

**TC.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

KIRAAT İLMİNDE ŞÂZ OLGUSU

Mehmet Maşuk ACAR

2502170368

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN

İstanbul-2022

ÖZ

KIRAAT İLMİNDE ŞÂZ OLGUSU

Mehmet Maşuk ACAR

Kıraat disiplininde en çok tartışılan konuların başında anlam temelli değişimleri, içerik karmaşası, Kur’âniyeti meselesi ve tanım problemleriyle dinamik bir yapı arz eden “şâz kıraat meselesi” gelmektedir. Söz konusu kıraatlerin bu denli tartışılmalarının sebebi, yedi ve on kıraatin mütevâtir/sahîh olarak kabul görülüp bunların dışındakilerin ise şâz kıraat adı altında çoğunlukla sorgulanmadan reddedilmeleridir. Bundan dolayı şâz kıraatlerin doğru bir şekilde tanımlanıp taksim edilmeleri ve Kur’âniyet vasıflarının netleştirilmeleri çalışmanın temel hedefi olarak belirlenmiştir. Bu doğrultuda şâz kavramı; dil bilimi, hadis, fıkıh ve tefsir disiplinleri ışığında okunarak onun tarihsel süreçte ortaya çıkışı ve kıraat sahasındaki anlamsal dönüşümü kronolojik açıdan ele alınmıştır. Ayrıca şâz kıraatler hakkında farklı tanımların yapılmasına yol açan yedi harf ve lehçe meseleleri, tahdîd ve tasnif faaliyetleri gibi amillerin mevzubahis kıraatlere etkileri irdelenmiştir. Araştırma neticesinde şâz kıraatlerin Kur’âniyet vasfının Kur’ân’ın yaygın tanımı bağlamında değerlendirilmesinin bir usul hatası olduğu görülmüştür. Şâz kıraatler içerisinde dil, belâgat ve sened açısından hasen şeklinde nitelenenlerin ve yine meşhur üç kriteri haiz olup yeteri kadar şöhret bulamadıkları için şâz diye tesmiye edilenlerin varlığı bu kıraatlerin kısmen kabul görmelerine ışık tutmuştur. Sonuç olarak şâz kıraatler hakkında yapılan tanımların bu kıraatlerin içeriğini karşılayamadığı anlaşılmış, bundan dolayı “nadir bulunmak veya çoğunluğun dışında kalmak gibi nedenlerle yeterli derecede şöhret bulamayanlar” şeklinde bir “çatı tanım” tercih edilmiştir. Bu tanımın altında bulunup sahîh kıraatlerin üç kriterini barındıran şâz kıraatler “makbûl şâz”; tarihi süreçte şâz diye isimlendirilip meşhur üç kriterden birine muvafık olmayanlar ise “merdûd şâz” adıyla zorunlu olarak ikili taksime tabi tutulmuşlardır. Bu tanımlamadan hareketle şâz kıraatlerin İslâm hukukundaki etkisinin yansıması olan “şâz kıraatlerle namaz ve şer’î hükümlerin istinbatı” hakkında serdedilen menfi-müşpet görüşlerden şâz tasavvurumuza uygun olanların geçerli, uygun olmayanların ise geçersiz olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kur’ân, Kıraat, Şâz, Makbûl, Merdûd, Meşhûr, Mütevâtir, Sahîh, Kur’âniyet.

ABSTRACT

THE FACT OF SHĀDH IN QIRĀ'ĀT SCIENCE

Mehmet Maşuk ACAR

At the beginning of the most discussed issues in the discipline of qirā'āt, the “shādh qirā'āt issue”, which presents a dynamic structure with its meaning-based changes, content confusion, the quality of being a Qur'ān, and definition problems. The reason why the aforementioned qirā'āts are so much discussed is that seven and ten qirā'āts are accepted as ṣaḥīḥ (authentic), the rest of them are often rejected without question under the name of shādh qirā'āt. For this reason, it has been determined as the main objective of the study to define and divide the shādh qirā'āts correctly and to clarify the Qur'ānī qualities. In this direction, the concept of shādh; it is read in the light of linguistics, ḥadīth, fiqh and tafsīr disciplines, and its emergence in the historical process and its semantic transformation in the field of qirā'āts are discussed chronologically. In addition, the effects of factors such as seven letters and dialect issues, taḥdīd (limitation) and classification activities, which lead to different definitions about shādh qirā'āts, were examined. As a result of the research, it has been seen that it is a procedural error to evaluate the Qur'ānic quality of shādh qirā'āts in the context of the common definition of the Qur'ān. The existence of those who have the qualifications of ḥasan (good) in terms of language, rhetoric and sanad (the Chain of Narrators of Qirā'āt), and those who have three famous criteria but are not famous enough, shādh light on the partial acceptance of shādh qirā'āts. As a result, it was understood that the definitions made about the shādh qirā'āts could not meet the content of these qirā'āts, so a “roof definition” was preferred as “those who are not sufficiently famous because of their rarity or exclusion from the majority”. Shādh qirā'āts that fall under this definition and contain the three criteria of ṣaḥīḥ qirā'āts are “Maqbūl shādh” (accepted); those who were called shādh in the historical process and did not comply with one of the three famous criteria were subjected to compulsory division under the name of “Mardūd shādh” (rejection). Based on this definition, it has been concluded that among the positive negative views expressed on “the issue of prayer and the determination of shar'ī rulings with shādh qirā'āts”, which is the reflection of the effect of shādh qirā'āts in Islamic law, those that are suitable for our shādh vision are valid, and those that are not appropriate are invalid.

Keywords: Qur'ān, Qirā'āt, Shādh, Maqbūl, Mardūd, Meshūr, Mutawātir, Ṣaḥīḥ, Qur'ānī.

ÖNSÖZ

Ortaya çıkışından günümüze değin kıraat disiplini çerçevesinde pek çok mesele tartışmaya açılmış; konuyla ilgili mevzûlara dair ihtilaflar bugüne kadar taşınmıştır. Şâz kıraatlerin tanımlanması ve Kur'âniyeti gibi meseleler de kıraat ilminin en karmaşık konularından kabul edilmiş ve bu konular ihtilaflı olma özelliğini hâlihazırda da korumuştur. Bu bağlamda çalışmada, kıraat disiplininde tartışmaların odağında bulunan şâz kavramına yönelik anlam yüklemeleri, şâz kıraatin tanımı, Kur'âniyeti ve fikhî sonuçları gibi önemli meselelerin etraflıca analiz edilmesi hedeflenmektedir.

Şâz kavramının rivâyet merkezli disiplinler tarafından kullanılan ve tartışılan ortak bir mesele olması hasebiyle öncelikle onu sair disiplinlerde de tahlil etmek gerektiğinden çalışmanın birinci bölümünde bu konuya önemle temas edilmektedir. Bu bağlamda şâz kavramının ilk olarak filolojik tefsir ve hadiste kullanıldığı, ardından kıraatlere geçtiği gerçeğinden hareketle bu alanlardaki kullanımı detaylıca ele alınmaktadır. İkinci bölümde şâz kavramının kıraat alanındaki ilk kullanımından başlanarak bugüne kadarki süreçte mevzubahis kıraatlerin tanımlanması ve Kur'ân olma keyfiyetiyle ilgili birbirinden farklı görüşlerin analizi yapılmaktadır. Kıraat sahasındaki birçok farklı yaklaşımın etkisi sonucunda şâz kavramının anlamsal değişim ve dönüşüm geçirmeye devam etmiş olması ve üzerindeki sis perdesinin tam anlamıyla aralanamamış olması sebebiyle çalışmamızın önemli bir kısmı bu farklı tanımların analizini kapsamaktadır. Dolayısıyla şâz kavramının içerik karmaşasının gözler önüne serilmesi konunun sonuca ve vuzuha kavuşması açısından önem arz etmektedir.

Tarih boyunca şâz kıraatlerin tanımlanmasında birçok yorum farklılığıyla karşılaşılmalıdır. Bu denli farklı yaklaşımlara yol açan sebepler arasında; yedi harf meselesi ve bu kapsamda değerlendirilen lehçesel farklılıklarla bağlantılı tartışmalar, sonraki süreçte gelişen kıraatleri sınırlandırma ve tasnifleme faaliyetleri bulunmaktadır. Bunlara ilaveten söz konusu yorum farklılıklarına yol açan etkenler arasında bulunan subjektif anlayış, tarih yanılgısı ve içerik açısından rivâyetle ilgili terminolojinin tam anlamlandırılmaması gibi hususlara da değinilmektedir. Neticede tüm bu faktörlerin şâz kıraat içeriğinin tanımlanmasında sebep oldukları olumsuz

sonuçlar ve yapılan farklı tanımlar neticesinde maruz kaldığı karmaşanın nedenleri analize tabi tutulup sorgulanmaktadır.

Şâz kıraatlerin Kur’âniyet keyfiyetinin anlaşılabilmesi için bazı meselelerin teferruatlandırılması gerekmektedir. Bu mevzuların başında da şâz kıraatlerin Kur’ân tanımında yaygın olarak kullanılan “mütevâtirlik” ve “iki kapak arasında bulunma” başlıkları gelmektedir. Bu meselelerin içerik analizinin yanı sıra çalışmamızda mezkûr kıraatlerin tenkidi meselesi ve bunların red-kabul olasılığıyla bu olasılıklardan “kabul”ün şartları serdedilip tartışmaya açılmaktadır. Bunun neticesinde de tarafımızca tanımı yapılan şâz kıraatin zorunlu olarak “makbûl şâz” ve “merdûd şâz” şeklinde ikili taksime tabi tutulma ve her biri için ayrıca makul bir tanımlama gayreti güdülmektedir. Zira temel kaynaklar dâhil günümüze kadar yapılan çalışmalarda yer alan şâz kıraat tanımı yaklaşımlarına bakıldığında, onların bu hususta pek çok nitelikleriyle birbirinden farklı olmasına rağmen, bu tür kıraatler için ayırt edici (makbûl-merdûd gibi) bir taksimin -varsa da yeterli seviyede- yapılmadığı görülmektedir. Bu durumda adı geçen taksimin bir gereksinim haline geldiği anlaşılmaktadır. Çalışmanın sonunda ise daha doğru olduğunu düşündüğümüz şâz kıraat tanım ve taksimi çerçevesinde bu kıraatlerin başta namaz olmak üzere fikhî meselelerde delil teşkil edip etmemeleri değerlendirilmektedir.

Çalışmaya değerli fikirleriyle yön veren, görüş ve önerileriyle araştırmanın gelişimine katkıda bulunan, tez danışmanlığını kabul ederek bilgi ve tecrübesinden istifade etme imkânı sağlayan ve tezi tamamlamam konusunda müşvik olan muhterem danışmanım Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen’e, tez izleme komitesinde olup kıymetli katkılar sunan Prof. Dr. Nurettin Gemici ve Doç. Dr. Cemal Abdullah Aydın’a, araştırmam esnasında kendileriyle görüşme ve tanışma imkânı bulduğum Doç. Dr. Ziyad Ravaşdeh’e, değerli vakitlerini ayırıp yorumlarıyla çalışmamızın olgunlaşmasına katkıda bulunan Prof. Dr. Mustafa Atilla Akdemir ve Prof. Dr. Mehmet Dağ’a, tezin bazı bölümlerinde fikri anlamda mülahazalarda bulunduğumuz Prof. Dr. Mehmet Çiçek’e, tezin gerek iskelet oluşumunda gerekse içerik noktasında vakit tahsis edip fikir teatisinde bulunduğum Doç. Dr. Ahmet Gökdemir’e, tezimi baştan sona, kelime kelime okuyarak kıymetli katkılar sunan Dr. Öğr. Üyesi Kerim

Özmen'e, teknik konularda yardımını esirgemeyen Doç. Dr. Ali Kaya'ya, tez yazım sürecinde daima diyalog halinde olduğumuz dostum Öğr. Gör. Dr. Muhammed Pilgir'e, tezi baştan sona okuyarak imla ve üslup açısından değerli katkılar sunan Burhan Yazıcı kardeşime sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Her daim dualarıyla bize manevi güç veren ve bugünlere gelmemde emeği olan başta merhum babam ve anneme, ağabeylerim ve hayırla yâd ettiğim tüm hocalarıma; ayrıca bu meşakkatli ve uzun yolculukta manevi desteğini eksik etmeyen ve hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan kıymetli eşime ve göz aydınlığı çocuklarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Tevfik Allah'tandır.

Mehmet Maşuk ACAR

İstanbul-2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	IV
İÇİNDEKİLER	VII
TABLolar LİSTESİ	XI
KISALTMALAR LİSTESİ	XII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÂZ KAVRAMININ ETİMOLOJİK / SEMANTİK ANALİZİ

1.1. Şâz Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı	22
1.1.1. Lügavî Açidan Şâz	22
1.1.2. İstılâhî Açidan Şâz	25
1.2. Şâz Olgusuyla İlintili Kavramlar	31
1.2.1. Haber Kavramı	32
1.2.2. Tevâtür Kavramı	33
1.2.2.1. Lügavî Açidan Tevâtür	33
1.2.2.2. İstılâhî Açidan Tevâtür	35
1.2.3. Sahîh Kavramı	41
1.2.3.1. Lügavî Açidan Sahîh	41
1.2.3.2. İstılâhî Açidan Sahîh	42
1.2.4. Âhâd Kavramı	44
1.2.4.1. Lügavî Açidan Âhâd	44
1.2.4.2. İstılâhî Açidan Âhâd	44
1.2.5. Meşhur Kavramı	50
1.2.5.1. Lügavî Açidan Meşhur	50
1.2.5.2. İstılâhî Açidan Meşhur	50
1.3. Kabul Edilmeyen Kıraatler İçin Kullanılan Kavramlar	54
1.3.1. Merdûd Kavramı	54
1.3.2. Müdrec Kavramı	56

1.3.3. Mevzû Kavramı	59
1.4. Şâz Kavramının Kıraat Dışındaki İslâmî İlimlerde Kullanımı	61
1.4.1. Dil bilimi/Arap Dilinde Şâz Kavramı.....	62
1.4.1.1. Şâz Kavramını Kullanan Bazı Öncü Dilciler.....	64
1.4.1.1.1. Halîl b. Ahmed'in Şâz Kavramına Yaklaşımı.....	64
1.4.1.1.2. Sîbeveyhi'nin Şâz Kavramına Yaklaşımı	69
1.4.1.1.3. Ferrâ'nın Şâz Kavramına Yaklaşımı	73
1.4.1.1.4. Ahfeş'in Şâz Kavramına Yaklaşımı.....	78
1.4.1.2. Diğer Bazı Dilcilerin Şâz Anlayışları	82
1.4.2. Hadis ve Usûlünde Şâz Kavramı.....	96
1.4.2.1. Hadisçilerin Şâz Kavramına Yaklaşımları.....	98
1.4.3. Fıkıh ve Usûlünde Şâz Kavramı.....	107
1.4.3.1. Fıkıhçıların Şâz Kavramına Yaklaşımları.....	107
1.4.4. Tefsir ve Usûlünde Şâz Kavramı.....	116
1.4.4.1. Tefsircilerin Şâz Kavramına Yaklaşımları	118
1.4.4.2. Belli Başlı Tefsirlerde Şâz Kavramının Kullanımı.....	124
1.4.4.2.1. Taberî'nin Şâz Anlayışı.....	125
1.4.4.2.2. Mâtürîdî'nin Şâz Anlayışı	130
1.4.4.2.3. Zemahşerî'nin Şâz Anlayışı	131
1.4.4.2.4. İbn Atıyye'nin Şâz Anlayışı.....	135
1.4.4.2.5. Fahreddîn er-Râzî'nin Şâz Anlayışı	137
1.4.4.2.6. Kurtubî'nin Şâz Anlayışı.....	140
1.4.4.2.7. Ebû Hayyân'ın Şâz Anlayışı	142
1.4.4.2.8. Şevkânî'nin Şâz Anlayışı	145

İKİNCİ BÖLÜM

KIRAAT İLMİNDE ŞÂZ OLGUSU VE TANIM PROBLEMİ

2.1. Şâz Kıraatlere Giriş	147
2.1.1. Şâz Kıraatlerin Kaynağı Meselesi	147
2.1.2. Şâz Kıraatlerin Bazı Faydaları	149
2.1.3. Şâz Kıraatlerin Kısımları.....	154
2.2. Kıraat İlminde Şâz Kavramının Tarihsel Süreci ve Tanım Sorunsalı.....	158

2.2.1. Kıraatlerde Şâz Olgusunun Ortaya Çıkışı	159
2.2.1.1. Şâz Kavramının Kıraatlerde Ortaya Çıkışı	162
2.2.1.2. Şâz Kavramının Kıraat Terminolojisine Girişi	163
2.2.2. Kıraat Terminolojisinde Şâz Kavramının Tanım Sorunsalı	164
2.2.2.1. Çoğunluğun (Meşhur İcmâ İttifâk vb.) Karşısında Tanımlanması	172
2.2.2.2. Sıhhat Değeri Açısından Tanımlanması: Sahîhin/Mütevâtirin Dışında Kalması	177
2.2.2.3. Rakamsal Açıdan Tanımlanması: Yedi–On vs. Kıraatlerin Dışında Kalması	186
2.2.2.4. Kriter Açısından Tanımlanması: Üç Kriterin Dışında Kalması	189
2.2.2.5. Şahıslar Üzerinden Tanımlanması	196
2.2.2.5.1. Şâz Kıraatle Meşhur Dört İmam	196
2.2.2.5.2. Şâz Kıraatle Meşhur Diğer Âlimler	201
2.2.2.6. Modern Dönemde Yapılan Tanımlar	205
2.3. Şâz Kıraat Tanımında Yorum Farklılıklarının Sebepleri	214
2.3.1. Yedi Harf Bağlamında Şâz Kıraatler	214
2.3.1.1. Lehçe-Şâz Kıraat İlişkisi	218
2.3.2. Kıraatlerin Sınırlandırılması	228
2.3.2.1. Sınırlandırmada Farklı Kabullerin Şâz Kıraatlere Etkisi	230
2.3.2.1.1. İbn Mücâhid Öncesi Dönem	230
2.3.2.1.2. İbn Mücâhid Dönemi	232
2.3.2.1.3. İbnü'l-Cezerî ve Sonrası Dönem	240
2.3.3. Kıraatlerde Tasnif Problemi ve Şâz Kıraate Etkisi	243
2.3.4. Ekol ve Otoritelerin Kurallarına Uymayanlar	247
2.3.4.1. Sened Açısından Tercih Edilmeyenler	249
2.3.4.2. Resmü'l-mushaf Açısından Tercih Edilmeyenler	255
2.3.4.3. Dil Açısından Tercih Edilmeyenler	264
2.4. Yorum Farklılıklarına Yol Açan Diğer Sebepler	270

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÂZ KIRAATLERİN KUR'ÂNİYETİ MESELESİ VE BUNUNLA BAĞLANTILI PROBLEMLER

3.1. Şâz Kıraatlerin Kur'âniyeti Meselesinde "Tanım" Olgusunun Etkisi	272
3.1.1. Şâz Kıraat Tanımlarının Bu Kıraatlerin Kur'âniyetine Etkisi	275
3.1.2. Kur'ân'ın Tanımı Açısından Şâz Kıraatlerin Kur'âniyeti	283
3.1.2.1. Mushaf'ın İki Kapağı Arasında Yer Almayanlar	284
3.1.2.2. Mütevâtirliğin Dışında Kalanlar	291
3.2. Şâz Kıraatlerle İstişâdda Bulunmanın Hükümü	298
3.3. Şâz Kıraatlerle Eğitim ve Öğretimin Hükümü.....	302
3.4. Kıraatlerin Tenkidi/Kabul ve Red Olasılığı	306
3.4.1. Sahîh Kıraatlerde Tenkit Meselesi	307
3.4.2. Şâz Kıraatlerde Tenkit Meselesi.....	316
3.4.2.1. Şâz Kıraatlerin Tümüyle Reddi	324
3.4.2.2. Şâz Kıraatlerin Kısmen Kabulü	328
3.4.2.2.1 Dil Açısından Hasen Olanlar	333
3.4.2.2.2. Belâgî Açısından Hasen Olanlar	335
3.4.2.2.3. Sened Açısından Sahîh/Hasen Olanlar	338
3.5. Üç Kritere Uygun Olup Sahîh Kadar Şöhret Bulamayanlar.....	339
3.6. Makbûl Şâz-Merdûd Şâz.....	348
3.7. Şâz Kıraatlerin Fıkîhî Açidan Değeri.....	355
3.7.1. Şâz Kıraatleri Nakletmenin Sıhhat Değeri	355
3.7.2. Şâz Kıraatlerle Namaz Konusu	357
3.7.2.1. Şâz Kıraatlerle Namazın Geçersiz Olduğunu Savunanlar	359
3.7.2.2. Şâz Kıraatlerle Namazın Geçerli Olduğunu Savunanlar	363
3.7.2.3. Şâz Kıraatlerle Namazın Sıhhatini Belirli Şartlara Bağlayanlar.....	366
3.7.3. Şâz Kıraatlerin Namaz Dışında Okunması.....	369
3.7.4. Şâz Kıraatlerin Şerî Hükümlerin İstinbatında Kullanılması.....	370
3.7.4.1. Şâz Kıraatleri Delil Kabul Etmeyenler	372
3.7.4.2. Şâz Kıraatleri Delil Kabul Edenler	374
SONUÇ.....	380
KAYNAKÇA	389
ÖZGEÇMİŞ.....	420

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Şâz Kıraat Tanımları ve Onları Benimseyen Âlimler	417
Tablo 2. Şâz Kıraatin Kıraatler Arasındaki Yeri/Kıraat Tasnifi Denemesi.....	419



KISALTMALAR LİSTESİ

AÜİFD	: <i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
ASÜİFD	: <i>Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi</i>
bkz.	: Bakınız
b.	: Bin (İbn)
Blm.	: Bölümü
bs.	: Baskı
BÜİFD	: <i>Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
C.	: Cilt
c.y.	: Cilt yok
DİA	: <i>Diyanet İslam Ansiklopedisi</i>
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
FÜİFD	: <i>Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
h.	: Hicrî
İÜİFD	: <i>İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
İFAV	: (Marmara Üniversitesi) İlahiyat Fakültesi Vakfı (Yayınları)
IÜİFD	: <i>Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nr.	: Numara
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa aralığı
SÜİFD	: <i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
tahk.	: Tahkik eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
t.y.	: Basım tarihi yok
vb.	: Ve benzerleri
vd.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak

vs. : Ve saire
Yay. : Yayınları
y.y. : Basım yeri yok / yayınevi yok



GİRİŞ

Kıraatlerin, Kur'ân ilimleri ve tarihinin en önemli konularından biri olması hasebiyle gerek gelenekte gerekse modern dönemde kıraat terminolojisinin gelişiminde bazı kavramlarla alakalı bilginler tarafından birçok yaklaşım sergilenmiş; ve bunun sonucunda da birbirine yakın veya zıt görüşler ortaya çıkmıştır.

İslâm coğrafyasının genişlemesi, ilk dönem mushafların genel yazım karakteristiğinden kaynaklı tartışmalar, sosyal ve siyasal olaylar gibi faktörler kıraatlerde 'lahn' meselesinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.¹ Bundan dolayı tarihi süreçle birlikte gelişen kırâat birikimi içerisinde "sahîhi sakîmden ayırma zorunluluğu"nun doğduğu kaynaklarda ifade edilmiştir.² Bu bağlamda sahîh kırâatlerin şartları belirlenmiş ve bu şartlara uyulup uyulmamasına göre her bir kıraat belirli kategorilerde değerlendirilmiştir. Bu kategorize etme işinde en yaygın ve yerleşik olan anlayışın, söz konusu şartlara uyan kıraatlerin sahîh; uymayanların ise şâz kabul edildiği eğilim³ şeklinde olduğunu söyleyebiliriz.

İslâmî ilimlerde kavramların anlamsal çerçevesi, tarihî süreç içerisinde daralma, genişleme, değişme ve kayma gibi birçok değişim yaşayabilmektedir. Zira ilk dönem eserlerinde kullanılan kavramların, lafızları aynı olsa bile, istilâhî manalarının çoğu zaman farklı yaklaşımlara göre ve ortaya çıkan ihtiyaçlar doğrultusunda değişebildiği ifade edilmektedir.⁴ İşte sözünü ettiğimiz bu kavramların en karmaşıklarından biri olduğunu düşündüğümüz şâz kavramının da rivâyet merkezli ilimlerin⁵ kullandığı ve

¹ Lahn tabirinin sözlük anlamı "hata yapmak, harekeleri yanlış okumak" gibi mânalara gelmektedir. Bu kelimenin yaygın olan terim anlamı ise dilde veya kıraatte hata yapmaktır. Bkz. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, **Kitâbü'l-'ayn**, thk. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003, C: IV, s. 77; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, **Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân**, thk. İbrâhim Şemsuddîn, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.y., s. 42; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, **İ'râbü'l-kırâati's-seb' ve ilelühâ**, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Kâhire, Mektebetü'l-Hâncî, 1992, C: II, s. 38-39.

² Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, **el-Beyân ve't-tebyîn**, Beyrut, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002, C: I, s. 14; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr**, 5. bs., thk. Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2016, C: I, s. 15.

³ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

⁴ Osman Bayraktutan, "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tevâtür' Kavramı", **İÜİFD**, Sayı: V, c.y., 2015, s. 99.

⁵ Bu disiplinlerin Arap dili, hadis ve kırâat olabileceğini ifade edebiliriz.

bu disiplinlerden her birinin onu kendine göre şekillendirdiği ortak bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Esasen evveleminde dil bilimi ve hadis disiplini terminolojilerine ait olan şâz kavramı, daha sonra kıraat sahasında da istihdam edilmiş ve tarihi süreçte bazı anlamsal daralmalara, kaymalara ve sapmalara uğramıştır.⁶ Binaenaleyh şâz kavramının gerçek anlam alanını netleştirmek için, kıraatlerin tarihsel örgüsünü iyi okumak, onun anlamsal dönüşümünde kutupları doğru yerde birleştirmek ve bu kavramı tanım kaosundan kurtararak gerçeği bulmaya çalışmak gerekecektir. Çünkü ancak bunun sonucunda “şâz kıraatlerin tümünün merdûd olup olmadığı, bir kısmının makbûl olabilme potansiyelinin bulunup bulunmadığı ve makbûl olması öngörülen şâz kıraatler varsa bunlarla namazın fikhî durumunun ne olduğu” şeklindeki soru ve sorunlara cevap bulunmuş olur.

1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Araştırmamızın temel konusu, kıraat ilminde şâz kıraatlerin Kur’âniyeti meselesidir. Konumuzun kapsam alanı ise ilk evrelerde kavramın yaşamaya başladığı anlam dönüşümü sonrası ortaya çıkan tanım kaosundan hareketle, anlaşılabilir ve makul bir tanımlama çerçevesinin çizilip şartlarının belirlenmesi ve bu doğrultuda onun müspet-menfî Kur’âniyet vasfının, tenkit edilmesinin, kabul veya reddinin, fikhî durumunun irdelenip bulunması gereken konumuzun belirlenmesidir.

Kıraat birikimi çatısı altında mütalaa edilen şâz kıraatler konusu da kıraat ilminin konusuyla benzerlik ifade eder. Kıraat ilminin konusu bütüncül bir yaklaşımla “Kur’ân’ı Kerim’in kelimelerinin telaffuzlarındaki keyfiyet bakımından meydana gelen değişiklikler” olarak açıklanmaktadır.⁷ Şâz kıraatlerin konusu da mevzubahis ‘değişikliklerden’ başka bir şey değildir. Dolayısıyla Kur’ân’ın nazm-ı celiline dair rivâyet edilen bazı kıraat farklılıkları mütevâtirlik seviyesine ulaşmamış olabilmektedir. Bu durumda şöhret bulan bazı vecihler veya güvenilir âhâd haberler de bu ilmin konusu içinde müzakere edilmiştir.⁸ Bu arada İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429)

⁶ Mehmet Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-”, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, C: VII, Sayı: II, 2007, s. 102.

⁷ Abdülfettâh b. Abdülganî b. Muhammed el-Kâdî, **el-Büdüru’z-zâhira fi’l-kirââtî’l-‘aşri’l-mütevâtira**, Beyrut, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, t.y., s. 7.

⁸ Ahmet Efendi Taşköprüzâde, **Mevzûâtü’l-‘Ulûm**, terc. Kemalüddin Mehmet Efendi, İstanbul, Dersaadet, 1895, C: I, s. 444; Mehmet Kılıç, **Şâz Kıraatlar Bağlamında Hasan Basrî Kıraatı ve**

tarafından da daha önceleri bu tanım aynen benimsenmiş; ayrıca tanıma “nakledenlere isnad ederek”⁹ ilavesiyle ‘sened’ in ehemmiyetine dikkat çekilmiştir.¹⁰

Aşağıda ayrı ayrı aktaracağımız çalışmalarda da görüleceği üzere şâz kıraatler hakkında araştırılmasına ihtiyaç duyulan bazı sorular ve bu çalışmalarda tespit edilen bir takım boşluklar bulunmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın kapsamı şâz kıraatlerin tanımı ve Kur’âniyeti etrafında şekillenirken özet olarak aşağıdaki ve benzeri sorulara da cevap bulacak ölçekte olacaktır:

Şâz kavramının kıraatlerde kullanılan diğer kavramlarla ilişkisi nedir? Nu kavram kıraat dışındaki diğer disiplinlerde nasıl kullanılmıştır? Başka disiplinlerden alınıp kıraat ilmine geçtiği kabul edilirse bu, Arap dili midir yoksa hadis midir? Şâz kavramı teorik manada ne zaman ortaya çıkmış, kırâat disiplininde ne zaman kullanılmaya başlanmıştır? Kıraatlerde kullanılmaya başlandıktan sonra yedi-on kıraatin dışında mı, ittifak ve icma’ın karşısında mı, meşhur kırâatlerin dışında mı yer almış veyahut sıhhat kriterlerine uymayanlar için mi kullanılmıştır? Şâz kavramı kıraat ilminde kullanılmaya başladıktan sonra dönemsel anlam dönüşümü (anlam kayması, daralması vs.) yaşanmış mıdır? Bu anlam kargaşasına yol açan sebepler neler olabilir? Şâzın bu anlam kaosuyla yüzleşmesi hakkında dil, tefsir ve kırâat alimlerinin görüşleri nelerdir ve bu kişiler, bu kavramın içeriğini nasıl doldurmaktadırlar? Bu âlimlerin söz konusu problemin oluşumunda doğrudan veya dolaylı olarak sebep oldukları hususlar var mıdır? Süreç içerisinde meydana çıkan anlam kırılmaları böyle bir pozisyondayken günümüze nasıl intikal etmiştir? Geleneksel kırâat tarihinden günümüz modern döneme kadarki süreçte tasnif probleminden kaynaklı öne çıkan sıkıntılar şâzın bu belirsizliğine sebebiyet vermiş midir? Şâz kavramının bu denli kapalı kalmasında

Özellikleri, (Yüksek Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2017, s. 5.

⁹ İbnü’l-Cezerî’nin kıraat ilminin konusunu şöyle tanımlamaktadır: “Kur’ân’ı Kerim’in kelimelerini nakledenine isnad ederek telaffuzlarındaki keyfiyet bakımından yapılan değişikliklerdir.” Bkz. Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn ve mürşidü’t-tâlibin**, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1999, s. 9.

¹⁰ İbnü’l-Cezerî’nin bu konuda eser kaleme almış olması da isnada verdiği ehemmiyeti göstermektedir. Zira o, “Câmi’u’l-esânîd adında bir eser kaleme alıp burada özellikle isnadı dinin rükünlerinden biri olarak değerlendirmiş ve onun önemine dair rivayetler aktarmıştır. Bkz. Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî İbnü’l-Cezerî, **Câmi’u’l-esânîd**, Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 11, vr. 1b, 12a-72a. Ayrıca bkz. Tayyar Altıkulaç, “İbnü’l-Cezerî”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, C: XX, s. 556.

kırâatlerin, altı, yedi, sekiz, on, on dört gibi sayılarla sınırlandırılması etkili olmuş mudur? Şâz kıraatlerin yedi harf meselesiyle bağlantısı var mıdır? Şâz kıraatlerin lehçelerle ilişkisi nedir? Âlimlerin şâz kırâatlerin Kur'âniyetine dair yaklaşımları ne şekilde gerçekleşmiştir? Şâz kıraatlerin Kur'ân olma vasfına yönelik tenkitler nelerdir? Mushafın iki kapağı arasında yer almadıklarından mı bu kıraatlerin Kur'âniyet vasıfları tartışılmıştır? Bunlarla istişhadda bulunmanın, eğitim ve öğretim yapmanın değeri nedir? Her şâz kıraati toptan bir anlayışla kabul veya reddetmek mümkün müdür? Kabul edilme potansiyeline sahip şâz kıraatler var mıdır, varsa bunlar hangileridir? Buna göre şâz kıraatlerin fikhî açıdan değeri nedir? Eğer şâz kıraatlerle namaz kılmak caiz değilse bunlar hangi içeriğe sahip okumalardır? Şer'î hükümlerin istinbatında şâz kıraatler hüccet sayılabilir mi? Gündemimize alıp çözüm bulmaya çalışacağımız bu ve benzeri soru ve problemler esasen bu araştırmanın kapsamını da ortaya koymuş olacaktır. Dolayısıyla bu çalışmayla yukarıdaki problemlematiklerin çözümüne odaklanıp sınırlılıklarını bu çerçevede çizmiş bulunmaktayız.

Netice olarak çalışmanın kapsamı ve şâzın kavramsal çerçevesi çizilip şâz teriminin dil ve hadis gibi sâir ilmî disiplinlerdeki kullanımlarından başlayarak kırâat sahasına geçişi ve son olarak kırâat ilminde kabul potasına alınmasının bilimsel değer ifade edip etmediğinin analiz edilmesidir. Buna bağlı olarak da Kur'âniyet vasfını taşıdığı takdirde ortaya çıkaracak sonuçları gözler önüne sermek ve tüm bu problemlatikler muvâcehesinde şâz kıraatler için makul bir tanım ve anlam tespitini yapmaya gayret etmek araştırmamızın kapsamını ve sınırlılıklarını oluşturmaktadır.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Şâz kırâat konusu, anlam temelli değişimleri ve problemleriyle dinamik bir yapı arz etmesi ve kırâat ilmi nezdinde haiz olduğu yeri işaret etmesi bakımından önemlidir. Araştırmamızın amacı kıraat disiplininde şâz kavramı konusundaki karmaşanın bir yansıması olan anlam kaymalarının nedenlerini gözler önüne serip kıraatlerin sahîh kanadında mı, yoksa merdûd tarafında mı yer aldığı şeklinde belirsiz, yapay ve kaygan bir zeminde bulunan bu okumalar için, vakıa ile uyuşan ve aslına muvafık bir anlam tespiti yapmak; şâz kıraatlerin Kur'âniyeti, tenkit ve istişhad edilmesi ve fikhî durumu gibi hususları sorgulayıp değerlendirmektir.

Söz konusu hedeflere ulaşabilmek için çalışmamızın ilk ayağı, birinci ve ikinci bölümlerdeki içeriklerden oluşturulmaktadır. Bunlar, kırâatlerin kaynağı ve sıhhati konusunda yapılan sened tasniflerinde önemli bir yer tutan şâz kavramının nasıl ortaya çıktığı, ilk defa ne zaman kullanılmaya başlandığı, şartlarının neler olduğu, çeşitlerinin olup olmadığı, diğer ilmi disiplinlerde hangi anlamlarda kullanıldığı gibi soru/sorunlara cevap bulunması ve bu kavramın kıraat ilminde kullanılmasının doğurduğu olumlu-olumsuz sonuçların değerlendirilmesidir. Bu bölümlerde özellikle kıraat kaynaklarında geçen şâz kıraatlerle ilgili tanım mahiyetlerinin ve şâzların sahîh kıraatler karşısında oturduğu zeminin net bir biçimde ortaya konulması asıl hedeflerimiz arasındadır. Bu bağlamda ilk iki bölümde temel dinamik olarak şu hedefler güdülecektir: Tüm yönleriyle şâz kavramının etimolojik ve semantik açıdan anlamsal çerçevesinin çizilmesi, şâz olgusunun kıraat ilmindeki kullanımının ortaya konulması ve sahîh/mütevâtir olarak kabul edilen kırâatler karşısındaki yerinin tespit edilmesi gerekecektir. İki kısa başlıkla ifade edecek olursak bunlar, filoloji ve rivâyettir. Dolayısıyla şâz kavramının dilsel referanslarını ve öncekilerin sonrakilere aktarımını göz önünde bulundurarak detaylı bir araştırma ve çözümleme yapılması amaçlanmaktadır. Kısacası bu safhada, şâz kavramının gerek etimolojik ve lengüistik gerekse semantik tahlilleri yanında tarihsel anlam kaymalarını da serdederek gerçek anlam tespiti arayışı hedeflenmektedir.

Araştırmamızın ikincil ve en önemli sacayağını ise şâz kırâatlerin Kur'âniyeti meselesi oluşturmaktadır. Bu başlık altında; şâz kıraatlerin Kur'ân olabilme vasfını taşıyıp taşımadıklarının ortaya konulması, kıraatlere yönelik tenkit tartışmaları sarmalında bu kıraatlerin nerede durduğunun gösterilmesi ve bunların içerisinde kabul edilme potansiyelini haiz kısımların şartlarını tespit edip bunun sonucunda fikhî meselelerdeki konumunun irdelenmesi amaçlanmaktadır. Bu noktada sahîh kıraatin tespitine dair belirlenmiş üç şartı barındıran kıraatlerin, sırf on kıraatin şöhretini yakalayamamalarından dolayı şâz diye isimlendirilip saf dışı bırakılmaları olayı araştırmamızın odağında bulunmaktadır. Amacımız şöhret bulmayan fakat üç şartı barındıran bu kıraatlerin sıhhatinin ihtimalini tartışmak ve elde edilen bulgu ve verilerle net bir sonuç ortaya koymaya çalışmaktır. Bu sayede şâz kıraatlerin tümünün

aynı kategoride değerdendirelemeyeceği, en azından hepsinin reddedilemeyeceği sonucunun kaçınılmaz olduğu görülecektir.

Ayrıca bu bölümde kıraatlere yönelik tenkitlerin analizi de son derece önem arz etmektedir. Zira ileride de aktarılacağı üzere âlimlerden bir kısmı şâz kıraatleri delil kabul ederken diğder bir kısmı ise onları tenkit edip reddetmektedir.¹¹ Bu durumda şâz kıraatlerin neden reddedildiklerinin ve hangi içerik özelliğinden dolayı kabul edilmediklerinin açıklığı kavuşturulması bu kıraatlerin Kur'âniyet vasfının bulunup bulunmamasına ışık tutacaktır.

Yukarıda aktarılan problemlerden ötürü şâz kavramının anlam çerçevesini belirginleştirmek gerekecektir. Ayrıca onu buğulu bir konumdan alıp daha net ve anlaşılır bir zemine oturtmanın ve şâz kıraatlerin Kur'âniyeti tartışmalarında ileri sürülen iddiaları analiz edip doğru olduğuna inandığımız tespiti yapmanın elzem bir durum haline geldiğini söylemek gerekir. Mesela şâz kıraatlerin tümü için “merdûd kıraatler”¹² gibi bir algının oluşturulmasının kıraatlerde büyük bir kopma ve çatlağı sebep olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu, şâz kıraatlerin Kur'âniyeti tartışmasında son derece etkili ve yönlendirici bir iddia olmaktadır. Yapacağımız çalışmayla bu ve benzeri bütüncül algıları sorgulayacak ve şâz kavramı için doğru bir anlamın tespitine ulaşma gayreti güdülecektir. Bu sayede sıhhat konusunda bazı kıraatleri saf dışı bırakma gibi kritik durumlar için kullanılan kavramlardan biri ve belki de en önemlisi olan ‘şâz’ konusundaki handikap ve ihtilafların azalacağını ve belki de çalışmamızdan mülhem yapılacak ilâve araştırmalarla bu problemlerin son bulacağını ümit etmekteyiz.

Şunu da belirtmek isteriz ki böyle bir mevzuyu araştırmanın birtakım zorluklarının olacağı kaçınılmazdır. Çünkü şâz okumalara karşı ilim çevrelerinde

¹¹ Örnek olarak bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdüssamed Alemüddîn es-Sehâvî, **Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ**, thk. Abdülhak Abdüddâyim Seyfî'l-Kâdî, Beyrut, Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1999, C: II, s. 567; Ebü'l-Kasım Muhammed b. Alî en-Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, thk. Mecdi Muhammed Surûr Sa'd Bâslûm, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, C: I, s. 126; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb, (et-Tefsîrü'l-kebîr)**, 3. bs., Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1999, C: XI, s. 298, 355; C: XII, s. 422.

¹² Mesela bkz. Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb**, C: XI, s. 298, 355; C: XII, s. 422. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh**, Kahire, Dâru'l-Kütübî, 1994, C: II, s. 221.

genel anlamda menfi bir yaklaşım söz konusudur.¹³ Şâz kıraatlerin kırâat ilminde kabul veya reddedilmesi, Kur’ân olma vasfı tevdi edilip namaz gibi bazı fikhî meselelerde ele alınması âlimlerin büyük bir kesimi tarafından tartışmaya açılmıştır. Binaenaleyh bu tartışmalar bazı problemlere yol açmakta ve kırâatlere karşı güven duymanın aksine tüm kırâat birikimi hakkında insanları bir takım şüphelere sevketmektedir. Dolayısıyla mevcut konjonktürde çoğunlukla reddedilen bu kıraatler hakkında net bir hüküm vermek elbette kolay olmayacaktır. Bizim çabamız da bu yaklaşımların sebeplerini bulmaya çalışarak şâz okumalar için kıraat gerçeğine en yakın ve en uygun sonuca ulaşmak olacaktır. Bilimsel yöntemlerle elde edilecek olan bu netice, mevcut yaklaşımların aksi yönünde olabileceği gibi onlara paralellik de arz edebilecektir. Zira çalışmamızı bilimsel bir hüviyete büründürmek için, bu konudaki tüm düşüncelere ve farklı fikrî yaklaşımlara yer verip bu konuda nesnel bir duruş sergilerken; his ve duygularımızı bir tarafa bırakarak şâz kıraatleri kıraat birikimine en uygun biçimde anlamlandırmaya çalıştık.

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamıza başlarken şâz kıraat hakkında gerek klasik dönemde gerek muasır Arap ve Türk dünyasında kaleme alınmış eserler taranmış, incelenmiş ve okunmuştur. Buradan elde edilen veriler kategorize edilmiş ve en çok tümevarım ve tasvir yöntemleri kullanılmakla beraber meselenin mahiyetine göre sosyal bilimlerin alanında kullanılan; dokümanter araştırma, analiz, karşılaştırma ve tümdengelim gibi değişik yöntemlerle yukarıda şâz ile ilgili belirtilen hedefler için makul bir sonuç elde edilmeye çalışılmıştır.

Söz konusu araştırma yöntemleriyle sonuca ulaşabilmek için tezimizi üç temel dinamiklerle şekillendirmeye çalıştık. Birincisi, şâz kavramının semantik/etimolojik analizidir. İkincisi, tüm yönleriyle tanım sorunsalının gözler önüne serilmesidir. Üçüncüsü ise şâz kıraatlerin anlam çerçevesinin çizilip Kur’âniyet meselesinin ve buna bağlı diğer problematiklerin ortaya konulmasıdır. Bir giriş ile üç ana bölüm ve

¹³ İlerde ilgili yerlerde bu yaklaşımları detaylı bir biçimde ele almaya çalışacağız.

bir sonuç kısmından müteşekkil olan araştırmamıza yukarıda zikredilen yöntemlerin yansması şu şekilde gerçekleşmiştir:

Giriş kısmında araştırmamızın konu ve kapsamı, amaç ve önemi ve alana dair literatür değerlendirmesi gibi usule dair meselelere temas edildikten sonra şâz kıraatlerin kaynağı, faydaları ve kısımları gibi hususlar ele alınmıştır.

Birinci bölümde şâzın bir kavram olarak semantik analizi yapılmış, filolojik açıdan değerlendirilmiş ve dil referanslarının tetkiki yapılarak bu kavram etrafıca araştırılmıştır. Buna bağlı olarak şâzla ilintili olup kıraat disiplini de kullanılan mütevâtir, sahîh, âhâd, meşhur, müdrec, merdûd ve mevzû kavramlarının analizi yapılmış ve bu kavramla olan bağlantıları değerlendirilmiştir. Ayrıca bu terimin etkileşim içerisinde olduğu Arap dili, hadis, tefsir, fıkıh gibi ilimlerdeki kullanım yöntemi ve içerik analizi yapılmış ve bu disiplinler üzerindeki etkisi, bu konuda öne çıkan âlimlerin görüşleri muvâcehesinde mütalaa edilmiştir.

İkinci bölümde öncelikle kavramın kronolojik olarak geleneksel dönemde ortaya çıkışından modern döneme kadarki tarihsel yolculuğu, gelişimi ve dönüşümü ana hatlarıyla ortaya konulmuş ve objektif bir duruşla kavramın içerik karmaşası sorgulanmaya çalışılmıştır. İkinci olarak şâz kavramı hakkında ortaya çıkan anlam karmaşasına sebebiyet veren etkenler üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede gerek erken dönemi ilgilendiren “yedi harf” ve “lehçe” meseleleri, gerekse sonraki dönemlerde ortaya çıkan “sınırlandırma” ve “tasnif” ameliyeleri müstakil başlıklar halinde analiz edilmiştir. Bunlara ilaveten bazı muasır araştırmacıların bu hususta serdettikleri diğer bir takım sebeplere de kısaca yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise şâz kıraatlerin Kur’âniyeti meselesi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda şâz kıraatler hakkında yapılan tanımların sebep olduğu karmaşa sorgulanmış, bu konuda serdedilen görüşler etrafıca mütalaa edilmiş ve nihai bir sonuca ulaşmaya çalışılmıştır. Ardından Kur’ân’ın tanımından hareketle şâz kıraatlerin, “mütevâtir olmadıkları” ve “Mushafın iki kapağı arasında bulunmadıkları” gerekçeleriyle yapılan tartışmalar tetkik edilmiş ve bunların Kur’ân olma vasfının bulunup bulunmadığı masaya yatırılmıştır. Ayrıca bu özellikte olan kıraatlerle istişâdda bulunmanın hükmü ve talim edilmeleriyle alakalı meseleler analiz edilmiştir. Bu bölümde problematik olarak ele aldığımız

konulardan diğerk bir husus ise kıraatlere ve özelde de şâzlara yönelik tenkit meselesidir. Bu kısımda önyargısız bir biçimde şâz kıraatlerin kabul ve red olasılığı üzerinde durulmuştur. Şâz kırâatleri tümüyle reddeden anlayışın delilleri ve bu konudaki savunma argümanlarının analizinden sonra ise bu kıraatlerden bir kısmının kabul edilebileceği ihtimali ele alınmıştır. Bu bağlamda dil ve belâgat açısından hasen karşılanan şâz kıraatler hakkında başlıklar açılmış ve nihayetinde üç kritere uygun olduğu halde bazı nedenlerden ötürü şöhret bulamayan kıraatlerden üç kriteri barındıranların makbûliyeti; barındırmayanların ise reddedilmesi çerçevesinde konu nihayete erdirilmiştir. Bu sonuca göre fikhî konularda, özelde de namaz konusunda şâz kırâatlerin konumu irdelenmiş ve daha önce çerçevesi çizilen makbûl şâzın bu tartışmalardaki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

4. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızda gerek klasik dönemde gerek muasır Arap ve Türk dünyasında kaleme alınmış eser ve çalışmalar taranmış, incelenmiş ve şâz kıraat hakkında elde edilen veriler derlenip analize tabi tutulmuştur. Dolayısıyla buralardan elde edilen bulgular ışığında şâz kıraatlerle ilgili tüm farklı yaklaşımların kapsamlı bir şekilde tahlil edilmesi imkanına erişilmiştir.

Şâz konusunun, kırâat literatüründe müstakil olarak ele alınan eserlerde ve muhtelif çalışmalarda geçtiği bilinmektedir. Fakat bu eser ve araştırmaların, çoğunlukla şâz kavramının özel bir yönünü esas alan çalışmalar olduğunu ifade etmek gerekir. Bunun yanında kıraat ilmini genel hatlarıyla tanıtan bazı eserlerde şâz hakkında biraz daha kapsamlı bilgilerin mevcudiyetinden de haberdarız. Yapılan çalışmaların bir kısmı şâz konusunun isnad gibi rivâyet eksenli problemlerini çözmeye yönelik iken; bir kısmı ise şâz kavramının anlamsal çerçevesini ve tarihsel olarak geçirmiş olduğu evreleri ele almaktadır. Bunların dışındaki bazı problemler ise modern dönemde ele alınmaya başlanmış, fakat ilgili çalışmalar ağırlıklı olarak diğerk disiplinlerle irtibatlı araştırmalar olmaktan ileriye gidememiştir. Bu çalışmalar ekseriyetle; ya şâz kırâatlerin fikhî açıdan değerine, ya tefsirle bağlantılı olarak anlama ne denli etki ettiğine veyahut dilsel açıdan tahliline yönelik kısıtlı ve sınırlı çalışmalardır. Şâz kavramının semantik analizi ve kavramsal çerçevesine yönelik çalışmalar yapılmışsa da bunlar söz konusu kıraatlerin Kur'âniyeti gibi önemli

konulara girmekten ve tatmin edici şekilde kavramı etrafıca kapsayacak, önemli problematiklerini sorgulayacak bir görüntüden uzaktırlar. Nispeten doyurucu bilgiler ihtiva etmesinden dolayı hakkını teslim ettiğimiz bazı çalışmalar ise şâz kıraatler hakkında beklediğimiz sonuca ulaşamamıştır. Fakat bu çalışmaların diğerlerine nazaran daha kapsamlı olması bile onların takdire şayan olduğunu belirtmek gerekir. Şimdi bunu biraz daha detaylandırarak konuyu açmak istiyoruz.

Araştırmamızı yaparken istifade edeceğimiz kaynakları kırâatle birlikte dil, hadis, fıkıh ve tefsir olmak üzere beş grupta toplayabiliriz. Çünkü araştırmamızın anlam kazanabilmesi için sadece kırâat disiplinin referanslarını değil, şâz kavramını; dil bilimi, hadis, tefsir ve fıkıh ilimleri eşliğinde de okumak icap etmiştir. Dolayısıyla bu disiplinlerin kaynaklarından da önemli ölçüde istifade edilmiştir.

Çalışmada dil bilimi alanında yazılmış ve birincil kaynak niteliğine sahip; Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/792) *Kitâbü'l-'ayn* ve *Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv*'ı, Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı, Câhız'ın (ö. 256/869) *el-Beyân ve't-tebyîn*'i Müberred'in (ö. 286/900) *el-Muktedab*'ı, İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) *el-Usûl fi'n-nahv*'i, İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *el-Müzekker ve'l-Müennes*'i, Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Mesâilü'l-askeriyyât fi'n-nahv*'i-l-'Arabî ile *el-Mesâilü'l-Basriyyât*'ı, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Hasâis*'i, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *Evâil*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Esâsü'l-belâga*'sı, İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ'sı* ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İktirâh fi 'ilmi usûli'n-nahv* gibi başlıca eserlerden şâz kavramının dilbilimsel temelli ilk kullanımlarıyla ilgili istifade edilmeye çalışılmıştır. Dil bilimsel tefsir alanında ise kıraat bağlamında şâz kavramına dair ilk kullanımın izdüşümlerini taşıyan; Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş'in (ö. 211/826) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserlerinin yanı sıra Zeccâc'ın (ö. 311/923) aynı isme sahip eseri ile Nehhâs'ın (ö. 338/950) *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eseri dikkate alınmış ve yapılan dilsel tahlillerde bunlardan yararlanılmıştır. Kavramların gerek sözlük gerekse terim anlamlarının tespiti için yukarıdaki eserlerin yanı sıra; İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*'sı, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*'si, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı, Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Kitabü't-tâ'rîfât*'ı,

Râgıb el-İsfehânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*'ı, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zunûn*'u, Alî et-Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-funûn*'ü, İbrahim Enîs vd.,'nin *el-Mu'cemü'l-vasît*'ı, Ahmed el-Âyid vd.'nin *el-Mu'cemü'l- 'Arabiyyi'l-esâsî*'si gibi ilk başvuru eserlere müracaat edilmiştir.

Kavramın ilk kullanım alanlarından biri sayılan hadis literatüründe ise; İmam Şâfiî'nin (ö. 200/816) *er-Risâle*'si, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*'ı, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'leri (ve diğer kütüb-i sitte eserleri), Ebû Ca'fer Ahmed et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'ı, Süleymân et-Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*'i ve *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*'i, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*'si ve *Târihu Bağdâd*'ı, Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin (ö. 446/1055) *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadîs*'i, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*'i, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bâisü'l-hasîs Şerhu İhtisâri 'ulûmi'l-hadîs*'i, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nüzhetü'n-nazar*'ı, Süyûtî'nin *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*'si, eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Neylü'l-evtâr*'ı, Abdurrahman Mubarekpûrî'nin (ö. 1354/1935) *Tuhfetü'l-Ahvezî*'si gibi önemli eserlerden istifade edilmiştir.

Gerek birinci bölümde şâz kavramının fıkıhtaki kullanımına dair, gerekse üçüncü bölümde şâz kıraatlerin ibadet ve muâmelât meselelerindeki etkisine dair fıkıh alanyazınında; İmam Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü, Rûyânî'nin (ö. 307/919-20) *Bahru'l-mezheb*'i, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fî'l-usûl*'ü, Kâdî Abdülvehhâb'ın (ö. 422/1031) *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*'si, Abdullah ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*'ı, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Muhallâ bi'l-âsâr ve İhkâm fî usûli'l-ahkâm*'ı, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkıh*'ı, İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*'i, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*'ı, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî*'si, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *Usûlü's-Serahsî*'si, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-*

Mustasfâ ve *el-Manhûl min ta'likâti'l-usûl*'ü, Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*'ü, Alâüddîn el-Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*'ası, İbnü'd-Dehhân'ın (ö. 592/1196) *Takvîmü'n-nazar*'ı, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*'ı, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*'ı, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî*'si, Abdülkerîm er-Râfî'nin (ö. 623/1226) *Fethu'l-'azîz bi Şerhi'l-Vecîz*'i, Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*'ı, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*'i, Şeref en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Mecmû Şerhu'l-Muhezzeb ve Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*'i, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Mecmû'u'l-fetâvâ*'sı, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemîn*'i, Tâcüddîn İbnü's-Sübki'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*'ı, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*'ı, Alî el-Merdâvî'nin (ö. 885/1480) *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hulâf'i*, İbnü'n-Neccâr el-Futûhî'nin (ö. 972/1565) *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*'i, Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö. 977/1570) *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*'ı, İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ı gibi öne çıkan bazı eserler esas alınmış ve yararlanılmaya çalışılmıştır.

Şâz kavramının tefsir usûlü ve klasik tefsir eserlerindeki kullanımıyla ilgili istifade ettiğimiz önemli kaynaklar şunlardır: İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-te'vîl*, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-Tefsîr*, Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kurân*, Süyûtî'nin *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* ve *et-Tahbîr fi 'ilmi't-Tefsîr*, Zürcânî'nin *Menâhilü'l-'irfân*, Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Cemâleddîn Kâsımî'nin (ö. 1332/1914) *Mehâsinu't-te'vîl*, İbn Âşûr'un (ö. 1393/1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Şevkânî'nin *Fethu'l-kadîr*, Zehebî'nin

(ö. 1398/1977) *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*, Mennâ' el-Kattân'ın (ö. 1420/1999) *Mebâhis fî 'ulûmi 'l-Kurân*, İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsîr Usûlü* adlı eserleri.

Tanımı ve Kur'âniyeti bağlamında şâz kıraatlere dair genel bilgilerin ve şâz kavramı hakkında birbirinden farklı yaklaşımların elde edildiği, birincil kaynak mesabesinde yararlanılan eserlerden bazıları şunlardır: Hafs b. Ömer ed-Dûrî (ö. 248/862 [?]), *Cüz 'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî*; İbn Mücâhid (ö. 324/936), *Kitâbü's-seb'a fî 'l-kırâât*; Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/981), *Me'âni 'l-kırâât*; Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987), *el-Hucce li 'l-kurrâi's-seb'a*; Muhammed el-Bâkillânî (ö. 403/1013), *el-İntisâr li 'l-Kur'ân*; Ebû Zur'a İbn Zencele (ö. 403/1013), *Huccetü 'l-kırâât*; Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), *el-İbâne 'an ma'âni 'l-kırâât*, *el-Keşf 'an vücûhi 'l-kırâati's-seb'* ve *'ilelihâ ve hücecihâ*, *Müşkilü i'râbi 'l-Kur'ân*; Ahmed el-Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?]), *Şerhu 'l-Hidâye*; Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), *et-Tefsîr fî 'l-Kırâati's-seb'*, *Câmi'u 'l-beyân fî 'l-kırâati's-seb'*, *el-Urcûzetü 'l-munebbihe*; Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî (ö. 465/1073), *el-Kâmil fî 'l-kırâât ve 'l-erba'in ez-zâide aleyhâ*; Alemüddîn es-Sehâvî (ö. 643/1245), *Cemâlü 'l-kurrâ ve kemâlü 'l-ikrâ ve Fethu 'l-vasîd*; Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), *el-Mürşidü 'l-vecîz ilâ 'ulûmin tata'allaku bi 'l-Kitâbi 'l-'Azîz*, *İbrâzü 'l-me'ânî min Hırzi 'l-emânî*; Sefâkusî (ö. 742/1342), *Gaysü'n-nef' fî 'l-kırâati's-seb'*; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü 'l-mukriîn*, *en-Neşr fî 'l-kırâati 'l-'aşr*, *Tayyibetu'n-Neşr* ve *Gâyetu'n-nihâye*; Nüveyrî (ö. 857/1453), *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*.

Arap dünyasında yapılan çalışmaların kâhîr ekseriyetinde Kur'ân'daki kırâat farklılıklarının şâz okuyuş kısmının, başka bir ifade ile şâz kıraatlerin usûlî-ferşî farklılıklarının ele alındığını ve mütevâtir kıraatler ile şâz kıraatlerin karşılıklı incelenmesi şeklinde bir yaklaşımın içerisine girildiğini gözlemleyebiliriz. Bu araştırmaların teorik çerçevesinin işlendiği bölümlerde ise problemli meselelere - görüldüğü kadarıyla- yeterince temas edilmemektedir. Bu araştırmaları yapan âlimler farklı kişiler olmalarına rağmen araştırmalarının içeriği aynı daire içerisinde dönüp dolaşmaktadır.

Şâz kıraatlere mahsus telif edilmiş ve çalışmada istifade edilen temel kaynaklardan; İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'i, İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) *Muhtasar fî*

şevâzzi'l-kırâât'ı ve *Kitâbü'l-bedî*'i, Suyûtî'nin *el-Işârât fî şevâzzi'l-kırâât*'ı, Kirmânî'nin (ö. 500/1106'dan sonra) *Şevâzzü'l-kırâât*'ı ve 'Ukberî'nin (ö. 616/1219) *Î'râbü'l-kırââtî's-şevâzz*'ı gibi başat eserler ise bu alanda yapılan çalışmaların merkezinde yer almaktadırlar. Zira Arap dünyasında yakın dönemde yapılan çalışmaların çoğu, yukarıda adı geçen eserler başta olmak üzere benzeri kaynaklar etrafında şekillendiği gözlemlenmektedir. Bu durum göz önüne alındığında yukarıda ifade ettiğimiz “çalışmaların sadece şâz kıraatlerin usûlî-ferşî farklılıkları ekseninde dönüp dolaştığı” sözümüzün ne denli isabetli olduğu da anlaşılabilecektir. Zira sayılan bu eserlerin içeriklerinde şâz kıraatlerin problemleri, teorik yönleri ve buna bağlı olarak şâz olgusunun kavramsal anlamı ve Kur'âniyeti ile ilgili bilgiler ya hiç bulunmamakta, ya da çok nadir sorgulamalara rastlanılmaktadır. Yakın dönemde yapılan çalışmaların da bu anlamda benzer bir çerçeveye sığdırıldığı, dolayısıyla zikredilen problematiklerin neredeyse ele alınmadıkları söylenebilir.

Bahse konu edilen temel eserlerin yanı sıra aşağıdaki dört şâz kıraate dair yazılmış eserlerin bazısından da istifade edilmiştir. Bunlardan bir kısmının müstakil olarak ilave dört kıraati; bazısının ise 'aşere ile birlikte dört kıraatten birini (ihdâ aşer) veya ikisini (isnâ aşer) veyahut üçünü (selase aşer) ya da dördünü (erba'ata aşer) barındırdığı görülmektedir. Bunları kısaca isimleriyle anmak gerekirse; Alî b. İbrahim el-Bağdâdî'nin (ö. 438/1046) on bir kıraati bir araya getirdiği *er-Ravda fî'l-kırââtî'l-ihdâ aşer*; Sıbtü'l-Hayyât'ın (ö. 541/1146) on iki kıraat imamına dair kaleme aldığı *el-Mübhic fî'l-kıraati's-semân*; İbnü'l-Cezerî'nin on üç kıraati cemettiği *Nihâyetü'l-berere fî'l-kırââtî's-selâse ez-zâide ale'l-'aşere*; ayrıca on dört kıraat imamının okuyuşlarının bir araya getirildiği, Şemseddin Muhammed b. el-Kabâkîbî'nin (ö. 749/1348) *Mecma'ü's-sürûr ve matla'ü's-şümûs ve'l-büdûr ve İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz*, Ebû Bekir Cündî'nin (ö. 769/1367) *Büstânü'l-hüdât*, Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî'nin (ö. 1117/1705) *İthâfu fudalâ'il-beşer bi'l-kırââtî'l-erba'ate aşer* ve Sultan b. İsmail el-Mezzahî'nin (ö. 985/1577-1075/1664) *Mukaddime fî mezâhibi'l-kurrai'l-erbe'ati'z-zâide ale'l-Aşara* adlı eserleri bu alanda yazılmış başat kaynaklar arasında zikredilebilir. Bu kaynaklara Muhammed b. Ca'fer Ebü'l-Fazl el-Huzâî'nin (ö. 408/1017) on beş kıraate dair kaleme aldığı *Kitâbü'l-Müntehâ fî'l-hamsete aşera* adlı eserini de ilave etmek gerekir.

Arap dünyasında şâz kıraat eksenli ele alınan ve çalışmamızda istifade edilen araştırmalardan bazıları ise şunlardır:

Abdulfettâh el-Kâdî (ö. 1403/1982), *el-Kırââtü's-şâzze ve tevcîhuhâ min luğati'l-'Arab*; Abdul'alî el-Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze devâbituhâ ve'l-ihticâcu bihâ fi'l-fikhi ve'l-'Arabiyyeti*; İdris Hâmid Muhammed, *el-Kırââtü's-şâzze ahkâmühâ ve âsâruhâ*; Dâreyn Süleyman Abdulhamîd, *el-Kırââtü's-şâzze fi'l-Kur'âni'l-Kerîm – Dirâse Belâgiyye-*; Ahmed Azzûz, *Mevkifü'l-luğaviyyîn mine'l-kırâati'l-Kur'âniyye eş-şâzze*; Müctebâ Mahmûd, *el-Kırââtü's-şâzze el-vâride 'ani'l-kurrâi'l-'aşera*; Muhammed Ferrûh, *el-Kırââtü's-şâzze 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhâ fi'htilâfi'l-fukahâ*; Hasan Ahmed el-Adevî, *el-Kırââtü's-şâzze dirâse savtiyye ve delâliyye*; Tağrîd Abdurrazzâk Mahmûd Ebû'l-Cudyân, *el-Kırââtü's-şâzze fi'n-nisfi's-sânî mine'l-Kur'âni'l-kerîm –Dirâse Nahviyye-*; Sâliha Yakûb, *el-Kırââtü's-şâzze ve mevkifuhâ 'inde'l-müslimîn - dirâse Kur'âniyye tahkikiyye-*; Sâmi Muhammed Saîd Abdüşşekûr, *el-Kırââtü's-şâzze beyne'r-rivâyeti ve't-tefsîr ve eseruhâ fi't-tefsîri ve'l-ahkâm*; Mu'tasim Muhammed el-Hûrânî, *el-Kırâetu's-şâzze ve'l-ihtiyâru'n-nahvî dirâse fî kitâb: İ'râbü'l-Kırâatu's-şevâzz li'l-'Ukberî*; Abdullah b. Hammâd el-Kureşî, *el-Kırââtü's-şâzze ve eseruhâ fi't-Tefsîr*; Osman Mezlûh ed-Derâvişe, *et-Tevcîhu's-savtî li'l-kırâati's-şâzze fî Kitâbi "Muhtasar fî şevâzzi'l-kırâât*; Ahmed Muhammed Ebû Ureyş el-Hâmidî, *Eseru'l-kırâati's-şâzze fî'd-dirâsâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*; Gânim Kâmil el-Hesnâvî, *et-Tevcîhu'n-nahviyyi li'l-kırâati'l-Kur'âniyyeti's-şâzze fî kitâbi'l-Muhtesib*; Ahmed Muhammed Ebû Arîş el-Ğâmidî, *Eserü'l-kırâati's-şâzze fî'd-dirâsâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*; Muhammed Abdülmecid et-Tavîl, *el-Kırââtü's-şâzze li'l-Kur'âni'l-Kerîm fî dav'i menheci'l-karâini'n-nahviyye*; Mustafa Muhammed Halil Amr, *Mevkifü'n-nühât mine'l-ihticâc bi'l-kırâati's-şevâz*; Şemmût, *Hucciiyyetü'l-kırâati's-şâzze fî isbâti'l-ahkâmi's-şer'a*; Hamza b. Adıyy, *Tevcîhü'l-kırâati's-şâzze fî sûreti Meryem ve eseruhu fî tegâyuri'l-ma'nâ*.

Gerek mezkûr çalışmaların gerekse de zikredilmeyenlerin içeriklerine bakıldığında, ya bir kitaba veya bir alana münhasır kalındığı (hadiste şâz, tefsirde şâz, Arap dilinde şâz gibi) dolayısıyla sınırlı ve dar bir çerçevede ele alındığı rahatlıkla müşahade edilebilir. Elbette bu sınırlılıklar da gereklidir. Fakat şâz kıraatlerin gerek

detaylı tanım analizi gerekse Kur'âniyeti noktasında yeterli seviyede olduğunu düşündüğümüz bir araştırmaya rastlanmamaktadır. Yani bu çalışmaların sadece kıraât imamları ve râvilerinin okudukları bazı şâz vecihlerin analizlerinden veya hicrî V. asra kadarki çalışmalar üzerine yapılmış bazı tahlillerden ibaret olduğunu söylemek çok da uzak bir tespit görünmemektedir. Özellikle Arap dilcilerin imzasını taşıyan bu araştırmalarda; şâz kıraatlerin, dil bilimi (nahiv ve sarfa ait idğâm, izâfe, takdim-tehîr, tenkîr-tarîf, isim-fiil gibi), belâgat (teşbîh, istiâre, kinâye gibi) ve fıkıh alanları ile olan etkileşimi üzerinde yoğun mesai harcandığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla bu çalışmalarda ekseriyetle şâz kıraatlerin belirli bir disiplinle olan etkileşimi ele alınmaktadır.

Yukarıda şâz ile ilgili müstakil çalışmaların yanında mezc usulü denebilecek bir yöntemle şâz kıraat mevzusuna temas edenler de bulunmaktadır. Bunlar genellikle kıraat ilminin muhtelif konularını ele alırken beraberinde şâz kıraat meselesini de özel bir bölümde analize tabi tutmaktadırlar. Fakat bu araştırmacılardan kimisi şâzın mefumuna yönelik, yukarıdaki çoğu mustakil çalışmalardan daha önemli noktalara temas etmektedirler. Örneğin bu bağlamda kayda değer gördüğümüz; Sâlim Muhaysin'in *Fî Rihâb'il-Kur'ân, el-Kırâât ve eseruhâ fî 'ulûmi'l-'Arabîyye ve el-Muğnî fî tevcîhi'l-kırââtî'l-'aşri'l-mutevâtira'sı*, Mahmud es-Sağîr'in *el-Kırâatu's-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, Muhammed b. Ömer Bâzmûl'un *el-Kırâât ve eseruhâ fî t-tefsîri ve'l-ahkâm*, Nebîl Âl İsmail'in *İlmü'l-kırâât*, Abdülhamid el-Hâdî Kâbe *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, Abdulgafûr Ca'fer'in *el-Kur'ân ve'l-kırâât ve'l-ahrufu's-seb'a*, Abdulğafûr es-Sindî'nin *Safahât fî 'ulûmi'l-kırâât*'i, Abdulhâdî el-Fadlî'nin *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*'si, Ahmed el-Beylî'nin *el-İhtilâf beyne'l-kırâât*, Seyyid Rizku't-Tevîl'in *Medhal fî 'ulûmi'l-kırâât* ve Komisyon tarafından hazırlanan *Mukaddimât fî 'ilmi'l-kırâât* adlı eserlerinin ayrı bir yere konabileceğini ifade etmek isteriz. Bunlardan bazıları yukarıdaki araştırmalardan farklı olarak, özel bölümlerde şâzın kavramsal çerçevesine yer verirken tarihsel olarak geçirdiği evreleri de dikkatlere sunmaktan geri durmamaktadırlar. İçerik olarak da nispeten zengin referanslara sahiptirler. Ne var ki bu çalışmalarda da şâz kavramıyla ilgili tartışmaları bitirecek veya en aza indirgeyecek bir içerik etkisi göremiyoruz. Zira bu eserlerde şâz kavramı ya büyük oranda dil, tefsir ve benzeri ilimlerle bağlantılı ele alınmakta, ya da teorik

tartışmaya girilse de yoğun olarak geleneksel şâz tanımları aynen tekrarlanmaktadır. Dolayısıyla yukarıda mezkûr çalışmalara yöneltile eleştirilerin benzerinin burada da –daha düşük dozla- yapılmaya müsait olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu çalışmalar dışında ayrıca istifade ettiğimiz, kıraatlerin tamamına (sahîh-şâz demeden) yer veren daha kapsamlı telifler de bulunmaktadır. Örneğin Kastallânî'nin (ö. 686/1287) *Letâifü'l-işârât*'ı ve Abdüllatîf el-Hatîb'in *Mu'cemü'l-kırâât* adlı eserleri bu kabilden zikredilebilir.

Yukarıda mezkûr tüm çalışmalarda yaptığımız okuma ve araştırmalar neticesinde görebildiğimiz kadarıyla bir kavram olarak şâzın; tam anlamıyla tarihsel bir perspektifle okunmadığı, kavramın geçirdiği anlamsal dönüşümler konusuna neredeyse temas edilmeği müşahade edilmektedir. Ayrıca şâzın tasnif veya kırâat sınırlandırmalarıyla olan bağlantısına çok az değinildiği; mütevâtir-şâz veya meşhur-şâz gibi karşılaştırmalar ve kavramın üç kriter ölçeğinde değerlendirilmesi gibi problematikler için bir çözüm arayışı içerisine girilmediği söylenebilir. Keza ilk dönemlerden günümüze şâz ile ilgili kapalılığın sebep ve çözümleri üzerine en azından bir deneme dahi yapılmadığı ifade edilebilir. Tüm bunların yanı sıra şâz kıraatlerin Kur'âniyetine, tenkit ve makbûliyetine dair ciddi anlamda ihtilaflar ve cevapsız sorular bulunmasına rağmen adı geçen araştırmacıların bu konuya yeterince eğilmedikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu sorunsallara cevap üretmek için en başından başlayarak; şâzın semantik ve etimolojik analizini, tarihsel geçmişini, tanım kaosunu, Kur'âniyetini, kabul edilecek kısmını ve nihayetinde ibadetlerdeki durumunu tayin etmeye gayret göstereceğimiz bu etraflı çalışmamızın özgünlüğü de bu vesileyle daha iyi anlaşılmış olacaktır.

Türkiye'de de şâz konusunun ele alındığı bir takım çalışmalar bulunmaktadır. Şimdi de yapılan bu araştırmaların içeriklerini kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

Bayram Demircigil'e ait *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı* adlı makale İbn Cinnî ve *el-Muhteseb*'i ile ilgilidir. Bu çalışma ile alakalı, müellifin genel çatıyı “İbn Cinnî'nin kırâatçiliği, onun şâz kıraatlere bakışı ve yaklaşımı” üzerine kurduğunu¹⁴ ve netice itibarıyla bu çalışmayla şâz konusunu İbn

¹⁴ Bayram Demircigil, “İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı”, *SÜİFD*, C: XIX,

Cinnî ile sınırlandırdığı görülmektedir. Yukarıda Arap araştırmacılara yönelik eleştirilerimiz, bu çalışma için de aynen geçerlidir. Zira bu çalışmanın, onlarla yakın bir yöntem profilini taşıdığı kanaatindeyiz. Bir diğer çalışma Muharrem Önder'e ait *Şâz kırâatlar ve İslam Hukuku Açısından Değeri* adlı makaledir. Müellif, bu çalışmasının başında kiraatler hakkında kısa ve genel bazı bilgiler verdikten sonra konuyu şâz kırâatlere getirir ve genel bir bilgilendirmeden sonra da şâz kırâatlerin fıkıh ile bağlantısına ve etkisine yer verir.¹⁵ Görüldüğü üzere bu araştırma İslâm hukukuyla sınırlı kalınmıştır. Bu alanda kaleme alınmış Necattin Hanay'a ait *Şâz Kırâat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış* adlı bir makale çalışması da mevcuttur. Araştırma sahibinin bizzat kendisi tarafından, araştırmasının sınırlı ve dar bir çerçevede ele alındığı kaydedilmektedir.¹⁶ Nihat Temel'in kaleme aldığı *Şâz Kırâatlar ve Yorum Farklılıklarına Etkisi* makalesinin ise baş taraflarında genel olarak kırâatler hakkında, ardından da şâz okuyuşlarla ilgili kısa bilgiler verildikten sonra şâz ile ilgili örnekler üzerinden konu açıklanmaya çalışılmıştır.¹⁷ Makalenin adından da anlaşılacağı gibi bu çalışmada şâz diye kabul edilen bazı kırâatlerin yoruma etkisi ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışma da yukarıda mevzubahis ettiğimiz şâz ile ilgili yapılmasını beklediğimiz etraflı analizden uzak kalmakta ve daha derin bir arayış beklentilerimizi karşılayamamaktadır. Ahmet Gökdemir tarafından kaleme alınmış *Osmanlı Kırâat Eğitiminde Şâz Kırâatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi* adlı makale ise adından da anlaşıldığı üzere Osmanlı dönemiyle sınırlıdır.

