and later scholars was established." (Cezerî, 2009, I/13).

In fact, among the readings that supplement the seven, some examples were even considered stronger in terms of chain and linguistic validity than the seven themselves. The great qirāʾa scholar Huzelī (d. 460/1067) remarked:

"Some later scholars said: If Ibn ʿĀmir among the seven, I would have put Yaʿqūb in his place." (Huzelî, 1428, ss. 70-71).

Thus, the three readings that complete the ten rest upon sound chains of transmission. Some scholars even went further, claiming that these readings reached the level of *tawātur* (Suyûtî, 1493, I/77; Dimyâtî, 2006, s. 7). Outside the ten, one of the readings with a sound chain is that of al-Aʿmash. This reading, together with those that supplement the ten, is counted among the fourteen. Its authenticity, and even its reaching *tawātur*, is supported by the statement of Ibn Mujāhid's student Abū Ṭāhir b. Abī Hāshim:

"If our teacher Abū Bakr had not accepted him as one of the seven imams, his reading would not have been considered valid. But the qirāʾa of Abū Muḥammad Sulaymān b. Mehrān al-Aʿmash was transmitted by reliable imams and conformed to the codex, and for this reason it was more deserving than that of Ibn ʿĀmir." (Ebû Şâme, 1395, s. 162).

Since Ibn Mujāhid did not concern himself with readings outside the seven, his work contains no grammatical criticisms of them. However, he did criticize one of the ten imams, Abū Jaʿfar, for his reading of *Hūd* 11:81: "لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ" He objected to the reading of the verb "آوي" with the final yāʾ vocalized in fatḥa, saying: "It is not permissible for the yāʾ to be vocalized here" (İbn Cinnî, 1386, I/320). Ibn Mujāhid considered this grammatically incorrect, since in his view there was no element to govern the verb in the accusative, and thus it should be nominative, as in the majority reading.

Ibn Cinnī, however, argued that Abū Jaʿfar's accusative reading was linguistically sound. He explained that in the verse, the verb "آوي" is preceded by the explicit noun **"قوة"** In Arabic, in such constructions, it is permissible to read the imperfect verb in the accusative by assuming a hidden "أن" in reference to the preceding noun. Thus, "آوي" is construed as dependent on "قوة" and the expression is understood as: "لو أن لي بكم قوة أو أويًا إلى ركن شديد". The same grammatical principle is seen in *al-Shūrā* 42:51: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا" Here, the verb "يرسل" is read in the accusative, dependent on the preceding noun **"وحيا"** (İbn Cinnî, 1386, I/326).

Conclusion

The fact that Ibn Mujāhid directed grammatical criticisms at some of the authentic readings that he himself selected and systematized initially appears methodologically difficult to explain. However, this study has demonstrated that Ibn Mujāhid's criticisms were not fully accurate from a linguistic perspective. The research has shown that several of the readings he criticized actually possess strong linguistic foundations within the eloquent usage of Arabic, the classical poetic tradition, and the authentic oral heritage. This suggests that although Ibn Mujāhid was one of the foremost authorities in the science of qirāʾāt, his expertise in linguistics was limited. In particular, his lack of deep specialization in grammar (*naḥw*) and *dirāyah* weakened the scholarly consistency of his criticisms and gave the impression that they did not encompass the full scope of linguistic legitimacy.

Moreover, some of the readings of the seven imams that Ibn Mujāhid criticized may not have reached him in their entirety, which led him to reject them. Dānī later collected these transmissions in his *Jāmiʿ al-Bayān*. Although Ibn Mujāhid's sevenfold system was subsequently accepted by later qirāʾa scholars, over time figures such as Yaʿqūb al-Ḥaḍramī and Sulaymān b. Mehrān al-Aʿmash were considered more deserving of inclusion among the seven than Kisāʾī, Ḥamza, or Ibn ʿĀmir. Some scholars accepted the three readings that complete the ten as mutawātir alongside the seven, while others judged them not to have reached the level of the seven but nevertheless did not classify

them as *shādh*. In later periods, certain readings that came to be regarded as *shādh* were in fact considered mutawātir by the imams of qirāʾa. The reading of al-Aʿmash is one such example.

Qirāʾa scholars established that one of the conditions for a reading to be accepted is its conformity to at least one aspect of Arabic grammar. Even if that aspect is weak, it is sufficient. A reading is not validated by being the most eloquent or the most analogically strong; it suffices that it conforms to one of the recognized dialects of Arabic. Among the Arabs there were tribes whose speech was not considered the most eloquent, yet their dialects were still accepted. The fact that Ibn Mujāhid is not mentioned in works of grammar as an authority contributed to the perception of his limited competence in the field of linguistics. This is further confirmed by the absence of his name in the biographical dictionaries of grammarians compiled by great scholars such as Ibn Cinnī and Abū Ḥayyān.

Thus, the readings that Ibn Mujāhid judged weak from a grammatical perspective are in fact authentic, since they conform to the eloquent or correct speech of the Arabs. This study has subjected Ibn Mujāhid's criticisms of certain authentic readings to technical scrutiny, reinforcing the thesis that any reading authentic in terms of transmission must also possess linguistic legitimacy. The findings demonstrate that the readings Ibn Mujāhid labeled as "galat," "vehim," or "lahn" actually have strong counterparts in the subtleties of the Arabic language, its poetic heritage, and its grammatical rules.

The contributions of this study to the literature can be summarized in several key points. First, it reconstructs the balance between transmission (*riwāyah*) and linguistic validity (*dirāyah*) within the science of qirāʾāt. Whereas Ibn Mujāhid, influenced by traditional grammarians, sometimes judged authentic readings as "weak" in his attempt to align them with existing grammatical rules, this study argues that the inability to linguistically justify an authentic reading should not be attributed to the reading itself but rather to the methodological limitations of the grammatical school to which the critic belonged and to the gaps in his own scholarly expertise.

Second, the finding that Ibn Mujāhid's criticisms were sometimes directed not at the readings themselves but at the faulty linguistic interpretations (*wujūh*) attached to them provides conceptual clarity and resolves confusion in the literature. Third, while previous studies generally presented Ibn Mujāhid's criticisms of authentic readings within the framework of *Kitābu's-Sebʿa* and confined themselves to descriptive or statistical analysis of the seven readings, this study has gone further. It has examined not only the seven but also some of the ten readings criticized by Ibn Mujāhid (such as those of Abū Jaʿfar, Yaʿqūb, and Khalaf), as well as the reading of al-Aʿmash, thereby revealing their linguistic foundations and offering a more comprehensive perspective than earlier research.

Based on the principle that every authentic reading conforms to a recognized aspect of Arabic, this study has demonstrated the validity of that principle through concrete linguistic evidence. In conclusion, this modest work has shown that the legitimacy of certain authentic readings criticized by Ibn Mujāhid is not limited to their transmission but is also firmly grounded in linguistic reasoning. It thus establishes that the authenticity of qirāʾāt can and should be defended holistically, both in terms of transmission and in terms of linguistic validity.

www.turkishstudies.net/language

Turkish Studies - Language and Literature

eISSN: 2667-5641

ANKARA SCIENCE UNIVERSITY

İbn Mücâhid'in Eleştirdiği Sahih Kırâatlerin Dilsel Referansları

Giriş

Bir kırâatin sahih olarak kabul edilebilmesi için, bizatihi bu ilmin otoriteleri tarafından sahih kırâat tespit kriterleri belirlenmiştir. Literatürde meşhur üç kırâat kriteri olarak bilinen şartlar şunlardır: Kırâatin senedinin sahih olması, ihtimalen de olsa Hz. Osman'ın çeşitli beldelere gönderdiği Mushaflardan birinin hattına uygun olması ve Arap dilinin bir vechine uyması (Mekkî s. 51; İbnü'l-Cezerî, ts, I/9). Bir kırâat bünyesinde bu kriterleri barındırıyorsa, söz konusu kırâat meşhur yedi veya on kırâat dışında olsa bile, o kırâat sahih olarak kabul edilmiştir. (Mekkî, s. 90-91). Sırf meşhur olması sebebiyle bir kırâat, sahihlik açısından aynı derecede sahih olan ancak meşhur olmayan bir kırâate üstün tutulamaz (Zerkeşî, 1957, I/339). Bu bağlamda, kırâatlerin sahihlik ölçütleri ile meşhurluk arasındaki ilişkinin ilmî zeminde nasıl değerlendirildiği, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) kırâat tarihindeki konumunu anlamak açısından önem arz etmektedir. Zira sahihlik kriterlerini taşıyan bir kırâatin sırf meşhur olmaması sebebiyle reddedilemeyeceği gibi, meşhur olan kırâatlerin de yalnızca meşhurluk vasfı dolayısıyla üstün tutulamayacağı yönündeki yaklaşım, İbn Mücâhid'in kırâatleri tasnif ederken benimsediği metodolojik tercihlerle doğrudan irtibatlıdır. Bu noktada onun *Kitâbu's-Seb'a*'sında öne çıkardığı imamlar ve bu tercihin ilmî gerekçeleri, kırâatlerin dilsel referansları bağlamında ayrıca incelenmelidir.

İbn Mücâhid'in *Kitâbu's-Seb'a*'sında seçip tercih ettiği imamlar şunlardır: Medineli Nâfi' (ö. 169/785), Mekkeli İbn Kesîr (ö. 120/738), Şamlı İbn Âmir (ö. 118/736), Basralı Ebû Amr (ö. 154/771), Kûfelilerden Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) (İbn Mücâhid, s. 18). İbn Mücahid'in söz konusu eserinin kırâat alanına katkısı, kendisinden önceki çalışmaların sınırlılıklarını aşmasıyla öne çıkmaktadır. Şöyle ki: Ondan önce birçok âlim kırâatleri toplamış ve eserler vermişti (Suyûtî eserinde kırâat alanında İbn Mücâhid öncesi eserleri kronolojik olarak sıralamaıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Suyûtî, 1493, I/253). Ancak bu eserlerde mushafın yazımına aykırı düşen veya isnadı zayıf rivayetler de yer almaktaydı. İbn Mücahid'in yaptığı ise bu rivayetler arasından en güvenilir olanlarını seçmek olmuştur. Zira onun yedili kırâat tasnifi, rivayet zincirlerinin çok sayıda râvi tarafından aktarılması ve imamlar aracılığıyla yaygın biçimde nakledilmesi esasına dayanıyordu (Suyûtî, 1493, I/275). İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*'sının mukaddimesinde yedi kırâati tercih etme sebebini söz konusu kırâatleri rivayet eden imamlardaki "imamet" vasfıyla açıklamış, bunun yanında kırâat imamlarını şu şekilde bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur:

Birinci Tabaka: İbn MücÂhid'e göre bu tabaka, Kur'ân-ı Kerîm hâfızlarının her beldede kendilerine başvurdukları imamlar tabakasıdır. Onlar, i'rab ve kırâat vecihlerini bilen, dilin inceliklerine ve kelimelerin anlamlarına vâkıf olan, kırâatlerdeki kusurları gören ve rivayetleri tenkit edebilen kimselerdir (İbn Mücâhid, s. 45). İbn Mücâhidin tarifini yaptığı bu tabaka, yedi imamın tabakasıdır. Zira İbn Mücâhid onları ve onlardan rivayet eden râvîleri *"Kurrâ İmamlar, Soyları, Hocaları, Talebeleri"* adlı başlık altında zikretmiştir (Bkz., İbn Mücâhid, s. 53).