Mehmet Kılıç'ın ele aldığı *Şâz Kırâatlar Bağlamında Hasan Basri Kırâatı ve Özellikleri* adlı yüksek lisans çalışması da şâzın bir yönü, başka bir ifadeyle bu alanda

Sayı: XXXV, 2007, s. 77-98.

¹⁵ Muharrem Önder, “Şâz Kırâatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri”, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, C: VII, Sayı: XIII, 2009, s. 163-194.

¹⁶ “(...) Özellikle Şâz kırâat gibi tarihi süreçte pek çok tanımlama evresi geçirmiş bir meseleye Taberî'nin yaklaşımı ayrıca önem taşımaktadır. Elinizdeki araştırma, Taberî'nin mezkûr meseleye yaklaşımını okuyucunun istifadesine gayet açık ve muhtasar bir şekilde sunmayı ilke edinmektedir. Bu sebeple çalışmada, Taberî sonrasında değişkenlik gösteren kırâat algılarına göre meselenin değerlendirilmesinden sarfinazar edilmektedir. (...) Bkz. Necmettin Hanay, “Şâz Kırâat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış”, **Mütefekkir (ASÜİFD)**, C: IV, Sayı: VIII, 2017, s. 291. Görünen o ki araştırmacı, Taberî sonrası şâzın tanımı ile ilgili yaşanmış onca tartışma ve anlam kaosundan sarfinazar etmiştir.

¹⁷ Nihat Temel, “**Şâz Kırâatlar ve Yorum Farklılıklarına Etkisi**”, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III -Tartışmalı İlmi Toplantı (14-15 Ekim)-, İstanbul, 2002, s. 175-199.

şöhret bulmuş kırâat âlimleri arasından sadece Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) “kırâatçiliği ve şâz okuyuşlara bakışı” ön plana çıkarılmaya gayret edilmiştir. Esasen çalışmasının giriş kısmında Kılıç, araştırmanın odak meselelerini kapsayan sonraki bölümlerde Hasan-ı Basrî kırâatini tüm detayları ile vermeye çalışmıştır.¹⁸ Fakat müellifin konuyu sadece bir âlimin görüşü etrafında şekillendirmesi şâz kavramının alan sınırlandırması manasına geleceğinden çalışmasının hedeflediğimiz nitelikten uzak olduğunu göstermektedir.

Çalışmamızın son dönemlerinde Abdullah Akyüz tarafından yapılan *Şâz Kırâatler Bağlamında Nihâyetü Kırâati Tezkiyeti Hâfizi 'l-Kur'ân'ın Tahlil ve Tahkiki* adlı doktora tezine bakıldığında bir kitabın tahlil, tanıtım ve tahkiki etrafında şekillendiği; bununla birlikte ilk bölümde şâz kırâatler ile ilgili istifade edilecek faydalı bilgilerin sunulduğu görülmektedir. Daha çok Osmanlı dönemiyle münhasır olan bu çalışmada da şâz kırâat tanımı ve Kur'âniyeti gibi konularda hedeflediğimiz sonuçlara ulaşamamaktadır.

Şâz kırâatler alanında Mehmet Dağ'ın çalıştığı *Kırâatlerde Şâzz Kavramı - Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair*- adlı makalesi ise yaptığımız çalışmada en çok istifade ettiğimiz araştırmalar arasında yer almaktadır. Bu araştırmada şâz kavramının anlamsal dönüşümü ve semantik tahlilleri gayet veciz bir üslupla ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunun yanında gerçek anlam tespit arayışı da bu çabanın bir meyvesi olarak netice bulmuştur.¹⁹ Fakat tüm bunlara rağmen, yapılan bu çalışmada bazı aksaklıkların göz ardı edilmemesi gerektiğinin altı çizilmelidir. Makalenin başlığından da anlaşılacağı gibi kavramın anlamsal dönüşümü ele alınmıştır. Yalnız müellifin bu dönüşümde merkezi rol oynayan diğer bazı kavramlara, şâz kavramının ortaya çıkışıyla ilgili kilit görevi gören ahruf-i seb'a-şâz ve lehçe-şâz ilişkisine, kronolojik olarak sıralanan şâz tanım evrelerinde tasnif ve sınırlandırmanın etkilerine, şâz kırâatlerin Kur'âniyeti gibi meselelere değinmemesi, bu çalışmanın bazı tadil ve eklemelere ihtiyaç duyulduğunu düşündürmüştür. Bunların yanı sıra çalışmada; şâz kırâatlere yöneltilen tenkit meselesi, red ve kabul olasılığı neticesinde

¹⁸ Kılıç, *Şâz Kırâatler Bağlamında*, s. 1-104.

¹⁹ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 57-106.

zorunlu olarak kısımlara ayrılmaları ve fıkhi durumları gibi konulara temas edilmemiş olması da onun bir açıdan eksik olduğunu göstermektedir. Dağ'ın yaptığı bu araştırma da diğer çalışmalar gibi nihayetinde sınırları ve çerçevesi belirlenmiş bir yapı arz etmektedir, ancak bahse konu ettiğimiz eksiklikler tamamen bizim hedeflediğimiz ve ulaşmaya gayret edeceğimiz kapsayıcı ve sonuca dayalı çalışmayla yaptığımız bir mukayeseden ibarettir. Yoksa haddi zatında bu çalışmanın bir makale sınırları çerçevesinde, alana dair önemli katkı sunan araştırmaların başında geldiği yadsınamaz bir gerçektir.

Yukarıda bahse konu ettiğimiz çalışmalardan birçok özelliğiyle ayrılan ve değerli bir araştırma olarak gördüğümüz İrfan Çakıcı'nın *Şâz Kiraatler ve Tefsire Etkisi* adlı çalışmasını da ayrı bir yere koymak gerekir. Dört bölümden oluşturulmuş bu çalışma; genel anlamda kiraatler, kiraat şartları, şâz kırâat tanımlamaları, kırâat tasnifleri, ayrıca sened ilişkisi ve bu kiraatlerin tefsire etkisine yer verilmiştir. Bu araştırmayı diğerlerinden ayrıcalıklı kılsa üçüncü bölümü olan “şâz kiraatler” kısmıdır. Araştırmacı bu bölümde şâz kiraatlerin mahiyetini çalışmasının sınırları içinde ertrafıca analiz etmiş ve konuya ciddi anlamda eğilerek alana dair değerli katkılar sunmuştur.²⁰ Bu eserden de önemli derecede yararlandığımızı ifade etmek gerekir. Fakat bu çalışmada da şâz kiraatlerin Kur'âniyeti meselesinde net ve nihai bir sonuca ya varılamamış veya bize göre doğru bulduğumuz ve hedeflediğimiz sonuç elde edilememiştir.

Yukarıda sayılan çalışmaların dışında şâz kiraatlerle ilgili Yüksek Lisans düzeyinde yapılmış diğer çalışmalar ise şunlardır: Engin Olaş, *Şâz Kırâatlerin Çeşitli İslâmi İlimler Bağlamında Değeri*; Kasım Kuzyurt, *A'meş Kiraatının Muttavvi'i Rivâyeti ile Şenebûzî Rivâyeti Arasındaki Farklılıklar*; İhsan Sütşurup, *İbnü'l-Kabâkibî ve Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdûr Adlı Eserinin İncelenmesi*; Havva Nur Nas, *İbn Cinni'nin el-Muhteseb İsimli Eseri Bağlamında Şâz Kırâatlere Yaklaşımı ve Şâz Kırâatleri Delillendirmesi*; Ayşe Tufan, *Semantik Analiz Yöntemi Açısından Kırâatlerde “Şazz” Kavramı*; İbrahim Hakkı Turan, *Ebû 'Amr b.*

²⁰ İrfan Çakıcı, *Şâz Kiraatler ve Tefsire Etkisi*, (Doktora Tezi) Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2016, s. 147-217.

el-Alâ ile Hasan-ı Basri Kiraatleri Örneğinde Mütevâtir ve Şâz Kırâatlerin Karşılaştırılması; Gumma Salem Gomma Abuaıla, Ebü'l-Bekâ el-'Ukberî'nin "İ'râbu'l-Kırâati's-Şevâz" Kitabında Ses Meseleleri; Elvın Bagıırov, İbn Cinnî en-Nahvî'nin el-Muhteseb Adlı Eserinin Tahlili.

Sonuç olarak, bu çalışmalar dışında yukarıda zikri geçen başka araştırmalar ve makalelerin bulunduğunu, lakin tahkikatlarımız neticesinde şâz konusundaki problemlerin hem teorik çerçevede hem de bunların uygulamaya yansıyan yönlerinde kapsamlı ve hedeflediğimiz sonuca götürececek bir çalışmanın varlığına rastlanılmadığını ifade etmek isteriz. Dolayısıyla araştırmamızı yukarıda özetlediğimiz çalışmalardan farklı kılan şey, konunun problematik olarak kuramsal bir çerçeve içinde geniş bir yelpazede sunulacak olmasıdır. Bunun yanı sıra şâz konusunda öne çıkan en önemli problemlerin (tanım sorunu, Kur'âniyet meselesi, kabul-red ve tenkit konuları ile fikhî açıdan değeri gibi) çözüm arayışı neticesinde ortaya konan kanaatin kırâat ilmi ile iştigal edenlere ve özellikle de şâz konusunu araştıracak kimselere bir miktar ışık tutacak olmasıdır. Netice itibarıyla emek mahsülü olan yukarıdaki mezkûr çalışmalara kusur bulmak niyetinde olmadığımızı; fakat yapacağımız çalışmamızın bunlardan ayrılan farklı yönlerine ve önemine dikkatleri celbetmek gayesini güttüğümüzü burada ifade etmek gerekir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÂZ KAVRAMININ ETİMOLOJİK / SEMANTİK ANALİZİ

1.1. ŞÂZ KAVRAMININ SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

Bu başlık altında, ulaşabildiğimiz kadar en eski kaynaklara müracaat ederek şâz kavramının lügavî açıdan anlamı ve kullanım farklılıkları ile başta kıraat olmak üzere terminolojik açıdan farklı disiplinlerdeki ıstılâhî anlamları ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır. Şimdi şâz kavramının lügavî ve ıstılâhî açıdan anlamlarına değinilecektir.

1.1.1. Lügavî Açıdan Şâz

Arap dilinde (ش-ذ-ذ) “ş-z-z” kökü temel anlam olarak bir gruptan ayrılıp tek kalmak anlamına gelmektedir.²¹ Bu kök, “az ve nadir olan”²² anlamında da istihdam edilmektedir. Örneğin Arap toplumunda kavminden ayrılıp uzaklaşan kimse için “شَذَّ” ifadesi kullanılmaktadır. “Şezze” fiil kökünün ism-i fâili olan “şâz” kelimesi bazen de yapılan herhangi bir “hata” anlamını taşımaktadır.²⁴ Bu kavramın, “bir topluluk içinde olup o topluluğun herhangi bir kabilesine müntesip olmayan kimse”²⁵ manasında kullanıldığı da görülmektedir. Bazı dil bilimciler, içinde (ش) ve (ذ) harfleri bulunan kelimelerin tümünün “yalnız kalmaya/ayrılmaya”²⁶ delalet ettiğini belirtmektedir. Bazıları da şâz kelimesini “Az veya çok bulunmasına bakılmaksızın

²¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: II, s. 316; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1979, C: III, s. 180.

²² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: II, s. 316; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-lüğa*, C: III, s. 180; Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., C: III, s. 494.

²³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: III, s. 494.

²⁴ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-lüğa*, C: III, s. 180; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: III, s. 494.

²⁵ Bu anlamın referansı için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: III, s. 494; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut, Dâru'l-Mârifet, 2008, C: I, s. 565.

²⁶ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 4. bs., Kahire, El-Hey'etü'l-Mısıriyye el-âmmet li'l-kitâb, t.y., C: I, s. 97; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-lüğa*, C: III, s. 180; İbrahim Enîs, vd., *el-Mu‘cemü'l-vasît*, 5. bs., Kahire, Mektebetu's-Şurûki'd-Devliyye, 2011, s. 495.

kıyasa muhalif olandır.”²⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca bu kavramı “muhalefet” anlamını esas alan bir yaklaşımla yukarıdakilerden farklı değerlendiren âlimler de bulunmaktadır. Şöyle ki “شَذَّ” ile birlikte “الرجل” gibi bir kelime geliyorsa “topluluktan ayrılıp o topluluğa muhalefet eden”; bu kavramla birlikte “الكلام” gibi bir ifade bulunursa bu takdirde de “kuralın dışında kalıp kıyasa muhalefet eden”²⁸ şeklinde değerlendirilmiştir. Anlaşılan bu âlimler söz konusu kavram için ‘ayrı kalıp ayrıldıklarına ters düşen’ mefhumunu esas alıp kavramı “aykırılık” çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmışlardır.

Şâz kelimesinin çoğulu “شُذُوز (الشُّذُوز)”,²⁹ “شَوَاز (الشَّوَّاز)”,³⁰ veya “شُزَّز”³¹ şeklinde gelmektedir. Şüzzâz kalıbının “الآفاق” kelimesine izafe edildiğinde (شُذَّازُ الْآفَاقِ) “vatanı olmayan garip kimseler”³² anlamına geldiğini de kaynaklar aktarmaktadır. Kavrama yüklenen bu anlamın yukarıdaki sözlük anlamlarında pek rastlanmayan türden olduğunu ifade etmek gerekir. Ayrıca bu kavram, “شُزَّزَان (الشُّزَّزَان)”,³³ veya “شَزَّزَان (الشَّزَّزَان)”,³⁴ kalıplarında da bulunmakta olup yine “ayrı

²⁷ Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, **Kitabü't-tâ'rîfât**, thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî, Kahire, Dâru'l-Fadîle 1985, s. 106; Burada bir şeyin az, çok bulunması veya bulunmaması ve bunlar için hangi kavramların kullanılması gerektiği durumlarıyla alakalı olarak Tehânevî'nin görüşlerine yer vermek istiyoruz. Ona göre, kıyasa aykırı olsun veya olmasın varlığı az olana “nadir” denir. Buna örnek olarak da “hızlân” kelimesini verir. Ayrıca varlığı konusunda birtakım sözlerin (söylenti) olması durumunda ona da “zayıf” denildiğini belirttikten sonra da “kurtâs” kelimesini delil olarak sunmuştur. Zira bu kelime fasih olanın “kırtâs” olması gerektiğini de eklemiştir. Bkz. Muhammed Alî et-Tehânevî, **Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn**, thk. Alî Dahrûc, Beyrut, Mektebetu Lübnân, 1996, C: I, s. 1000. Tehânevî'nin bu görüşünden anlaşılan, varlığı az da olsa, hatta varlığı konusunda söz kabilinden bazı cümleler dahi olsa “şâz” olarak isimlendirilmez, ya “nadir” ya da “zayıf” denir. O halde Tehânevî'ye göre şâz, az olan değil tek kalandır. Cürcânî ise *Kitâbü't-tâ'rîfât* adlı eserinde bu konuya değinerek şöyle bir ayırım yapar: “Şâz, nadir ve zayıf arasındaki fark şudur; şâz, kıyasa muhalif olmakla beraber Arap kelimelerinde bolca bulunana denir. Nadir, kıyasa uygun olmakla birlikte varlığı az olana, zâyıf ise hükmü sabit olmayana denir.” Bkz. Cürcânî, **Kitabü't-tâ'rîfât**, s. 106-107.

²⁸ Ahmed el-Âyid vd., **el-Mu'cemü'l-'Arabiyyi'l-esâsî**, Tunus, el-Menzimetü'l-'Arabiyye li't-terbiyyeti ve's-sekâfeti ve'l-'ulûm, 2003, s. 677.

²⁹ Cevherî, **es-Sihâh**, C: I, s. 565.

³⁰ Enîs, **el-Mu'cemü'l-'Arabiyyi'l-esâsî**, s. 495.

³¹ Halîl b. Ahmed, **Kitâbü'l-'ayn**, C: II, s. 316; İbn Cinnî, **el-Hasâis**, C: I, s. 98; İbn Fâris, **Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa**, C: III, s. 180; Ahmed el-Âyid, **el-Mu'cemü'l-'Arabiyyi'l-esâsî**, s. 677.

³² Bu bilgi için bkz. Ahmed el-Âyid, **el-Mu'cemü'l-'Arabiyyi'l-esâsî**, s. 677.

³³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire, Dâru Hicr, 2001, C: I, s. 182, C: XII, s. 535; İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, C: III, s. 494; İbn Fâris, **Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa**, C: III, s. 180; Bu kalıbın (yani şîn harfinin ötreli okunması) aynı zamanda “şabbun”-“şübânun” vezninde olduğunu da kaynaklar bildirmektedir. Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, C: III, s. 494.

³⁴ İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, C: III, s. 494.

olmak”³⁵ anlamını taşımaktadır. Yukarıda verilen örnekler arasında “şüzzân” şeklindeki çoğul kullanımının İslâm öncesi câhiliye Arap şairlerinin önde gelenlerinden İmruülkays’ın³⁶ (ö. 540/m. dolayları) bir şiirinde de geçtiğini gözlemlemekteyiz:

تُطَايِرُ شَذَّانَ الْحَصَى بِمَنَاسِمٍ صِلَابِ الْعَجَى مَلْثُومَهَا غَيْرُ أَمْعَرَا³⁷

“Toynakları üzerinde süzülen (bineğim’)in ardında ayrılıp giden (tek kalan) taşların onun katı cildine dokunuşu çok azdır.”

Bu şiir başta olmak üzere şâz kelimesinin “ayrılmak”, “uzak kalmak” anlamlarını barındıran “şüzzân” kalıbının câhiliye döneminden itibaren pek çok şairin³⁸ dilinden döküldüğü anlaşılmaktadır. Bütün bunların yanında Sâğânî³⁹ (ö. 650/1252) tarafından; şâz kelimesinin Tihâme lehçesinde “şizzân” (الشِّذَّان) şeklinde bir formda kullanıldığı ve bunun “sedir ağacı veya az faydalı ağaç”⁴⁰ anlamına geldiği ifade edilmiştir.

³⁵ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C: III, s. 494; İbn Fâris, **Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa**, C: III, s. 180.

³⁶ İmruülkays, câhiliye döneminin tanınan en önemli Arap şairlerindendir. Muallaka-ı seb‘a şairlerinden biridir. Arap şiirlerini belirli kaidelere göre tanzim eden ve kafiye düzeni için esaslar vazeden şair olarak kabul edilmektedir. İmruülkays hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Savran, “İmruülkays b. Hucr”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, C: XXII, s. 237-238.

³⁷ Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-‘ayn**, C: II, s. 316; İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C: III, s. 494; İbn Fâris, **Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa**, C: III, s. 180; Bu kaynaklarda belirtilmesine rağmen İmruülkays’ın Dîvanında söz konusu beyitte “şüzzân” yerine “zurrân” kelimesi yer almaktadır (تُطَايِرُ طُرَانَ الْحَصَى). Fakat muhakkik, dipnotta “şüzzân” şeklinde de nakledildiğini ifade etmiştir. Bkz. İmruülkays b. Hücr, **Dîvân-ı İmruülkays**, thk. Mustafa Abdüşşâfi, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2004. s. 63; Bu kaynakların yanı sıra Cevherî’nin *es-Sihâh*’ında da bu bilgi yer almakla birlikte تُطَايِرُ شَذَّانَ “yutâyiru şezzâne” şeklinde, başka bir ifade ile fiili muzârinin başındaki tâ (ت) harfi yerine yâ (ي), şüzzâne yerine de şezzâne formatında nakledilmiştir. Bkz. Cevherî, **es-Sihâh**, C: I, s. 565; İbn Cinnî, **el-Hasâis**, C: I, s. 97-98.

³⁸ Bu şairlerden biri olan Ru’be b. el-‘Accâc’ın *Kitâbü’l-‘Ayn*’de (Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-‘ayn**, C: II, s. 316); şair İbnü’l-A‘râbi’nin ise *Lisân*’da (İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C: III, s. 495) “şüzzân” kelimesini şiirlerinde kullandıklarına dair bilgiler mevcuttur.

³⁹ Lügat, dil, fıkıh ve hadis âlimi olan bu âlim eserlerinde nisbesini “Sâğânî” şeklinde kaydetmekle birlikte daha sonra “Sâğânî” diye kullanılmıştır. Bkz. Mehmet Görmez, “Sâğânî, Radiyyüddin”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2008, C: XXXV, s. 487.

⁴⁰ Radiyuddîn el-Hasan b. Muhammed el-Kureşî es-Sâğânî, **eş-Şevârid**, thk. Mustafa Hicâzî, Kahire, el-Hey’etü’l-Âmme li Şuûni’l-metâbi’i’l-Emîriyye, 1983, s. 141.

Hadislerde şâz kelimesinin “şezze” formatındaki fiil-i mâzîsi; “فَشَدَّ رَجُلٌ مِّنَ ...”⁴¹ “Adam topluluktan ayrıldı” ve “Kim saparsa/ayrılırsa ateşe ayrılır” şeklinde yukarıdaki anlamlarla da örtüşen bir yapıda geçmekte olup “topluluktan ayrılmak” manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁴³

Câhiliye dönemindeki kullanımından hareketle bu kavramın evveleminde hissî (somut), sonraları ise manevî (soyut) şeyler için kullanıldığını söyleyebiliriz. Zira dil bilimi araştırmacılarının ortaya koydukları; “Lafızlar ilk kullanımında somut, sonraları soyut manalar için kullanılır.”⁴⁴ bilgisi de bunu teyid eder doğrultudadır.

1.1.2. İstılâhî Açıdan Şâz

Terim olarak şâz kavramının disiplinler açısından pek çok manada kullanıldığını, tarihsel süreçte ise ona yüklenen ıstılâhî kullanımın değişiklik gösterdiğini ifade etmek gerekir. Çünkü bu kavram sadece kıraat ve tefsirin değil; Arap dili, hadis, usul vb. disiplinlerin de ilgi alanına girmiş ve kimi zaman paralellik arz

⁴¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübra**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kâhire, Merkez Hicrî'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011, C: XVIII, s. 380, (No. 18319); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, **el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn**, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1990, C: I, s. 66, (No. 47); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, **el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Lübnân, Dâru't-Tâc-Riyâd, Mektebetü'r-Rüşd-Medîne, Mektebetü'l-İlm ve'l-Hikem, 1989, C: V, s. 557, (No. 28944).

⁴² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, **Sünenü't-Tirmizî**, 2. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülhakî-İbrahim Atve, Kâhire, Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1975, “Fiten”, (No. 2167).

⁴³ Burada dikkati çeken bir başka husus ise ikinci hadisin (وَمِنْ شَدَّ شَدَّ فِي النَّارِ) tümü göz önüne alındığında daha evvel (sibakta) zikredilen “topluluktan ayrılmayın” (bkz. Tirmizî, Sünen, “Fiten”) (No. 2167) ifadelerinden, burada geçen birinci “şezze” kelimesinin “ayrılmak”, “uzak kalmak” anlamlarında kullanıldığı; ikinci “şezze”nin ise “atılmak”, “müstehak olmak” gibi anlamlara gelebilecek şekilde dinamik bir yapıda olduğudur. Ancak araştırdığımız kadarıyla kavrama yüklenecek olan bu anlamın karşılığını lügatlerde bulmanın pek de mümkün olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla burada da “ayrılmak” manasını verip hadisi “ateşe ayrılır” şeklinde yorumlamak en mutedil yol olsa gerektir. Bununla birlikte Mübârekpûrî *Tuhfe*'sinde bu hadisi şerh ederken: “أَيَّ انْفَرَدَ فِيهَا” (yani tek kalır) dedikten sonra hadisin toplu anlamını verirken “أُلْفِي فِي النَّارِ” ifadesini kullandığı görülmektedir. Zira bu yorumun yukarıdaki çıkarımımızı destekler mahiyette olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Ebû'l-'Alâ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekpûrî, **Tuhfetü'l-Ahvezi bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.y., C: VI, s. 322. Fakat neticede söz konusu kavramın başka rivayetlerde aynı kökten gelen tüm formlarının “topluluktan ayrılmak” anlamında kullanıldığını burada belirtmek gerekir. Bkz. Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebîr**, 2. bs., thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Kâhire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1994, C: XVII, s. 355.

⁴⁴ Abdülaziz b. Abdullah b. Alî en-Nemle, **el-Ârâu's-şâzze fi usûli'l-fikh**, Riyad, Dâru't-Tedmuriyye, 2009, C: I, s. 27.

eden kimi zaman da farklılık gösteren tanımlamalar yapılmıştır. Şâz kavramını kıraat ilmindeki ıstılâhî anlamını verebilmek için öncelikle diğer bazı dini disiplinlerin terimsel açıdan ona yükledikleri anlamların ele alınması uygun olacaktır.

Dil bilimcilerin önde gelen isimlerinden Halîl b. Ahmed'e göre şâz kavramının anlamı yukarıda da ifade edildiği gibi "tek kalan, yaygın kullanıma muhalif olan"⁴⁵ demek iken; Câhız'a göre "yaygın olmayan haber"dir. Bu yargıya Câhız'ın şu ifadelerinden ulaşmaktayız: "(...) *Doğru haber 'şâz ile yaygın olanın' arasının ayırt edilip bilinmesi için çok önemlidir.*"⁴⁶ Bu iki tanıma baktığımızda dikkat çeken bir farklılık göze çarpmaktadır. Halîl b. Ahmed'e göre kavram, yaygın kullanımın dışında kalması ve tek kaldığı için de aynı zamanda ona muhalif olması gerekirken Câhız'da sadece 'yaygın olmama' kaydı öne sürülmüş olup muhalefet gerekli görülmemektedir. Bunun yanı sıra kavram İbn Fâris tarafından kıyasa aykırı olan anlamında "babına uymayan" şeklinde de kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁷

Hadis disiplini çerçevesinde söz konusu kavramı ilk defa tanımlayan kişi - ulaşabildiğimiz kadarıyla- İmam Şâfiî'dir. Şâfiî'ye göre şâz; "*Güvenilir bir râvînin başkalarının rivâyetine muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir.*"⁴⁸ Bu tanımdan, kendisinden daha güvenilir birine veyahut büyük bir sika topluluğuna aykırı olarak rivâyet edilen hadislere şâz dendiği sonucunu çıkarmak da mümkündür. Ayrıca hâlihazırda kullanılan şâz hadis kavramının da İmam Şâfiî'nin yüklemiş olduğu anlamda kullanılmakta olduğunu eklemekte fayda vardır.⁴⁹ Buna ilaveten hadis

⁴⁵ Halîl b. Ahmed, **Kitâbü'l-'ayn**, C: II, s. 316. Bu tanım aynı zamanda yukarıda kavramın sözlük anlamı verilirken aktarılan bir grup âlimin benimsediği görüştür. Anlaşılan bu âlimler de Halîl'in çizgisini yöntem olarak takip etmektedirler.

⁴⁶ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, **Kitâbü'l-hucce fî tesbîti'n-nübüvve (Resâilü'l-Câhız içinde)**, thk. Abdüsselâm M. Hârûn, Mısır, el-Mektebetü'l-Hancî, 1979, C: III, s. 223-224.

⁴⁷ İbn Fâris, **Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa**, C: II, s. 127, 383.

⁴⁸ Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nîsâbü'rî, **Ma'rifetü 'Ulûmi'l-hadis**, 2. bs., thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977, s. 119; Mübârekpûrî, **Tuhfetü'l-Ahvezi**, C: II, s. 84; Ahmed Muhammed Şakir, **el-Bâisü'l-hasîs Şerhu İhtisâri 'Ulûmi'l-hadis**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., s. 53; Kaynaklarda İmam Şâfiî'ye ait bu rivayet aktarılırken onun "(...) 'bu, güvenilir bir râvînin rivâyet edip de başkalarının rivâyet etmediği hadis' olarak anlaşılmamalı (...)" şeklindeki bir açıklaması da eklenmiştir. Bu da o dönemde (Hicri II. yüzyıl) sika râvînin tek olarak (teferrüd ederek) rivâyet ettiği hadislere şâz denildiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Bkz. Abdullah Aydın, "Şâz", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, C: XXXVIII, s. 385.

⁴⁹ Recep Tuzcu, "Muhaddislerin ve Fâkihlerin Ma'rûf Terimine Yüklediği Anlamlar", **FÜİFD**, C: XVIII, Sayı: I, 2013, s. 1-35.

ilminde kullanılan bu tanımın, dil bilimcilerden Halîl b. Ahmed'in yukarıda verilen tanımıyla zımnen paralellik arz ettiğini ifade etmek gerekir.

Hâkim en-Nîsâbûrî ise şâz hadisi: “Sika bir râvinin teferrüd ettiği (tek başına rivâyet ettiği) ve mütâbii⁵⁰ bulunmayan hadis türüdür.”⁵¹ şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla ferd hadisin bir kısmını da kapsayan bu tanıma göre şâz hadis zayıf sayılmamaktadır. Bu çeşit hadisler için “makbûl şâz”⁵² tabirinin de kullanıldığı bilinmektedir. “Senedi sahîh olmayan hadis”⁵³ şeklinde de tanımlanmış olan bu kavramın -ileride de ele alınacağı gibi- Süyûtî'nin kıraat açısından şâz için yapmış olduğu sıra dışı tanımıyla da örtüşmektedir.⁵⁴

Şâz kavramının lengüistik analizinde de aktarıldığı üzere Cürcânî (ö. 816/1413) şâz kavramını, “az veya çok bulunmasına bakılmaksızın kıyasa muhalif olandır”⁵⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Esasen Cürcânî, şâz olgusunun sözlük ile terim anlamlarını örgüsel biçimde içi içe kabul etmektedir. Zira o, şâzı ikiye ayırır. Birincisi kıyasa muhalif olmakla beraber fesahat ve belâgat erbabı nezdinde kabul gören; ikincisi ise yine kıyasa aykırı olup bu kimseler tarafından reddedilen çeşittir.⁵⁶ Buna göre Cürcânî'nin söz konusu olguya sözlük anlamını verirken altını çizdiği “muhalefet” ile terim açısından ele alırken ona “kıyasa muhalefet” şeklindeki vurgusu, iki adımda da olguyu aynı merkezde buluşturma çabası olarak anlaşılabilir. Diğer yandan şâz olgusunun “makbûl” şeklindeki bir kısmından söz edilmiştir ki bunun çalışmamızın üçüncü bölümünde yer alan ‘kıraatlerin kabul ve red meselesi’ konu başlığı açısından son derece önemli olduğunu vurgulamak isteriz.

Fıkıh usûlü ve fîrûu eserlerinde ise şâz kavramının işlendiği en yoğun alanın “icmâ” konusu olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin Serahsî ve Âmidî gibi âlimler: “Bir

⁵⁰ Lügate “peşinden gitmek, uymak, takip etmek” anlamındaki teba‘ kökünden türeyen mütâbaat kelimesi terim olarak “ferd veya garîb olduğu sanılan bir hadisin râvisine, hadisi tahric edilmeye elverişli başka bir râvi tarafından muvâfakat edilmesi ve hadisin aynı şeyhten yahut senedin daha üst kısmında yer alan başka bir râvisinden benzer ifadelerle nakledilmesi” demektir. Bkz. Salahattin Polat, “Mütâbaat”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, C: XXXII, s. 180.

⁵¹ Nîsâbûrî, *Ma'rîfetü 'Ulûmi'l-hadis*, s. 119.

⁵² Cürcânî, *Kitabü't-tâ'rîfât*, s. 106; Aydın, “Şâz”, *DİA*, C: XXXVIII, s. 385.

⁵³ Cürcânî, *Kitabü't-tâ'rîfât*, s. 106.

⁵⁴ İlerideki bölümlerde bu konu detaylıca ele alınacağından burada bu bilgilerle yetinilecektir.

⁵⁵ Cürcânî, *Kitabü't-tâ'rîfât*, s. 106.

⁵⁶ Cürcânî, *Kitabü't-tâ'rîfât*, s. 106.

*müçtehidin icmâya karşı yaptığı muhalefete itibar edilmez, çünkü o şâz kalmıştır.*⁵⁷ şeklinde yaptıkları tanımla şâz kavramını icmâ karşıtı olarak kullanmışlardır. Yine fıkıh alanında şâz kavramının “icmâ”ya yakın anlamlı olan “çoğunluğa aykırılık” anlamında da kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Cessâs’ın *Usûl*’üne bakıldığında onun: “*Şâz kavramı, bazıları tarafından teferrüd edilerek amel edilen ve selef fukahâsının çoğunluğuna (âmmeye) aykırı olarak aktarılan rivâyetlerdir.*”⁵⁸ şeklinde bir tanım yaptığı görülür.⁵⁹

Bazı kaynaklarda şâz kavramının psikoloji alanında da kullanıldığı kaydedilmiştir. Bir olgu olarak psikolojide karakteristik açıdan herhangi bir davranışın tersini yansıttığı aktarılan şâz kelimesinin, “temel, kalıp, model veya tarzdan sapan şey”⁶⁰ için kullanıldığı anlaşılmıştır. Buradan mevzubahis kavramımızın “sapma” şeklinde özetlenebilen bir yapıda olduğunu, bunun da yukarıda lügat anlamını vermeye çalıştığımız kısımlarda geçen “uzaklaşmak, ayrılmak” mefhumlarıyla paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Kıraat ilmi vechesinden şâz kavramına baktığımızda Taberî’nin terim olarak ona şu anlamı yüklediğini görürüz: “*Kıraatlerde şâz, ümmetin açık ve yaygın bir nakille getirdiği kıraatlerden ayrılarak tek kalan kıraatlerdir.*”⁶¹ İbn Mücâhid’e göre ise ‘yedi kıraatin dışında kalan tüm okumalar’ şâz kavramının içeriğini oluşturur. O, yedi kıraatin dışında kalan okumalar için şu ifadelere yer vermektedir: “*(...) Bir kişi, şâz bir okumayı kendisi için güzel ve hoş görürse, öncekilerden münferid olarak rivâyet edilen bu kıraatleri -sadece kendisi için- okuyabilir. Bu okumalar avamın kıraatine dâhil değildir.*”⁶²

⁵⁷ Şemsü’l-Eimme Ebû Bekr b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, t.y., C: I, s. 316, 317, C: II, s. 108; Ebü’l-Hasan Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 2. bs., thk. Abdurrazzâk Affî, Beyrut-Dimaşk, el-Mektebü’l-İslâmî, 1982, C: I, s. 236-237.

⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzi el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2. bs., Kuveyt, Vizâretü’l-evkâfî’l-Kuveytiyye, 1994, C: I, s. 175, 409, 411; C: III, s.113.

⁵⁹ Hadiste şâz kavramının terim açısından kullanılan başkaca tanımları bulunmaktadır. Bunlar ileride şâz kavramının hadisteki kullanımı adlı başlıkta detaylandırılacaktır.

⁶⁰ Enîs, *el-Mu‘cemü’l-vasît*, s. 495.

⁶¹ “وإن ما شذ من القراءات عما جاءت به الأمة نقلا ظاهرا مستفيضا” Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: I, s. 182. Ayrıca bkz. Hanay, “*Şâz Kıraat*”, s. 295.

⁶² “إِلَّا أَنْ يَسْتَحْسِنَ رَجُلٌ لِنَفْسِهِ حَرْفًا شَاذًا فَيَقْرَأَ بِهِ مِنَ الْحُرُوفِ الَّتِي رُوِيَ عَنْ بَعْضِ الْأَوَائِلِ مُنْفَرِدَةً فَذَلِكَ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي قِرَاءَةِ الْعَوَامِ” Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a fi’l-kirâât*, thk.

Kırâat-i seb‘a geleneğine bağlı kalarak bu minvalde eserler kaleme alan pek çok âlimin genel olarak kıraatleri, ‘yedi kıraat’ ve ‘yedi kıraatin dışındakiler’ şeklinde ikili taksimi benimsedikleri ve şâz ifadesiyle yedi kıraatin dışında kalanları kastettikleri anlaşılmaktadır. Zira Ebû Alî el-Fârisî ‘*el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb‘a*,⁶³ –bir görüşüne göre-⁶⁴ İbn Cinnî ‘*el-Muhteseb*’,⁶⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib ‘*el-Keşf ‘an vucûhi’l-kırâati’s-seb‘a ve ‘ileliha ve hiceciha*’,⁶⁶ Ebû ‘Amr ed-Dânî ‘*Câmi’u’l-beyân fi’l-kırâati’s-seb‘i’l-meşhûre*’,⁶⁷ Ahmed el-Mehdevî ‘*Şerhu’l-Hidâye*’,⁶⁸ –iki görüşünden birine göre- Ebû Şâme el-Makdisî ‘*el-Mürşidü’l-vecîz*’⁶⁹ ve Molla Gürânî (ö. 893/1488) ‘*Gâyetü’l-emânî*’⁷⁰ adlı eserlerinde özellikle İbn Mücâhid’in esas aldığı kırâat-i seb‘ayı işlediklerini, şâz kavramının içeriğini ise yedi kıraatin dışında kalanlarla doldurduklarını görmek mümkündür.⁷¹

Şevkî Dayf, Kahire, Dâru’l-Maârif bi Mısır, 1972, s. 87.

⁶³ Ebû Alî el-Hasan b. Abdülğaffar el-Fârisî, **el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb‘a**, thk. Bedrüddîn Kahveci-Beşir Coycati, Beyrut, Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1984, (mukaddime), 3; C: I, s. 6.

⁶⁴ Burada İbn Cinnî’nin şâz kıraatleri iki kısımda değerlendirdiğini söylemek gerekir. Birincisi tamamen kıraat mefhumunun dışında kalan, kendisiyle meşgul olunmaması gereken kıraatlerdir. İkincisi ise yaşadığı dönemdeki teamüle uygun olarak “yedi kıraat”ın dışındakilerdir. (bkz. Ebû’l-Feth Osmân İbn Cinnî, **el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî’l-kırâati ve’l-idâhi anhâ**, Kahire, Vizâretü’l-Evkâf-el-Meclisü’l-A‘lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1999, C: I, s. 34-35; ayrıca bkz. Demircigil, “İbn Cinnî”, C: XIX, Sayı: XXXV, 2007, s. 80. Ancak İbn Cinnî, yedi kıraatin dışında kalan okuyuşların arasında da vahiy kaynaklı kıraatlerin bulunabileceğini belirtmiştir. Bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 33.

⁶⁵ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 32.

⁶⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **el-Keşf ‘an vucûhi’l-kırâati’s-seb‘a ve ‘ilelihâ ve hücecihâ**, thk. Muhyiddîn Ramazan, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1987, C: I, s. 3; ayrıca Mekkî’nin, **Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân** adlı eserinde dilsel referansları zayıf olan okumalar için de şâz ifadesini kullandığını ifade etmek gerekir. Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân**, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1984, C: I, s. 69, 788, 239, 374; C: II, s. 492, 615, 737.

⁶⁷ Ebû ‘Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, **Câmi’u’l-beyân fi’l-kırâati’s-seb‘a**, el-İmârât, Câmi‘atu’ş-Şârika, 2007, C: I, s. 75-92; Dânî, **et-Teyisr fi’l-Kırâati’s-seb‘a**, thk. Halef Hammûd Sâlim eş-Şağdelî, Hâil, Dâru’l-Endülüs li’n-neşri ve’t-tevzî, 2015, s. 83-84.

⁶⁸ Ebû’l-Abbâs Ahmet b. Ammar el-Mehdevî, **Şerhu’l-Hidâye**, thk. Hazım Said Haydar, Riyâd, Mektebetü’r-Rüşd, 1995, C: I, s. 3.

⁶⁹ Ebû’l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmâîl Ebû Şâme el-Makdisî, **el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ‘ulûmin tata‘allaku bi’l-Kitâbi’l-Azîz**, thk. Tayyar Altıkulaç, Beyrut, Dâru Sâdr, 1975, s. 173, 174.

⁷⁰ Şemseddin (Şerefeddin / Şehâbeddin) Ahmed b. İsmâîl Molla Gürânî, **Ğâyetü’l-emânî fi tefsîri’l-kelelâmi’r-rabbânî**, thk. Hâmid b. Yakub el-Ferîh, Riyâd, Dâru’l-Hadâre, 2018, C: I, s. 87.

⁷¹ Dağ, “**Kırâat İlminde Şâz Kavramı**”, s. 75-76. Biz burada belli başlı bazı âlimlerden bahsettik. Şüphesiz daha niceleri bu çizgide düşünce beyan etmiş ve eserler telif etmiştir. Çalışmamızın sınırlarını aşmamak için bu detaylara yer vermiyoruz.

Mütevâtirlik anlayışını öne çıkarıp şâz kavramını tevâtürün kapsam alanının dışına taşıyan Alemüddin es-Sehâvî ise “*Mütevâtir olmayan her kıraat şâzdır.*”⁷² şeklinde bir tanım yapmış ve Kur’ân-ı Kerim’in sıhhatinin mütevâtir olarak sabit olması hususunda İslâm âlimlerinin ittifakının olduğunu, dolayısıyla bunun dışında kalan şâz kıraatlerin Kur’ân’dan sayılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Aynı tanım *Tayyibe*’nin⁷³ şârihlerinden Muhammed b. Alî en-Nüveyrî tarafından “şâz kıraatlerle okumanın haram oluşu” başlığı altında ele alınmış ve aynı kanaat tekrar edilmiştir.⁷⁴

Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne* adlı eserindeki konu ile ilgili değerlendirmelerinden nakil açısından sahîh ve Arap grameri kaidelerine bir şekilde uygun olan ancak lafızları itibariyle resmü’l-mushafa uymayan âhâd diye nitelendirdiği kıraatleri şâz olarak kabul ettiği söylenebilir.⁷⁵ Ebû Şâme’nin iki görüşünden biri⁷⁶ ve İbnü’l-Cezerî’nin *Tayyibe*’de ifade ettiği görüşü⁷⁷ ise kıraat tespit kriterlerinden üçüne⁷⁸ uygun olana

⁷² Esasen Sehâvî eserinin aynı yerinde şâz hakkında iki yaklaşımda bulunmaktadır. Birincisi şâz kıraatlerin “şâz” diye tesmiye edilmelerinin sebebi, ikincisi ise bu kıraatlerin Kur’ân’dan sayılmamalarının gerekçesi olarak açıkladığı kısımlardır. Birinci kısmın nedenini “cumhurun kıraatinin dışına çıkıp tek kalmak”; ikincisinin sebebini ise “tevâtür şartını barındırmamaları” şeklinde izah etmektedir. Kısacası ona göre bu kıraatlerin şâz diye tesmiye edilmelerinin sebebi bu kıraatlerin “cumhurun okuyuşunun dışında kalmaları/ferd kalmaları”, Kur’ân’dan sayılmamalarının nedeni ise “mütevâtir olmamaları”dır. Bkz. Sehâvî, **Cemâlü’l-kurrâ**, C: I, s. 85.

⁷³ *Tayyibetü’n-Neşr fi’l-kirââtî’l-‘aşr*, “*en-Neşr*”in 799 (1397) yılında manzum hale getirilmiş şekli olan eser 1019 beyit ihtiva etmektedir. Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan eserin çeşitli baskıları yapılmış (nşr. Hasan et-Tûhî, Kahire 1282, 1302 (mecmua içinde, taşbaskı), 1307, 1308; nşr. Alî Muhammed ed-Dabbâ‘, Kahire 1354”. Bkz. Altıkulaç, “**İbnü’l-Cezerî**”, C: XX, s. 554.

⁷⁴ Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti’n-Neşr**, C: I, s. 129.

⁷⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, **el-İbâne ‘an ma‘âni’l-kirâât**, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Mısır, Dâru Nahda, 1977, s. 51.

⁷⁶ Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 171-172. Diğer görüşü ise: “üzerinde icmâ edilen yedi kıraat sahîh, onun dışında kalanlar şâz kıraatlerdir” şeklinde olup kıraatleri genel anlamda ikiye taksim etmektedir. Bkz. Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 174. İbnü’l-Cezerî, **Tayyibetü’n-Neşr fi’l-kirââtî’l-‘aşr**, thk. Muhammed Temîm ez-Zağbî, Cidde, Dâru’l-Hudâ, 1994, s. 32.

⁷⁷ İbnü’l-Cezerî, **Tayyibetü’n-Neşr**, s. 32. İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’deki ifadeleri de şöyledir: “*Bu üç şarttan birini taşımayan her kıraat ya zayıftır, ya şâzdır, ya da batıldır. İster yedi kıraat imamlarından, isterse on kıraat imamlarından veya bunların dışında kalıp kabul edilen imamlardan nakledilmiş olsun fark etmez. Selef ve halefin önde gelen muhakkik âlimlerine göre sahîh görüş budur.*” Bkz. Ebû’l-Hayr Şemsuddîn Muhammed İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15. Fakat İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’de sahîh kıraatlerde bulunması zorunlu olan kriterleri ele alırken kullandığı şâz ifadesinin “resmü’l-mushaf’a karşılık geldiğini düşündüğümüzü belirtmek isteriz. Bununla neyi kastettiğimizi ikinci bölümde detaylıca ele almaya çalışılacaktır. Dolayısıyla müellifin bu konuda üç farklı yaklaşım sergilediğini ifade etmekte fayda var. Konunun ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde bu görüşler ele alınacağından burada bu bilgilerle yetiniyoruz.

⁷⁸ Kıraat alanında araştırma yapan hemen herkesin bildiği kriterler şunlardır: Senedi sahîh, bir vecihle de olsa Arap diline uygun ve takdirene de olsa Hz. Osman mushaflarından birine uygun olanlardır. Örnek kaynaklar için bkz. Mekkî, **el-İbâne** s. 51; Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 171-172;

sahîh; üç kriterden birine uygun olmayana da şâz kavramının kullanılması yönündedir. Başka bir ifadeyle bu görüşe göre, “Sahîh kıraatlerin şartlarının bütünü bir arada bulundurmeyen her kıraat şâzdır.”⁷⁹

Bazı kaynaklar, tevâtüren ya da meşhur yollarla gelmeyen fakat Kur’ân olarak nakledilmiş olan, bununla birlikte ümmetin benimsemeyip kabul etmediği kıraatlere şâz dendiğini aktarmaktadır. Ayrıca şâz kıraati bu şekilde tanımlayanlara göre onda üç olumsuz durumun bulunması gerekir: Birincisi, tevâtür yolla nakledilmemiş olması, ikincisi, meşhur yani yaygın olmaması ve sonuncusu da ümmetin onu benimsemeyip kabul etmemesidir.⁸⁰

Süyûtî’nin şâz tanımı ise yukarıdakilerden daha farklı olup o, bu tür kıraatleri, “senedi sahîh olmayanlar”⁸¹ şeklinde tanımlamaktadır.⁸² Bu tanımların yanı sıra Kurtubî⁸³ ve iki görüşünden birine göre İbnü’l-Cezerî ve başka âlimler tarafından sadece “resmü’l-mushaf’a aykırı olan kıraatlerin de şâz olarak kabul edildiği bilinmektedir.”⁸⁴

1.2. ŞÂZ OLGUSUYLA İLİNTİLİ KAVRAMLAR

Kıraat alanında terminolojinin gelişmesi ve birtakım kriterlerin ortaya konma sürecinin diğer İslâmî ilimlerdeki süreçlerle paralel olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kıraat terminolojisinde ortaya çıkan kavramların ilk dönemlerdeki istihdamı ile diğer ilimlerdeki kullanımları birbirinden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bir kavramın çerçevesinin anlambilimi açısından çizilebilmesi için bağlantılı olduğu sair kavramlar ve bu kavramlarla birlikte ne anlam ifade ettiği veya ne gibi farklılıkları barındırdığı

İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

⁷⁹ Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 171; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

⁸⁰ Önder, “**Şâz Kıraatlar**”, s. 170.

⁸¹ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, **el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân**, thk. Şuayb el-Arnaût-Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2013, s. 167; Süyûtî’ye ait daha farklı görüşler bulunmakta olup bunlar, ilerleyen bölümlerde etraflıca ele alınacaktır.

⁸² Bu konu araştırmamızın merkezini oluşturduğundan ileride detaylıca ele alınacak olup şimdilik bu bilgilerle yetiniyoruz.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsuddin el-Kurtubî, **el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân**, 2. bs., thk. Ahmed el-berdunî-İbrahim Atış, Kahire, Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964, C: I, s. 47.

⁸⁴ Bkz. İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukrîn**, s. 19. Şâz kavramına yönelik bu tanımların yanı sıra zikretmediğimiz başka tanımlar da bulunmakta olup ileride bunlara temas edilecektir.

önem arz etmektedir. İlgili kelimeyle yakın anlamli olarak kullanılanlar ile zıddı olarak kullanılan kavramlar bir arada verildiği takdirde, onun anlamı daha da netlik kazanacaktır. Dolayısıyla bu tür analizlerle şâz kavramının anlamını tahlil etmeye çalışacağız. Söz konusu kavramların analizine geçmeden evvel haber ve çeşitleri ile ilgili kısa bilgiler vermemiz konumuzun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

1.2.1. Haber Kavramı

Haber temel anlamıyla “bilgi” demektir.⁸⁵ Ayrıca “yumuşaklık”,⁸⁶ “ağızdan ağıza nakledilen söz”,⁸⁷ “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak, eşyanın hakikatine nüfuz etmek”⁸⁸ manalarına da gelmektedir. “Söylenen söz hariçte (dış gerçeklikte) bir hüküm ifade ediyorsa, yani söz için ‘doğrudur’ ya da ‘yanlıştır’ gibi bir hüküm verilebiliyorsa buna haber denir”⁸⁹ şeklinde de tanımlanmaktadır.⁹⁰

Haberin çeşitleri hakkında âlimler arasında ittifakın olduğunu söyleyemeyiz. Gerek hadis âlimleri⁹¹ gerekse usulcüler⁹² farklı sayı ve içerikler ifade etmişlerdir. Şimdi de bize ulaşması açısından haberi genel manada ele almaya çalışacağız.

Haber genel olarak üç kısma ayrılmaktadır.⁹³ 1) Doğru olduğu kesin olan haberler: Bunlar “zaruri bilgi” ve “vakıaya mutabık” olanlardır.⁹⁴ Bu madde “doğru haber” (el-haberu’s-sâdik) şeklinde bilindiği gibi “mütevâtir haber” ve “resulün

⁸⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: I, s. 383; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi'l-lüğa*, C: II, s. 239.

⁸⁶ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi'l-lüğa*, C: II, s. 239.

⁸⁷ Salim Ögüt, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Haber-i Vâhitlerin Kaynak Değeri*, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2003, s. 16.

⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: IV, s. 226-229; Cevherî, *es-Sihâh*, C: II, s. 640.

⁸⁹ Ali Bulut, *el-Belâgatü'l-Müessera -Me‘âni-Beyân-Bedî-*, 5. bs., İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2016, s. 45.

⁹⁰ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber*, 2. bs., Van, Bilge Adamlar Yayınları, 2008, s. 53.

⁹¹ Bilgi için bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tevzîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, 2. bs., thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî, y.y., t.y., 2008, s. 37; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 51.

⁹² Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed. b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr ‘alâ Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul, Matba’atu Şirketi’s-Sahâfiyye el-Usmâniyye, 1891, C: II, s. 521.

⁹³ Bu üçlü taksim aynı zamanda kelâmcıların da benimsediği görüş olarak bilinmektedir. Bkz. Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, Ankara, Gece Akademi Yayınları, 2018, s. 31.

⁹⁴ Sadüddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ali Kemal, Beyrût, Dâru İhyâi’t-Turâsi'l-‘Arabî, 2014, s. 32-33.

haberi” şeklinde de isimlendirilmiştir.⁹⁵ 2) Yanlışlığı kesin olan haberler: Bu kısımda yer alan bilgilerin kesin yalan olduğu, gerçekte birebir örtüşmemesi nedeniyle net bir şekilde bilinmektedir.⁹⁶ 3) Doğruluğu ve yanlışlığı kesin olmayan haberler: Bunlar da fıkıh usulcileri tarafından ‘mütevassıt, mütevakkıf’ gibi farklı isimler altında değerlendirilmiştir.⁹⁷

1.2.2. Tevâtür Kavramı

1.2.2.1. Lügavî Açından Tevâtür

Sözlükte ‘v-t-r’ kökü, yalnız, çift olmayan ve tek manasında kullanılmaktadır.⁹⁸ Mütevâtir ise “peş peşe, birbiri ardınca gelmek”⁹⁹ anlamına gelir. Kavram, bu son anlamıyla Arap câhiliye dönemi şairlerinden Hümejd’in¹⁰⁰ şiirinde de yer almıştır:

“قَرِينَةُ سَبْعٍ وَأَنْ تَوَاتَرْنَ مَرَّةً ضَرْبِنَ وَصَفَّتْ أَرْؤُسَ وَجُنُوبَ”¹⁰¹

“Yedi bağırtlak kuşu peş peşe gelir. Rızık aramaya giderler, sonra başları ve yanları bir araya gelip sıralanıp saf saf görünürler”.

Görüldüğü üzere dil bilimciler tarafından ‘v-t-r’ köküne yüklenen anlam ile şâz kelimesinin “infırad etmek, tek kalmak” anlamı aynı manayı taşımış olmaktadır. Fakat ‘v-t-r’ kökünden türemiş olan ‘tevâtür’ formatının taşıdığı “peş peşe olma” anlamı ile

⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 33.

⁹⁶ Mehmed Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 4. bs., Ankara, Otto Yayınları, 2013, s. 58.

⁹⁷ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fıkıh*, 3. bs., thk. T. Cabir Feyyad Ulvani, Beyrut, Muessesetu’r-Risâle, 1997, C: IV, s. 215-222; Mustafa Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *AÜİFD*, C: XLVIII, Sayı: II, 2007, s. 85.

⁹⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, C: IV, s. 345; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-lüğa*, C: VI, s. 84; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı’l-funûn*, C: II, s. 1756.

⁹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, C: IV, s. 345. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C: V, s. 274; Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimaşk, Dâru’l-Kalem, 2011, s. 163, 853. İbn Fâris’e göre ise mütevâtir, bir şeyin peş peşe değil; aksine aralıklarla, zaman geçerek gerçekleşmesidir. Arada zaman geçmeden meydana geliyorsa ona “مُدَارَكَةٌ” denir. Örneğin bir deve çömelirken bir bacağını yere koyup bir süre bekledikten sonra diğerini yere koyuyorsa ona “نَاقَةٌ مُتَوَاتِرَةٌ” denir. Bkz. İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-lüğa*, C: VI, s. 84.

¹⁰⁰ Şair hakkında bilgi için bkz. Hümejd b. Sevr, *Dîvân-ı Hümejd b. Sevr el-Hilâlî*, el-Mektebetü’l-‘Arabiye, Kahire, 1965, sayfa 1’den itibaren.

¹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C: V, s. 274.

1.2.2.2. Istılâhî Açıdan Tevâtür

Mütevâtir kelimesi kelâm ve fıkıh usûlünde “*konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haber*”i ifade eder.¹¹² Hadis ilminde ise terim olarak; “Yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın, yine kendileri gibi bir kalabalıktan rivâyet ettiği haberdur.”¹¹³ diye tanımlanmaktadır. Ayrıca; “baştan sona kadar her nesilde, yalan üzerine birleşmeleri aklen ve âdeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin rivâyet ettiği haber” şeklinde de tarif edilmektedir.¹¹⁴ “Bir haberin mütevâtir derecesine ulaşabilmesi için, onu nakleden habercilerin sayısı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.”¹¹⁵ Fakat mütevâtirin, hadisçiler arasındaki meşhur tarifine dikkat edilecek olursa, belirli bir adedin bahis konusu olmadığı anlaşılır.”¹¹⁶

Câhız gibi bazı âlimler, mütevâtir kavramının yerine bazen “icmâ” kavramını kullanmışlardır.¹¹⁷ İmam Şâfiî ve Vâsıl’ın öğrencisi olan Dırâr b. Amr (ö. 200/815) gibi bazı âlimler ise tevâtür kavramının yerine ‘üzerinde icmâ edilmiş haber’¹¹⁸ veya “ittifakla kabul edilen sünnet, üzerinde icmâ edilen sünnet”¹¹⁹ tabirlerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Üzerinde icmâ edildiğinden veya ittifakla kabul edilen bir haber olmasından dolayı olsa gerek ki Şâfiî’ye göre mütevâtir haber hakkında şüphe eden kişinin tövbe etmeye davet edilmesi gerekir.¹²⁰

Âhâd habere karşı kullanılan tevatür kavramı, İslâm bilgi teorisinin temel epistemolojik kavramlarından biri olarak kabul edilir. Ancak daha sonra hadis ve kıraat

¹¹² H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, C: XXXII, s. 208.

¹¹³ Teftâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, s. 33; Zafer Ahmet Tahanevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, trc. İbrahim Canan, İzmir, Türkiye Öğretmenler Vakfı Yayınları, 1982, s. 35; Subhî es-Sâlih, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, trc. Mehmet Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 120-128; Ayrıca bkz. Talat Koçyiğit, **Hadis Usulü**, Ankara, TDV Yay., 2006, s. 16.

¹¹⁴ Abdullah Aydın, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, 6. bs., İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2012, s. 232.

¹¹⁵ Mesela İbn Hacer bu konuda âlimler tarafından öngörülen sayının 5, 7, 10, 12, 40, 70 ve daha başka rakamlar arasında değiştiğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 39.

¹¹⁶ Talat Koçyiğit, “Âhâd Haberlerin Değeri”, **AÜİFD**, C: XIV, Sayı: I, 1966, s. 129.

¹¹⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, **el-Usmâniyye**, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire Dâru’l-Hilâl, 1955, s. 43-44; ayrıca bkz. Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 49.

¹¹⁸ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır, Matba’atu Mustafa el-Bâbî, 1938, s. 461; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, **el-Vesâil ilâ musâmereti’l-evâil**, nşr. Esed Teles, Bağdâd, y.y., 1950, s. 116.

¹¹⁹ Şâfiî, **er-Risâle**, s. 460-461.

¹²⁰ Şâfiî, **er-Risâle**, s. 460; ayrıca bkz. Fuat İstemi, “İmam Şâfiî’nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)”, **e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi**, C: VIII, Sayı: II, 2016, s. 646.

ilimlerinde kullanılan bir kavram haline gelmiştir.¹²¹ Kavramın -kesin olmamakla birlikte- ilk olarak hicrî ikinci yüzyılda Yahudiler, Hristiyanlar ve Şîa'nın iddialarına dayanak oluşturan birtakım haberlere karşı Mu'tezile tarafından kelam ve usul eserlerinde bir ölçüt olarak geliştirildiği tahmin edilmektedir.¹²² Kaynaklarda mütevâtirin sistematik olarak tanımının ilk defa Câhız tarafından yapıldığı belirtilmişse de¹²³ esasen ilk olarak Mu'tezile mezhebinin kurucusu olan Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) tarafından yapıldığı tahmin edilmektedir.¹²⁴

Hadis ilminde İbn Hacer öncesine kadar mütevâtir kavramının açıkça ve terim olarak kavramsallaşmadığını, bu kavramın hadis ilminde İbn Hacer'le birlikte artık net bir şekilde kendini gösterdiğini görmekteyiz.¹²⁵ İbn Hacer'e göre mütevâtir haber için şu dört şartın bulunması gerekir:

- 1- Âdeten yalan üzere bir araya gelmeleri mümkün olmayan bir kalabalığın bulunması,
- 2- O topluluğun başından sonuna kadar yine aynı özellikteki bir başka topluluktan rivâyeti bulunması,
- 3- Bu durumda istinad edilen şey akıl değil his olması,
- 4- Bu özellikte olan bir haberin duyanlar için de ilim ifade etmesi gerekir.¹²⁶

¹²¹ Mehmet Ünal, "Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şîa'nın Buna Bakışı", **Mîlel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, C: VIII, Sayı: III, 2011, s. 85-87.

¹²² Ünal, "Kırâat Kriterleri", s. 85-87.

¹²³ Câhız, **el-Osmâniyye**, s. 50; Serkan Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı", (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 48; Ayhan Tekineş, **Bilgi Kaynağı Olarak Hadis**, İzmir, Yeni Akademi Yayınevi, 2005, s. 38.

¹²⁴ Bu tanımın Arapçası şöyledir: "خير مجتمع عليه". Bkz. Ebû Hilâl el-Hasan b. Sehl b. Mihrân el-Askerî, **el-Evâil**, thk. Muhammed el-Mısırî, Tantâ, Dâru'l-Beşîr, 1987, s. 374. Açıkçası burada tevâtür ifadesi geçmemektedir, bu mana cümleinin konteksinden çıkarılmaktadır. Fakat klasik eserler iyice tarandığında bu kavramın kıraatler bağlamında ve sistematik olarak ilk defa Alemüddîn es-Sehâvî tarafından kullanıldığı görülecektir. Bkz. Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, **Kitâbü Fethi'l-vasîd fi şerhi'l-Kâsîd**, thk. Muhammed el-İdrîs et-Tâhirî, Riyâd, Mektebetü'r-Rüşd, 2002, C: I, s. 213; Sehâvî'nin bu konudaki düşüncesinin analizi için bkz. Hasan Kargı, "Alemüddîn es-Sehâvî (ö. 643/1245) ve Kıraat İlmindeki Yeri", (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2022, s. 151.

¹²⁵ Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 98, 99.

¹²⁶ İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 40. Osman Bayraktutan, "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler", **İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: XI, 2019, s. 113-114.

Ona göre bu şartlardan biri gerçekleşmezse bu haber sadece meşhur olarak telakki edilir. Dolayısıyla her mütevâtir haber aynı zamanda meşhurdur, fakat her meşhur mütevâtir değildir.¹²⁷

Mütevâtir kavramının kıraat ilmindeki kullanımına bakıldığında hadis temelli olduğu görülebilir. Yani kıraat ilminde hâlihazırda tedavülde olan mütevâtir, makbûl, âhâd, meşhur, merdûd ve mevzû gibi kavramların kullanımları itibar-ı nazara alındığında hadis alanındakilere benzerlik arz ettikleri ve hadis disiplininin etkilenecek kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Hicrî dokuzuncu asrın sonlarına kadar hadis ve diğer disiplinlerde nasıl uygunlandıysa kıraatlerde de bu durumun aynen devam ettiği nakledilmektedir.¹²⁸ Söz konusu asrın sonuna kadar makbûl potasında görülen mütevâtir kıraatlerin şartlarının genel olarak üç temel başlık altında birleştiği söylenebilir. Kıraat vecihlerinin korunması açısından da büyük önem arz eden maddeler şunlardır:¹²⁹ 1- Senedi sahîh, 2- Resmü'l-mushafa uygun, 3- Arap dili kurallarına muvafık olmalıdır.¹³⁰

İbnü'l-Cezerî, selef ve haleften tüm kıraat ve tecvid âlimlerinin üzerinde fikir birliğine vardığı temel esasların bu kriterler olduğunu ifade etmiştir.¹³¹ Aslında İbnü'l-Cezerî'den önce de sonra da aynı kriterlerin Mekkî, Ebû Şâme ve Kevâşî (ö. 680/1281) gibi pek çok âlim tarafından benimsenmiş olduğu görülmektedir.¹³² Bununla birlikte

¹²⁷ İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 40; ayrıca bkz. Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 99.

¹²⁸ Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 112.

¹²⁹ Aslında bu şartlar genelde sahîh kıraatler için kullanılır. Fakat mütevâtir kavramını sahîhin altında bir başlık olarak değerlendiren, başka bir ifade ile tevâtürü aynı şey sayan âlimlere göre bu şartlar aynı zamanda tevâtürün de şartlarıdır. Sahîh kavramı ileride bir başlık altında ayrıca incelenecektir.

¹³⁰ Mekkî, **el-İbâne** s. 51; Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: II, s. 211; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

¹³¹ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

¹³² Bkz. Mekkî, **el-İbâne** s. 51; Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 171; Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. el-Hasen Kevâşî, **et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Muhyî Hilâl es-Sercân, Bağdat, Dîvânü'l-Vakf ve Merkezü'l-Buhûs ve 'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 2006, C: I, s. 132. Bu görüşü destekleyen diğer yerler için bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 41; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Beyrut, Dâru ihyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1957, C: I, s. 331; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Ebî Bekr el-Kastallânî, **Latâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât**, thk. Âmir es-Seyyid Osmân-Abdüssabûr Şahîn, Kahire, el-Meclisü'l-A'lâ li 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1972, C: I, s. 67; Muhammed Cemâluddîn b. Kâsım el-Hellâk el-Kâsımî, **Mehâsinu't-te'vîl (Tefsîru'l-Kâsımî)**, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997, C: I, s. 185; Ayrıca İmam Ca'berî'nin de bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Bkz. Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 121. Hatta Mekkî'den önce hicri 118'de vefat etmiş İbn Âmir ve benzeri

Kastallânî,¹³³ Sefâkusî¹³⁴ ve Nüveyrî¹³⁵ gibi bazı âlimler de bir kıraatin “Kur’ân”dan sayılabilmesi için anılan ölçütlere ilave olarak “tevâtür” şartını öne sürmektedirler. Mesela Nüveyrî, “tevâtür” şartının fakihler, muhaddisler ve diğer disiplinlerdeki pek çok ulemanın ittifakıyla sabit olan bir kıstas olduğunu belirttikten sonra “birçok topluluk sırf “tevâtür” şartını göz ardı ettiklerinden dolayı senedi sahîh olmayan kıraat vecihlerini okuyup sapıttılar” şeklinde bir tespit yapmaktadır.¹³⁶ Bununla birlikte bazı âlimler tarafından da bu görüş reddedilmekte, kabul görmemektedir.¹³⁷

Hicrî onuncu asır ve sonrasında ise yukarıdaki kriterlere uymayan Süyûtî’nin, mütevâtir kavramını sistematik olarak kıraat literatürüne kazandırmış olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁸ Mütevâtir kavramının sistemli bir yapıya bürünmesinden sonra yani, “yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettiği, başından sonuna kadar mütevâtirde aranan yeter sayısını kendisinde barındıran haber”¹³⁹ şekliyle kıraat disiplinde istihdam edilmeye başlaması Süyûtî’ye dayandırılmaktadır.¹⁴⁰ Hatta Süyûtî, çoğu sahîh kıraatlerin durumunun da bu özellikte (mütevâtir) olduğunu sözlerine eklemeyi de ihmal etmemektedir.¹⁴¹

Kıraat ilminde mütevâtir kavramı ile yukarıda bahse konu olan hadis ilmindeki mütevâtir tanımının aynı anlamı taşımadıklarını ifade etmeliyiz. Zira kıraatlerdeki tevâtür, kabul gören kıraat imamlarının herhangi bir okuyuşunun, büyük topluluklar tarafından talim edilip rivâyet edilmesi şeklinde bilinir.¹⁴² Fakat hadis ilminde

kurrâ tarafından da bu taksimatın benzerinin yapıldığı nakledilmektedir. Bu taksimat ve görüşler için bkz. Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, s. 107-112.

¹³³ Kastallânî, *Latâifü’l-işârât*, C: I, s. 69.

¹³⁴ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sefâkusî, *Gaysü’n-nef‘ fi’l-kırââtî’s-seb‘*, thk. Ahmed Mahmud Abdüssemî’ eş-Şâfî el-Hüfyân, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2004, s. 14; mütevâtire yaptığı diğer temasları için bkz. Sefâkusî, *Gaysü’n-nef‘*, s. 143, 366, 467, 488, 545.

¹³⁵ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, C: I, s. 117

¹³⁶ Bunun için bkz. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, C: I, s. 117.

¹³⁷ Bkz. Muhammed Abdü’l-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2006, s. 295-296.

¹³⁸ Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, s. 128.

¹³⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, s. 166.

¹⁴⁰ Bayraktutan, “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, s. 127.

¹⁴¹ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, s. 166.

¹⁴² Hacı Önen, *Kırâat Tarihi ve Kırâat Farklılıklarının Kur’ân Tefsirine Etkisi*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2017, s. 75.

yukarıda da ifade edildiği üzere “yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın, yine kendileri gibi bir kalabalıktan rivâyet ettikleri haber”¹⁴³ olarak karşımıza çıkmaktadır. Anlaşılan hadis ilminde yalan söyleme ihtimaline karşı aklî bir reaksiyonun gösterilmesi şartı öne sürülürken, kıraatlerin tevâtür anlayışında ise kalabalık grupların o okuyuş vechini öğrenip rivâyet etme kriteri öne çıkmaktadır.

Bütün bu yaklaşımların yanı sıra tevâtür kavramının kıraatlerin sınırlandırılmasında da önemli bir yer teşkil ettiğini görebiliriz. Zira İbn Mücâhid ile beraber kıraatlerin yedi ile sınırlandırılmasında kırâat-i seb‘anın; İbnü’l-Cezerî ile birlikte ise kırâat-i ‘aşerenin “mütevâtir” oluşu üzerinde âlimler tarafından ciddi bir ittifak hâsıl olmuştur.¹⁴⁴ Örneğin Zerkeşî yedi kıraat için: “Cumhûr’a göre, yedi kıraat mütevâtirdir.”¹⁴⁵ derken; İmam Nüveyrî ise “kırâat-i ‘aşere mütevâtirdir ve dinen zaruri olarak bilinmesi gereken hususlardandır.”¹⁴⁶ demektedir. Ayrıca yeri gelmişken şunu da paylaşmakta fayda var: Kıraatlerde “mütevâtir” kavramını ilk kullanan kişinin İbnü’l-Cezerî olduğu bazı araştırmacılar tarafından kaydedilmektedir.¹⁴⁷ Fakat tam da kırâat-i seb‘a ve tevâtürlük ilişkisi üzerine konuştuğumuz şu satırlarda ismini zikredebileceğimiz Alemüddîn es-Sehâvî, İbnü’l-Hâcib, Ebû Şâme¹⁴⁸ ve İbnü’s-Sübki gibi pek çok âlim daha önce bu kavramı kıraatler bağlamında kullandıklarına şahit oluyoruz. Mesela Sehâvî, *Fethu’l-vasîd* adlı eserinde “Kırâat-i seb‘a her açıdan mütevâtirdir.”¹⁴⁹ ifadeleriyle; İbnü’l-Hâcib *Münteha’l-vusûl*’ünde, İbnü’s-Sübki ise *Cem‘u’l-cevâmi‘* adlı kitabında “yedi kıraat mütevâtirdir.”¹⁵⁰ sözüyle kırâat-i seb‘a

¹⁴³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 33; Tahanevî, *Yeni Usûl-i Hadis*, s. 35; Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 120-128; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, s. 16.

¹⁴⁴ Bu konu ilerleyen bölümlerde “kıraatlerin sınırlandırılması meselesinde” detaylıca ele alınacağından burada konuyu uzatma ihtiyacının bulunmadığını düşünüyoruz.

¹⁴⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s. 318.

¹⁴⁶ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, C: I, s. 165.

¹⁴⁷ Tevâtürün kullanımı ile alakalı diğer detaylar için bkz. Sıtkı Güllü, “Kıraatlerde Tevâtür Olgusu”, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (Geçmişten Günümüze Kıraat İlmi “Uluslararası Sempozyumu”), 2015, s. 74. Ayrıca bkz. Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, s. 127.

¹⁴⁸ Ebû Şâme kıraatleri, “mütevâtir olanlar” ve “mütevâtir olmayanlar” şeklinde ikili taksime tabi tutarken bu kavramı net bir biçimde kullanmaktadır. Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, s. 178.

¹⁴⁹ Sehâvî, *Kitâbü Fethi’l-vasîd*, C: I, s. 213.

¹⁵⁰ Ebû ‘Amr Cemâlüddîn Osmân İbnü’l-Hâcib, *Münteha’l-vusûl ve’l-emel fi ‘ilmeyi’l-usûli ve’l-cedel*, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1985, s. 46; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Cem‘u’l-cevâmi‘ fi usûli’l-fikh*, 2. bs., thk. Abdü’l-Mun‘im Halil İbrahim,

bağlamında mütevâtirliği açıkça savundukları görülmektedir. Tabi bu ulaşabildiğimiz kadarıyla eldeki mevcut bilgidir. Daha sonraları bu kavramı kullanan âlimlerin varlığına dair yeni bilgilerin ortaya çıkması da gayet mümkündür.

Kur'ân ve kıraatlerin tevâtürlüğü meselesi ulemâ arasında farklı değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Kur'ân ile kıraatler aynı/ayrı hakikat olarak değerlendirilir mi değerlendirilemez mi? Kur'ân mütevâtir ise kıraatlerin durumu ne olur? gibi meseleler de mütevâtirlik bağlamında ele alınması gereken hususlardandır. Ancak bu tartışmaları sonraya bırakarak sadece Kur'ân ve kıraatlerin tevâtürlüğü konusunda bazı araştırmacıların özet mahiyetindeki şu sözlerini paylaşmakta yarar olduğunu düşünüyoruz: “Kur'ân'ın mütevâtirliği ile kıraatlerinki birbirinden farklılık arz etmektedir. Kur'ân'ın tevâtürlüğüne dair hemen tüm müslümanlar icmâ etmiş iken, kıraatlerin tevâtürlüğü noktasına ihtilâf etmişlerdir. İslâm bilginlerinden bir kısmı, sahîh kıraatlerin mütevâtir olduğunu düşünürken, bazıları ise bunların âhâd olduğunu savunmaktadırlar.”¹⁵¹

Tevâtürün terminolojik anlamına dair bu açıklamalardan sonra kısaca çeşitleri ve şartlarına da değinmekte fayda görülmektedir. Mütevâtir haberin farklı taksimleri olmakla beraber genel anlamda lafzî ve mânevî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹⁵² Lafzî mütevâtir bilginin aynı lafızlarla; mânevî mütevâtir ise aynı manayı değişik lafızlarla aktarmayı ifade etmektedir.¹⁵³ Genel anlamda mütevâtirin başlıca şartları şunlardır. “1. *Kesret yeter sayı*. Bunun anlamı, haberi rivâyet edenlerin yalan üzerine bilinçli veya tesadüfen birleşmeleri tasavvur edilemeyecek bir rakamda olmalarıdır. (...) 2. *İstinâd*. Yani haberi nakledenlerin haberin içeriğini hisse dayalı olarak bilmeleri gerekir. Zan ile veya akıl yürütme yöntemiyle elde edilen bilginin haber

Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s. 21.

¹⁵¹ Mehmet Ünal, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü**, Ankara, Fecr Yayınları, 2005, s. 57-58. Bütün bu tartışmaların detaylı bilgisi ve tevâtürlük açısından Kur'ân-kıraat ayrımı için bkz. Bayraktutan, **Kıraatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 131-142, 156.

¹⁵² Tevâtür kavramını iki kısma ayırarak yani “lafzî ve manevî mütevâtir” olarak inceleyen ilk kişinin el-Cessâs (ö. 370/981) olduğu bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir. Bkz. Hansu, **Mütevâtir Haber**, s. 104.