İkinci Tabaka: İbn Mücâhid'e göre bu tabakadaki okuyucuların ayırt edici özelliği, onların kıraat esnasında iʿrâbı doğru uygulamaları ve hata etmemeleridir; ancak bununla birlikte o, iʿrâb dışında herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarını da belirtmektedir. Ona göre bu tabakadakilerin durumu, kendi diliyle okuyan ve dilini başka bir şekle dönüştürmeye gücü yetmeyen bedevinin hâline benzemektedir ki, bedevînin konuşması doğal olup bu okuyuş onun tabiatına işlemiştir (İbn Mücâhid, s. 45).

Üçüncü Tabaka: Bu tabaka hafızlar tabakası olup, kendilerinden ders aldıkları hocalarından işittiklerini nakledenlerdir. İbn Mücâhid'e göre bunların öğrendiklerini tekrar etmekten başka bir yetileri yoktur; irabı ve diğer dil bilgisi unsurlarını da bilmezler (İbn Mücâhid, s. 45).

Dördüncü Tabaka: İbn Mücâhid, bu tabakada olanlar için eserinde şu ifadeleri kullanmıştır; "*Onlardan bazıları kırâatini irab açısından doğru yapar, manaları kavrar ve lehçeleri bilir; fakat kırâatler, ihtilaflar ve rivayetler hakkında bilgisi yoktur. Bu nedenle irab bilgisi, onu Arapçada caiz olan bir harfle okumaya sevk edebilir ki, bu harfle geçmişte kimse okumamıştır. Böylece bidatçı konumuna düşer*" (İbn Mücâhid, s. 46).

İbn Mücâhid'in *Kitâbu's-seb'a* adlı eserinde birçok kırâat veya rivayet yolları hakkında tenkitler yer almakta, bazıları için "hiçbir değer taşımadığı", "Arapça açısından caiz olmadığı", "kırâat olarak sahih kabul edilemeyeceği" ve hatta "lahn" olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu yaklaşım, daha sonraki dönemde bazı dil âlimlerinin kırâatlerin farklı yönlerini ele alarak onları savunmaya veya gerekçelendirmeye yönelik eserler kaleme almalarının önünü açmıştır. Nitekim genel kabul gören yaklaşım, bir kırâatin rivayet yönünden zayıf olmasının, onun dirayet bakımından da zayıf olduğu anlamına gelmediği yönündedir (İbn Cinnî, I/32-33). İbn Mücâhid'in, rivayetleri ve tarikleri arasında ittifak veya ihtilaf bulunan sahih kırâatler arasından seçim yaparken, diğerlerine nazaran daha güvenilir gördüğü bir kırâati tercih ederek zikrettikten sonra, yine aynı kırâati eleştirmesi dikkat çekicidir. Zira kırâat-i sebʿa imamlarının hafıza gücü, titizliği ve Arap diline dair derin bilgileriyle tanındıkları göz önünde bulundurulduğunda, bu tür bir tenkit şaşırtıcı görünmektedir (Örneğin kırâat imamlarından Nâfî'nin kırâatini değerlendirmek için, hocası Ebû Ca'fer'in nahiv âlimi olması ve ondan rivayet eden Kâlûn ile Verş'in de aynı şekilde nahivci olmaları bu konuda yeterlidir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Kıftî, 1406, I/31; Benzer durum kırâat imamı Hamzâ için de geçerlidir. Zira onun râvilerden biri olan Kisâî, Kûfe nahiv ekolünün önde gelen temsilcilerindendir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Zehebî, 1993, XIII/391, XIX/139). Özellikle kırâat-i sebʿa imamlarından İbn ʿÂmir ve Ebû ʿAmr'ın hafıza gücü, kırâat tercihlerindeki titizlikleri ve Arap dili konusundaki derin bilgileriyle meşhur oldukları göz önünde bulundurulduğunda (Âlimlerin bu iki kırâat imamı hakkında yaptıkları övücü sözler için bkz., İbnü'l-Cezerî, I/425; Suyûtî, I/493), bu tür bir tenkit şaşırtıcı bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla İbn Mücâhid'in hatalı gördüğü bir kırâat vechinin, Arap dilinde kendisine dayanak teşkil eden bir dilsel gerekçe bulması, o kırâatin sahih kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu nedenle, İbn Mücâhid'in eleştiriye konu ettiği kırâatlerin -yedi, on ve bunların dışındaki sahih kırâatler- sistematik biçimde tespit edilmesi, her birinin Arap dili açısından değerlendirilmesi ve yöneltilen tenkitlerin hatalı yönlerinin ortaya konulması ilmî bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

1. Araştırmaya Dair Literatür Değerlendirmesi

Konuyla ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında bunların çok sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. Ülkemizde ve İslâm dünyasında konuya doğrudan odaklanan çalışmalar incelendiğinde, bunlar şu şekilde tasnif edilip değerlendirilebilir: Öncelikle ülkemizde konuyla ilgili çalışmalara bakıldığında çalışmamızla doğrudan ilgili olarak Cihat Çelik'in *"İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Sebʿa Adlı Eserinde Galat Olarak Gördüğü Kıraat Rivayetlerinin Tahlili"* (Cihat Çelik, 2025, ss. 507-523) başlıklı makalesi, araştırma konumuzla doğrudan örtüşen bir nitelik taşımaktadır. İslam dünyasına baktığımızda literatürde araştırma konumuzla doğrudan benzeşen birkaç çalışma olduğu görülmektedir. Bunların ilki Libyalı akademisyen Muhammed el-Hüseyin Millîtan'ın kaleminden çıkan *"el-Kırâʾâtu'l-Kurʾâniyyetu İşkâliyyetü'n-Nakd: Kırâatun fî Kitâbi's-Sebʿati li-İbn Mücâhid."* adlı makaledir (Bkz., Millîtan, 2007, ss. 59-70). Bir diğer çalışma ise Tunuslu akademisyen Abdulvâhîd

es-Samedî'nin kaleme aldığı *"Menhecu Nakdi'l-Kırâât ʿinde Şeyhi'l-Mukri'în Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 324 h.) min ḫilâli Kitâbihi es-Sebʿa"* isimli makalesidir (Samedî, 2020, ss. 31-58). Son olarak Moritanya'lı akademisyen Dr. es-Sâlim Muhammed Mahmûd Ahmed'in kaleminden çıkan *"el-Kirââtu'l-Letî Hakeme Aleyha İbn Mucahid bil-Ğalati evi'l-Hatai"* (Sâlim, 1427, ss. 63-109) adlı çalışmayı da örnek olarak verilebilir.

Yukarıda incelenen çalışmalar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, araştırmamızdan ayrılan yönleri şu şekilde tespit edilmiştir: Gerek Çeliğ'in makalesi ve gerekse de diğer çalışmalar tamamen İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a* adlı eserinde yer alan yedi kırâat ile ilgili yaptığı eleştirileriyle sınırlı kalmıştır. Çalışmamız, kapsamı genişleterek konuyu yalnızca İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Sebʿa*'sında eleştirdiği yedi kırâat rivayetleriyle sınırlı tutmamış; aynı zamanda bu eserde yer almayan kırâatlere (örneğin on dört kırâat içinde yer alan A'meş kırâati) yönelik eleştirilerini diğer kaynaklar üzerinden inceleme alanına dâhil etmiş ve bunun yanı sıra yedi kırâati tamamlayan on kıraatten olan Ebû Ca'fer, Ya'kūb ve Halef kırâatlerine yöneltilen eleştirileri de kapsama alarak bu yönüyle diğer çalışmalardan daha bütüncül bir değerlendirme ortaya koymuştur. Yine bahsi geçen çalışmalar, İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Sebʿa* adlı eserinde "galat" ve "hata" olarak nitelendirdiği rivayetlerin tespit ve tasnifine odaklanmış; temel amaç olarak da bu nitelemelerin sayısını, kaynaklarını ve isnad durumlarını ortaya koymayı hedeflemiştir. Çalışmanız ise bir tespit çalışmasının ötesine geçerek doğrudan eleştiri konusu yapılan sahih kırâatlerin dilsel referanslarını vererek bir nevi rivayet açısından sahih olan bir kırâatin mutlaka dirayet (dil) açısından da sahih olduğu yargısını gerekçelendirmeyi amaçlamaktadır. Önceki çalışmalar, İbn Mücâhid'in "galat" kavramını kimi zaman yedi imama isnat edilen hatalı rivayetleri, kimi zaman ise telaffuz yanlışlarını ifade etmek için kullandığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu çalışmaların asıl odak noktası, söz konusu eleştiri lafızlarının senede mi yoksa edaya mı ilişkin olduğunun belirlenmesidir. Çalışmamız ise İbn Mücâhid'in söz konusu nitelemelerini zayıf dilsel gerekçeler olarak değerlendirmekte; ayrıca onun kimi zaman doğrudan kırâati değil, o kırâate dair yapılan dilsel yorumu (veche) eleştirdiğini ortaya koyarak, mevcut çalışmalardan metodolojik açıdan ayrışmaktadır.