¹⁵³ Apaydın, “**Mütevâtir**”, s. 209; Hansu, **Mütevâtir Haber**, s. 104.

olarak sunulmasıyla ilim oluşmaz. (...) 3. *İstivâ (eşitlik)*. Bununla da yukarıda mezkûr iki şartın tüm tabakalarda bulunması amaçlanmaktadır.¹⁵⁴

Süyûtî'ye göre şu an okunan çoğu kıraat mütevâtir olduğundan¹⁵⁵ bu kıraatler için verilebilecek pek çok örnek bulunacaktır. Buna göre bu kıraat çeşidine seb'adan veya 'aşereden herhangi bir vecih örnek olarak sunulabilir. Örneğin Fatiha sûresinde geçen “مَالِكٍ” kelimesini “مَلِكٍ”¹⁵⁶ şeklinde (medsiz) okumak bu kıraate bir örnek olabilir.

Sonuç olarak tevâtür derecesine ulaşamama anlamında kullanılan şâz kavramının tevâtürün karşıtı olarak ele alınabileceği, dolayısıyla bu noktada söz konusu kavramımızla zıtlık teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Zira gerek şâz gerekse tevâtür kavramlarının bahse konu edilen tevatürlük seviyesi âlimlerce tartışılmış ve aralarındaki seviye farkından dolayı iki kavram aynı kefedede değerlendirilmemiştir. Tevâtür konusu ile araştırmamızın içeriği arasında sıkı bir bağlantının bulunması hasebiyle araştırmamızın ilgili yerlerinde temas edileceği için şimdilik aktardığımız bu bilgilerle yetineceğiz.

1.2.3. Sahîh Kavramı

1.2.3.1. Lügavî Açıdan Sahîh

Sahîh (s-h-h); ‘sıhhatli ve sağlam olan, çelişki ve zayıflık belirtileri taşımayan’,¹⁵⁷ ‘hastalık ve kusurdan uzak olan’a denir.¹⁵⁸ Aynı zamanda ‘vakıaya uygun olan haber’¹⁵⁹ şeklinde de anlamlandırılmıştır. Ayrıca bir topluluğun başına bir bela gelir ve o bela ortadan kalkarsa bunun için de “أَصَحَّ الْقَوْمُ”¹⁶⁰ “bela ve musibetten sonra topluluk sıhhat/huzur buldu” tabiri kullanılır.

¹⁵⁴ Apaydın, “Mütevâtir”, s. 209; Mütevâtir haberin şartlarının detaylı bilgisi için bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, C: II, s. 25.

¹⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 166.

¹⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 19, 45.

¹⁵⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: IV, s. 379.

¹⁵⁸ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, C: III, s. 281.

¹⁵⁹ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn*, C: II, s. 1062.

¹⁶⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, C: I, s. 381.

1.2.3.2. Istılâhî Açıdan Sahîh

Sahîh, bir haberin doğruluğunu ve epistemik değerini ifade etmeye yarayan kavramlardandır. Bazı araştırmacılara göre ise; nazari bilgi ifade eden, istidlâle dayanan, ilk bakışta kesin ve doğru hükmü verilemeyen, belli kriterler sonucu doğru olduğu hükmüne varılan “sahîh” kavramı yerine kimileri “mütevâtir” kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bu kullanıma sebep olarak da mütevâtir kavramının muhataba verdiği güven duygusu ile onun epistemik gücünden faydalanma arzusu olduğu öne sürülmüştür.¹⁶¹ Esasen tevâtürün zaruri ve kesin bilgi içerdiğini,¹⁶² sahîh kavramının ise nazari bilgi ifade ettiğini¹⁶³ göz önüne alırsak bu kullanımın eleştirilmesinin haklı yönlerinin olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz.¹⁶⁴

Hadis ilmi açısından sahîh, “adâlet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi râvilerden muttasıl bir senedle rivâyet ettikleri şâz ve muallal olmayan hadis”i¹⁶⁵ ifade eder. Mu‘tezile kelamcısı ve aynı zamanda dilci olan Câhız’a göre ise sahîh kavramı, ‘isnadı güvenilir olan haber’i¹⁶⁶ ifade eder. Burada hem hadiste hem de kelam ve dil biliminde sahîh kavramı için sağlam bir isnad zincirinin olması gerekliliğine yapılan vurgu ile sahîh haberin güvenilir olmasının altının çizilmesi, bu çeşit haberin kabul şartlarına gösterilen hassasiyeti açıkça ortaya koymaktadır.

Sahîh kavramı hakkında yukarıda bahse konu olan “isnad” ve “güvenilirlik”e verilen ehemmiyete kıraat ilminde İbnü’l-Cezeri’nin sahîh ve makbûl kıraatlerin tanımında da rastlanmaktadır. Ona göre, sahîh bir kıraatte şu üç temel unsur

¹⁶¹ Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 39. Bayraktutan’a göre: “Sahîh haber âhâd kapsamında olmasına ve bazılarının göre âhâd kavramının alt dallarından görülmesine karşın, sahîh haberle mütevâtir haber birbirine karıştırılan hatta birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olduğu mutalaa edilmiştir.” Bkz. Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 50; Bilindiği üzere bu kavramların ortak olduğu temel nokta, sadece haberlerin doğru olduğunu gösteren ortak iki ayrı kavram olmalarıdır. Dolayısıyla birbiriyle karıştırılıp birbirinin yerine kullanılması son derece düşündürücüdür. Nitekim zaruri bilgi ile nazari bilgi arasında bariz farklar vardır. Söz konusu farklar için bkz. İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 39.

¹⁶² Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, C: I, s. 291.

¹⁶³ Ebü’l-Fidâ İmâduddîn İbn Kesîr, **el-Bâisü’l-hasî Şerhu İhtisâri ‘Ulûmi’l-hadîs**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, t.y., s. 19-20.

¹⁶⁴ Genel anlamda mütevâtir haber ile sahîh kavramı arasındaki farkların detayı için bkz. Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 21-22.

¹⁶⁵ Ebü ‘Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, **Ma‘rifetu envâ‘i ‘ulûmi’l-hadîs (Mukaddimetu İbni’s-Salâh)**, thk. Nureddin İtr, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1986, s. 11.

¹⁶⁶ Câhız, **el-Usmâniyye**, s. 142-143.

bulunmalıdır: Arap diline bir vecihle de olsa uygun, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birine -takdirene de olsa- muvafık ve sened açısından sahîh olmalıdır. Buna göre anılan bu üç kriterden herhangi birine aykırı bulunan kıraat, ister yedi ister on imamdan olsun o, zayıf, şâz veya batıl diye kabul edilir. Ayrıca İbnü'l-Cezerî, bu şartlara uyan kıraatin Hz. Peygamber'e indirilen yedi harf kapsamında olduğunu da sözlerine eklemiştir.¹⁶⁷ Buna göre sahîh kıraatler kurrâ nezdinde meşhur ve makbûl olan okuyuşlardır, bu kıraatlerin dışındakiler ise şâz kalıp tercih edilmemiştir.¹⁶⁸ Göze çarpan bir diğer husus ise hadiste ve diğer disiplinlerde olduğu gibi kıraatlerde de haberin sıhhati için “isnad” şartının aranmasıdır. Çalışmamızın ikinci bölümde kıraat ilmi için isnadın önemine ve şâz kavramıyla bağlantısına değinilecektir.

Esasen İbnü'l-Cezerî'den daha önceleri Mekkî b. Ebî Tâlib tarafından belirlenmiş¹⁶⁹ olan yukarıdaki sahîh kıraat kriterleri bir bakıma seb'a ve 'aşere dışında bırakılıp bu üç kriteri barındıran bazı şâz kıraatlerin olumlanmasına yönelik bir çalışmadır. Tarihi süreç içerisinde sahîhin karşıtı olarak kullanılmış olsa da şâz kavramına bu yönüyle bakıldığında içerik anlamında sahîh kavramından çok da uzakta olduğu söylenemez. Zira üçüncü bölümde de görüleceği üzere üç kriteri haiz fakat yeterli derecede şöhrete erişememiş “makbûl şâz” kıraatlerin sahîh potasında değerlendirilmeleri mümkün gözükmektedir.

Öte yandan üç kriterden birine veya hepsine aykırı olan kıraatlerin sahîh kategorisinin dışında değerlendirilmesi göz önüne alındığında aykırılığı tazammun eden kıraatin şâz olarak tesmiye edilmesi meseleyi farklı bir yöne çekecektir. Çünkü bu durumda şâz diye isimlendirilen bu kıraatler ile sahîh mefhumu arasında tezat oluşacaktır. Neticede hangi açıdan bakılırsa bakılsın iki kavram arasında yoğun bir etkileşimin olduğu muhakkaktır.

¹⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15. Esasen İbnü'l-Cezerî'nin bir kıraatin üç şarta muhalefet etmesi durumunda şâz kalacağına yönelik sözlerinin Tayyibe'de daha net olduğunu altını çizmekte yarar var. Bkz. İbnü'l-Cezerî, **Tayyibetü'n-Neşr**, s. 32.

¹⁶⁸ Önder, “**Şâz Kıraatlar**”, s. 168.

¹⁶⁹ Mekkî, **İbâne**, s. 51.

Tevâtür konusunda da ifade ettiğimiz gibi, sahîh konusu ile araştırmamızın içeriği arasında sıkı bir bağlantının bulunması hasebiyle sahîh-şâz konusuna ikinci bölümde değinileceğinden şimdilik aktardığımız bu bilgilerle yetineceğiz.

1.2.4. Âhâd Kavramı

1.2.4.1. Lügavî Açıdan Âhâd

Âhâd lügatte “tek, benzersiz” manalarını ifade eden, “vâhid” (v-h-d) kökünden türemiş çoğul bir kelimedir.¹⁷⁰ Vâhid bazen sayıların ilki olan “bir” manasında da kullanılmakta olup “vühdân”¹⁷¹ veya “ühdân”¹⁷² formunda çoğulları bulunmaktadır. İbn Fâris (و-ح-د) harflerinin “tek olmaya” işaret ettiğini, “vahdet” kalıbının da buradan geldiğini ifade etmiştir. Ayrıca bir kabilede bir kişinin benzersizliğini ifade etmede de aynı kökün kullanıldığını şu örnekle açıklamaya çalışmıştır: “هُوَ وَاحِدٌ قَبِيلَتِهِ” “O kabilesinde benzersiz biridir.”¹⁷³

1.2.4.2. Istılâhî Açıdan Âhâd

Arapçada “bir” anlamındaki vâhidin “haber” kelimesine izafe edilmesi (*haberü'l-vâhid*) veya sıfat tamlaması şeklinde (*haberun vâhidün*) kullanılmasıyla ortaya çıkmış olup yaygın şekilde “bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber” anlamına gelmektedir.¹⁷⁴ İmam Şâfiî, âhâd kavramı için “*haber-i hâssa*”¹⁷⁵ tabirini kullanmakta ve onu Hz. Peygamber’e varana kadar bir râvinin bir râviden rivâyet ettiği haber şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷⁶ Ayrıca Şâfiî’nin, bu haberin hüccet olabilmesini sadece râvinin barındırması gereken adalet ve zabtına yönelik bazı hususiyetlerin gerçekleşmesine bağladığı görülmektedir.¹⁷⁷ Mevzubahis haber etrafında şekillenen

¹⁷⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: IV, s. 350; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-lüğa*, C: VI, s. 90; Cevherî, *es-Sihâh*, C: VI, s. 547-548.

¹⁷¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: IV, s. 351.

¹⁷² Cevherî, *es-Sihâh*, C: VI, s. 548.

¹⁷³ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-lüğa*, C: VI, s. 90.

¹⁷⁴ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, C: XIV, s. 349; Bu takdirde haber-i âhâd da “birden fazla kişinin rivayet ettiği haber” anlamına gelir.

¹⁷⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 370; ayrıca bkz. İstemi, “İmam Şâfiî”, C: VIII, Sayı: II, s. 646.

¹⁷⁶ Bu tanım için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 369-370; ayrıca bkz. Uğur Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 7.

¹⁷⁷ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 370-372.

tartışmalar nedeniyle bu kavramın, gerek mefhum gerekse mahiyet açısından tarihi süreç içerisinde iki defa anlam değişimine uğradığı, ilk zamanlar “bir veya birkaç kişinin haberi”¹⁷⁸ anlamında kullanılırken daha sonraları “mütevâtir seviyesine ulaşamayan haber”¹⁷⁹ manasında kullanıldığını bilinmektedir.¹⁸⁰ Hatta ilk dört asırdan sonra mütevâtirin dışında kalan bütün haberler için kullanıldığını söylemek dahi yanlış olmayacaktır. Mesela usule dair eserlerin kaleme alınmaya başlandığı devirlerde haber-i vahid’in anlam çerçevesinde önemli bazı değişiklikler yaşanmış ve sadece bir kişinin tek kişiden aktardığı haberler için değil, iki kişinin iki kişiden, üç kişinin üç kişiden ve daha fazla kişinin daha fazla kişiden rivâyet ettikleri haberler hakkında kullanılmıştır.¹⁸¹ Esasen bu husus, söz konusu kavramın dinamik bir yapıda olduğunu ve dolayısıyla kapsam alanınının tarih içerisinde değişebildiğini göstermesi açısından değerlidir.

Red ve kabul yönünden haber-i vâhid hadisçiler nezdinde *makbûl*, *merdûd* ve *meşkûk* şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. *Makbûl*, adâlet ve zabt ile kaim râvilerin senedin başından sonuna kadar muttasıl bir şekilde rivâyet ettikleri, illet ve şâz barındırmayan haberlerdir ki bunlar “sahîh lizâtihi, sahîh ligayrihi, hasen lizâtihi, hasen ligayrihi” kısımlarına ayrılır. *Merdûd* ise anılan makbûl haberin kriterlerine uymayan¹⁸² veya sübûtunun eksik olmadığına dair açık bir delil bulunmayan haberlerdir.¹⁸³ Bu tür haberler zayıf olarak da bilinmekte, sened veya metnin durumuna göre; *mürsel*, *münkati‘*, *şâz*, *müdrec* ve *muallel* vb. bir takım kısımlara ayrılmaktadır.¹⁸⁴ *Meşkûk* habere gelince bu, sübûtu hakkında eldeki deliller içinden net bir biçimde tercih yapılamayan rivâyetlere denir.¹⁸⁵

Ayrıca âhâd haber, râvi sayısına ve zan ifade edip etmemesine bağlı olarak da bir taksime tabi tutulmuştur. Râvilerin sayısı açısından âhâd haber, *meşhur*, *azîz* ve

¹⁷⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 55.

¹⁷⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 55.

¹⁸⁰ Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, C: XIV, s. 349.

¹⁸¹ Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Âhâd Kavramı*, Ankara, Gece Akademi Yayınları, 2019, s. 104.

¹⁸² İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar*, s. 55.

¹⁸³ Aşağıda merdûd haber için bir başlık açılmış olup hakkında detaylı bilgi aktarılmaya çalışılmıştır.

¹⁸⁴ Bu kavramlardan bazılarının terim anlamları için bkz. İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü’l-hadis*, s. 51-93, 275-276.

¹⁸⁵ Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, C: XIV, s. 351.

garîb şeklinde sınıflandırılmış olup¹⁸⁶ rivâyet esaslı bir bölümlemeye gidilmiştir. Bu üç kavramdan meşhur, her tabakada üç veya daha fazla râvisi bulunan, ancak tevâtür seviyesine çıkamayan hadisi karşılamaktadır.¹⁸⁷ Azîz ise, tabakaların herbirinde râvi sayısının iki kişiden az olmamasını gerektiren hadisler için kullanılan bir tabirdir.¹⁸⁸ Garîb hadis ise senedindeki tabakaların herhangi birinde tek râvinin rivâyet ettiği haberdur.¹⁸⁹ Aynı zamanda bu hadis çeşidine “ferd-i nisbî” de denirken; bir hadisi Hz. Peygamber’den nakleden sahâbînin ya da sahâbîden rivâyet eden tâbiînin tek kalmasına da “ferd-i mutlak” tabiri kullanılmaktadır.¹⁹⁰

Âhâd kıraatler farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bunların arasında “Sika bir râvi kanalı ile sahâbeden tâbiîne, oradan da bir sonraki nesle olmak üzere muttasıl senedle şâz ve illetten uzak olarak nakledilen kıraat rivâyetleridir.”¹⁹¹ şeklindeki tanım başta olmak üzere, senedi sahîh olmakla birlikte resmî’l-mushafa veya Arap diline aykırılık olarak anlamlandırılabilir birçok yaklaşım zikredilebilir.¹⁹² Bu yönüyle şâz kıraat tanımlamasındaki karışıklığı anımsatan âhâd kavramının kıraat birikiminde şâzla beraber en tartışmalı meselelerden biri olduğu söylenebilir.

Kıraat ilminde âhâd, genel anlamda “bir kişinin bir kişiden rivâyet ettiği haber”i¹⁹³ yansıması sebebiyle bu kıraat çeşidinin nakledilen kıraatin metin boyutuyla değil, senediyle ilgili bir mesele olduğunu düşündürmektedir. Başka bir ifadeyle âhâd şeklinde anılan kıraatlerde kastedilen şeyin senedin âhâdiyeti olduğu, resm veya Arap dili olmadığı gibi bir anlamın çıkarılması mümkün hale gelmektedir. Bu durumda âhâd kıraatlerin genel anlamda sahîh kıraatlerde aranan tevâtürlük vasfından yoksun olmaları beklenebilir. Fakat âhâd kıraatin senedi itibariyle yedi veya on kıraatten bazılarını kapsama ihtimali göz önüne alınırsa o halde on kıraatteki mütevâtirlik

¹⁸⁶ İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 199.

¹⁸⁷ İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-hadis**, s. 265; İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 49; Bu haber çeşidinin detaylı bilgisi aşağıda verilmiştir.

¹⁸⁸ İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-hadis**, s. 270; İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 51.

¹⁸⁹ İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-hadis**, s. 270; İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 54.

¹⁹⁰ Bunun için bkz. İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 65, 199; ayrıca bkz. Ertürk, “Haber-i Vâhid”, **DİA**, C: XIV, s. 350-351.

¹⁹¹ Ünal, **Kur’an’ın Anlaşılması**, s. 59.

¹⁹² Bu tanımların detayı hakkında geniş bilgi için bkz. Bayraktutan, **Kırâatlerde Âhâd Kavramı**, s. 149-157.

¹⁹³ Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 210.

mesalesinin de ayrıca tartışılması gündeme gelecektir.¹⁹⁴ Fakat söz konusu on kıraatin ümmet nezdinde kabul ile karşılanması hasebiyle bunlarda âhâd-mütevâtir gibi bir ayırımı girmeye gerek duymaksızın kesinlik arz ettikleri bilinen hususlardandır.¹⁹⁵

Âhâd kıraatin “bir kişinin bir kişiden rivâyet ettiği haber” şeklindeki haliyle şâz kıraat ile aynı anlam sahasına girdiği de söylenebilir. Zira her iki kavramın da başlarda; yaygın olmama, nadir kullanım, bölgesel olma, tek kişiden aktarma, dilde az kullanım, genel kullanıma aykırılık vb. ortak paydaları bulunması hasebiyle, âlimler, eserlerinde zaman zaman aynı şeyi ifade etmek için bazen şâz bazen de âhâd kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmışlardır.¹⁹⁶ İbnü’l-Cezerî’nin Ebü’l-Feth Muhammed b. Dakîk’ten¹⁹⁷ aktardığı “*Şâz kıraatler, Hz. Paygamber’den âhâd yollarla aktarılmıştır.*”¹⁹⁸ rivâyeti bu minvalde ele alınabilecek önemli örneklerden biridir. Ayrıca burada şâz kavramının tanımında âhâd kavramının ismen geçmesi iki mefhumun da o dönemlerde aktif bir şekilde kullanıldığını göstermesi açısından değerlidir.

Muâsır müelliflerden Sâlim Muhaysin’in âhâd kıraati şâz kıraatler kapsamına aldığı şu tanım da yukarıda değindiğimiz âhâd-şâz birlikteliğine destek mahiyetinde bir başka örnek olabilir. Muhaysin, kıraatleri temelde sahîh-şâz şeklinde iki kısma ayırarak, şâz kısmının altında yer verdiği âhâd kıraat için ise şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Âhâd kıraat, Arap gramerine ve hatt-ı Osmânî’ye uygun olup tek râvinin nakliyle rivâyet edilen, bu yüzden de işin ehli olan kurrâ nezdinde mütevâtir ve meşhur kıraatler kapsamında değerlendirilmeyen kıraatlerdir.*”¹⁹⁹ Dikkat edildiyse

¹⁹⁴ Dolayısıyla mütevâtir ve âhâdın bu noktada çakiştıkları, birbirine tezat oldukları sonucu çıkarılabilir. Fakat burada sahîh olan on kıraatte tek tek tevâtürlük vasfını aramanın gerçekçi bir yaklaşım olmayacağını, bu kıraatler arasında senesinde âhâd kalan pek çok rivayetin bulunabileceğini kanaat olarak belirtmek isteriz. İleride bu konu zaman zaman ele alıncağından detaylara girilmemiştir.

¹⁹⁵ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, C: II, s. 210.

¹⁹⁶ Bayraktutan, *Kıraatlerde Âhâd Kavramı*, s. 119.

¹⁹⁷ İbn Dakîkul’îd adıyla şöret bulmuş bu zat, müctehid bir âlim olup aynı zamanda muhaddis bir kimliğe sahiptir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Özel, “İbn Dakîkul’îd”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, C: XIX, s. 407-409.

¹⁹⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 20.

¹⁹⁹ Ebû Alî el-Hasan el-Bağdâdî el-Mâlikî *er-Ravda fî’l-kırâati’l-ihdâ ‘aşra*, thk. Abdurrahîm et-Tarhûnî, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1971, (muhakkikin önsözü), s. 12.

Muhaysin, âhâdı olabildiğince mütevâtirden uzak; fakat bir o kadar da şâz kıraatlere yakın, hatta içiçe tasavvur etmektedir.

Yukarıdaki veriler gösteriyor ki, kimileri tarafından âhâd kavramı şâz ile aynı anlam sahasına oturtulurken, kimileri tarafından da bağımsız bir alanda değerlendirilmektedir.²⁰⁰ Herhalükârda âhâd kavramının mütevâtirin mukabilinde kullanılmakta olduğu görülmektedir. Bu haliyle şâz ile âhâdın, terazinin aynı kefesinde yer aldığı söylenebilir. Çünkü zaman zaman bazı âlimler tarafından şâz kavramı da mütevâtirin karşısında kullanılmıştır.²⁰¹ Ayrıca hiç bir dönemde şâz ile mütevâtir aynı kategoride değerlendirilmediği bilinmektedir. Fakat aşağıda da işaret edileceği üzere âhâd ile şâzın bu yakınlığı ayniyet ifade etmeyip salt bir etkileşimden ibarettir.

Muasır araştırmacılardan Abdussabûr Şâhîn ise şâz-âhâd ilişkisi bağlamında önemli olduğunu düşündüğümüz bir hususa işaret etmektedir. O da Nâfi‘’den (ö. 169/785) rivâyet edilen “*Ben tâbiûndan yetmiş veya yetmiş iki kişiden kıraat okudum. Bunlardan iki kişinin üzerinde ittifak ettiği kıraati aldım, tereddütte kalan tek kişinin okuyuşunu ise terk ettim. En son bu (kendime ait) kıraate uydum.*”²⁰² şeklindeki ifadelerdir. Şâhîn, bu sözlerden hareketle Nâfi‘’in, şâz tabirini bilinçli olarak âhâd rivâyetler için kullandığını belirtmektedir.²⁰³ Bu durumda Şâhîn’e göre burada Nâfi‘, şâz kavramının içeriğini âhâd haber olarak doldurmuştur. Tabi Nâfi‘’in mezkûr sözlerini bu şekilde yorumlamak kanaatimizce zorlamadan başka bir şey değildir. Çünkü burada her ne kadar şâz ile âhâd yanyana kullanılmış ise de ileriki bölümlerde de ele alınacağı gibi şâz kavramı için âhâd haber anlamını dillendiren kıraat âliminin sayısı çok fazla değildir.²⁰⁴ Bununla birlikte bazı kıraat sınıflandırmalarında “şâz/âhâd

²⁰⁰ ‘Âhâd kıraatler’ için verilen ilk tanımda “...Şâz ve illetten uzak olmak...” kaydı bu iki kavram arasına konan mesafeyi ve birbirinden bağımsız olduğunu göstermektedir; Âhâd haberler ve kıraatlerdeki durumunun detaylı analizi için bkz. Koçyiğit, “**Âhâd Haberler**”, s. 125-142; Ayrıca bkz. Bayraktutan, **Kırâatlerde Âhâd Kavramı**, s. 1-217.

²⁰¹ Örnek olarak bkz. İbnü’s-Sübkî, **Cem‘u’l-cevâmi‘**, s. 21.

²⁰² “قرأت على سبعين من التابعين، فما اجتمع عليه اثنان أخذته، وما شك فيه واحد تركته، حتى اتبعت هذه القراءة” Bu rivayet için bkz. Mekki, **el-İbâne**, s. 49; Yûsuf b. Alî b. Cebbâra Ebü’l-Kâsım el-Hüzelî, **el-Kâmil fi’l-kırâât ve’l-erba‘în ez-zâide ‘aleyhâ**, thk. Cemâl b. Seyyid b. Rifâ‘î eş-Şâyib, Mısır, Müessesetü Semâ li’t-Tevzî‘ ve’n-Neşr, 2007, s. 42.

²⁰³ Abdussabûr Şâhîn, **Târîhu’l-Kur’ân**, 3. bs., Kâhire, Nehdatu Mısır, 2007, s. 221, 222.

²⁰⁴ Şâz kavramının içerik tartışmaları, hakkında yapılan tanımlar ve diğer bağlantılı meselelerin hepsi ileride ele alınacağından şimdilik bu bilgilerle yetiniyoruz.

kıraat” şeklinde başlıkların açıldığı da araştırmacılarca ifade edilmektedir.²⁰⁵ Dolayısıyla âhâd ve şâz kelimelerinin anlamları arasında bulunan “tek kalma”, “nadir bulunma” gibi çatı vazifesi gören manaların bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılmasında etkili olduğu söylenebilir.

Yukarıda aktarılanlardan şu sonuç çıkmaktadır: Âhâd ve şâz kıraatlerin mahiyet itibariyle birbirinden farklı, fakat aynı zamanda etkileşim içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim âhâd kavramı daha çok bahse konu olan okuyuşun sened ve aktarım biçimiyle alakalıdır. Şâz ise senediyle, metniyle ve seslendirmesiyle bizzat o okuyuşun her yönünü kapsamaktadır. Bu çıkarımımıza İbn Dakîk el-İd’ten aktarılan “şâz kıraatler, Hz. Paygamber’den âhâd yollarla aktarılmıştır.”²⁰⁶ sözünden mülhem varmaktayız. Görüldüğü üzere şâz kıraatin sened itibariyle nakledilme biçimi olarak âhâd ifadesi kullanılmıştır.

Âhâd kıraatlerin daha iyi anlaşılması bakımından âhâd diye nitelenip rivâyet edilen şu iki örnek zikredilebilir:

“أَنْفُسِكُمْ”²⁰⁷ âyetinde bulunan “أَنْفُسِكُمْ” kelimesini “أَنْفُسِكُمْ” (fethalı fâ) şeklinde okunmasıyla ilgili serdedilen rivâyetler âhâd kapsamında ele alınmaktadır.²⁰⁸ Kaynaklarda Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53) ve Ebü’l-Derdâ’nın (ö. 32/652 [?]) “وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى”²⁰⁹ âyetindeki “وَمَا خَلَقَ” lafzını hafız ederek “وَالْأُنثَى” şeklinde kıraatleri de âhâd okuyuş örnekleri arasında sayılmaktadır.²¹⁰ İki örneğe bakıldığında ilkinin sened açısından; diğerinin ise resmü’l-mushafa aykırılık yönünden problemlili oldukları anlaşılmaktadır. Fakat mahiyet itibariyle farklı olan bu iki okuyuşun da âhâd diye nitelendiğini gözlemlemekteyiz. Bu da şâz kavramında olduğu gibi²¹¹ anlamlandırılması noktasında âhâd kavramını da belirsizliğe götürmektedir.

²⁰⁵ Bayraktutan, *Kıraatlerde Âhâd Kavramı*, s. 147.

²⁰⁶ “هذه الشواذ نقلت نقل آحاد عن رسول الله ص.” Bkz. İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, s. 22; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 20.

²⁰⁷ Tevbe 113/128.

²⁰⁸ Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân*, s. 298; Zürcânî, bu gibi kıraatlerin âhâd olmasını, senedlerinin sahîh olmamasına bağlamıştır. Bkz. Zürcânî, *Menâhilü’l-İrfân*, s. 297.

²⁰⁹ Leyl, 92/3.

²¹⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 19.

²¹¹ Bu konu ilerleyen bölümlerde detaylıca analiz edilmektedir.

1.2.5. Meşhur Kavramı

1.2.5.1. Lügavî Açından Meşhur

Sözlükte ş-h-r (شهر) kelimesi “bir şeyin ortaya çıkması, olayın aydınlatılması”;²¹² ‘şöhret’ ise “bir şeyin ortaya çıkıp yayılması, tanınması” anlamlarına gelir ve çoğulu “şühûr”dur.²¹³ ‘Ş-h-r’ kökünden türemiş olan ‘meşhur’ kavramı ise “insanlar arasında bilinen, tanınan”²¹⁴ anlamına gelmektedir. Halîl b. Ahmed ve İbn Manzûr gibi bazı dilciler²¹⁵ Arap kültüründe “şehra seyfehû” (شَهْرَ سَيْفَهُ)²¹⁶ tabirinin kullanılıp “kılıcını çekti/kınından dışarı çıkardı” anlamını taşıdığına dikkat çekmişlerdir. Kur’ân’da²¹⁷ ve hadislerde²¹⁸ “ay” manasında da kullanılan “şehr” tabiriyle; şöhretin olumsuz yönlerine dikkat çeken bir takım ifadeler dışında bu kökten türemiş bir ismin kullanımına rastlanmamaktadır.²¹⁹ İbn Fâris, “ş-h-r” kökünden türemiş olan “şehrân” kelimesinin bir kabile ismi olduğuna da dikkat çekmektedir.²²⁰

1.2.5.2. Istılâhî Açından Meşhur

Hadis ilmi açısından, “her tabakada/nesilde en az üç kişinin rivâyet etmiş olduğu veya en az üç farklı senedle rivâyet edilmiş olan hadis”e meşhur denir.²²¹ Bir diğer

²¹² İbn Fâris, **Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa**, C: III, s. 222; İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C: IV, s. 431-432; Cevherî, **es-Sihâh**, C: II, s. 704-705.

²¹³ Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-‘ayn**, C: II, s. 363; İbn Fâris, **Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa**, C: III, s. 222.

²¹⁴ Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-‘ayn**, C: II, s. 363; İbn Fâris, **Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa**, C: III, s. 222; Cevherî, **es-Sihâh**, C: II, s. 705.

²¹⁵ Bkz., Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-‘ayn**, C: II, s. 363; İbn Fâris, **Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa**, C: III, s. 222; İbn Manzûr ve Halîl gibi bazı dilciler, şehra kelimesinin kılıç çekmek manasına da geldiğini birkaç hadisle desteklemeye çalışmıştır. Bunlardan bir tanesi şöyledir: (لَيْسَ مِنَّا مَنْ شَهَرَ) (عَلَيْنَا السِّلَاحُ) “Bize kılıç çeken bizden değildir.” bkz., Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-‘ayn**, C: II, s. 363; İbn Ebî Şeybe, C: V, s. 555: (No. 28929); İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C: IV, s. 433.

²¹⁶ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C: IV, s. 433; İbn Fâris, **Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa**, C: III, s. 222.

²¹⁷ Bakara, 2/185, 194, 217; Nisâ, 4/92; Mâide, 5/2, 97; Tevbe, 9/36; Sebe’, 34/12; Ahkâf, 46/15; Mücâdele, 58/4; Kadr, 97/3.

²¹⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, **Müsnedü’l-Dârimî**, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Riyâd, Dâru’l-Müğnî, 2000, “Tahâre”, (No. 820); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, **Sünenü İbn Mâce**, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Beyrut, Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009, “Teyemmüm”, 117 (No. 627); “Siyâm” 29 (1708); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, **Sünenü Ebî Dâvûd**, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelelî, Beyrut, Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009, “Kitâbü’t-Tahâre”, 106 (No. 284); “Kitâbü’s-Salâ”, 28 (No. 507), 306 (1297), 323 (1389).

²¹⁹ H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2004, C: XXIX, s. 368.

²²⁰ İbn Fâris, **Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa**, C: III, s. 222.

²²¹ Aydın, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s. 178.

tanıma göre ise; sahâbeye ait tabakada tevâtür seviyesine ulaşamamış, fakat başlangıçta bir veyahut birkaç râvi tarafından nakledilmesine rağmen daha sonraki tabakalarda şöhrete erişmiş hadislerdir.²²² Ayrıca, senedi ve râvi sayısı dikkate alınmadan halk arasında şöhret bulup yaygınlık kazanan haber/hadis diye bilinen sözler için de meşhur tabirinin kullanıldığı kaynaklarda geçmektedir.²²³

Kavramların birbiriyle olan etkileşiminin bir yansımasını meşhur'da da görmek mümkündür. Çünkü bu kavramın “klasik literatürde “*ma'rûf*”, “*müstefiz*”, “*mahfuz*”, hatta “*mütevâtir*” kavramlarıyla anlam yakınlığına ve bazı kullanımlarda mana birliğine sahip”²²⁴ olduğu aktarılmaktadır. Usul âlimi olan Cessâs tarafından sistemleştirilen bir görüşe göre de “haber, mütevâtir ve âhâd şeklinde ikiye ayrılmakta ve meşhur haber, Hanefîler dışındaki çoğunluğun benimsediğinin aksine âhâd haberin değil, mütevâtir²²⁵ haberin kapsamında ve onun iki türünden biri olarak yer almaktadır. Öte yandan sonraki dönemlerde kabul edilen üçlü taksimdeki meşhur çerçevesine giren bazı haberler Cessâs'ın bölümlenmesinde âhâd kapsamına girmektedir.”²²⁶

İbnü's-Salâh meşhur haberle ilgili önce “sahîh” ve “gayri sahîh”, ardından da “hadisçiler arasında yaygın olan” ve “hadisçilerin dışında yaygın olan” şeklinde iki farklı taksim formatı sunmuştur.²²⁷ Özellikle râvi adedini dikkate alan hadisçiler tarafından âhâd haber *garîb*, *azîz* ve *müstefiz* şeklinde taksim edilmiştir. Müstefiz olarak kabul edilen bir haber için minimum kaç râvi sayısına ulaşması gerektiği hususu âlimler arasında ihtilaflıdır. Kimilerine göre râvi sayısı ilk üç tabakada birin, kimine göre ikinin, kimine göre ise üçün üzerinde olan haberler meşhur olarak isimlendirilir.²²⁸ Bu taksim ve adlandırmanın hadisçilerin çoğunluğunun terminolojisine ait olduğunu ifade etmek gerekir. Hadisçilerde durum böyleyken

²²² Ahmed Naîm Babanzâde, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme Mukaddimesi**, Ankara, DİB Yayınları, 1982, C: I, s. 106.

²²³ Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s. 178.

²²⁴ Apaydın, “Meşhur”, **DİA**, C: XXIX, s. 368.

²²⁵ Meşhur haber konusunda İbnü's-Salâh mütevâtiri meşhur kapsamında incelemiştir. Bkz. İbnü's-Salâh, **'Ulûmü'l-hadis**, s. 267.

²²⁶ Apaydın, “Meşhur”, **DİA**, C: XXIX, s. 368.

²²⁷ İbnü's-Salâh, **'Ulûmü'l-hadis**, s. 266.

²²⁸ Apaydın, “Meşhur”, **DİA**, C: XXIX, s. 371.

fakihler ise “ilk asırda bir tarikten geldiği halde sonraki asırlarda meşhur olan haberlere “müstefiz” demişlerdir.”²²⁹

Hanefî usulcülerinin çoğunluğu tarafından benimsenen görüş ise Cessâs’ın taksimatından farklılık arz eden Serahsî ve Pezdevî’ye ait olduğu bilinen “mütevâtir, meşhur ve âhâd” şeklindeki üçlü tasniftir.²³⁰

Meşhur’un kıraat ilmindeki karşılığına gelince, Süyûtî “meşhur” tabiri için şu tanıımı yapmaktadır: “*Senedi sahîh olmakla birlikte tevâtür derecesine ulaşamayan, Arap gramerine ve resmî’l-mushafa uygun olan, kıraat imamları arasında şöhret bulup ‘şâz’ veya ‘galat’ ile tavsif edilmeyen kıraatlerdir.*”²³¹ Zürkânî (ö. 1367/1948) bu tanıma şunu ilave etmektedir: Bu tür kıraatler ister yedi, ister on, isterse de makbûl olan diğer kıraat imamlarından nakledilmiş olsun bu durum onun şöhret vasfını etkilememektedir.²³² Süyûtî’ye ait olan kıraat sınıflandırmasında yer alan bu tanıma göre meşhur kıraatleri mütevâtirlerden ayıran iki temel nokta göze çarpmaktadır: Birincisi tevâtür seviyesine ulaşamama, ikincisi de kıraat imamları arasında meşhur olma şartıdır. Esasen mütevâtir kıraatlerde aranan malum üç şartı zımnen taşıyan meşhur kıraatlerde sened bakımından mütevâtire göre mertebe farklılıklarının bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira ilk başlarda âhâd olan bu kıraat daha sonraki nesillerde kurrâ ve halk nezdinde şöhret bulmaları nedeniyle meşhur kıraat konumuna gelmektedir.²³³ Zaten âhâd kavramının alt dallarından biri olarak sayıldığı takdirde tek kişinin tek kişiye rivâyeti aktarma şekli olarak karşımıza çıkar ki bu, ilk nesilden sonra yaygınlaşıp şöhret bulduğundan bu içeriği haiz olduğu anlaşılmaktadır.²³⁴

Meşhur kıraatleri mütevâtir kıraatlerden ayıran temel noktalardan biri de meşhur olanında kıraat imamları veya râvilerinin bir vecih hakkında ihtilaf etmiş olmaları olarak göze çarpmaktadır. Sözelimi on kıraat imamından biri veya birkaçı bazı tariklerde ihtilaf eder, bazılarının naklettiğini diğer bazısı nakletmezse bu kıraat,

²²⁹ Ertürk, “Haber-i Vâhid”, **DİA**, C: XIV, s. 350.

²³⁰ Apaydın, “Meşhur”, **DİA**, C: XXIX, s. 368.

²³¹ “الْمَشْهُورُ وَهُوَ مَا صَحَّ سَنَدُهُ وَلَمْ يَبْلُغْ دَرَجَةَ التَّوَاتُرِ وَوَافَقَ الْعَرَبِيَّةَ وَالرَّسْمَ وَاشْتَهَرَ عَنِ الْقُرَّاءِ فَلَمْ يَعْده مِنَ الْغَلَطِ وَلَا مِنَ الشَّدُوذِ” Bkz. Süyûtî, **el-İtkân**, s. 166.

²³² Zürkânî, **Menâhilü’l-irfân**, s. 296.

²³³ Mehmet Dağ, “Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukûkuna ve Metodolojisine Etkisi”, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1998, s. 49.

²³⁴ Bayraktutan, **Kırâatlerde Âhâd Kavramı**, s. 143.

mütevâtir değil meşhur olacaktır.²³⁵ Gerek on, gerekse yedi ve gerekse sair kıraatlerden nakledilmiş olan idgam-izhâr, tahfîf-tahkîk, imâle-feth, tahrîk-teskîn gibi ister usulde isterse ferşte olan farklılıklarda ihtilafa sebep olan farklı okuyuş vecihlerinden bir kısmını bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.²³⁶

Şâz kıraatlerin meşhur kıraatlerden ayrılan esas farklılığı isnad ve şöhret meselesidir. Zira -Süyûtî'nin tanımından hareketle- şâzın senedinin sahîh olmaması²³⁷ onun “zayıf/illetli” olduğu anlamını taşımasının temel etkenleri arasında gösterilmiş ve bu sebeple de meşhur kıraat seviyesine ulaşamamıştır. Meşhur kıraatler için ise böylesi bir problem söz konusu değildir. Aslında birbirine taban tabana tam anlamıyla zıt olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü “şöhret” olgusu iki kavramı birbirinden olabildiğince uzaklaştırmaktadır. Zira senedi sahîh olmakla birlikte resmî'l-mushafa ve Arap gramerine uygun olup kurrâ indinde²³⁸ şöhret bulamamış kıraatler şâz, hatta merdûd olarak telakki edilmektedir.²³⁹ Dolayısıyla yukarıdaki özelliklere sahip bir kıraat meşhur/makbûl kabul edilirken söz konusu şöhrete ulaşamamış olanlar ise şâz/merdûd olarak algılanmaktadır.²⁴⁰ Neticede ayrı kulvarlarda bulunan bu iki kavramın ortak bir paydada buluşabilmelerinin imkânı kalmamaktadır. Ancak meşhur ve şâz kavramlarının birbirine olan bu zıtlıkları sebebiyle kategorik anlamda yapılan tasniflerde karşılaştırıldıklarını görebiliriz.²⁴¹ Tabi şu noktayı da ilave etmekte yarar var: Şâz kıraatlerden yeterli derecede şöhrete erişemeyenlerin tümünü aynı kefeye koyamayız. Zira ileriki bölümlerde ele alınacağı gibi bu şâz kıraatlerin arasında sahîh kıraatler için öngörülen üç temel ilkeyi barındıranlar bulunabilmektedir. Dolayısıyla

²³⁵ Süyûtî, **el-İtkân**, s. 166-167; Burada şu hususun altını çizmek gerekir: Mütevâtir kıraat gibi meşhur kıraat de çoğu âlim tarafından kendisiyle okunması ve onlara inanılması vacip olup inkârı ise caiz görülmemiştir. Örnek olarak bkz. Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 297.

²³⁶ Mehmet Dağ, **-İhticac Bağlamında- Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2011, s. 58-59; Önen, **Kıraat Tarihi**, s. 75. Bununla birlikte meşhur kıraatlerdeki söz konusu ihtilafın mütevâtir kabul edilen kıraatlerde de söz konusu olabileceğini belirtmek gerekir. Bu konuyla alakalı ileride detaylı bilgiler verilecektir.

²³⁷ Süyûtî, **el-İtkân**, s. 167.

²³⁸ Mehmet Dağ'a göre kıraatlerde kullanılan meşhur kavramı bir kıraatin toplum arasındaki yaygınlığını, yani toplumun onu takip etme oranını ifade etmektedir. Ayrıca o, İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasında toplumun bu hassasiyetini gözettiğini belirtmektedir. Bkz. Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısı**, s. 299.

²³⁹ Temel, “**Şâz Kırâatlar ve Yorum**”, s. 182.

²⁴⁰ Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısı**, s. 300-301.

²⁴¹ İleride tasnif bölümünde bu konuya değinilecektir.

bu özellikte olanlara merdûd muamelesinin yapılamayacağını söyleyebiliriz. Doğrusu araştırmamızın özü olan şâz olgusunun şöhretle çok yakın ilişkisi bulunmaktadır. Fakat ileriki safhalarda bu konuya temas edileceğinden burada teferruata girmemeyi uygun buluyoruz.

Meşhur tabirinin yediye sonradan eklenen üç kıraat için de kullanıldığını ifade etmek gerekir.²⁴² Bu yönüyle bakıldığında meşhur kavramının yolunun şâz tabiriyle bir kez daha kesiştiğini söyleyebiliriz. Çünkü gerek kıraat âlimlerince gerek toplum nezdinde uzun bir dönem yedi kıraatin dışında kalan kıraatler şâz kabul edilmiştir.²⁴³ Ki bunlara söz konusu üç kıraat de dâhildir. Fakat malumdur ki daha sonraları şâz olarak bilinen üç kıraat bazı âlim ve araştırmacılar tarafından meşhur tabiriyle tavsif edilmeye başlanmıştır.²⁴⁴ Binaenaleyh bu dönüşüm, belirli bir zaman diliminde şâzın, meşhurun yerinde istihdâm edildiği anlamına da gelmektedir.

1.3. KABUL EDİLMEYEN KIRAATLER İÇİN KULLANILAN KAVRAMLAR

1.3.1. Merdûd Kavramı

Sözlükte ‘r-d-d’ (ردد) kelimesi kök itibariyle “iade etmek, geri vermek”²⁴⁵ anlamlarına gelmektedir. Mezkûr kelimeden türeyen ‘merdûd’un “reddedilen, kabul edilmeyen, tereddüt edilen”²⁴⁶ gibi anlamları bulunmaktadır. Ayrıca bu kelimenin kökü “dönmek”,²⁴⁷ “harcamak”²⁴⁸ anlamlarını taşıdığı gibi ‘merdûde’ şeklindeki müennes kalıbı da “talakı verilmiş kadın” için kullanılmaktadır.²⁴⁹

²⁴² Önder, “Şâz Kıraatlar”, s. 167; Bin Vizgâr Muhtâr, *Kırâaetun fi’l-kırâât min hilâli mu‘cemi’l-kırââtî’l-Kur’âniyye –min sûreti’s-Secde ilâ sûreti Fussilet-*, (Yüksek Lisans Tezi) Câmi‘atu Vahrân Kulliyeti’l-âdâb ve’l-luğâ ve’l-funûn, Cezâir, 2011, s. 27.

²⁴³ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, s. 87; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 31-35; İbnü’l-Hâcib, *Münteha’l-vusûl*, s. 46.

²⁴⁴ Muhtâr, *Kırâaetun fi’l-kırâât*, s. 27.

²⁴⁵ Bunun için bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, C: II, s. 110-111; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa*, C: II, s. 386.

²⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C: III, s. 172-174.

²⁴⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, C: II, s. 473.

²⁴⁸ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî’l-funûn*, s. 853.

²⁴⁹ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi’l-lüğa*, C: II, s. 386; Cevherî, *es-Sihâh*, C: II, s. 473; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C: III, s. 173.

Bazı dilcilere göre ‘merdûd’, ‘mahlûf’ veya ‘ma‘kûl’ gibi mastar bir kalıptır.²⁵⁰ Form açısından ism-i mefûl’ü andırsa da merdûd kelimesinin bu kalıpta mastar manasında kullanımının bulunduğunu da buradan anlayabiliriz.

Hadis ilmi açısından bakıldığında literal olarak merdûd, makbûl haberin şartlarını taşımayan²⁵¹ veya sübûtunun tam olduğuna dair hakkında bir delil bulunmayan haberlere denir. *Zayıf* olarak da isimlendirilen bu haber, sened ve metin durumlarına göre bazı kısımlara ayrılır. Bunlar *mürsel*, *münkâtı*, *mu‘dal*, *muallak*, *müdelles*, *muharref*, *musahhaf*, *şâz*, *muztarib*, *maklûb*, *müdrec*, *muallal*, *münker*, *metrûk* şeklinde sıralanmaktadır.²⁵²

Bir değerlendirmeye göre kıraatlerde merdûd kavramının üç kısma ayrıldığı ifade edilir. Bu kısımlar şunlardır: “a) Senedi sahîh, resm-i Osmânîye uygun fakat Arap dili kurallarına aykırı olup kıraat âlimleri tarafından kabul görmeyen kıraatler b) Senedi sahîh olmayan kıraatler c) Resm-i Osmânîye ve Arap dili kurallarına uygun olmakla beraber kesin olarak senedi olmayan kıraatler.”²⁵³ Buradaki son madde aynı zamanda İbnü’l-Cezerî’nin de benimsediği tanımdır. Dolayısıyla ona göre merdûd kıraat: “Resm-i osmânî’ye ve Arap dili gramerine uygun olmakla birlikte kesin olarak nakledilmeyen/senedi olmayan kıraatlerdir.”²⁵⁴ Ayrıca İbnü’l-Cezerî, mevcudiyeti az olan bu tür kıraatlerin katıyen reddedilmesi gerektiğine ve onlarla amel edenlerin büyük günah yükleneceklerine dikkat çekmiştir.²⁵⁵ Bu açıdan bakıldığında bazı âlimlere göre şâz kıraatlerin de merdûd sınıfına dâhil olduğunu ifade edebiliriz. Örneğin –daha önce de aktardığımız üzere- Süyûtî’ye göre şâz kıraat “*senedi sahîh olmayan okumalar*”dır.²⁵⁶ Hatta Gazzâlî’nin, *el-Manhûl* isimli eserinde şâz kıraatleri açıkça “merdûd” olarak tavsîf ettiği görülmektedir.²⁵⁷ Dolayısıyla bu görüşlere göre

²⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C: III, s. 173.

²⁵¹ İbn Hacer, *Nüzhету’n-nazar*, s. 55.

²⁵² Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, C: XIV, s. 351.

²⁵³ Muhammed b. Ömer Bâzmûl, *el-Kırâat ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm*, Riyad, Câmi‘atu Ummi’l-Kurâ Külliyyetu’d-da‘ve ve Usûlü’d-dîn, 1996, s. 116.

²⁵⁴ “وَبَقِيَ قِسْمٌ مَرْدُودٌ أَيْضًا وَهُوَ مَا وَافَقَ الْعَرَبِيَّةَ وَالرَّسْمَ وَلَمْ يُنْقَلِ الْبَتَّةَ” Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 21.

²⁵⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 21; ayrıca bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 166.

²⁵⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 167; Süyûtî’ye ait daha farklı görüşler bulunmakta olup bunlar, ilerleyen bölümlerde etraflıca ele alınacaktır.

²⁵⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Manhûl min ta‘lîkâtî’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Beyrut, Dâru’l-Fikri’l-Muâsır-Dımaşk, Dâru’l-Fikr, 1998, s. 374.

her şâz okuyuş aynı zamanda merdûd bir kıraat olarak telakki edilmektedir.²⁵⁸ Fakat bu eğilimin doğru olmadığını ilerleyen safhalarda ortaya koymaya çalışacağız. Bu minvalde şâz kıraatlerin iki kısma ayrılması ve bunlardan sadece üç kriteri taşımayanlar için merdûd tabirinin kullanılması gündeme getirilecektir.

Doğrusu İbnü'l-Cezerî'nin erken dönemde kaleme aldığı *Müncidü'l-mukriîn*'de yukarıdaki görüşünü de destekleyecek şekilde şâz kıraati merdûddan ayırdığı görülmektedir. O, resm veya manaya uygun olup senedi kesin olarak bulunmayan kıraatlerin şâz olmadığının altını çizmektedir. Bunun yanında merdûd telakki edilen bu tarz kıraatlerin asılsız olduğunu, bunları bilinçli bir şekilde tercih edenlerin ise küfre düşeceğini söylemektedir.²⁵⁹ İbnü'l-Cezerî'nin bu görüşünün ışığında şâz kıraatlerin en azından tümünün kesin olarak merdûd kategorisinde yer almaması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz.

1.3.2. Müdrec Kavramı

D-r-c (د ر ج) kök kelimesi temel anlamıyla “geçip gitmek”²⁶⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Söz konusu kökten türeyen “müdrec” kelimesi ise “kendisine ekleme yapılan şey” demektir.²⁶¹ Ayrıca “konum ve mertebe açısından üstün olmak”,²⁶² “ağır yürümek”,²⁶³ “daha önce terkettiği işe geri dönmek”,²⁶⁴ “azar azar, aşama aşama katmetmek”, “ölmek”,²⁶⁵ “nesli tükenmek, doğurganlığın sona ermesi”,²⁶⁶ “bir şeyi dürmek, sarmak”²⁶⁷ gibi farklı anlamlara da gelmektedir.

Hadis ilmi açısından müdrecin terim anlamı hakkında İbnü's-Salâh'ın bu minvalde yaptığı şu tanımına yer verebiliriz: “Râvilere ait bazı sözlerin Hz.

²⁵⁸ Bu konu ileride etraflıca tartışılacaktır.

²⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 19.

²⁶⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, C: II, s. 275.

²⁶¹ Mehmet Efendioğlu, “Müdrec”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, C: XXXI, s. 474.

²⁶² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: II, s. 18.

²⁶³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: II, s. 18; Cevherî, *es-Sihâh*, C: I, s. 313; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: II, s. 266.

²⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: II, s. 267; Enîs, *el-Mu'cemu'l-vasît*, s. 287.

²⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: II, s. 268; Enîs, *el-Mu'cemu'l-vasît*, s. 287.

²⁶⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: II, s. 18; Cevherî, *es-Sihâh*, C: I, s. 313. İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: II, s. 268.

²⁶⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, C: I, s. 313; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: II, s. 269.

Peygamber'in hadislerine dâhil edilmesidir.”²⁶⁸ Metne yapılan bu ilavenin de Hz. Rasulullah'a ait olduğu intibasını uyandıracığından hareketle müdrec teriminin ilk asırlarda belli bir tanımı yapılmamış, *mevzû*, *muallal*, *maklûb*, *muztarib* ve *münker* gibi terimlerle birlikte hadisin *zayıf* ve *metrûk* olduğuna işaret etmek üzere kullanılmıştır.²⁶⁹ Müdrec hadis “*müdreccü'l-isnâd*” ve “*müdreccü'l-metn*” olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.²⁷⁰ Müdrec hadisin farklı açılardan değerlendirilip yapılmış olan başka bir taksimi de şöyledir: “Sened ve metnin durumuna göre müdrec hadis *sahîh*, *hasen* veya *zayıf* olabilir. Hadiste bulunan garîb bir kelimeyi veya muğlak bir ifadeyi izah için yapılan idrâcın sakıncasının olmadığı ittifakla kabul edilmiştir.”²⁷¹

Müdrec kıraatler, “tefsir kabilinden Kur’ân metnine eklenen ifadelerdir.”²⁷² Başka bir tanımı da şöyledir: “Kur’ân’ın aslından olmayıp sahâbe tarafından tefsir maksadıyla âyetlerin arasına yazılan ve bazılarınca Kur’ân’dan olduğu zannedilen”²⁷³ okuyuşlardır. Bu iki tanıma bakıldığında müdrecte öne çıkan temel vasfın “Kur’ân metnine yapılan ilave” olduğu görülecektir. Kıraat ilmi açısından bakıldığında müdreci bir terim olarak değil de mefhûm olarak zikreden İbnü'l-Cezerî'nin bu tanımı daha önceden benimsediğini şu ifadelerinden anlamaktayız: “Sahâbe efendilerimizin, Kur’ân metnin/kıraatinin arasına bu tür ilaveleri açıklama ve tefsir amaçlı koydukları olasıdır. Zira onlar Hz. Peygamber'den Kur’ân olarak aldıkları şeyler hususunda son derece hassas ve karıştırmada konusunda da emin kimselerdir.”²⁷⁴

Yukarıda müdrec kıraat hakkında yapılan tanımlara uygun olarak: Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın “*وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ*”²⁷⁵ âyetine “*مِنْ أُمِّ*”; İbn Abbas'ın “*لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا*”²⁷⁶ âyetine “*مِنْ رَبِّكُمْ*”²⁷⁶ ve İbnü'z-Zübeyr'in “*إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ*”²⁷⁶ âyetine “*فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ*”²⁷⁶

²⁶⁸ İbnü's-Salâh, ‘*Ulûmü'l-hadis*, s. 95.

²⁶⁹ Efendioğlu, “Müdrec”, *DİA*, C: XXXI, s. 474.

²⁷⁰ Müdrec hadis çeşitlerinden olan “isnad”, “metn” ve diğerlerinin tanımı için bkz. İbnü's-Salâh, ‘*Ulûmü'l-hadis*, s. 97-98; bkz. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 196-198.

²⁷¹ Efendioğlu, “Müdrec”, *DİA*, C: XXXI, s. 474.

²⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 32; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 167; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, s. 298.

²⁷³ Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, *DİA*, Ankara, TDV Yayınları, 2002, C: XXV, s. 430.

²⁷⁴ “كَانُوا رُبَّمَا يَدْخُلُونَ التَّفْسِيرَ فِي الْقِرَاءَةِ إِضَاحًا وَبَيَانًا لِأَنَّهُمْ مُحَقِّقُونَ لِمَا تَلَفَّوْهُ عَنِ النَّبِيِّ قُرْآنًا فَهُمْ آمِنُونَ مِنَ الْإِلْتِيَاسِ (...)”
Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 32.

²⁷⁵ Nisâ, 4/12.

²⁷⁶ Bakara, 2/198.

âyetine “وَيَسْتَعِينُونَ بِاللَّهِ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ”²⁷⁷ şeklindeki ilâveleri gibi kıraatler müdrec çeşidi için verilecek açık örneklerdendir.²⁷⁸

Bu misallerden de anlaşılacağı gibi bu kıraat çeşidi, Kur’ân’ın aslından olmadığı halde ashâb-ı kirâm tarafından daha iyi kavranması maksadıyla âyetlerin arasına yerleştirilen ilavelerdir. Bu yönüyle bakıldığında müdrec kıraatleri (merdûd olarak telakki edilen) şâz kısmı içinde değerlendirmek de mümkün olacaktır.²⁷⁹ Ne var ki kıraat tarihinin hemen hiçbir safhasında kabul görmeyen müdrec kıraatleri şâz kıraatlerle (makbûl ve merdûd kısımlarına ayırmadan) aynı potada değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü şâz kıraatlere veya bunların en azından bir kısmına tarih içerisinde sahîh olmadıkları veya mevzû oldukları için değil, yaygın olmadıkları veya pratikte takipçileri bulunmadığından şâz denildiği²⁸⁰ tespitini göz ardı edemeyiz. Müdreclerin ise kıraat değeri olmadığından sıhhat değeri anlamında şâz kıraatlerle aynı kefedede değerlendirilmesinin imkan dâhilinde olmadığı anlaşılmaktadır. Şu kadarı var ki tarihi süreçte bu özellikteki kıraatlere de şâz dendiğinden bu noktada bir ayırımı gidilmesinin ve şâz kıraat taksimimizin “merdûd” sınıfına dâhil edilmesinin bir gereksinim haline geldiği söylenebilir. Bununla birlikte farklı bir yaklaşım olarak; bazı âlimler tarafından müdrec kabul edilen kıraatlerin doğrudan şâz kıraat şeklinde değerlendirildiğini de gözlemlemekteyiz. Örneğin Gazzâlî, İbn Mes‘ûd’a ait “فصيام ثلاثة أيام متتابعات”²⁸¹ şeklindeki müdrec okuyuş için “Kur’ân’a sonradan eklenen merdûd ve şâz kıraat”²⁸² tarzında bir değerlendirme yapmaktadır. Fakat müdrecin bahis konusu edildiği bu örnekte Gazzâlî’nin şâzla birlikte merdûd ifadesini kullanması kanaatimizce son derece isabetli olmuştur. Çünkü müdrec okumalar, sahîh kıraatlerin

²⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/104.

²⁷⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 167; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, s. 298.

²⁷⁹ Birişik, “Kıraat”, *DİA*, C: XXV, s. 430.

²⁸⁰ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 103-104.

²⁸¹ Mâide, 5/89. Bu âyetin sahîh okuyuşunda “متتابعات” lafzının bulunmadığını, bu ifadenin İbn Mes‘ûd tarafından müdrecen eklendiğini belirtmek gerekir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Nasr el-Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâât*, thk. Şemrân el-Acelî, Beyrût, Muessesetü’l-Belâğ, t.y., s. 160.

²⁸² Gazzâlî, *el-Manhûl*, s. 374.

temel kriterlerinden biri sayılan²⁸³ resmü'l-mushafa aykırılıkları sebebiyle şâz sayılsalar dahi şâzin merdûd kısmında yer almaktan kurtulamayacaklardır.²⁸⁴

1.3.3. Mevzû Kavramı

Sözlükte v-d-a (وضع) kök itibariyle kaldırmanın zıddı olup “bir şeyi yere indirmek”²⁸⁵ anlamına gelmektedir. Ayrıca “kadının çocuğunu düşürmesi, ticarete zarar etmek, aşağılık kimse”,²⁸⁶ “alçak gönüllülük”²⁸⁷ gibi anlamları bulunmaktadır. Konumuzun başlığı olan “mevzû” kelimesi ise vaz‘ mastarının ism-i mefûlû olup “bırakılmış, aşağı indirilmiş”²⁸⁸ anlamlarını taşımaktadır.

Terim olarak hadis literatüründe “uydurulmuş söz”²⁸⁹ demektir. Daha detaylı tanımı ise şöyle yapılmaktadır: “*el-hadîsü'l-mevdû*” tamlaması, “Hz. Peygamber’e ait olmayan sözlerin onun ağzından uydurulması” mânasında mecazi olarak kullanılmıştır. Bir söz hakkında doğrudan mevzû denildiği zaman onun Resûl-i Ekrem’e isnad edilerek uydurulduğu anlaşılmakta; bir sahâbîye veya bir başkasına isnaden uydurulan sözlerin ise “Bu, falan adına uydurulmuştur.” ifadesiyle söylenmesi gerekmektedir.”²⁹⁰

İbnü’s-Salâh mevzû hadis rivâyetlerini ‘*bâtıl*’ ve ‘*masnû*’ kelimeleriyle ifade etmiş ve bu türden rivâyetlerin zayıf hadislerin en kötüsü olduğunu söylemiştir.²⁹¹ Fakat bazı âlimler tarafından, mevzû rivâyetleri hadis ismiyle niteleyen İbnü’s-Salâh gibi muhaddislere itiraz edilmiş ve Hz. Resulullah’a isnad edilen uydurulmuş sözlerin gerçek hadislerle bir alakası bulunmadığından onları “hadis” tabiriyle nitelemenin doğru olmadığı belirtilmiştir.²⁹²

²⁸³ Mekkî, *el-İbâne* s. 51; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 171-172; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 15.

²⁸⁴ Bu konu ileride makbul şâz bölümünde daha detaylı açıklanmaktadır.

²⁸⁵ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-lüğa*, C: VI, s. 117; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: VIII, s. 396.

²⁸⁶ Bu anlamlar için bkz. İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-lüğa*, C: VI, s. 117-118.

²⁸⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: IV, s. 378; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: VIII, s. 397.

²⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: VIII, s. 396-397.

²⁸⁹ İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü'l-hadis*, s. 98-99.

²⁹⁰ Mehmet Yaşar Kandemir, “Mevzû”, *DİA*, Ankara, TDV Yayınları, 2004, C: XIX, s. 493.

²⁹¹ İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü'l-hadis*, s. 98.

²⁹² Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed İsmâîl Emîr es-San‘ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li‘me‘âni Tenkîhi'l-enzâr* thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire, y.y., 1947, C: II, s. 68-98; ayrıca bkz. Kandemir, “Mevzû”, *DİA*, C: XIX, s. 493. Bu konuda araştırma yapmış olan Yaşar Kandemir, hadislerin

Şâz kıraatleri ihtiva eden eserlerin adını vererek mevzû kıraatleri bunlarla ilişkilendiren İbnü'l-Cezerî, mevzû kıraatleri “sika olmayan râvilerin nakilleri”nden ibaret saymaktadır.²⁹³ Buradan İbnü'l-Cezerî'nin şâz ile mevzû kıraatleri bir tuttuğu anlamı çıkmasa da birbirinden fersah fersah uzakta olan bu iki okuyuşu aynı çatı altında ilişkilendirerek zikretmesinin isabetli bir yaklaşım olmadığını belirtmek gerekir. Nitekim hiçbir şekilde kıraat değeri taşımayan mevzû kıraatlerin, tartışmalı olan şâz kıraatlerle bir bağı bulunmamaktadır. Ayrıca bir haberin râvilerinin sika olmaması o haberin uydurulmuş olduğunu değil, sadece zayıf bir rivâyet olduğunu gösterir. Bu olay hadis ilminde de böyledir. Zira İbnü's-Salah mevzû ile zayıf hadislerin çok iyi ayırt edilmesi gerektiğini vurgulamakta ve bir rivâyetin senedinin zayıf olmasının o rivâyetin uydurulmuş olduğunu göstermeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre bir haber zayıf da olsa en azından *tergîb* ve *terhîb* kapsamında kullanılabilir. Mevzû hadis ise ya bizzat söyleyenin ikrarı ya da onun yerine geçebilecek başka karinelere hareketle uydurulmuş olduğu anlaşılmakta olduğundan senedi zayıf olandan net olarak ayrılmaktadır. Bu çerçevede İbnü's-Salâh, mevzû hadisi şöyle tanımlamaktadır: “Mevzû hadis, hiçbir aslı olmayan, uydurulan sözdür.”²⁹⁴ Dolayısıyla mevzû kıraatlerin tanımının hadis terminolojisinde kullanılan mevzû hadis tanımına uygun olarak yapılması daha isabetli durmaktadır. Örneğin kıraat diye rivâyet edilen mevzû çeşidi şu şekilde tanımlanmaktadır: “Hiçbir aslı olmadığı halde uydurma bir senedle birilerine nispet edilerek nakledilen

uydurulma sebeplerini şu sözlerle tespit etmeye çalışmaktadır: “Bâtıl firkalar ve mezhepler, görüşlerinin doğruluğunu ispatlayabilmek için Kur’ân-ı Kerim ve hadislerden prensiplerini destekleyecek naslar aramışlar, bazı âyetleri arzularına göre te’vil etmişlerdir. Resûl-i Ekrem’in şahsiyetini davaları adına istismar etmek isteyen bu kişiler, hadisleri ya aşırı bir zorlama ile kendi görüşleri doğrultusunda tefsir etmeye çalışmışlar veya onların uydurma olduğunu iddia etmişler, ya da hadislerin tamamının henüz tedvin edilmemiş olmasından cesaret alarak ihtiyaç duydukları konularda hadis uydurmuşlardır.” Bkz. Kandemir, “Mevzû”, *DİA*, C: XIX, s. 493. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere hadis diye ortaya atılan sözler şu üç yöntemle uydurulmuştur: 1) Hadisleri arzuladıkları doğrultuda açıklamak 2) Sahih olarak rivayet edilen hadisleri “uydurulmuş” damgası vurmak 3) Tedvin tamamlanmadığından kendi arzularına göre uydurulmuş bazı sözler ortaya atmak. Netice olarak ilk iki maddede var olan hadisleri karalama yoluna giden ‘uydurmacılar’ son hamle olarak aslı olmayan rivayetlerle Hz. Peygamber’e iftira atmış oluyorlar. Bu da uydurulmuş olan o sözlere “hadis” ifadesinin kullanılmaması gerektiği şeklindeki eleştirinin haklılığını ortaya koymaktadır.

²⁹³ İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*, C: I, s. 20.

²⁹⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 98-99.

kıraatlerdir.”²⁹⁵ Görüldüğü üzere bu yaklaşım, mevzû hadis için yapılan yukarıdaki tanım ile örtüşmektedir. Buna göre Arap dili gramerine ve resmü’l-mushafa uygun olsa dahi senedi bulunmayan veya uydurulan kıraatlerin sahîh kıraat birikimi içerisinde yerinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Mevzû kıraatlerin en meşhur örneklerinden biri Muhammed b. Ca’fer el-Huzâî’nin (ö. 408/1017) Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) nispetle bir araya getirdiği kıraatlerdir.²⁹⁶ İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Alâ el-Vâsî’tî’den (ö. 569/1173) “*el-Huzâî, Ebû Hanîfe’ye nispetle bir kitap yazdı*” sözünü naklettikten sonra bu nispetin sahîh olamayacağını “*Bu kitap aslı olmayan ve uydurulan kıraatlerden müteşekkildir.*” diyerek hem kitaptaki kıraatlerin mevzû olduğuna hem de söz konusu imama nispet edilen rivâyetlerin asılsız olduğuna dikkat çekmektedir.²⁹⁷ el-Huzâî’nin söz konusu eserinden Ebû’l-Kâsım el-Hüzêlî gibi âlimlerin²⁹⁸ de naklettiği bu kıraatler içinde yer alan en meşhur örneklerden biri ise “*إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ*”²⁹⁹ âyetinin “*إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ*” şeklinde okunarak, yani “*الله*” lafzının fâile dönüştürülerek merfû; “*الْعُلَمَاءُ*” kelimesinin ise mefûl yapılarak mansûb okunmasıdır.³⁰⁰

1.4. ŞÂZ KAVRAMININ KIRAAT DIŞINDAKİ İSLÂMÎ İLİMLERDE KULLANIMI

Genel anlamda bütün ilimlerde mevcut kavramların önemi, gerekliliği, hangi şekilde ortaya çıktığı ve hangi merhalelerden geçtikten sonra şu anki konumlarına geldikleri gibi meseleler ilmî müktesebatta önemli bir yer tutmaktadır. Gerek İslâmî ilimler gerekse de bu ilimlerin kavramları hicrî ikinci asırdan sonra tedvin faaliyeti ile hayata geçirilip sistemleştirilmiş, zayıfla kuvvetlinin, sahîh ile illetlinin, yaygın olanla

²⁹⁵ Zürkânî, **Menâhilü’l-irfân**, s. 298.

²⁹⁶ İbnü’l-Cezerî **en-Neşr**, C: I, s. 20; Birişik, “Kıraat”, **DİA**, C: XXV, s. 430.

²⁹⁷ İbnü’l-Cezerî **en-Neşr**, C: I, s. 20.

²⁹⁸ İbnü’l-Cezerî’nin bu tenkidine rağmen muasır bazı araştırmacılar bu kıraati tercih edenler arasında Ebû Hanîfe’nin yanı sıra Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) ve Ebû Hayât gibi isimlerin de bulunduğunu ifade etmiştir. Bkz. Abdüllatîf el-Hatîb, **Mu‘cemü’l-Kırâât**, Dımaşk, Dâru Sa‘duddîn, 2002, C: VII, s. 431.

²⁹⁹ Fâtır, 35/28.

³⁰⁰ İbnü’l-Cezerî **en-Neşr**, C: I, s. 20; Hatîb, **Mu‘cemü’l-kırâât**, C: VII, s. 431; ayrıca bkz. Birişik, “Kıraat”, **DİA**, C: XXV, s. 430.

şâz olan olguların birbirlerinden ayırt edilmesi için sistematik olarak belirli şartlar ortaya atılmaya başlamıştır.³⁰¹

Yukarıdaki bilgiler ışığında ilimlerin sistematik bir yapıya bürünmeye başladığı hicrî ikinci asra tekabül eden bir dönemde şâz kavramının da ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Önceki dönem olan hicrî birinci asırda, ortaya çıkan birtakım ilmî sorunlar bu dönemde daha da derinleşmiş ve bundan dolayı da her ilim dalı kendi içinde birtakım tedbirlere başvurmuş ve nihayetinde kendi terminolojisini oluşturmaya başlamıştır.³⁰² Burada şâz olgusunun bazı ilmî disiplinlerdeki kullanımını ele almaya çalışacağız.

1.4.1. Dil bilimi/Arap Dilinde Şâz Kavramı

Erken dönemde kıraat ilminin gelişim sürecinde hem Arap olmayan unsurların İslâm dinine girmesi³⁰³ hem de mushafın noktasız ve harekesiz olmasından³⁰⁴ kaynaklı birtakım hatalı okumalar/lahn ortaya çıkmıştır.³⁰⁵ Öncelikle bu sorunların adının konması ve çözüm noktasında atılacak adımların aynı ilmî disiplin içinde mevcut kavram ve argümanların kullanılmasını gerektiriyordu. Bunun için dil bilimciler dil kurallarının çerçevesini belirlemek için şehirlerde var olan dilsel malzemelere değil, çöl hayatı yaşayan bedevilerin kullandıkları dilsel verilere itimat etmişlerdir.³⁰⁶ Bu malzemelerin toplanması sırasında dil bilginleri belirli kriterleri ölçü almış, her rastladıkları verileri kabul etmemiş, tespitini yaptıkları kelimelerin güvenilirliğine ve yaygınlığına ehemmiyet göstermişlerdir. Tabii olarak kriterlere uygun olanlar ve olmayanlar için farklı kavramlar kullanmışlardır. İşitsel yollarla bir araya getirilen malzemelerden, yaygın olup Arapçada makbûl niteliğinde olan kelimeler için muttarid,³⁰⁷ yaygın olmayan ve genelin kullanımından farklı olanlara da şâz

³⁰¹ Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 81.

³⁰² Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 64.

³⁰³ Zürkânî, **Menâhil**, s. 180.

³⁰⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, **İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ**, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk, Matbûâtü Mecme'ü'l-luğati'l-'Arabiyye, 1971, C: I, s. 39; Mekkî, **el-İbâne**, s. 34; Zürkânî, **Menâhil**, s. 181.

³⁰⁵ Câhız, **el-Beyân ve't-tebyîn**, C: I, s. 14.

³⁰⁶ Abdülhamid eş-Şelekânî, **Masâdiru'l-lüğa**, Trablus, y.y., 1982, s. 475.

³⁰⁷ Muttarid: Tekdüze sürüp giden, kıyas ve kullanılış açısından düzenli olan şeklinde anılıp dilde ideal yapı ve kelimeler diye kabul edilmiştir. Dil kurallarının oluşturulmasında bunlar temel alınmıştır. İbn Cinnî, **el-Hasâis**, C: I, s. 97; Soner Gündüzöz, “Şâz”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları,

denmiştir.³⁰⁸ Böylece bu dönemde şâz kavramı Arap dil biliminde ortaya çıkmış ve kullanılmaya başlanmıştır.³⁰⁹ Muttarid olan kıyasa ve Arap filolojisinin kriterlerine uymaması nedeniyle şâz olarak tabir edilen kelimelerin, nesir türünden daha ziyade şiirde -özellikle de câhiliye şiirinde- bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte gramer kurallarına uygun olmayan şâz bir kelime, kural dışı olarak değerlendirilmiş olsa bile dilciler tarafından toptancı bir bakış açısıyla değersiz görülüp dışlanmamış ve bir tarafa itilmemiştir.³¹⁰

Tam bu noktada temas edilmesi gereken bir başka husus da şâz kavramının kullanım nedenleridir. İlk dönem dil bilim âlimleri başta olmak üzere şimdiye kadar birçok âlim ve araştırmacının, bir taraftan şâz olgusunu incelerken diğer taraftan bu kelimenin şâz olarak tanımlanmasına iten sebeplere de yoğunlaştıkları görülmektedir. Kimi dil bilginleri yazdıkları eserlerde bu konuya özel bir bölüm ayırırken kimi de satır aralarında işaret etmekle yetinmişlerdir.³¹¹ Bu anlamda bazen bir bazen de birden fazla sebebin kelimeyi şâz haline getirdiğini dile getiren âlimler, şâz olgusunun temel nedenlerinin; *tahfîf* (kolaylaştırma), *ref'u'l-iltibâs* (karışıklığı ortadan kaldırma), *kesretü'l-isti'mâl* (yoğun kullanım), *ez-zarûrâtü's-şi'riyye* (şiirdeki zorunlu durumlar), *el-hamlu 'ala'lma'nâ* (manaya atfetme), *el-hamlu 'ala'n-nazîr* (benzerlerine hamletme) ve *el-hamlu 'alâ lugâti ba'di'l-akvâm* (bazı kabilelerin dil farklılıklarına hamletme) gibi durumlar olduğunu belirtmişlerdir.³¹²

Kıraat birikimi için son derece önem arz eden dil biliminin şâz kavramıyla etkileşiminin ve ona katkısının da yadsınamaz bir gerçek olduğunu özetleyen Mehmet Dağ'ın şu ifadelerine yer vermekte fayda var:

2010, C: XXXVIII, s. 384.