2. İbn Mücâhid'in Kitâbü's- Sebʿa'sında Yer Verdiği Yedi Kırâate Yönelttiği Eleştirileri

İbn Mücâhid'in, eserine sahih kapsamında dahil ettikten sonra bazı kurrâların sahih kırâatlerini veya râvilerinin rivayetlerini hatalı sayması dikkat çekici bir durumdur. Zira İbn Mücâhid'in, eserinde birinci tabakada tanımladığı özelliklere sahip bir kurrânın rivayette tek başına kalsa dahi —sahih olmak kaydıyla— naklettiği kırâatin kabul edilmesi gerektiğini belirtmesine rağmen, aynı türden rivayetleri eleştirmesi tutarlı görünmemektedir. Zira İbn Mücâhid'in metodolojisine göre, bir kırâat başka imamlar tarafından da rivayet edilmişse, bu durum onun kabulünü daha da güçlendirmeliydi. Bu araştırma, İbn Mücâhid'in kendisinin seçip sahih kabul ettiği kırâatlere yönelttiği dilsel eleştirileri incelemektedir. Çalışmada, eleştirilerin gerekçeleri açıklanmakta; ardından bu kıraatlerin Arap dilindeki temelleri, dilsel deliller ve örnekler aracılığıyla ortaya konularak, onların Arapça açısından dayanakları gösterilmektedir.

a) İbn Mücâhid yedi kırâat imamından İbn Âmir'in Bakara, Âli İmrân, Nahl ve Yasîn surelerinde üç yerde geçen " فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " ayetinin sonunu nasb ile okumasını eleştirmekte ve bu okuyuş hakkında; *"yanlış, vehim ve Arapça açısından hatalıdır."* tabirini kullanmıştır (Sırasıyla bkz., İbn Mücâhid, s. 169, 206, 409). İbn Mücâhid'in söz konusu okuyuşu hatalı saymasının gerekçesine bakıldığında bunun iki temele dayandığı görülmektedir. Birincisi, onun nasb ile olan kırâati anlam bakımından hatalı bulması, ikincisi ise bu okuyuşu kırâat tekniği (nahiv ve kırâat usulü) açısından hatalı görmesidir.

İbn Mücâhid'e göre 'فَيَكُونُ' lafzının mansûb okunması anlam yönünden hatalıdır. Zira bu okuyuşta cümlenin takdiri 'O, bir şeyi meydana getirir; o şey de derhal meydana gelir' şeklindedir. Bu bağlamda 'احدث' fiiliyle yaratma fiili başlatılmakta, 'فيحدث' fiiliyle ise bu yaratma fiilinin gerçekleşmesi kesinlik kazanmaktadır. Dolayısıyla 'fa' harfi burada sebep edatı değil, yalnızca atıf edatı olarak kullanılmıştır. Bu kullanım, iki fiil arasında anlam bakımından bir farklılık bulunmadığını göstermekte ve her iki fiilin de gerçekleşmesi kesin kabul edilmektedir. Bunun delili, ikinci fiilin birinci fiile doğrudan atfedilebilmesidir. Böylece cümle emir veya inşâî bir ifade değil, bilakis haberî bir cümle olarak değerlendirilmekte, bu sebeple söz konusu kelimenin doğru irab şeklinin yalnızca merfû olması gerektiği ileri sürülmektedir (Bkz., Sîbeveyh, 1408, I/38; Müberred, 1415, II/17).

İbn Mucahid'in mansub okuyuşu dilsel yönden eleştirisinin temelinde şu husus yatmaktadır: Arapların yaygın kullanımına göre nasb ancak iki şartla caizdir. Birincisi, mansûb fiilin ya zikredilmiş ya da takdir edilmiş bir şartın cevabı olmasıdır. Bu durumda fiilin başına gizli bir 'أن' takdir edilir; zira fiil doğrudan bir isim üzerine atfedilemez. Dolayısıyla ikinci fiilden önce 'أن' takdir edilerek, onun masdar-ı müevvel hâline getirilmesi gerekir ki, bu da açık bir mastara atıf yapılabilsin. Ancak İbn Âmir'in kırâatinde durum böyle değildir. İkinci şart ise, ikinci fiilin birinci fiilden anlam veya fail bakımından farklı olmasıdır. Eğer her iki fiil anlam ve fail bakımından aynı ise, nasb caiz değildir (Bkz., Sîbeveyh, III/38-41).

İbn Mücâhid'in nasb kırâatini hatalı saymasına karşı ileri sürülen dilsel gerekçeler, sahih ve sağlam nitelikte delillerdir. Bunlardan ilki, şudur: Kur'ân-ı Kerîm'in, Arap kabilelerinin her birinin diliyle nazil olduğu hususu bilinmektedir. Bunun temel amacı, insanlara kırâat esnasında kolaylık sağlamak ve Kur'ân'ın zikir için erişilebilirliğini temin etmektir. Bununla birlikte, Arapların fesahat bakımından aynı seviyede bulunmadıkları tarihî ve dilbilimsel açıdan sabittir. Kabileler arasında dil hususunda belirgin farklılıklar mevcuttur: Bazılarının dili en fasih kabul edilmiş, bazılarının dili fasih, bazılarının dili sahih, bazılarının ise zayıf görülmüştür. Bu olgu, klasik kaynaklarda da açıkça ortaya konmuş olup, ayrıca izaha ihtiyaç duymayacak derecede bilinen bir gerçektir. İbn Mücâhid'in söz konusu kırâati eleştirmesine karşı yapılan eleştirinin ikinci yönü şudur: Kırâat âlimlerinin ortaya koyduğu üzere, sahih bir kırâatin temel şartlarından biri Arap diline, özellikle nahiv açısından, herhangi bir yönden de olsa uygunluk göstermesidir. Bu uygunluk zayıf bir ihtimal üzerine kurulmuş olsa dahi, sahihlik için yeterli kabul edilmiştir. Dânî konuyla ilgili şöyle demiştir:

"Kırâat imamları, Kur'ân harflerinde Arap dilinde en yaygın olanı veya Arapça 'da en kıyaslı olanı esas almamış, bilakis rivayet açısından en sağlam ve nakil bakımından en sahih olanı esas almışlardır. Bir rivayet sabit olduğunda, onu hiçbir dil kıyası veya yaygın bir lehçe reddedemez. Çünkü kırâat, uyulması gereken bir sünnettir; kabul edilmesi ve ona yönelinmesi gerekir" (Dânî, 1248, I/51).

İbnü'l-Cezerî de eserinde konuyla ilgili şöyle demiştir:

"Nice kırâat vardır ki bazı nahivciler veya pek çokları tarafından reddedilmiştir; ancak onların reddi dikkate alınmamış, bilakis selefin önde gelen imamları ittifakla bu kırâatleri kabul etmişlerdir" (Bkz., İbnü'l-Cezerî, I/10).

Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), tefsirinde İbn Âmir'in okuduğu mansup kırâati savunurken, özellikle lafzın zahirine dayanma ilkesini öne çıkarmıştır. Şöyle ki; ona göre mansup kırâatte anlamdan ziyade lafzın şekli dikkate alınmıştır. Ebû Hayyân, İbn Âmir'in mansub okuyuşunun temelinde Arap dilinde bilinen bir nahiv kaidesine dayandığından bahisle, "كُنْ" lafzının emir sigasıyla geldiği için ardından gelen "فَيَكُونَ" ifadesinin emir cevabı gibi değerlendirildiğini ve bu sebeple mansup okunduğunu belirtmiştir. Ancak o bu yorumda bulunurken her ne kadar söz konusu lafızlarda hakiki emir-cevap tertibi tam olarak gerçekleşmese de Arap dilinde lafzın zahirine

dayanarak mansup kullanımların bulunduğunu ve bunun fasih Arapların sözlerinde görüldüğünü belirtmiştir. İbn Hayyân, değerlendirmesinin sonunda ise İbn Atıyye'nin, Ahmed b. Mûsâ'dan naklen İbn Âmir'in kıraatinin 'lahn' olduğunu, ancak bu görüşün hatalı olduğunu belirttikten sonra şöyle demiştir:

"Çünkü bu kırâat, yedi kırâatten biridir ve mütevâtir olarak nakledilmiştir. Ayrıca bu, İbn Âmir'in kırâatidir; kendisi Arap olup dilde hata yapması düşünülemez. Üstelik Kisâî'nin de bazı yerlerde aynı şekilde okuduğu bilinmektedir. Kisâî ise Arap dili konusunda Kûfelilerin imamıdır. Dolayısıyla bu kırâati 'lahn' olarak nitelemek, en çirkin ve günaha sokan hatalardan biridir. Böyle bir iddia sahibini küfre sürükler; çünkü bu, Allah'ın Kitabı'ndan tevatürle nakledildiği bilinen bir hususa yönelik bir ta'n (iftira ve saldırı) anlamına gelir" (Ebû Hayyân, 1420, I/586).

Görüldüğü üzere, İbn Mücâhid'in İbn Âmir'in mansub okuyuşunu eleştirisinin arka planında, mansup fiil ancak şart-cevap ilişkisiyle meşru olur kaidesi yatmaktadır. Yani emirden sonra gelen fiilin fâ harfiyle mansup olabilmesi için, bu yapının bir şart-cevap ilişkisi kurması gerekir. Şart cümlesi ile cevap cümlesi aynı fiil ve aynı failde birleştiğinde, bu yapı nahiv açısından imkânsız kabul edilmektedir. Çünkü şartın gerçekleşmesiyle cevabın meydana gelmesi arasında mantıksal bir ayrım bulunması gerekir. Fiil ve failin aynı olması durumunda bu ayrım ortadan kalkar ve şart ile cevap özdeşleşir. Dolayısıyla böyle bir durumda mansup okuma geçersiz sayılmış, şart-cevap ilişkisi nahiv kaideleri çerçevesinde sahih görülmemiştir. Dolayısıyla İbn Âmir'in mansup kırâatinde bu şart gerçekleşmediği için, İbn Mücâhid bunu nahiv açısından eleştirmiştir. Ancak yukarıda görüldüğü üzere, Ebû Hayyân'ın İbn Âmir'in mansup kırâatini savunurken öne çıkardığı temel nokta, anlamdan ziyade lafzın zahirinin dikkate alındığı argümanıydı. Aslında onun bu yaklaşımı, temelde mansub kırâatin dilsel meşruiyetini sağlamaya yönelik bilinçli bir tercih olup, bunun yanında Arap şiirinde de karşılığı bulunan bir tercihtir. Örneğin, meşhur şair Ömer b. Ebî Rabîa el-Mahzûmî'nin (ö. 93/711-12) dîvân'ında geçen şu beyit bu duruma çok açık bir örnektir: « فَقُلْتُ لِجَناد خُذِ السيفَ وَاشْتَمِلْ عَلَيْهِ بِحَزْمٍ وَانْظُرِ الشمسَ تَغْرُبِ» *"Ben de Cenâd'a dedim ki: 'Kılıcı al ve onu sıkıca kuşan; güneşin batışına dikkat et"* (Halebî, t.y., s. 355). Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Beyitte geçen 'تغرب' fiili, 'انظر' fiilinin cevabı olarak lafza göre kabul edilmiştir. Ancak anlam açısından böyle bir bağ kurulamaz; çünkü güneşin batışı, Cenâd'ın ona bakmasıyla gerçekleşmez. Yani fiiller arasındaki ilişki, mantıksal bir sebep-sonuç bağına değil, sadece lafzın zahirine dayalı bir nahiv tertibine oturtulmuştur.

Büyük dil âlimi İbn Mâlik'te (ö. 672/1274), "إنما" ile yapılan hasrın ardından gizli bir "أنْ" harfinin takdir edilerek sonraki fiilin mansup kılınabileceğini söylemiş ve bunu Kûfe nahivcilerin görüşüne dayandırmıştır. Bu kaideden olmak üzere nakledilen "إِنَّمَا هِيَ ضَرْبَةٌ مِنَ الأَسَدِ فَتَحْطِمَ ظَهْرَهُ / O, ancak aslandan bir darbedir; öyle ki onun sırtını kırar." ifadesinde "تحطم" fiilinin mansup okunması, söz konusu gizli "أنْ" takdirine dayanmaktadır (Bkz., Nu'mânî, 1419, II/429). Dolayısıyla İbn Âmir'in mansup kırâati, aynı nahivsel zemine dayandırılarak temellendirilmektedir. Mansup kırâat, bir yandan lafzın zahirine dayanma yöntemine, diğer yandan ise Kûfe nahivcilerinin 'إنما' sonrasında gizli bir 'أنْ' takdirini caiz gören kaidesine istinat ettirilmek suretiyle, Arap dilinde fasih bir kullanım olarak meşruiyet kazanmaktadır.

b) İbn Mücâhid, eserinde kırâat imamlarının hepsinin Enfâl sûresinin 35. ayetinde geçen ' وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ " kısmında kanenin ismini " صَلَاتُهُمْ " şeklinde ref ile, ' إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً' kısmında kanenin haberini ise ise " مُكَاءً وَتَصْدِيَةً " şeklinde mansup olarak okuduklarını aktarmıştır. Kırâat imamı Âsım'ın Ebû Bekr Şu'be b. 'Ayyâş rivayetiyle ayeti وَمَا كَانَ صَلَاتَهُم şeklinde kanenin ismini mansup, illa edatından sonra gelen ' إِلَّا مُكَاءٌ وَتَصْدِيَةٌ' kısmını ise merfu okumuştur. İbn Mücâhid, Âsım'dan rivayet edilen kırâati sened zinciriyle aktarırken A'meş'in bu okuyuş hakkında: *'Eğer Âsım hata yapıyorsa, sen de hata yaparsın'* (İbn Mücâhid, 305) sözünü nakletmiştir.

Söz konusu kırâatin dilsel referanslarına bakıldığında ilk olarak şu hususlar söylenebilir: Ayette mübteda konumundaki 'صَلاتهم' kelimesi nekre olarak gelmiş, buna karşılık haber olan 'مكاء وتصدية' ise marife kabul edilmiştir. Oysa nahiv kaidesine göre mübteda genellikle marife olmalıdır. İkinci olarak, mübtedanın nekre gelmesi nahiz açısından ancak yeni bir anlam veya fayda sağladığında caizdir (İbn Akîl, 1400, I/315/316; İbn Hişâm, 1429, s. 165). Ancak büyük dilci İbn Cinnî (ö. 392/1002), dilde her ne kadar fasih ve en doğru olanın mübtedanın marife olması gerektiğini söylese de nekire cins ismin çoğu zaman marife ile aynı anlamı verdiğini de belirtmiştir. Bu bağlamda İbn Cinnî, "خرجت فإذا أسد بالباب / *Çıktım, kapıda bir aslan vardı*" ve "خرجت فإذا الأسد بالباب / *Çıktım, kapıda aslan vardı"* örneklerini zikrederek her iki ifadenin aynı anlama geldiğini, yani belirli bir aslanın değil, bu türden bir varlığın kastedildiğini belirtir. Bu dil mantığına dayanan İbn Cinnî, ayette geçen "مكاء وتصدية / ıslık ve el çırpma" kelimelerinin merfû okunmasının caiz olduğunu savunmuştur. Çünkü burada belirli bir fiil değil, bu türden bir davranışın ibadet yerine konulmuş olması söz konusudur. Ayrıca İbn Cinnî, bu kırâatin "كان قائم أخاك / *Kardeşin ayaktaydı*" veya "كان جالس أباك / *Baban oturuyordu*" gibi örneklerle aynı hükme girmediğini özellikle vurgulamıştır. Ona göre bu örneklerde mübteda makamında kullanılan "قائم" ve "جالس" kelimelerinde cinsiyet anlamı bulunmazken, "مكاء" ve "تصدية" kelimeleri ise cins isimlerdir. Yine ona göre kane ve benzeri fiillerin isminde nekre kullanımı olumlu cümlelerde güzel görünmezken, olumsuz cümlelerde ise bu caiz görülmüştür. Bu noktada İbn Cinnî, "ما كان إنسان خيرًا منك / *Hiçbir insan senden daha hayırlı olmadı"* örneğini vermekte ve bunun doğru bir kullanım olduğunu belirtirken, "كان إنسان خيرًا منك / *Bir insan senden daha hayırlı oldu"* ifadesinin ise caiz olmadığını belirtmiştir (Ayrıntılı açıklamalar için bkz., İbn Cinnî, 1386, I/279). Dolayısıyla Âsım'ın kırâatinde olduğu gibi olumsuzluk edatıyla birlikte geldiğinde, kanenin isminde nekre kullanım güçlenmekte ve güzel kabul edilmektedir. Dolayısıyla bunların nekire ve marife kullanımları anlam bakımından birbirine yaklaşmakta ve bu da söz konusu kırâatin dil açısından meşruiyetini desteklemektedir.

Meşhur dil âlimi Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) de söz konusu kırâat farklılığını dilsel açıdan değerlendirerek iki ihtimalden bahsetmiştir. Ona göre kırâat imamı Âsım'ın " وما كان صلاتهم " şeklinde gelen mansûb kırâatinde kânenin haberi öne alınmış, 'إِلَّا مُكَاءٌ وَتَصْدِيَةٌ' kısmı ise merfû okunarak kânenin ismi ise tehir edilmiştir. Buna karşılık diğer kırâat imamlarının okuyuşlarında ise " وما كان صلاتهم " ifadesi merfû olarak kânenin ismi, " إلا مكاءً " lafzı ise mansûb olarak haber konumuna yerleşmiştir. Ezherî, her ne kadar bu ikinci ihtimalin Arap dilinde daha uygun olduğunu ve kırâat imamlarının çoğunluğunun bu görüşü benimsediğini belirtse de Âsım'ın fasih bir râvî olduğunu, harfi çoğu zaman iki vecih üzere okuduğunu ve yalnızca işittiğini naklettiğini, ayrıca bu okuyuşun Arapça açısından sahih bir vechinin bulunduğunu ifade ederek bu okuyuşun dilsel bir temeli yanında sened yönünden de sağlam olduğunu belirtmiştir (Ezherî, 1412, I/439).

c) İbn Mücâhid, Yusuf sûresi 110. ayetinde "فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ" ifadesinde geçen "فَنُجِّيَ" filini, imam Âsım'ın iki nun harfiyle olmak üzere ilkini dammeli, ikincisini fethalı, ardından gelen ya harfini ise fetha ile "فَنُنَجِّي" şeklinde okuduğunu kaydetmektedir. Bu okuyuş, Âsım'dan Hafs ve ondan da Hübeyra rivayetiyle aktarılmıştır. İbn Mücâhid, Âsım'ın söz konusu kırâati hakkında hakkında: *"Bu okuyuş galattır"* ifadesini kullanmıştır (İbn Mucâhid, ty, s. 352). İbn Mücâhid'in söz konusu okuyuşu hatalı saymasının dilsel arka planına bakıldığında, şunlar söylenebilir: Büyük nahiv âlimi Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Hübeyra'nın rivayet ettiği okuyuşu dilsel açıdan değerlendirmiş ve bu kırâati hatalı bulmuştur. Ona göre söz konusu kırâatte muzâri fiilin sonundaki ya harfinin nasb edilmesi için gerekli bir unsur (nâsıb) bulunmamaktadır. Oysaki Arap dilinde muzâri fiilin nasb edilebilmesi, mutlaka bir nâsıb edatının varlığına bağlıdır. Bu ayette böyle bir unsur mevcut olmadığından Fârisî,

"فنُنَجّي" şeklindeki okuyuşun dil kuralları açısından tıpkı İbn Mücâhid gibi geçerli bulmamıştır (Fârisî, 1413, IV/447).

Meseleye daha tafsilatlı bakıldığında, İbn Mücâhid ve talebesi Ebû Ali el-Fârisî'nin söz konusu kırâati hatalı saymaları dilsel açıdan uygun değildir. Zira nahiv kaidesi gereği, şart cümlesinden sonra fâ veya vav ile bağlanan muzâri fiil, üç farklı şekilde cezm, ref ve nasb ile i'rab edilerek okunabilmektedir (Bkz., İbn Serrâc, t.y., II/179; Ezherî, 1421, II/409). Bu durumun bir örneği Bakara sûresi 284. ayetinde açıkça görülmektedir. Şöyle ki: İlgili ayete bakıldığı zaman وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَو تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ifadesinde geçen "يغفر" ve "يعذب" fiillerinin sonu, rivayetlerde üç vecihle olmak üzere cezm, ref ve nasb ile nakledilmiştir. Özellikle söz konusu ayetin nasb kıraati, Sîbeveyh tarafından rivayet edilmiş olup (Sîbeveyh, 1408, III/90), onun nakli bu kırâatin dilsel yönden sahihliğini teyit etmeye kâfidir. Her ne kadar en uygun görüş muzâri fiilin merfû (ref) olması yönünde olsa da şart cümlesine atfedilen muzâri fiilde hem ref hem de mansûb (nasb) irabının caiz olduğu kabul edilmektedir. Bu hüküm, şart edatının cezmedici olup olmamasından bağımsız olarak geçerliliğini sürdürmektedir. Ayetin bağlamına göre en uygun vecih ref kabul edilse de şart cevabına atfedilen muzâri fiilde hem ref hem de nasb caiz olup, bu hüküm, şart edatının cezmedici olup olmamasına bakılmaksızın geçerlidir (Ayrıntılı açıklamalar için bkz., Sîbeveyh, 1408, III/92). Dolayısıyla İbn Mücâhid ve Ebû Ali el-Fârisî'nin bu kırâati hatalı saymaları, dilsel açıdan tartışmaya açık bir hüküm olarak orta yerde durmaktadır.

d) İbn Mücâhid, Kunbül rivayetiyle olmak üzere İbn Kesîr'in Alak sûresi 7. ayette geçen "أن رَآهُ" ifadesini hemzeden sonra elifsiz olarak, "رَعَه" kelimesinin vezninden olmak üzere "رأه" şeklinde okuduğunu kaydetmektedir. Ona göre bu okuyuş hatalıdır; zira fiil mâzî olup nakıs bir fiildir ve son harfi (lâm) hazfedilmiştir. Böyle bir hazif için dilbilgisel bir gerekçe de bulunmamaktadır. İbn Mücâhid konunun devamında ise şöyle demiştir: *"Bu yanlıştır; çünkü "رآه" kelimesi, "رَعَاه" gibi hem îmâleli hem de îmâlesiz olarak okunabilmektedir"* (İbn Mucâhid, ty, s. 692).