³⁰⁸ Mesela bazı şiirlerde “الْجَلَّ” kelimesinin idgam kuralına aykırı olarak “الْجَلَّ” biçiminde yer alması şâz için örnek bir kullanımdır. Bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Müzhir*, thk. M. Ahmed Cadelmewa, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-'Arabiyye, t.y., C: I, s. 186.

³⁰⁹ Dağ, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı”, s. 66.

³¹⁰ Ethem Demir, “Arap Gramerinde Şâz Olgusu”, *BÜİFD*, c.y., Sayı: XIV, 2019, s. 52.

³¹¹ Demir, “Arap Gramerinde Şâz Olgusu”, s. 58.

³¹² Atiyye Muhammed 'Atiyye Abdullah, “eş-Şâz fi'n-nahvi ve's-sarf”, (Doktora Tezi), Câmi'atu Ummi'd-Dermân, Hartûm, 2008, s. 32. Bir kelimenin şâz kalmasının nedenleri ile alakalı diğer bilgiler için bkz. Demir, “Arap Gramerinde Şâz Olgusu”, s. 58.

“... Bir yandan sahîh-sakîm ayrıştırılması yapılırken diğer yandan da sahîhler arasından bir takım referanslar kullanılarak, tercihler yapılmaktadır. Ancak sahîh birikim içerisindeki bu tercih olgusu ve onları anlamlı hale getiren kavramlar, kırâat alanında değil, dil bilim alanında gerçekleşmekte, dolayısıyla tercih edilen ve edilmeyen okumaları ifadelendiren kavramlar da bu alan içerisinde gelişmektedir. Şâzz kavramı da tercih edilmeyenleri nitelediği için buna dâhildir. Kırâat ile ilgili kavramların dil alanında gelişmesinin temel nedenleri şunlar olabilir: dil çalışmalarının hız kazanmasının kırâatların dilsel bir olgu olduğu gerçeği ile kesişmesi, kırâatların dilsel kaynak olarak görülmesi, kırâatların dilsel referanslarının oluşturulması veya dil bilim âlimlerinin aynı zamanda kırâat imamı veya âlimi olmasıdır. Netice itibarıyla muraceh olmayan okumaları tanımlayan Şâzz kavramının ortaya çıkış sürecini, kısmen kırâat kaynağı da kabul edilen dil bilim kaynakları ışığında okuma zorunluluğu vardır.”³¹³

Yukarıdaki ifadelerde dikkat çeken husus, kıraat alanında yapılan tespit veya tercih hareketlerinin bu alanda değil de dil bilimi alanında kullanılan argümanlarla yapılmış olmasıdır. Anlaşılan o ki bu dönemde, kıraat alanının terminolojisi dil bilime kıyasla henüz tam olarak gelişmemiştir. Ayrıca yukarıda kavramların kendi mahallinde kullanılmamalarının sebepleri arasında zikredilen “dil bilim âlimlerinin aynı zamanda kıraat imamı veya âlimi olması” maddesi de dikkati caliptir. Dolayısıyla buradan kıraat ilminin temel sacayaklarından birinin Arap dil bilimi olduğu sonucu çıkmaktadır. Kıraat ilminin, özelde de şâz kavramının dil bilimi ile olan bu yakın ilişkisinden dolayı ilk dönemlerde bu konuda söz söyleyen âlimlerin mevzubahis kavrama yaklaşımları ve temasları son derece önem arz etmektedir. Dolayısıyla şimdi bu âlimlerin görüşlerine yer vermeye çalışacağız.

1.4.1.1. Şâz Kavramını Kullanan Bazı Öncü Dilciler

1.4.1.1.1. Halîl b. Ahmed’in Şâz Kavramına Yaklaşımı

Kıraatlerin tedvini için henüz erken dönem sayılabilecek olan hicrî II. asrın başlarında kıraat alanında yazılmış olan eserlerde şâz kavramının kullanılmış olma

³¹³ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 65.

ihtimalini bazı araştırmacılar söz konusu etmişse de³¹⁴ elimizde somut bir delil bulunmamasından dolayı bu iddia kayda değer görünmemektedir. Bununla birlikte şâz kelimesinin dil biliminde terim olarak kullanım sürecine bakıldığında böyle bir durumun ilk olarak *muhâlefet* tabiri ile ortaya çıktığı görülmektedir. İlgili kullanımın mimarı, Arap dilinin ilk filologlarından ve aynı zamanda yedi kıraat imamından Ebû ‘Amr b. ‘Alâ (ö.154/771), söz konusu kavramın yerine *muhalefet* kavramını tercih ettiği bazı araştırmalarda belirtilmektedir.³¹⁵ Fakat bize ulaşan mevcut eserlerden yola çıkarak kavramı ilk defa lafzen kullanan kişinin Halîl b. Ahmed³¹⁶ olduğunu söylememiz mümkündür.³¹⁷ Yukarıda da kısaca temas ettiğimiz gibi Halîl b. Ahmed’in *Kitâbü’l-‘ayn*³¹⁸ isimli eserinde bu kavrama dair “topluluktan/çoğunluktan ayrı kalan”³¹⁹ ve “yaygın kullanıma muhalefet”³²⁰ şeklinde birbirine yakın tanımlar yaptığı görülmekte olup bir anlamda tek kalan her şeyin şâz olduğunu belirtmektedir.³²¹ Bunların dışında başka yerlerde de söz konusu kavramı ismen

³¹⁴ Bu konudaki düşünce örgüsünü daha çok mantıksal zeminde işleyen araştırmacı Mehmet Dağ şu ifadelerle yer vermiştir: “Halîl’den önce Yahya b. Ya‘mer’in (ö.89/708), Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî’nin (ö.127/745) ve İshâ b. Ömer es-Sekafî’nin (ö.149/766) alanla ilgili eserlerinden söz edilmektedir. Hoca-talebe ilişkisi ve dil bilimin, öncekilerden nakledilerek süreç içerisinde gelişmeci bir disiplin olduğu düşünüldüğünde, kavramın bu müelliflerin eserlerinde kullanılmış olabileceğini söylemek de mümkündür.” Bkz. Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 66. Mesela bu kavramın ilk kullanıcısının Sîbeveyhi olduğu iddiası için bkz. Demir, “**Arap Gramerinde Şâz Olgusu**”, c.y., s. 53.

³¹⁵ Hüseyin ‘Abbâs er-Rifâî‘a, *Zâhiretü’ş-şüzûz fi’s-sarfi’l-‘Arabî*, Ammân, Dâru Cerîr, 2006, s. 23.

³¹⁶ “el-Ferâhidî” olarak meşhur olmuş ise de kaynaklarda bizzat kendi ifadesiyle bir seferinde “el-Ferâhidî”, bir defasında da “el-Furhûdî” şeklinde de beyan edilmiştir. Bkz. Ebû’t-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Lügavi, *Merâtibü’n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009, s. 45.

³¹⁷ Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 66. Daha önce Arap câhiliye şiirlerinde kullanılmakla birlikte bir kavram olarak ilk defa söz konusu âlim tarafından istihdam edildiği söylenebilir.

³¹⁸ Bu eserin alanında ilk olması ve aynı zamanda içerik açısından da orijinal bir hüviyete sahip olmasını Tefvîk Rüştü şu sözlerle açıklıyor: “Arap lügatçılığı sahasında telif edilen şekil ve muhteva bakımından orijinal, aynı zamanda dünya lügatçılık tarihinde II. (VIII.) yüzyıl gibi erken bir dönemin mükemmel bir mahsulü hüviyetiyle dönüm noktası sayılabilecek önemli bir eserdir. Daha önce hazırlanmış sistematik lügatlardan sonra Halîl b. Ahmed’in ilk defa alfabetik diziyi uyguladığı bu çalışmada kelimelerin köklerini oluşturan sessizler esas alınmıştır.” Bkz. Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, “Halîl b. Ahmed”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1997, C: XV, s. 310.

³¹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, C: II, s. 316.

³²⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, C: III, s. 404.

³²¹ Halîl’in, kavramı “yaygın kullanıma muhalefet” anlamında kullanırken şâzın yanı sıra “nadir” tabirini de kullanmasının dikkatlere sunulması gereken başka bir husus olduğunu düşünüyoruz. Diğer bir ifade ile o burada şâz ile nâdiri aynı anlamda kullanmış olup ona “muhalefet” mefhumu yanında “az olmak” manasını da yüklemiştir. Buradan yola çıkarak Halîl’in bu noktadaki şâz olgusuna yüklediği anlamın “az bulunmak” da olabileceğini yukarıdaki bilgilere ekleyebiliriz. Bkz.

zikreden Halîl b. Ahmed'in, bazı yerlerde yukarıdaki anlamları da içeren bir tarzda kavramı ele aldığı görülmektedir. Bu yerlerde kullanılan söz konusu kavramın barındırdığı anlamlar genel olarak şunlardır: "Genel kurala aykırı olan",³²² "ferd olan/tek kalan",³²³ "çoğunluğa aykırı olan".³²⁴ Verilen manalardan da anlaşılacağı gibi yer yer ince farklar bulunmakla birlikte müellif, şâz kavramını "aykırılık" ve "tek kalma" şeklinde iki temel mefhum üzerine inşa etmiştir. Açıkçası burada bir tutarlılıktan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Zira müellif, kitabında kavramı zikrettiği tüm yerlerde neredeyse anlam açısından nüans farkı bulunacak şekilde ele almıştır. Bu da henüz erken dönemde şâzın kavramsallaşmaya doğru gittiğini göstermesi açısından önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Kitabü'l-'ayn'de dikkatleri çeken bir diğer husus ise zaman zaman müellif tarafından tasvip edilmeyen kelimelerin şâz kavramı yerine "خطا",³²⁵ "غلط",³²⁶ veya "قيح",³²⁷ şeklinde birtakım ifadelerle kullanılmış olmasıdır. Bağlam itibarıyla bu tabirlerin kullanıldığı yerlere bakıldığında genellikle şâz kavramına yüklenen "aykırılık" anlamına çok yakın bir yapı sergilendiği görülmektedir. Zaman zaman da müellifin tasvip ettiği bir durumu ifade etmek için "daha çok bilinen", "insanlar arasında yaygın olan" anlamlarını taşıyan "أحسن"³²⁸ ifadesini tek başına kullanırken bazen de "أعرف"³²⁹ tabiriyle birlikte kullanmakta, bazen de bu anlamda "أجود"³³⁰ tabirine yer verdiği görülmektedir. Bu kelimelerin de bağlamına baktığımızda müellif tarafından şâz kavramına yüklenen "yaygın olmama", "az bulunma" gibi manalarla taban tabana zıt olduğu anlaşılmaktadır.

Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: III, s. 404.

³²² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: II, s. 105, C: III, 152, C: IV, s. 385. Buralarda hep aynı anlamda kullanıldığı gözlemlenmiştir.

³²³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: III, s. 308.

³²⁴ Bu mefhum için bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: III, s. 103.

³²⁵ Örnekler için bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: IV, s. 323; C: II, s. 155, C: III, s. 387.

³²⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: III, s. 226, C: IV, s. 54.

³²⁷ Örnek için bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: II, s. 404; C: IV, s. 349, 412. Bu örneklerin kıraatler bağlamında verilmediğinin altını çizmekte fayda vardır. Burada yapılan tespit sadece müellifin tasvip ve tercih etmediği herhangi bir kelime için şâz kavramının yanı sıra kullandığı tabirlerin ortaya konması ve bu sayede bir mukayese ve muhakeme ortamına imkân sağlanmasıdır.

³²⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: II, s. 301; C: II, s. 404; C: IV, s. 243.

³²⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: I, s. 74.

³³⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: II, s. 404.

Halîl b. Ahmed'de terminolojik ve teorik anlamda yukarıda aktarılan çerçevede şekillenen şâz kavramının pratikteki yansımaları ise daha çok âyetler üzerindeki uygulamalarında görülmektedir. Müellifin, pek çok âyetin gerek nahvî gerekse de sarfî açıdan tahlilini yaparken şâz kavramını ismen zikretmese de şâz olarak bilinen vecihleri pratikte kullandığını müşahade edebiliriz. Örnek olarak o, “hatife” (خطف) kelimesinin anlamını açıklarken Hasan-ı Basrî'ye ait olan “إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخُطْفَةَ”³³¹ (hattafe) şeklindeki şâz kıraatı³³² delil olarak sunmaktadır.³³³ Malum olduğu üzere sahîh kıraate göre³³⁴ bu âyet “إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخُطْفَةَ”³³⁵ şeklinde okunmaktadır. Yine Halîl b. Ahmed, “hadabe” (حَضَب) maddesini açıklarken Enbiyâ sûresinde geçen “حَضَبٌ”³³⁶ âyetinin “حَضَبٌ جَهَنَّمَ”³³⁷ şeklinde okunduğunu aktarmakta ve bu iki kelimenin aynı anlama geldiğini ifade etmektedir.³³⁸ Müellifin yaptığı bu dil analizi, bir anlamda şâz bir kıraatı³³⁹ müterâdif manada sahîh bir okuyuşa delil olarak takdim ettiğini göstermesi açısından kayda değerdir.

Müellifin, şâz kıraatlerin yanı sıra sahîh olarak bilinen kıraatlerden de doğal olarak bolca istifade ettiğini görebiliyoruz. Özellikle bir kıraatı tercih ettiğini bizzat ifade ederek o kıraatı rivâyet edip istişhâdda bulunabilmektedir. Örneğin Bakara sûresinin “بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”³⁴⁰ âyetinde geçen “بَدِيعٌ” kelimesinin nasb ile (بَدِيعٌ) şeklinde taaccüp ifadesi olarak okunabildiğini, fakat çoğunluğun görüşünün ref

³³¹ Halîl b. Ahmed aslında خَطَفَ kelimesinin açıklamasını yaparken “bu kelime خَطَفَ teviliinde olup mastarı خَطَافَةٌ'dir.” şeklinde ek bir bilgi sunarak sarf açısından bir değerlendirme yapmıştır. Bu da kıraatlerin -şâz dahi olsa- dil bilimi açısından ne denli değerli olduğunu ve aynı zamanda iki disiplinin etkileşim içerisinde olduklarını göstermesi açısından değerlidir. Zira şâz okuyuşlar aktarılan bilgilerin temellendirilmesi noktasında önemli bir argüman olarak kabul edilir.

³³² İbnü'l-Cezerî **en-Neşr**, C: I, s. 15.

³³³ Halîl b. Ahmed, **Kitâbü'l-'ayn**, C: I, s. 422.

³³⁴ İbnü'l-Cezerî **en-Neşr**, C: I, s. 267.

³³⁵ Bunun için bkz. Sâffât, 37/10.

³³⁶ Enbiyâ, 21/98.

³³⁷ Bazı kaynaklarda bu kıraatin İbn Abbâs'a ait olduğu belirtilmiştir. Fâdıl Abdu Ahmed, “el-Kırââtü'l-kur'âniyye fi Kitâbi'l-'ayn (Dirase istikrâiyye)”, **Mecelletu Câmiati Tikrît li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye**, C: XVI, Sayı: VI, 2009, s. 246.

³³⁸ Bu gibi yerlerde kavram olarak şâz kelimesini telaffuz etmeyen Halîl'in, bir yönüyle şâz okuyuşların edasını pratik olarak uyguladığı söylenebilir. Halîl b. Ahmed gerek “hadab” gerek “hasab” olsun ikisinin de “odun” anlamına geldiğine delil olarak meşhur şair A'sâ'dan bir beyitle istişhâdda bulunmuştur. Bkz. Halîl b. Ahmed, **Kitâbü'l-'ayn**, C: I, s. 326.

³³⁹ Ebü'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-'Ukberî, **İ'râbü'l-kırâati's-şevâzz**, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1996, C: II, s. 118-119.

³⁴⁰ Bakara, 2/117.

kıraatinden yana olduğunu, doğru (صواب)³⁴¹ ve evlâ olanın da ref' okuyuşu olduğunu belirtmiştir.³⁴² Dikkat edilirse Halîl b. Ahmed, tercih etmediği kıraatler için şâz kavramını kullanmadığı gibi tercih ettikleri için de günümüzde şâzın mukabili sayılan “sahîh” veya “mütevâtir” gibi tabirleri de kullanmamıştır. Ancak o, bu eserinde bazı kıraatleri, birtakım kelimelere referans olarak istihdam ettiği ve bu kullandığı kıraatlerden bir kısmını “أحسن-أصوب-العامّة”³⁴³ gibi tercih anlamını barındıran tabirlerle nitelediği; ‘*Kitâbü'l-cümel*’den farklı olarak bir kısmını da “بعض-أخري”³⁴⁴ gibi tercih edilmediği izlenimi veren ifadelerle birlikte kullandığı görülmektedir.³⁴⁵

Müellifin *Kitâbü'l-cümel* adlı eserinde yaptığımız inceleme sonucu şâz kavramına dair bir kullanıma rastlayamadığımızı³⁴⁶ ifade etmek gerekir. Mesela farklı kıraatlere dair hem dilsel hem de mana açısından yaptığı değerlendirmelerde tercihe şayan bulduklarını “أحسن”³⁴⁷ ve “أجود”³⁴⁸ gibi tabirlerle öne çıkarmasına karşın bu tabirlerin zıddı olacak ve tercih edilmemeyi ifade edecek herhangi bir argümana rastlanamamaktadır. Halîl b. Ahmed, *el-‘Ayn*’de olduğu gibi *el-Cümel*’de de bazen şâz kıraatleri ismen zikretmeden doğrudan âyetin şâz vechini delil olarak sunmaktadır. Buna örnek olarak En‘âm sûresinde³⁴⁹ geçen “ahsene” kelimesini (ثُمَّ أَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ) “ahsenu”³⁵⁰ şeklinde aktarmış olduğu rivâyeti zikredebiliriz.³⁵¹

³⁴¹ Halîl’in bu ifadesinden, “savâb” tabirini şâz kavramına karşı bir argüman olarak kullandığını anlayabiliriz. Çünkü onun, şâz kavramını “çoğunluğa aykırı” şeklinde yorumladığını da daha önce ifade etmeye çalışmıştık.

³⁴² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: I, s. 122; C: III, s. 105;

³⁴³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, “ahsen” için bkz. C: I, s. 401, C: III, s. 9, 17, 101; “asveb” için bkz. C: I, 295, C: II, s. 286, C: III, s. 98; “âmme” için bkz. C: I, s. 446, C: III, s. 324, 357. Söz konusu kitaptan gerek âyetlerde gerekse de âyet dışında örnek kabilinden birkaç sayfa numarası verdiğimiz bu kullanımların başka pek çok yerde örneklerinin mevcut olduğunu da eklemek gerekir.

³⁴⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, “ba’d” ifadesi için bkz. C: I, s. 295, 347, C: IV, s. 75; “uhrâ” tabirinin örnekleri için bkz. C: I, s. 374, 377, 380; C: III, s. 387; C: IV, s. 325.

³⁴⁵ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 67.

³⁴⁶ Buradaki kullanımdan maksat bizzat şâz kavramını ismen zikretmemesidir. Yoksa pratikte - aşağıda da değindiğimiz gibi- pek çok yerde şâz kullanımlara rastlanabilir.

³⁴⁷ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-Nahv*, thk. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985, s. 128.

³⁴⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Cümel*, s. 86, 128.

³⁴⁹ Âyetin ilgili kısmındaki sahîh olan okunuşu şöyledir: (...) ثُمَّ أَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ (...). Bkz. el-En‘âm, 6/154.

³⁵⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Cümel*, s. 89.

³⁵¹ ‘Ehsenu’ şeklindeki okunuşun Yahya b. Ya‘mer ve İbn Ebû İshâk’a ait olduğuna dair bilgi için bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Cümel*, (89. Sayfada Nâşirin 6. dipnotu) s. 89. Ayrıca bu âyetin

Müellif kimi zaman da –her ne kadar şâz olduğunu belirtmese de- şâz bir kıraati aktararak onunla üzerinde inceleme yaptığı kelimeyi temellendirme yoluna gitmektedir. Örneğin “أَطْلَعَ” fiilinin müteaddi (geçişli) kalıbının, “أَطْلَعَ” formu olduğunu aktarırken bu meseleye Sâffât sûresinin “قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطْلَعُونَ”³⁵² âyetinin “قَالَ” şeklindeki şâz okunuşu³⁵³ ile istişhâdda bulunarak ilgili konu bağlamında ondan destek almaktadır.³⁵⁴

1.4.1.1.2. Sîbeveyhi’nin Şâz Kavramına Yaklaşımı

Sîbeveyhi’nin³⁵⁵ geçmişten günümüze önemini muhafaza eden *el-Kitâb*’ının Arap dilindeki nahvi, sarfı ve fonetiği, ayrıca farklı kıraatleri ortaya koyması açısından alanında şaheser bir yapıt olduğunu söylemek gerekir. Dolayısıyla Sîbeveyhi’nin konuya bakış açısını anlayabilmek adına söz konusu bu kitap gerek genel anlamda kıraat çeşitlerine gerekse özel olarak şâz kıraatlere bakış açısını yansıtmaları sebebiyle ele alınmıştır.

Esasen Sîbeveyhi’nin kıraatlere temel yaklaşımının olumlu olduğu, onları reddetme taraftarı olmadığı anlaşılmaktadır.³⁵⁶ Çünkü ona göre kıraatler kendisine

farklı okuyuş biçimleri için bkz. ‘Ukberî, **İ’râbü’l-kirââtî’s-şevâzz**, C: I, s. 522. Bu örneğin dışında Halîl’in âyetlerden şâz kıraat olarak rivayet ettiği başka yerler de mevcuttur. Örneğin bkz. Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-Cümel**, s. 169, Bu kıraatin şâz olduğuna dair bilgi için bkz. ‘Ukberî, **İ’râbü’l-kirââtî’s-şevâzz**, C: I, s. 466. Bir diğer örnek için bkz. Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-Cümel**, s. 175. Bu ve benzeri şâz okuyuşların mevcut olduğu el-Cümel’in kıraatler açısından etraflı bir tahlile tabi tutulması gerektiğine, bunun da akademik açıdan araştırma yapanlara pek çok açıdan fayda sağlayacağına kanaat getirdiğimizi burada ifade edelim.

³⁵² Sâffât, 37/54-55.

³⁵³ Bu kıraatin İbn Muhaysîn’a ait şâz bir okuyuş olduğuna dair bilgi için bkz. Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, **İthâfu fudelâi’l-beşer fi’l-kirââtî’l-arba’ate aşer**, 3. bs., thk. Enes Mehera, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2006, s. 473.

³⁵⁴ Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-‘ayn**, C: III, s. 56.

³⁵⁵ Tam adı ve künyesi: Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebû’l-Hasen, Ebû’l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî’dir. Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eser olan **el-Kitâb**’ın yazarı ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisidir. Hocaları arasında Halîl b. Ahmed, Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) ile Kutrub (ö. 210/825 civarı) gibi büyük âlimler bulunur. Ayrıca kıraat ilmiyle de hemhal olduğunu hem aktardığı rivayetlerden hem de bu alanda temayüz etmiş simaları zikretmesinden anlayabiliyoruz. Örneğin, Abdullah b. Mes’ûd, Abdurrahman b. Hürmüz el-A’rec, İsâ b. Ömer es-Sekafi (ö. 149/766) ve Hârûn b. Mûsâ el-A’ver (ö. 170/786 civarı) gibi Basralı kârilere iyi bildiği için isimleriyle anarken diğerlerini Medine, Kûfe, Mekke, Hicaz ehli, bazı kıraat ehli şeklinde üstü kapalı biçimde zikretmiştir. Detaylı bilgi bkz. Mehmet Reşit Özbalıkçı, “Sîbeveyhi”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2009, C: XXXVII, s. 131.

³⁵⁶ Nebîl b. Muhammed İbrahim Âl İsmail, **İlmü’l-kirâât**, Riyâd, Mektebetu’t-Tevbe, 2000, s. 406.

uyulması gereken bir (sünnet) yoldur.³⁵⁷ Binaenaleyh sahîh kıraatler üzerinde farklı tasarrufların yapılması da caiz değildir. Bununla birlikte müellif kıraatler üzerinde söz söylemekten de geri kalmamıştır. Çünkü söz konusu kitabında “nadir kullanımlar şâz, zayıf, kabih, galat³⁵⁸ gibi derecelere ayrılarak incelenmiş, kıyasa aykırı düşeceği için bunlara itibar edilmesi doğru bulunmamıştır. Eserin son yedi bölümünü teşkil eden fonetik bölümünde kıraat ve tecvid ilimlerini de ilgilendiren seslerin (harflerin) adları, nitelikleri, mahreçleri, seslerin değişim ve dönüşümleriyle (kalb/ibdâl/i‘lâl, hazif, idgam, taz‘îf) ilgili meseleler ele alınmıştır. *el-Kitâb*’da yer alan bu fonetik malzeme ondan sonra yazılan kıraat ve tecvid kitaplarının temel kaynağını ve ana malzemesini oluşturmuştur.”³⁵⁹

Sîbeveyhi’nin söz konusu kitabında kavramı otuz dört yerde³⁶⁰ zikretmiş olmasının ve oldukça geniş bir çerçevede ele almasının kendisinden sonraki dönemde bu kavramın sistematize edilmesine zemin hazırladığı söylenebilir. Bu anlamda Sîbeveyhi’nin, hocası Halîl’den farklı olarak şâzı daha detaylı bir şekilde işlediği anlaşılmaktadır. Fakat müellifin mefhum açısından kavrama yüklediği anlamlara baktığımızda hocası Halîl’den ana hatlarıyla çok da farklı düşünmediği gözlemlenmektedir.³⁶¹ Zira Sîbeveyhi de kavramı hocası gibi az/nadir,³⁶² kıyasi kullanıma aykırı,³⁶³ çoğunluğun dışında kalan³⁶⁴ gibi anlamlarda ele almıştır.

³⁵⁷ Kurrâ nezdinde القراءۃ سنة متبعة şeklinde meşhur olan ifadeler için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: I, s. 148. Ayrıca bkz. Nebîl, *İlmü’l-kırâât*, s. 406. Kurrâ arasında yaygınlık kazanan bu sözleri İbn Mücâhid, senediyle birlikte Zeyd b. Sâbit’in (ö. 45/665 [?]) babasına nispet etmektedir. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, s. 49-52.

³⁵⁸ Aşağıdaki sayfalarda Sîbeveyhi tarafından kullanılan bu tabirlerle ilgili malumat verilecektir.

³⁵⁹ Özbalıkçı, “Sîbeveyhi”, *DİA*, C: XXXVII, s. 131.

³⁶⁰ Bu yerlerin çoğunda şâz olgusu aynı anlamda kullanıldığı için sadece konteksten dolayı farklılık arz eden yerleri aşağıda sıralamaya çalışacağız.

³⁶¹ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 66; “Sîbeveyhi, takipçilerinin yaptıkları şâz taksiminin ilham kaynağı olmuştur. Mesela vakıftaki لا أدري kelimesinin Araplarda kullanımının çok olduğu ancak bunun şâz olarak değerlendirildiğini söylemesi (bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: IV, s. 184), “istimalde muttarıd, kıyasta şâz” veya “bu şâzzdır, ancak o birinci muttarıd için benzerdir” (bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: IV, s. 182) ifadesi “istimalde şâz, kıyasta muttarıd” kategorilerinin isimsiz şeklidir.” bkz. Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*” (49. Dipnot), s. 66.

³⁶² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: III, s. 339, C: IV, s. 321, C: IV, s. 220. Ayrıca Sîbeveyhi’nin “az” tabirini “gayr-i muttarıd” (kıyasi olmayan), “habîs” (kötü) veya “redî” (kötü/düşük) gibi tabirlerle peş peşe zikrederek bir anlamda aynı manayı yüklediği de görülmüştür. Bilgi için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: IV, s. 334, C: III, s. 339, C: III, s. 555.

³⁶³ Örnekler için bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: II, s. 114, C: IV, s. 110.

³⁶⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: IV, s. 127, 184.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sîbeveyhi kitabında bu kavrama farklı yerlerde; “delili bulunmayan”,³⁶⁵ “galata benzeyen”,³⁶⁶ “muttarid olmayan”,³⁶⁷ “kıyasen münker olan”,³⁶⁸ “asla muhalif olan”,³⁶⁹ -bab başlığında kullandığı- “muttarid olmayıp dilde tahfîf için kullanılan”³⁷⁰ şeklinde birbirinden farklı anlamlar yüklemektedir. Bu anlamların yanı sıra “şâzzun kalîlun”,³⁷¹ “garîbûn şâzzun”³⁷² gibi ifadeler de rastlanmaktadır. Görüldüğü üzere müellifin kavrama yüklemiş olduğu bu ifadelerin ortak özellikleri “nadir olması” ve “çoğunluğa/kıyasa aykırı olması” şeklinde temel iki unsur etrafında şekillenmektedir. Müellifin bazen de şâz kelimesini “ضرورة”³⁷³ kelimesine atf-ı tefsir ederek bir anlamda bu kavrama “zaruret/mecburiyet” gibi farklı bir anlam yüklediğini de belirtmekte fayda vardır. Zira bu anlamın yukarıdaki bileşikliği bozarak onlardan ayrıştığı açıktır. Netice itibarıyla Sîbeveyhi şâz kavramına Halîl b. Ahmed’den farklı bir hüviyet kazandırmış gibi gözüксе de kavramın bağlamı gibi bazı istisnai durumları bir kenara bırakırsak genel anlamda ikisi tarafından aynı manada kullanıldığı yönünde bir sonuca varılabilir.

Sîbeveyhi söz konusu kitabında 373 adet âyete işaret etmekte ve onlarla istişhâdda bulunmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere o, gerek sahîh gerekse de şâz rivâyetler olsun “kıraatleri uyulması gereken bir yol”³⁷⁴ olarak görmektedir.

³⁶⁵ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: I, s. 35. Aslında burada bahse konu ettiği bir argümanın şâz kalmasının sebebini açıklarken bu anlamı kullanmaktadır. Fakat cümleyi bir bütün olarak ele alırsak şâz için yukarıdaki mananın da kaçınılmaz olduğunu belirtmekte fayda vardır.

³⁶⁶ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: IV, s. 477. Burada müellifin diğer yerlerdeki kullanımından farklı olarak ‘galata benzeyen’ şeklinde kullanmış olduğu ifade, nadir olan bu rivayetin tam olarak nadir olmadığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Mesela başka yerlerde “غلط” ifadesini doğrudan kullandığını açıkça görebiliriz. Bu tespit ve örneklemeler için bkz. Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: III, s. 462; C: IV, s.160, 356.

³⁶⁷ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: IV, s. 366. Burada geçen “muttarid” kelimesini Cürçânî şöyle tanımlamaktadır: “Sebebin bulunmasından ötürü hükmün sabit olmasıdır.” Bu bilgi için bkz. Cürçânî, **Kitabü’t-tâ’rîfât**, s. 119. Cevherî ise “Bir şeyin başka bir şeye tabi olması ve bu durumun hep aynı şekilde akıp gitmesidir.” şeklinde tanımlamaktadır ki bu mefhum, Sîbeveyhi’nin kastettiği anlama daha yakın durmaktadır. Bu tanım için bkz. Cevherî, **es-Sihâh**, C: II, s. 502.

³⁶⁸ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: II, s. 402.

³⁶⁹ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: IV, s. 399, 430.

³⁷⁰ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: IV, s. 481.

³⁷¹ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: III, s. 339.

³⁷² Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: IV, s. 273.

³⁷³ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: II, s. 164.

³⁷⁴ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: I, s. 148.

Kendisinden sonra gelen nahiv ve sözlük âlimlerinin de aynı yolu izledikleri ve buna uydukları bilinmektedir.³⁷⁵

Sîbeveyhi dilbilimsel açıdan tercih ettiği ve benimsediği görüş için “أحسن”³⁷⁶ tabirini açıkça kullanmaktadır.³⁷⁷ Tercih etmediklerini de “ردئ”³⁷⁸, “قراءة بعضهم”³⁷⁹, “قليلة”³⁸⁰ ifadeleriyle nitelemektedir. Buna göre hem Halîl hem de Sîbeveyhi, tercih etmedikleri okumalar için (ردئ, قليلة, بعض) gibi kelimeleri kullanırken, şâz kavramına yer vermemektedirler.³⁸¹

Yukarıda teorik anlamda aktarılan şâz kavramının içeriği Halîl b. Ahmed’de olduğu gibi Sîbeveyhi tarafından da bazı âyetlere uygulamalı olarak yansıtıldığı görülmektedir. Şâz okuyuşlarla istişhâtta bulunduğu şu örnekleri sunmakta fayda vardır. Übey b. Ka’b’dan naklen “وَحُورٌ عَيْنٌ”³⁸² âyetinin “وَحُوراً عَيْناً”³⁸³ şeklinde; İsrâ sûresindeki “وَإِذْ لَا يَلْبَثُوا خَلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا”³⁸⁴ âyetinin “وَإِذْ لَا يَلْبَثُونَ خَلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا”³⁸⁵ formatında ve “وَنَزَلَ الْمَلَكَةُ تَنْزِيلًا”³⁸⁶ âyetinin Abdulah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53) tarafından “وَأَنْزَلَ الْمَلَكَةُ تَنْزِيلًا”³⁸⁷ şeklinde okunduğuna dair aktardığı rivâyetler bu minvalde örnek niteliği taşımaktadırlar.

Sîbeveyhi’nin zaman zaman şâz olduğu bilinen bazı kıraat vecihlerini³⁸⁸ sırf dil yönü güçlü olduğundan kabul ettiği görülmektedir. Buna örnek olarak İsa b. Ömer es-

³⁷⁵ Özbalıkçı, “Sîbeveyhi”, *DİA*, C: XXXVII, s. 131.

³⁷⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: I, s. 80; C: IV, s. 452. Burada verilen örneklerin kıraat bağlamında aktarılmadığının altını çizmek isteriz. Buradaki amaç müellifin benimsemediği okuyuşlar için kullandığı tabirlere karşılık tercih ettiklerini ortaya koyma çabasıdır.

³⁷⁷ Bazen de benimsediği kıraat için “القوة” kelimesini kullanmaktadır. (Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: I, s. 144) Benimsediği bu görüşün âmme-i kurrâya ters düştüğünü “أبت العامة” sözleriyle açıklamasına rağmen böylesi okuyuşlara ruhsat vermesi ise Sîbeveyhi’nin söz konusu kavrama yukarıda atfettiği anlamlardan farklı bir anlam yüklediğini göstermektedir. Aksi takdirde kendisiyle çelişecektir. Çünkü bu kavramın mefhumunu genelde “az”, “kıyasa muhalif” vs. şeklinde anlamlandırmıştır. Kavramı bu manalarla mülâhaza edip ardından da “أبت العامة” ifadesini kendi aleyhinde kullanması ise düşünülemez.

³⁷⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: I, s. 51, 290.

³⁷⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: II, s. 34; C: IV, s. 443.

³⁸⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: I, s. 58.

³⁸¹ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 67.

³⁸² Vâkı’a, 56/22.

³⁸³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: I, s. 95.

³⁸⁴ İsrâ, 17/76.

³⁸⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: III, s. 13.

³⁸⁶ Furkân, 25/25.

³⁸⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: IV, s. 82.

³⁸⁸ Nebîl, *İlmü’l-kırâât*, s. 410.

Sekafi'ye (ö. 149/766) ait³⁸⁹ bir okuyuşu kabul ettiğine dair sözleri burada zikredilebilir: “*Bazı kimseler “السارق والسارقة”³⁹⁰ ve “الرائية والزاني”³⁹¹ âyetlerini (nasb ile) okuyorlar ki bunun Arapça kurallarına göre ne denli güçlü olduğunu daha evvel söyledim. Fakat çoğunluk (âmm) ref’ kıraatini benimsemektedir.”³⁹² Bu ifadeleri ve devamında yaptığı değerlendirmelerden müellifin, şâz kıraati dilsel açıdan daha güçlü gördüğü söylenebilir.*

Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi dönemi genel anlamda kaynaklarda şâz kavramının kullanılmaya başladığı dönem olarak kabul edilebilir. Buna bağlı olarak da kavramın ilk olarak dil biliminde kullanıldığı sonucuna ulaşılır. Esasen bu döneme paralel olarak hadis alanında da ilk defa bu kavramla ilgili bazı kullanımların mevcut olduğu görülmektedir, fakat bunun detaylarını “hadis” başlığı altında ele alacağımızdan burada değinmeye ihtiyaç olmadığını ifade etmek isteriz.

1.4.1.1.3. Ferrâ'nın Şâz Kavramına Yaklaşımı

Arap dilinde mümtaz bir yere sahip olan Ferrâ'nın³⁹³ Arap dilinin ve kurallarının belirlenmesinde büyük hizmeti olmuştur. Öyle ki Sa'leb'in (ö. 291/904) onun hakkında “*Arapçayı unutulup kaybolmaktan koruyan kişidir*”³⁹⁴ şeklinde bir beyanı vardır.³⁹⁵ Bu özelliklerini kıraat birikiminde de kullandığı görülen Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* adlı meşhur eserinde bunu açıkça ortaya koymaktadır.

³⁸⁹ Nebîl, *İlmü'l-Kırâât*, s. 410.

³⁹⁰ Mâide, 5/38.

³⁹¹ Nûr, 24/2.

³⁹² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: I, s. 144. Bir diğer örnek bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, C: I, s. 148.

³⁹³ Tam adı ve künyesi, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ'dır. Basra'da Halîl b. Ahmed, Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) gibi meşhur âlimlerin rahle-i tedrisinden geçmiştir. Ferrâ, Arap dili, tefsir ve kıraat alanlarında döneminin en yetkin âlimlerindendir. Ayrıca Ferrâ'nın yetiştirdiği pek çok talebe arasında kıraat alanında tanınmış simalardan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi âlimler de vardır. Arap dilindeki etkinliğiyle ilgili “nahiv Ferrâ'dır ve Ferrâ nahivde emîrû'l-mü'minîndir.” şeklindeki yaygın kanaat onun bu alanda ne denli derinlikli bir birikime sahip olduğunu göstermektedir. Onun en tanınmış iki kitabından birisi *Me'âni'l-Kur'ân*'dır. Geniş bilgi için bkz. Zülfikar Tüccar, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1995, C: XII, s. 406-408.

³⁹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyin el-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, 2. bs., Kahire, y.y., 1984, s. 131.

³⁹⁵ Tüccar, “Ferrâ”, *DİA*, C: XII, s. 407.

Ferrâ ve aşağıda ele alacağımız Ahfeş'in döneminde "şâz kavramının kıraatlerle birlikte kullanımının, farklı kıraatlerin, tercih bağlamında dil eksenine oturtulması ve filolojik referansları bakımından kategorize edilmesi ile birlikte başladığı görülmektedir."³⁹⁶ Ferrâ tercih edilmeyen kıraatleri tanımlama noktasında, bazen önceki dönemde kullanılan, bazen de yeni bir terminoloji kullanmıştır. Bu bağlamda söz konusu kitabında aşağıdaki metodoloji göze çarpmaktadır.

Öncelikle müellifin dil açısından mahzurlu olup tercih etmediği kıraatler için şâz ifadesini açıkça kullandığı görülmektedir.³⁹⁷ Bu bağlamda ele aldığı şâz kıraat örneği şöyledir: O, bazı kurrânın Sâffât sûresindeki "قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ فَاطَّلِعْ"³⁹⁸ âyetini "قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ فَاطَّلِعْ"³⁹⁹ şeklinde okuduğunu, fakat bunun dil açısından mahzurlu taraflarının bulunması sebebiyle şâz kaldığını belirtmektedir.⁴⁰⁰ Esasen bu örnekten yola çıkarak Ferrâ'nın –şâz kavramı noktasında- yöntem açısından bir tutarlılığından söz etmenin pek mümkün olmadığı sonucuna varabiliriz. Zira bu örnekte şâz olgusu temellendirilmeye çalışılırken, başka bir yerde "bu kıraat hoşuma gitmiyor, çünkü şâzdır."⁴⁰¹ diyerek tercih etmediği bir okuyuşa bu kavramı gerekçe olarak sunmaktadır. Dolayısıyla müellif, şâz olgusunu yerine göre sebep bazen de sonuç şeklinde değerlendirmiştir. Fakat herhalükârda anlaşılan o ki, tercih edilmeyen kıraatleri ifade eden şâz kavramını ilk defa Ferrâ ve daha sonra zikredilecek olan Ahfeş kullanmaktadır.⁴⁰²

Me'âni'l-Kur'ân'da söz konusu kavram yalın olarak kullanıldığı gibi "وجه شاذ"⁴⁰³ ve benzeri bazı ifadelerle birlikte kullanıldığı da mevcuttur. Müellif tercih etmediği kıraatler için bu kavramın yanı sıra başka tabirler de kullanmaktadır. O, kendisi tarafından tercih edilmeyen kıraatler için "ولست أستحب"⁴⁰⁴ tabirinin yanı sıra;

³⁹⁶ Dağ, "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı", s. 68.

³⁹⁷ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti vd., Kahire, Dâru'l-Mısıriyye, t.y., C: II, 53; C: III, s. 80, 81, 97, 238, 329, 372.

³⁹⁸ Sâffât, 37/54-55.

³⁹⁹ Bu vecih İbn Muhaysın'a ait şâz bir okuyuştur. Bkz. Dimyâtî, *İthâfu fudelâi'l-beşer*, s. 473.

⁴⁰⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: II, s. 385.

⁴⁰¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: I, s. 416; diğer bir örnek için bkz., C: II, s. 53.

⁴⁰² Dağ, "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı", s. 69.

⁴⁰³ Müellifin bu kullanımı için bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: III, s. 200.

⁴⁰⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: I, s. 438.

⁴¹¹“لَحْنٌ”, ⁴¹⁰“لَمْ يَقْرَأْ بِهِ أَحَدٌ”, ⁴⁰⁹“لَا آخِذٌ بِهِ”, ⁴⁰⁸“وَهُمْ”, ⁴⁰⁷“لَا يَجُوزُ”, ⁴⁰⁶“غَلَطَ”, ⁴⁰⁵“لَا أَشْتَهِي” gibi ifadelerle de yer vermektedir. Bu minvalde Tевbe sûresinin “وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا” ⁴¹² âyetinde geçen “وَكَلِمَةُ” lafzını nasb ile (وَكَلِمَةً) okuyanların kıraatini tercih etmediğini açıkça “وَلَسْتُ أُسْتَحِبُّ” “benimsemiyorum” şeklinde ifade etmesini buna örnek olarak zikredebiliriz.⁴¹³ Bu örnek, onun ref kıraati tercih edip nasbı tasvip etmemesi ve şâz tabiri dışında başka bir ifade kullanmış olması açısından değerlidir. Çünkü kaynaklarda nasb kıraatinin şâz bir vecih olduğu kaydedilmektedir.⁴¹⁴ Fakat müellif başka yerlerde kullanmasına rağmen burada şâz kelimesini kullanmaktan imtina etmiştir.

Ferrâ’nın bazen aktardığı bir kıraatin şâz ve okuyanın az olduğunu ifade etmesine rağmen o kıraat vechini dilsel referanslarla temellendirerek benimsediği gözlemlenmektedir. Örneğin müellif, ⁴¹⁵“أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ” âyetinde geçen “نَتَّخِذَ” kelimesinin başındaki nun harfinin ⁴¹⁶“نُتَّخِذَ” şeklinde ötreli okunmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ferrâ bu kıraatin kurrânın okuyuşunun dışında kalıp şâz bir kıraat olduğunu⁴¹⁷ belirtmesine rağmen bazı nahvî mülâhazalarda

⁴⁰⁵ Tercih ve ihtiyar meselesinde önemli kavramlardan biri sayılabilecek bu kullanım için sırasıyla bkz. Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 125, 238, 265, 473; C: II, s. 30, 53, 183, 223, 324; C: III, s. 74, 111, 146, 184, 225.

⁴⁰⁶ Müellif tarafından şâz kavramına muadil olarak kullanıldığını düşündüğümüz bu tabir için sırasıyla bkz. Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 320, 508; C: II, s. 216, 285.

⁴⁰⁷ Örnekler için sırasıyla bkz. Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 361, 362, 450, C: II, 22, 68, 291, 339, 354; C: III, s. 11, 139.

⁴⁰⁸ Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, C: II, s. 75.

⁴⁰⁹ Kıraatlerin ihtiyar meselesinde önemli kavramlardan biri sayılabilecek bu kullanım için bkz. Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, C: III, s. 200.

⁴¹⁰ Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, C: II, s. 32.

⁴¹¹ Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, C: II, s. 183, 302; C: III, s. 46.

⁴¹² Tевbe, 9/40.

⁴¹³ Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 438. Bu kıraati tercih etmemesine rağmen sözlerine “yecûzu” diye başlaması ise Ferrâ’nın araştırılması ve üzerinde durulması gereken önemli bir yönüne işaret ettiği kanaatindeyiz. Konumuz itibarıyla içeriğine girmeden sadece dikkatleri bu noktaya çekmeye çalışıyoruz. Diğer örnekler için bkz. Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 19; C: II, s. 294; C: II, s. 411.

⁴¹⁴ Bu kıraat vechi Hasan-ı Basrî ve A’miş gibi zatlardan şâz olarak rivayet edilmiştir. Bunun için bkz. Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân min Kitâbi’l-bed’î**, Kahire, Mektebetü’l-Mutenebbî, t.y., s. 57.

⁴¹⁵ Furkân, 25/18.

⁴¹⁶ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân** s. 105; Dimyâtî, **İthâf**, s. 416.

⁴¹⁷ Esasen bu okuyuş aşere imamlarından Ebû Ca’fer’in de aralarında bulunduğu Zeyd b. Sâbit, Ebü’d-Derdâ, Zeyd b. Alî gibi âlimlerin okuyuşudur. (Bkz. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: II, 250) Fakat Ferrâ’nın yaşadığı dönemde, değil aşere henüz seb’anın dahî teşekkül etmemiş ve sistemleşmemiş olmasını hatırd tutmak gerekir. Dolayısıyla Ferrâ’nın burada hem dilsel bazı faktörlerden hem de

bulunmakta ve bu okuyuşu gerekçelendirerek bir anlamda kabul etmektedir.⁴¹⁸ Hatta müellif bir kıraatin resmü'l-mushafa aykırı olduğunu bizzat ifade etmesine rağmen o vechin caiz olduğunu kaydetmektedir. O, Bakara sûresinin tefsirini yaparken “أُولَئِكَ”⁴¹⁹ âyetinin son kelimesinin Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından “أَجْمَعُونَ” şeklinde okunduğunu belirtmekte ve bu okuyuşta bir sakınca olmadığını “caiz” tabiriyle onaylamaktadır.⁴²⁰

Müellif sahîh kabul edilen kıraatleri çoğunluğun okuyuşu “القراءة العامة”⁴²¹ şeklinde ifade ederek aktardığı gibi zaman zaman da kıraatler arasında, özellikle de sahîh-şâz ayrımında tercihini açıkça ifade etmekte ve cumhurun kıraatini benimsediğini “أَجْوَدُ”⁴²² tabiriyle öne çıkarmaktadır. Fakat bu tutumunu her yerde görmek mümkün olmamaktadır. Zira yukarıdaki örnekte de sunulduğu üzere o, pek çok yerde şâz kıraati cumhurun okuyuşuna tercih ettiğini ifade etmiş ve bunu farklı argümanlarla temellendirmeye çalışmıştır. Cumhurun okuyuşunun dışında kalıp şâz olduğu bilinen bazı vecihler için; “وجه جيد”⁴²³ “*nahiv açısından güzel*”, “أَكْثَرُ”⁴²⁴ “*Arap dilinde daha fazla*”, “وجه الكلام”⁴²⁵ “*kelamın bir vechi*”, “وجه حسن”⁴²⁶ “*şöhret bulmasa da güzel bir vecih*”, “هو القياس”⁴²⁷ “*kıyasa uygun*” gibi birtakım tabirler kullandığı görülmektedir.

Ferrâ, cumhura muhalif kıraatleri tasvip etmesine karşın kimi zaman iki farklı⁴²⁸ kıraatin aynı derecede sahîh olduğunu “dilde çok kullanılması” gibi gerekçelerle

çoğunluğun dışında kalması sebebiyle bu okuyuş için “şâz” tabirini kullandığını söyleyebiliriz.

⁴¹⁸ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: II, s. 264.

⁴¹⁹ Bakara, 2/161.

⁴²⁰ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: I, s. 96. Günümüzde bilindiği şekliyle, bir kıraatin sahîh sayılabilmesi için o kıraatte aranan şartlar arasında resmü'l-mushafa uygunluk kaydının varlığı bu kıraatle okumanın caiz olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Fakat öyle anlaşıyor ki, Ferrâ tarafından bu ‘uygunluk’ şartı aranmamıştır. Sahîh kıraatlerde aranan şartlarla ilgili ileride detaylı bilgi verilmeye çalışılacaktır.

⁴²¹ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: I, s. 116, 174, 190, 202, 283; C: II, s. 382; C: III, s. 361, 362.

⁴²² “Daha güzel” veya “daha kaliteli” anlamlarına gelen bu ifade için bkz. Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: I, s. 112.

⁴²³ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: I, s. 200; C: II, s. 247, 264, 299.

⁴²⁴ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: II, s. 305.

⁴²⁵ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: II, s. 215, 290.

⁴²⁶ Örnekler için sırasıyla bkz. Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: I, s. 325, 340; C: II, s. 205, 281.

⁴²⁷ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: II, s. 148.

⁴²⁸ Söz konusu farklılık bazen biri şâz diğeri sahîh olabilmektedir. Bkz. Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: I, s. 205.

“⁴²⁹كلّهما صحيح” “*ikisi de doğrudur*” ifadesini kullanmaktadır. Bu noktada dilemma yaşayan müellif, bazen üç farklı kıraat arasında kaldığında “⁴³⁰وكلّ حسن” “*hepsi güzeldir*” ifadesiyle tümünü olumlama yoluna gitmektedir. Pek çok yerde farklı kıraatler arasında tercih yapan ve bu tercihinin gerekçelendiren Ferrâ’nın burada herhangi bir ihtiyarda bulunmamasının açıkçası anlaşılabilir bir tutum olmadığı söylenebilir.

Ferrâ’nın zaman zaman bazı âyetlerin tefsirini yaparken kastettiği manayı takviye etmek amacıyla da şâz kıraatleri kullandığı bilinmektedir.⁴³¹ Buna örnek bağlamında, Müzzemmil sûresinde bulunan “⁴³²إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا” âyetini gösterebiliriz. Müellif burada “سَبْحًا” kelimesinin bazı kurrâ tarafından “سَبْحًا” (noktalı hâ) şeklinde okunduğunu ve bunun anlamının “*genişlik*” olduğunu ifade etmektedir.⁴³³ Bir anlamda “سَبْحًا” kelimesinin iki varyantının da aynı manaya geldiğini ortaya koymakta ve dolayısıyla âyetin tefsirini güçlendirmek için şâz bir kıraati sahîh bir kıraati takviye için kullanmaktadır.⁴³⁴ Bu minvalde müellifin bazen kırâat-ı seb‘ayı da şâz kıraatlerle takviye ettiğini ilave etmek gerekir.⁴³⁵

Sonuç olarak Ferrâ’nın çoğunlukla filolojik açıdan analize tabi tuttuğu kavramı, Arap dilindeki anlamıyla kullandığını söylemek gerekir. Dolayısıyla yukarıda aktarılan bilgiler ışığında gerek kıraatler bağlamında gerekse de kıraatler dışındaki uygulamalarından⁴³⁶ Ferrâ’nın şâz kavramına “ayrı kalmak”, “tek kalmak”⁴³⁷, “az olmak” gibi daha önce “şâz kavramının sözlük-terim anlamı” kısmında ele alınan birtakım anlamları yüklediği anlaşılmaktadır.

⁴²⁹ Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 80, 205; C: II, s. 123, 201.

⁴³⁰ Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: II, s. 118.

⁴³¹ Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, **Mevkifü’l-luğaviyyîn mine’l-kirââtî’l-Kur’âniyye eş-şâzze**, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 2001, s. 60.

⁴³² Müzzemmil, 73/7.

⁴³³ Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: III, s. 197.

⁴³⁴ Bu temellendirme için bkz. Azzûz, **Mevkifü’l-luğaviyyîn**, s. 60-61.

⁴³⁵ Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 431-432.

⁴³⁶ Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: II, s. 305.

⁴³⁷ Burada Ferrâ kavramı, kıraatin kendisi için değil, o kıraatin râvisi için kullanmaktadır. Bu da hadiste, “güvenilir bir râvinin, başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir” şeklinde tanımlanan şâz kavramı ile uyduğundan Ferrâ’nın hadis alanından etkilenerek bu kavramı anlamlandırma ihtimali yüksektir. Bkz. Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 70-71.

1.4.1.1.4. Ahfeş'in Şâz Kavramına Yaklaşımı

Ahfeş'in⁴³⁸ şâz kıraatlere gösterdiği ihtimamın Ferrâ'dan az olmadığı söylenebilir. Zira o, Ferrâ gibi hicrî II. yüzyılın son çeyreğinde kıraatlerle birlikte şâz kavramını sıkça kullanan diğer bir âlim olarak bilinir.⁴³⁹ Gerek naklî gerekse dil bilimsel olarak yaptığı bir sorgulama neticesinde Ahfeş'in, şâz kıraatlerin vecihlerini temellendirme yoluna gittiğini söyleyebiliriz. Şunu da ifade edelim ki, tercih edilmeyen okumalar olarak anlaşılan şâz kavramını Ferrâ ile birlikte Ahfeş de ilk defa kullananlar arasındadır.⁴⁴⁰

Ahfeş *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde, söz konusu kavramı –ulaşabildiğimiz kadarıyla- üç yerde⁴⁴¹ kıraatlerle birlikte kullanmaktadır. Bunlardan ilki Bakara sûresindeki “أَنْذَرْتَهُمْ”⁴⁴² kelimesi bağlamında serdedilmiştir. Bu âyetin hemen peşinden “إِذَا” ve “إِنَّا” gibi kelimelerde iki hemzeyle okumanın Arap kelimasında şâz kabul edildiğini ifade etmektedir.⁴⁴³ Fakat iki ayrı kelimedede, fasılasız olarak gelen hemzelerden birinin Arap dilinde tahfîf edilmesi gerektiğini de sözlerine eklemektedir.⁴⁴⁴ Ona göre bu tahfîfin yapılmadığı tüm okumalar Arap dilinde şâz ve kullanımı az lehçeler olarak bilinir.⁴⁴⁵ İkinci kullanımında ise ardı sıra gelen iki sakın harfin “اشْتَرَوْا الصَّلَاةَ”⁴⁴⁶ (işteravi'dalâlete) örneğinde olduğu gibi harekelenmesinin şâz

⁴³⁸ Asıl adı, “Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat'dır. Ahfeşler'in en meşhurları el-Ekber, el-Evsat ve el-Asgar sıfatlarıyla tanınanlardır... Mutlak olarak Ahfeş denince, yaygın şöhretinden dolayı hatıra ilk gelen Ahfeş el-Evsat'dır... Nahivden başka kelâm, tefsir ve aruzla da meşgul oldu. Bununla beraber çalışmalarının ağırlık noktasını dil konuları teşkil etti.” Detaylı bilgi için bkz. İnci Kocak, “Ahfeş el-Evsat”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1988, C: I, s. 526.

⁴³⁹ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 71. Ayrıca Ahfeş'in kıraatlere genel anlamda bakış açısını ele alan çalışma için bkz. Erdoğan Baş, *Ahfeş ve Kıraatler*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2012, s. 209-217.

⁴⁴⁰ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 69.

⁴⁴¹ Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmûd Kırâ'a, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1990, C: I, s. 45, 51, 206. Aşağıda ayrıntıları verilecektir.

⁴⁴² Bakara, 2/6.

⁴⁴³ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: I, s. 45; ayrıca bkz. Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 71.

⁴⁴⁴ Bu uygulamaya şekil açısından bakıldığında “teshil” tabiriyle karşılık bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü burada hemzenin teshil edilmesini gerektiren şartlar yerinde görünüyor. Teshil için bkz. Nebil b. Abdülhamid b. Alî, *el-Câmi'u'l-kebîr fî 'ilmi't-tecvîd*, Kâhire, el-Fârûku'l-Hadîse lit'-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2005, C: I, s. 328. Ahfeş'in sözlerinin devamından bu uygulamanın “ibdâl” olarak da anlaşılabilceğini eklemekte fayda vardır. Bkz. Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, C: II, s. 548.

⁴⁴⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: I, s. 45.

⁴⁴⁶ Âyetin sahîh vechi *اشْتَرَوْا الصَّلَاةَ* şeklindedir. Bkz. Bakara, 2/16.

bir lügat olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁷ Üçüncüsü de Ebû ‘Amr b. ‘Alâ’nın (ö.154/770) “فُرْهَن” şeklindeki kıraat vechinin ‘kabih’ (çirkin) bir kullanım olduğu görüşünü savunduğu örnektir. Ona göre ‘kabih’ olmasının sebebi “فَعْلًا” kalıbının “فُعْل” vezninde çoğul olarak gelmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu sîgada çoğul olarak gelmesi o kelimenin şâz kalmasına sebep olmaktadır.⁴⁴⁸ Her üç örnekten de anlaşılacağı gibi Ahfeş, şâz kavramını kıraatlerin filolojik tahlilini yaparken dayandıkları dilsel referansları açısından ele almaktadır.⁴⁴⁹

Şâz kıraatlerle istişhâdda da bulunduğu anlaşılan Ahfeş,⁴⁵⁰ bu kıraatleri dilsel anlamda gerekçelendirerek tercihinin bir anlamda takviye etmeye çalışmaktadır. Bu noktada müellifin şâz bir kıraat için delil getirme sanatı diye bilinen ‘istişhâd’⁴⁵¹ ve bir konuyu temellendirme girişimi olan ‘tevcih’⁴⁵² uygulamalarını eşgüdümlü olarak istihdam ettiği gözlemlenmektedir. Ahfeş’in bazen Arap dilinin incelikleri, bazen bir şiiri desteklemek bazen de başka nedenlerden dolayı şâz kıraatlerle istişhâd ettiği bilinmektedir.⁴⁵³ Müellif bazı şâz kıraatleri cumhurun okuyuşuna önceleyerek tercih ifade eden “أجود”⁴⁵⁴ ve “أحسن”⁴⁵⁵ gibi birtakım tabirler kullanmaktadır. Bu ifadeler müellif tarafından şâz-sahîh denkleminde değerlendirildiği ve bu ilk uygulamasının da o denklemin zayıf kanadı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Zira diğer tarafta, müellifin satır aralarında cumhurun okuyuşunu daha çok benimsediğini gösteren emarelere rastlamak pekala mümkündür. Örneğin sahîh kıraatleri desteklemek amacıyla

⁴⁴⁷ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 45; ayrıca bkz. Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 71.

⁴⁴⁸ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 206.

⁴⁴⁹ Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 71.

⁴⁵⁰ Bu örnekleme ve ilgili kıraat hakkındaki değerlendirmelerinin detayı için bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 218.

⁴⁵¹ İstişhâd, “herhangi bir konuyu, dildeki müşkil sözcükleri, gramerle ilgili bir meseleyi, edebi bir sanatı açıklamak veya ispatlamak üzere, bir âyeti veya bir hadisi, ya da şiirleri delil olarak getirmektir” Ali Eroğlu, “Şiirle İstişhâd ve İstişhâd Açısından Medârik”, **AÜİFD**, c.y., Sayı: XI, 1993, s. 326.

⁴⁵² Kısaca bu tarz temellendirmeye kıraat ilminde “tevcih/ihticâc” denir. Detaylı bilgi ve referans için bkz. Ömer Başkan, **Anlamı Etkileyen Kırâat Farklılıklarının Tevcihi (el-Muharreru’l-vecîz Örneği)**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016. Burada tevcih sanatının uygulandığına dair bilgi için ayrıca bkz. Azzûz, **Mevkifü’l-luğaviyyîn**, s. 62-63.

⁴⁵³ Nebîl, **İlmü’l-kırâat**, s. 411.

⁴⁵⁴ Bu ifade ve aynı kökten türemiş diğer örnekler için bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 198, 398; C: II, s. 464.

⁴⁵⁵ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 157; C: II, s. 424.

yukarıdaki “أصوب”,⁴⁵⁶ “أجود”,⁴⁵⁷ “أحسن”,⁴⁵⁸ tabirlerinin yanı sıra daha pek çok farklı kullanımlarının bulunduğunu görebiliriz.⁴⁵⁹

Yukarıda da geçtiği üzere Ahfeş’in şâz okuyuşlara yaklaşımı çoğunlukla olumsuz olmakta ve cumhurdan yana görüş belirttiği görülmektedir. Zira söz konusu kitabında bazı şâz kıraatleri açık bir dille reddetmektedir. Onun bu anlayışının bir tezahürü olarak tercih etmediği şâz kıraatler için; “لا يستقيم”,⁴⁶⁰ “لغة للعرب”,⁴⁶¹ “هي”,⁴⁶² “ليست بجائزة”,⁴⁶³ “في القياس رديء”,⁴⁶⁴ “ذلك رديء”,⁴⁶⁵ “غلط قبيح”,⁴⁶⁶ “أردأ الوجهين”,⁴⁶⁷ “لغة”,⁴⁶⁸ “هذا خطأ”,⁴⁶⁹ tabirlerini kullandığı görülmektedir. Bu minvalde ‘aşere râvîlerinden Ruveys’in (ö. 238/852) tercih ettiği,⁴⁷⁰ aynı zamanda Kirmânî gibi âlimlerin şâz kıraatleri ihtiva eden eserlerinde yer verdiği⁴⁷¹ bir okuyuşu örnek vermek yerinde olacaktır. Müellif, “كَانَهُ جَمَالَةً صُفْرًا”,⁴⁷² âyetinin bazıları tarafından “جَمَالَاتٌ”⁴⁷³ şeklinde okunduğunu kaydederek bu kıraat hakkında “ليس يعرف هذا الوجه”⁴⁷⁴ bilinen bir okuyuş değildir” tarzında olumsuz bir yaklaşım sergilemektedir. Burada müellif hem ‘aşere râvîlerinden birinin, hem de şâz kıraatleri ihtiva eden eserlerde bulunan bu

⁴⁵⁶ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 237.

⁴⁵⁷ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 237, 289, 309.

⁴⁵⁸ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 376.

⁴⁵⁹ Örneğin bazı yerlerde “وبما نقرأ” veya “القراءة الجيدة” gibi tabirler kullanılmaktadır. Her iki tabir için de bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 73.

⁴⁶⁰ Benzeri örnekler için bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 289, 326; C: II, s. 558.

⁴⁶¹ Bu kullanımın örnekleri için bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 375; C: II, s. 539.

⁴⁶² Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: II, s. 496.

⁴⁶³ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 359. Burada dikkatlere sunulması gereken bir husus da şudur: Ahfeş, bu şâz kıraat için “أردأ” yani kötü kelimesini kullandıktan hemen sonra yine Ubeyy’e ait şâz olan bir kıraati benimsemediğini dahi belirtmeden olduğu gibi aktarmıştır. Bu, onun tercih etmediği ilk kıraati dilsel anlamda bir eksiklikten zayıf bulduğunu, ikincil olarak aktardığı kıraati de dilsel açıdan (bir eksikliği olmasa gerek ki) eleştiremediğini göstermektedir. Bu örnekler için bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 359.

⁴⁶⁴ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 347.

⁴⁶⁵ Bu ve benzeri kullanımlar için bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 295, 320, 356.

⁴⁶⁶ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 295.

⁴⁶⁷ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 204.

⁴⁶⁸ Filolojik tahlillerin de yapıldığı bu örneğin referansı için bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 37, 274.

⁴⁶⁹ İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, C: II, s. 297.

⁴⁷⁰ Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 499.

⁴⁷¹ Murselât, 77/33.

⁴⁷² İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, C: II, s. 297; Bu okuyuşun Saîd b. Cübeyr’e ait olduğuna dair bilgi için bkz. Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 499.

⁴⁷³ Bu tabir için bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: II, s. 563.

kıraati “*bilinmeyen*” şeklinde tavsif ederek adeta yok hükmünde sayıp kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Ahfeş tarafından bazı şâz kıraatleri tercih edenlerin cehalet ile tenkit edildiği de görülmektedir ki bu onun şâz kıraatlere yaklaşımının en ağır eleştirilerinden sayılabilmektedir. Bu bağlamda bazı kurrâ tarafından Kehf sûresinin 12. âyetinin “لِيُعَلِّمَ أَيُّ الْحَزِينِ”⁴⁷⁴ (ötreli yâ) şeklinde şâz olarak okunduğunu kaydeden Ahfeş, bu kıraat vechinin ancak cehaletten kaynaklı okunabildiğini belirtmektedir. “Kıraat ilminden habersiz” anlamını da barındıran “cahillik”le tavsif ettiği kurrânın kim veya kimler olduğunu ise zikretmemektedir.⁴⁷⁵ Kirmânî⁴⁷⁶ ve ‘Ukberî⁴⁷⁷ gibi âlimler aynı vechi yine isim vermeden zikrederken İbn Hâleveyh ise ilgili kıraat vechinin Ahfeş tarafından rivâyet edildiğini belirtmektedir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla bu kıraate ilk defa işaret eden kişinin Ahfeş olduğunu söylemenin doğru bir tespit olabileceğini ifade etmek isteriz.⁴⁷⁹

Ahfeş’in kıraatler konusunda kendine özgü bir yaklaşımı da sahîh olarak addedilen bazı kıraatleri “خلاف الكتاب” “mushaf imlasına aykırılık” gibi birtakım gerekçelerle tercih etmemesi,⁴⁸⁰ buna mukabil mushaf imlasına aykırı olmadığından benimsediği anlaşılan kıraatler için de “اللغة الجيدة”⁴⁸¹ tabirini kullanmasıdır. Bazı araştırmacılara göre her ne kadar bu gibi örneklerde Ahfeş’in, resmü’l-mushafa uygunluğu bir kriter saydığı izlenimi oluşsa da onun genel anlamda kıraatleri kabul etme noktasında çerçevesi belirlenmiş herhangi bir kriterler manzumesinin bulunmadığıdır. Dolayısıyla bu araştırmacılara göre müellifin Arap diliyle birlikte resmü’l-mushafı son derece önemseydiği, fakat bunu sahîh kıraatler için olmazsa olmaz bir kriter olarak görmediği anlaşılmakta ve bunun için belli başlıklar altında kıraatlerin kabul şartlarını zikretmemektedir.⁴⁸² Fakat yukarıdaki örnekte ve benzeri yerlerden

⁴⁷⁴ Kehf, 18/12.

⁴⁷⁵ Bu tenkit için bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 70.

⁴⁷⁶ Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 285.

⁴⁷⁷ ‘Ukberî, **İ‘râbü’l-kırââti’ş-şevâzz**, C: II, s. 8.

⁴⁷⁸ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân** s. 82.

⁴⁷⁹ Azzûz, **Mevkifü’l-luğaviyyîn**, (4. dipnot) s. 65.

⁴⁸⁰ Kitaba (mushaf imlasına) aykırı bir durumu gerekçe göstererek çoğunluğun kıraatini bir şekilde temellendirmesi örnek olarak gösterilebilir. Bunun için bkz. Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 79.

⁴⁸¹ Ahfeş, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 79.

⁴⁸² Baş, **Ahfeş ve Kıraatler**, s. 89.

hareketle, Ahfeş'in resmü'l-mushaf ve Arap dili ilkelerini birer kıraat kabul kriterleri olarak gördüğünü düşünmekteyiz.

Netice itibariyle Ahfeş'in genelde kıraatlere özelde de şâz olanlarına bakış açısını değerlendirmeye çalıştığımız bu safhada onun, her türlü kıraate fazla ilgi ve alaka gösterdiğini, fakat münhasıran şâz okuyuşlara ayrı bir parantez açtığını ifade edebiliriz. Onun şâz kıraatleri temellendirme çabaları, bu vecihler için tevcih metodunu çokça kullanması ve bazen sahîh kıraatlerden dahi üstün tutması bunun açık göstergelerindendir. Ayrıca bu kullanımlarının birer amacının olduğu da anlaşılmaktadır. Bir âyette bulunan bir vechi benimsemek veya o âyetin herhangi bir kelimesine veyahut Arap diline destek mahiyetinde istişhâdda bulunmak bu maksatlardan sayılabilir. Çoğunlukla sahîh kıraatlerde olmak kaydıyla onun kıraatler arasında tercih yaparak meylettiği taraf için üstünlük ifade eden kalıplar kullandığını, bazen birtakım dilsel gerekçeler öne sürerek şâz vecihleri öncelediğini, bazen de aynı mantalite ile onları reddettiğini söylemek mümkündür.

1.4.1.2. Diğer Bazı Dilcilerin Şâz Anlayışları

Yukarıda ele almaya çalıştığımız isimlerin bu konuda belirleyici rol üstlenmiş olmaları sebebiyle onlar daha detaylı bir şekilde incelenmiştir. Şimdi de gerek kavramsal çerçevede gerekse de kıraatler sadedinde şâz olgusunu ele almış, öne çıkan birkaç âlimin görüşlerine yer verilecektir.

Bunların başında Müberred'i⁴⁸³ zikretmek gerekir. Çünkü *el-Muktedab* adlı eserinde farklı kıraatlerle bolca istişhâdda bulunurken şâz okuyuşlara da yer vermektedir. Söz konusu eserinde şâz kavramına lafzen değinmediği⁴⁸⁴ gözlemlenen

⁴⁸³ Tam adı ve künyesi, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî olan müellif, Basra dil mektebinin Sibeveyhi'den sonra ikinci otoritesi olarak kabul edilmektedir. Arap grameri ve edebiyatıyla ilgili özgün görüşler ortaya koymakla da şöret bulmuş olan Müberred'in gerek semâ gerek kıyasta yaygın kullanımı esas aldığı, ona aykırı olan ve nahiv kaidelerine uymayan şâz kıraatleri reddettiği rivayet edilir. Bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "Müberred", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, C: XXXI, s. 432. Ayrıca bkz. Doğan Fırıncı, *Arap Dili Morfolojisi*, Ankara, Gece Kitaplığı, 2018, s. 1-410. Ahmet Şen, "Ebü'l-Abbâs el-Müberred'in el-Muktedab Adlı Eserinde Nahiv İlmine Ait Görüşleri", (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2016, ss. 1-337.

⁴⁸⁴ Bazı araştırmacılar Müberred'in, *el-Kâmil* adlı eserinde şâz kavramına üç yerde temas ettiğine değinmektedirler. (Bkz. Dağ, "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı", s. 69.) Fakat araştırmamız neticesinde Müberred'in adı geçen kitapta sadece bir yerde, o da aktardığı bir şiirde söz konusu

müellifin kıraatler konusunda bu kavramın yerine “خطأ”,⁴⁸⁵ “غلط”,⁴⁸⁶ “لا يجوز”,⁴⁸⁷ ve “لحن”,⁴⁸⁸ gibi kelimeleri dil bilimsel yaklaşımla “zayıf olan, tek kalan” anlamlarında istihdam ettiği görülmektedir. Buradan Müberred’in söz konusu kavramı lafzen zikretmediği fakat mefhum olarak onun yerine aynı görevi gören başka tabirler ürettiği sonucuna ulaşıyoruz. Müellif, kıraatler konusunda benimsediği kıraatler için ise “قراءة”,⁴⁸⁹ “اللغة الفاشية”,⁴⁹⁵ “أجود”,⁴⁹⁴ “أقيس”,⁴⁹³ “أحسن”,⁴⁹² “حسنة جميلة”,⁴⁹¹ “المختار”,⁴⁹⁰ “العامة”,⁴⁸⁹ gibi kurallara riayetin gerekliliğini ve yaygın olanı okuyuşu vurgulayan tabirler kullanmaktadır.

Müellif, kıraatler dışında kalan dil bilimsel analizlerinde yukarıdaki ifadelerden bazısının aynısını tekrar kullanmakla birlikte tercih etmediği kıraatler için “خطأ”,⁴⁹⁶ “فاسد”,⁵⁰⁰ “مردود”,⁴⁹⁹ “قبيح”,⁴⁹⁷ “خطأ فاحش”,⁴⁹⁸ ve benzerleri; tercih ettiği kıraatler için de

kavrama yer verdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bkz. Ebü’l-Abbâs Muhammed Umeyr el-Müberred el-Ezdî, *el-Kâmil fi’l-luğati ve’l-edeb*, 3. bs., thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim, Kahire, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1997, C: II, s. 20.

⁴⁸⁵ Müberred, *el-Muktedab*, C: II, s. 171.

⁴⁸⁶ Müberred, *el-Muktedab*, C: I, s. 123.

⁴⁸⁷ Müberred, *el-Muktedab*, C: I, s. 216.

⁴⁸⁸ Ebü’l-Abbâs Muhammed Umeyr el-Müberred el-Ezdî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlık Azîma, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, t.y., C: IV, s. 105.

⁴⁸⁹ Müberred, *el-Muktedab*, C: I, s. 37; C: IV, s. 212.

⁴⁹⁰ Müberred, *el-Muktedab*, C: II, s. 185, C: III, s. 175.

⁴⁹¹ Müberred, *el-Muktedab*, C: II, s. 185.

⁴⁹² Müberred, *el-Muktedab*, C: I, s. 252.

⁴⁹³ Müberred, *el-Muktedab*, C: IV, s. 218.

⁴⁹⁴ Müberred, *el-Muktedab*, C: I, s. 216; C: II, s. 67.

⁴⁹⁵ Müberred, *el-Muktedab*, C: III, s. 175.

⁴⁹⁶ Bu kelimeyle ilgili birkaç örnek için bkz. Müberred, *el-Muktedab*, C: I, s. 21, 33, 270; C: II, s. 77, 131, 175; C: III, s. 53, 153, 210, 272.

⁴⁹⁷ Müberred, *el-Muktedab*, C: I, s. 33, 270; C: II, s. 131, 175; C: IV, s. 191.

⁴⁹⁸ Müberred, *el-Muktedab*, C: I, s. 90, 214, 218; C: III, s. 44, 211, 212; C: IV, s. 118, 119, 123, 132.

⁴⁹⁹ Müberred, *el-Muktedab*, C: I, s. 270; C: III, s. 97, 107, 304; C: IV, s. 311.

⁵⁰⁰ Müberred, *el-Muktedab*, C: II, s. 4, 26, 298; C: III, s. 97, 304; C: IV, s. 99, 311.