İbn Mücâhid'in kırâat imamı Âsımdan ravisi Kunbül kanalıyla gelen bu sahih kırâati nakledip ardından hatalı sayması dikkat çekicidir. Söz konusu kırâatin dilsel referanslarına bakıldığında şunlar söylenebilir: İlk olarak bu kırâatte elif yerine fetha ile iktifa edildiğidir. Çoğunluk kırâat âlimleri "أَنْ رَآهُ" ifadesini hemzeden sonra elif ile, yani fiilin son harfini koruyarak okumuşlardır. Buna karşılık, İbn Mücâhid'in Kunbul rivayetiyle naklettiği kırâatte görüldüğü üzere elif hazfedilmiş ve "رأه" şeklinde okunmuştur. İbn Mücâhid'in bu kıraati hatalı görmesini eleştiren Ebû Hayyân el-Endelûsî, söz konusu kırâati yanlış saymak yerine ona bir gerekçe aramak gerektiğini belirtmekte ve delil olarak bazı örnekler zikretmektedir. Ebû Hayyân bu kırâati dilsel açıdan şu şekilde gerekçelendirmektedir:

- "وصّاني" kelimesinde de elif hazfedilmiş olup bu harf fiilin son harfine tekabül etmektedir.
- "رأى" fiilinin muzârisinde de benzer bir hazif görülür. Ebû Hayyân konunun devamında Arapların "أصاب الناس جهد ولو تر أهل مكة / İnsanlara bir sıkıntı isabet etti; eğer Mekke halkını görseydin." sözünde "تر" fiilinin aslının "ترى" olduğunu, bu kelimeden de elif harfinin hazfedildiğini belirtmektedir. Ona göre bu tür hazifler kıyasa dayalı değildir; rivayet sahih olarak nakledilmişse, kabul edilmesi gerekir. Zira kırâatler Arap dilinin hem kaideli hem de şâz kullanımlarına dayanmaktadır (Ebû Hayyân, 1420, X/508).

3. İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Sebʿa*'sı Dışında Aktarılan Yedi Kırâat Rivayetlerine Yönelik Eleştirileri

İbn Mücâhid'in, *es-Sebʿa fi'l-kırâ'ât* dışında sahih kırâatlere yönelik dilsel açıdan yaptığı eleştiriler sınırlıdır. Bu bağlamda yaptığımız araştırmada sadece üç örneğe rastladık: İlkinde, İbn Mücâhid kırâat imamı Âsım'ın el-Mufaddal rivayetiyle aktarılan kıraâtini eleştirirken, diğer iki yerde ise İbn Âmir'in kırâatini tenkit etmiştir. Bunlar maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

a) Mufaddal, Âsım'dan rivayetle onun Bakara suresi 234. ayetinde geçen "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ" ifadesindeki يُتَوَفَّوْنَ fiilinin başındaki yâ harfini fetha ile يَتَوَفَّوْنَ şeklinde okuduğunu aktarmıştır (Dânî, 1248, II/915). İbn Mücâhid ise eserinde bu okuyuş hakkında, "ولا يُقْرَأ بها / *Onunla okunmaz.*" notunu düşmüştür (İbn Mucâhid, ty, s. 125). Âsım'ın kırâatine bakıldığında ilgili kelimenin manası malum siga ile "vefat edenler" olarak gelmekte, vefat fiilinin faili Allah dışında doğrudan insana nispet edilmektedir. Diğer kırâatlerde ise kelime meçhul sigayla "vefat edilenler" şeklinde gelmekte, failin fiili ya Allah'a ya da ölüm meleğine nispet edilmektedir.

Meşhur nahiv âlimi Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfî bi'l-vefeyât* adlı eserinde yaptığı değerlendirmelerle İbn Mücâhid'in kırâat eleştirilerini anlamak için önemli bir dilsel arka plan sunmaktadır. Şöyle ki: Safedî, vefat kelimesini incelerken, "توفّي زيد / *Zeyd vefat ettirildi*" ifadesinde vefat fiilinin meçhul sîgayla değerlendirildiğini söylemektedir. Buna gerekçe olarak ta insanın kendi nefsinin vefatını gerçekleştiremeyeceğini, dolayısıyla vefat fiilinin faili olarak Allah Teâlâ veya meleklerden birinin kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Safedî, vefat fiilini ele alırken Allah Teâlâ'yı "المُتَوَفِّي" şeklinde ism-i fâil vezninde, (vefatı gerçekleştiren fail olarak) tanımlar. Buna karşılık Zeyd'i ise "المُتَوَفَّى" şeklinde ism-i mef'ûl vezninde (vefatı gerçekleşen olarak) nitelendirir. Safedî, meselenin sonunda şöyle bir rivayete yer vermektedir:

"Bir cenazeye katılan kimsenin bir âlime "Kimdir el-mutevaffî?" diye sorduğu, âlimin ise "Allah Teâlâ'dır" cevabını verdiği aktarılır. Ancak bu ifade yanlış anlaşılmış ve hatanın düzeltilmesiyle birlikte "Doğru olan, 'el-mutavaffa' demektir." şeklinde tashih edilmiştir" (Bkz., Safedî, 1420, I/54).

İbn Mücâhid de bu noktada, "يتوفى" fiilini lâzım/geçişsiz fiil olarak değerlendirmiş ve bu kırâate yönelik eleştirisini söz konusu dilsel gerekçeye dayandırmıştır. Ona göre lafzın zahirine bağlı kalındığında insanın kendi ölümünü gerçekleştirdiği gibi yanlış bir anlam ortaya çıkmaktadır ki bu, nahiv açısından da itikadî açıdan da kabul edilemezdir. Dolayısıyla İbn Mücâhid'in yaklaşımı, Safedî'nin dilsel çözümlemesiyle doğrudan örtüşmekte; kırâat rivayetlerinin dilsel temele oturtulması gerektiğini ve meçhul siganın korunmasının zaruretini ortaya koymaktadır. İbn Mücâhid'in ilgili kırâate yönelik değerlendirmesi, metnin dilsel imkânlarını bütünüyle ortaya koymaktan ziyade sınırlı bir yoruma dayandığı görülmektedir. Şöyle ki: Onun "يتوفون" fiilini lâzımi/geçişli bir fiil olarak kabul etmesi, kırâatin muhtemel anlam alanlarını daraltmış görünmektedir. Oysa bu fiil, bağlam dikkate alındığında mahzuf bir mef'ûle yönelen müteaddî fiil olarak anlaşılabilir. Nitekim İbn Cinnî, İbn Mücâhid'in reddettiği bu kırâati doğru ve caiz görmüş; bunun mef'ûlün hazfi esasına dayandığını belirtmiştir. Ona göre ifade, "Onlar günlerini, ömürlerini veya ecellerini tamamladılar" anlamına gelir. Arap dilinde mef'ûlün hazfi, özellikle bağlamın buna delalet ettiği durumlarda, Kur'ân'da ve fasih Arapçada sıkça rastlanan bir kullanımdır (İbn Cinnî, 1386, I/125). Sonuç olarak, İbn Mücâhid'in yaklaşımı kırâat rivayetlerini dilsel bir temele oturtma çabasıyla sınırlı kalmış; buna karşılık İbn Cinnî, söz konusu kırâatin Arap dilinin imkânları çerçevesinde meşru ve kabul edilebilir olduğunu ortaya koymuştur.

b) Dânî'nin aktardığına göre kırâat imamlarından İbn Âmir, Hâkka sûresi 10. âyette geçen "وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ" ifadesindeki "حُمِلَتْ" fiilini farklı bir şekilde okumuş ve kelimedeki mîm harfini teşdîdli

olarak "حُمِّلَتْ" şeklinde kırâat etmiştir (Dânî, 1248, IV/1655). İbn Mücâhid ise bu rivayeti değerlendirirken: *"وما أدري ما هذا؟ / Bunun ne olduğunu bilmiyorum"* diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir (İbn Cinnî, 1386, II/328).

İbn Mücâhid'in kendi ifadesiyle "*Bunun ne olduğunu bilmiyorum"* dediği kırâat, yedi kırâat imamından biri olan İbn Âmir'in rivayetiyle nakledilmiştir. İbn Cinnî, İbn Mücâhid'in bu kırâati eleştirmesini doğru bulmamış ve söz konusu kırâatin açık bir dilsel dayanağa sahip olduğunu belirtmiştir. İbn Cinnî'ye göre "حُمِّلَتِ الأرض" ifadesinde fiil, ikinci mef'ûle isnat edilmiştir. Normalde cümle "وَحَمَّلْنَا قُدْرَتَنَا الأَرْضَ / *Biz kudretimizi yeryüzüne yükledik"* şeklinde kurulabilirdi. Burada "قدرتنا" birinci mef'ûl, "الأرض" ise ikinci mef'ûldür. Ancak birinci mef'ûl hazfedildiğinde, ikinci mef'ûl onun yerine geçirilmiş ve fiil ona isnat edilmiştir. Böylece "فَحُمِلَتِ الأرض / *Yeryüzü yüklendi"* şeklinde ifade edilmiştir. Ona göre bu kullanımın benzeri, "ألبست زيداً الجبة / *Ben Zeyd'e cübbe giydirdim*" örneğinde de vardır. Bu cümle de mef'ûllerin yer değiştirmesiyle açıklanabilir. Şöyle ki: Birinci mef'ûlün hazfi hâlinde ikinci mef'ûl onun yerine geçer ve "ألبست الجبة / *Cübbe giydirdim"* denilir. Arap dilinde bu tür mef'ûl kaydırmaları ve hazifleri, özellikle bağlamın delâlet ettiği durumlarda, Kur'an'da ve fasih Arapça'da yaygın bir kullanımdır. Konunun sonunda ise İbn Cinnî, İbn Mücâhid'in söz konusu kırâate yaptığı olumsuz yorumu eleştirme sadedinde sözlerini şöyle sonlandırmıştır: *"Allah İbn Mücâhid'e rahmet etsin! O, kendi konumunda büyük bir âlimdi; fakat maharet göstermediği hususlarda teslimiyetle davranırdı"* (İbn Cinnî, 1419, II/328-329).

c) Dânî, İbn Âmir'in, Eyyûb b. Temîm (ö 198/814) ve onun da Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî (ö. 145/762) rivayetiyle (Eyyûb b. Temîm, kırâatini İbn Âmir'in gözde talebesi olan Yahyâ b. Hârîs'ten almıştır. İbn Âmir'in meşhur iki ravisi olan Hişâm ve İbn Zekvân ise kırâatlerini doğrudan İbn Âmir'den değil onun talebesi Eyyûb b. Temîmî'den almışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk., Zehebî, 1988, ss. 63, 89; İbnü'l-Cezerî, 1427, I/172), Enbiyâ sûresi 109. ayette geçen "وَإِنْ أَدْرِيَ لَعَلَّهُ" ve 110. ayette geçen "وَإِنْ أَدْرِيَ أَقَرِيبٌ" ifadelerini okurken, her iki yerdeki "أدري" fiilini yâ harfini fetha ile telaffuz ettiğini aktarmakta ve İbn Mücâhid'in bu okuyuşu yanlış bulduğunu belirtmektedir (Dânî, 1248, III/373). İbn Cinnî, İbn Mücâhid'in söz konusu kırâati eleştirmesine karşılık, bu okuyuşun dilsel gerekçelerini şöyle açıklamaktadır: O, "أدريَ" kelimesindeki yâ'nın fiilin son harfi konumunda olduğunu belirtir. Bu harf, tıpkı "أرمى" ve "أقضى" kelimelerindeki yâ gibi i'râb harfi kabul edilir. Dolayısıyla onun fetha ile harekelenmesi için herhangi bir dilsel gerekçe bulunmadığını, çünkü fiilden önce nasb edici bir unsur mevcut olmadığını ifade etmiştir. İbn Cinnî'ye göre bu okuyuş, sıradan bir hata değil, belirli bir şüpheye dayalı bir tercihtir (İbn Cinnî, 1386, II/68).

İbn Cinnî, İbn Mücâhid'in bu kırâati eleştirisini naklettikten sonra, bu okuyuşun sıradan bir yanlış olmadığını, Arap dilinde benzerlikten doğan bir şüpheye dayandığını ileri sürmüştür. Ona göre "أدري" kelimesindeki yâ, fiilin son harfi hükmünde olmakla birlikte, mütekellim zamirini taşıyan "غلامي" ve "داري" kelimelerindeki yâ'ya benzemektedir. Bu benzerlik hem kelimenin sonunun aynı harfle bitmesi hem de mütekellim için zamir barındırması bakımından dilde karşılık bulmaktadır. Dolayısıyla "أدري" deki yâ'nın fetha ile okunması, nahiv açısından doğrudan gerekçelendirilemese de Arap dilinde görülen analoji ve şebeh kaidesiyle açıklanabilir. İbn Cinnî bu görüşünü daha geniş bir dilsel çerçeveye oturtur. Arapların aslında mebnî olan muzâri fiili isme benzerliğinden dolayı mu'rab kıldıklarını, hatta benzerliği tamamlamak için ism-i fâile fiil gibi amel yetkisi verdiklerini hatırlatır. Bu bağlamda "داري" kelimesindeki yâ'dan sonra hemze geldiğinde yâ fetha ile okunmuş, aynı şekilde "أدري" kelimesindeki yâ'dan sonra da hemze bulunduğu için fetha ile harekelenmiştir. İbn Cinnî, bu durumu İbn Mücâhid'e cevap olarak şöyle temellendirir: "أدري" kelimesinde gizli bir zamir vardır; bu zamir fâil olsa da kelimenin sonu, zamir bulunan bir kelimenin sonuna benzer. Tıpkı "غلامي" ve "داري"

kelimelerinde olduğu gibi, her ikisi de yâ ile bitmekte ve mütekellim için bir zamir taşımaktadır. Bu benzerlik sebebiyle "أدري" deki yâ, "غلامي" ve "داري" deki yâ gibi fetha ile okunmuştur (İbn Cinnî, 1386, II/68).

İbn Cinnî bu yaklaşımını güçlendirmek için Arap dilinden çeşitli örnekler zikretmiştir. Örneğin o, "مصائب" kelimesinin hemze ile okunmasını, "مصيبة" kelimesindeki illet harfinin "صحيفة" kelimesindeki illet harfine benzetilmesiyle açıklamıştır. İbn Cinnî, Araplar'ın bazı özel isimleri normalde uygulanması gereken çekim kurallarından muaf tuttuklarını ve onları fiil kalıplarına benzeterek farklı bir şekilde kullandıklarını da örnek göstermektedir. Bu bağlamda "أحمد" ve "أصرم" kelimelerinin çekimden muaf tutulması, onların "أركبُ" ve "أذهبُ" gibi fiil kalıplarına benzetilmesiyle gerekçelendirilmiştir. İbn Cinnî'ye göre bu tür uygulamalar, Arap dilinde benzerlik (şebeh) kaidesi çerçevesinde olağan kabul edilmektedir. Dolayısıyla "أدري" kelimesindeki yâ'nın fetha ile okunması da aynı dilsel analojiye dayalı olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca "مسيل" kelimesi, aslında kökteki yâ'sı aslî olmasına rağmen, "فعيل" kalıbındaki zâid yâ gibi muamele görmüş ve "أمسلة" şeklinde çoğullaştırılmıştır. Bunun yanında "معنان" kelimesindeki yâ'nın düşürülmesi de "قفيز/قفزان" örneğinde olduğu gibi zâid yâ muamelesiyle açıklanmıştır (Konu hakkında ayrıntılı açıklamalar için bk., İbn Cinnî, 1386, II/68-69). Dolayısıyla İbn Cinnî, bu tür örnekleri zikrederek Arap dilinde benzerlikten doğan analojilerin olağan olduğunu ve kırâat farklılıklarının bu bağlamda anlaşılabileceğini göstermiştir.

4. İbn Mücâhid'in Yedi Kırâati Ona Tamamlayan Rivayetlere Yönelttiği Eleştirileri

Âlimler, yedi kırâatin dışındaki kırâatlerin hükmü konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Tarihsel süreç içinde bu kırâatlerin sahih mi yoksa şâz mı olduğu tartışılmıştır. Söz konusu ihtilafın sebebi, kabul edilen kırâatin şartlarıyla ilgilidir: Bir görüşe göre kırâat ancak tevatür yoluyla nakledilmişse sahih kabul edilirken, bu şartı sağlamayan kırâatler ise isnatları sahih olsa bile tevatür seviyesine ulaşmadıkça şâz kabul edilmiştir (Zerkeşî, tsz., I/318; Muhammed Abdulazîm ez-Zurkânî, tsz., I/308). Diğer görüşe göre tevatür şartını sağlamayan kırâatlerin isnadının sahih olması, o kırâatin sahih kategorisinde kabul edilmesi için yeterli görülmüştür (Dânî, 2005, I/246; Mekkî, t.y., ss. 51-52, 91; İbnü'l-Cezerî, 2009, I/9; Ebû Şâme, 2003, ss. 171-178). Birinci görüşü benimseyenler, İbn Cinnî'nin yaşadığı dönemde (İbn Mücâhid'den sonraki asır) hâkim anlayış olarak görünmektedir. Bu nedenle, İbn Mücâhid'in *es-Sebʿa fi'l-kırâʾât* kitabına almadığı her kırâat bu anlayışın bir sonucu olarak şâz kabul edilmiştir (İbn Cinnî, 1386, I/32). Bazı âlimler, bir kırâatin geçerli olması için tevatür şartını aramamış, isnadının sahih olmasını yeterli bulmuştur. Bu nedenle on kırâati tamamlayan rivayetleri ve benzerlerini şâz değil, sahih kırâatler arasında saymışlardır. Bu yaklaşımı ilk ortaya koyan İbn Cinnî olmuştur. O bu konuda şöyle demiştir:

"Biz bunu, şehirlerde yaşayan Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri kırâatlere muhalefeti meşru görmek veya güvenilir râvîlerin aktardıklarını terk etmeyi caiz saymak için söylemiyoruz. Amacımız, bugün şâz diye adlandırılan kırâatlerin aslında güçlü bir yönü bulunduğunu, sahih rivayetlerle yan yana durduğunu ve Arapçanın üslubundan pay aldığını göstermektir. Böylece onlardan yüz çevirmenin, onları küçümsemek veya itham etmek anlamına gelmediğini ortaya koymak istiyoruz. Allah korusun! Bu nasıl mümkün olabilir ki, rivayet onu Resûlullah'a dayandırmaktadır. Allah Teâlâ da "Peygamber size ne verdiyse onu alın' (Haşr, 7) buyurmuştur. Bu hüküm hem anlamlar hem de lafızlar için genel bir kuraldır. Onu almak, bizzat Resûlullah'tan almak demektir. O hâlde böyle bir rivayeti reddetmek ve ondan uzak durmak nasıl caiz olabilir?" (İbn Cinnî, 1386, II/32-33).

İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı, kendisinden sonra gelen kırâat âlimlerinin mühim bir kısmı tarafından da benimsenmiş; özellikle de İbnü'l-Cezerî gibi otorite kabul edilen isimler tarafından sistematik biçimde geliştirilmiştir. İbnü'l-Cezerî konuyla ilgili şöyle demektedir:

"Müteahhirun âlimlerinden bir kısmı, bu konuda sadece senedin sahih olması şartıyla yetinmeyip, tevâtürü şart koşmuşlardır. Kur'ân'ın ahad rivâyetlerle değil, ancak tevâtürle sabit olacağını iddia etmişlerdir. Bu meselede gözden kaçırılmaması gereken şey şudur: Gerçekten kırâatin naklinde tevâtür sabitse, onun Resmî hatta ve Arap diline uymasına gerek yoktur. Çünkü muhtelif kırâatlerin Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak geldiğinin sabit olması ister hatta uysun ister uymasın zarûri ve kesin bilgi verdiğinden dolayı, bunların Kur'ân olarak kabul edilmesi gerekir. Eğer birbirine muhalif olan kırâatlerde biz tevâtürü şart koşarsak, o zaman şu malum yedi imamdan ve diğerlerinden gelen çeşitli kırâatlerin birçoğu kabul edilmez ve hatta bunlar yok sayılır. Bir zaman önce ben de bu görüşe meyletmiştim. Sonradan bu görüşün tutarsızlığı zâhir oldu. Bu konuda selef ve halef âlimlerinin görüşlerinin doğruluğu ortaya çıktı" (İbnü'l-Cezerî, 2009, I/13). Bu yaklaşımın yanında, yedi kırâati ona tamamlayan rivayetler arasında bazı örneklerin isnad ve dil açısından yedi kırâatten daha kuvvetli olduğu bile kabul edilmiştir. Büyük kırâat âlimi Huzelî (ö. 460/1067) de bu konuda şöyle demiştir: *"Bazı müteahhir âlimler demiştir ki: Eğer İbn Mücâhid, yedi kırâat arasında İbn Âmir'i öne çıkarmamış olsaydı, onun yerine Ya'kûb'u koyardım"* (Huzelî, 1428, ss. 70-71).