”المختار“⁵⁰⁶, ”صواب“⁵⁰⁵, ”أجود“⁵⁰⁴, ”أقيس“⁵⁰³, ”أحب“⁵⁰², ”أحسن“⁵⁰¹ gibi birtakım ifadeler kullanmaktadır.⁵⁰⁷

Müberred’in kıraatlere bakış açısı büyük oranda dilci yönünün ağır basmasından kaynaklı olduğunu düşündüğümüz dil bilimsel merkezlidir. Bizzat şâz okuyuşlarla istişhâd etmiş olmasının bu yönünün bir tezahürü olarak karşımıza çıktığını söylemek de mümkündür. Örneğin Übey b. Ka’b’ın mushafına nispet ettiği ”تَقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسَلِّمُوا“⁵⁰⁸ (sondaki nûnun hazfedilmesi) şeklindeki şâz kıraati bu minvalde zikredilebilir.⁵⁰⁹ Müberred’in bu kıraat ile istişhâdda bulunma sebebi tamamen yaptığı dilsel analizin bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Hatta müellif bazen gramer tahlillerinde bulunurken şâz kıraat ile istişhâd etmekle yetinmeyip onu benimsediğini ”جيد“ gibi tabirlerle desteklemekte ve bir açıdan dilsel faktörlerin baskın olması sebebiyle o okuyuşu öne çıkarmaktadır.⁵¹⁰ Ayrıca müellifin şâz bir kıraati ve râvisini yine dilsel kaygılarla eleştirip ”لحن فاحش“⁵¹¹ şeklinde tabirler kullanarak kusurlu gösterme çabası da söz konusu vakıanın tipik örnekleri arasında zikredilebilir.

Bahse konu edeceğimiz bir diğer isim ise İbnü’s-Serrâc’dır.⁵¹² Görebildiğimiz kadarıyla o, *el-Usûl fi’n-nahv* adlı eserinde şâz kavramına pek çok yerde temas etmiş

⁵⁰¹ Söz konusu kelimenin birkaç örneği için bkz. Müberred, **el-Muktedab**, C: I, s. 209, 213, 214, 251, 264, 269; C: II, s. 37, 59, 128, 356; C: IV, s. 38, 42, 47, 48, 51, 87.

⁵⁰² Müberred, **el-Muktedab**, C: I, s. 151.

⁵⁰³ Müberred, **el-Muktedab**, C: I, s. 159; C: II, s. 193; C: II, s. 243, 244, 261; C: IV, s. 367.

⁵⁰⁴ Birkaç örnek için bkz. Müberred, **el-Muktedab**, C: I, s. 27, 118, 128, 147, 184, 225; C: II, s. 62, 277; C: III, s. 87, 98, 115.

⁵⁰⁵ Örnekler için bkz. Müberred, **el-Muktedab**, C: I, s. 178, 234; C: II, s. 42, 183, 262; C: III, s. 118, 151, 200, 243; C: IV, s. 98, 243.

⁵⁰⁶ Müberred, **el-Muktedab**, C: I, s. 50, 90; C: II, s. 247, 299, 312; CIII, s. 248, 334; C: IV, s. 246.

⁵⁰⁷ Müberred bir yerde dikkat çekici bir şekilde peş peşe şu ifadeleri kullanmıştır: **أجودها، وأحقها، وأكثرها، وأصحها، وأشكلها لمنهاج القياس**. Bu ifadelerin müellifin tercih ettiği görüşleri yansıtmaları açısından kıymetli olduğu kanaatindeyiz. Bilgi için bkz. Müberred, **el-Muktedab**, C: III, s. 147.

⁵⁰⁸ Bu kıraat vechi için bkz. Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 442.

⁵⁰⁹ Müberred, **el-Muktedab**, C: II, s. 28. Âyetin sahîh vechi için bkz. Fetih, 48/16.

⁵¹⁰ Müberred, **el-Muktedab**, C: II, s. 45.

⁵¹¹ Müellifin bu kıraat râvisi hakkında ”onun Arap dili konusunda bir yetkinliği yoktur” şeklindeki tenkidinin altı da ayrıca çizilmelidir. Bkz. Müberred, **el-Muktedab**, C: IV, s. 105.

⁵¹² Bu zatın ilmî müktesebatı ile ilgili kaynaklarda şu özet ifadelere rastlamak mümkündür: ”İbnü’s-Serrâc, eserlerinde seleflerinin topladığı Arapçanın gramerine dair dağınık malzemeyi düzenli bir hale getirmiş, bu sebeple eleştirmenler, ”Nahiv ilmi deli (dağınık) idi, onu akıllandıran (derli toplu hale getiren) İbnü’s-Serrâc oldu.” demişlerdir.” Bkz. Hüseyin Yazıcı, ”İbnü’s-Serrâc”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, C: XXI, s. 205-206.

ve bunun için konuya dair “الشذوذ” şeklinde özel bir başlık dahi açmıştır.⁵¹³ Fakat kıraatler noktasında bir bağlantısından söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Öncelikle İbnü’s-Serrâc’ın şâz olgusunu dil biliminde üç kısma ayırdığını ifade etmek gerekir. Ona göre şâzın birinci kısmı, babına muhalif ve kıyastan ayrılan fakat buna rağmen Arapların dilinde mevcut olup kullanıldır. Bu bağlamda o, “استحود” kelimesini örnek göstererek kıyasa ve babına uygun olarak i’lâlli (yani “استحاذ” şeklinde) kullanılması gerektiğini fakat Araplar tarafından aslına riayet edilerek (“استحود” şeklinde) kullanıldığının altını çizmektedir.⁵¹⁴ Müellif tarafından şâz olgusunun ikinci kısmının ise Arapların kullanımında şâz kalan fakat kıyas açısından şâz olmayan formlar olduğu aktarılmıştır. O, bu kısım için de “يدع” fiilinin mâzîsi olan “ودع” formunu örnek olarak sunmaktadır. Zira bu formun kullanılması ile ilgili ne kıyas açısından bir problem, ne de babına dair herhangi bir mahzur bulunmaktadır. Buna rağmen bu fiilin mâzîsi olan “ودع” formu Arapların kelamında kullanım dışıdır. İşte ona göre bu kullanım dışı olma (gayr-i mustamel) durumu şâzdır.⁵¹⁵ Son olarak hem kıyasen hem de istimalen şâz bir kısmın varlığından söz eden müellif, bunun da terkedilmiş ve bir daha kullanılmamış olan tür olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin tarif edati olan “ال” takısının “يبدع” fiili muzârîsinin başına getirilmesi (البدع) bu kabildendir ki “bu ne kıyasen ne de istimalen mevcuttur” şeklinde bir yaklaşımla da bu maddeyi açıklamaya çalışmıştır.⁵¹⁶

⁵¹³ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnü’s-Serrâc, **el-Usûl fi’n-nahv**, thk. Abdülhuseyn el-Fetlî, Beyrut, Muessesetu’r-Risâle, t.y., C: III, s. 270.

⁵¹⁴ Esasen bu kullanım aynı zamanda Kur’ân-ı Kerim’de de mevcuttur. Mücadele sûresinde ilgili kelime اسْتَحَوْذُ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ (Mücâdele, 58/19) şeklinde kullanılmaktadır. Kelamların en fasihi Kur’ân-ı Kerim’de sahîh kıraatler arasında sayılan bir kelimenin sırf kıyasa uymuyor diye şâz olarak tabir edilmesinin kanaatimizce ne bir dayanağı olabilir ne de itibarı. Çünkü Kur’an gramer kurallarına uyarlanmış bir kitap değildir, aksine kurallar ona göre tanzim edilmiştir. Bu bağlamda konu hakkında eleştirel yaklaşım sergileyen Saîd el-Efgânî’ye müracaat edilebilir. Bkz. Saîd el-Efgânî, **Fî usûli’n-nahv**, Beyrut, el-Mektebü’l-İslâmî, 1987, s. 30’dan itibaren.

⁵¹⁵ el-Aynî bu bilgileri nakzeden bir açıklamada bulunmaktadır. Ona göre aslında bu fiilin mâzîsi mevcut olup iddia edildiği gibi gayr-i müsta‘mel değildir. Zira Duhâ sûresinde geçen مَا وَدَّعَكَ رَبِّكَ âyetinin bazı kurrâ tarafından mâzî formatında da (şâz olarak) okunduğunu belirtmektedir. (Bkz. Ebû Muhammed Bedruddin el-Aynî, **Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî**, Beyrut, Dâru İhyâi’t-turâsi’l-‘Arabî, t.y., (Kitabü’l-İman, Bab:16), C: I, s. 116, 176, 224.) Görüldüğü üzere bazı âlimler dilsel birtakım kaideleri ispat etmek için şâz bir kıraatle bile istişhâdda bulunabiliyorlar.

⁵¹⁶ Bu bilgi ve örnekler için bkz. İbnü’s-Serrâc, **el-Usûl**, C: I, s. 57.

Bu taksimatının yanı sıra İbnü's-Serrâc söz konusu kavrama şu anlamı da yüklemektedir: “Şâz, mahkiyyün an⁵¹⁷ olup kendisine kıyas yapılmayandır.”⁵¹⁸ Esasen panoramik bir bakış açısıyla bakıldığında da müellifin genelde şâz kavramına yüklediği anlamın “kıyasa aykırılık”⁵¹⁹ ilkesi etrafında şekillendiği görülecektir. Öyle ki bazı konuların girişinde bile “kendisine kıyas yapılamayan şâz”⁵²⁰ şeklinde başlık koymaktadır. Bu yaklaşımının yanında müellif, bu kavramı muhtelif yerlerde “semâ’a aykırı olan”,⁵²¹ “az bulunan”,⁵²² “tanınmayan”,⁵²³ “yaygının karşısında olan”,⁵²⁴ “sadece şiirde gelebilen”,⁵²⁵ “çoğunluğun karşısında olan”,⁵²⁶ “kullanım dışı olan”,⁵²⁷ “istisnai olan”⁵²⁸ ve benzeri birtakım mefhumları karşılayacak şekilde kullanmaktadır.

İbnü's-Serrâc genel anlamda şâz kalmış ve kıyasa aykırı olanlara karşı çıkmakla beraber filolojik açıdan ele aldığı gramer kuralları için bazen şâz diye bilinen kıraatlerle istiḥâdda bulunabilmektedir.⁵²⁹ Hatta bazen şâz bir kıraat vechini delil göstererek “جيدة”⁵³⁰ şeklinde bir tabirle o kıraati tercih ettiğini ve önemseydiğini ima etmektedir.⁵³¹ Bununla beraber bazen şâz bir kıraat hakkında “en az kullanılan lügat” (أقل اللغات)⁵³² tarzında o okuyuşun değerini düşürücü ifadeler kullanmaktadır.

Netice itibarıyla müellifin şâz kavramını kitabında bolca kullandığını, yalnız kıraatler noktasında lafzen bir temasının olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun, şâz kıraatleri birtakım nahiv ve sarf kurallarının pekiştirilmesi için pratikte istihdam ettiğini de ilave edebiliriz. Ayrıca bazı kıraatleri şâz olmasına rağmen

⁵¹⁷ Kendisi hakkında konuşulabilen.

⁵¹⁸ İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: II, s. 351.

⁵¹⁹ Örnekler için bkz. İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: I, s. 16, 24, 47, 56, 119; C: II, 124, 226; C: III, 93, 103, 108, 170, 230, 249, 270, 273, 275, 347.

⁵²⁰ İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: III, s. 432, 450.

⁵²¹ İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: I, s. 24.

⁵²² İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: I, s. 142.

⁵²³ İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: I, s. 158.

⁵²⁴ İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: I, s. 205.

⁵²⁵ İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: II, s. 304.

⁵²⁶ İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: III, s. 262.

⁵²⁷ İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: III, s. 312.

⁵²⁸ İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: I, s. 56.

⁵²⁹ Bu bilginin detayları ve konuyla ilgili örnek için bkz. İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: II, s. 400; Azzûz, **Mevkifü'l-luğaviyyîn**, s. 71.

⁵³⁰ Bu tabir ve yorumu Halîl b. Ahmed'den aldığını bizzat kendisi aktarmaktadır. Bkz. İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: I, s. 272; ayrıca bkz. Azzûz, **Mevkifü'l-luğaviyyîn**, s. 72.

⁵³¹ İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: I, s. 272.

⁵³² İbnü's-Serrâc, **el-Usûl**, C: III, s. 409.

temellendirme yoluna giden müellifin başka bağlamlarda söz konusu kıraatleri kabul etmediğini ima edecek tarzda ifadeler serdettiğini müşahade etmekteyiz. Kısacası Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'den farklı olarak İbnü's-Serrâc'ın şâz kavramını daha çok “kıyas ve kaidelere aykırılık” prensibi etrafında şekillendirdiğini söylemek mümkündür.

Dil bilimcilerin önde gelen simalarından biri olan İbnü'l-Enbârî de⁵³³ bu bağlamda zikredilmesi gereken önemli isimlerden biridir. *el-Müzekker ve'l-Müennes* isimli eserinde bu kavrama dair az da olsa bazı izlere rastlanmaktadır. Müellifin bu eserinde şâz kavramını hem kıraatler ile ilgili hem de filolojik temellendirmeleri için sekiz yerde kullandığı gözlemlenmektedir. Bu yerlerden birinde, şâz bir kıraati aktarıp bizzat şâz olma sebebini “çoğunluğun okuyuşuna aykırılık” olarak nitelemektedir. Mesela Müddessir sûresindeki “عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرَ”⁵³⁴ âyetinin Enes b. Mâlik tarafından “تِسْعَةُ”⁵³⁵ (yuvarlak tânın ötresi) şeklinde şâz olarak nakledildiğini ifade etmektedir.⁵³⁶ Bu uygulamada onun şâz kavramını “çoğunluğa aykırılık” ilkesi etrafında şekillendirdiği açıktır. Bununla birlikte kıraat bağlamı dışında kalan yedi yerde yaptığı dil bilimsel analizlerde ise kavramı ağırlıklı olarak “kıyasa aykırılık”⁵³⁷, “fiil babına aykırılık”⁵³⁸ gibi mefhumlar üzerine inşa ettiği görülmektedir.

İbnü'l-Enbârî de selefi olan diğer dil âlimleri gibi zaman zaman şâz tabirini lafzen değil de mefhum olarak anlamını karşılayacak başka tabirler kullanmaktadır.⁵³⁹

⁵³³ Tam künyesi Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî'dir. Kendisi: “Tefsir, hadis ve şiire dair ezberinde on üç sandık dolusu kitap tutacak kadar mâlûmatının bulunduğunu” söylemiştir. İbnü'l-Enbârî'nin bütün ilimlerde üstad olduğu, Arap dili ve edebiyatına da çok iyi vakıf olduğu aktarılmaktadır. Bkz. Emin Işık, “İbnü'l-Enbârî”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, C: XXI, s. 24-26.

⁵³⁴ Müddessir, 74/30.

⁵³⁵ Bu kıraatin şâz olduğuna dair bilgi için bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân* s. 165; Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kirâât*, s. 492; Bu âyetin Enes b. Mâlik tarafından yukarıdaki şâz vecihle birlikte daha başka varyantları da aktarılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, C: II, s. 338-339.

⁵³⁶ İbnü'l-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, C: I, s. 227.

⁵³⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, thk. Muhammed Abdülhâlık Azime-Ramazân Abdüttevâb, Kahire, Vizâretü'l-evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye-Lecnetu ihyâi't-Turâs, 1981, C: I, s. 595; C: II, s. 233.

⁵³⁸ İbnü'l-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, C: I, s. 157, 495; C: II, s. 137.

⁵³⁹ Bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, خطا ifadesi için, C: I, s. 53, 362, 400, 533, 561, 562; غلط tabiri için, C: I, s. 143, 148, 244; C: II, s. 25; فحيح ifadesi için, C: II, s. 191. Bunlardan başka tabirlerin kullanıldığını da burada ifade etmek isteriz. Lakin konumuz itibarıyla bu teferruata giremiyoruz.

Bu tabirlerden bir kısmını kimi zaman kıraatleri değerlendirirken de kullanmaktadır. Örneğin “⁵⁴⁰إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ” âyetinin “⁵⁴¹نَجَسٌ” şeklinde şâz okuyuşu için naklen “⁵⁴²خطأ” ifadesini aktarmaktadır ki bu kullanımın şâz tabirini çağrıştırdığı söylenebilir. Yine başka bir eserinde bir âyetin tahlilini yaparken “⁵⁴³غلط” tabirini kullanarak benzer bir çağrışım da bulunduğu görülmektedir.

İbnü’l-Enbârî’nin söz konusu kavramı kullanmakla birlikte prarikte şâz okuyuşlarla bizzat istişhâd ederek o kıraat vechini gerekçelendirdiği de bilinmektedir. Buna es-Sicistânî’den naklen aktardığı bir örneği gösterebiliriz. “سَلَمٌ” ve “سَلْمٌ” kelimelerinin hem müzekker hem de müennes gelebileceğini aktardıktan sonra Araplardan bazısının Enfâl sûresinin 61. âyetinin “⁵⁴⁴وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهُ” (fecnuh lehû) şeklinde rivâyetlerinin bulunduğunu ve “selm” kelimesine dönen zamirin müzekker olarak okunabildiğini aktarmaktadır.⁵⁴⁵ Ayrıca bu kıraat vechinin Arap toplumunda bilinen bir lügat (لغة معروفة) olduğuna da dikkatleri çekerek bir açıdan bu şâz rivâyeti⁵⁴⁶ “tanınırlık” vasfıyla temellendirmeye çalışmaktadır.⁵⁴⁷ O, şâz kıraatleri bazen tercih edip öne çıkarmasına karşın zaman zaman bu türden kıraat vecihlerini de reddetmektedir. Buna sebep olarak da resmî’l-mushafa aykırılığı⁵⁴⁸ veyahut Arap toplumu arasında o kelimenin kullanımının yaygın olmamasını göstermektedir.⁵⁴⁹

Bu dönemin önemli simalarından bir diğeri de Ebû Alî el-Fârisî’dir.⁵⁵⁰ Özellikle dil bilimsel çalışmalarıyla bilinen Fârisî’nin kıraat sahasında ve özellikle de şâz

⁵⁴⁰ Tevbe, 9/28.

⁵⁴¹ Bu kıraat için bkz. Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâât*, s. 212.

⁵⁴² İbnü’l-Enbârî, *el-Müzekker ve’l-Müennes*, C: I, s. 306; C: II, s. 250.

⁵⁴³ İbnü’l-Enbârî, *İdâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ*, C: I, s. 121.

⁵⁴⁴ Enfâl, 8/61. Bu âyetin sahîh okunuşu şöyledir: *وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهُ* bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, s. 308.

⁵⁴⁵ İbnü’l-Enbârî, *el-Müzekker ve’l-Müennes*, C: I, s. 485.

⁵⁴⁶ “Fecnuh” (فَجْنَحْ) şeklindeki formatın şâz olduğuna dair bilgi için bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi’l-Kur’ân* s. 55; Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâât*, s. 208.

⁵⁴⁷ İbnü’l-Enbârî, *el-Müzekker ve’l-Müennes*, C: I, s. 485.

⁵⁴⁸ Bu bağlamda müellif, الطاغوت (Bakara, 2/257) kelimesi yerine الطواغيت ifadesinin kullanılmasını şâz olarak telakki etmekte ve bunun sebebinin resmî’l-mushafa muhalif bir imla olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbnü’l-Enbârî, *el-Müzekker ve’l-Müennes*, C: I, s. 285. Örnek olarak gösterilen bu kıraatin şâz olduğuna dair bilgi için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 131; ‘Ukberî, *İ’râbü’l-kırââti’ş-şevâzz*, C: I, s. 268-269.

⁵⁴⁹ İbnü’l-Enbârî, *el-Müzekker ve’l-Müennes*, C: I, s. 458; bkz. Azzûz, *Mevkifü’l-luğaviyyîn*, s. 75

⁵⁵⁰ Asıl adı, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî’dir. İlim dünyasında İbn Mücâhid’den arz yöntemiyle rivayette bulunduğu kıraatin Ebû ‘Amr (ö. 154/771) kıraati olduğu düşüncesi hâkimdir. Disiplinlerde çalışma yöntemi olarak “aza itibar etmeme, şâza kıyasta bulunmama ve

konusunda önemli tespitleri bulunmaktadır. Pek çok eseri bulunan bu âlimin bilhassa *el-Huccetu li-kurrâi'seb'a*⁵⁵¹, *el-Mesâilü'l-askeriyât*⁵⁵² ve *el-Mesâilü'l-Basriyyât*⁵⁵³ adlı eserlerinde söz konusu kavramla ilgili hatırı sayılır bilgiler mevcuttur. Her şeyden önce yukarıda aktardığımız İbnü's-Serrâc gibi Ebû Alî'nin de dil bilimsel açıdan şâz kavramını üç kısma ayırdığını ifade etmek gerekir. Müellif şâz olgusunu:

1. Kıyasa uygun fakat Arapların kullanımına aykırı olan,

2. Arapların kullanımına uygun fakat kıyasa aykırı olan,

3. Hem kıyasa hem de Arapların kullanımına aykırı olan⁵⁵⁴ şeklinde üç başlıkta değerlendirmektedir.⁵⁵⁵ İbnü's-Serrâc'ın yaptığı taksimle, hatta verdiği örneklerle yaklaşık olarak aynı olan bu sınıflandırmada “babına uygunluk-aykırılık” ibaresinin bulunmaması şeklindeki farklılık göze çarpmaktadır.⁵⁵⁶ Esasen burada şâz kavramına yönelik bu taksime bakıldığında bu kavramın ancak hicrî dördüncü asırda dil biliminde taksime tabi tutulup sistematik hale geldiğini söylemek mümkündür.

Müellifin bu kavramı sıklıkla hangi anlamda kullandığına bakıldığı zaman daha çok “kıyasa ve istimalde aykırılık”⁵⁵⁷ manası olduğu görülmektedir. Bu mefhumun yanı sıra müellifin, kavramı, “Arap dilinde benzerinin bulunmaması”,⁵⁵⁸ “az bulunması”,⁵⁵⁹ “terk edilmiş olması”⁵⁶⁰ şeklinde bir anlam zeminine oturttuğu

istimalde yeri olmamakla birlikte kıyasa da uygun düşmeyi kabul etmeme gibi prensipleri uygulardı.” Bkz. Mehmet Reşit Özbalkıç, “Ebû Alî el-Fârisî”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1994, C: X, s. 88-90.

⁵⁵¹ Konuyla ilgili detaylar aşağıda verilecektir. Bu eserin tam künyesi yukarıda verilmiştir.

⁵⁵² Bu eserin tam künyesi şu şekildedir: Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-askeriyât fi'n-nahvi'l-'Arabî*, thk. Alî Câbir el-Mansûrî, Ummân, ed-Dâru'l-İlmiyye ed-Devliyye ve Dâru's-Sekâfe, 2002.

⁵⁵³ Bu eserin tam künyesi şu şekildedir: Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-Basriyyât*, thk. Muhammed eş-Şâtır Ahmed, Kahire, Matbaa'tü'l-Medenî, 1985.

⁵⁵⁴ Bu madde ile ilgili Ebû Alî kıyasa aykırılık noktasında bir örnek vermektedir. Fakat istimalde bulunmaması hakkında sadece şiirde gelebileceği noktasına dikkat çekmektedir. Bkz. Fârisî, *el-Mesâilü'l-askeriyât*, s. 83. Dolayısıyla müellifin bu tutumundan bu maddenin “istimalde şâz” kısmının -şiir dışında- Arap dilinde nesir olarak örneğinin bulunmadığı anlaşılmaktadır.

⁵⁵⁵ Fârisî, *el-Mesâilü'l-askeriyât*, s. 76.

⁵⁵⁶ Fakat bu taksimatının dışında bir yerde “babına uygunluk-aykırılık” konusuna değindiğinin altını çizmekte fayda vardır. Bkz. Fârisî, *el-Hucce*, C: IV, s. 168.

⁵⁵⁷ Fârisî, *el-Hucce*, C: II, s. 242, 403; C: III, s. 93, 132, 133, 204, 439, 440; C: IV, s. 67; C: V, s. 278; C: VI, s. 13; Fârisî, *el-Mesâilü'l-askeriyât*, s. 80.

⁵⁵⁸ Fârisî, *el-Mesâilü'l-Basriyyât*, C: I, s. 430.

⁵⁵⁹ Fârisî, *el-Hucce*, C: III, s. 30.

⁵⁶⁰ Fârisî, *el-Hucce*, C: V, s. 189.

görülürken, bazen “cumhurun okuyuşuna aykırı”⁵⁶¹ bazen de “çoğunluğa aykırı”⁵⁶² olarak birbirine yakın fakat nüans farkları⁵⁶³ bulunan manalarda da kullanılmaktadır. Onun hem bu anlama hem de yukarıda sayılan son maddeye anlam itibariyle uygun düşecek bir diğer ifadesinin ise “نادر” tabiri olduğunun altını çizmekte fayda vardır. Zira müellifin bu tabiri “hem kıyasta hem de istimalde az bulunan”⁵⁶⁴ şeklinde kullandığı gözlemlenmektedir ki bu tanım aynı zamanda şâz için de yapılmaktadır. Zaman zaman şâz kavramı yerine “غلط”,⁵⁶⁵ “قليل”,⁵⁶⁶ “ضعيف”,⁵⁶⁷ “رديء”,⁵⁶⁸ gibi tabirler kullanan musannifin bu noktada dikkatleri çeken bir ifadesi de “قليل في اللغة رديء في القياس”⁵⁶⁹ “lügatte az, kıyas açısından kötü” yorumudur. Burada vurgulanan mana ile yukarıdaki şâz olgusu için öngörülen anlam örgüsünü karşılaştırdığımızda yeni bir söylem veya alternatif bir mefhumla karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Zira bu son tahlilde “Arap dilinde az bulunma”nın yanına bir de “kıyasen kötü” şeklinde yapılan ilave, söz konusu kelimenin hem “az” hem de “kötü” olarak tavsif edildiğini gösterir ki bunun, müellifin kavramsal sistematüğinde pek karşılaşılmayan bir durum olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu alternatif tabirlere mukabil müellifimizin tercih ettiği okumalar için “أجود”,⁵⁷⁰ “أقوى”,⁵⁷¹ “أحسن”⁵⁷² gibi kullanımlarının bulunduğu altını çizmek gerekir.

Ebû Alî’nin kıraatlerdeki şâz olgusuna bakış açısının yukarıda ilgili kavram için yaptığı tasnifle örtüştüğü söylenebilir. Bu anlamda örnek olarak ele aldığı Duhâ sûresindeki “وَدَّعَكَ”⁵⁷³ kelimesini zikredebiliriz. Müellif bu kelime hakkında Ebü’l-Abbâs’tan rivâyetle bazı kurrâ tarafından dâl harfinin şeddesiz olarak (وَدَّعَكَ)

⁵⁶¹ Fârisî, **el-Hucce**, C: I, s. 123.

⁵⁶² Fârisî, **el-Mesâilü’l-Basriyyât**, C: I, s. 423; Fârisî, **el-Mesâilü’l-askeriyyât**, s. 77; Fârisî, **el-Hucce**, C: VI, s. 428.

⁵⁶³ Örneğin cumhurdan kasıt kırâat-i seb‘a, çoğunluktan kastedilen ise ihtiyar sahibi olabilecek her bir kurrâ olarak düşünülebilir.

⁵⁶⁴ Fârisî, **el-Mesâilü’l-Basriyyât**, C: I, s. 688.

⁵⁶⁵ Fârisî, **el-Mesâilü’l-Basriyyât**, C: I, s. 421, 422.

⁵⁶⁶ Örnekler için bkz. Fârisî, **el-Mesâilü’l-Basriyyât**, C: I, s. 245, 431, 432, 648.

⁵⁶⁷ Fârisî, **el-Mesâilü’l-Basriyyât**, C: I, s. 245, 497, 648.

⁵⁶⁸ Fârisî, **el-Mesâilü’l-Basriyyât**, C: I, s. 432.

⁵⁶⁹ Fârisî, **el-Mesâilü’l-Basriyyât**, C: I, s. 432.

⁵⁷⁰ Birkaç örnek için bkz. Fârisî, **el-Mesâilü’l-Basriyyât**, C: I, s. 342, 375, 415, 563, 621.

⁵⁷¹ Örnekler için bkz. Fârisî, **el-Mesâilü’l-Basriyyât**, C: I, s. 248, 336, 583, 621; C: II, s. 836.

⁵⁷² Örnekler için bkz. Fârisî, **el-Mesâilü’l-Basriyyât**, C: I, s. 633, 651, 724; C: II, s. 769, 775.

⁵⁷³ Duhâ, 93/3.

şeklinde)⁵⁷⁴ okunduğunu, dolayısıyla kıyasa uygun düşse dahi Arap keliminde böyle bir kullanımın bulunmamasından ötürü şâz kaldığını ifade etmektedir.⁵⁷⁵ Böylece müellifimizin kavram için yaptığı taksim ve örneklemelerindeki yaklaşımında bir tutarlılıktan bahsedilebilir.⁵⁷⁶ Bu tutarlılığının bir diğer örneği de En‘âm sûresinde geçen “مَحْيَا”⁵⁷⁷ kelimesi ile ilgili görüşüdür. Öncelikle bu kelimeyle alakalı, İmam Nâfi’ hariç tüm kurrâ tarafından fetha harekesi ile okunduğunu, fakat Nâfi’‘in bunu sakın olarak okumayı tercih ettiğini aktarmaktadır ki bu kısım kırâat-i seb‘a ile ilgili malum bilgidir.⁵⁷⁸ Fakat bu bilgiden sonra o, Nâfi’‘in sakın okuyuşunun hem kıyas hem de istimal açısından şâz olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre kıyasa aykırı olmasının sebebi iki sakın harfin birbirine uğramasıdır (*iltikâu’s-sâkineyn*). İsti‘mâlen şâz kalmasının sebebi de bu okuyuşun ne nazım ne de nesir türü yapıtlarda Arap dilinde karşılaşılamayan bir kullanım olmasıdır.⁵⁷⁹ Müellifin filolojik açıdan analizini yaptığı bu kelimeyi sırf dilsel kaygılardan yola çıkarak şâz olarak tavsif edip dolayısıyla tenkit etmesinin açıkçası nadir rastlanan bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Yedi imamın ilki olan Nâfi’‘in tercihini eleştirip bir başka yerde sırf cumhurun okuyuşuna aykırı diye bir kelimeyi şâz olarak⁵⁸⁰ ele alması da yukarıdaki mezkûr tutarlılığına gölge düşürmüştü benzemektedir.

⁵⁷⁴ İbn Hâleveyh, bu kıraatin Hz. Peygamber’e ait olduğunu düşünmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân** s. 175; ayrıca bkz. Aynî, **Umdetü’l-kârî**, C: I, s. 116, 176, 224.

⁵⁷⁵ Fârisî, **el-Mesâilü’l-askeriyyât**, s. 76.

⁵⁷⁶ Ebû Ali’nin genel anlamda kıraatler konusunda şâzı sahîhin karşısında kullanmasına (bkz. Fârisî, **el-Hucce**, C: III, s. 26.) bir destek mahiyetinde ele alınabileceğinden el-Hucce’nin giriş kısmında muhakkikler Bedreddin Kahveci ve Beşir Cüveycâtî tarafından aktarılan şu bilgiyi paylaşmanın kıymetli olacağını düşünüyoruz. Muhakkikler, mukaddime bölümünde “yedi harf” meselesini ele alırken kıraat birikimini bütüncül bir anlayışla “sahîh-şâz, zayıf-münker” şeklinde kısımlandırıp analiz ettiğini ve bunun sonucunda “yedi harf”in ne anlama geldiğini aktarmaktadırlar. Görüldüğü üzere şâz okuyuşlar sahîhlerin mukabilinde konumlandırılmıştır. (Konumuzla ilgili olmak kaydıyla “yedi harf” ve bu çerçevede ele alınabilecek sorunsallar ilerde tartışılacaktır.) (Bkz. Fârisî, **el-Hucce**, (mukaddime), C: I, s. 7, 9.) Bunun yanı sıra muhakkiklerin “kırâat-i seb‘a” olarak bilinen meşhur yedi imamın tercih ettiği kıraatler ve bu alanda yazılmış et-Teyşîr ve manzum hali olan eş-Şâtibiyye dışındaki okuyuş ve rivayetlerin bazı kesim tarafından şâz olarak telakki edildiğine dikkat çekmeleri ve bunu sert bir dille eleştirmeleri de göze çarpan hususlardandır. (Fârisî, **el-Hucce**, (mukaddime), C: I, s. 10.) Kahveci’nin bu duruşu onun sahîh/şâz kıraatlerle ilgili sınırlılıklarını da göstermesi açısından değerlidir. Özetle, muhakkik sahîh kabul edilen kıraatlerin sadece seb‘ada değil, şâz diye bilinenler arasında da bulunduğunu savunmaktadır.

⁵⁷⁷ En‘âm, 6/162.

⁵⁷⁸ Bu bilgi için bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 274.

⁵⁷⁹ Fârisî, **el-Hucce**, C: III, s. 440.

⁵⁸⁰ Fârisî, **el-Hucce**, C: I, s. 123.

Şâz kıraatler konusunda yapmış olduğu çalışmalarla kıraat birikimi anlamında son derece önemli bir yere sahip, Bağdat nahiv ekolünün önemli âlimlerinden biri olan İbn Cinnî'nin⁵⁸¹ ismini anmadan geçmemek gerekir. Onun özellikle şâz kıraatlerle ilgili kaleme aldığı *el-Muhteseb*⁵⁸² adlı eserini burada dikkate alacağımızı ifade edelim. Kitabın mukaddime kısmında İbn Cinnî genel anlamda kıraatleri iki kısma ayırdığını açıkça belirtmektedir. Ona göre kıraatlerin birinci kısmı şehirlerde⁵⁸³ bulunan kurrânın çoğunun üzerinde icma ettiği okuyuşlardır ki bu, İbn Mücâhid'in sınırlarını çizdiği meşhur kırâat-i seb'adan ibarettir. Müellife göre ikinci kısım ise bu kıraatlerin dışında kalanlardır ki bunlara da kendi zamanındaki âlimler tarafından şâz dendiğini ifade ederek ikili taksimatın çerçevesini sunmaktadır.⁵⁸⁴ Ayrıca burada İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri de iki kısımda değerlendirdiğini söylemek gerekir. Birincisi tamamen kıraat mefhumunun dışında kalan, kendisiyle meşgul olunmaması gereken kıraatlerdir. İkincisi ise yaşadığı dönemdeki teamüle uygun olarak "yedi kıraat"ın dışındakilerdir.⁵⁸⁵

Daha önce yukarıda dil bilimcilerin çoğu tarafından gramer kurallarına ve kıyasa aykırı olduğu için şâz olarak değerlendirilen bazı kıraatlerin toptancı bir bakış açısıyla değersiz görülüp dışlanmadığını ve bir tarafa atılmadığını belirtmeye çalışmıştık. Bunun en açık göstergelerinden biri de İbn Cinnî'nin bu konudaki tutumu olsa gerektir. Çünkü İbn Cinnî, yedi kıraatin dışındaki kıraatlerin şâz olarak nitelenmesini kabullenmekle birlikte bu kıraatler içerisinde de vahiy kaynaklı kıraatlerin bulunabileceğini belirtmiştir. Nitekim ona göre, bu kıraatler de diğerleri gibi Hz.

⁵⁸¹ Asıl adı, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsîlî el-Bağdâdî'dir. IV. (X.) yüzyılın en önemli dil âlimlerinden olan İbn Cinnî, gramer kurallarıyla ilgili tartışmalardan ziyade dilin ortaya çıkışı, dilin ilâhî mi (tevkîfî) beşerî mi (ıstılâhî) olduğu konusu üzerinde durmuştur. Hocası Ebû Alî el-Fârisî'nin görüşlerine güvenmesine rağmen bazı meselelerde ona da muhalefet etmiş ve kendi metoduyla ulaştığı sonuçları doğru kabul etmiştir. Bu bilgilerin detayı için bkz. Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, C: XIX, s. 397-400.

⁵⁸² Temel kaynağı Ebû Bekir İbn Mücâhid'in el-Kırââtü's-şâzze'si olan eserde şâz kıraatler özellikle gramer ve i'rab yönünden incelenmiştir. Yavuz, "İbn Cinnî", *DİA*, C: XIX, s. 400.

⁵⁸³ İbn Mücâhid, o dönemin insanların üzerinde icmâ ettiği ve sıhhati konusunda herkesin söz birliği ettiği kıraatlerin Medine, Mekke, Basra, Kûfe ve Şam merkezlerinde yaygın olduğunu dile getirmiştir. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 49.

⁵⁸⁴ Anlaşılan İbn Cinnî söz konusu vecihlerin şâz olarak addedilmelerini fiilî bir durum olarak kabul etmiş gözükmektedir. Nitekim müellifin "Zamanımızda yaşayan âlimler tarafından bu vecihler şâz diye isimlendirilmiştir." (Bkz. İbn Cinî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 32.) şeklindeki beyanı bir fiili durum tespiti olup bunu vakia olarak açıkça ortaya koymuştur.

⁵⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 35.

Rasûlullah'a nispet edilmektedir. Dolayısıyla “(...) *Peygamber size ne verdiyse onu alın (...)*”⁵⁸⁶ âyeti fehvasınca rivâyet açısından kusurlu bile olsa Arap dilinde makbûl bir kullanımı bulunan kıraatlerin reddedilmek yerine kabulle karşılanması gerekir.⁵⁸⁷ Hatta müellif söz konusu kıraatlerin dil açısından kırâat-i seb‘ada var olanlara nispeten aşağı seviyede olmasının bu vecihleri terketmek veya dışlamak için yeterli bir argüman olamayacağını ifade ederken şu noktaya da dikkat çekmektedir: Şâz kıraatlerin sırf dilsel kaygılarla eleştirilip reddedilmesi anlamsızdır. Çünkü yedi imamın kıraatinde de gramer açısından zayıf denebilecek vecihler vardır. Bu durumda söz konusu kıraatlerin de sahîh alanının dışına itilmesi anlamına gelecektir ki bu imkân dâhilinde değildir.⁵⁸⁸ Sonuçta o, bu vecihlerin dilsel bir dayanağının bulunduğunu ortaya koymaya ve bunları dil bilimsel açıdan delillendirmeye çalışmıştır.⁵⁸⁹ Fakat burada araştırmacı Mahmud es-Sâğîr şu noktanın altını çizmektedir: İbn Cinnî'nin buradaki çabası şehirlerde şöhret bulmuş kırâat-i seb‘ayı eleştirmek, onları değersiz kılmak veya bunların dışında kalan şâz okuyuşlara bir itibar kazandırıp öne çıkarmak değildir. Fakat şâz kıraatleri de tamamen reddetmek, küçümsemek ve kabul etmemek de doğru değildir. İşte İbn Cinnî de tam olarak bu dengeyi yakalamaya çalışmıştır.⁵⁹⁰ Zira bu şüphenin izalesi adına bizzat İbn Cinnî tarafından bu noktaya işaret edildiğini biliyoruz. Ona göre yedi kıraatte tartışma olmadığı gibi sadece bunların dışında kalan şâz kıraatlerin arasında da sahîh kıraatlerin bulunabileceğini ifade ettiği⁵⁹¹ bilgisi daha önce de aktarılmıştı.

Müellifin söz konusu kitabının kahir ekseriyetinin şâz kıraatler ve bunların değerlendirilmesinden müteşekkil olmasının yanı sıra kırâat-i seb‘aya da yer yer değindiği görülmektedir. Örneğin Yûsuf sûresinden “أَخَذَ عَشْرَ”⁵⁹² kelimesini aktarırken “*insanların okuyuşu (قراءة الناس) bu şekildedir*”⁵⁹³ demektedir. Kimi zaman da şâz bir

⁵⁸⁶ el-Haşr, 59/7

⁵⁸⁷ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 33; ayrıca bkz. Demircigil, “**İbn Cinnî**”, C: XIX, s. 80. Kısacası müellif burada kırâat-i seb‘a dışında kalan tüm okuyuşların olumsuz bir içerikle anılmak suretiyle dışlanıp devre dışı bırakılmasına karşı çıkmıştır. Bkz. Demircigil, “**İbn Cinnî**”, C: XIX, s. 78.

⁵⁸⁸ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 32-33.

⁵⁸⁹ Demircigil, “**İbn Cinnî**”, C: XIX, s. 80.

⁵⁹⁰ Bkz. Mahmud Ahmed es-Sâğîr, **el-Kırââtü’ş-şâzze ve tevcîhuha’n-nahvî**, Dimaşk, Dâru’l-Fikr, 1999, s. 200.

⁵⁹¹ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 33.

⁵⁹² Yûsuf, 12/4.

⁵⁹³ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 332.

okuyuşun sahîh bir kıraatin içerdiği manayı desteklemek ve ondan anlaşılması gereken asıl yorumu ortaya çıkarmak maksadını taşıdığını göstermek amacıyla istişhâdda bulunur.⁵⁹⁴ Öyle ki bazı durumlarda şâz kıraat için açık bir şekilde “daha fasih” tabirini kullanabilmektedir. Bu minvalde o, “أُصِيبَ بِهِ مِنْ أَشَاءَ”⁵⁹⁵ âyetinin “أُصِيبَ بِهِ مِنْ أَسَاءَ”⁵⁹⁶ şeklinde şâz olarak okunduğunu ifade etmesine rağmen bu vechin yaygın kıraat vechi olan ilkinin nazaran daha fasih olduğunu belirtmektedir. Ona göre bunun sebebi semantik ve etimolojik faktörlerden ileri gelmektedir. Çünkü birinci okuyuş olan “أَشَاءَ” kıraatinde kişinin neyden dolayı cezalandırılacağı anlaşılmamaktadır. Fakat ikinci ve şâz olan “أَسَاءَ” vechinde ise bu karışıklık olmayıp cezanın kaynağı olan “isâet” (günah işleme) olayı net bir şekilde ifade edilmiş olmaktadır.⁵⁹⁷ Tevcih veya huccet sanatını kullanarak bu gerekçeleri biraz daha detaylandıran müellifin bu vesileyle kırâat-i seb‘a dışında kalan bu kıraatlerin olumsuz bir içerikle anılmak suretiyle dışlanıp devre dışı bırakılmasını kabul etmediği açıkça anlaşılmaktadır.⁵⁹⁸ Bunun sonucunda İbn Cinnî’nin, yedi kıraatin dışındaki kıraatlerin şâz olarak kategorize edilmesini fiili bir durum olarak kabullendiği, hatta bu tanımlamayı sahiplendiği görülmektedir,⁵⁹⁹ ancak bu minvaldeki şâz kıraat tabirine olumsuz bir anlam da yüklememektedir. Bununla birlikte bu eserinde şâz diye nitelediği, hakkında olumsuz değerlendirmelerde bulunduğu kıraat vecihleri de bulunmaktadır.⁶⁰⁰ Zaten yukarıda onun, tüm şâz birikimini aynı kefedeki değerlendirmede bilgisi aktarılmıştı.

Müellifin şâz kavramına kıraat bağlamında genel anlamda yüklediği “yedinin dışında kalma/yaygın olmama” manasının yanı sıra; “kıyasa aykırı”,⁶⁰¹ “Arapların

⁵⁹⁴ Örnek için bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 316.

⁵⁹⁵ A’râf, 7/156.

⁵⁹⁶ Şâz olduğuna dair bilgi için bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân**, s. 51; Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 195.

⁵⁹⁷ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 261.

⁵⁹⁸ Burada özellikle akla şu soru gelebilir: Şâz kıraatlerle istişhâd yapılabilir mi? İbn Cinnî bu konuda görüşünü olumlu yönde net olarak sunarken şu ifadelerle yer verir: “Kur’ân en fasih ve en belîğ söz kabul edildiğinden onun mütevâtir ve icmâ edilen kıraatleriyle istişhâd edilebildiği gibi şâz kıraatleriyle de istişhâd edilebilir.” Bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 33-35.

⁵⁹⁹ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 261, 275; C: II, s. 183.

⁶⁰⁰ Demircigil, “İbn Cinnî”, C: XIX, s. 81.

⁶⁰¹ Mesela birkaç örnek için bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 53, 63, 103, 213; C: II, s. 220, 306.

kullanımına aykırı”,⁶⁰² “hem kıyasa hem de kullanıma aykırı”,⁶⁰³ “az bulunma”⁶⁰⁴ gibi bazı anlamlar yüklediği gözlemlenmektedir. Bunun yanında Arap dilinde sağlam bir dayanağı bulunup yaygın olan kıraatleri geçerli gören müellifimiz bunları “çoğunluğun okuyuşu”⁶⁰⁵ şeklinde tavsif ederken; bu vasfı taşımayanları ise “شاذ”⁶⁰⁶ tabirinin yanı sıra “غلط”,⁶⁰⁷ “لايجوز”,⁶⁰⁸ “ضعيف”,⁶⁰⁹ “غريب”,⁶¹⁰ “مردود”⁶¹¹ ve “خرجت على أصلها”⁶¹² şeklinde tanımlamaktadır.

Netice olarak dil bilimcilerin kitaplarında şâz kavramını, gerek kıraatler noktasında gerek nahiv ve sarf kurallarının pekiştirilmesi açısından yaptıkları değerlendirmelerde zaman zaman lafzen bazen de mefhum olarak bolca kullandıkları görülmektedir. Ayrıca söz konusu kavramın şâz kalma nedenlerinin arka planına da inen dilciler, bu anlamda *tahfîf*⁶¹³, *ref‘u’l-iltibâs*⁶¹⁴ vb. daha pek çok sebepten söz etmişlerdir. Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi dönemi genel anlamda şâz kavramının ortaya çıkış dönemi olarak kabul edilebilir. Fakat Sîbeveyhi’nin bir olgu olarak şâzı hocasından daha geniş bir çerçevede ele aldığı da muhakkaktır. Buna göre Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi, benimsemedikleri kıraat vecihleri için “قليلة, ردئ, بعض” gibi tabirler kullanırken, şâz kavramına yer vermemişlerdir. Bu iki âlim dışındaki diğer dilciler tarafından genel anlamda tercih edilmeyen lafızlar için şâz kelimesi

⁶⁰² Örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 227; C: II, s. 176, 399.

⁶⁰³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 37. Önceki âlimler gibi İbn Cinnî’nin de şâz kavramını kıraatler dışında dört kısımda değerlendirdiği gözlenmektedir: “a) Hem kurala hem de kullanıma uygun, b) kurala uygun kullanımda şâz, c) kullanıma uygun kuralda şâz, d) hem kuralda hem de kullanımda şâz.” Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, C: I, s. 98.

⁶⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 96, 118, 136.

⁶⁰⁵ İbn Cinnî, buralarda genelde قراءة العامة veya قراءة الناس vb. tabirler kullanmaktadır. Örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 32, 129, 134, 152, 155, 156, 186, 274, 280, 294, 295, 305, 318, 332, 349, 351; C: II, s. 9, 79, 159, 199, 286, 291. Burada geçen “çoğunluk” ifadesi ile İbn Cinnî’nin meşhur yedi kıraati kastettiğini belirtmek gerekir. Zira daha önce de altı çizildiği üzere o, şâz kıraat konusunda İbn Mücâhid’in çizgisinde yürümektedir.

⁶⁰⁶ Sadedinde bulunduğumuz *el-Muhteseb* adlı kitabı malum olduğu üzere şâzı esas alan bir yapıda olduğundan bu kavramın geçtiği yerleri tek tek tespit etme ihtiyacı duymadık. Fakat örnek olması açısından mesela bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 103, 136, 142.

⁶⁰⁷ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 236; C: II, s. 133.

⁶⁰⁸ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 66, 67, 99, 274; C: II, s. 220, 334.

⁶⁰⁹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 66, 234, 270.

⁶¹⁰ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 89, 136; C: II, s. 38, 62, 141.

⁶¹¹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 258, 320; C: II, s. 121.

⁶¹² Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 67, 128, 313.

⁶¹³ Kolaylık sağlamak.

⁶¹⁴ Karıştırma ihtimalini ortadan kaldırmak.

kullanılmışsa da birçok defa kendisinden şâz kavramının mefhumu amaçlanan “بعض, فاسد, قبيح, خطأ, غلط, خرجت على أصلها, مردود, غريب, قليلة, ردئ, ve daha başka çeşitli tabirler kullanıldığı da görülmektedir.⁶¹⁵ Sonraki âlimlerin kıraatler bağlamında söz konusu kavrama yaklaşımlarına gelince, başta Ferrâ’nın Kur’ân âyetleriyle alakalı dil açısından mahzurlu görüp tercih etmediği kıraatler hakkında şâz ifadesini aleni olarak kullandığı söylenebilir. Bunun yanı sıra diğer dil bilimciler tarafından da çoğunlukla “az bulunan”, “çoğunluğa aykırı”, “kıyasa/istimale aykırı”, “hata” gibi anlamların yüklendiği gözlemlenen kavramın “mushaf imlasına aykırılık” veya “kırâat-i seb‘a dışında kalan” şeklinde de yorumlandığını ifade etmek gerekir. Buna ilaveten kimi âlimlerin şâz kıraatleri bazı gramer kurallarının temellendirilmesi için pratikte kullandığını görmek de mümkündür. Örneğin İbn Cinnî’nin kıraatlerin tercih ve tevehhinde en çok kabul ettiği kriterin Arap dili olduğu gözlemlenmektedir. O, kıraatleri sarf ve nahiv gibi dil açısından tahlil ederken kimi zaman uzun kimi zaman da kısa beyanat yapmıştır. Hulasa, kıraatler ile ilgili kullanılan kavramların önemli bir kısmının ilk etapta dil biliminde kendini göstermeye başladığı söylenebilir. Zira yukarıda aktarılan bilgilerden kıraatler arasında tercih edilen ile edilmeyen kıraatleri ifade eden “sahîh”, “şâz” gibi tabirlerin gelişiminin Arap dil biliminde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bunun nedenleri arasında; “kıraatlerin birer dilsel olgu olması, kıraatlerin dilsel kaynak olarak görülmesi, dil bilimcilerin bazısının aynı zamanda kıraat âlimi olması”⁶¹⁶ maddeleri sayılabilir. Bunlara ilaveten dil bilimcilerden bu kavramı ilk kullanan kişinin Halîl b. Ahmed olduğunu düşünürsek disiplinler arasında dil biliminin şâz kavramı ile bağlantılı olarak ne denli önemli bir yere sahip olduğu, dolayısıyla araştırmamızın ayrılmaz bir unsuru olduğu da anlaşılmış olur.

1.4.2. Hadis ve Usûlünde Şâz Kavramı

Diğer ilimlerde olduğu gibi hadis ilminde de ilk dönemlerde terminolojik anlamda gelişmeler kaydedildiği ve kavramlaşma sürecine girildiği görülmektedir. Nitekim hadis metinlerinin yazılı olarak artması ve bu metinlerin nakledilmesinde hadislerin tashîfe uğraması; öte yandan insanlar arasında güven duygularının son

⁶¹⁵ Tüm bu kullanımlar daha önce detaylandırıldığı için tekrar refesans vermeye ihtiyaç duymuyoruz.

⁶¹⁶ Bunun için bkz. Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 65.

derece yıpranmasına sebep olacak derecede hadis uydurmacılarının çoğalması, hadis âlimlerini bazı tedbirler almaya yönlendirmiştir. Söz konusu menfî durumları ortadan kaldırmak üzere alınan tedbirler, hadis öğrenimi ve râvî/rivâyet ile ilgili bazı kavramların ilk defa ortaya çıkmasına da vesile olmuştur. Şâz kavramının hadiste böylesi bir dönemin semeresi olarak ortaya çıktığı söylenebilir.⁶¹⁷ Esasen hadis ilmi ile alakalı klasik dönemden itibaren çözülmesi gereken problemlerin başında hadisin sıhhati gelmiş ve tarihsel süreçte sıhhat problemi noktasında farklı eğilimler belirlemiştir. Bundan dolayı araştırmacılar tarafından hadislerin tashiî aşamalarında benimsenen usullerde bu yaklaşımların iz düşümlerine rastlanmaktadır.⁶¹⁸

Müslümanlar düşünce noktasında meşru bir zemin sorgularken en başta dikkate aldıkları husus şüphesiz rivâyetlerin sıhhatidir, dolayısıyla muhaddislerin üzerinde önemle durduğu kavramların başında da sahîh kavramı veya sahîh hadis gelmektedir.⁶¹⁹ Burada şâz kavramını yakından ilgilendiren bu meseleye kısaca temas etmek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Daha önce de değindiğimiz sahîh kavramının hadis kitaplarında öne çıkan tanımı şöyledir: “*Adalet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl bir senedle rivâyet ettikleri şâz ve mualllel olmayan hadistir.*”⁶²⁰ Bu tanımdan yola çıkarak hadislerde göze çarpan önemli hususlardan birinin şüphesiz sened ve metin sorunu olduğunu anlamaktayız. Bu noktada âlimler arasında söz birliğinin bulunmadığını özellikle belirtmek gerekir. Zira bu konuda isnadı esas alıp onun sıhhatini hadisin sıhhati için yeterli kabul edip sened ve metin sıhhati arasında bir bütünlüğü savunanlar olduğu gibi sıhhat açısından sened ve metin arasında bir bütünlüğün bulunmadığı görüşünü ileri sürenler de vardır. Buna ilaveten bu iki görüş arasında bulunan üçüncü bir bakış açısının daha olduğunu ifade etmek gerekir.⁶²¹ Ancak bu görüşlerden metin merkezli yaklaşımın daha fazla

⁶¹⁷ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 66, 67.

⁶¹⁸ Sezai Engin, “Hadisin Tashiinde Sened ve Metnin Sıhhat İlişkisine İlet ve Şâz Bağlamında Metodolojik Bir Yaklaşım”, *SÜİFD*, C: XVII, Sayı: XXXI, 2015, s. 141, 142.

⁶¹⁹ Muhittin Düzenli, “Rivâyetlerin Sıhhatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu”, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2008, s. 2.

⁶²⁰ İbnü’s-Salâh, ‘*Ulûmü’l-hadis*, s. 11, 12; İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 66, 199; Celaleddîn Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fî şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyâd, Dâru Tayyibe, t.y., C: I, s. 60; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Muhezzeb*, Beyrut, Dâru’l-Fikr, t.y., C: I, s. 59.

⁶²¹ Bu konudaki tartışmalarla ilgili bilgi için bkz. Engin, “Hadisin Tashiî”, *SÜİFD*, C: XVII, s. 142.

itirazlara maruz kalabileceği muhakkaktır. Çünkü “hadis usûlünde yapılan sahîh hadis tanımında zikredilen illetlerin daha çok hadislerin senedlerinde bulunması ve her şâzın sıhhati etkilememesi sıhhat tespitinde metnin esas alınmasını zorlaştırmaktadır.”⁶²² Bu nedendir ki “bir rivâyet incelenirken isnada ilişkin hususlar metne yönelik değerlendirmelerden daha geniş bir kullanım alanı bulmuştur.”⁶²³ Sahîh hadis tanımında öne çıkan *muallal*⁶²⁴ tabiri ise “isnadında ve metninde açıkça görülmemesine rağmen sıhhati zaafa düşüren bir illeti olan hadis”⁶²⁵ için kullanılmaktadır. Binaenaleyh şâz kavramının zaman zaman *illet* kavramı zımında değerlendirildiği görülmektedir. Çünkü illetin bilinme yolları tartışılırken en önemli eylemin rivâyetin çeşitlerini toplamak suretiyle aralarındaki uyumsuzluğun ortaya çıkmasını sağlamak olduğu birçok hadisçi tarafından dile getirildiği nakledilmektedir.⁶²⁶ Dolayısıyla rivâyetin şâz oluşunun ortaya çıkması aynı zamanda onun illetli olduğunun da bir başka ifade şeklidir denebilir. Kaynaklarda şâz hadis çeşidinin tespit edilmesi ve incelenmesinin –iki ayrı kutup olduğu düşünülürse- muallal hadise nazaran daha zor olduğu, çünkü şâz hadiste bulunan hatayı ifade etme ve başka açıdan değerlendirme imkânı bulunmadığı belirtilmektedir.⁶²⁷ Öyleyse konunun daha anlaşılır hale gelmesi maksadıyla hadiste şâz tabirine göz atmak ve onunla ilgili yapılan tanımları karşılaştırıp analiz etmekte fayda var.

1.4.2.1. Hadisçilerin Şâz Kavramına Yaklaşımları

Öncelikle gerek hadis usûlünde gerekse klasik metin kaynaklarında şâz kavramının çok dinamik bir yapıda olduğunu ve hakkında birbirinden farklı tanımlamaların yapıldığını belirtmek gerekir. Kaynaklarda söz konusu kavramın hadis

⁶²² Engin, “Hadisin Tashîhi”, **SÜİFD**, C: XVII, s. 141.

⁶²³ Muhittin Düzenli, “Hadis Metodolojisinde Teferrüd Kavramına Yönelik Kullanılan Tabirler”, **Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C: V, Sayı: IV, 2016, s. 24.

⁶²⁴ Muallal tabirinin bazı hadisçiler tarafından “ma’lûl” şeklinde de kullanıldığını ifade eden İbnü’s-Salâh, bunun lûgat ve gramer açısından doğru olmadığını ikaz etmektedir. Bkz. İbnü’s-Salâh, **‘Ulûmü’l-hadis**, s. 89; ayrıca bkz. Süyûtî, **Tedribü’r-râvî**, C: I, s. 295.

⁶²⁵ Bu tanımından sonra İbnü’s-Salâh, bu gibi hadislerin muallal olduğunu anlamak için “râvisinin tek kalması” ve “başkasının ona muhalefet etmesi” gibi bazı ayırt edici ve yardımcı emarelerden söz etmektedir. Bkz. İbnü’s-Salâh, **‘Ulûmü’l-hadis**, s. 90. Bununla birlikte müellif bu kavramın Arap dilcileri nezdinde “düşük/alçak seviye” şeklinde karşılık bulduğunu da sözlerine ilave etmekten kaçınmamaktadır. Bkz. İbnü’s-Salâh, **‘Ulûmü’l-hadis**, s. 89.

⁶²⁶ Muhittin Düzenli, **Rivayetlerin Sıhhati**, s. 53.

⁶²⁷ Aydın, “Şâz”, **DİA**, C: XXXVIII, s. 385.

alanında ilk olarak Şu‘be b. Haccâc (ö. 160/776) tarafından kullanıldığı belirtilmektedir.⁶²⁸ Bu bağlamda onun, “şâz hadisin şâz kimselerden geldiğini” söylediği ve “bunlara karşı dikkat edilmesini” istediği aktarılmaktadır.⁶²⁹ Binaenaleyh Şu‘be’nin şâz kavramını ilk defa kullanmasının yanı sıra bu çeşit hadisler konusunda ilk defa yorum yapan kişi olduğu da söylenebilir. Hadis usulüne tahsis edilmesi sebebiyle ilk hadis usulü kitabı olma özelliği taşıdığı belirtilen *el-Muhaddissü’l-fâsıl*⁶³⁰ adlı eserde ise Râmhürmüzî (ö. 360/971), “şâz hadis”⁶³¹ ifadesine yer vermesine rağmen ona herhangi bir tanımlama getirmemiştir. Bununla birlikte eserinin başka bir yerinde onun, “نَادِرٌ شَاذٌ”⁶³² şeklinde bir ifadeye yer vererek şâz kavramının sözlük anlamlarından birine uygun olarak kavramı “az bulunma” manasında kullandığı görülmektedir.⁶³³

İmam Şâfi‘ye (ö. 200/816) kadarki dönemlerde şâz kavramı “ferd”⁶³⁴ yani rivâyette tek kalma olarak anlaşılmıştır.⁶³⁵ Örneğin Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinden İmâmeyn tarafından şâz kavramının, rivâyet açısından ferd kalan hadisleri de kapsayacak bir şekilde ele alındığı görülmektedir.⁶³⁶ Fakat kavramı net olarak tanımlayıp bu algıyı değiştiren kişinin İmam Şâfi‘ olduğu belirtilmektedir.⁶³⁷

İmam Şâfi‘’nin hadis ilmindeki şâz tanımı şöyledir: “Güvenilir bir râvinin başkasının rivâyet etmediği hadisi rivâyet eden değil, güvenilir bir râvinin başka

⁶²⁸ Ahmet Yücel, **Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi**, İstanbul, İFAV Yayınları, 1996, s. 169.

⁶²⁹ Bkz. İbnü’s-Salâh, **‘Ulûmü’l-hadis**, s. 119.

⁶³⁰ Hem bu tartışmalar hem de eserin içerik detayı, yöntemi ve tanıtımı için bkz. İbrahim Hatipoğlu, “el-Muhaddissü’l-Fâsıl”, **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2020, C: XXX, s. 293.

⁶³¹ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, **el-Muhaddissü’l-Fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ‘î**, 3. bs., thk. Muhammed ‘Acâc el-Hatîb, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1983, s. 162.

⁶³² Râmhürmüzî, **el-Muhaddissü’l-Fâsıl**, s. 310.

⁶³³ Bu mananın atf-ı tefsir sonucundan elde edildiğinin altını çizmek gerekir.

⁶³⁴ Ferd tabiri hadis terminolojisinde “Rivâyetin sadece tek bir tarîkten gelip bir başka tarîkinin bulunmaması, sika bir râvinin bir başka sika râviden rivâyetinde tek kalması, belli bir râvinin belli bir râviden tek kalması, bir şehir veya bölge halkının başkalarının nakletmediği bir hadisi rivâyet etmede tek kalmaları...” gibi farklı anlamlara gelmektedir. Bu konuyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Düzenli, “**Hadis Metodolojisinde Teferrüd Kavramı**”, s. 24.

⁶³⁵ Mohamad Saddik, “Şâz Hadis – Ziyâdetü’s-Sikât Arasındaki İlişki ve Bunları Ayırt Eden Terimler”, **Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, C: I, Sayı: II, 2017, s. 84.

⁶³⁶ Ahmet Aydın, “İbnü’s-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî Inkıta Kavramı”, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007, s. 91.

⁶³⁷ Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 68; Aydın, “Şâz”, **DİA**, C: XXXVIII, s. 385.

güvenilir râvilerin rivâyetine muhalif olarak aktardığı hadistir.”⁶³⁸ Bu tanımdan, Şâfiî’nin, önceleri “ferd” olarak tanımlanan şâz hadisi “daha güvenilir olan/olanlara muhalefet etmek” şeklinde bir yaklaşımla ferdiyeti ortadan kaldırdığı anlaşılmaktadır. Çünkü İmam Şâfiî söz konusu kavramın bu anlamda kullanımına karşı çıkmakta ve açıkça şâz hadiste muhalefetin bulunması gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla onun bu orijinal tanımından, kendisinden daha güvenilir birine yahut büyük bir sika topluluğuna aykırı olarak rivâyet edilen hadislere şâz dendiği sonucunu çıkarmak mümkündür. İmam Nevevî de Şâfiî’nin “sikanın sikalara muhalefeti” şeklindeki tanımına aynen katıldığını, bunun dışında yaygın görüş dahi olsa diğer tanımları kabul etmediğini açıkça ifade etmektedir.⁶³⁹ Nitekim “güvenilir bir râvinin” kendisinden – sikalık açısından- daha düşük mertebedeki biri/birilerine aykırı olarak rivâyet etmiş olduğu hadis türüne hadisçiler tarafından şâz tabirinin kullanılması da pek mümkün görünmemektedir.⁶⁴⁰ Dolayısıyla -hadis terminolojisine göre- ya kendisine eşit ya da daha üstün birilerine aykırı davranılmış olmasının bu sonucu doğurduğu aşîkârdır.

İmam Şâfiî’nin bu tanımında göze çarpan bir diğer husus da, şuzûzda senedi ilgilendiren kısım rivâyet edenin sika oluşu iken, metni ilgilendiren taraf ise söz konusu râvinin rivâyeti yani hadisin bizzat metnidir.⁶⁴¹ Bu da yukarıda sözünü ettiğimiz “muhalefet”in cereyan ettiği zemindir. Ayrıca İmam Şâfiî’nin şâz hadise

⁶³⁸ Nisâbü’rî, **Ma’rifetü ‘Ulûmî’l-hadis**, s. 119; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye fi ‘ilmi’r-rivâye**, thk. Ebû Abdillâh es-Suverkî-İbrahim Hamdî el-Medenî, Medine, el-Mektebetü’l-İlmiyye, t.y. s. 141; Mübârekpûrî, **Tuhfetü’l-Ahvezi**, C: II, s. 84; Şakir, **el-Bâisü’l-hasîs**, s. 53; Şâfiî’nin “Güvenilir bir râvinin rivayet edip de başkalarının rivayet etmediği hadis değil” şeklindeki açıklaması, o dönemde (Hicri II. yüzyıl) sika râvinin tek olarak rivayet ettiği hadislere şâz denildiğini ve bu yanlışın düzeltilmesi gerektiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Zaten o döneme kadar kavramımız için “ferdiyet” anlayışını yıkan da bu ifadelerdir. Bkz. Aydın, “Şâz”, **DİA**, C: XXXVIII, s. 385; İbnü’s-Salâh ise Şâfiî’nin bu tanımından sonra “buradan anlaşılan şâz, makbul olmayan hadis türüdür” şeklinde bir yorum yaparak şâz hadislerin kabul edilemeyeceğini kanaat olarak ifade etmiştir. Buna ilaveten Salâh’ın Şâfiî’den naklen aktardığı tanımda “başka güvenilir râvilerin rivayetine muhalif” ibaresi yerine “başka insanların rivayetine muhalif” (Bkz. İbnü’s-Salâh, **‘Ulûmü’l-hadis**, s. 77) şeklinde bir farklılık da göze çarpmaktadır ki bu noktada kendisine muhalefet edilmiş olanın sika olması gerekliliğinin ihtilaflı bir hal aldığını söyleyebiliriz.

⁶³⁹ Nevevî, **el-Mecmû’**, C: I, s. 59.

⁶⁴⁰ İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 84.

⁶⁴¹ Engin, “Hadisin Tashîhi”, **SÜİFD**, C: XVII, s. 146.

yüklemiş olduğu mevzubahis anlamın günümüzde de aynen kullanılmakta olduğunu belirtmek gerekir.⁶⁴²

Ebû Ya'lâ el-Halîlî ise Şâfiî ve Hicaz âlimlerinden bir kısmı tarafından söz konusu kavramın şöyle bir tanımının daha yapıldığını belirtmektedir: “Şâz hadis, sika râvilerin tek bir lafız üzere rivâyet ettikleri bir hadisin, başka bir sika râvi tarafından eksik veya fazla olarak rivâyet edilmesidir.”⁶⁴³ Burada şunu hatırlamakta da fayda var: Yukarıda Şâfiî'ye kadarki dönemlerde şâz kavramı hakkında “ferd” anlayışının hâkim olduğunun altı çizilmiş ve Şâfiî'nin efrâdını câmi‘ ağıyarını mâni⁶⁴⁴ tanımının bu anlayışı sonlandırdığı belirtilmişti. Şimdi bu son tahlilde el-Halîlî tarafından Şâfiî'ye nispet edilen tanımda “eksik veya fazla” ifadelerinden söz konusu kavramın sınırlandırıldığı söylenebilir. Çünkü ilk tanımla beraber “muhalefet” eksenli geniş bir yapı oluşmuş iken buradaki tanım “eksiklik-fazlalık” etrafında daha dar çerçevede şekillenmektedir. Ebû Ya'lâ, İmam Şâfiî ve Hicaz ehline nispet ettiği yukarıdaki tanımı aktardıktan sonra, hadis âlimlerinin çoğunun şâz hadisten, “sika olsun zayıf olsun bir râvinin rivâyetinde diğer râvilerden ayrı kaldığı ve tek bir isnadının olduğu hadisi” kastettiklerini söylemektedir. Ona göre rivâyetinde tek kalan râvi sika ise bu rivâyette tevakkuf edilir ve delil olarak kullanılamaz. Buna mukabil râvi sika değilse o hadis kabul edilmez ve terk edilir.⁶⁴⁵ Binaenaleyh Ebû Ya'lâ'nın bu sözlerinden kavramımızın içeriğinin “muhalefet”ten ziyade “ferdiyet” mantığı üzerine inşa edildiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Nitekim Süyûtî de Ebû Ya'lâ'nın bu ifadelerini aktardıktan sonra “bu tanım mutlak anlamda teferrüd eksenli bir yaklaşım olup burada muhalefet mefhumuna itibar edilmemiştir”⁶⁴⁶ şeklinde bir çıkarımda bulunmaktadır. Burada bu görüşün aynı zamanda *münker hadis*i de kapsadığını ifade etmekte yarar vardır. Hatta bu minvalde görüş beyan eden hicrî II. asrın hadis âlimlerinden Sâlih Cezere'ye (ö. 293/906) göre “şâz hadis, bizzat münker hadistir.”⁶⁴⁷

⁶⁴² Tuzcu, “Muhaddisler”, **FÜİFD**, C: XVIII, Sayı: I, 2013, s. 1-35.

⁶⁴³ Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî, **el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadîs**, thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs, Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, t.y., s. 176.

⁶⁴⁴ Genellikle usulcüler tarafından tanımlar hakkında kullanılan bu ifade kısaca “eksiksiz, kapsamlı” anlamlarına gelmektedir. Tanım analizi için bkz. Muhammed İsa Yüksek, **Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması**, Yalın Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 27.

⁶⁴⁵ Halîlî, **el-İrşâd**, s. 176.

⁶⁴⁶ Bkz. Süyûtî, **Tedribu'r-râvî**, C: I, s. 267.

⁶⁴⁷ Bağdâdî, **el-Kifâye**, s. 140. Şâfiî'nin bu konuya bakışı ile ilgili son olarak bir karşılaştırma yapmak

İbn Hacer ise “râvinin muhalefetine bir de zayıflık eklenirse bu durumda tercih edilene ma‘rûf, onun karşısındakine münker dendiğini”⁶⁴⁸ ifade etmekte ve farklı bir yaklaşımla münkeri şâz hadisin karşısında konumlandırmamaktadır.

Bu konuda söz söyleyen bir başka isim de Hâkim en-Nîsâbü’rî’dir. Ona göre şâz hadisin tanımı şöyledir: “Sika bir râvinin teferrüd ettiği ve mütâbii bulunmayan hadis türüdür.”⁶⁴⁹ Ferd hadisin bir kısmını da kapsayan bu tarife göre şâz hadis zayıf hadislerden sayılmaz⁶⁵⁰ ve bu türden hadisler için “makbûl şâz” ifadesi kullanılabilir.⁶⁵¹ Buna ilaveten Hâkim’in şâz hadis tanımından onun ma‘rûf veya mahfûz⁶⁵² şeklinde bilinen kavramların karşısında yer aldığı sonucunu çıkarmak da mümkündür.⁶⁵³ Ayrıca Süyûtî, Hâkim’in bu tanımının Ebû Ya‘lâ’nın tanımından daha özel olduğunu, çünkü Hâkim’in şâz tanımından “sikanın teferrüd etmesi” mefhumunun daha net anlaşıldığını belirtmektedir.⁶⁵⁴ Hâkim’in, şâz kavramına yönelik misaller verdikten sonra “*Bu hadis şâzdır. Nitekim râvileri sika olmasına rağmen rivâyet başka bir kişi tarafından nakledilmemiştir.*”⁶⁵⁵ şeklindeki değerlendirmesi de Şâfiî’nin yaptığı tanımı kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla müellifin yaptığı tanımdan şâz kavramını “sika râvinin rivâyetinde teferrüd etmesi” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.⁶⁵⁶

İbnü’s-Salâh, âlimlerin çoğunun benimsediği tanıma uygun olarak şâz hadise “merdûd şâz” adını verirken sika olmayan râvinin tek kalarak rivâyetinde bulunduğu hadisin de böyle kabul edildiğini söylemektedir. Onun tespiti göre birçok hadis

adına, dil biliminde Halîl b. Ahmed’in şâz kavramına yüklediği anlam ile Şâfiî’nin -ilk tanımına göre- hadis ilminde kavramı anlamlandırması arasında zımnen bir paralellikten söz etmenin mümkün olduğunu, zira her iki âlimin de söz konusu kavramı kendi vechelerinden “muhalefet” merkezli bir zeminde yorumladıklarını belirtebiliriz. Tabi bunun da dil bilimi ile hadis ilmi arasındaki münasebet açısından kayda değer bir köprü vazifesi icra ettiğini söyleyebiliriz.

⁶⁴⁸ İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 84; İmam Süyûtî’nin de bu noktada aynı kanaatte olduğunu altını çizelim. Bkz. Süyûtî, **Tedribü’r-râvî**, C: I, s. 195.

⁶⁴⁹ Nîsâbü’rî, **Ma’rifetü ‘Ulûmi’l-hadis**, s. 119.

⁶⁵⁰ Süyûtî şâz kavramını sahîh ve hasen sıfatlarını barındırmayan “zayıf” başlığı altında ele almış ve o kategoride addetmiştir. Bkz. Süyûtî, **Tedribü’r-râvî**, C: I, s. 195.

⁶⁵¹ Cürcânî, **Kitabü’t-tâ‘rîfât**, s. 106; Aydın, “Şâz”, **DİA**, C: XXXVIII, s. 385.

⁶⁵² Süyûtî şâz kavramını mahfuz tabirinin karşısında konumlandırmaktadır. Bkz. Süyûtî, **Tedribü’r-râvî**, C: I, s. 195.

⁶⁵³ Bu çıkarım için bkz. İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 83.

⁶⁵⁴ Süyûtî, **Tedribü’r-râvî**, C: I, s. 268.

⁶⁵⁵ Nîsâbü’rî, **Ma’rifetü ‘Ulûmi’l-hadis**, s. 121.

⁶⁵⁶ Muhittin Düzenli, **Rivayetlerin Sıhhati**, s. 49.

âliminin, bir râvinin tek başına rivâyette bulunduğu her türlü hadis için *merdûd* ve *münker* terimleri yanında şâz teriminin de kullanılabileceğini ifade ettiklerini aktarmaktadır.⁶⁵⁷ Müellifin bu noktada şâz kavramını diğer hadis âlimleri gibi rivâyet eksenli olarak ele aldığını söylemek gerekir. Bir hadisin şâz olup olmadığı hakkında hüküm vermek için tamamen râvinin durumuna bakılması gerektiğinin altını çizen İbnü's-Salâh şu bilgilere yer vermektedir:

“Bir râvi aktardığı şeyde (hadis metni) tefeffüd (yalnız kalarak rivâyet) etmişse bakılır; eğer teferrüd ederek aktardığı hadis hıfz ve zabt yönünden kendisinden daha üstün bir başka râvi tarafından rivâyet edilene muhalif ise buna *merdûd* şâz denir. Fakat bu konuda bir muhalefet yok da sadece başkasının rivâyet etmediği bir hadisi aktarmışsa burada da o râviye bakılır; hıfz, adalet, zabt ve itkân yönünden eksiği yoksa o ferd hadis kabul edilir (dolayısıyla buna makbûl şâz denebilir) ve onunla ilgili cerh yapılmaz. Fakat râvi bu söylenen sıfatları haiz değilse o zaman cerh edilmeye açık olduğunu ve bu yalnız kalışıyla da sahîhten iyice uzaklaştığını söyleyebiliriz. (...) Kısacası *merdûd* olan şâz iki kısımdır. Birincisi ferd ve muhalif olan hadis; ikincisi ise râvileri arasında şâz ve teferrüd gibi durumları cebredecek sika ve zabt sahibi kimselerin bulunmadığı ferd hadistir.”⁶⁵⁸

Bazı araştırmacılar, İbnü's-Salâh'ın bu sözlerinden, Şâfiî'nin söz konusu tanımına teferrüd şartını ilâve ederek yeni bir tanım geliştirdiği çıkarımında bulunmaktadırlar. Bunun yanında sözü edilen ilave ile şâz kavramının tanımının sika bir râvinin diğer sikalara muhalefette bulunarak rivâyetinde tek kalması manasındaki nihâi haline ulaştığını iddia etmektedirler.⁶⁵⁹ Ne var ki daha önce de belirtildiği üzere Şâfiî'nin şâz kavramına yüklediği anlamla beraber daha evvel yaygın olan “ferd”

⁶⁵⁷ İbnü's-Salâh, ‘**ULÛMÜ’L-HADİS**, s. 77, 79, 80; Süyûtî bu noktada şâz ile münker ikilisinin arasındaki şu münasebetten bahsetmektedir: Şâz ve münker kavramlarının ikisinde muhalefet şartı bulunmasından dolayı içtima ederler; fakat şâzın râvisinin sika veya sadûk olması, münkerin râvisinin ise zayıf olması nedeniyle de iftirak etmektedirler. Bkz. Süyûtî, **Tedribu'r-râvî**, C: I, s. 279.

⁶⁵⁸ İbnü's-Salâh, ‘**ULÛMÜ’L-HADİS**, s. 79.

⁶⁵⁹ Aydın, ‘**İbnü's-Sââtî**, s. 91.

anlayışı tabusu yıkılmıştır. İbnü's-Salâh'ın bu çabası olsa olsa eskiye dönüş kabilinden bir reaksiyon olarak değerlendirilebilir.

Tahâvî (ö. 321/933) ise bir hadis hakkında şâz ifadesini kullanabilmek için o hadisi destekleyen başka rivâyetlerin mevcudiyetini dikkate alarak sahâbe ve tâbiînin uygulamalarına aykırı rivâyetlerin olması gerektiğini ifade ederken⁶⁶⁰ başka bir yerde de şâzı bir kavram olarak “icmâ”ya karşı kullanmaktadır.⁶⁶¹ Anlaşılan Tahâvî de râvinin aktardığı şâz hadiste “ferdiyet” ve “muhalefet” şeklinde iki temel argüman geliştirerek bir tanım arayışı içerisine girmektedir.

Bir diğer muhaddis İbn Hacer el-Askalânî ise şâz hadisin, bir râvinin⁶⁶² diğer râvilerde aranan şartlar itibariyle kendisinden daha üstün birine aykırı biçimde rivâyet ettiği hadis olduğunu belirtmektedir.⁶⁶³ Nitekim yukarıda bunun “merdûd şâz” kategorisinde değerlendirildiği aktarılmıştı. Binanaleyh bu durumdaki hadisler için daha üstün (ercâh) olana *mahfûz* dendiği gibi, tercih edilmeyene yani mercûh olana da şâz tabiri kullanılmaktadır.⁶⁶⁴ Fakat İbn Hacer'in bu yaklaşımının yanı sıra, söz konusu kavram hakkında “*Sika bir râvinin kendisinden daha makbûl olana aykırı olarak rivâyet ettiği hadistir.*” şeklinde bir tanım yapmakta olduğu ve “*mutemed olan tanım da budur*” sözleriyle de bu görüşünü pekiştirdiği görülmektedir.⁶⁶⁵ Bu iki tanım arasında ince bir fark göze çarpmaktadır. O da ilk tanımda rivâyet eden “râvinin güvenilirliği” kaydının bulunmaması, ikincisinde ise bunun net olarak ifade edilmiş olmasıdır. Ayrıca İbn Hacer'in “*râvinin muhalefetine bir de zayıflık eklenirse bu durumda tercih edilene ma'rûf, onun karşısındakine de münker denir*”⁶⁶⁶ şeklindeki

⁶⁶⁰ Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, **Şerhu Me'âni'l-âsâr**, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr- Muhammed Seyyid Câdülhak, Beyrut, 'Âlemü'l-Kütüb, 1994, C: III, s. 104; C: IV, s. 353. Ayrıca bkz. Aydın, “İbnü's-Sââtî”, s. 93.

⁶⁶¹ Tahâvî, **Şerhu Me'âni'l-âsâr**, C: IV, s. 358.

⁶⁶² Burada İbn Hacer tarafından zikri geçen “râvi”nin sika olup olmaması hakkında herhangi bir kayıt düşülmemiştir. Fakat bir sonraki tanımından da anlaşılacağı gibi buradaki “râvi”den maksat güvenilir olandır. Çünkü zaten sika olmayan râvinin rivâyetine hiçbir şekilde itibar edilmemektedir. Nüzhetü'n-nazar kitabının muhakkikin de aynı kanaatte olduğunu görebiliriz. Bkz. İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, (1. dipnot) s. 69.

⁶⁶³ İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 69.

⁶⁶⁴ İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 83. Bu konuda İbn Hacer ile aynı çizgide bulunan bir başka isim de Süyûtî'dir. Çünkü o da şâz hadisi mahfuz tabirinin karşısında konumlandırmaktadır. Bkz. Süyûtî, **Tedribü'r-râvî**, C: I, s. 195.

⁶⁶⁵ İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 84.

⁶⁶⁶ İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 84.

ifadesi ise şâz tabiri yerine münker kelimesininin kullanılması noktasında “zayıflık” olgusunun etkili olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Farklı bir yaklaşım içerisine giren Cürcânî’ye göre ise şâz kavramının hadisteki karşılığı, “*senedi sahîh olmayan hadistir.*”⁶⁶⁷ Bu tanım Süyûtî’nin kıraat açısından şâz için yapmış olduğu orijinal ve marjinal tanımıyla da örtüşmektedir. Nitekim Süyûtî’ye göre şâz kıraatin tanımının “*senedi sahîh olmayan okumalar*”⁶⁶⁸ olduğu daha önce aktarılmıştı. Fakat bu tanımların iki disiplin açısından da taraftar bulamadığını ve neticede ilmi zeminde ele alınıp yeterince tartışılmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte ilerleyen bölümlerde Süyûtî’nin bu tanımı üzerinde ayrıca durulacaktır. Şâz hadis hakkında bu farklı yaklaşımın yanı sıra Şevkânî’nin şâz hadise bakış açısını da eklemek gerekir. Nitekim ona göre “*Şâz hadis, sahîh hadislere muhalif olup onların dışında kalanlardır.*”⁶⁶⁹ Böylesi genellemeci yaklaşımın⁶⁷⁰ da pek taraftar bulamadığını ifade etmek gerekir. Ayrıca Şevkânî başka bir yerde hadisin isnadı ile metnini ayrı ayrı değerlendirmektedir. Şöyle ki, onun, bir hadis için sened açısından “zayıf”, metin açısından da “şâz” tabirini kullanarak sened ile metni net çizgilerle ayırdığı görülmektedir.⁶⁷¹

Şâz hakkında yapılan bu tanım ve yorumların yanında onun diğer bir tarifi ise şöyledir: “Hadis rivâyetinde yanlışları doğrularından fazla olan ve hafıza bozukluğu süreklilik arz eden râvinin rivâyet ettiği hadistir.”⁶⁷² Esasen Cürcânî’nin tanımında olduğu gibi burada da geleneksel şâz hadis tanımından uzak bir tabloyla karşı karşıya kalındığı söylenebilir. Zira daha önceleri bu hadis çeşidi için çoğunlukla “ferdiyet” ve “muhalefet” gibi temel unsurları içinde barındıran tanımlar yapılmış iken bu son

⁶⁶⁷ Cürcânî, **Kitabü’t-tâ’rîfât**, s. 106.

⁶⁶⁸ Bkz. Süyûtî, **el-İtkân**, s. 167; Süyûtî’ye ait bundan başka farklı görüşler de bulunmakta olup bunlar ikinci bölümde etraflıca ele alınıp tartışılacaktır.

⁶⁶⁹ Muhammed b. Alî b. Abdillâh eş-Şevkânî, **Neylül-evtâr**, thk. İsmâuddin es-Sebâbitî, Kahire, Dâru’l-Hadis, 1993, C: VI, s. 348.

⁶⁷⁰ Zira burada Şevkânî adeta hadislerin tümünü ikili bir tasnife tabi tutmaktadır. Bunların da “sahîh” ve “şâz” şeklinde iki kısım olduğu anlaşılmaktadır. Yani “bir hadis ya sahihtir ya da şâzdır” gibi bir intiba bırakmaktadır ki bunun doğru bir sınıflandırma olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü genel hadis usûlü birikimini göz önüne aldığımızda bu yaklaşımda bir tezatlığın söz konusu olduğunu görebiliriz.

⁶⁷¹ Şevkânî, **Neylül-evtâr**, C: VIII, s. 130.

⁶⁷² Aydın, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, s. 291.

tahlilde “yanlış-doğru” ve “hafıza bozukluğu” odaklı farklı bir yaklaşım sergilendiği gözlemlenmektedir.

Bütün bunların sonucunda muhaddislerin genel anlamda şâz hadislerle karşı olumsuz bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir.⁶⁷³ Bu yaklaşımlardan öne çıkan birkaçı şöyledir: Yukarıda da geçtiği gibi şâz kavramının ilk kullanıcılarından Şu‘be b. Haccâc, “şâz hadisin şâz kimselerden geldiğini” söyleyip bunlara karşı dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. İbnü’s-Salâh’ın bu kavramın Arap dil biliminde “düşük/alçak seviye” şeklinde bir karşılık bulduğunu ifade ederken bir başka yerde “rivâyetlerinin çoğu şâz ve münkerlerden oluşan râvinin aktardığı hadisler kabul edilmez”⁶⁷⁴ şeklinde beyanı bulunmaktadır. Ayrıca hicrî II. yüzyıl âlimlerinden İbrahim b. Ebû Able (ö. 151/769) şâz rivâyetlerle meşgul olup bunları öğrenmeye gayret edenlerin son derece zararlı şeyleri kazandıklarını şu sözlerle ifade etmektedir: “Âlimlerin şâz sözlerini taşıyan kimse büyük bir kötülük yüklenmiş olur.”⁶⁷⁵ Muaviye b. Kurre de (ö. 113/731) şâz olan haberden uzak durulmasını salık vermiştir.⁶⁷⁶ İbn Mehdî (ö. 198/813-14) ise şâz rivâyette bulunan kimsenin ilimde örnek alınacak biri olamayacağını altını çizerek bu tür rivâyetleri nakletmekten kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁷⁷ Bu ve benzeri olumsuz görüşlerden dolayı şâz hadis zayıf hadis kategorisinden sayılarak terkedilmiş ve dini konularda delil olarak kabul görmemiştir.

Bu meyanda aktarılan tüm bu bilgilerden hareketle, etimolojik formunu da nazar-ı itibara aldığımızda bu kavramın hadis ilmi açısından “muhalefet” ve “teferrüd” merkezli olduğunu ve “cemaatten ayrılma”, “kendi başına yol tutma” anlamlarını içerdiğini söyleyebiliriz. Kavramın barındırdığı bu özelliklerin her birinin illet nedeni olması sebebiyle çoğu zaman “illet” kavramı içerisinde de mütalaa edildiğini son tahlilde ifade etmek gerekir.

⁶⁷³ Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 140

⁶⁷⁴ Bkz. İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü’l-hadis*, s. 89.

⁶⁷⁵ Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 140.

⁶⁷⁶ Aydın, “Şâz”, *DİA*, C: XXXVIII, s. 385.

⁶⁷⁷ Aydın, “Şâz”, *DİA*, C: XXXVIII, s. 385.

1.4.3. Fıkıh ve Usûlünde Şâz Kavramı

Usulcüler iddialarını güçlendirmek ve görüşlerini rasyonel bir yaklaşımla sağlam bir zemine oturtmak için “haber” konusuna oldukça ehemmiyet atfetmişler ve kaleme aldıkları eserlerinde haberle ilgili kabul ve red durumlarını enine boyuna tartışmışlardır. Bunun bir göstergesi de eski topluluklar, geçmişte hayat sürmüş önemli kişiler ve genel anlamda şehirlerle ilgili herhangi bir malumata ulaşmanın ancak “haber” kanalıyla gerçekleşeceğini düşünmüş olmalarıdır.⁶⁷⁸ Fıkıh usûlü âlimlerinin haber konusunda hadisçilerin yaklaşımını benimseyerek onun sıhhati ve doğruluğunu epistemik açıdan analiz ettiklerini söyleyebiliriz.⁶⁷⁹ Buna göre âlimlerin haberin sıhhatine dair hassas yaklaşımlarının bir sonucu olarak fikhî hükümlerin istinbatında hadise ciddi anlamda eğildiklerini burada ifade etmek gerekir. Şâz-hadis ilişkisinin öneminin yanı sıra –ki bu konu yukarıda işlendi- bir haber türü olarak şâz kavramının özellikle fukahâ nezdindeki konumunun ve nasıl tanımlandığının iyi tespit edilmesi gerekecektir.

1.4.3.1. Fıkıhçıların Şâz Kavramına Yaklaşımları

Temel İslâm bilimleri arasında önemli bir yer tutan fıkıh biliminin genel anlamda iki temel alanı bulunmaktadır. Bunlardan biri dinin fûrûna, amelî hayata ait bilgileri ve hükümleri ihtiva eden ilim dalı olan fıkıh, diğeri ise bu fıkıhın bir alt ilim dalını teşkil eden söz konusu hüküm ve bilgilerin usûlü olan “usûlü’l-fıkh”tır. Fakat salt “fıkıh” terimiyle fûrû-i fıkh kastedilmektedir.⁶⁸⁰ İslâm fıkıh tarihinde gerek fûrû gerekse de usul konularında fukahâ arasında her dönem ihtilafın, görüş ayrılıklarının bulunduğunu belirtmek gerekir. Fakat bununla birlikte her fakih savunduğu iddiayı gerekçeleri ve delilleriyle ortaya koymaya çalışmış ve bazıları bu doğrultuda kendi sistemini geliştirip belli bir yol tutmuştur. Bunun sonucunda da pek tabii olarak genel fıkıh kurallarına tezatlık teşkil eden bazı aksi görüşler, münferid ve muhalif fikirler ortaya çıkmıştır. Yani makul ihtilaf dairesinin dışına çıkıp şâz bir konumda yer

⁶⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 30; Râzî, *el-Mahsûl*, C: IV, s. 227. ayrıca bkz. Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, s. 82.

⁶⁷⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993, s. 106; Bkz. Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, s. 82.

⁶⁸⁰ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, C: XVI, s. 1, 2.

almaktadırlar ki bunlara “şâz fetvalar” ismi verilmiştir.⁶⁸¹ Üçüncü bölümde mezheplerin fikhî açıdan şâz kıraatlere bakış açılarını ele alacağımızdan şimdilik örnek kabilinden fakihlerden birkaç görüş zikredilerek usule dair kaleme alınan eserlerde bir kavram olarak şâzın tahliline yer verilecektir.

İbn Rüşd fikhın fûrû meselelerinden biri olan “kulakların meshi” konusunda “وَقَدْ شَذَّ قَوْمٌ فَذَهَبُوا إِلَى أَهْمَا يُغْسَلَانِ مَعَ الْوُجْهِ”⁶⁸² şeklinde bazı kimselerin “şâz” kalıp topluluktan ayrılarak muhalif kaldıklarını, anılan kavramı kullanarak zikretmektedir. Şevkânî ise *Neylû’l-evtâr*’da, yine fikhın fûrû meselelerinden olan “süt emen çocuğun idrarının durumu” konusunda İbn Hazm’a yönelik yaptığı eleştiride “وَقَدْ شَذَّ ابْنُ (...)”⁶⁸³ ifadelerini kullanmakta ve “şezze” ile İbn Hazm’ın, âlimler tarafından kabul edilen görüşün dışına çıkıp muhalif olduğuna işaret etmektedir. Görünen o ki İbn Rüşd ve Şevkânî, şâz kavramında bulunan “topluluktan ayrılmak”, “tek kalmak”, “muhalif olmak” gibi anlamları tercih etmektedirler. Bu noktada İmam Nevevî’nin “وَهُوَ شَاذٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الرَّاجِحِ فِي الْمَذْهَبِ”⁶⁸⁴, “الصَّوَابُ لِلْخَلْقِ كُلِّهِمْ”⁶⁸⁴, “وَرَايَةُ الشَّكِّ شَاذَّةٌ غَرِيبَةٌ فِيهِ مَتْرُوكَةٌ”⁶⁸⁶ ve “إِلَّا الشَّاذَّ النَّادِرَ”⁶⁸⁵ gibi sözlerinden hareketle bu kavramın her tabakadan fakihler tarafından dinamik bir şekilde kullanıldığını da söyleyebiliriz. Nevevî’nin yukarıdaki ifadeleri arasında “وَرَايَةُ الشَّكِّ شَاذَّةٌ غَرِيبَةٌ فِيهِ مَتْرُوكَةٌ”⁶⁸⁶ örneğinin öne çıktığını kabul etmek gerekir. Zira o, “şüpheli” diye aktardığı rivâyeti; şâz, *garîb* ve *metrûk* şeklinde nitelemektedir. Bu da onun terminoloji alanındaki hâkimiyetini göstermesinin yanı sıra şâz kavramını destekleyen “pek bilinmeyen” ve “terk edilen” mealindeki kayıtlarla söz konusu kavrama anlam genişliği kazandırmasındaki becerisi olarak okunabilir. Esasen Nevevî’nin bu örnekteki destekleme anlayışının ilk olmadığı, başka yerlerde de aynı çabayı sürdürdüğü söylenebilir. Örneğin onun, “الطَّهْرُ” kelimesinin telaffuz şeklini analiz ederken satır aralarında geçen: “(...) وَحَكَى صَاحِبُ مَطَالِيعِ الْأَنْوَارِ الضَّمَّ فِيهِمَا وَهُوَ غَرِيبٌ شَاذٌ ضَعِيفٌ (...)”⁶⁸⁷

⁶⁸¹ Nebîl el-Abdûlî, “Târîhu’l-fetâvâ’s-şâzze ve eseruhâ fi’l-fıkhi’l-İslâmî”, (Çevrimiçi), <https://islamonline.net/sahem/28035>, 23 Mart 2020.

⁶⁸² Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktasid*, Kahire, Dâru’l-Hadis, 2004, C: I, s. 21.

⁶⁸³ Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, C: I, s. 67.

⁶⁸⁴ “Mezhebin tercih edilen görüşüne nispetle bu şâzdır.” Bkz. Nevevî, *el-Mecmû’*, C: I, s. 47.

⁶⁸⁵ “Bu, şâz ve az olanlar hariç herkes için doğrudur.” Bkz. Nevevî, *el-Mecmû’*, C: I, s. 53.

⁶⁸⁶ “Şekk’e dair rivayet, şâz ve garib olup metrûktur.” Bkz. Nevevî, *el-Mecmû’*, C: I, s. 115.

⁶⁸⁷ Nevevî, *el-Mecmû’*, C: I, s. 79.

ifadelerinde şâz kavramını yine “pek bilinmeyen” ve “zayıf” tabirleriyle pekiştirdiği görülür. Nevevî başka bir yerde de “ليس بشئ بل شاذٌّ مَرْدُودٌ”⁶⁸⁸ şeklinde destekleyici unsurlar kullanmaktadır. Yine satır aralarında dile getirdiği “وهذا الذى ذكره شاذ منكر”⁶⁸⁹ şeklindeki sıralı pekiştirmeler de bu kabilden zikredilebilir. Burada geçen tabirlerden her birinin her ne kadar haddizatında kendine ait tanım ve sınırlılıkları olsa da peş peşe gelmiş olmalarının bu özelliklerini yitirmelerine sebep olduğu kanaatini taşımaktayız. Çünkü kimi tabirler arasında nüans, kimisi arasında da derin farklar bulunmaktadır. Binaenaleyh eğer asli anlamlarıyla bir arada bulunduklarını var sayarsak burada bir tezat durumun kaçınılmaz olacağını söyleyebiliriz. Netice olarak Nevevî’nin, söz konusu kavramı her ne kadar geniş bir anlam çerçevesi ile sunmaya çalışmış olsa da hemen temas ettiği tüm yerlerde genel anlamda onu ya “nadir veya zayıf”⁶⁹⁰ ya da “muhalefet”⁶⁹¹ merkezli bir yaklaşımla anlamlandırdığını söylemek mümkündür.

Fıkıh usûlü kitaplarında ise şâz kavramının işlendiği en yoğun alanın “icmâ” konusu olduğu göze çarpmaktadır. Bu konunun da özellikle “sarih icmâya muhalefet varsa o icmâ hüccet sayılır mı sayılmaz mı?” meselesi öne çıkmaktadır ki bu tamamen usulle alakalı bir tartışmadır. Binaenaleyh usul eserlerinde âlimlerin bu konudaki görüşlerinin konumuz açısından önem arz ettiğini belirtilerek bu minvalde birkaç görüşe yer verilmeye çalışılacaktır.

Fıkıh usûlü alanında ilklerden sayılan ve neredeyse tüm fıkıh usûlü konularını barındırması açısından etraflı bir çalışma olan Cessâs’ın *Usûl*’üne konumuz bağlamında göz atmakta yarar var. Ona göre “Şâz kavramı, bazıları tarafından teferrüd edilerek amel edilen ve selef fukahâsının çoğunluğuna (âmmeye) aykırı olarak aktarılan rivâyetler”dir.⁶⁹² Esasen burada Cessâs, bazı kimselerin kabul etmesine rağmen çoğunluğun o kimselere muhalefet ettiği rivâyetler için şâz tabirinin kullanılması gerektiğinin altını çizmektedir. Başka bir ifade ile müellif bu tanımında,

⁶⁸⁸ Nevevî, **el-Mecmû’**, C: I, s. 120, 131.

⁶⁸⁹ Nevevî, **el-Mecmû’**, C: I, s. 164. Başka örnekler için bkz. Nevevî, **el-Mecmû’**, C: I, s. 137, 140, 158, 178, 196, 244, 281, 323, 413, 512; C: II, s. 10, 213.

⁶⁹⁰ Örnekler için bkz. Nevevî, **el-Mecmû’**, C: I, s. 53, 79, 137, 158, 178, 224, 244, 301, 305, 393, 406; C: II, s. 6, 23, 26, 40, 44, 63, 67, 103, 135.

⁶⁹¹ Örnekler için bkz. Nevevî, **el-Mecmû’**, C: I, s. 140, 281, 300, 378.

⁶⁹² Cessâs, **el-Fusûl fi’l-usûl**, C: I, s. 175, 409, 411; C: III, s.113.

râvinin rivâyetinde “teferrüd” edip onunla “amel” etmesinin yanı sıra başkalarına “muhalif” olması gerektiğini de savunmaktadır.⁶⁹³ Müellifin kavrama dair bu kullanımı aynı zamanda hadis usûlündeki şâz mefhumu ile bir paralellik arz ettiği intibasını uyandırmaktadır. Bununla birlikte Cessâs, söz konusu kavramı sadece bahsi geçen tanımla sınırlandırmamaktadır. Zira onun, kimi yerde Kur’ân’ın zâhirine⁶⁹⁴ kimi yerde de meşhur hadise⁶⁹⁵ aykırı olan haber-i vâhidler için de şâz kavramını kullandığı görülmektedir.

Kavramın kullanıldığı yerler ve delaleti konusunda usulcüler arasında söz birliği olmadığı gibi tanımında da ittifakın olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Buna örnek olarak; bazı usulcülerin “*Bir müçtehidin icmâya karşı yaptığı muhalefete itibar edilmez, çünkü o şâz kalmıştır.*”⁶⁹⁶ sözleri karşısında Şâfiî usul âlimlerinden Ebû Bekir es-Sayrafi’nin (ö. 330/941) “*Buna şâz denmez, çünkü şâz, önceleri bir topluluk içinde bulunup aynı görüşü benimsedikten sonra onlardan ayrılan kimse için kullanılır.*”⁶⁹⁷ ifadeleri gösterilebilir. Dolayısıyla bu örnekler usulcülerin şâz tanımı noktasındaki çatışmalarını açıkça ortaya koymaktadır.

Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcilerinden İbn Hazm *el-İhkâm* adlı eserinde şâz konusu ile ilgili özel bir başlık açarak kavramla ilgili görüş ve tartışmaları ele almaktadır. İcmâ odaklı onun bu yorumunu önemine binaen özetle aktarmaya çalışacağız:

“Şâz tabiri lügatte ‘topluluktan çıkmak’ demektir. Fıkıh literatüründe ise bu lafız için farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı âlimlere göre şâz, ‘bir âlimin ulemâ grubundan ayrılmasıdır.’ ki bunun bâtil olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bir kişi haklı olduğu bir konuda cumhura aykırı davranırsa bu mahmûd (övülen) bir iştir. Hâlbuki şuzûzun haddizatında mezmûm (yerilen) bir kavram olduğu ittifaken sabittir. Binaenaleyh bir şahıs aynı anda ve aynı zaviyeden hem mahmûd hem de mezmûm sayılamaz, çünkü bu

⁶⁹³ Dolayısıyla Cessâs’ın yaptığı tanımda üç temel odak nokta bulunmaktadır. Bunlar: “Teferrüd”, “amel etmek” ve “muhalefet”tir.

⁶⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, C: I, s. 156.

⁶⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, C: I, s. 184; bkz. Aydın, “İbnü’s-Sââtî”, s. 93.

⁶⁹⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, C: I, s. 316, 317, C: II, s. 108; Âmidî, *el-İhkâm*, C: I, s. 236-237.

⁶⁹⁷ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, C: VI, s. 430.

muhaldir. Dolayısıyla bu zaruri delilden, yapılan tanımın batıl olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise şâz; ‘Âlimlerin bir konuda yaptığı icmâ sonrasında onlardan birinin ittifak edilen o görüşten vazgeçmesidir.’ Fakat bu, şâz için bir tanım değildir, olsa olsa onun bir çeşididir. Eğer bu son görüşe şâz olmanın yanında bir de küfr (inkâr) eklenir ve ikisi birlikte bulunursa o zaman makuldür. Çünkü bize göre icmânın gerçekleştiğini bile bile bir kişi ondan ayrıлып inkâr ederse küfre girer. Bizim şâz hakkındaki tanım ve görüşümüz şudur: ‘Şâz, hakka muhalefet etmektir.’ Yani her kim doğruluğu kesin olan herhangi bir meseleye aykırı davranırsa işte o yaptığı iş şâzdır.”⁶⁹⁸

Öncelikle İbn Hazm’ın bu yaklaşımının usul açısından özelde de icmâ konusu açısından okunması ve irdelenmesi gereken bir husus olduğu kanaatindeyiz. Mamafih konumuzun muhtevası bakımından biz sadece işin tanım kısmına değinmek istiyoruz. Açıkçası İbn Hazm’ın bakış açısının şâz kavramına yeni bir soluk getirdiğini söylemek mümkündür. Bu yaklaşım her ne kadar kavramın sözlük anlamı olan “muhalefet” manasından uzaklaşmasa da tanımda geçen “gerçeğe aykırılık” ifadesinin daha evvel yapılan tanımlarda pek rastlanmadığını söylemek gerekir. Nitekim bir usulcüden beklenildiği gibi o; “*Şeriatı şâz yoktur. Çünkü Allah ve resulünden ne geldiyse haktır. Hakka muhalefet ise şâzdır.*”⁶⁹⁹ ifadesiyle de bu yaklaşımını iyice perçinlemiş gözükmektedir.

Hanbelî mezhebinin önde gelen isimlerinden biri olan Kâdî Ebû Ya‘lâ’ya göre de “şâz, cumhura/icmâya muhalefet ederek münferid kalmak” manasını taşımaktadır.⁷⁰⁰

Debûsî ise şâz kavramını “tek kalmak/ayrı olmak”⁷⁰¹ şeklindeki sözlük anlamıyla kullandığı gibi; bazen “umûmü’l-belvâ”⁷⁰² karşılayacak şekilde, bazen de

⁶⁹⁸ Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, **İhkâm fi Usûli’l-ahkâm**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Dâru’l-Âfâk el-Cedîde, t.y., C: V, s. 86, 87. İbn Hazm’ın şâz kavramını “hakikate muhalif olan” şeklinde açıkladığı ve tercihini ortaya koyduğu bir diğer örnek için bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: IV, s. 191.

⁶⁹⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 74.

⁷⁰⁰ Ebû Ya‘lâ, **el-‘Udde**, C: III, s. 1010.

⁷⁰¹ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, **Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fıkh**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2001, s. 159.

⁷⁰² Debûsî, **Takvîmü’l-edille**, s. 196; Umûmü’l-belvâ, sözlükte “kapsamak, içine almak” gibi manalara gelip terim anlamı ise “genel olarak kendisine [çokça] ihtiyaç duyulan [konular]” veya

mütevâtir ve meşhurun yanında üçüncü bir kısım⁷⁰³ olarak zikretmektedir. Şâzı “umûmü’l-belvâ” tabiriyle eşdeğer kullanan İmam Pezdevî ve Serahsî’ye göre; meşhur hadisin karşısında yer alıp avam ve havastan insanların bilmediği, umûmü’l-belvâ kabilinden olan hadisler “şâz” olarak tasnif edilirler.⁷⁰⁴ Onların, “insanların bilmediği” ifadelerinden şâz kavramını “meşhur” tabirine zıt bir pozisyonda kullandıkları anlaşılmaktadır.⁷⁰⁵ Bu iki müellifin bu kullanımlarının yanı sıra şâz kavramını “cemaat”e muhalif (çoğunluğa aykırı)⁷⁰⁶ şeklinde kullandıkları da görülmektedir. Pezdevî bazen de söz konusu kavramı “nadir”in eş anlamlısı olarak “umûm”un (genelin) karşısında ele almaktadır.⁷⁰⁷

Yukarıda İmam Nevevî ile ilgili “şâz kavramına destekleyici unsur olarak peş peşe olumsuzluk bildiren başka kavramları zikretmesi” şeklinde aktarılan yaklaşımın daha erken dönemde yaşayan İmam Cüveynî için de -daha seyrek bulunmakla birlikte- geçerli olduğu gözlemlenmektedir. Örnek olması açısından *el-Burhân* adlı usul kitabındaki satır aralarında geçen “نادر شاذ باطل” ve “هذه صورة شاذة نادرة”⁷⁰⁸ ibarelerini aktarmakta fayda vardır. Bu örneklerde Cüveynî’nin şâz kavramını “az bulunan” anlamında kullandığı da net olarak anlaşılmaktadır. Cüveynî’nin öğrencilerinden Gazzâlî ise şâz kavramına yönelik yaptığı farklı tanımlama ile göze çarpmaktadır. Zira o, “bir kişinin bir topluluğa aykırı (şâz) davranması nehyedilmiştir” dedikten sonra şâz kalmanın yerildiğini ve “sürüden ayrılan koyun”a benzetildiğini ifade etmektedir. Bu girişten sonra da şâz kavramını şöyle tarif etmektedir: “Şâz, bir topluluğun içindeyken sonradan onlardan ayrılıp muhalif olmaktır.” Bu tanımını biraz daha açan Gazzâlî şöyle devam etmektedir: “Kim bir icmâya dâhil olursa artık o kimsenin şâz kalarak o icmâya aykırı davranması kabul edilemez. Dolayısıyla muhalif olsa da bu topluluğa hiç

“sık sık tekrar etmesiyle mükellef kişilerin karşılaşmaktan vâreste kalamadıkları durumlar” gibi manaları içermektedir. Bkz. Aydın, “İbnü’s-Sââtî”, s. 83, 84.

⁷⁰³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 339, 341,

⁷⁰⁴ Alî b. Muhammed el-Hanefî el-Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî (Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl)*, Karaçi, Matbaatü Câvid Beris, t.y., s. 173; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, C: I, s. 364.

⁷⁰⁵ Nitekim başka yerlerde bunu daha açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Örnek olarak bkz. Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, s. 177; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, C: II, s. 251.

⁷⁰⁶ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, s. 173; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, C: I, s. 299, 317.

⁷⁰⁷ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, s. 369.

⁷⁰⁸ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Me’âlf Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997, C: I, s. 199.

girmemiş olana şâz denmez.”⁷⁰⁹ Gazzâlî’nin bu tanımında şu husus dikkatleri çekmektedir: O, şâz kavramının daha önce “topluluğa aykırılık” şeklinde şöhret bulan tanımına “muhaletten evvel o topluluğun içinde bulunmuş olma” şartını getirerek onu sınırlandırmaktadır. Aslında Gazzâlî’nin bu sınırlandırmayla adeta bir topluluğa veya düşünce sistemine muhalet edebilmek için o topluluğu ve sistemi tanımayı, yani onlar hakkında bilgi sahibi olmayı gerekli gördüğü söylenebilir. Kavramımıza daha önceleri buna benzer yaklaşımlar serdedilmişse de –örneğin yukarıda Sayrafi’nin bu düşüncede olduğunu paylaştık- Gazzâlî’nin kendine has üslubuyla kavram için özellikle bir tanım yapmış olmasının konuya orjinalite kattığı söylenebilir.

Fahreddîn er-Râzî’nin de kendinden önceki âlimlerden, İbn Hazm, Tahâvî ve Gazzâlî gibi âlimlerin şâz kavramında benimsedikleri “icmâya aykırılık” anlayışını devam ettirdiği görülmektedir. Râzî *el-Mahsûl* adlı eserinde, icmâ konusunu tartışırken verdiği cevaplarından birinde “her icmâda ona muhalet eden şâz birinin bulunması gerekmez”⁷¹⁰ anlamında bir açıklamada bulunmaktadır. Bu yaklaşımının yanı sıra Râzî’nin bazı yerlerde söz konusu kavramın yaygın olarak bilinen “nadir bulunma” anlamını da kullandığı anlaşılmaktadır.⁷¹¹

Bütün bu görüşlerin ışığında şimdi de fıkıh ve usulcülerinin kıraat açısından şâz kavramına yönelik yaklaşımlarına göz atmakta fayda var. Özetle bunu üç temel başlıkta toplamak mümkündür.

1. *Kur’ân’ın iki kapağı arasında bulunmayan tüm kıraatler şâzdır.* Bu görüş Cüveynî⁷¹² ve Gazzâlî⁷¹³ gibi usulcülere aittir.

2. *Kırâat-i seb’a dışında kalanlar şâzdır.* Bu görüşü savunan usulcüler arasında Nevevî,⁷¹⁴ ve İbnü’l-Hâcib⁷¹⁵ gibi isimler zikredilebilir.

⁷⁰⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 147; ayrıca diğer örnekler için bkz Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 89, 101, 139, 141, 257.

⁷¹⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, C: IV, s. 184.

⁷¹¹ Örnek olarak bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, C: IV, s. 81, 414; C: VI, s. 26.

⁷¹² Cüveynî, *el-Burhân*, C: I, s. 257; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, C: II, s. 209.

⁷¹³ Gazzâlî, *el-Manhûl*, s. 374-376.

⁷¹⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, C: II, s. 165.

⁷¹⁵ İbnü’l-Hâcib, *Münteha’l-vusûl*, s. 46.

3. *Kırâat-i 'aşere dışında kalanlar şâzdır.* Bu görüşü benimseyenler arasında ise Zerkeşî,⁷¹⁶ İbnü's-Sübkî,⁷¹⁷ Dimyâtî ve İbn Âbidîn⁷¹⁸ gibi isimler sayılabilir. Ayrıca Begavî (ö. 516/1122)⁷¹⁹ gibi âlimlerin de daha önce aynı kanaati taşıdıkları bilinmektedir.⁷²⁰

Önek bir bakış açısı olması kabilinden şimdi de mezhepler arasından Hanefîlerin usûl açısından şâz kıraatler hakkındaki yaklaşımlarına kısaca temas edilecektir. Muasır araştırmacılardan Abdul'âlî el-Mes'ûl, Hanefîlerde şâz kıraatin, ya tilaveti neshedilmiş Kur'ân, ya da âyetleri açıklama kabilinden aktarılmış haberler olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu iki kısmın birincisi için Hanefîlerin açıklaması şudur: Şâz kıraatlerin dili ile Kur'ân'ın dili aynıdır. Mademki ikisinin dili aynı; o zaman şâz olanlar da tartışmasız fasih olmalıdır. Dolayısıyla bunlar zamanla Kur'ân'dan kaldırılmış ve neshedilmiş olan okuyuşlardır. Zira dilcilerin bu türden kıraatlerle ihticâc edip onlarla istişhâd etmeleri bu kıraatleri Kur'ân'dan saymalarından ileri gelmektedir. İkinci kısmın açıklaması ise şöyledir: Hz. Peygamber bir âyetin açıklamasını yaparken oradaki râvinin o haberi Kur'ân zannetmesidir. Bu durumda duyulan sözler Kur'ân olmadığına göre onların hadis olduğu anlaşılmaktadır.⁷²¹ Bunun sonucunda ikinci kısmın tamamen Kur'ân dışında tutulması gerekirken, Hanefîlerce belirli şartlara göre ihticâc edilip edilememesi durumunun tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Zira Hanefîlerin aşağıda aktaracağımız bu konudaki tutum ve yaklaşımlarından bu hususlar daha net anlaşılacaktır.

İmâmeyn⁷²² –daha çok hadis ile ilgili olmakla birlikte- şâz konusunda fukahâ tarafından bilinip bilinmeme (maruf/meşhur) şartını öne sürmektedir.⁷²³ Dolayısıyla Hanefîlerin şâz kıraatlerden ancak şöret bulmuş olanlarla amel edilebileceğini öne

⁷¹⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, C: II, s. 220.

⁷¹⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 21.

⁷¹⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 2. bs., Kahire, Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966, C: I, s. 486.

⁷¹⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, C: I, s. 153.

⁷²⁰ Mahmûd Salâh Muhammed Ferrûh, *el-Kırââtü's-şâzze 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhâ fi'htilâfi'l-fukahâ*, (Yüksek Lisans Tezi), el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Gazze, 2010, s. 32.

⁷²¹ Abdül'âlî el-Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze devâbituhâ ve'l-ihcâcu bihâ fi'l-fikhi ve'l-'Arabiyyeti*, Riyâd-Kahire, Dâru İbn Kayyim-Dâru İbn Affân, 2008, s. 134, 135.

⁷²² İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed.

⁷²³ Aydın, "*İbnü's-Sââtî*", s. 91.

sürmüş oldukları bu kayıttan anlaşılmaktadır. Zirâ Hanefîlere göre yemin kefâretinde tutulacak orucun “*mütetâbi*” yani peş peşe yapılması gerekmektedir. Bunu da İbn Mes‘ûd’a ait “*فصيام ثلاثة أيام متتابعات*”⁷²⁴ şeklindeki müdrec, Kirmânî⁷²⁵ ve Gazzâlî⁷²⁶ gibi âlimlere göre de şâz olan kıraate dayandırmaktadırlar.⁷²⁷ Serahsî’ye göre Hanefîlerin bunu kullanmalarının sebebi, bu kıraatin Ebû Hanîfe (ö. 150/767) dönemine kadar ilim erbabı arasında şöhret bulmuş olmasından ileri gelmektedir.⁷²⁸ Lakin Bakara sûresinde geçen ramazan orucunun kazasıyla ilgili 183. âyete yine müdrecen ve şâz olarak ilave edilmiş olan “*متتابعات*” şeklindeki kıraatin Hanefîler tarafından dikkate alınmadığı görülmektedir. Bunun sebebine indiğimizde de Übey b. Kâ‘b tarafından aktarılan bu şâz okuyuşun “o dönemde şöhret bulamamış olması”⁷²⁹ şeklinde karşımıza çıkmaktadır.⁷³⁰ Böylece Hanefîlere göre şöhret bulan bu tür şâz kıraatlerle ihticâc edilebildiği gibi zan ifade eden haber-i vâhidden önce geldiği ve yakîn ifade eden haberlere yakın bir yerde durduğu da anlaşılmaktadır.⁷³¹

Yukarıda usul açısından şâz kavramına yönelik görüşüne değindiğimiz İmam Cüveynî ise Allah’ın sözlerini (Kur’ân’ı) iki kısma ayırmakta; birinin mütevâtir kıraatler, diğerinin ise âhâd yolla gelen şâz kıraatler olduğunu ifade etmektedir.⁷³² Bu minvalde Şâfiî’nin kıraatlerle ilgili “Bir yandan Kur’ân’da fazlalılığı kabul etmeyip, diğer yandan Kur’an’da şâz kıraatlerin varlığını kabul edenler kendileri ile çelişki içindedir.”⁷³³ sözlerini de aktaran Cüveynî, bir anlamda Şâfiî’nin net olarak şâz kıraatleri “fazlalık” olarak telakki ettiğini ve dolayısıyla bu kıraatlerin sahîh kıraatlerin dışında kaldığını aktarmış olmaktadır. Aslında Şâfiî mezhebinin önemli temsilcilerinden biri sayılan Cüveynî, yukarıdaki sözlerinden hemen sonra “Şâfiî mezhebinin makbûl görüşüne göre; mütevâtir şekilde rivâyet edilmeyip şâz kalan

⁷²⁴ Bu âyetin sahîh okunuşunda “*متتابعات*” lafzı bulunmamaktadır. Bkz. Mâide, 5/89.

⁷²⁵ Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâât*, s. 160.

⁷²⁶ Gazzâlî, *el-Manhûl*, s. 374.

⁷²⁷ Bkz. Mes’ûl, *el-Kırââtü’s-şâzze*, s. 192.

⁷²⁸ Detaylı bilgi için bkz. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, C: I, s. 269.

⁷²⁹ Mes’ûl, *el-Kırââtü’s-şâzze*, s. 192.

⁷³⁰ Fıkhî açıdan mezhepler arasında yapılan bu ve benzeri ihtilaflar ilerleyen bölümlerde detaylıca ele alınacaktır.

⁷³¹ Mes’ûl, *el-Kırââtü’s-şâzze*, s. 192, 193.

⁷³² Cüveynî, *el-Burhân*, C: I, s. 256.

⁷³³ Cüveynî, *el-Burhân*, C: I, s. 256.

kıraatlerle ihticâc yapılamayacağını”⁷³⁴ aktararak Şâfiîlerin şâz konusuna karşı duruşlarına da tam anlamıyla açıklık getirmektedir.

1.4.4. Tefsir ve Usûlünde Şâz Kavramı

Kur’ân-ı Kerim’in mesajı tüm insanlığı ilgilendirdiği⁷³⁵ için ilahi vahiy kıyamete kadar canlı ve dinamik olarak kalacaktır. Hal böyle olunca da geçmiş tarihte olduğu gibi insanlar onu hakkıyla yaşamak için hep okuma, anlama ve tefsir etmekle meşgul olmuşlardır. Hemen her dönemde Kur’ân’ı anlama çabaları ortaya konmuş ve günümüze kadar da sürmüştür. Bu çabaların en belirgin örnekleri ise tefsirlerle kendini göstermiştir. Böylece Kur’ân-ı Kerim her açıdan tahlil edilmiş, farklı bakış açılarıyla analiz edilmiş ve gerek dil bilimi, gerek fıkıh, gerek tasavvuf ve gerekse kıraat gibi disiplinler muvâcehesinde farklı yaklaşımlar sergilenmiştir.⁷³⁶

Kur’ân tefsirlerindeki yorumlar üzerinde kıraat farklılıklarının etkili olduğu gerçeğini yadsımak olanaksızdır. Tefsir ile kıraatler etle tırnak misali iç içe geçmiş bir yapıdadır. Çünkü rivâyet olsun dirayet olsun hemen tüm tefsirlerde, kıraat vecihlerine yer verildiğini ve bu okuyuşlara göre ayetlerin farklı manalar kazandığı müşahade edilmektedir.⁷³⁷ Dolayısıyla kıraatlerin tefsir ve müfessirler için son derece önem arz ettiğini söylemek mümkündür. Hatta bu konularda araştırma yapan bazı âlimler, bir müfessirin bilmesi gereken ilimlerin ilk sırasına kıraat ilmini koymuşlardır.⁷³⁸ Tefsirler arasında kıraatlere önem ve öncelik verme durumu şüphesiz ki farklıdır, kimi müfessir âyeti yorumlarken farklı kıraatlere daha çok yer verirken kimisi daha az yer vermiştir.⁷³⁹ Konumuzun önemli bir noktasını teşkil eden tefsirlerde şâz kıraatlerin kullanımı ise yukarıda aktarılan müfessirlerin farklı kıraatleri ele alma çabalarının bir ürünü olarak karşımızda durmaktadır. Mamefih bazı müfessirlerin bu konuda

⁷³⁴ Cüveynî, **el-Burhân**, C: I, s. 257.

⁷³⁵ Âl-i imrân, 3/138.

⁷³⁶ Abdullah Âlî el-Melâhî, **Tefsîru’l-Kur’ân bi’l-kırâati’l-Kur’âniyyeti’l-‘aşr**, el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye Kulliyetü Usûliddin, Gazze, 2002, C: I, s. 13.

⁷³⁷ İsmail Karaçam, **Kırâat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Fraklılıklarına Etkisi**, 2. bs., İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013, s. 129.

⁷³⁸ Mustafa Kılıç, **Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015, s. 21.

⁷³⁹ Karaçam, **Kırâat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri**, s. 129.

hassasiyet gösterip aktardığı kıraat vechinin sıhhat ve sened durumuna ilişkin kısa değerlendirme yaptığı, bazısının ise bu konuya hiç değinmediği söylenebilir.

Bu noktada İbn Mücâhid'in tefsirler üzerindeki etkisinden de kısaca söz etmek gerekir. Şöyle ki, İbn Mücâhid'in tespit ettiği kırâat-i seb'anın kendinden sonraki dönemlerde yapılan hem kıraat hem de tefsir çalışmaları bağlamında belirleyici ve önemli bir rol oynadığı açıktır. Çünkü İbn Mücâhid dönemine kadar gerek tâbiîn gerekse tebeu't-tâbiîn, sahîh kıraat şartlarına uygun olan vecihlerden tercihte bulunarak okuyorlar ve bunları tefsirlerinde kaynak olarak gösteriyorlardı.⁷⁴⁰ Fakat onun, kıraat birikimini yedi ile sınırlama ameliyesi, kendinden önceki bazı kıraatlerin artık geçersiz sayılmasını beraberinde getirmiştir. Bunun da tefsirlerde o güne kadar kabul gören ve kendilerinden istifade edilen nice kıraat vechinin şâz olduğu gerekçesiyle artık reddedilip iptal olmasına yol açtığı anlaşılmaktadır. Neticede pek çok müfessirin eserlerinde tercih ettiği kıraat vecihlerini kırâat-i seb'a ile sınırlama yoluna gittiği ve kıraatler hakkında yaptıkları tahlillerde, o okuyuşun İbn Mücâhid'in sistematiği içinde bulunup bulunmamasına göre bir yaklaşım sergiledikleri gözlemlenmektedir.⁷⁴¹ Fakat mevzubahis sınırlamaya tüm müfessirlerin uyduğunu belirtmenin çok da gerçekçi olduğu söylenemez. Zira tefsir tarihinde çok önemli simalardan bazısının yedi kıraate üç veya daha fazla kıraat ilave ederek bu sisteme uymadığı açıkça görülmektedir.⁷⁴² Buradan çıkarılan sonuç şudur: İbn Mücâhid öncesi kaleme alınan eserlerde sahîh olsun şâz olsun tüm kıraat birikimi “serbestçe” tercih konusu olabiliyor iken, sonrasında ise bu birikimde birtakım kısıtlamalara gidildiği, daha temkinli hareket edildiği müşahade edilmektedir.

Yukarıda zikredilen tedbir ve sınırlandırmalara rağmen bazı meşhur tefsirlerde bir olgu olarak şâzın gerek kavramsal gerek kıraat açısından ele alınmaya devam edildiğini belirtmek gerekir. Biz de burada İbn Mücâhid öncesi ve sonrasında kaleme alınmış belli başlı bazı tefsirlerde kullanılan şâz kavramının kullanımına değinmeye

⁷⁴⁰ İbnü'l-Cezerî **en-Neşr**, C: I, s. 34; Mehmet Dağ, “İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, **EKEV Akademi Dergisi**, Sayı: XVII, 2006, s. 85.

⁷⁴¹ Kılıç, **Kıraat-Tefsir İlişkisi**, s. 22.

⁷⁴² Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 330. Aşağıda bu isimlerden birkaçını ele almaya çalışacağız. Ancak örnek kabilinden, Zerkeşî'nin bu noktada yedili sisteme karşı üç kıraat daha ilave ederek âyetleri tefsir eden Begavî'nin adını verdiğini burada zikretmekte fayda var. Bkz. Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 330; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 41.

çalışacağız. Bu noktada odaklanacağımız hususların başında da farklı tefsirlerden yararlanarak bu kavramın gerek teorik/terminolojik kullanımlarını gerekse de şâz olarak aktarılmış rivâyetlerdeki konumunu analiz etme ve örneklendirmeler gelmektedir.

1.4.4.1. Tefsircilerin Şâz Kavramına Yaklaşımları

Tefsir usûlüne dair yazılan eserlerin bilindiği üzere Kur’ân ilimleri⁷⁴³ ve bunun bir parçası olan kıraatler ile alakalı olması bu eserlerde şâz kelimesinin kullanımının da ağırlıklı olarak kıraat meselelerinde geçmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu konuya neredeyse tüm tefsir usulcileri temas etmektedir ki burada ele alınacak olan birkaç usul kitabında da bu husus açıkça görülecektir.

Tefsir usulcileri tarafından şâz kavramına farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu kavramı kullananlardan biri de Kur’ân ilimleri ve tefsir usûlü alanında haklı bir şöhrete sahip olan Zerkeşî’dir. Yukarıda ele alınan fıkıh konusunda kısmen görüşleri aktarılan müellifin *el-Burhân* adlı eserinde şâz kavramına dair farklı yaklaşımlarının izlerine rastlamak mümkündür. Müellif bu eserinde; şâz kavramını bazen “icmâ”nın,⁷⁴⁴ yer yer de “kıyas”ın karşısında,⁷⁴⁵ zaman zaman “az bulunan”,⁷⁴⁶ bazen de “tek kalan” manasında kullanıp onu bazı yerlerde “ze’ame”⁷⁴⁷ (iddia etti) tabiriyle de tam anlamıyla olumsuzladığı anlaşılmaktadır.

Kıraatler konusunda ise kırâat-i seb’adan ‘aşereye, şâz okuyuşlara ve bunların hükümleri ile ilgili âlimlerin görüşlerine varana kadar müellifin pek çok konuya yer verdiği görülmektedir. O, sözlerinin hemen başında: “أَنَّ الْقُرْآنَ وَالْقِرَاءَاتِ حَقِيقَتَانِ مُتَعَايِرَتَانِ” “Şüphesiz Kur’ân ve kıraatler ayrı hakikatlerdir.” şeklinde bir ayrıma giderek kıraatlerin Kur’ân’dan ayrı değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Ayrıca Kur’ân’ı, “beyân ve i’câz için Hz. Peygambere indirilen vahiy”; kıraatleri ise, “vahiy lafızlarındaki harflerin yazılışları veya o harfte gerçekleşen *tahfif* ve *taskil* gibi

⁷⁴³ Bu ilimler, Kur’ân’ın nüzulü, tertip edilmesi, cem’ edilmesi, yazılış ve okunuşu, i’câzî ve icâzî oluşu, nâsîh ve mensûhu, Mekki ve Medeni oluşu, nüzul sebepleri vb.’dir.

⁷⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s. 222.

⁷⁴⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, C: IV, s. 119.

⁷⁴⁶ Örnekler için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s. 290, 304.

⁷⁴⁷ Bu tabirin geçtiği metnin aslı şöyledir: وَشَدَّ بَعْضُهُمْ فَرَعَمَ أَنَّ مَوْضِعَ صِنَاعَةِ الْبَلَاغَةِ فِيهِ إِنَّمَا هُوَ الْمَعَانِي. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, C: II, s. 382; ayrıca bkz. C: I, s. 491.

keyfiyetler” şeklinde tanımlayarak söz konusu ayrımı daha da netleştirmeye çalışmıştır.⁷⁴⁸ Yine başka bir yerde kıraatler konusunda tartışmalı bir husus olan “kıraatlerin tevkîfîlik meselesi”ne de değinerek Zemahşerî ve onu takip edenlerin savunduğu “kıraatlerin ihtiyârî oluşu” görüşüne katılmadığını ve dolayısıyla kıraatlerin tevkîfî olduğuna kanaat getirdiğini belirtmiştir.⁷⁴⁹ Kıraatler hakkında bu noktada yapılan tartışmaların doğrudan olmasa da dolaylı olarak şâz okuyuşlara yansıyan tarafı inkâr edilemez. Çünkü kıraatlerin tevkîfî olmaması demek ihtiyârî olduğu anlamına gelir ki bu, şâz da dâhil sahîh olmayan bazı merdûd kıraatlerin da kabul noktasında önü açılmış, en iyimser yaklaşımla mesele tartışmaya açılmış olacaktır.

Yukarıda verdiği bilgilerden sonra Zerkeşî, kıraatlerin kabul edilmesi için gerekli şartların neler olduğu ve sahîh olanlarının şâz olanlarından ayrılması gibi konular hakkında âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. Bu minvalde müellifin tartıştığı konular arasında şâz kavramının önemli bir yer tuttuğunu ifade etmekte fayda var. Zira gerek Kevâşî’den gerekse Ebû Şâme’den naklettiği “sahîh kıraatlerde bulunması gereken üç temel kriter”in⁷⁵⁰ dışında kalanların şâz olarak telakki edilmesi,⁷⁵¹ ayrıca şâz kıraatlerin tevcihi meselesi⁷⁵² ve namazda şâz kıraatlerle tilavet etmenin mezhepler ölçeğinde değerlendirilmesi;⁷⁵³ bunun yanında şâz kıraatlerin meşhur kıraatleri tefsir ve manasını beyan etme açısından katkı sağlaması ve bunları örneklerle açıklama yoluna gitmesi⁷⁵⁴ gibi yaklaşımlar Zerkeşî’nin konumuz açısından önemli katkıları arasında sayılabilir.

Netice olarak Zerkeşî şâz kıraatleri mütevâtirin karşısında kabul etmektedir. Çünkü ona göre Kur’ân ancak tevatür ile sabit olup bunun dışında kalan kıraatler şâz olarak addedilir.⁷⁵⁵ Fikhî anlamda birtakım ayrıntılara da yer veren Zerkeşî’nin bu

⁷⁴⁸ Bkz. Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 318.

⁷⁴⁹ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 321.

⁷⁵⁰ Kıraatlerde senedin ittisali, mushaf ve Arabiyete uygunluk meselesi için bkz. Mekî, **el-İbâne** s. 51; Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 171; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

⁷⁵¹ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 331.

⁷⁵² Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 341.

⁷⁵³ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 332, 333.

⁷⁵⁴ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 336.

⁷⁵⁵ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 333.

konudaki görüş ve tartışmaları ise, ileriki bölümlerde kendisinden farklı yönde hüküm verenlerin beyanlarıyla birlikte ele alınacaktır.

Tefsir üsûlü ve ulûmü'l-Kur'ân konusunda önemli simalardan bir diğeri de Celâlüddîn es-Süyûtî'dir. Onun bu konuda kaleme aldığı *el-İtkân* adlı eserinin ilim erbabı ve hassaten tefsir çalışması yapanlar tarafından en fazla rağbet gören kitaplar arasında olduğu bilinen bir gerçektir. Süyûtî'nin bu eserinde yedi harf meselesi,⁷⁵⁶ kıraat ilmiyle meşhur kurrâ ve âlimler,⁷⁵⁷ kıraatlerde âlî ve nâzil isnad⁷⁵⁸ ve şâzın da içinde bulunduğu kıraatlerin çeşitleri⁷⁵⁹ ile ilgili birtakım bilgiler verildiği görülmektedir. Konumuzu ilgilendirmesi sebebiyle müellifin “kıraat çeşitleri” başlığını kısaca değerlendirmek isteriz.

Süyûtî, öncelikle Kâdî Celâleddin el-Bulkînî'den (ö. 824/1421) naklen kıraatlerin üç kısma ayrıldığını, bunların da mütevâtir, âhâd ve şâz olduğunu kaydeder. Süyûtî, aktardığı bu bilgiye şu kısa detayı da eklemiştir: “Mütevâtir, şöhet bulan kırâat-i seb‘a; âhâd, yedi kıraate eklenen üç kıraat ve sahâbe okuyuşları; şâz ise A'meş (ö. 148/765) ve Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) gibi tâbiîn âlimlerinin okuyuşlarıdır.”⁷⁶⁰ Genel kıraat birikimine ve bu süreçte yapılan kıraat tasniflerine bakıldığında Bulkînî'nin bu taksim şeklinin eleştiriye açık olduğunu söylemek mümkündür. Mütevâtir için yapılan tanımı makul karşılanırsa bile âhâd ve şâz kıraatlerin içeriğini sahâbe ve tâbiîn'in kıraatleri ile doldurması izah edilir gibi değildir. Çünkü bu gibi “mutlak” lafızlar şümule delalet eder. Dolayısıyla Bulkînî'nin bu yaklaşımı, hem sahâbeden hem de tâbiînden tevâtür şartlarını taşıyarak nakledilmiş hiçbir kıraatin bulunmadığı sonucunu ortaya koyar ki bu, kanaatimizce kabul edilebilir bir tespit değildir. Ayrıca Süyûtî de bu görüşü eleştirerek sorunlu olduğunu “فيه نظر”⁷⁶¹ ifadesiyle ortaya koymuştur.

İmam Süyûtî kıraatlerin tasnifi noktasında kendinden önce denenmemiş bir sistem ile karşımıza çıkmaktadır. Çünkü önceki süreçte yani hicrî dokuzuncu asra

⁷⁵⁶ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 105.

⁷⁵⁷ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 159, 160.

⁷⁵⁸ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 161, 162.

⁷⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 163.

⁷⁶⁰ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 163.

⁷⁶¹ Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 163.

kadar kıraatler ya ikili ya da üçlü tasnife tabi tutulmaktaydı. Fakat müellif kıraatleri altılı tasnife tabi tutarak hem bu alanda yeni çığır açmış hem de şâz kavramını bu taksime indimaç etmeyi başarmıştır.⁷⁶² Süyûtî ile birlikte kıraatler; mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz, zayıf ve müdrec şeklinde tasnif edilmiştir. Bu tasnif sonrası kıraat terminolojisiyle hadis terminolojisinin birbirine karıştığı görülmektedir. Bu karışıklığın ortaya çıkmasının temel nedenlerinden biri de Süyûtî'nin aynı zamanda bir hadis âlimi olmasıdır.⁷⁶³ Aslında başka bir usul eseri olan *et-Tahbîr fî 'ilmi't-Tefsîr*'de kıraatler için yaptığı altılı taksimden sonra; “Bu tasnif hadis terminolojisine uygun güzel bir sınıflandırmadır.”⁷⁶⁴ şeklinde beyanda bulunarak kıraatte kullandığı terimleri hadisten ilham alarak anlamlandırdığını açıkça belirtmiştir.

İmam Süyûtî mevzubahis kitabında kıraatlerin tasnifi konusunda İbnü'l-Cezerî başta olmak üzere Dâni, Mekkî, Ebû Şâme vb. daha nice âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra İbnü'l-Cezerî'nin yaptığı üçlü tasnife olumlu baktığını ve ondan mülhem kendisinin altılı bir tasnif yaptığını açıklamaktadır. İmam Süyûtî'nin bu taksimatı kısaca şu şekildedir:

a. Mütevâtir kıraat: “Yalan üzere ittifak edip birleşmeleri aklen imkânsız olan büyük bir topluluğun kendileri gibi başka bir topluluktan naklettikleri ve muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşan kıraatlere denir.”

b. Meşhur kıraat: Senedi sahîh olmakla birlikte mütevâtirin derecesine ulaşmamış fakat resm-i Osmânîye ve Arap diline uygun ve kurrâ arasında da meşhur olan kıraatlerdir.⁷⁶⁵

c. Âhâd kıraat: Senedi sahîh olmakla beraber resm-i Osmânîye veya Arap dili kurallarına uygun olmayan ya da kurrâ arasında şöhret bulmayan kıraatlerdir.⁷⁶⁶

d. Şâz kıraat: Senedi sahîh olmayan kıraatlerdir.⁷⁶⁷ Süyûtî bu kavrama öyle bir anlam yüklemiştir ki bu durum daha sonraları bu kavramın kullanıldığı erken

⁷⁶² Kıraatlerin tasnifi ve doğurduğu sonuçları ileriki bölümlerde detaylıca ele alacağız.

⁷⁶³ Bayraktutan, **Kıraatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 120.

⁷⁶⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, **et-Tahbîr fî 'ilmi't-Tefsîr**, thk. Fethî Abdülkadir Ferîd, Riyâd, Dâru'l-'ulûm, 1982, s. 142.

⁷⁶⁵ Süyûtî, **el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, s. 166.

⁷⁶⁶ Süyûtî, **el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, s. 167.

⁷⁶⁷ a.mlf., **a.e.**, s. 167.

dönemlerdeki manasını yitirmesine sebep olmuştur.⁷⁶⁸ Buna göre kabul edilen sahîh kıraatin unsurlarından sadece “sened” şartını haiz olmayan kıraatlere şâz denir. Fakat yukarıda da ismini zikrettiğimiz diğer eseri *et-Tahbîr*’de kıraatlerin tasnifinde yer verdiği şâz kavramına: “Şâz, senedi sahîh olan, ancak ya resmü’l-mushafa ya da Arap diline uygun olmayan ya da kıraat imamları nezdinde şöhret bulmadığı için okunmayan kıraatlerdir.”⁷⁶⁹ şeklinde farklı bir anlam yüklediği görülmektedir. Görünen o ki Süyûtî şâz için birbirinden tamamen farklı, hatta birbirine tezatlık teşkil eden iki farklı tanım yapmaktadır. Dikkat çekici bir diğer husus ise, *İtkân*’da şâz için yaptığı “senedi sahîh olmama” tanımını *Tahbîr*’de ‘münker’ ve ‘garîb’ kavramları için yapmaktadır. Olayı daha ilginç hale getiren durum ise ‘münker’ ve ‘mevzû’ kavramlarını neden şâz tanımına dâhil etmediğini açıklarken “Bunu hadisçilere uyararak yapıyorum, çünkü hadiste şâz, senedi sahîh olmakla birlikte çoğunluğa aykırı olandır. Dolayısıyla senedi sahîh olmayana şâz denmez, ona ancak münker veya zayıf denir.”⁷⁷⁰ şeklinde yaptığı değerlendirmedir. İki eserde birbirine taban tabana zıt iki görüş bulunduğu aşikârdır. Mamafih Süyûtî’nin *el-İtkân*’da yaptığı altılı tasnifle beraber şâz kavramının anlam sahasının tamamen değişip ilk asırlardaki mefhumun ortadan kalktığını söylememiz gerekir. Çünkü bu yaklaşımın bu zamana kadar kıraat ilminde kullanılan şâz mefhumuna uymadığı açıktır.⁷⁷¹

e. Müdrec: Tefsir kabilinden yapılan ilavelerdir.

f. Mevzû: Bu kısmı tarif etmemektedir.⁷⁷²

Zürkânî ise *Menâhilü’l-irfân* adlı eserinde kıraatleri sened bakımından tasnif ederken İmam Süyûtî’nin yaptığı altılı taksimin aynısını yapmakta ve şâz kıraatleri “senedi sahîh olmayanlar”⁷⁷³ şeklinde tanımlamaktadır. Fakat eserinin başka bir yerinde şâz kıraatleri “resmü’l-mushafa aykırı”⁷⁷⁴ olmakla tavsif ederek iki farklı tanımlamada bulunduğu gözlemlenmektedir. Zürkânî’nin şâz kavramını sıhhat değeri

⁷⁶⁸ Dağ, “İbn Mücâhid”, s. 98; ayrıca bkz. Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, s. 123.

⁷⁶⁹ Süyûtî, *et-Tahbîr*, s. 142.

⁷⁷⁰ Süyûtî, *et-Tahbîr*, s. 142.

⁷⁷¹ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 80.

⁷⁷² Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, s. 167.

⁷⁷³ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, s. 298.

⁷⁷⁴ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, s. 271.

üzerinden değerlendirdiği de görülmektedir. Örneğin kavramı bir yerde “sahîhin karşısında”,⁷⁷⁵ başka yerde Ebû Şâme’den naklen “icmânın karşısında”⁷⁷⁶ kullanmaktadır. Yine bazı yerlerde sayısal sınırlılıklarla kavramı değerlendirdiğine şahit olabiliyoruz.⁷⁷⁷ Bu yaklaşımlarının yanı sıra müellifin şâz kavramını kıraatler dışında yani sözlük anlamıyla da kullandığını burada ilave etmekte yarar vardır. Buna örnek olarak kavramın “شَدَّ عَنِ الْجَمَاعَةِ” “topluluktan ayrıldı”⁷⁷⁸ şeklindeki kullanımı gösterilebilir.

et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn adlı eserin sahibi muasır âlimlerden Zehebî ise kıraat bağlamında ele aldığı şâz kavramını bazen “mütevâtir”in,⁷⁷⁹ bazen “sahîh”in,⁷⁸⁰ bazen de “müsta‘mel”in karşısında kullanmaktadır ki bu sonuncusunun müfessirler tarafından az kullanıldığını söylemek gerekir. Ancak ileride de üzerinde durulacağı üzere “müsta‘mel” kavramını ilk defa şâzın karşısında istihdam edip belli bir kategoriye işaret eden kişinin İbn Atıyye olduğu ve bunun müfessirin bizzat kendi ifadelerine yansıdığı anlaşılmaktadır.⁷⁸¹ Ayrıca Zehebî’nin daha çok kıraat bağlamında kullandığı şâz kavramını zaman zaman sözlük anlamıyla da kullandığı görülmektedir.⁷⁸²

Mennâ‘ el-Kattân da *Mebâhis* adlı eserinde kıraatler konusunda klasik usulcülerin yaptığı gibi selefın kıraat tasnifine ve bu konudaki görüşlerine yer vermektedir. Öncelikle müellifin şâz kıraatleri “aşere”nin dışında kalanlardan ibaret saydığını ifade etmek gerekir.⁷⁸³ Süyûtî’nin İmam Bulkînî’ye nispet ettiği kıraat tasnifine benzer yapıda bir tasnifi nakleden müellif, kıraatlerin, mütevâtir, âhâd ve şâz şeklinde kısımlara ayrıldığını; mütevâtirin, kırâat-i seb‘a; âhâdın, yediye eklenen üç

⁷⁷⁵ Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 287.

⁷⁷⁶ Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 293.

⁷⁷⁷ İlgili tartışmalar ve örneklemeler için bkz. Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 301-313, 321.

⁷⁷⁸ Bkz. Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 474.

⁷⁷⁹ Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, Kahire, Mektebetu Vehbe, t.y., C: I, s. 36, 212.

⁷⁸⁰ Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, C: I, s. 225.

⁷⁸¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Muhâribî İbn Atıyye el-Endelüsî, **el Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-‘azîz**, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2001, C: I, s. 34.

⁷⁸² Örnekler için bkz. Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, C: I, s. 235; C: II, s. 21, 22, 56, 111, 131, 195, 386, 387, 391.

⁷⁸³ Bunun için bkz. Mennâ‘ b. Halil el-Kattân, **Mebâhis fi ‘ulûmi'l-Kurân**, 3. bs., Riyad, Mektebetü'l-Maârif, 2000, s. 173.

kıraat; bunların dışında kalan sahâbe ve diğerlerinin okuyuşlarının ise şâz olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁴ Bu görüşün dışında Dâni ve Ebû Şâme'den İmam Süyûtî'ye kadar bu konuda pek çok yaklaşım, yorum ve kıraat tasnifini nakleden Kattân,⁷⁸⁵ sözü şâz kıraatlerle namaza getirmekte ve “ümmetin icmâsıyla şâz kıraatlerle namazın kılınamayacağını”⁷⁸⁶ ifade etmektedir. Şâz kıraatlerin namaz ile ilişkisi üçüncü bölümün sonunda detaylıca ele alınacağından burada bu kısa temas ile yetiniyoruz.

Subhî Sâlih ve Muhammed Alî Davut gibi muasır âlimlerin ise Süyûtî'nin altılı taksiminde şâz kıraatler için “senedi sahîh olmayan” şeklindeki tanımını aynen kabul ettikleri görülmektedir.⁷⁸⁷ Fakat bu iki müellifin bu noktada sundukları örneklerle Süyûtî'nin verdiği örneğin birbirinden tamamen farklı olduğu görülmektedir. Konunun fazla uzamaması adına burada zikretmediğimiz şâz kıraat örnekleri hakkında bazı araştırmacılar, bu müelliflerin verdiği örneğin tanıma daha uygun olduğunu, zira Süyûtî'nin verdiği örneğin yaygın olmasa da senedi sahîh olması hasebiyle problemli bir görüntü çizdiğini söylemektedirler.⁷⁸⁸ Türkiye'de tefsir usûlü sahasında yapılan çalışmalarda da yukarıda aktarılan bazı tanımların aynen takip edildiği görülmektedir.⁷⁸⁹

1.4.4.2. Belli Başlı Tefsirlerde Şâz Kavramının Kullanımı

Mevzubahis kavramın tefsirdeki kullanımı önem arz etmektedir. Zira bu çalışmalar sayesinde, şâz kavramının kıraatler bağlamındaki ilk kullanımından, müfessirlerin bu kavrama birbirinden farklı anlam yüklemelerine varıncaya kadar konumuza ışık tutacak pek çok hususa erişiyoruz. Şâz kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için buna ihtiyaç bulunduğu kanaatindeyiz. Şimdi bu konuda söz

⁷⁸⁴ Kattân, **Mebâhis**, s. 176.

⁷⁸⁵ Kattân, **Mebâhis**, s. 176-179.

⁷⁸⁶ Kattân, **Mebâhis**, s. 180.

⁷⁸⁷ Subhî es-Sâlih, **Mebâhis fi 'ulûmî'l-Kurân**, 24. bs., Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000, s. 86; Ahmet Muhammed Alî Davut, **'Ulûmü'l-Kur'ân ve'l-Hadîs**, Amman, Dâru'l-Beşîr, 1984, s. 90.

⁷⁸⁸ İlgili örnek ve analizler için bkz. Dağ, **“Kırâat İlminde Şâz Kavramı”**, s. 82.

⁷⁸⁹ Örnek bağlamında İsmail Cerrahoğlu'nun yaklaşımı burada zikredilebilir. Ona göre şâz kıraat, tevâtürün karşısında yer alan, daha çok gramer kurallarıyla açıklanan okumalar olarak tavsif edilmelidir. Ayrıca ona göre şâzın içeriği, sahabe icmâsına dayanan; ancak mütevâtir seviyesine çıkmayan kıraatler ile gramer bakımından iyileştirmelerin yapıldığı kıraatlerden oluşmaktadır. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, **Tefsîr Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1988, s. 106. Görüldüğü üzere Cerrahoğlu, şâz kıraatleri tevâtürün karşıtı olarak telakki eden Zerkeşî ve Zehebî gibi kendinden önceki usûl âlimlerinin çizgisini takip etmektedir.

söyleyen başat bazı müfessirlerin bu kavrama yaklaşım ve kullanımlarına temas etmek istiyoruz.

1.4.4.2.1. Taberî'nin Şâz Anlayışı

Şâz okuyuşlara ve sahâbeye ait mushaflarda var olan değişik kıraat vecihlerine de yer vermesi açısından kıraatlerin daha geniş bir yelpazede ele alındığı gözlemlenen Taberî'ye ait *Camî'u'l-beyân* adlı eserin, şâz kıraatlere büyük ölçüde kaynaklık teşkil ettiği söylenebilir. Hatta bazı araştırmacılara göre ilk defa kıraat alanında şâz kavramı Taberî tarafından istihdam edilmiştir.⁷⁹⁰ Zira Taberî bu kavrama dair *Câmi'u'l-beyân* adlı eserinde İbrahim sûresinin 46. âyetinin İbn Mes'ûd tarafından “وَإِنْ كَادَ مَكْرُهُمْ”⁷⁹¹ şeklinde (dâl harfiyle) okunduğunu ve bu kıraatin resmü'l-mushafa aykırı olmasından dolayı da şâz olduğunu bildirmektedir.⁷⁹² Binaenaleyh müellifin bu âyette kullandığı şâz ibaresi kıraatler için bu kavramın ilk kullanıldığı yer olarak belirtilmektedir.⁷⁹³

İbn Cerîr et-Taberî, kronolojik olarak İbn Mücâhid'in kırâat-i seb'ayı sistemleştirme sürecinden önce kaleme aldığı *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsiri başta olmak üzere *Kitâbü'l-Kırâât*⁷⁹⁴ ve *el-Câmi' fi'l-kırâât*⁷⁹⁵ gibi eserlerinde sahîh-şâz ayrımı yapmadan yirmiden fazla kıraate yer verdiği⁷⁹⁶ ve bizzat bu kıraatler arasında tercihte bulunduğu aktarılmaktadır.⁷⁹⁷ Binaenaleyh hicrî dördüncü asırdan itibaren resmi bir hüviyet kazanan kırâat-i seb'anın Taberî üzerinde bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁹⁸ Buna bağlı olarak bazı kaynaklar, kıraat konusunun geniş ve detaylı

⁷⁹⁰ Sağır, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 40; Ferrûh, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 27; Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 72; Naif Yaşar, “Taberî'nin Kıraatlere Bakışı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C: 0, Sayı: XVI, 2016, s. 60.

⁷⁹¹ Âyetin sahîh okunuşu “nûn” harfiyledir: *وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ*. Bkz. İbrahim, 14/46.

⁷⁹² Taberî'nin bu kullanım için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: XIII, s. 724.

⁷⁹³ Bkz. Sağır, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 40.

⁷⁹⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 2. bs., thk. İbrahim Ramazan, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1997, s. 288.

⁷⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 33.

⁷⁹⁶ Bu bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 33.