Dolayısıyla, on kırâati tamamlayan üç kırâat sahih isnada dayanmaktadır. Hatta bazı âlimler, bununla da yetinmeyerek bu kırâatlerin tevatür derecesine ulaştığını söylemişlerdir. (Suyûtî, 1493, I/77; Dimyâtî, 2006, s. 7). On kırâat dışında sahih isnada sahip rivayetlerden biri de A'meş'in kırâatidir. Bu kırâat, on kırâati tamamlayan rivayetlerle birlikte on dört kırâat arasında yer alır. Onun kırâatinin sahihliği, hatta tevatür derecesine ulaştığının delili, İbn Mücâhid'in talebesi Ebû Tâhir b. Ebî Hâşim'in şu sözüdür:

"Eğer hocamız Ebû Bekir onu yedi imamdan biri olarak kabul etmemiş olsaydı, kırâatinin isnadı makbul sayılmazdı. Ancak Ebû Muhammed Süleyman b. Mehrân el-A'meş'in kırâati, güvenilir imamlar tarafından nakledilmiş ve mushafla uyumlu olduğu için, bu hususta İbn Âmir'den daha layık görülürdü" (Ebû Şâme, 1395, s. 162).

Yukarıdaki hakikatler ışığında İbn Mücâhid'in yedi kırâat dışında bıraktığı on kırâat rivayetlerinin, isnadları tıpkı yedi kırâat gibi sahih oldukları için şâz değil sahih kabul edilmesi gerektiği çok açıktır. Nitekim sonraki dönemde İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/992), yediye eklenen üç kırâati sahih kırâatler arasında zikretmiş ve bunların da tıpkı İbn Mücâhid'in seçtiği yedi kırâat gibi mütevatir seviyesinde olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla İbn Mücâhid'in yediye eklenen üç kırâati reddetmesi, dönemin hâkim anlayışının bir yansıması olmakla birlikte, ilmî açıdan bu rivayetlerin sahihliğini ortadan kaldırmamaktadır.

İbn Mücâhid, yedi kırâat dışındaki rivayetlerle ilgilenmediği için, bu kırâatler hakkında nahiv yönünden yaptığı eleştirilere eserinde rastlamak mümkün olmamıştır. Ancak biz onun on kırâat rivayetlerine dair yaptığı eleştirilerini İbn Cinnî'nin eserinde görmekteyiz. İbn Cinnî, İbn Mücâhid'in on kırâat rivayetlerine dair yaptığı eleştirilerine eserinde sadece bir yerde değinmiştir. Şöyle ki:İbn Mücâhid, on kırâat imamından biri olan Ebû Ca'fer'in Hûd sûresi 81. âyetindeki ' لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ' ifadesinde geçen 'آوي' fiilinin sonundaki yâ harfini fetha ile okumasını eleştirmiş, bu konuda; *"Burada yâ harfinin harekelenmesi caiz değildir"* demiştir (İbn Cinnî, 1386, I/320). İbn Mücâhid, söz konusu kelimenin fetha ile okumasını nahiv açısından doğru bulmamıştır. Zira ona göre bu fiili nasb edecek bir unsur bulunmadığından, kırâat merfû olmalıdır; nitekim çoğunluğun kırâati de bu yöndedir.

İbn Cinnî, Ebû Caʿfer'in mansup kırâatinin dilsel açıdan herhangi bir kusur taşımadığını belirtmektedir. Zira ilgili ayette "آوي" fiilinden önce açık bir mastar olan (قوة) lafzı bulunmaktadır. Arap dilinde bu tür yapılarda, mastara atfen muzâri fiilin gizli bir "أن" ile mansub okunması câizdir. Bu durumda "آوي" fiili, mastar "قوة" kelimesine atfedilerek mansub kabul edilir. Böylece ifade " لو أن لي بكم قوة أو أويًا إلى ركن شديد" şeklinde anlaşılır. Aynı nahiv kuralı, Şûrâ sûresi 51. âyetteki " وما كان لبشر أن يكلمه

الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا" örneğinde de görülmektedir; burada "يرسل" fiili kendisinden önce geçen ve mastar olan "وحيا" lafzına atfedilerek mansub okunmuştur (Bk., İbn Cinnî, 1386, I/326).

Sonuç

İbn Mücâhid'in, bizzat kendisinin seçip sistemleştirdiği sahih kırâatlerden bazılarına yönelik nahvî eleştirilerde bulunmuş olması, ilk bakışta metodolojik açıdan izahı güç bir durum olarak görünmektedir. Bununla birlikte, çalışmada İbn Mücâhid'in söz konusu eleştirilerinde dilbilimsel açıdan tam bir isabet gösteremediği ortaya konmuştur. Zira araştırmada İbn Mücâhid'in eleştiri konusu yaptığı bazı sahih kırâatlerin, Arap dilinin fasih kullanım örnekleri, klasik şiir geleneği ve otantik sözlü mirası içerisinde sağlam dilsel dayanaklara sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum, İbn Mücâhid'in kırâat ilminin önde gelen otoritelerinden biri olmasına rağmen, dilbilimsel birikim açısından sınırlı bir yetkinliğe sahip olmasıyla açıklanabilir. Özellikle nahiv ve dirayet boyutunda derinlemesine bir uzmanlığa sahip olmaması, onun sahih kırâatlere yönelttiği eleştirilerin ilmî tutarlılığını zayıflatmış ve bu eleştirilerin, dilsel meşruiyetin bütün yönlerini kuşatmadığı izlenimini doğurmuştur. Bunun yanında İbn Mücâhid'in eleştiri konusu yaptığı kırâat-i sebʿa imamlarının okudukları bazı kırâat vecihlerinin kendisine ulaşmamış olması da onun söz konusu rivayetleri eleştirisiyle sonuçlanmış olup, Dânî sözü edilen rivayetleri *Câmiʿu'l-Beyân* adlı eserinde toplamıştır. Onun tercih edip sistemleştirdiği yedili kırâat sistemi, her ne kadar daha sonra gelen kırâat âlimlerinin de kabulüne mazhar olmuşsa da tarihsel süreç içinde onun kendi sistemi içinde yer vermediği Yaʿkūb el-Hadramî ve Süleyman b. Mehrân el-Aʿmeş gibi isimler, Kisâî, Hamza veya İbn Âmir yerine yedi imam arasında sayılmaya daha layık görülmüştür. Bazı âlimler, on kırâati tamamlayan üç kırâati yedi kırâatle birlikte mütevâtir kabul etmiş; bazıları ise onları yedi kırâat seviyesine ulaşmamış görmüş, fakat şâz saymamışlardır. Sonraki dönemlerde şâz kabul edilen bazı kırâatler, kırâat imamlarının nezdinde aslında mütevâtir sayılmıştır. Örneğin Aʿmeş'in kırâati bu türdendir. Kırâat âlimleri, bir kırâatin kabul şartlarından birini onun bir nahiv yönüne uygunluğu olarak belirlemişlerdir. Bu yön zayıf da olsa yeterlidir. Kırâat, en fasih veya en güçlü kıyasa dayalı olana göre sabit olmaz; Arap lehçelerinden birine uygun olması yeterlidir. Araplar arasında dili makbul olmayan kabileler de vardı. İbn Mücâhid'in eserlerde nahiv ilminde bir otorite olarak geçmemesi, onun dil alanındaki yetkinliğinin sınırlı görülmesine yol açmış, bu durum İbn Cinnî ve Ebû Hayyân gibi büyük dil âlimlerinin nahiv ve dil tabakatı eserlerinde ona yer vermemeleriyle somutlaşmıştır. İbn Mücâhid'in nahiv açısından zayıf gördüğü kırâatler, aslında Arapların fasih veya sahih sözlerine uygun oldukları için sahih kırâatlerdir. Çalışma, kırâat ilminin sistematikleşme sürecindeki en merkezî kişilerinden biri olan İbn Mücâhid'in, bazı sahih kırâat vecihlerine yönelttiği nahvî eleştirilerini teknik bir süzgeçten geçirmiş, rivayet açısından sahih olan bir kırâatin dirayet açısından da mutlaka dilsel bir meşruiyete sahip olduğu tezini, somut örneklerle tahkim etmiştir. Bu bağlamda ulaşılan bulgular, İbn Mücâhid'in "galat", "vehim" veya "lahn" olarak nitelendirdiği vecihlerin, aslında Arap dilinin inceliklerinde, onun şiir mirasında ve nahiv kaidelerinde güçlü karşılıkları olduğunu ortaya koymuştur. Çalışmanın bulguları literatüre birkaç temel noktada önemli katkılar sunmaktadır. Birincisi, çalışma boyunca kırâat ilmindeki rivayet-dirayet dengesi yeniden inşa edilmiştir. Geleneksel nahivcilerden etkilenen İbn Mücâhid'in bazı sahih kırâatleri mevcut dil kurallarına uydurma çabasıyla onları zaman zaman 'zayıf' sayma eğilimine karşın, bu çalışma sahih bir kırâatin dilsel açıdan temellendirilememesini kırâatin kusuru olarak değil; onu eleştiren dil âliminin bağlı bulunduğu nahiv ekolünün yöntemsel sınırları ve kendi ilmî birikimindeki eksikliklerle açıklamaktadır. İkincisi, İbn Mücâhid'in eleştirilerinin bazen kırâatin kendisine değil, o kırâate yapılan hatalı dilsel yoruma (veche) yönelik olduğu tespiti, literatürdeki kavram kargaşasını giderecek nitelikte bir netlik sağlamıştır. Yine konuyla ilgili yapılan önceki çalışmalar, genel anlamda İbn Mücâhid'in bazı sahih kıraatlere yönelik eleştirilerini *Kitâbü's-Sebʿa* çerçevesinde ve yalnızca yedi kırâat sınırları içinde istatistiksel ya da betimsel biçimde sunmakla yetinirken, bu çalışma ise İbn Mücâhid'in yedi kırâat yanında eleştirdiği bazı on kırâat rivayetlerini (Ebû Ca'fer, Ya'kūb, Halef) ve ayrıca A'meş gibi isimlerin okuyuşlarını da inceleyerek, bu rivayetlerin dilsel

dayanaklarını ortaya koymuş ve diğer araştırmalara nispetle daha kapsamlı ve bütüncül bir perspektif geliştirmiştir. Her sahih kırâat, Arap dilinin sahih kabul edilen bir vechine uyar prensibinden hareketle bu çalışma, bu hakikati sahih dilsel referanslarla ortaya koyarak söz konusu prensibin geçerliliğini ispatlamıştır. Sonuç olarak bu mütevazı çalışma eleştiriye konu bazı sahih kırâatlerin meşruiyetini yalnızca rivayet boyutuyla sınırlı bırakmayıp, dirayet (dilsel) yönüyle de temellendirmiştir. Böylece kırâatlerin sahihliğinin hem rivayet hem de dirayet açısından bütüncül bir şekilde savunulabileceğini ortaya koymuştur.