⁷⁹⁷ Sıtkı Güllü, “Taberî'nin, Tefsîr'indeki Kırâat Değerlendirmeleri”, *İÜİFD*, Sayı: IX, 2004, s. 68; Taberî ile ilgili araştırma yapan Halis Albayrak, Taberî'nin tercihte bulunmasını gerektirecek üç temel sebepten söz etmektedir, bunlar:

1-Kıraatin dil açısından yanlışlığı veya fasih olmayışı

2-Kıraatin, anlam açısından eleştiriye açık olması

3-Kıraatin yaygın olmayışı veya mushafın resm-i hattına aykırılığıdır. Bkz. Halis Albayrak, “Taberî'nin Kırâatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, *AÜİFD*, C: XLII, Sayı: I, 2001, s. 98.

⁷⁹⁸ Albayrak, “Taberî'nin Kırâatları Değerlendirme”, s. 98.

bir şekilde ilk defa Taberî tarafından ele alındığını ve onun, kıraat imamı olmamasına rağmen ilk defa ihtiyar/tercih konusunu geniş bir şekilde işlediğini kaydetmektedir.⁷⁹⁹ Buradan hareketle Taberî'nin "ihtiyar sahibi"⁸⁰⁰ olduğunu söylemek rahatlıkla mümkündür.⁸⁰¹ Nitekim bu konuda Ebû 'Amr ed-Dânî *el-Urcûze*'sinin "el-kavl fî ashâbi'l-ihtiyâr" başlığı altında bir kısım âlimlerin isimlerini vererek ihtiyar sahipleri olduklarını zikretmekte ve onlardan birinin de Taberî olduğunu kaydetmektedir.⁸⁰² Neticede kıraat alanında müellifimizi farklı kılan şeyin onun, ilmî bir tenkit üslubuyla farklı kıraatler arasında rahatlıkla ihtiyarda bulunabilme ameliyesi olarak anlaşılabilir.⁸⁰³

Taberî özelinde "ihtiyar" kavramına değinmemizin sebebini esasen M. Emin Maşalı'nın dile getirdiği düşünceleriyle açıklamak mümkündür. O, bir bütün olarak kıraat birikimini okuyup nakletme yerine kendilerine ulaşan kıraatler içinden ihtiyarda bulunan âlimlerin bu girişimlerini şöyle açıklamaktadır: "*Görünen o ki çok sayıda ve muhtelif kanallardan gelen kıraatlerin sahîhinin sakîminden ayrılmasına ve böylece en sahîh vecihlerin tespit edilmesine olan ihtiyaç, kurrâyı, ihtiyarda bulunmaya sevk etmiştir.*"⁸⁰⁴ Bu durumda "ihtiyar", sahîhi sakîmden, başka bir ifadeyle sahîhi şâzdan ayırma ameliyesi olarak anlaşılabilir. Böyle anlaşılınca da Taberî'nin naklettiği ve günümüzde "şâz" diye tavsif edilen bazı kıraatlerin ona göre şâz değil, sahîh olması gerekecektir. Zira o, şâz olarak telakki ettiklerini zaten sistemli olarak elemekte ve şu yöntemi izlemektedir: "*Hem yazılı metnin kelime seçimi ve söz dizilişindeki icmâ'a hem de tilavetine dair nakledilen rivâyetlerin ittifakına muhalefet eden her yazılı veya sözlü metin -mevzû olmaması koşuluyla- şâz olarak değerlendirilmektedir. Veleve ki*

⁷⁹⁹ Yaşar, "**Taberî'nin Kıraatlere Bakışı**", s. 60.

⁸⁰⁰ İhtiyar, kıraat vecihlerinden birinin diğerinden mukaddem tutulması anlamında kullanılır. Kıraatler arasında tercih yapabilen kurrâ da "ehli ihtiyar/sahibü'l-ihtiyar" şeklinde isimlendirilir. Bu işlem yeni bir şey icat etme veya ictihadi bir girişim değildir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 52; ayrıca bkz. Mehmet Emin Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, Ankara, Otto Yayınları, 2016, s. 31, 32.

⁸⁰¹ Sağır, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 55.

⁸⁰² Bkz. Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, **el-Urcûzetü'l-munebbihe ('alâ esmâi'l-kurrâi ve'r-ruvât ve usûli'l-kırâât ve 'akdi'd-diyânât bi't-tecvidi ve'd-delâlât)**, thk. Muhammed Mickân el-Cezâirî, Riyâd, Dâru'l-Muğnî, 1999, s. 162.

⁸⁰³ Albayrak, "**Taberî'nin Kırâatları Değerlendirme**", s. 101.

⁸⁰⁴ Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 35.

‘‘aşere’ kurrâsından nakledilmiş olsun.’’⁸⁰⁵ Onun şâz kavramına yönelik bu yaklaşımına yakın bir başka tanımı da şöyledir: “Şâz, ümmetin yaygınlık kazanmış bir nakille aktardığı kıraatlerden ayrılarak tek kalan okuyuşlardır.”⁸⁰⁶ Dolayısıyla bugün kıraat birikiminde “şâz” olarak nitelenen bazı kıraatlerin Taberî tarafından “sahîh” olarak kabul görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.⁸⁰⁷

Şâz kavramı konusunda Taberî’nin daha çok rivâyet merkezli (isnad temelli) bir tasavvura sahip olduğu söylenebilir. Binaenaleyh tüm kıraat birikimi içerisinde en çok tercih edilen kıraatleri bu bakış açısıyla değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, makbûl olan sahîh/mütevâtir gibi kıraat tabirlerinin yerine⁸⁰⁸, “icmâ’u’l-kurrâ”,⁸⁰⁹ “ittifâku’l-kurrâ”,⁸¹⁰ “ittifâku’l-ümme”,⁸¹¹ “âmmetü’l-kurrâ”,⁸¹² “kırâetü’l-emsâr”⁸¹³ veya “müstefid”⁸¹⁴, “meşhur”⁸¹⁵ vb. kavramları istihdam ettiği görülürken; az tercih edilen vecihleri ise “şâz”⁸¹⁶ kavramı ile tavsif etmektedir.⁸¹⁷ Taberî’nin bu tabirleri kullanmasının yanı sıra bu yöntemini aslında açıkça ifade ettiği “Bir kıraat vechi ne kadar çok okunuyor/tercih ediliyorsa o vechin diğerlerine nazaran ne kadar doğru ve hakikatli olduğu da anlaşılır.”⁸¹⁸ sözleriyle de ortaya koymaktadır. Taberî’nin bu tasavvurunun kendisinden sonra teşekkül etmeye devam eden kıraat birikiminin genel algısı ve tasnifi açısından nazar-ı itibara alındığında tartışılabilir bir düzlemde olduğunu kabul etmek gerekir.⁸¹⁹ Çünkü yukarıda da aktarıldığı üzere onun, “icmâya

⁸⁰⁵ Hanay, “Şâz Kıraat”, s. 293.

⁸⁰⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: I, s. 182; C: XIII, s. 46; C: XVI, s. 426.

⁸⁰⁷ Gülle, “Taberî”, s. 78.

⁸⁰⁸ Nebîl, *İlmü’l-kırâât*, s. 352.

⁸⁰⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: I, s. 718; C: II, s.161, 588; C: III, s. 705; C: IV, s. 219; C: V, s. 106; C: VI, s. 261; C: XIII, s. 46; XIV, s. 456; XVIII, s. 136.

⁸¹⁰ Bu tabirin örnekleri için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: II, s. 23; C: III, s. 54; C: VI, s. 597; C: XXI, s. 190.

⁸¹¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: I, s. 7; C: II, s. 397.

⁸¹² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: VII, s. 79, 619; C: IX, s. 419; C: X, s. 407.

⁸¹³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: V, s. 121; C: VI, s. 597; C: IX, s. 428; C: VIII, s. 50; C: XVI, s. 332, 426.

⁸¹⁴ Örnek kabilinden bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: VI, s. 168, 322, 597; C: VII, s. 619; C: IX, s. 547; C: X, s. 447.

⁸¹⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: VI, s. 109; C: IX, s. 547; C: X, s. 407; C: XX, s. 401.

⁸¹⁶ Örnekler için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: II, s. 397, 588, 743; C: IV, s. 617; C: V, s. 106, 150, 336, 367; C: VII, s. 296, 631; C: VIII, s. 46; C: IX, s. 97, 189, 671; C: X, s. 461; C: XI, s. 241, 270; C: XII, s. 168; C: XIII, s. 46; C: XIV, s. 71, 84; C: XIV, s. 17.

⁸¹⁷ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 72.

⁸¹⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: IV, s. 288.

⁸¹⁹ Hanay, “Şâz Kıraat”, s. 293.

aykırı olan kıraatlerin caiz görülemeyeceği⁸²⁰ şeklindeki sözlerinden kırâat-i seb‘a veya ‘aşereden olup ya “dilsel faktörler”den ya da “icmâya aykırı” olmasından dolayı reddettiği kıraatlerin da bulunduğu anlaşılmaktadır.⁸²¹ Dolayısıyla Taberî’nin, kıraat tespitinde kullanılan üç temel kriterden⁸²² bazılarını göz ardı etmesi sonucunda⁸²³ ortaya çıkan tablonun kabul edilemez yönlerinin olduğu muhakkaktır. Bu bağlamda onun, söz konusu kriterlerden resmü’l-mushafa uygunluk maddesinden taviz verdiğine dair şu örneği zikredilebilir:

”وَكَانَ قَتَادَةُ يَقُولُ فِي بَعْضِ الْقِرَاءَةِ: " قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ (الله) أُنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا“⁸²⁴

Metinden de anlaşılacağı üzere Taberî, Maide sûresi’nin 23. âyetinin tefsirinde Katâde’nin (ö. 117/735) rivâyet ettiği müdrec bir kıraatine yer vermekte ve bu kıraatin sahîh olmadığına⁸²⁵ dair herhangi bir uyarıda bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada “lafzatullah” ilavesiyle rivâyet edilen bu okuyuşun resmü’l-mushafa uygun düşmediği açıktır. Hatta müellifin çelişkili denebilecek düzeyde bazı uygulamalarının olduğunu da belirtmek gerekir. Buna örnek olarak onun, bir yerde Übey b. Ka‘b’dan naklen “وَإِنْ كَانَ دَا عُسْرَةً⁸²⁶ şeklinde aktardığı kıraat vechini sırf resmü’l-mushafa aykırı olduğundan reddetmesi gösterilebilir. Zira buradaki yaklaşımı, yukarıda aktarılan müdrec kıraat ile ilgili olan yaklaşımıyla çelişkili bir yapı arz etmektedir.⁸²⁷

⁸²⁰ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: X, s. 366; C: XI, s. 641.

⁸²¹ Dilsel açıdan reddettiği sahîh kıraat örnekler için bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: II, s. 295; C: IX, s. 576; İcmâya aykırı olmasından dolayı şiddetle reddettiği ve şâz olarak tavsif ettiği sahîh kıraat örneği için bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: V, s. 106; Diğer nedenlerden ötürü kabul etmediği sahîh kıraat örneği için bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: XIX, s. 471; C: XIV, s. 17. Bu örneklerden “Taberî’nin tefsirini yazdığı hicri üçüncü asrın son çeyreğinin ilk yıllarında daha sonra on kıraat imamı arasında yer alacak kimi imamların bazı kıraatlerinin “şâz” kapsamı çerçevesinde değerlendirildiğini görüyoruz.” Detaylı bilgi ve örnekler için Bkz. Gülle, “*Taberî*”, s. 81, 82.

⁸²² Bunlar senedin ittisali, mushafa ve Arapçaya uygunluktur. Bkz. Mekkî, *el-İbâne* s. 51; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, C: II, s. 211; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 15.

⁸²³ Bazı araştırmacılara göre Taberî bu üç kaideyi asla çiğnememiştir. (Bkz. Yaşar, “*Taberî’nin Kıraatlere Bakışı*”, s. 62.) Fakat bu görüşün hatalı olduğu hemen aşağıda zikredilen Taberî tarafından mushafa uygunluk kaidelerinin çiğnenmesinden anlaşılabilir. Verilen bu örneğin daha pek çok destekleyici misallerinin olduğunu da burada belirtmek isteriz. Hatta Taberî’nin seb‘a imamlarından İmam Âsım’ın “üç temel kaide”yi barındıran bazı kıraat vecihlerini dahî “şâz” olarak değerlendirdiğini burada net olarak ifade edebiliriz. Örnek olarak bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: V, s. 106.

⁸²⁴ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: VIII, s. 297.

⁸²⁵ Müdrec olduğu kesinlik arz eden kıraatlerin sahîh olmadığı ulemâ arasında müttefakun aleyhtir. Örneğin İbnü’l-Cezerî’nin görüşü için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 32.

⁸²⁶ Sahîh olan kıraat, *وَإِنْ كَانَ دَا عُسْرَةً* şeklindedir. Bkz. Bakara, 2/280.

⁸²⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: V, s. 57.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Taberî, az tercih edilen vecihler olduğunu belirttiği şâz kıraatlere oldukça geniş bir yer vermektedir.⁸²⁸ Ancak açıkça şâz olduklarından söz ettiği kıraatlerin, kabul etmeyip kendisiyle okunmasına cevaz vermediği kıraatlerin sayısından daha az olduğu anlaşılmaktadır. Binaenaleyh müellifin açıkça reddettiği kıraatleri telaffuz etmese de onları şâz kategorisinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Taberî'nin gerek seb'a gerekse 'aşereden nakledilmiş olan pek çok kıraat vecihlerinin okunmasını bazı gerekçelerle caiz bulmadığını hatırla tutmak gerekir.⁸²⁹ Daha sonraları bu görüşe Begavî ve aşağıda yer vereceğimiz Zemahşerî gibi pek çok isim katılmıştır. Zira İbnü'l-Cezerî, Begâvî'den naklen yedi kıraat arasında pek çok şâz kıraatlerin bulunduğunu zikreder.⁸³⁰ Bu minvalde Taberî'nin şâz kıraatler hakkında “şâz” ifadesini kullanmadan sadece onları aktarmakla yetindiği –bazen de râvinin ismini zikrettiği- yerler arasında şu örneği verilebilir: Yûsuf sûresinde geçen “وَادْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ”⁸³¹ âyetini açıklarken “mütekaddiminden birtakım kimselerin okuyuşu” diye “وَادْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ” (emetin) şeklinde bir kıraat vechini takdim etmektedir. Taberî burada şâz tabirini kullanmadığı gibi o okuyuşun takdirine göre âyetin “unuttuktan sonra hatırladı” anlamına geldiğini ve Arapların bir kısmının bu tabiri sıkça kullandığını ifade ederek söz konusu şâz kıraati⁸³² temellendirme (tevcih) yoluna gittiği görülmektedir.⁸³³

Taberî'nin benimsediği “çoğunluğun okuyuşuna uygunluk” şeklinde formüle edilen sahîh kıraat kriteri görüşüne, erken dönem müfessirlerinden, *Me'âni'l-Kur'ân* sahibi Zeccâc ve *İ'râbü'l-Kur'ân* adlı eserin yazarı Nehhâs gibi âlimler de katılmıştır. Onlara göre bir kıraatin sahîh sayılabilmesi için o kıraat çoğunluğun/âmmenin okuyuşuna uygun olarak rivâyet edilmiş olmalıdır.⁸³⁴ Zeccâc'dan bir örnek verecek

⁸²⁸ Örnek kabilinden bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: V, s. 106, 150; C: IX, s. 97.

⁸²⁹ Albayrak, “*Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme*”, s. 103.

⁸³⁰ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 41.

⁸³¹ Yûsuf, 12/45.

⁸³² Bu kıraatin İbn Abbâs, Katâde, İkrime, Mücâhid ve Zeyd b. Alî gibi zevâtın okuyuşları olduğu şâz kıraatleri ihtiva eden kaynaklarda geçmektedir. Bilgi için bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân* s. 68; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, C: I, s. 344; 'Ukberî, *İ'râbü'l-kırââtî's-şevâzz*, C: I, s. 706.

⁸³³ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: XIII, s.184.

⁸³⁴ Bu bilgi için bkz. Ebû İshâk İbrahim İbn es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988, C: I, s. 45, 336, 338; C: II, s. 93; C: III, s. 108; C: IV, s. 373; C: V, s. 271; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî

olursak; o, “اشْتَرُوا الصَّلَاةَ”⁸³⁵ âyetinin ötreli okunuşunun “الجمع عليه” üzerinde icmâ edilen/çoğunluğun okuyuşu olduğunu; buna mukabil “اشْتَرُوا الصَّلَاةَ” (fethalı vâv) şeklinde bir kıraat vechinin bulunduğu fakat bunun son derece şâz (شاذ جداً) bir okuyuş olduğunun altını çizmektedir.⁸³⁶

1.4.4.2.2. Mâtürîdî’nin Şâz Anlayışı

Mâtürîdî’nin de *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adlı tefsirinde şâz kavramına yer verdiği görülmektedir. Mesela Hâkka suresindeki “وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ”⁸³⁷ âyetinin şâz olarak “وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ” şeklinde rivâyet edildiğini bizzat şâz kavramını kullanarak açıklamaktadır.⁸³⁸ Buradan hareketle onun, şâz kavramının altını resmü’l-mushafa aykırılıkla doldurduğu söylenebilir.

Mâtürîdî’nin çoğunlukla şâz kıraatlere “قرئ”⁸³⁹ tabiriyle işaret etmekle yetindiği görülmektedir. Keza o, şâz kıraatlerle özdeşleşen müdrec okumalara da bolca yer vermektedir. Müfessir, sahâbeye nisbet edilen söz konusu kıraatlerin âhâd haber niteliğinde kabul edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Nitekim o, “مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ”⁸⁴⁰ âyetiyle ilgili Abdullah b. Mes’ûd’dan rivâyet edilen “وَأَنَا قَدَرْتُهَا عَلَيْكَ”⁸⁴¹ şeklindeki müdrec okuyuşun resmü’l-mushafa aykırı olması nedeniyle tenkit edilidiğini belirtmektedir. Mâtürîdî, anılan kıraatin Kur’ân’a ters düşmediğini, bu okuyuşun ayetteki mutlak ifadeyi açıkladığını belirtmekte ve kıraat bağlamında aktarılan bu ve benzeri âhâd haberlerin nazar-ı itibara alınması gerektiğini bildirmektedir. Müfessir, ayrıca kıraate dair bu rivâyetlerin senedi Hz. Peygamber’e

en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, thk. Abdülmün’im Halîl İbrâhîm, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000, CI, s. 56; C: III, s. 108.

⁸³⁵ Bakara, 2/14.

⁸³⁶ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, C: I, s. 89; Başka bir yerde Zeccâc, cumhûrun kıraati ile şâz diye nitelediği bir kıraat vechi aktardıktan sonra, cumhûrun tercih ettiği kıraat için “والقراءة الجمع عليها” şeklinde tercihini açıkça ortaya koyarken bir yandan da “çoğunluğa uygunluk” karşısına “şâz”ı yerleştirmiştir. Bkz. Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, C: I, s. 130.

⁸³⁷ Hâkka, 69/9.

⁸³⁸ Örnek olarak bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne (Te’vîlâtü’l-Kur’ân)*, thk. Mecdî Bâslûm, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2005, (muhakkik), C: X, s. 168.

⁸³⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, C: II, s. 40; C: IV, s. 538.

⁸⁴⁰ Nisâ 4/79.

⁸⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, C: III, s. 266. İbn Atyye bu okuyuşun Abdullah b. Mes’ûd’un yanı sıra Übey b. Ka’b’a da nispet edildiğini zikretmektedir. Bkz. İbn Atyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, C: II, s. 82.

dayandığı için böyle bir kıraatin varlığını inkarının ve ‘sonradan ortaya çıktı’ gibi bir iddianın imkân dâhilinde olmadığı, âhâd haber de olsa kıraat vechinin Kur’ân’a aykırı bulunmadığı sürece kabulle karşılanması gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁴²

1.4.4.2.3. Zemahşerî’nin Şâz Anlayışı

Sahîh-şâz ayrımı yapmaksızın kıraatleri kullanan bir diğer müfessir ise Zemahşerî’dir. Görebildiğimiz kadarıyla o, *el-Keşşâf* adlı eserinde zaman zaman sahîh, zaman zaman da şâz kıraatler olmak üzere bolca farklı kıraatler aktarmakla birlikte bazen de bu kıraatlere tenkitler yönelterek eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir. Onun, bu konuda kırâat-i seb’a içinde yer alan kıraatleri dahî eleştirdiğini özellikle burada belirtmek gerekir. Bunun sebebinin ise “onun kırâtleri değerlendirmesinde (tercih etmesinde) Arap dilini etkin bir şekilde kullanması ve bunu bir ölçüt olarak kabul etmesinden”⁸⁴³ ileri geldiği söylenebilir.

Zemahşerî tarafından kabul edilmeyen kıraatlerin genelde şâz kavramına yüklenen manaların ya aynısı ya da yakın anlamlısı olduğunu yaptığı eleştiri lafızlarıyla anlamak mümkündür. Kırâat-i seb’ayı eleştirirken genellikle kullandığı bazı ifadeler şunlardır: “هو لاحن خارج عن كلام العرب”,⁸⁴⁵ “هو غريب”,⁸⁴⁴ “هي ضعيفة”,⁸⁴⁶ “غير”,⁸⁴⁶ “هو لاحن خارج عن كلام العرب”,⁸⁴⁵ “هو غريب”,⁸⁴⁴ “هي ضعيفة”,⁸⁴⁶ “غير”,⁸⁴⁶ “ليس بقراءة ولا يجوز أن تكون قراءة”,⁸⁴⁹ “ولا يجوز”,⁸⁴⁸ “ليست بقوية”,⁸⁴⁷ “صحيح”.⁸⁵⁰ Bu ve benzeri ifadelerin bolca kullanılması -yukarıda Taberî’de aktarıldığı gibi- Zemahşerî’nin de kıraat birikimi içerisinde İbn Mücâhid’in geliştirdiği sistematige (yedi kıraatin sahîh diğerlerinin şâz oluşuna) uymadığını göstermektedir. Fakat Zemahşerî’yi bu noktada Taberî’den farklı kılan taraf, Zemahşerî’nin İbn Mücâhid’den yaklaşık iki asır sonra başka bir ifadeyle kırâat-i seb’anın iyice yerleşip yaygınlaşmasından sonra yaşamasına rağmen Taberî ile aynı çizgiyi devam ettirmiş olmasıdır. Ancak bu “çizgi”yi kıraatleri

⁸⁴² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, C: III, s. 268. Nesrişah Saylan, “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımının İncelenmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, C: LV, Sayı: III, 2019, s. 868-869.

⁸⁴³ Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, s. 74.

⁸⁴⁴ Örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 291; C: II, s. 551.

⁸⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: IV, s. 325.

⁸⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 48.

⁸⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: II, s. 551.

⁸⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: III, s. 570.

⁸⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 697.

⁸⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: II, s. 251.

değerlendirme ölçütü olarak anlamamak gerekir, sadece sahîh-şâz demeden kıraatleri aktarması ve yer yer temellendirmesi olarak anlaşılabilir. Yoksa kıraatleri değerlendirme ölçütü olarak Taberî ile Zemahşerî arasında net bir farkın olduğu inkâr edilemez. Zira Taberî'nin –genel anlamda- kıraatleri ele alırken sahîh kabul ettikleri için göz önünde bulundurduğu kıstas, “icmâ-ı kurrâya uygunluk”⁸⁵¹ iken; Zemahşerî'nin kıstasının ise –çoğunlukla- “Arap diline uygunluk” olduğu söylenebilir.⁸⁵² Bu noktada şu parantezi açmakta fayda var: Burada mevzubahis olan şey kıraatlerin tercih konusunda değerlendirilmesi hususudur, kıraatlerin tespiti değildir. Yani var olan bir rivâyetin Zemahşerî tarafından tercih edilip değerlendirilmesi meselesidir. Aksi halde Zemahşerî'nin kıraatlerin tespitinde “rivâyet”i esas aldığından şüpe yoktur. Nitekim buna örnek olarak şu uygulaması zikredilebilir: “وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ”⁸⁵³ âyetinin kıraat vecihlerini aktarırken; “وَيَمْشُونَ” formatında bir rivâyet olsa idi, bu şekilde okumak daha öncelikli (أَوْجَه) olurdu”⁸⁵⁴ mealinde bir yorum yapmaktadır ki bu, onun açık bir şekilde tespit kriteri olarak sahîh nakli/rivâyeti esas aldığını göstermektedir.

Yukarıda mezkûr iki âlimin kıraatler hakkındaki farklı tasavvurlarını ortaya koyması açısından şu örnek serdedilebilir: Taberî, “وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ”⁸⁵⁵ âyetinde bulunan “غِشَاوَةٌ” kelimesi hakkında önce sahîh olan ref’ okuyuşunu sunduktan sonra;

“Bu kelimeyi Arap diline uygun olan nasb ile (غِشَاوَةٌ) okumak caiz olsa da bu, şâz bir okuyuştur. Ne bize ne de bir başkasına bununla tilavette bulunmak caiz değildir. Çünkü bu okuyuş icmâ-ı kurrânın kıraatine aykırıdır.”⁸⁵⁶ demektedir.

⁸⁵¹ Örnek olarak bkz. Taberî, **Câmi‘u’l-beyân**, C: I, s. 718; C: II, s.161, 588; C: III, s. 705; C: IV, s. 219; C: V, s. 106; C: VI, s. 261; C: XIII, s. 46; XIV, s. 456; XVIII, s. 136. Taberî'nin bu kullanımlarının, kıraatleri sadece “icmâ”, “ittifak” vs. gibi kriterler üzerine inşa ettiği anlamına gelmediğini de hatırlatmak isteriz. Örneğin Arap dilini de kıstas olarak kullanır hatta zaman zaman Arap dili ile tevcih yapar. Misal olarak bkz. Taberî, **Câmi‘u’l-beyân**, C: XII, s. 179, 180.

⁸⁵² Örnek olarak bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 10, 17, 53, 86, 91, 110, 127, 135, 145, 201; 209, 245, 253, 286, C: II, s. 64, 82, 94; C: III, s. 118, 168, 339; C: IV, s. 65, 68.

⁸⁵³ Furkân 25/20.

⁸⁵⁴ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: III, s. 271.

⁸⁵⁵ Bakara, 2/7.

⁸⁵⁶ Bunu için bkz. Taberî, **Câmi‘u’l-beyân**, C: I, s. 269; diğer bir örnek için bkz. Taberî, **Câmi‘u’l-beyân**, C: II, s. 383.

Fakat Zemahşerî'nin aynı âyetteki kelime ile ilgili sahîh-şâz kıraat vecihlerini aktarırken herhangi bir değerlendirme ihtiyacı duymadığı görülmektedir.⁸⁵⁷ Anlaşılan o ki Zemahşerî dilsel açıdan bir problem görmediğinden vecihleri aktarmakla yetinmiştir.

Zemahşerî'nin kırâat-i seb'â dışında kalan kıraatleri da -ki bunların içerisinde sonradan sahîh kabul edilen üç imamın kıraati de var- aynı şekilde eleştirdiğini görebiliyoruz. Örneğin şu eleştiri ifadeleri zikredilebilir: “وهي ضعيفة”⁸⁵⁸, “غريب”⁸⁵⁹, “وهي لغة مردولة”⁸⁶⁰, “وهي في الشذوذ من يفعل”⁸⁶¹, “غير جائز”⁸⁶², “وهو غلط”⁸⁶³. Zemahşerî'nin tefsiri incelendiğinde bu tabirlerden başka daha farklı ifadeleri kullandığını da eklemekte yarar var.⁸⁶⁴ Bu tabirlerden de anlaşıldığı üzere daha evvel şâz kavramının içeriğine yönelik zikredilen yaklaşımların çoğu burada Zemahşerî tarafından kullanılmıştır. Fakat Zemahşerî'nin kıraatleri değerlendirirken mütevâtir/sahîh-şâz ayırt etmeden -neredeyse- tamamen Arap dilini kıstas alarak onları değerlendirip eleştirmesi pek çok âlim tarafından sert bir dille eleştirilmektedir. Bunların başında da Sefâkusî gelmektedir. O, Zemahşerî'nin bu yaklaşımına karşılık, senedin sıhhatine bakmadan sırf dili ölçüt olarak aldığını ve bunun mesnedsiz bir yaklaşım olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Sefâkusî'ye göre Zemahşerî'nin eleştirdiği (sahîh) kıraatlerin hepsinin muttasıl bir senedi olup her biri mütevâtir kıraatlerdir. Nitekim Sefâkusî buradaki “mütevâtirliği” en büyük şahit olarak kullanmaktadır. Bununla birlikte onun, Zemahşerî hakkında ahlakî zafiyetlerinin olduğunu, itikadî anlamda da Râfizîlik, i'tizâlî ve daha başka (hoş karşılanmayan) hasletlerinin mevcut olduğunu iddia ederek eleştiri boyutunu kıraatlerin, hatta bilimsel alanın dışına da taşıdığı gözlemlenmektedir.⁸⁶⁵

⁸⁵⁷ Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 53.

⁸⁵⁸ Örnekler için bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: III, s. 111; C: IV, s. 83, 208.

⁸⁵⁹ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: II, s. 444, 465.

⁸⁶⁰ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 86.

⁸⁶¹ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: II, s. 731.

⁸⁶² Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: II, s. 710.

⁸⁶³ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 673.

⁸⁶⁴ Daha fazla örnek için bkz. Kılıç, **Kıraat-Tefsir İlişkisi**, s. 333.

⁸⁶⁵ Sefâkusî, **Gaysü'n-nef'**, s. 53.

Müellif, görebildiğimiz kadarıyla şâz kavramını kıraatler için bir defa kullanmaktadır, o da “وهي في الشذوذ من يفعل”⁸⁶⁶ “bunu böyle okuyan şâz kalır” şeklindeki ifadesidir. Zemahşerî’nin şâz kavramını kıraatler bağlamında kullandığı gibi kıraat dışı alanlarda, mesela dilsel açıdan yaptığı tahlillerde de ele aldığı anlaşılmaktadır.⁸⁶⁷ Binaenaleyh o, bazı yerlerde şâz kavramının içeriğini “والقياس على الشاذ في غير القرآن”⁸⁶⁸ “-Kur’ân dışında- kıyas dahi yapılamayan” şeklinde bir anlamla doldurmaktadır. Aslında musannifin bu kullanımından; Kur’an’da şâz kıraatlerin olduğu ve hatta bunlara kıyas dahi yapılabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca müellif, kavramı, kimi yerde “النادر”⁸⁶⁹ tabiriyle kimi yerde de “غريب”⁸⁷⁰ kelimesiyle birlikte zikrederek atf-ı tefsir yapmıştır. Zemahşerî, tefsirinde şâz kavramına lafzen fazlaca yer vermese de yukarıda “eleştiri” lafızları olarak aktarılanlardan anlaşılıyor ki şâzı mefhum olarak kullanmış ve yer yer buna değinmiştir. Esasen Zemahşerî aktardığı şâz kıraat vecihlerine bizzat “bu şâz”dır demese de fiili olarak onlara yer vermiştir. Örneğin on dört kıraat imamından Hasan-ı Basrî⁸⁷¹, İbn Muhaysin⁸⁷² (ö. 123/741) ve A‘meş⁸⁷³ gibi isimlere yer vermekte fakat onların şâz olup olmaması konusunda bir izahat yapmamaktadır. Zemahşerî söz konusu tefsirinde mezkûr isimlerin yanında -kahir ekseriyeti sahâbe ve tâbiînden olan- daha pek çok isim zikretmektedir.⁸⁷⁴ Zemahşerî’nin isim vermeden aktardığı bir örneği görmek faydalı olacaktır:

O, Tâhâ sûresinde geçen “عَصِيَّتُهُمُ”⁸⁷⁵ kelimesinin “عَصِيَّتُهُمُ” şeklinde, yani “ayn” harfinin ötresiyle okunduğunu aktarırken “aslolan da budur”⁸⁷⁶ yorumunu yapmaktadır. Burada dikkat çeken iki noktaya temas etmekte yarar var: Birincisi müellifin bu kıraat vechini aktarırken râvi ismini zikretmemiş olmasıdır, ikincisi ise

⁸⁶⁶ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: II, s. 731.

⁸⁶⁷ Örnekler için bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 13; C: II, s. 92; C: III, s. 406.

⁸⁶⁸ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: II, s. 705.

⁸⁶⁹ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: III, s. 240.

⁸⁷⁰ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 582.

⁸⁷¹ Birkaç örnek için bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 280, 286, 307, 316, 322, 327, 328; C: II, s. 48, 71, 96, 122, 145, 158; C: III, s. 290, 328; C: IV, s. 271, 274, 387, 435.

⁸⁷² Birkaç örnek için bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 186; C: II, s. 8, 52, 109, 195, 231, 510, C: III, s. 152; C: IV, s. 603.

⁸⁷³ Birkaç örnek için bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 155, 173, 231, 252, 330, 336, 448; C: II, s. 80, 104, 106, 216, 218, 231, 318; C: III, s. 12, 118, 180, 181, 374; C: IV, s. 619, 628, 646, 818.

⁸⁷⁴ Bu isimlerin detaylı örnekleri için bkz. Kılıç, **Kıraat-Tefsir İlişkisi**, s. 78.

⁸⁷⁵ Tâhâ, 20/66.

⁸⁷⁶ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: III, s. 73.

şâz kıraat dahi olsa dil bilimini, özelde de sarf ilminin ölçütlerini dikkate alarak tercihte bulunmuş olmasıdır.⁸⁷⁷ Bu ve daha başka örnekler gösteriyor ki Zemahşerî de Taberî gibi “ihtiyar”da bulunarak kıraat ilmi havzasında rahatça dolaşmakta ve kendini bu noktada herhangi bir kısıtlamaya tabi tutmamaktadır.

Kezâ, başka bir yerde bu defa aktardığı kıraat vechinin kime ait olduğu bilgisini paylaştığı görülmektedir. “وَيْهْلِكَ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ”⁸⁷⁸ âyeti ile ilgili bazı kıraat âlimlerinin, failin zahir olan “hars ve nesl” kelimeleri olduğunu, yani “وَيْهْلِكَ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ” şeklinde bir kıraati tercih ettiklerini; Hasan-ı Basrî’nin ise “وَيْهْلِكَ” şeklinde (lâm’ın fethasıyla) okuduğunu ve bunun “أَي-يَا” kalıplarında⁸⁷⁹ gelen bir lehçe/lügat olduğunu kaydetmektedir.⁸⁸⁰ Zemahşerî’nin burada tevcih sanatını lehçesel bağlamda icra ederek aktarmış olduğu vechi delillendirme yoluna giderken tercih ettiği kıraatin şâz bir okuyuş olduğu unutulmamalıdır.⁸⁸¹

1.4.4.2.4. İbn Atıyye’nin Şâz Anlayışı

Zemahşerî’nin muasırı olan İbn Atıyye el-Endelüsî’nin kaleme aldığı *el-Muharrerü’l-vecîz* adlı tefsirinde de kıraat farklılıklarına, özellikle de şâz okuyuşlara

⁸⁷⁷ Bazı kaynaklar bu kıraat vechinin İsâ isimli bir zat tarafından; bkz. (İbn Hâleveyh, **Muhtasar fi Şevâzzi’l-Kur’ân** s. 91; ‘Ukberî, **İ’râbü’l-kırââtî’s-şevâzz**, C: II, s. 78) bazıları da Hasan-ı Basrî tarafından rivayet edildiğini aktarmaktadır (bkz. Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 309).

⁸⁷⁸ Bakara, 2/205.

⁸⁷⁹ Gramer kuralları gereği “يَا” fiili muzarisinin aynü’l-fiilin fethalı gelmesi hatadır. Çünkü bu kelimenin aynü’l-fiili veya lâmü’l-fiili boğaz harflerinden biri değildir. Fakat bu kalıbın istisnai bir durum, hatta bazı eserlerde “şâz” olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, **Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi**, thk. Ahmed Hasan Mehdelî-Alî Seyyid Alî, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008, C: IV, s. 481, 482, 486; Ebü’l-Kâsım Mahmud ez-Zemahşerî, **el-Mufasssal fi san’ati’l-i’râb**, thk. Alî Bû Malhem, Beyrut, Mektebetü’l-Hilâl, 1993, s. 396. Sîbeveyhi bu durumu “فَرَأَيْتُ” fiillerinin durumuna benzetmektedir. Şöye ki o, “ebâ” fiilindeki fâü’l-fiilin hemzesinin “kare’e” fiilindeki lâmü’l-fiile benzetildiğini, zira “kare’e”nin aynü’l-fiili sondaki; “ebâ”nın aynü’l-fiili ise baştaki hemze sebebiyle fetha aldığını belirtmektedir. Bkz. Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: IV, s. 105-106.

⁸⁸⁰ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 251.

⁸⁸¹ Bu konuda İbn Cinnî de şöyle der: -Hasan-ı Basrî’nin ‘lâm’ın fethasıyla olan okuyuşunu kast ederek- “İbn Mücâhid’e göre bu okuyuş yanlıştır. Bana göre de lügate ters düştüğünden kabul edilemez. Fakat bununla birlikte benzer kalıplar da yok değil. Örneğin هَلْكَ-يَهْلِكَ, أَي-يَا gibi lügatler hep bu türden okumalardır.” İbn Cinnî, bu sözlerden sonra İbn Mücâhid’in bu kıraat vechini neden reddettiğini delilleriyle paylaştıktan sonra, son olarak İbn Mücâhid’e katılmadığını ortaya koymak için kendi kanaatini de şu şekilde ifade etmektedir: “Bu rivayeti aktaran Hasan-ı Basrî ve İbn İshâk madem lügat ve sikalık konusunda önder kişilerdir. O halde onların bu okuyuşlarını reddetmek, hele ki semâ açısından destekleyici başka örnekleri dururken hiç uygun değildir.” İbn Cinnî, **el-Muhtesab**, C: I, s. 121. Doğrusu o, bu sözlerle şâz da olsa bu kıraatin özellikle dilsel açıdan kabul edilebilir taraflarının olduğunu altını çizmektedir.

bolca yer verdiği görülmektedir. Bu minvalde yukarıda da kısaca temas edildiği üzere İbn Atıyye şâz kavramını ilk defa “müsta‘mel”in karşısında istihdam edip belli bir kategoriye işaret eden kişidir. Bu durum tefsirinin girişindeki şu ifadelerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır: “*Gerek müsta‘mel gerek şâz olsun bütün kıraat vechihlerini bu tefsirde ortaya koydum.*”⁸⁸² Bu sözleriyle müellifin, *müsta‘mel* kavramıyla “daha çok kullanılan”, “tedavülde bulunan”; şâz ile de “daha az kullanılan”, “tedavülde bulunmayan” gibi manaları kastettiği anlaşılmaktadır.

İbn Atıyye genelde kabul edip benimsediği kıraatler için “جمهور الناس”,⁸⁸³ “جمهور”,⁸⁸⁴ “قراءة الجماعة”,⁸⁸⁵ ve benzeri ifadeler kullanmaktadır. Anladığımız kadarıyla o da kıraatleri ele alırken kırâat-i seb‘a esaslı bir anlayışla değil, “çoğunluğun okuyuşu” neyse tercihini ona göre yapmaktadır. Zira birkaç yerde karşılaştığımız kadarıyla o, yedi imamın okuyuşu dahi olsa onları eleştirmekten geri durmamaktadır. Örneğin bir kıraat vechi ile alakalı “وقرأ حمزة وابن عامر وجماعة في الشاذ”⁸⁸⁶ şeklinde seb‘adan olan iki imamın tercihini açıkça şâz okuyuşlarla beraber değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Müellifin şâz kıraatlere yaklaşımı genel anlamda diğer müfessirler gibi menfidir. Misal olarak, müellif Zâriyât sûresindeki “الحُبْك”⁸⁸⁷ kelimesi ile ilgili aktardığı kıraat farklılıkları sırasında sözü, Hasan-ı Basrî’ye ait olan kıraate getirir ve şöyle der: “*Hasan’a göre bu kelime “الحُبْك”⁸⁸⁸ (Hâ’nın kesrası, bâ’nın ötresi) şeklinde okunmaktadır. Fakat bu okuyuş şâz olduğundan kabul edilemez, ayrıca Arap keliminde böyle bir vezin de yoktur.*”⁸⁸⁹ Bununla birlikte ona göre hangi kıraatlerin şâz olduğunu anlamak için eserini iyi irdelemek gerekir. Esasen bu noktada

⁸⁸² İbn Atıyye, **el Muharrerü’l-vecîz**, C: I, s. 34.

⁸⁸³ Örnekler için bkz. İbn Atıyye, **el Muharrerü’l-vecîz**, C: I, s. 58, 64, 66, 103, 109, 114, 154, 188, 189, 192; C: II, s. 8, 14, 19, 35; C: III, s. 28, 32, 35, 84; C: IV, s. 56, 85, 113, 115; C: V, s. 24, 33, 34, 36, 39, 61, 72, 73, 92, 97, 105, 106.

⁸⁸⁴ Örnekler için bkz. İbn Atıyye, **el Muharrerü’l-vecîz**, C: I, s. 177, 324, 334, 346, 377, 386, 397, 462, 528; C: II, s. 83, 187, 351, 370; C: III, s. 108, 112, 211, 385, 504; C: V, s. 36, 51, 54, 56, 96.

⁸⁸⁵ Benimsediği kıraatler için ayrıca; *فالأصوب فيه قراءة الجماعة* şeklinde tasvip ettiğini de sözlerine eklemektedir. Bunun için bkz. İbn Atıyye, **el Muharrerü’l-vecîz**, C: II, s. 10; başka örnekler için bkz. **a.e.**, C: I, s. 109, 181, 260, 376, 378, 460, 544; C: II, s. 10; C: III, s. 24, 108, 174.

⁸⁸⁶ İbn Atıyye, **el Muharrerü’l-vecîz**, C: II, s. 123; diğer örnek için bkz. C: III, s. 32.

⁸⁸⁷ Zâriyât, 51/7.

⁸⁸⁸ Bu kıraatin şâz olduğuna dair bilgi için bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: II, s. 286; Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kirâât**, s. 448

⁸⁸⁹ İbn Atıyye, **el Muharrerü’l-vecîz**, C: V, s. 172.

“çoğunluğun okuyuşu”ndan ayrı olup “az olan”⁸⁹⁰ şeklindeki şâz kıraatlere dair yaklaşımı bize ipuçları vermektedir. Mamafih İbn Atıyye’nin tefsiri gözden geçirilince şâz kıraatlerin bazen “disel açıdan problemlili olanlar”,⁸⁹¹ bazen “lehçesel farklılıklar”,⁸⁹² bazen de “kıyas”a veya “yaygın kullanım”a aykırı olanlar⁸⁹³ manalarında istihdam edildiği görülmektedir. Müellif bu kullanımlarının yanı sıra şâz kavramını bazen de “söyleyeni bilinmeyen”⁸⁹⁴ şeklinde veya “zayıf”⁸⁹⁵ tabiri ile tavsif ederek tanımlamaktadır. Buna mukabil İbn Âşûr gibi bazı müfessirlerin ise İbn Atıyye’nin görüşüne muhalefet ederek şâz kıraatlerin fesahate aykırı olmadığını belirttiği, şâz kıraatlerin zayıflıkla tavsif edilemeyeceğini ima ettiği aktarılmaktadır.⁸⁹⁶

Müellifimizin şâz kıraatleri her zaman eleştirmedeğini, hatta çoğu zaman şâz olduğunu belirtmesine rağmen onlarla ya dil ya da mana yönünden tevcihte bulunduğunu da burada hatırlatmak gerekir.⁸⁹⁷ Onun şâz kıraatler karşısındaki bu tutumunu, söz konusu kıraat farklılıklarının âyetlerin anlam ve tefsirine katkı sunması bağlamında ele alındığı şeklinde yorumlamak doğru bir yaklaşım olacaktır.

1.4.4.2.5. Fahreddîn er-Râzî’nin Şâz Anlayışı

Fahreddîn er-Râzî de *Mefâtihu’l-gayb*’ adlı tefsirinde sahîh-şâz ayrımı yapmadan kıraat vecihlerine genişçe yer verdiği görülmektedir. Fakat bununla birlikte müellif kimi yerde aktardığı okuyuş vechinin sahîhliği veya şâz oluşuyla alakalı bilgiler vererek aslında kıraatleri değerlendirme yöntemini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla anlayabildiğimiz kadarıyla Râzî’nin, tefsirinde kıraatleri iki yöntemle ele aldığını söyleyebiliriz. Birincisi, aktardığı kıraat vechinin sıhhat değerine değinmemektedir. Bu vecihler sahîh olabileceği gibi şâz da olabilmektedir. Kısaca bir örnek verecek olursak: O, Âl-i İmrân sûresinde geçen “يَعْمَلُونَ”⁸⁹⁸ kelimesinin hem

⁸⁹⁰ İbn Atıyye, *el Muharrerü’l-vecîz*, C: V, s. 421.

⁸⁹¹ İbn Atıyye, *el Muharrerü’l-vecîz*, C: IV, s. 60.

⁸⁹² Örnekler için bkz. İbn Atıyye, *el Muharrerü’l-vecîz*, C: I, s. 46, 68, 69, 72, 78, 104, 110, 121, 132, 152; C: II, s. 66, 145, 151, 208; C: III, s. 25, 38, 42, 110; C: IV, s. 36, 41, 106, 279, 287; C: V, s. 32, 87, 130, 172.

⁸⁹³ İbn Atıyye, *el Muharrerü’l-vecîz*, C: I, s. 369, 532; C: II, s. 336, 369, 452.

⁸⁹⁴ İbn Atıyye, *el Muharrerü’l-vecîz*, C: I, s. 417.

⁸⁹⁵ İbn Atıyye, *el Muharrerü’l-vecîz*, C: I, s. 152; C: III, s. 320; C: V, s. 498.

⁸⁹⁶ Ahmet Coşkun, “et-Tahrîr ve’t-tenvîr”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, C: XIX, s. 430.

⁸⁹⁷ İbn Atıyye, *el Muharrerü’l-vecîz*, C: I, s. 189; C: II, s. 354, 552; C: IV, s. 13.

⁸⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/120.

gâip (بِمَا يَعْمَلُونَ)⁸⁹⁹ hem de muhatap (بِمَا تَعْمَلُونَ)⁹⁰⁰ kalıplarıyla okunabileceğini zikretmektedir.⁹⁰¹ Görüldüğü üzere müellif, iki farklı kıraat vechi aktarmakta ve bunlardan birinin (gâip kalıbıyla olanı) sahîh, diğerinin (muhatap sîğayla olanı) ise şâz olmasına rağmen herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Aynı şekilde Hümeze sûresinde geçen “فِي عَمْدٍ”⁹⁰² kelimesinin “فِي عُمْدٍ”⁹⁰³ ve “فِي عُمْدٍ”⁹⁰⁴ şeklinde de okunabildiğini aktaran Râzî, burada da verilen kıraat vecihleri ile ilgili herhangi bir kayıt düşmemektedir.⁹⁰⁵ Bazı araştırmacılara göre Râzî’nin bu gibi yerlerde kıraatleri karma olarak aktarmasının sebebi, üzerinde kıraat vecihlerinin icra edildiği kelimedeki lügavî mülâhazaları göstermek veya o kelimedeki hareke değişikliği ile Arap dilinin zenginliğini ortaya koyma çabasından ibarettir.⁹⁰⁶

Râzî’nin kıraatleri işleyiş tarzında ikinci yöntemi ise sahîh olanla şâz olanı ayırt ederek kıraat vecihlerini ele almasıdır. Bu ayrıştırmayı yaparken de o, tek tip ifadeler kullanmamakta, farklı argümanlara yer vermektedir. Zira şâz mukabilinde benimsediği sahîh kıraatler için “الْقِرَاءَةُ الْمُمْتَوَاتَةُ”⁹⁰⁷, “الْقِرَاءَةُ الْمَعْرُوفَةُ”⁹⁰⁸, “الْقِرَاءَةُ الْمَشْهُورَةُ”⁹⁰⁹, “الْقِرَاءَةُ الْعَامَّةُ”⁹¹⁰ gibi tabirler kullandığı görülmektedir. Mamafih benimsediği kıraatlerin çoğunluğunu kırâat-i seb‘a oluşturmakla birlikte zaman zaman ilave üç kıraate yer verdiği müşahede edilmektedir. Nitekim Bakara sûresinde geçen “وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى”⁹¹¹

⁸⁹⁹ Sahîh olan bu kıraat için bkz. Âl-i İmrân, 3/120. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: II, s. 182.

⁹⁰⁰ Şâz olan bu okuyuşun Hasan-ı Basrî’ye ait olduğuna dair bilgi için bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân** s. 28; ‘Ukberî, **İ‘râbü’l-kırââtî’ş-şevâzz**, C: II, s. 344.

⁹⁰¹ Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: VIII, s. 344.

⁹⁰² Hümeze, 104/9. Bu kıraat Hamza, Kisâi ve Ebû Bekr Şu’be dışındaki imamlar tarafından tercih edilmektedir. Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 697; Halef eklentisi için bkz. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: II, s. 301.

⁹⁰³ Bu kıraat ise Hamza, Kisâi ve Ebû Bekr Şu’be tarafından tercih edilmiştir. Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 697; Halef eklentisi için bkz. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: II, s. 301.

⁹⁰⁴ Bu kıraat Ebû ‘Amr’dan naklen Hârûn tarafından tercih edilen şâz bir okuyuştur. Bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân** s. 180; ‘Ukberî, **İ‘râbü’l-kırââtî’ş-şevâzz**, C: II, s. 743, 744.

⁹⁰⁵ Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: XXXII, s. 286.

⁹⁰⁶ Süfyân Musâ İbrahim Halîl, **el-Kırââtü’l-Kur’âniyye ve tevcîhuhâ fî Tefsîri’r-Râzî**, el-Câmi‘atü’l-Ürduniyye Külliyyeti’l-Dirâsâtî’l-Ulyâ, Ammân, 2003, s. 50.

⁹⁰⁷ Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: IV, s. 68, 73; C: V, s. 297; C: VI, s. 419; C: XI, s. 355.

⁹⁰⁸ Örnekler için bkz. Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: III, s. 531, 532, 535; C: XXI, s. 505, 506, 507; C: XXIII, s. 203, 206, 389.

⁹⁰⁹ Örnekler için bkz. Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: III, s. 532, 535, 630; C: V, s. 247; C: VII, s. 157; C: XII, s. 402, 455; C: XIII, s. 159; XIV, s. 341; C: XVI, s. 130.

⁹¹⁰ Örnekler için bkz. Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: XII, s. 389; C: XVI, s. 96; C: XXII, s. 45, 112.

⁹¹¹ Bakara, 2/51.

âyetini Ebû ‘Amr b. ‘Alâ’yla birlikte yedi imama sonradan eklenen Ya’kûb el-Hadramî’nin⁹¹² (ö. 205/821) de tercihi olan “وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ”⁹¹³ kıraatini zikrettikten sonra iki kıraat arasında ayırım yapmaksızın tevcihlerini yapmaktadır.⁹¹⁴

Râzî’nin kıraatleri ele alış yöntemini kısaca aktardıktan sonra onun şâz kıraatleri mütevâtirin dışında kabul ettiğinin altını çizmekte fayda vardır.⁹¹⁵ Hatta kabul etmemekle kalmayıp “merdûd” (الْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ فَمَرْدُودَةٌ قَطْعًا)⁹¹⁶ şeklinde niteleyerek kesin bir dille reddettiği görülmektedir. Bu anlayışını belki de en iyi yansıtan şu sözleridir:

“Şâz kıraatler mütevâtir olanları(n hükmünü) bozamaz. Biz mezhebimizin ispatı için mütevâtir kıraatleri tercih ederiz. Dolayısıyla şâz kıraatler bizim için (dinde) delil sayılamazlar. Nitekim kesin olarak şâz okumalar Kur’ân’dan değildir, olsa idi zaten mütevâtir olurlardı. (...)”⁹¹⁷

Bu bağlamda o, pek çok şâz kıraat vechi aktarmakta ve çoğunlukla bunları mütevâtir kabul ettiği diğer kıraatlerle ele alıp bu şâz kıraatleri tartışmaya açmaktadır.⁹¹⁸ Ancak Râzî’nin bu noktada farklı bir tutum içerisine girdiği yerler de bulunmaktadır. Zira o, her ne kadar sahîh kıraatin tevcihini yapıyor olsa da bazı yerlerde şâz olan kıraatleri benimsediğini açıkça ifade edebilmektedir. Örneğin “يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْيَاءَ”⁹¹⁹ âyetinin kıraat vecihlerine değinirken bu vecihlerden birinin de “يَحْسِبُهُمُ” şeklinde (sîn harfinin kesrası ile) bir kıraat olduğundan bahsetmekte ve dil açısından temellendirmeye çalışmaktadır. Nihayetinde kesralı okuyuşu (يَحْسِبُهُمُ) benimsediğini “حسن” tabiriyle ortaya koymaktadır.⁹²⁰ Fakat burada bir hususa dikkatleri çekmek gerekir. Şöyle ki, detaylarına giremeyeceğimiz bazı dilsel analizler yapan müellif, önce benimsediği kesralı kıraatin kıyasa aykırı olduğundan şâz kaldığını belirtmekte; fakat daha sonra şâz kalan ve semâen de olsa kesra almış olan

⁹¹² İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 144.

⁹¹³ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: II, s. 159.

⁹¹⁴ Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: III, s. 510.

⁹¹⁵ Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: I, s. 69.

⁹¹⁶ Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: XI, s. 298, 355; C: XII, s. 422.

⁹¹⁷ Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: XI, s. 355.

⁹¹⁸ Nebîl, **İlmü’l-kırâât**, s. 353. Örnek için bkz. Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: VI, s. 432.

⁹¹⁹ Bakara, 2/273.

⁹²⁰ Râzî, **Mefâtihu’l-ğayb**, C: VII, s. 68.

bu okuyuşun güzel olduğu sonucuna varmaktadır. İkinci bir husus da onun şâz diye isimlendirdiği “يَحْسِبُهُمْ” şeklindeki kıraat vechi aslında seb‘a ve ‘aşereden pek çok imamın okuyup tercih ettiği kıraattir.⁹²¹

Yukarıdaki uygulamalardan hareketle Râzî’ye göre şâz kıraatin tanımının sınırları tam olarak “çoğunluğa aykırılık”la çizilebilir mi, yoksa işin içinde “dil bilimi” de var mı gibi akla gelen sorulara cevap aramak gerekir. Esasen o, “çoğunluk ve dil bilimine aykırılık” şeklinde değerlendirme kriterlerinin ikisini birlikte kullanmaktadır. Fakat müellifimizin tefsirinin epey uzun olması ve zaman zaman beklenmedik farklı uygulamalarıyla karşılaşıldığı için açıkçası bu noktada rahatça son sözün söylenmesinin güç olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü kimi yerde Râzî, şâz kavramını resmü’l-mushafa aykırı olarak sunmakta iken⁹²² başka bir yerde “غَيْرُ مُسْتَعْمَلٍ”⁹²³ “kullanım dışı” olarak açıklamaktadır. Bazı yerlerde “فَلَمَّا يَوْجَدُ لَهُ نَظِيرٌ”⁹²⁴ “benzeri çok az bulunan” anlamında kullanırken, bazen de “kıyasa aykırı olanlar”⁹²⁵ için istihdam etmektedir. Karşılaşılan başka bir örnekte de “Arap dilinin fasihinde mevcut olmayan”⁹²⁶ şeklinde bir kullanımının bulunduğu anlaşılmaktadır. Râzî şâz kıraatleri kullanırken kimi zaman açıkça “bu kıraat şâzdır”⁹²⁷ şeklinde açıklama yaparken kimi zaman da değerlendirme yapmaksızın sadece onu aktarmakla yetinmektedir.⁹²⁸ Bununla birlikte müellifin, bir kıraatin şâz olduğunun altını çizmesine rağmen onun tevcihini yapması da rastlanan farklı uygulamaları arasında bulunmaktadır.⁹²⁹

1.4.4.2.6. Kurtubî’nin Şâz Anlayışı

İmam Kurtubî’nin kaleme aldığı *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur‘ân* adlı tefsirinde kıraat farklılıklarına yeterince yer verdiği anlaşılmaktadır. Kıraatler konusunda hassas olan Kurtubî, özellikle şâz kıraatlerin Kur‘ân-ı Kerim’in içerisinde barınamayacağını

⁹²¹ Bu vechin Nâfi, İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Kisâi, Ya‘kûb ve Halef tarafından tercih edildiği kaynaklarda belirtilmektedir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: II, s. 178; Dimyâtî, *İthâf*, s. 212.

⁹²² Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, C: VII, s. 19.

⁹²³ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, C: XIV, s. 191.

⁹²⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, C: I, s. 53.

⁹²⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, C: VII, s. 68.

⁹²⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, C: XVIII, s. 441.

⁹²⁷ (إِنْ ذَاكَ لَسَاحِرَانِ) فَهَذِهِ هِيَ الْقِرَاءَاتُ الشَّاذَّةُ bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, C: XXII, s. 66.

⁹²⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, C: II, s. 296.

⁹²⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, C: XXX, s. 721.

altını çizmektedir.⁹³⁰ Buna mukabil sahîh kabul edilen kıraatler için “قراءة الجُمُور”⁹³¹, “قراءة العامة”⁹³² ve benzeri başka ifadeleri kullanarak bir açıdan kendi tercihinin “çoğunluğun okuyuşu” olduğunu da ortaya koymaktadır.

Tefsirinin baş taraflarında o, şâz kıraatlerin içeriğini bir yerde “çoğunluğa aykırılık”, hemen iki satır sonra da başkasından naklen “resmî’l-mushafa aykırılık” şeklinde doldurmaktadır.⁹³⁴ Binaenaleyh müellifin, “هَذَا قَوْلٌ شَازٌ، خَارِجٌ عَنِ الْإِجْمَاعِ”⁹³⁵ şeklindeki sözleri onun nezdinde çoğunluğa/icmâya uyulması kaydının ehemmiyetini göstermektedir. Başka bir yerde de bir kıraat vechi için önce “şâz” tabirini kullanıp ardından da “وَالْعَامَّةُ عَلَى خِلَافِهَا”⁹³⁶ şeklinde bir açıklama getirerek aslında söz konusu kıraatin neden şâz kaldığını bizzat kendisi beyan etmektedir. Tam da bu anlayışının bir yansıması olacak ki o, şâz kıraatleri çoğu yerde “شَاذَةٌ قَلِيلَةٌ”⁹³⁷ veya daha açık olarak “وَالْقُرْآنُ لَا يَأْتِي بِالْقَلِيلِ مِنَ اللَّغَةِ وَلَا الشَّاذِ”⁹³⁸ “Kur’ân, lügat açısından az ve şâz olanla nazil olmamıştır.” şeklinde tavsif etmektedir. Görüldüğü o, üzere şâz kıraatlerin içeriğini “çoğunluğun” zıddı olan “az bulunma” niteliğiyle tavsif etmektedir.

Müfessir çoğunluğa aykırı olarak tanımladığı şâz kavramını bazen farklı âyetlerin filolojik tahlillerinde birtakım dilsel nedenlerden yola çıkarak “Arap diline muhalefet”le tanımlamaktadır. Zira onun, şâz olarak telakki ettiği kıraatler için “شَازٌ”⁹³⁹ ifadesini ve benzer tabirleri kullanması bu anlayışının bir yansıması olduğu söylenebilir. Mevzubahis tefsirde bu tanımlamanın yanında şâz kavramı “kıyasa aykırı olan”⁹⁴⁰ şeklinde de karşımıza çıkabilmektedir. Ancak Kurtubî

⁹³⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: I, s. 82.

⁹³¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: III, s. 67, 407; C: XIV, s. 356.

⁹³² Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: XI, s. 183.

⁹³³ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: I, s. 213, 394; C: II, s. 23, 97, 142, 299; C: IV, s. 239, 285, 297; C: V, s. 10, 31; C: VI, s. 146, 397.

⁹³⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: I, s. 47; C: IX, s. 97; resmî’l-mushafa uygunluk için bkz. a.e., 83, 429; C: II, s. 182; C: VI, s. 378; XI, s. 216.

⁹³⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: III, s. 140.

⁹³⁶ Hatta müellif yukarıdaki sözlerine şu ifadeleri de eklemektedir: “Âmmenin kıraatinden çıkan her şey cerh edilmeye müsaittir.” Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: III, s. 407.

⁹³⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: I, s. 69, C: XIV, s. 356; C: XVI, s. 219.

⁹³⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: XVI, s. 120.

⁹³⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: XV, s. 83; diğer örnekler için bkz. C: III, s. 28, 32; C: VIII, s. 165; C: XVI, s. 120; C: XVII, s. 33.

⁹⁴⁰ Örnekler için bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: I, s. 146; C: III, s. 119, 341.

söz konusu kavramı sadece şâz diye tavsif edip onu bir kenara itmemektedir. Çünkü o, kimi yerde sahîh olan bir kıraati mana açısından teyit edip desteklemek amacıyla da şâz diye nitelediği bir kıraatten yararlanabilmektedir.⁹⁴¹ Esasen çoğunlukla şâz kıraatlerin tevcihini yapması⁹⁴² da onun ‘şâz kıraatlerden yararlanma’ konusuna verdiği ehemmiyeti göstermektedir.

Kurtubî’nin, tefsirinin pek çok yerinde özellikle de şâz kıraatleri aktarırken farklı lehçelere değinmesi de onun bu konudaki hassasiyetinin göstergesi olduğu söylenebilir. Nitekim bazı yerlerde şâz kıraatler için “لَعَّةٌ شَادَّةٌ”⁹⁴³ tabirini kullandığı gibi; başka bir yerde bir âyetin kıraat vecihleri arasında şâz olan okuyuşun kime ait olduğunu aktardıktan sonra “bu lehçe, Temîm, Esed, Kays ve Rebîa kabilelerine aittir.”⁹⁴⁴ demek suretiyle şâz-lehçe ilişkisi bağlamında önemli bilgilere yer vermektedir. Bütün bunlarla birlikte Kurtubî’nin şâz kavramını kıraatlerdeki anlamıyla kıraat dışı bağlamlarda daha fazla kullandığını belirtmek gerekir.⁹⁴⁵

1.4.4.2.7. Ebû Hayyân’ın Şâz Anlayışı

Eserlerinde farklı kıraat vecihlerine bolca yer verenlerden biri de Ebû Hayyân el-Endelûsî’dir. Onun vechesinden şâz kavramına bakıldığında; bu kavramı yoğun olarak “çoğunluk”, “Arap dili” ve “resmü’l-mushaf” muvâcehesinde değerlendirdiği görülebilir. Şimdi kısaca müellifin *el-Bahru’l-muhît* adlı tefsirinde konumuz gereği şâz ile ilgili yaklaşımının izdüşümünü irdelemeye çalışacağız.

Öncelikle kendisinden önceki müfessirler gibi tercih ettiği kıraatler için genelde “قِرَاءَةُ النَّاسِ”⁹⁴⁸, “قِرَاءَةُ الْمُتَوَاتِرَةِ”⁹⁴⁷, “قِرَاءَةُ الْجُمْهُورِ”⁹⁴⁶ gibi tabirleri istihdam etmektedir. Bu noktada genel değerlendirmeleri incelendiğinde onun “seb‘a” sistemine bağlı

⁹⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: VIII, s. 380.

⁹⁴² Örnekler bağlamında bkz. Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: III, s. 67; C: VII, s. 290; C: VIII, s. 165, 381.

⁹⁴³ Bu ve benzeri kullanımlar için bkz. Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: VI s. 145; C: VII, s. 168, 290.

⁹⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: I s. 146.

⁹⁴⁵ Örnek olması bakımından bkz. Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: I s. 260, 310; C: III, s. 119, 140, 385; C: IV, s. 54.

⁹⁴⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, C: I, s. 91; C: II, s. 612; C: IV, s. 235; C: VII, s. 200; C: IX, s. 21, 502, 537, 549.

⁹⁴⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, C: II, s. 449; C: IV, s. 657; C: VI, s. 217, 219.

⁹⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, C: VIII, s. 87; C: V, s. 310; C: VIII, s. 87.

kalmadığı da söylenebilir. Hatta kırâat-i seb‘adan olan ve kiraati en yaygın imamlardan Âsım’ın (ö. 127/745) bir kiraati için şâz ifadesini dahi kullanmaktadır.⁹⁴⁹ Bunu kabul etmemesinin sebebi ise yaptığı bazı değerlendirmelerden de anlaşılmaktadır. Şöyle ki o, dil açısından mahzurlu gördüğü kıraatleri katiyyen kabul etmemektedir. Tam bu noktada onun şâz kıraatlere yaklaşımı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu durumda kıraatleri değerlendirme kriterleri arasında Arap dilini önemli bir ölçüt olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mesela Âl-i İmrân sûresinde geçen “وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ”⁹⁵⁰ âyetinin “وَرَسُولٍ” şeklinde şâz olarak okunduğunu “وَهِيَ قِرَاءَةٌ شَادَّةٌ” ifadeleriyle aktardıktan sonra bu kıraatin tevcihi bağlamında Zemahşerî’den; “önceki mecrur bir cümleye atfedilmesi”nden dolayı mecrur okunabildiği rivâyetini nakletmektedir. Fakat Ebû Hayyân, “ma’tûf ile ma’tûfun aleyh arasında çok uzun mesafe kalacağından” Zemahşerî’nin söz konusu kıraat için yaptığı tevcihi kabul etmeyerek aynı zamanda o kiraati benimsemediğini de açıkça ortaya koymaktadır.⁹⁵¹ Bu bağlamda onun şâz kıraatlerle ilgili görüşü noktasında önemli bir izlenim olarak; Arap dilinde bolca örnekleri olduğunu savunduğu bir kıraat hakkında “(...) *bu takdirde şâz değildir.*”⁹⁵² şeklindeki sözleri son derece değerlidir.

Ebû Hayyân kıraatleri değerlendirme ölçütü olarak sadece yukarıda mezkûr “çoğunluk” ve “Arap dili” ilkeleri temelinde düşünmemektedir. Nitekim tefsiri incelendiğinde “resmü’l-mushafa uygunluk” meselesinin de en az diğerleri kadar önemsendiği görülecektir. Örneğin müellif, bazı kıraat vecihlerini sırf resmü’l-mushafa aykırı olmalarından ötürü şâz olarak telakki ettiğini şu ifadelerle beyan etmektedir: “وَهِيَ قِرَاءَةٌ شَادَّةٌ لِمُخَالَفَتِهَا سَوَادَ الْمُصْحَفِ”⁹⁵³ “وَهِيَ قِرَاءَةٌ تُخَالِفُ رَسْمَ الْمُصْحَفِ”⁹⁵⁴. Netice olarak şu söylenebilir: –Görebildiğimiz kadarıyla- Ebû Hayyân’ın kıraatleri değerlendirme ölçütleri; “çoğunluk”, “Arap dili” ve “resmü’l-mushaf’a uygunluk

⁹⁴⁹ Bunun için bkz. Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 745; C: X, s. 548; benzer uygulamalar için bkz. Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-muhît**, C: IV, s. 97.

⁹⁵⁰ Âl-i İmrân, 3/49.

⁹⁵¹ Bkz. Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-muhît**, C: III, s. 162; Dilsel açıdan problemli olduğundan şâz olarak telakki ettiği birkaç kıraat örneği için bkz. Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-muhît**, C: I, s. 35, 136, 178, 598; C: IX, s. 500, 549.

⁹⁵² Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-muhît**, C: I, s. 264.

⁹⁵³ Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-muhît**, C: I, s. 519, 618.

⁹⁵⁴ Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 215; C: VIII, s. 352, 532.

sacayakları üzerine oturmaktadır. Dolayısıyla bu kriterlerden herhangi birine uygun olmayan kıraatler ona göre şâz kalmaktadır.

Ebû Hayyân'ın yukarıda aktarılmaya çalışılan şâz kıraatler hakkındaki yaklaşımının yanı sıra bu kavramı zaman zaman “مستعمل”,⁹⁵⁵ “القياس”⁹⁵⁶ ve “تواتر”⁹⁵⁷ gibi tabirlerin karşısında da kullandığı bilinmektedir. Müellifin, şâz kıraati bazen sahîh kıraatler kategorisinde değerlendirerek, herhangi bir tenkit veya açıklama yapmadan yer verdiği görülmektedir.⁹⁵⁸ Hatta kimi zaman bir kıraatin şâz olduğunu ifade ettiği halde onunla tevcihte bulunduğu da rastlanan durumlardandır.⁹⁵⁹ *Bahru'l-muhît*'e bakıldığında müfessir tarafından şâz kavramına bazı durumlarda “az kullanılan” “وَهُوَ”⁹⁶⁰ bazen “kötü olan” “هُوَ شَاذٌ قَبِيحٌ”,⁹⁶¹ bazen de “bilinmeyen, tanınmayan” “شَاذٌ غَيْرٌ مَعْرُوفٍ”⁹⁶² şeklinde farklı anlamlar yüklendiği müşahade edilmektedir.

Müellifimizin şâz kıraatlere bakış açılarından belki de en dikkat çekici olanının kavramı kimi zaman “lehçesel bazı farklılıklar”dan ibaret olarak değerlendirmesidir. Mesela şâz olan bazı kıraatler için; “Kays”, “Esed”, “Rabî'a”, “Temîm”, “Necdiyye” gibi birtakım kabilelere ait lehçesel farklılıklar olduğunu belirtmektedir.⁹⁶³ Açıkçası bu uygulamanın daha önceki müfessirlerce de ele alındığını söylemek gerekir;⁹⁶⁴ fakat yoğunluk açısından Ebû Hayyân kadar konuya yer veren müfessir var mıdır, bunun için detaylı bir araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca tefsirinde bolca kıraat farklılıklarına değinen Ebû Hayyân, rivâyet ettiği şâz bir kıraatin kime ait olduğu bilgisini çoğunlukla verirken;⁹⁶⁵ kimi zaman da sadece “قرئ”⁹⁶⁶ gibi birtakım

⁹⁵⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: I, s. 12.

⁹⁵⁶ Örnekler için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: I, s. 556; C: III, s. 162, 220; C: VII, s. 147, 508; C: X, s. 508.

⁹⁵⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: IX, s. 537.

⁹⁵⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: I, s. 37.

⁹⁵⁹ Bu konunun örnekleri için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: I, s. 70, 519, 618; C: II, s. 303; C: IV, s. 391; C: VI, s. 217.

⁹⁶⁰ Önek olarak bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: I, s. 101; C: V, s. 353; C: VI, s. 214; C: VIII, s. 118, 297.

⁹⁶¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: IV, s. 453.

⁹⁶² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: I, s. 353.

⁹⁶³ Örnekler için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: I, s. 36, 42, 45, 52, 75, 90, 99, 100, 103, 113, 117, 137, 353, 431; C: IV, s. 154, 156, 163, 168, 297; C: V, s. 156, 173; C: VII, s. 256, 408.

⁹⁶⁴ Örnek olarak bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 17, 130, 322; C: II, s. 452, 468, 513.

⁹⁶⁵ Örnek olarak bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: II, s. 303, 640, 664; C: III, s. 334, 386; C: VII, s. 517, 536, C: IX, s. 537; C: X, s. 364.

⁹⁶⁶ Örnekler için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: II, s. 36, 348, 383, 385, 612, 616, 656, 726;

mechul okuma lafızlarını aktarmakla yetinmektedir. Bu kıraatleri bazen de “وَقَرَأَ قَوْمٌ”⁹⁶⁷ şeklinde açıktan isim vermeden bir topluluğa isnad etmektedir.

1.4.4.2.8. Şevkânî’nin Şâz Anlayışı

Şâz kavramına eserlerinde yer veren bir diğer müfessir de Muhammed eş-Şevkânî’dir. O, *Fethu’l-kadîr* adlı tefsirinde kendinden öncekiler gibi kabule şayan olan kıraatler için “الْقِرَاءَةُ الصَّحِيحَةُ الشَّائِعَةُ”⁹⁶⁸, “قِرَاءَةُ الْعَامَّةِ”⁹⁶⁹, “قَرَأَ الْجُمْهُورُ”⁹⁷⁰, “اتَّفَقَ الْقُرَاءُ”⁹⁷¹ gibi birtakım ifadeler kullanarak çoğunluğa riayeti gerekli görmektedir. Zira kıraat dışında da bu kavrama yüklediği anlamlardan bazıları bu yaklaşımını açıkça desteklemektedir. Örneğin “مَنْ شَذَّ عَنْ جَمَاعَتِهِمْ”⁹⁷² sözleri bu kavramın çoğunluğa aykırılık ilkesi etrafında şekillendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Şevkânî, dil kurallarına aykırı kıraatleri şâz kıraat olarak telakki etmektedir.⁹⁷³ Bu durum için onun yukarıda Kurtubî vb. müfessirlerin de kullandığı “شَاذٌ خَارِجٌ عَنْ كَلَامِ الْعَرَبِ”⁹⁷⁴ (Arap dilinin dışında kaldığından şâzdır) ifadeleri örnek bağlamında sunulabilir. O, dil kurallarına o denli hassasiyetle yaklaşır ki Arap dili gramerine uyduktan sonra şâz vecih bile olsa ona göre “hasen” sayılabilir.⁹⁷⁵ Arap dili kurallarının müellifin vazgeçilmezleri arasında olduğunu, bizzat kendisinin bir kıraat için “هِيَ قِرَاءَةٌ ضَعِيفَةٌ شَاذَّةٌ بِاعْتِبَارِ الْعَرَبِيَّةِ”⁹⁷⁶ (Arap diline uymadığından bu kıraat zayıf ve şâzdır) ifadelerinden de anlaşılabilir. Ayrıca Şevkânî’nin gerek kıraat gerek sair konularda kelime analizlerini dilcilerin görüşleri üzerinden değerlendirmesi⁹⁷⁷ de bu gerçeği ortaya koyan başka bir argümandır.

C: III, s. 162; C: V, s. 205.

⁹⁶⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, C: II, s. 330.

⁹⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, Dimaşk-Bayrut, Dâru İbn Kesîr-Dâru’l-Kelîmu’t-Tayyib, 1993, C: III, s. 424.

⁹⁶⁹ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, C: III, s. 221, 484.

⁹⁷⁰ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, C: IV, s. 648

⁹⁷¹ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, C: III, s. 313, 406.

⁹⁷² Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, C: I, s. 515; başka örnekler için bkz. Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, C: I, s. 586, 595; C: V, s. 76.

⁹⁷³ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, C: I, s. 244.

⁹⁷⁴ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, C: IV, s. 455

⁹⁷⁵ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, C: I, s. 336.

⁹⁷⁶ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, C: IV, s. 99.