References

Çelik, Cihat. (2025). İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Seb'a Adlı Eserinde Galat Olarak Gördüğü Kıraat Rivayetlerinin Tahlili. *Tetkik*, (8), 503-523. https://doi.org/10.55709/tetkik.1682484

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. (1248). *Câmiʿu'l-beyân fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ* (1. bs.). Câmiatu'ş-Şârikah.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Said. (2005). *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırââti's-Seb'il-Meşhûra*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh.

Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. (2006). *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbaati'l-aşer*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. (1420). *El-Baḥru'l-muḥîṭ*. Dâru'l-Fikr.

Ebû Şâme, Şihâbu'd-Dîn Abdurrahmân b. İsmâîl el-Makdîsî. (1395). *El-Mürşidü'l-vecîz ilâ ʿulûm tetealleḳu bi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*. Dâru Sâdr.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. (1412). *Kitâbu meʿâni'l-kırâât* (1. bs.). Merkezu'l-Buhûsi fî Kulliyyeti'l-Âdâb.

Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. (1421). *Şerhu't-tasrîh bi-mazmûni't-tavzîh* (1. bs.). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh.

Fârisî, Ebû Alî el-Hasân b. Abdu'l-Ğaffâr. Thk: Bedru'd-Dîn Kahvecî, Beşîr Huveycâtî. (1413). *El-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb'ati* (1. Baskı). Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs.

Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim). (t.y.). *Ed-Durru'l-mesûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Dârul-Kutubi'l-İmiyyeh.

Huzelî, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cebbâre b. Muhammed b. Ukayl. (1428). *El-Kâmil fi'l-kirâât ve'l-arbaîn ez-zâidetu aleyha* (1. bs.). Müessesetu Semâ li'n-Neşri ve't-Tevzî.

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh. (1400). *Şerḥu İbn ʿAḳīl ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (20. bs.). Dâru'd-Turâs.

İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. (1427). *Ğâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (1. bs.). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh.

İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. (2009). *En-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr* (Ali Muhammed ed-Debbâğ, Çev.; 1. bs.). Matbaatu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. (1386). *El-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâʾât ve'l-îzâh ʿanhâ*. Vizâratu'l-Evkâf.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî. (1429). *Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli's-ṣadâ*. Dâru'l-Fikr.

İbn Mucâhid. (tsz). *Kitâbu's-seb'ati fi'l-kırâât*. Dâru'l-Meârif.

İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. (t.y.). *El-Usûl fi'n-nahv*. Müessesetü'r-Risâle.

Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasân Alî b. Yusuf. (1406). *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât* (1. bs.). Daru'l-fikri'l-arabiyyi.

Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. (t.y.). *El-İbânetu an meâni'l-kırâât*. Dâru'n-Nahdah.

Millîtan, Muhammed el-Hüseyin Halîl. (2007). el-Kırâʾâtu'l-Kurʾâniyyetu İşkâliyyetü'n-Nakd: Kırâatun fî Kitâbi's-Sebʿati li-İbn Mücâhid. *Mecelletu's-Sâtil*, *1*.

Muberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. (1415). *El-Muktedab*. Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî.

Nu'mânî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil. (1419). *El-Lubâb fî ʿulûmi'l-kitâb* (1. bs.). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. (1420). *El-Vâfî bi'l-vefeyât*. Dâru İhyâi't-Turâs.

Sâlim, Muhammed Mahmûd Ahmed. (1427). El-Kirââtu'l-Letî Hakeme Aleyha İbn Mucahid bil-Ğalati evi'l-Hatai. *Mecelletu'l-câmiati'l-islâmiyyeh*, (138).

Samedî, Abdülvâhid es-Samedî. (2020). Menhecu Nakdi'l-Kırâât ʿinde Şeyhi'l-Mukri'în Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 324 h.) min hilâli Kitâbihi es-Sebʿa. *Mecelletu'l-Kârî li'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'n-Nakdiyye ve'l-Luğaviyye*, *5*(2).

Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî. (tsz.). *El-Burhân fî ulûmi'l-kur'ân* (1. bs.). Mektebetu Dâri't-Turâs.

Cemâluddîn Ebu'l-Hasân Alî b. Yusuf el-Kıftî. (1406). *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât* (1. bs.). Daru'l-fikri'l-arabiyyi.

Cihat Çelik. (2025). İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Seb'a Adlı Eserinde Galat Olarak Gördüğü Kıraat Rivayetlerinin Tahlili. *Tetkik*, (8).

Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî. (1957). *El-Burhân fî ulûmi'l-kur'ân* (1. bs.). Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyyeh.

Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. (1993). *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm.* (2. bs.). Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi.

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. (1988). *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâri ala't-Tabakâtil'l-A'sâr* (Tayyar Altıkulaç, Çev.). er-Risâle.

Ebû Alî el-Hasân b. Abdu'l-Ğaffâr el-Fârisî, thk: Bedru'd-Dîn Kahvecî, Beşîr Huveycâtî. (1413). *El-Huccetu li'l-Kurrâi's-Seb'ati* (1. Baskı). Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs.

Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî. (1248). *Câmiʿu'l-beyân fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ* (1. bs.). Câmiatu'ş-Şârikah.

Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî. (2005). *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırââti's-Seb'il-Meşhûra*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh,.

Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl İbn Serrâc. (t.y.). *El-Usûl fi'n-nahv*. Müessesetü'r-Risâle.

Ebû Bişr Amr b. Osmân es-Sîbeveyh. (1408). *El-Kitâb* (3. bs.). Mektebetu'l-Hancî.

Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî. (1419). *El-Lubâb fî ʿulûmi'l-kitâb* (1. bs.). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. (1420). *El-Baḥru'l-muḥîṭ*. Dâru'l-Fikr.

Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. (1412). *Kitâbu meʿâni'l-kırâât* (1. bs.). Merkezu'l-Buhûsi fî Kulliyyeti'l-Âdâb.

Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akīl. (1400). *Şerḥu İbn ʿAḳīl ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (20. bs.). Dâru'd-Turâs.

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî. (1429). *Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ*. Dâru'l-Fikr.

Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. (t.y.). *El-İbânetu an meâni'l-kırâât*. Dâru'n-Nahdah.

Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Muberred. (1415). *El-Muktedab*. Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî.

Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî. (1493). *El-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân* (1. bs.). el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kuttâb.

Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî. (1386). *El-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâʾât ve'l-îzâh ʿanhâ*. Vizâratu'l-Evkâf.

Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî. (1419). *El-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırââtive'l-iydâhi anhâ* (1. bs.). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Yusuf Cezerî. (1427). *Ğâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (1. bs.). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Yusuf Cezerî. (ts). *En-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr,*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh,.

Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cebbâre b. Muhammed b. Ukayl el-Huzelî. (1428). *El-Kâmil fi'l-kirâât ve'l-arbaîn ez-zâidetu aleyha* (1. bs.). Müessesetu Semâ li'n-Neşri ve't-Tevzî.

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî. (t.y.). *Ed-Durru'l-mesûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Dârul-Kutubi'l-İmiyyeh.

Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî. (1386). *El-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâʾât ve'l-îzâh ʿanhâ*. Vizâratu'l-Evkâf.

Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî. (ty). *El-Hasâis*. Âlemu'l-Kutub.

Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkād el-Ezherî. (1421). *Şerhu't-tasrîh bi-mazmûni't-tavzîh* (1. bs.). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh.

Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî. (1420). *El-Vâfî bi'l-vefeyât*. Dâru İhyâi't-Turâs.

es-Sâlim Muhammed Mahmûd Ahmed. (1427). El-Kirââtu'l-Letî Hakeme Aleyha İbn Mucahid bil-Ğalati evi'l-Hatai. *Mecelletu'l-câmiati'l-islâmiyyeh*, (138).

İbn Mucâhid. (tsz). *Kitâbu's-seb'ati fi'l-kırâât*. Dâru'l-Meârif.

Muhammed Abdulazîm ez-Zurkânî. (2008). *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-kur'ân* (1. bs.). el-Mektebetu't-Tevfîkiyyeh.

Muhammed Abdulazîm ez-Zurkânî. (tsz.). *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-kur'ân*. el-Mektebetu't-Tevfîkiyyeh.

Muhammed el-Hüseyin Halîl Millîtan. (2007). el-Kırâʾâtu'l-Kurʾâniyyetu İşkâliyyetü'n-Nakd: Kırâatun fî Kitâbi's-Sebʿati li-İbn Mücâhid. *Mecelletu's-Sâtil*, *1*.

Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Ali İbnu'l-Cezerî. (2009). *En-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr* (Ali Muhammed ed-Debbâğ, Çev.; 1. bs.). Matbaatu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ.

Şihâbu'd-Dîn Abdurrahmân b. İsmâîl el-Makdîsî Ebû Şâme. (1395). *El-Mürşidü'l-vecîz ilâ ʿulûm tetaʿalleḳu bi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*. Dâru Sâdr.

Şihâbu'd-Dîn Abdurrahmân b. İsmâîl el-Makdîsî Ebû Şâme. (2003). *El-Murşidi'l-Vecîz*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh,.

Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. (2006). *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbaati'l-aşer*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh,

ETHICAL DECLARATIONS

Research and Publication Ethics

The author(s) declare that this manuscript is an original work prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The manuscript has not been previously published and is not currently under consideration for publication elsewhere.

All sources used in the preparation of this study have been properly cited and referenced. The author(s) confirm that the work contains no plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data. The research findings are presented honestly and transparently in accordance with the principles of academic integrity.

Author Contributions

All authors have significantly contributed to the conception, design, analysis, and preparation of the manuscript. All authors have read and approved the final version of the manuscript and agree to its submission and publication.

Conflict of Interest

The author(s) declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author(s). Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author(s).

Copyright and Permissions

The author(s) confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

All authors confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR

Araştırma ve Yayın Etiği

Yazar(lar), bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan eder. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Yazar(lar), çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan eder.

Yazar Katkısı

Tüm yazarlar çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin hazırlanmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Tüm yazarlar makalenin son hâlini okuyup onaylamış ve yayımlanmasını kabul etmiştir.

Çıkar Çatışması

Yazar(lar), bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmış olabilir. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri yazar(lar) tarafından dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk yazar(lar)a aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Yazar(lar), telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan eder.

Yazar Onayı

Tüm yazarlar makalenin son hâlini okuduklarını, onayladıklarını ve yayımlanmasını kabul ettiklerini beyan eder.