⁹⁷⁷ Örnek olarak bkz. Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, C: IV, s. 455

Klasik tefsircilerin anlayışını yansıtan bir diğer uygulaması ise Şevkânî'nin, bu kavramı, “kendisine kıyas dahi yapılamayan”,⁹⁷⁸ “söyleyeni bilinmeyen”⁹⁷⁹ ve “nadir bulunan”⁹⁸⁰ gibi anlamlarda da istihdam etmesidir. Bununla birlikte müellif zaman zaman şâz kıraatlerin tevcihini yapmaktan da geri durmamaktadır.⁹⁸¹

Sonuç olarak gerek kavramsal anlamda gerek kıraat sahasında “şâz” kavramı çoğu tefsirde bolca kullanılmış ve ona yer yer birbirine yakın bazen de farklı anlamlar yüklenmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla müfessirler, şâz kıraatler vesilesiyle kelimeler üzerinde filolojik açıdan en uygun yaklaşımı sergileyebilme; âyetlerin mana, muhteva ve yorumu açısından da geniş analizler yapabilme kudretine erişmişlerdir. Müfessirlerin elini güçlendiren bu kavram pek tabii olarak her birinin bağlı olduğu “meslek” ve benimsediği metoda göre farklı değerlendirmelere konu olduğu söylenebilir.

⁹⁷⁸ Bu konudaki örnekler için bkz. Şevkânî, **Fethu'l-kadîr**, C: I, s. 271; C: III, s. 323.

⁹⁷⁹ Şevkânî, **Fethu'l-kadîr**, C: I, s. 378.

⁹⁸⁰ Şevkânî, **Fethu'l-kadîr**, C: I, s. 426.

⁹⁸¹ Şevkânî, **Fethu'l-kadîr**, C: V, s. 423.

İKİNCİ BÖLÜM

KIRAAT İLMİNDE ŞÂZ OLGUSU VE TANIM PROBLEMİ

2.1. ŞÂZ KIRAATLARA GİRİŞ

Şâz kıraatler konusunun geniş olması hasebiyle bu tür kıraatlerle ilgili bilinmesi gereken giriş mahiyetindeki temel bazı başlıklar bulunmaktadır. Şâz kıraatlerin tanım problematiğini ele almadan önce kısaca bu başlıkların içeriğine temas etmenin konumuzun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz.

2.1.1. Şâz Kıraatlerin Kaynağı Meselesi

Kur'ân'ın sahîh kıraatlerinin kaynağına dair kabul edilen görüşe göre Hz. Cebrâil'den semâ' ve öğrenme metoduyla bu kıraatleri ahz eden Hz. Peygamber'dir. Çünkü bu kıraatler vahiy aracılığıyla yüce Allah'tan Hz. Peygamber'e indirilmiştir.⁹⁸² Bazı araştırmacılar, bu durumla alakalı Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın herhangi bir harfini veya kelimesini başka bir harf veya kelimeyle değiştiremeyeceğine dair şu âyeti delil olarak öne sürmektedirler: *“Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize döneceklerine iman etmeyenler, “Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir” dediler. Onlara şöyle de: “Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım.”*⁹⁸³ Bu konuda Hz. Peygamber'in de şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: *“Şüphesiz bu Kur'ân yedi harf üzerine nazil olmuştur. Öyleyse ondan kolayınıza geleni okuyunuz.”*⁹⁸⁴ Dolayısıyla kaynağı vahiy olan sahîh kıraatleri -isnad sisteminin de gereği olarak- tâbiîn nesli sahâbeden, onlardan sonraki nesiller de öncekilerden öğrenerek nakledegelmışlerdir.⁹⁸⁵ Sonuçta

⁹⁸² Bâzmûl, **el-Kırâat**, s. 70.

⁹⁸³ Yûnus, 10/15.

⁹⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim el-Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-Sahîh)**, 5. bs., thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimaşk, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, 1993, Fedâilü'l-Kur'ân, 5 (No. 4706); Tevhîd, 53, (7111); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, **Sahîhu Müslim**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kâhire, Matba'atu İsâ el-Bâbî, 1955, “Salâtü'l-Müsafirîn”, 48.

⁹⁸⁵ Bâzmûl, **el-Kırâat**, s. 70.

bu kıraatler sahâbîler tarafından okunmuş ve sahîh senedlerle rivâyet edilerek bize ulaşmıştır.⁹⁸⁶ Bununla birlikte sahîh kıraatleri vahiy mahsulü kabul etmeyip aşağıdaki üç kaynaktan birini tercih eden farklı görüşler de mevcuttur. Bu anlayışa göre sahîh kıraatlerin kaynağı şu üç başlıktan biridir: 1. Arap lügati ve lehçeleri 2. Kurrânın kendi ictihadları 3. Noktasız ve harekesiz olan resmü'l-mushaf.⁹⁸⁷ Fakat bu ikinci mezhebin öne sürdüğü kaynakların tatmin edici bir yönünün olduğunu söyleyemeyiz. Zira öne sürdükleri delillere bakıldığında⁹⁸⁸ -ki konumuz itibariyle fazla detaya giremiyoruz- makul hiçbir geçerliliğinin olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hem akl-ı selîme hem de Kur'ân'ın i'câz yönüne uygun ve İslâm âlimlerinin de icmâsıyla sabit olan sahîh görüş, sahîh kıraatlerin kaynağının “vahiy/tevkîfî” olduğu anlayışdır denebilir.⁹⁸⁹

Şâz kıraat vecihlerinin kaynağına gelince, açıkçası yukarıdaki bilgiler ışığında genel anlamda net bir kaynağının olmadığını ve bu noktada farklı görüşlerin bulunduğunu, kimi zaman da tevakkuf edildiğini söyleyebiliriz. Çünkü “yedi harf” meselesinde de görüleceği üzere şâz kıraat vecihlerinin Kur'ân'ın indirildiği yedi harf kapsamında değerlendirilip değerlendirilmemesi konusunda bazı âlimlerce tevakkuf edilmiştir. Her ne kadar bir kısım âlim tarafından söz konusu kıraatlerin yedi harf kapsamına girmediği iddia edilmişse de kimileri tarafından bu konuda görüş beyan edilmeyerek adeta konunun karmaşık bir zeminde yer almasına sebebiyet verildiği anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak şâz kıraatlerin hepsinin senedlerindeki problemlerden ötürü dışlandıklarını söyleyemediğimiz gibi bazısının ise haddizatında sahîh kategorisinde olmasına rağmen başka sebeplerden şâz sayılmış olma ihtimali de bulunmaktadır.⁹⁹⁰

Hz. Osman'ın Kur'ân'ı çoğaltıp kıraatleri tevhid etmeye çalışmasındaki amacın Hz. Peygamber'den şifâhî olarak işitilip elde edilen kıraatleri ortadan kaldırmak olmadığı bilinmektedir. Aksine, kıraatini Hz. Resûlullah'tan bizzat işittiğini teyid eden

⁹⁸⁶ M. Said Şimşek, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV (Kıraat İlmi ve Problemleri)-Kırâatların Kaynağı Problemi-**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002, s. 26.

⁹⁸⁷ Nebîl, **İlmü'l-kırâât**, s. 50, 51.

⁹⁸⁸ Bu konuda serdedilen görüş ve deliller için bkz. Nebîl, **İlmü'l-Kırâât**, s. 50-52.

⁹⁸⁹ Nebîl, **İlmü'l-Kırâât**, s. 52.

⁹⁹⁰ İdris Hâmid Muhammed, “**el-Kırââtü's-Şâzze ahkâmühâ ve âsâruhâ**”, Câmiatü'l-Melik Suûd, Merkez Buhûsi Külliyyeti't-Terbiye, Riyâd, 2003, s. 4.

her kişinin semâ‘ yoluyla elde ettiği şekilde okumasına ruhsat verilmiştir. Dolayısıyla şâz diye tesmiye olunan bazı kıraatler arasında –her ne kadar tespit edilmesi zor da olsa- bizzat Hz. Resûlullah’ın okuduğu veya ikrâr ettiği kıraatlerin de olabileceği söylenebilir.⁹⁹¹ Bu çıkarımdan da şâz kıraatlerden bir kısmının kaynağının bir yönüyle vahiy olduğuna ulaşılabilir. Nitekim bu konuda İbnü’l-Cezerî’nin Muhammed b. Dakîk el-Îd’ten (ö. 702/1302) aktardığı “Şâz kıraatler, Hz. Paygamber’den âhâd yollarla aktarılmıştır.”⁹⁹² şeklindeki rivâyetten, hangileri olduğu belirlenemese de Hz. Peygamber’in şâz kıraatlerden bazısını okuduğu zorunlu olarak anlaşılmaktadır.⁹⁹³ Tüm bunlardan sonra son bölümde de ele alınacağı gibi şâz kıraat ile neyin kastedildiği, içeriğinin neyle doldurulduğu hususu da bu kıraatlerin kaynağını tayin etmede belirleyici rol oynamaktadır.⁹⁹⁴ Tabi şunu eklemekte yarar var: Şâz kıraat diye nitelenen kıraatler her ne kadar sahîh kategorisinde yer almasa da gerek Arap dili, gerek tefsir ve gerekse birtakım şer‘î hükümlerin tespitinde kendilerinden istifade edilmiş ve kaynaklık teşkil etmişlerdir.⁹⁹⁵ Dolayısıyla bu durum şâz kıraatlerin kaynağının ne olduğunun yanında bunların neye kaynaklık ettiğinin de bir başka vechesidir.

2.1.2. Şâz Kıraatlerin Bazı Faydaları

Şâz kıraatlerin bulundukları konum itibariyle sahîh kıraatler kadar olmasa da İslâmî ilimlerden tefsir, fıkıh veya Arap dili gibi bazı disiplinlere ışık tutarak katkılar sunduğu yadsınamaz bir gerçektir. Sıhhat şartları yerinde olup yeterli şöhrete ulaşamayan, bu kriterlerden birisini barındırmayan veya başka nedenlerden ötürü şâz olarak telakki edilen kıraatlerin tamamen ehemmiyetini yitiren ve reddedilmesi gereken bir olgu olarak değerlendirilmemelidir. Aksine bu kıraat vecihlerinden bir kısmı tefsir, fıkıh ve Arap dili gibi birtakım ilimlere önemli ölçüde kaynaklık etmiş ve bu sahadaki önemini korumuştur.⁹⁹⁶ Zira yerinde değinileceği üzere özellikle

⁹⁹¹ Bâzmûl, **el-Kırâât**, s. 119-122; ayrıca bkz. Önder, “Şâz Kıraatlar”, s. 174.

⁹⁹² Bkz. İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn**, s. 22; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 20.

⁹⁹³ İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn**, s. 22; ayrıca bkz. Kılıç, **Şâz Kıraatlar Bağlamında**, s. 37.

⁹⁹⁴ Bu konudaki tartışmaları ileride etraflıca analiz etmeye çalıştık. Bunun için burada sadece genel anlamda şâz kıraat diye bilinen kıraatlerin kaynağını irdelemeye çalıştık.

⁹⁹⁵ İdris, “**el-Kırââtü’s-Şâzze ahkâmühâ**”, s. 4-5; ayrıca bkz. Önder, “Şâz Kıraatlar”, s. 174.

⁹⁹⁶ Sâlim b. Muhammed el-Kahtânî, **el-Kırââtü’s-şâzze min hilâli Tefsîri’t-Taberî likisâri’l-mufasssal**, Câmiatü Katar Kulliyetu’s-şarîa kısmü’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, Katar, 2017, s. 3.

müfessirlerin şâz kıraatlere eserlerinde bolca yer verip önemsediklerini ve bunları âyetlerin yorumunda, Kur’ân’ın bazı kapalı kelimelerinin anlaşılmasında ve görüşler arası tercih yapma konusunda delil olarak kullandıklarını görebiliriz.⁹⁹⁷

Şâz kıraatlerin ehemmiyetini gösteren bir başka alan ise fıkıh disiplinidir. Bu sahadaki eserlerde azımsanmayacak derecede ihtilaflı meselelerin şâz kıraatler etrafında şekillendiği gözlemlenebilir. Bakıldığında bu kıraatlerin kabul veya reddi noktasında çok farklı görüşler bulunmaktadır. Esasen bu alanda şâz kıraatler hakkında yapılan tartışmaların büyük bir kısmı da –son bölümde müstakil bir başlık altında da ele alınan- “şâz kıraatlerin namaz ve namaz dışındaki durumu”dur. Kısacası bu kıraatlerin fikhî ilgilendiren tarafı önemli bir ölçüde ibadet boyutludur.⁹⁹⁸ Lakin şunu ifade etmek gerekir ki fukahâdan bazısı bu tür kıraatleri Kur’ân olarak telakki etmemiş olsalar bile âhâd haber veya sahîh kıraatlerin açıklaması olarak ele almış olup öylece delillendirme yoluna gitmişlerdir.⁹⁹⁹

Etki ve katkı bakımından şâz kıraatlerin Arap dili ve grameriyle de yoğun bir etkileşim içerisinde olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin ileride zikredileceği üzere Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi dil bilimi âlimleri şâz kıraat vecihleri ile istişhâdda bulunarak analizini yaptıkları konu bağlamında bu tür vecihleri delil olarak öne sürmüşlerdir.¹⁰⁰⁰ Araştırmacı Muhammed Udayme bu konuda şu tespiti yapmaktadır:

“Kur’ân-ı Kerim, mütevâtir olan ve olmayan bütün kıraatleri ile şer’î ilimlerde olduğu gibi Arap dilinde de kaynak ve delildir. Tevâtür şartını taşımayan şâz kıraat, önem açısından en güvenilir yollarla nakledilen Arap dili lafızlarından ve kullanım tarzlarından aşağı değildir. Dil bilginleri, dil kurallarının nakli konusunda âhâd rivâyetlerin yeterliliğinde ittifak etmişlerdir.”¹⁰⁰¹

⁹⁹⁷ Önder, “Şâz Kıraatlar”, s. 174; ayrıca bkz. Kılıç, **Şâz Kıraatlar Bağlamında**, s. 39.

⁹⁹⁸ Mes’ûl, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s.190.

⁹⁹⁹ Önder, “Şâz Kıraatlar”, s. 175.

¹⁰⁰⁰ Örnek için bkz. Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-‘ayn**, C: III, s. 56; Ebû Bişr Amr Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, 3. bs., thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn, Kahire, Mektebetü’l-Hâncî, 1988, C: IV, s. 82.

¹⁰⁰¹ Bkz. Muhammed Abdülhâlık Udayme, **Dirâse li üslûbi’l-Kur’âni’l-Kerim**, Kahire, Dâru’l-Hadîs, t.y., C: I, s. 1, 2; ayrıca bkz. Önder, “Şâz Kıraatlar”, s. 175.

Şâz kıraatlerin sayılan bu disiplinlere katkısının yanı sıra belagat ilmi açısından da pek çok katkı ve faydaları olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁰⁰² Ayrıca bu tür kıraatlerin önemini ortaya koyan diğer bir gösterge de Kur’ân’ın şâz kıraatlerinin - râvîlerine de nispet edilerek- müstakil kitaplarda telif edilmiş olmasıdır.¹⁰⁰³

Şâz kıraatlerin faydalarına bakacak olursak bunun âlimler tarafından pek çok madde şeklinde sıralandığını belirtmek gerekir. Esasen yukarıda şâz kıraatlerin önemine dair aktarılan bilgilerinden bu faydaların bir kısmını anlamak mümkündür. Fakat burada söz konusu kıraat türünün bazı faydalarının başlıklar halinde sıralanması konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

1. Bu kıraatler, Allah’ın, Kur’ân’ı Kerim’i nasıl koruduğuna dair sırrını gösteren bir hüccettir. Nitekim Kur’ân’ın farklı okuma şekilleri olan sahîh, şâz ve rivâyet edilen bütün kıraatleri ayrı ayrı bilinmekte ve böylece bu kıraatler korunmuş olmaktadır.¹⁰⁰⁴ Yani şâz kıraatler, Kur’ân’ın tahrif edilmeden günümüze kadar ulaşmasını sağlayan etkenlerden biri olduğu söylenebilir. Zira Kur’ân âyetlerinin gerek sahîh gerek şâz olarak nakledilmesi sayesinde makbûl kıraatlerin korunması mümkün olmuştur.¹⁰⁰⁵ Bir nevi makbûl kıraatlerin tahrif olmadan bugüne kadar gelebilmesinde şâz kıraatlerin bilinmesinin büyük etkisi olmuştur.

2. Bazı fikhî istinbatlarda delil olarak şâz kıraatlerin kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin Ebû Hanife (ö. 150/767), İbn Mes‘ûd’a (ö. 32/652-53) ait “فصيام ثلاثة أيام”¹⁰⁰⁶ şeklindeki müdrec ve şâz kıraat olarak bilinen¹⁰⁰⁷ okuyuşu, yemin kefaretinde orucun arka arkaya tutulmasının vacip olduğuna delil olarak getirmiştir.

¹⁰⁰² Bunun için bkz. Dâreyn Süleyman Abdülhamîd, **el-Kırââtü’s-Şâzze fi’l-Kur’âni’l-Kerîm – Dirâse Belâgiyye-**, Câmi‘atu Kâryunus Kulliyyeti’l-âdâb, Bingazi, 2010, s. 111’den itibaren.

¹⁰⁰³ Bu teliflerin en önemlilerinden olan İbn Hâleveyh’in *Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân*’ı ile İbn Cinnî’nin *el-Muhtesab fî teybini vücûhi şevâzzi’l-kırâât* adlı eserleri burada zikredilebilir. Tabi bunların dışında, ‘Ukberî, Kirmânî ve Dimyâtî gibi daha pek çok âlim tarafından benzeri eserlerin kaleme alındığının altını çizmek gerekir.

¹⁰⁰⁴ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 53; Muhammed Sâlim Muhaysin, **el-Muğnî fi tevcîhi’l-kırââtü’l-‘aşri’l-mutevâtira**, 2. bs., Beyrut-Kahire, Dâru’l-Cîl-Mektebetü’l-Kulliyyâti’l-Ezheriyye, 1988, s. 82; Önder, “**Şâz Kıraatlar**”, s. 176.

¹⁰⁰⁵ İdris, “**el-Kırââtü’s-şâzze ahkâmühâ**”, s. 5; ayrıca bkz. Kasım Kuzyurt, “**A‘meş Kıraatının Muttavvi‘î Rivâyeti ile Şenebûzî Rivayeti Arasındaki Farklılıklar**”, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018, s. 31.

¹⁰⁰⁶ Bu âyetin sahîh kıraatinde “متابعات” lafzı bulunmamaktadır. Bkz. Mâide, 5/89.

¹⁰⁰⁷ Kirmânî ve Gazzâlî gibi âlimlere göre bu müdrec okuyuş şâzdır. Bkz. Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 160; Gazzâlî, **el-Manhûl**, s. 374.

Şâfiî fukahâsı ise ilgili kıraatin neshi sabit olduğu için bunu delil olarak kabul etmemişlerdir.¹⁰⁰⁸

3. Bu kıraatler, hakkında icmâ bulunan bir hükmü beyan eder. Mesela Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (ö. 55/675) kıraatinde “وله أخ أو أخت”¹⁰⁰⁹ âyetine “من أم” (min ümmîn) şeklindeki tefsirî ilavesi¹⁰¹⁰ âyette geçen kardeşlerden kastın “anne bir kardeşler” olduğu anlaşılmaktadır. Âlimler de bu doğrultuda icmâ etmişlerdir.¹⁰¹¹ Bu resmin zıddı sayılabilecek olan “Şâz kıraatler ihtilaf edilen bir hükmün açıklaması için delildir.”¹⁰¹² tespiti de bu maddeye ilave edilebilir.

4. Sahîh olan bir kıraatin zahirinden anlaşılabilecek olası yanlış anlaşılımları izale etmek de bu kıraatlerin faydaları arasında sayılabilir. Örneğin Cuma sûresindeki “فاسعوا إلى ذكر الله” âyetinin¹⁰¹³ Hz. Ömer (ö. 23/644), İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) gibi bazı sahâbeden “فامضوا” şeklinde nakledilmiş olması bu kabilden sayılabilir.¹⁰¹⁴ Nitekim sahîh olan yani “fes'av” kıraatinin zahiri “süratli bir şekilde yürüyerek, hatta koşarak Allah'ın çağrısına gidilmesi”ni¹⁰¹⁵ ifade etmektedir. Fakat asıl vurgulanmak istenen mananın bu olmadığını şâz kıraatin “femdû” yani “Allah'ı zikretmeye yönelin”¹⁰¹⁶ şeklindeki formundan anlayabiliyoruz.¹⁰¹⁷

¹⁰⁰⁸ Zürcânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 299; Mes'ûl, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 192; ayrıca bkz. Temel, “**Şâz Kırâatlar ve Yorum**”, s. 190.

¹⁰⁰⁹ Nisâ, 4/12.

¹⁰¹⁰ Bu ilaveye “müdreç” yani tefsir mahiyetinde ekleme mi, yoksa “kıraat” mi denir? Bu noktada ihtilafın vaki olduğu gözlemlenmektedir. Muhtemelen bundan sebep Zürcânî de bu kısmı açıklarken “ما يشبه المدرج” (müdrece benzer) tabirini kullanarak meseleye temkinli yaklaştığı görülmektedir. Bkz. Zürcânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 298.

¹⁰¹¹ Zürcânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 298; ayrıca bkz. Önder, “**Şâz Kırâatlar**”, s. 177. Dikkat edilirse hem 2. hem de 3. maddede ele alınan kıraatler sahâbeden nakledilmiş okuyuşlardır. Onların bu tür okuyuşları âyetin izahı ve açıklaması sadedinde yaptıkları aşikârdır. Çünkü onlar, Kur'an'dan olmayanı kesin bir şekilde biliyorlar ve karıştırmaktan da emin bulunuyorlardı. Bkz. Zürcânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 298; ayrıca bkz. Temel, “**Şâz Kırâatlar ve Yorum**”, s. 194.

¹⁰¹² Önder, “**Şâz Kırâatlar**”, s. 176.

¹⁰¹³ Cuma, 62/9.

¹⁰¹⁴ Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 534.

¹⁰¹⁵ Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an**, C: XVIII, s. 101.

¹⁰¹⁶ Kurtubî, bu âyetin yorumunda söz konusu te'vîlin (kalben niyet etmek/kasdetmek) Hasan-ı Basrî'ye ait olduğunu nakletmektedir. Bkz. Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, C: XVIII, s. 101.

¹⁰¹⁷ Bu konuda Hz. Ömer'in sahîh kıraati “فاسعوا” kabul etmeyerek “eğer öyle olsaydı elbisem düşene kadar koşardım” anlamındaki itirazı da burada hatırlanmalıdır. Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 534; Zürcânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 108.

5. Kimi zaman şâz kıraatler Kur'ân'ın sahîh ibarelerinin te'vîli noktasında bize yardımcı olmaktadır. Bu maddeden kastedilen, söz konusu kıraat vecihleri incelenerek o şekilde okunduğu takdirde ne gibi te'vîllerin ortaya çıkacağı ile ilgili yaklaşımlardır.¹⁰¹⁸

6. Bazen şâz kıraatler sahîh bir kıraatte geçen lafzın bazı insanlar tarafından anlaşılama ihtimalini ortadan kaldırarak ilgili kelimeyi açıklar. Bu bağlamda şu örnek verilebilir: Kâria sûresinin 5. âyetinde geçen “كَالْعَيْنِ الْمَنُفُوشِ” şeklindeki sahîh kıraatte geçen “كالعين” kelimesinin anlamı mübhem olduğu düşünülebilir. Buna karşılık “كَالْصَّوْفِ الْمَنُفُوشِ”¹⁰¹⁹ “yün gibi” şeklindeki şâz kıraat formu sahîh kıraatin ne anlama geldiğini açıklamıştır.¹⁰²⁰

7. Şâz kıraatler sahîh bir kıraatte geçen manayı tamamlayıcı olarak da gelebilmektedir. Örneğin, Tevbe sûresinin “لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ”¹⁰²¹ âyetinde geçen “مِنْ أَنْفُسِكُمْ” kelimesi “مِنْ أَنْفُسِكُمْ” (min enfesiküm) şeklinde şâz kıraat olarak okunmaktadır.¹⁰²² Bu kelimenin sahîh kıraatteki anlamı “sizin cinsinizden/türünüzden”¹⁰²³ iken; şâz kıraatte ise “soy yönünden sizin en şerefliiniz”¹⁰²⁴ anlamını taşımakta ve dolayısıyla sahîh kıraatin manasını tamamlamaktadır.

8. Bu kıraatlerin kelimeler alanına da fayda sağladığı bilinmektedir. Zira bazı akidevi meselelerde hasma karşı delil olarak sunulabilmektedir. Buna örnek olarak, İnsan sûresinde cennetin ve ehlinin evsafının sayıldığı “وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا”¹⁰²⁵ âyetindeki farklı kıraat vechini gösterebiliriz. Nitekim bu âyette geçen “وَمُلْكًا” kelimesi “وَمِلْكًا” şeklinde okunmuştur.¹⁰²⁶ Sahîh kıraate göre âyetin anlamı “Orada, görünce (sonsuz) nimetler ve büyük bir mülk (hükümranlık) görürsün”¹⁰²⁷ iken; şâz

¹⁰¹⁸ Örnek kabilinden bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: VI, s. 322; ayrıca bkz. Yaşar, “*Taberî'nin Kıraatlere Bakışı*”, s. 82.

¹⁰¹⁹ Kaynaklarda bu kıraatin İbn Mes'ûd'a ait olduğu zikredilmiştir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân*, s. 179; Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kırâât*, s. 522.

¹⁰²⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, s. 108.

¹⁰²¹ Tevbe, 9/128.

¹⁰²² İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, C: II, s. 306; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân*, s. 60.

¹⁰²³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, C: V, s. 532.

¹⁰²⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, C: V, s. 533; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, C: II, s. 306.

¹⁰²⁵ İnsan, 76/20.

¹⁰²⁶ Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kırâât*, s. 495; Haîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, C: X, s. 221.

¹⁰²⁷ Kur'ân-ı Kerim, **Diyanet İşleri Başkanlığı Meali**, (Çevrimiçi), <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/insan-suresi-76/ayet-20/diyanet-isleri->

kıraate göre “*Orada etrafa göz gezdirdiğinde nimetler ve ihtişamlı bir melik görürsün*” şeklinde olduğu açıktır. Dolayısıyla buradaki şâz kıraatin müminlerin cennette Allah’ı görebileceklerine delalet ettiği söylenebilir.¹⁰²⁸ Çünkü ahiretteki tek mâlik Allah’tır.¹⁰²⁹

2.1.3. Şâz Kıraatlerin Kısımları

Kıraatlerle ilgili kaleme alınan eserlerde şâz kıraatlerin tasnifi ile ilgili farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. O yüzden net bir taksim yapmanın zor olduğunu ifade etmekte yarar var. Zira kimi, şâz kıraatler için yapılan tanımdan yola çıkarak sahîh kıraatler için öne sürülen meşhur üç kriter etrafında onları taksim etmekteyken¹⁰³⁰; kimisi ise bu kıraatlerin taksimini rivâyet bağlamında yapmaktadır. Şimdi kısaca şâz kıraatler için bu ve benzeri yaklaşımların benimsendiği tasniflere göz atalım.

a. Şâz kıraatler dört kısma ayrılır:

1. Resmü’l-mushafa ve Arap diline muvafık olmakla birlikte sahîh bir naklinin olduğuna dair elimizde kesin bir kanıt bulunmayan okuyuşlar:

Bu kısım için “¹⁰³¹فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً” âyetinin “¹⁰³²فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً” şeklindeki kıraat vechi örnek olarak sunulabilir.

2. Sahîh bir nakli olup resmü’l-mushafa da uygun olmakla birlikte Arap diline aykırı olan okuyuşlardır. Bu kısım ile ilgili İbnü’l-Cezerî şu ifadelerle yer vermektedir: “*Bu tarz kıraatler unutarak, yanılarak veya zabt eksiliğinden kaynaklı olarak rivâyet*

baskanligi-meali-1

¹⁰²⁸ Burada kelam ilmindeki rü’yetullah (Allah’ın cennette gözle görülüp görülmemesi) meselesine telmih vardır.

¹⁰²⁹ Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân**, s. 108.

¹⁰³⁰ Zira bu görüşe göre şâzın tanımı: Makbul kıraatlerde bulunması gereken bir veya daha fazla şartı barındırmayan okuyuşlara şâz denir. Bkz. Abdülhamid Muhammed b. el-Hâdî Kâbe, **el-Kırââtü’l-Kur’âniyye**, thk. Mustafa Saîd el-Han, Beyrût, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1999, s. 202.

¹⁰³¹ Yûnus, 10/92.

¹⁰³² Bunun için bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân**, s. 63; ‘Ukberî, **İ’râbü’l-kırâati’ş-şevâzz**, C: I, s. 653; İbnü’l-Cezerî bu kıraati İbnü’s-Sümeýfa‘ (ö. 215/830) ve Ebü’s-Semmâl’e (ö. 160/777) nispet etmektedir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 20; ayrıca bkz. Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân**, s. 298.

edilmiştir. Nitekim muhakkik ve zabt sahibi hafızlar yok denecek kadar az olan bu tür kıraatleri tanırlar.”¹⁰³³

A'râf sûresinde geçen “وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ”¹⁰³⁴ âyetindeki “مَعَايِشَ” kelimesinin “مَعَايِشَ”¹⁰³⁵ şeklindeki okunuşu bu kısım için örnek sadedinde zikredilebilir. Çünkü bu kelime “مَعِيشَة” ifadesinin çoğulu olup “yâ” harfî kelimenin aslındandır. Tıpkı “مَكَائِلَ” ve “مَبَايِعَ” ifadelerinde olduğu gibi çoğul kalıbına dönüşümü sırasında “yâ” harfinin kural olarak hemzeye kalbedilemeyeceği belirtilmektedir.¹⁰³⁶

3. Sahîh bir nakli olup Arap diline de uygun olmakla birlikte resmü'l-mushafa aykırı olan okuyuşlardır. Bu maddenin örnekleri arasında Cuma sûresindeki “فَاسْعُوا إِلَى يَأْخُذُ”¹⁰³⁷ âyetinin bazı sahâbe tarafından “فَامْضُوا”¹⁰³⁸ şeklinde kıraat edilmesi ve “يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَضَبًا”¹⁰³⁹ ayetine “صَالِحَةٍ” lafzının ilavesiyle “يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَضَبًا” formatına dönüşen İbn Şenebûz'a (ö. 328/939) ait¹⁰⁴⁰ kıraat dikkatlere sunulabilir.

4. Resmü'l-mushafa ve Arap diline uygun olmakla birlikte herhangi bir naklinin olmadığı kesin olarak bilinen okumalar.¹⁰⁴¹ Bu meyanda İbnü'l-Cezerî şu ifadelere yer vermektedir: “Bu türden kıraatleri kesinlikle reddedip engellemek gerekir. Ayrıca bunları okuyanlar çok büyük vebal altına girip kebâir işlemektedirler.” Bu açıklamalarından sonra İbnü'l-Cezerî şu ayrıntıyla da işin vehametini dikkat çekmektedir: “Bazı kaynaklarda bu çeşit kıraatlere İbn Miksem'in (ö. 354/965) cevaz verdiği, bundan dolayı da hakkında hüküm verilmek üzere Bağdat'ta fakihlerin ve

¹⁰³³ Bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 20.

¹⁰³⁴ A'râf, 7/10.

¹⁰³⁵ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân**, s. 48; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 20; Dimyâtî, **İthâf**, s. 280.

¹⁰³⁶ Dimyâtî, **İthâf**, s. 280. Bu kıraat hakkında uzun bir değerlendirme yapan Ebû Hayyân'a göre bu vechi aktaran râviler arasında pek çok sikanın bulunduğunu, bu durumun ise söz konusu kıraati kabul etmeyi zorunlu hale getirdiğini belirterek bu kıraatin şâz sayılmaması gerektiğine işaret etmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-muhît**, C: V, s. 15.

¹⁰³⁷ Cuma, 62/9.

¹⁰³⁸ Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 534; İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân**, s. 157; Kirmânî, **Şevâzzü'l-Kırâât**, s. 473.

¹⁰³⁹ Kehf, 18/79.

¹⁰⁴⁰ Ebû Hayyân, bu okuyuşun sahâbeden Übey ve Abdullah (İbn Abbâs) ait olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-muhît**, C: VII, s. 213; İbnü'l-Cezerî ve Süyûtî ise rivayeti sadece İbn Abbâs'a nispet etmektedirler. Bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 19; Süyûtî, **el-İtkân**, s. 133; ayrıca bkz. Kâbe, **el-Kırââtü'l-Kur'âniyye**, s. 202, 203.

¹⁰⁴¹ Esasen bu türden kıraatleri mevzu türünden uydurulmuş kıraat şeklinde tavsif etmek daha doğru olur.

kurrânın çoğunun hazır bulunduğu bir mahkeme tertip edildiği, sonuç olarak da onu bu okuyuşundan vazgeçirip tövbe ettirdiklerine dair bilgiler kaydedilmektedir.”¹⁰⁴²

b. İkinci bir görüşe göre şâz kıraatler üç kısma ayrılır:¹⁰⁴³

1. Meşhur kıraat: Senedi sahîh, resmü’l-mushafa ve Arap diline de uygun olmakla birlikte tevâtür derecesine ulaşamamış olan okuyuşlardır. Tevbe sûresinin “*أَنْفُسِكُمْ*” (enfusiküm) kelimesinin Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve İbn Abbâs’tan rivâyeten “*أَنْفَسِكُمْ*”¹⁰⁴⁵ (enfesiküm) şeklinde aktarılmış olması bu kısım için örnek olarak getirilebilir.

2. Âhâd kıraat: Bu tür kıraatler kabul edilmekle birlikte Kur’ân olarak okunmasının uygun olmaması, başka bir ifadeyle şâz olarak telakki edilmesi şu iki nedenden dolayıdır:

a) Arap diline ve resmü’l-mushafa uygun olmakla birlikte senedi sahîh olmayanlardır.

b) Senedinin sahîh olup olmamasına bakılmaksızın Arap diline uygun olmakla beraber resmü’l-mushafa aykırı olan okuyuşlardır.¹⁰⁴⁶ Esasen âhâdın altında değerlendirilen bu son maddenin teyidini İbnü’l-Cezerî’de de görüyoruz. O, *Müncid*’inde “mütevâtir-sahîh-şâz kıraatler” diye açtığı başlık altında şu ifadelere yer vermektedir: “*Bu türden kıraatler aslında sahîhtir, lakin Hz. Osman’ın teksir ettiği mushaflara aykırı olduklarından dolayı senedleri sahîh bile olsa hâlihazırda şâz olarak nitelendirilmekte olup ve bu kıraatlerin gerek namazda gerek namaz dışında tilavet edilmeleri caiz değildir.*” Ayrıca bu ifadelerinden sonra İbnü’l-Cezerî, resmü’l-mushafa veya manaya uysa dahi sahîh nakli olmayan kıraatlerin “şâz kıraat” şeklinde

¹⁰⁴² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 21.

¹⁰⁴³ Ahmed el-Beylî, *el-İhtilâf beyne’l-kırâât*, Beyrut, Dâru’l-Cîl, 1988, s. 110, 111.

¹⁰⁴⁴ Tevbe, 9/128.

¹⁰⁴⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, C: V, s. 533; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: II, s. 306; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzî’l-Kur’ân*, s. 60. *el-Mübhic*’te bu okuyuş şâz kıraat imamlarından İbn Muhaysın’a nispet edildiği görülmektedir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah Sıbtü’l-Hayyât, *el-Mübhic fi’l-kıraati’s-semân ve kırâati’l-A‘meş ve’bni Muhaysın ve ihtiyâru Halef ve’l-Yezîdî*, thk. Vefâ Abdullah Kizmâr, (Doktora tezi), Câmi‘atü Ümmi’l-kurâ, Mekke, 1985, s. 521.

¹⁰⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 164-166; ayrıca bkz. Beylî, *el-İhtilâf beyne’l-kırâât*, s. 110.

bile tavsif edilmesinin mümkün olmadığına, olsa olsa uydurulmuş/mevzû bir okuyuş olacağına dikkat çekmektedir.¹⁰⁴⁷

3. Müdrec kıraat: Bu kıraatler da tefsir amacıyla âyete ilave edilen şâz diye nitelenen okuyuşlardır. Birinci bölümde konuya değinildiğinden tekrara girmek adına burada örnekleri zikredilmeyecektir.

Yukarıdaki taksimlere benzer başka sınıflandırmaların da bulunduğunu belirtmek isteriz. Buna örnek olarak kısaca benimsenen şu tasnifi vermek istiyoruz:

1. Âhâd kabilinden olup senedi sahîh olmakla birlikte Arap dili kurallarına veya resmü'l-mushafa aykırılığı bulunan ya da Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin şart koştuğu şöhrete ulaşamamış kıraatler.

2. Senedi sahîh olmayanlar.

3. Uydurulmuş, mevzû okumalar.

4. Tefsir mahiyetinde olan müdrec okumalar.¹⁰⁴⁸

Bu konuda Ebû Alî el-Fârisî de şâzı: “a) Kıyasa uygun fakat Arapların kullanımına aykırı olan b) Arapların kullanımına uygun fakat kıyasa aykırı olan c) Hem kıyasa hem de Arapların kullanımına aykırı olandır” diyerek üç başlıkta değerlendirmektedir.¹⁰⁴⁹ İbn Cinnî'nin de buna yakın bir taksim yaptığı bilinmektedir.¹⁰⁵⁰

Yukarıda yapılan açıklamalardan şâz kıraatlerin taksim noktasında pek çok varyantlarla ele alınabileceği anlaşılmaktadır. Örneğin:

“a) Senedi sahîh olan olduğu gibi senedi sahîh olmayan da vardır.

b) Resmü'l-Mushaf'a, Arap dili ve gramerine uygunluk arz eden şâz kıraatler de vardır.

¹⁰⁴⁷ Bkz. İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 19.

¹⁰⁴⁸ Muhammed Ahmed Müflih vd., **Mukaddimât fi 'ilmi'l-kirâât**, Ammân, Dâru Ammâr, 2001, s. 73.

¹⁰⁴⁹ Fârisî, **el-Mesâilü'l-askeriyyât**, s. 76.

¹⁰⁵⁰ İbn Cinnî'nin şâz kavramını dört kısımda değerlendirdiği gözlenmektedir: “a) Hem kurala hem de kullanıma uygun, b) Kurala uygun kullanımda şâz, c) kullanıma uygun kuralda şâz, d) hem kuralda hem de kullanımda şâz.” Bkz. İbn Cinnî, **el-Hasâis**, C: I, s. 96, 97.

- c) Resmü'l-Mushaf'a uygunluk arz edip, Arap dili ve gramerine uygunluk arz etmeyen şâz kıraatlar de vardır.
- d) Resmü'l-Mushaf'a ve Arap dili ve gramerine uygunluk arz etmeyen şâz kıraatlar de vardır.
- e) Resmü'l-Mushaf'a uygunluk arz etmeyip, Arap dili ve gramerine uygunluk arz eden şâz kıraatlar de vardır.”¹⁰⁵¹

Bu tasniflere göre şâz kıraatler meşhur kriterler çerçevesinde değerlendirilmeye alınmış ve hemen hemen kriterlerin tüm varyantlarında ortaya çıkma potansiyeline elverişli halde tasavvur edilmiştir.

Bazı muasır araştırmacılar ise şâz kıraatleri âmm ve hâss şeklinde iki kısma ayırmakta; âmmı, kırâat-i ‘aşerenin dışında kalanlar; hâssı ise, daha evvel okundukları halde sonraları tevâtür özelliğini yitirmeleri sebebiyle şâz kalanlar şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰⁵²

Tüm bunların sonunda bir de araştırmamızın sonlarında ele almaya çalıştığımız, tarafımızdan yapılan şâz taksimini de paylaşmak isteriz. O da kısaca: “Makbûl şâz” ve “merdûd şâz”dır. Konuya ilişkin detaylar araştırmamızın son bölümünde ele alınacaktır.

2.2. KIRAAT İLMİNDE ŞÂZ KAVRAMININ TARİHSEL SÜRECİ VE TANIM SORUNSALI

Bu başlık altında kıraat disiplinin teşekkülü öncesinde taşıdığı izlerden başlayarak şâz kıraatin, bir olgu olarak kıraatler bağlamında kullanılmasının ve sonrasında bu disiplin içerisinde terminolojik anlamda ilk defa ortaya çıkması, gelişmesi ve anlamsal dönüşümler geçirmesinin analizi yapılmaya çalışılacaktır.

¹⁰⁵¹ Kuzyurt, “A‘meş Kıraatının Muttavvi‘î Rivâyeti”, s. 20. Bu sayılan taksimatın dışında da pek çok sınıflandırmadan söz edilir. Kimi, şâz kıraatleri merdûd veya tevakkuf edilenler başlığı altında değerlendirdiği de olabilmektedir. Örnek olarak Bâzmûl, **el-Kırâât**, s. 119.

¹⁰⁵² Abdullah b. Hammâd el-Kureşî, “el-Kırââtü’ş-şâzze ve eseruhâ fi’t-Tefsîr”, **Mecelletü Ma‘hedi’l-İmâm eş-Şâtîbî li’d-dirâsâti’l-Kur’âniyye**, Sayı: VII, c.y., 2009, s. 57.

2.2.1. Kıraatlerde Şâz Olgusunun Ortaya Çıkışı

Genel anlamda kıraatler, asr-ı saadetten günümüze kadar Müslümanlar tarafından ilgiyle karşılanmış ve ihtimam ile okunmuştur. Hz. Peygamber'in "yedi harf" ile ilgili hadisinin bu noktada temel etken olduğu söylenebilir. Bu da beraberinde Müslümanların her açıdan farklı okuyuşlara karşı daha titiz davranmalarını doğurmuştur. Nitekim şâz kıraatlerin da bu korumacı hassasiyetin bir sonucu olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir.¹⁰⁵³

Kavram olarak şâz tabirini incelemeden önce Kur'ân'ın farklı okuyuş şekilleri arasında tartışmalı bir yerde duran şâz kıraatlerin ortaya çıkışına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki şâz kıraatlerin başlangıcını net olarak ortaya koymak kolay değildir. Çünkü bu konuda pek çok görüş serdedilmiştir. Örneğin bazı araştırmacılar bu tür kıraatlerin başlangıcını Hz. Peygamber ile Hz. Cebrâil'in her sene karşılıklı okudukları mukabelelerin sonuncusu ve iki defa tekrarlanan "arza-i ahîre"¹⁰⁵⁴ olarak belirlemiştir. Bu görüşü benimseyenlerden Sâlim Muhaysin ve Hasan el-Adevî, "son arza"da tercih edilmeyen ve dolayısıyla neshedilen kıraatlerin şâz kaldığını ifade etmişler ve böylece bu kıraatlerin başlangıç tarihini vahiy dönemine kadar geriye götürmüşlerdir.¹⁰⁵⁵ Ancak bu görüş yeni değildir, çünkü daha evvel İbn Teymiyye'nin de bu düşünciyi savunduğunu kaydetmekte fayda var.¹⁰⁵⁶

Bazı araştırmacılar şâz kıraatlerin ortaya çıkışının, başka bir deyişle bu kavramın tarihi seyrinin ilk adımlarının sahâbe döneminde atıldığını şu örneklerden yola çıkarak savunmaktadır: Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm,¹⁰⁵⁷ Ömer b. Âs ile bir sahâbî¹⁰⁵⁸ ve

¹⁰⁵³ Ahmed Hâtim Ahmed, "eş-Şüzûz fi'l-kırâât ve mefhûmühû inde'l-imâm İbn Mücâhid el-Bağdâdî", **Mecelletü Surra Men Ra'â**, C: XIII, Sayı: L, 2017, s. 8.

¹⁰⁵⁴ Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, C: IV, s. 637, (No. 4051); Zürcânî, **Menâhilü'l-İrfân**, s. 170.

¹⁰⁵⁵ Muhammed Sâlim Muhaysin, **fi Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1980, C: I, s. 433-434; Hamdî Sultan Hasan Ahmed el-Adevî, **el-Kırââtü's-şâzze dirâse savtiyye ve delâliyye**, Tanta, Dâru's-sahâbe li't-türâs, 2006, s. 37, 38.

¹⁰⁵⁶ Takiyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine, Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995, C: XIII, s. 397.

¹⁰⁵⁷ Buhârî, **"Fedâilü'l-Kur'ân"**, 5 (No. 4706); Müslim, **"Salâtü'l-Musâfirîn"**, 818; Ebû Davud, **"Fedâilü'l-Kur'ân"**, 355 (No. 1475). Mekki, **el-İbâne**, s. 47.

¹⁰⁵⁸ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, **Mecme'u'z-zevâ'id**, Hüsâmu'ddîn el-Kudsî, Kâhire, Mektebetü'l-Kudsî, 1994, **"Kitâbü't-Tefsîr"**, (No. 11564).

Übey b. Ka'b'ın da aralarında olduğu üç kişinin¹⁰⁵⁹ ve benzerlerinin arasında cerayan eden kıraat ihtilaf örnekleri nakledilmektedir. Söz konusu ihtilaflarların çözüm merciinin ise Hz. Peygamber olduğu bilinmektedir. Fakat O, her seferinde her iki tarafın kıraatini tasvip etmiş ve reddetme yoluna gitmemiştir.¹⁰⁶⁰ Bu hâdiselerden şu sonucu çıkarmak mümkündür: Bu tartışmalardan sonra o iki kıraatin okunmaya devam etmesi ne kadar makul ise onlardan birinin daha yaygın ve meşhur bir konuma gelmiş olması da pekâlâ mümkündür. Bu durumda tercih edilmeyen kıraat, şâz olarak telakki edilmiş olur. Dolayısıyla bu sayede –haddizatında sahîh olsun şâz olsun- şöhret bulamamış kıraatlerin şâz şeklinde telakki edilmiş olduğu sonucuna varılabilir¹⁰⁶¹ ve sahâbeye nispet edilen şâz kıraat söyleminin arkasında da bu gerçeğin yattığı söylenebilir.¹⁰⁶²

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde bazı sahâbenin kendine has olmak kaydıyla edindikleri özel mushafların bu noktadaki rolüne de dikkat çekmek gerekir. Zira İslâm beldelerine dağılan bazı sahâbenin, elinde bulunan söz konusu mushaflarla Kur'ân talimi yaptıkları ve böylece şâz kıraatlerin daha fazla yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Zaten bu uygulamaların Hz. Osman dönemine kadar artarak devam ettiğini gösteren karine de bizzat Hz. Osman'ın istinsâh faaliyetini gerçekleştirme sebebinin kendisidir.¹⁰⁶³ Abdussabûr Şâhin ise şâz kıraatlerin hareket noktasını “resmü'l-mushafa uygunluk” kriterinin kabulünde esas teşkil eden ‘Hz. Osmân'ın istinsâh ettirdiği mushafların ortaya çıkışı’ olarak belirlemektedir.¹⁰⁶⁴

Yukarıdaki bilgileri doğrular nitelikte olan diğer bazı araştırmacılar da şâz kıraatlerin ortaya çıkışını Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, yani Hz. Ebû Bekir dönemiyle başlatmaktadır. Zira bu araştırmayı yapanlardan biri olan Mahmud es-Sağır, Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ın cem'inde Mescid-i Nebî'nin kapısına Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit'i oturttuğu ve onlara: “*Size iki şahit ile Allah'ın kitabından bir şey*

¹⁰⁵⁹ Mekkî, *el-İbâne*, s. 47, 48.

¹⁰⁶⁰ Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 102

¹⁰⁶¹ Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 103-108.

¹⁰⁶² Bkz. Tağrîd Abdürrazzâk Mahmûd Ebü'l-Cudyân, *el-Kırââtü's-Şâzze fi'n-nisfi's-sânî mine'l-Kur'âni'l-kerîm –Dirâse Nahviyye-*, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye Kulliyyetü'l-âdâb, Gazze, 2012, s. 14.

¹⁰⁶³ Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 102-108.

¹⁰⁶⁴ Şâhin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 216.

getiren olursa onu yazın.”¹⁰⁶⁵ şeklinde görev verdiğini bildiren rivâyeti aktararak Hz. Ebû Bekir’in şartlarına uymayan kıraatlerin mushafın dışında kaldığına; dolayısıyla dışarıda kalan bu kıraatlerin ilk “şâz okuyuşlar” olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁶⁶ Buna örnek olarak da bizzat Hz. Ömer’in -nesih meselesi ile de meşhur olan- “الشيخ... والشيخة.”¹⁰⁶⁷ şeklinde başlayan bir âyeti getirdiğini, fakat bunun Hz. Ebû Bekir’in “iki şahit bulundurma” şartına uymadığından reddedildiğini, bir nevi çoğunluktan ayrı kaldıklarını aktarmaktadır.¹⁰⁶⁸ Bu dönemde isim olarka şâz kıraatlerin anılmadığı malumdur, fakat bu durum kıraat birikimi açısından ilk ayıklama işlemi sayılabilir.

Kur’ân’ın toplanması sürecinden sonra şâz kıraatler meselesinin ortaya çıkışı ile ilgili belki de en somut emarelerin görüldüğü dönem Hz. Osmân’ın hilafet devridir. Bu dönemin en önemli özelliği -malum olduğu üzere- istinsâh faaliyetidir.¹⁰⁶⁹ Zira Hz. Osman’ın, ümmeti tek bir mushafın imlası etrafında toplamaya çalışması ve önde gelen sahâbeden bazısında bulunan özel mushafların yakılmasını emretmiş olması¹⁰⁷⁰ kıraat birikimi tarihinde en ciddi kıstasların ortaya konduğu dönem olduğu söylenebilir.¹⁰⁷¹ Çünkü Hz. Osmân devrini bu noktada önceki dönemlerden ayırt eden faktörlerin başında; kıraat vecihlerinin artarak yayılması ve herkesin kendi lehçesine göre okuma yapma eğilimine girerek birbirini hatalı görmesi sonucunda Hz. Osmân’ın teksir faaliyetinde bulunmuş olmasıdır. Başka bir ifade ile ihtilafa sebebiyet veren olayların yaşanmasından dolayı mushafın çoğaltılarak ve farklı beldelere gönderilerek¹⁰⁷² ümmetin bu noktadaki ihtiyacının karşılanması bu dönemin ayırt edici vasfı olmuştur.¹⁰⁷³ Nitekim bu faaliyet sonrasında “resmü’l-mushaf”, kıraatler için esaslı bir kriter hüviyetine bürünmüş ve yukarıda da ifade edildiği üzere pek çok âlim tarafından resmü’l-mushafa uymayan kıraatler şâz olarak telakki ve tesmiye edilmiştir.¹⁰⁷⁴ Bu görüşün, tarihsel gerçeklere ve sahîh kıraat kriterlerine uygun olması

¹⁰⁶⁵ Süyûtî, **el-İtkân**, s. 131.

¹⁰⁶⁶ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 13; Sağır, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 32.

¹⁰⁶⁷ Ebû’l-Kâsım Hibetullah b. Selâme, **en-Nâsîh ve’l-mensûh**, thk. Züheyr eş-Şâviş-Muhammed Ken’ân, Beyrut, el-Mektebetü’l-İslâmî, t.y., s. 21, 22.

¹⁰⁶⁸ Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân**, s. 177, 178; Sağır, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 32, 33.

¹⁰⁶⁹ Nebîl, **İlmü’l-kırâât**, s. 96.

¹⁰⁷⁰ Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân**, s. 183.

¹⁰⁷¹ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 13, 14, Süyûtî, **el-İtkân**, s. 132.

¹⁰⁷² Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân**, s. 287.

¹⁰⁷³ Süyûtî, **el-İtkân**, s. 133.

¹⁰⁷⁴ Örnek olarak bkz. İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn**, s. 19; Hüzeli’den naklen bkz. İbnü’l-

hasebiyle bir açıdan isabetli olduğunu belirtmek gerekir. Fakat şâz kıraatlerin sadece bu kısımdan ibaret olmadığıнын, bunların şâzin iki kısmından reddedilmesi icab eden kanatta yer alması gerektiğinin altını çizmek gerekir.¹⁰⁷⁵

Hiz. Ebû Bekir ile Hiz. Osmân'ın Kur'ân ile ilgili faaliyetlerinin sebebi, Hiz. Ebû Bekir döneminde hafızların şehit edilmesi ile Kur'ân'ın yok olmasından duyulan endişe;¹⁰⁷⁶ Hiz. Osmân zamanında ise Kur'ân kıraatlerinin farklı okunmasından kaynaklı meydana gelen ihtilafı sonlandırma düşüncesi, başka bir deyişle Kur'ân'ın yok olması değil, tahrif olmasından duyulan endişe olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki bu kısa giriş bize şâz kavramının kıraatlere erken dönemde girdiğini fakat ismen telaffuz edilmediği intibasını uyandırmaktadır.

2.2.1.1. Şâz Kavramının Kıraatlerde Ortaya Çıkışı

Şâz kavramının kıraatlerle birlikte kullanımı hakkında bazı kaynaklar, Ebû Hatim es-Sicistânî'nin bir rivâyetine istinaden ilk defa kıraat vecihleriyle beraber bu kavramı araştırma konusu yapan ve şâz kıraatlerin senedlerini analiz eden kişinin Hârûn b. Musâ (ö. 170/786 civarı) olduğunu bildirmektedir.¹⁰⁷⁷ Aslında Hârûn b. Mûsâ ile muasır olan Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında bu konuya ışık tutacak bir ipucunun bulunduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki Sîbeveyhi, Hârûn b. Musâ'nın "bazı mushaflarda "وَدُّوْا لَوْ تَدَّهْنُ فَيُدْهِنُوْا"¹⁰⁷⁸ (sondaki nûn harfinin düşmesi) şeklinde bir kıraat vechinin bulunduğunu" rivâyetini aktarmakta ve bununla birlikte onun bu rivâyeti için "ze'ame" (şüpheli söz/iddia) ifadesini kullanmaktadır.¹⁰⁷⁹ Binaenaleyh Hârûn b. Musâ'nın

Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 37.

¹⁰⁷⁵ Kısaca "makbul" ve "merdûd" olmak üzere iki kısımda incelenecek bu konu üçüncü bölümde etraflıca ele alınacaktır.

¹⁰⁷⁶ Buhârî, "**Fedâilü'l-Kur'ân**", 3 (No. 4701); Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh el-Kurtubî, **Muhtasarü't-Tebyîn lihecâi't-tenzîl**, Medine, Mecma'u'l-Melik Fehd, 2002, C: I, s. 138; Sehâvî, **Cemâlû'l-kurrâ**, C: I, s. 303-304.

¹⁰⁷⁷ Mâtürîdî, **Te'vîlâtü ehli's-sünne**, C: I, s. 60; Sehâvî, **Cemâlû'l-kurrâ**, C: II, s. 570; İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I (mukaddime kısmı), s. 9; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Cezerî, **Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâtü'l-kurrâ**, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, Bergstrasser, 1932, C: II, s. 348; Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 4, 124-125; Sağır, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 40.

¹⁰⁷⁸ Âyetin sahîh okunuşunda "nûn" vardır. Yani "فَيُدْهِنُوْنَ" şeklinde bitmektedir. Bkz. Kalem, 68/9.

¹⁰⁷⁹ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: III, s. 36. Esasen İbn Hâleveyh'in şâz kıraatlerle ilgili eserine bakıldığında Hârûn b. Mûsâ'ya nisbet edilen veya onun rivayeten aktardığı bazı şâz kıraatlerin görülmesi mümkündür. Örnek olarak bkz. Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân**, s. 71, 95, 109.

aktardığı rivâyetin şâz olması ve Sîbeveyhi'nin onun hakkında cerh ifadesi (ze'ame) kullanmasından hareketle bize ilk araştırmaların bu dönemde ve bu zat tarafından yapıldığını sezdirmektedir. Hârûn b. Mûsâ'nın bu teftiş işi onu her ne kadar bu konuda öncü kılsa da kıraat bağlamında şâz kavramını eserlerine taşımaları hasebiyle Ferrâ ve Ahfeş'in isimlerinin de bu noktada öncü olarak zikredilmesi gerekecektir.¹⁰⁸⁰ Buna mukabil bazı araştırmacılara göre ise bu kavramın ilk defa Taberî tarafından istihdam edildiği bilinmektedir¹⁰⁸¹ ki bu konu aşağıdaki başlıklar altında biraz daha detaylandırılacaktır.

2.2.1.2. Şâz Kavramının Kıraat Terminolojisine Girişi

Konumuzun önemli parametrelerinden birini teşkil eden hususların başında ise şüphesiz kıraat literatüründe şâz kavramının ilk defa ne zaman kullanıldığı meselesi gelmektedir. Bazı kaynaklarda Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye göre ilk defa kıraat vecihleri ve şâz kavramı konusunda araştırma yapan kişinin yukarıda da kısaca temas edildiği gibi Hârûn b. Musâ el-A'ver (ö. 170/786 civarı) olduğu aktarılmaktadır.¹⁰⁸² Ancak bu kavramın ilk defa kıraatlerde Ferrâ ve Ahfeş tarafından kullanıldığını aktaran kaynaklar olduğu gibi¹⁰⁸³ Taberî tarafından ilk defa istihdam edilmiş ve daha önce ikinci ve üçüncü asırlarda hiç kimse tarafından kullanılmamış olduğunu kaydeden araştırmacılar da bulunmaktadır.¹⁰⁸⁴ Taberî'nin bu kavramı ilk kullandığı yerle ilgili şu bilgi aktarılmaktadır: Onun, *Câmi 'u'l-beyân*'ında İbrahim sûresi 46. âyetinin İbn Mes'ûd tarafından “وَإِنْ كَادَ مَكْرُهُمْ”¹⁰⁸⁵ şeklinde (dâl harfiyle) okunduğunu ve bunun resmü'l-mushafa aykırı olmasından dolayı da şâz bir kıraat olduğunu aktardığı yer¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸⁰ Konunun uzamaması ve tekrara düşmemek adına yukarıdaki “Ferrâ” veya “Ahfeş” başlığı altında bu konuya bakılabilir.

¹⁰⁸¹ Sağır, *el-Kirââtü's-şâzze*, s. 40; Ferrûh, *el-Kirââtü's-şâzze*, s. 27; Dağ, “*Kirâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 72; Yaşar, “*Taberî'nin Kıraatlere Bakışı*”, s. 60.

¹⁰⁸² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, C: I, s. 60; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, C: II, s. 570; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, C: II, s. 348; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, C: I, s. 1, 124-125; Sağır, *el-Kirââtü's-şâzze*, s. 40.

¹⁰⁸³ Yukarıda “Ferrâ” veya “Ahfeş” başlığı altında bu konuya bakılabilir.

¹⁰⁸⁴ Sağır, *el-Kirââtü's-şâzze*, s. 40; Dağ, “*Kirâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 72; Yaşar, “*Taberî'nin Kıraatlere Bakışı*”, s. 60. Esasen bu bilginin tutarlı bir tarafının olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü Taberî öncesi kaynaklar iyice araştırılmış olsa idi hicri 200'lerde, yani Taberî'den yüz yıl önce bu kavramın kullanıldığı anlaşılabilecekti. Bu konuyu yukarıda “Ferrâ” ve “Ahfeş” kısmında ele aldığımızdan tekrara düşmemek adına burada ele almıyoruz.

¹⁰⁸⁵ Âyetin sahîh okunuşu “nûn” harfiyledir: وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ. Bkz. İbrahim, 14/46.

¹⁰⁸⁶ Taberî'nin bu kullanımı için bkz. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, C: XIII, s. 724.

onun bu kavramı ilk kullandığı ve dolayısıyla kavramın ilk kullanıldığı yer kabul edilmektedir.¹⁰⁸⁷ Ayrıca Taberî'nin, tefsirinin birkaç farklı yerinde kullandığı “*Arapçada fasih olsa bile bu kırâat şâzdır*”¹⁰⁸⁸ ifadeleri de söz konusu kavramı özellikle kıraat alanına hasrettiğini gösteren önemli delillerdendir.¹⁰⁸⁹ Fakat her ne kadar burada Taberî şâz kavramının altını “resmü’l-mushafa aykırılık” şeklinde doldumuş gibi gözüксе de esasen onun kıraat ilmine taşıdığı bu kavrama bakış açısını “râvilerdeki sayısal azınlık”a tekabül edecek şekilde anlamlandırdığının altını çizmekte yarar var. Nitekim yukarıda bu mesele şâz-tefsir ilişkisi bağlamında ele alınırken Taberî özelinde değerlendirilmeye tabi tutulmuştu. Orada da belirtildiği üzere Taberî bu kavram için, “*Şâz, ümmetin, üzerinde ittifak ederek yaygın bir nakille aktardığı kıraatlerden ayrılarak münferit kalan okumalardır*”.¹⁰⁹⁰ derken başka bir yerde de “*Bir kıraat vechi ne kadar çok okunuyor/tercih ediliyorsa o vechin diğerlerine nazaran ne kadar doğru ve hakikatli olduğu da anlaşılır*.”¹⁰⁹¹ sözleriyle bunu ortaya koymaktadır. Kıraat ilmine Taberî ile birlikte geçtiği savunulursa bu kavram, hadis ilmindeki kullanımlarından da istifade ederek rivâyet merkezli bir anlam sahasına oturacaktır. Bu anlam alanı ile kavram, Taberî’de, çoğunluğun mukabili olan, marjinal kalan,¹⁰⁹² bazen de resmü’l-mushafa aykırı olan kıraatleri karşılamaktadır.

2.2.2. Kıraat Terminolojisinde Şâz Kavramının Tanım Sorunsalı

Şâz kıraatlerin tanımına geçmeden önce kıraat terminolojisinin temellendirilmesi ve bu alandaki terimlerin tanımlanması noktasında önemli ölçütler

¹⁰⁸⁷ Bkz. Sağır, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 40. Yukarıda belirtildiği üzere bu bilginin tutarlı bir tarafının olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü daha önce bu kavramın kullanıldığı bilinmektedir. Mamafih bu “ilk defa” ifadesiyle “kıraat alanına taşıma” anlamı kastedildiyse kabul edilebilir diyebiliriz. Çünkü Taberî’nin “*Arapçada fasih olsa bile bu kıraat şâzdır*”(bkz. Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, C: XI, s. 270; C: XIII, s. 46) şeklindeki yaklaşımını da onun bu kavramı dil bilimcilerin kurallarına uygun olsa bile kıraat alanında kabul görmeyerek sahîhin dışında değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Taberî bu uygulamasıyla birlikte yukarıda ifade edildiği üzere “icmâya aykırılık” prensibini geliştirerek veya kabul ederek kıraat literatüründe bu kavramın terminolojik açıdan kökleşmesine ön ayak olmuştur. Ama kıraat terminolojisi anlamı yüklenmeden mutlak anlamda sadece kıraat vechi için bu kavramın daha önce kullanıldığının altını çizmek isteriz.

¹⁰⁸⁸ Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, C: XI, s. 270; C: XIII, s. 46.

¹⁰⁸⁹ Bkz. Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 72.

¹⁰⁹⁰ Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, C: I, s. 182; C: XIII, s. 46; C: XVI, s. 426.

¹⁰⁹¹ Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, C: IV, s. 288.

¹⁰⁹² Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 73.

sayılan iki noktanın altını kısaca çizmekte yarar var. Bunlar, “tespit” ve “tercih” meseleleridir.

a. Bir kavram olarak tespit, “*Kıraat birikimi içerisinde yer alan sahîh kategorisini, bir kısım delil ve kriterlerle destekleyerek ispat etmek; sahîh olmayan kategorisini bunun sınırları dışına itmek anlamına gelmektedir.*¹⁰⁹³ Demek ki bu işlemin amacı kıraatlerin sıhhatini ispatlayıp ortaya koymak ve bu potada olmaması gerekenleri de ayıklamaktır.¹⁰⁹⁴ Bu alanda öne çıkan detayın “ayıklama” ameliyesi olduğu aşîkârdır. Elbette ayıklama işi için de bazı temel kıstasların bulunması kaçınılmazdır. Araştırmacılar bu kriterlerin sahîh kıraatler için bilinen meşhur üç ölçüt olduğunu bildirmektedir.¹⁰⁹⁵ Bunların en çok önem arz edeni ise isnadla ilgili olup bir kıraatin sahîh bir naklinin bulunmasıdır. Çünkü bir kıraatin sıhhat tespiti aşamasında ilk önce isnad sorgulaması yapılmakta ve eğer senedinde bir problem yoksa sonraki aşamalara geçilmektedir.¹⁰⁹⁶ Fakat bu kriterde yer alan sahîh nakil boyutunda tevâtür şartının bulunup bulunmama meselesi tartışmalı olup salt bir sahîh senedle iktifa edilmesi konusunda icmânın bulunmadığının ifade edilmesi gerekir.¹⁰⁹⁷ İkinci kriter resmü’l-mushaftır ki bu ölçütün bulunmasına neredeyse kimse karşı çıkmamıştır. Üçüncü kriter ise Arap diline uygunluktur. Bu son kriter ilk ikisine göre tartışmalıdır. Bu üç kritere uygun olan kıraatler sahîh kavramı ile tanımlanmakta; bu kriterlere veya bunlardan birine uygun olmayanlar ise -yapısına göre- mevzû, münker, merdûd, âhâd ve şâz kavramlarından biri ile tanımlanmaktadır.¹⁰⁹⁸ Bu haliyle şâz kavramı tespit başlığı altında incelenen üç kriterin hem içinde hem de dışında kalanlar için kendini göstermektedir. İlerleyen bölümlerde bu konu daha detaylı sorgulanacaktır.

¹⁰⁹³ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 59; Diğer bir tanımı da şöyledir: Bir Kur’ân üstadının, Kur’ân’ın bütün kıraatleri taranmak suretiyle bunlar arasından sebebini açıklayarak veya açıklamadan tercih edip seçtiği okuyuş tarzlarıdır. Bkz. Ali Osman Yüksel, **İbn Cezerî ve Tayyibetu’n-Neşr**, 3. bs., İstanbul, İFAV Yayınları, 2016, s. 141(532. dipnot).

¹⁰⁹⁴ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 59.

¹⁰⁹⁵ Kâbe, **el-Kırââtü’l-Kur’âniyye**, s. 156. Bu üç kriter şunlardır: Senedin sahîh olması, resmü’l-mushafa ve Arap diline uygunluk.

¹⁰⁹⁶ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 59.

¹⁰⁹⁷ İlerleyen bölümlerde bu konuyu daha detaylı ele almaya çalışacağız.

¹⁰⁹⁸ Mekkî, **el-İbâne**, s. 51; Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 211; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15; Süyûtî, **et-Tahbîr**, s. 141, 142; Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 59.

Netice olarak kıraatleri tespit eden ulemanın bizzat kendi ifadelerine göre sahîh ve dahi makbûl olanlarını toplama çabası içinde olduklarını kabul etmeliyiz. Örneğin İbn Mücâhid'in ortaya koyduğu gayretin böyle bir çaba olduğunu, doğurduğu sonuçlar ve sebep olduğu uygulamalarla anlamaktayız. Çünkü öyle anlaşılıyor ki bu çalışma dönemin idarecileri tarafından benimsendiği için mahkeme kararıyla da desteklenmiştir.¹⁰⁹⁹

Bu konuyu araştıran Mehmet Dağ'a göre önce tespit daha sonra tercih eylemi gerçekleşir. Dolayısıyla ona göre kıraatlerin tespitinde sened dikkate alınırken kıraat tercihlerinde buna itibar edilmemektedir. Bu görüş zahiren makul karşılanırsa da Taberî gibi birçok âlimin bu konudaki işlemlerine bakıldığında tespit ile tercihi büyük ölçüde iç içe yaptıkları görülür. Mesela Taberî sahîh olan kırâat-i seb'aya ait pek çok vechi reddetmekte ve bu kıraatlerle tilavetin caiz olmayacağını ileri sürmektedir.¹¹⁰⁰ Buradan da tercih esnasında reddettiği bu kıraatleri sahîh olarak telakki etmediği anlamı çıkmaktadır. Binaenaleyh Dağ'ın ifade ettiği gibi tercih olayı sadece sahîh kıraatler arasında yapılan bir işlem olsaydı Taberî öncesi, onun muasırları ve sonrasında gelen nice ulemânın tercih esnasında pek çok sahîh okumayı tercih etmemekle kalmayıp neden kökten reddettiklerini nasıl anlamlandırabilir ve neyle açıklayabiliriz?¹¹⁰¹

b. İkinci mesele ise tercihtir. Bu kelime kalıp olarak, “iki şey arasında seçim yapmak, üstün tutmak, tartmak suretiyle ağır olanı seçmek”¹¹⁰² manalarında kullanılmaktadır. Terim olarak tercih, Zerkeşî tarafından tanımlanan tevcîh kavramı bağlamında “rivâyet edilen kıraatler arasındn en meşhur olanını seçmek, iki kıraat arasından birini diğerine öncelemek” şeklinde açıklanmaktadır.¹¹⁰³ Buna göre tercih

¹⁰⁹⁹ Dağ, “İbn Mücâhid”, s. 87; Halis Albayrak, “Kırâat Sorunu”, *Dînî Araştırmalar Dergisi*, C: IV, Sayı: XI, 2001, s. 30.

¹¹⁰⁰ Dilsel açıdan reddettiği sahîh kıraat örnekleri için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: II, s. 295; C: IX, s. 576; İcmâya aykırı olmasından dolayı şiddetle reddettiği ve şâz olarak tavsif ettiği sahîh kıraat örneği için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: V, s. 106; Diğer nedenlerden ötürü kabul etmediği sahîh kıraat örneği için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: XIX, s. 471; C: XIV, s. 17. Bu örneklerden “Taberî'nin tefsirini yazdığı hicri üçüncü asrın son çeyreğinin ilk yıllarında daha sonra on kıraat imamı arasında yer alacak kimi imamların bazı kıraatlerinin “şâz” kapsamı çerçevesinde değerlendirildiğini görüyoruz.” Detaylı bilgi ve örnekler için Bkz. Gülle, “Taberî”, s. 81, 82.

¹¹⁰¹ Yaşar, “Taberî'nin Kıraatlere Bakışı”, (21. dipnot) s. 62-63.

¹¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C: II, s. 445de.

¹¹⁰³ Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s. 339.

ile tevcihin aynı anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Çoğunlukla tercih tabirinin yerine kullanılan ve burada tarafımızdan daha çok istihdam edilen bir başka kavram ise ihtiyar ifadesidir.¹¹⁰⁴ Sözlükte ihtiyar, “*bir şeye yönelmek, onu tercih etmek, üstün kılmak, seçmek, hayırlı olanı istemek*”¹¹⁰⁵ anlamlarına gelmektedir.¹¹⁰⁶ Kıraat bağlamında ihtiyar, İbnü’l-Cezerî tarafından; “*Kurrânın kendilerine isnad edilen bir kıraati, gelen rivâyetler içinden seçip bunlarla kıraatini oluşturma ameliyesidir.*”¹¹⁰⁷ şeklinde anlamlandırılırken; bazı araştırmacılar tarafından ise; “*Tespit yoluyla belirlenen sahîh kategorisindeki kıraatler arasından alternatif vecihlerden birini bir kısım delillerle seçme; ötekine göre önceleme eylemidir.*”¹¹⁰⁸ diye tanımlanmaktadır. Son tanımdan anlaşılan, bu kavramın kullanılmasındaki amaç, bir kıraatin sahîhliğini tespit etmek değil, sadece o kıraatin neden öncelendiğinin ortaya konulmasıdır. Gerek naklî gerekse de dilsel açıdan tercih edilen sahîh kıraatlerin karşısında yer alan ve tercih edilmeyenler için istihdam edilen şâz kavramı ise tespit cenahında ortaya çıktığı gibi bu noktada da belirginleşmektedir.¹¹⁰⁹

Bazı araştırmacılara göre çok sayıda ve farklı yollarla gelen kıraatlerin sahîhinin sakîminden ayrılmasına ve böylece en sahîh vecihlerin tespit edilmesine olan ihtiyaç,

¹¹⁰⁴ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 340; ayrıca bkz. Sait Bosat, “Kırâat İmamlarında İhtiyar Olgusu”, **Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Sayı: XXV, C: XIII, 2020, s. 4.

¹¹⁰⁵ İbn Fâris, **Mu‘cemu mekâyisi’l-lüğa**, C: II, s. 232-233; İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C: IV, s. 264.

¹¹⁰⁶ Bosat, “Kırâat İmamlarında İhtiyar Olgusu”, s. 4.

¹¹⁰⁷ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 52.

¹¹⁰⁸ Dağ, “Kırâat İlminde Şâz Kavramı”, s. 59. Anlaşılan ihtiyar kavramı, kıraat vecihlerinden birinin diğerinden mukaddem tutulması anlamında kullanılmaktadır. Kıraatler arasında tercih yapabilen kurrâ da “ehli ihtiyar/sâhibü’l-ihtiyar” şeklinde isimlendirilmektedir. Bu işlem yeni bir şey icad etme veya icthadi bir girişim değildir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 52; ayrıca bkz. Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 31, 32. Esasen klasik eserlerde tercih yerine daha çok “ihtiyar” kavramı kullanıldığından terminolojik açıdan bu maddeyi sadece “ihtiyar” şeklinde isimlendirmek daha isabetli olabilir. Nitekim bu isimle konu başlıkları açıldığı gibi müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Örneğin kıraat eserlerinde “sâhibü’l-ihtiyâr” tabirine çokça rastlanabilir. Taberî, İbn Mücâhid ve İbnü’l-Cezerî gibi belli başlı pek çok âlimin eserlerinde bizzat bu kavram kullanılmıştır. Örnek olarak bkz. Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, C: I, s. 663, 664, C: II, s. 209, C: IV, s. 307, C: V, s. 91; İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 65, 81, 84; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 38, 43, 44, 83, 166, 180, 190, 191, 222. Bazı eserlerde bu kavram bölüm başlığı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bkz. Dâni, **el-Urcûzetü’l-munebbihe** (“el-kavl fî ashâbi’l-ihtiyâr” başlığı), s. 162; Bu konuda müstakil yeni çalışmalar da mevcuttur. Mesela bkz. Emîn b. İdrîs b. Abdîrahmân Felâte, **el-İhtiyâr inde’l-kurrâ –mefhûmuhû merâhiluhû ve eseruhû fi’l-kırâât**, Camiatu Ummi’l-Kurrâ, Kulliyetu’d-da‘ve ve usûlu’d-dîn, Riyad, 2000.

¹¹⁰⁹ Örnek olarak bkz. Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, C: I, s. 182, C: XIII, s. 46; C: XVI, s. 426; İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 87.

kurrâyı ihtiyarda bulunmaya sevk etmiştir.¹¹¹⁰ Bu durumda “ihtiyar” da sahîhi sakîmden, başka bir ifadeyle sahîhi şâzdan ayırma ameliyesi olarak anlaşılır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre tespit ile tercih tamamen içiçe geçirilmiş, hatta aynı işlevi gören iki yöntem olarak kıraat tarihindeki yerini almış olmaktadır.

İhtiyâr kavramına değinmişken bu kavramın ilk kullanıcısına da değinmekte fayda var. Bazı kaynaklar, kıraat konusunun geniş bir şekilde ilk defa Taberî tarafından ele alındığını ve onun, kıraat imamı olmamasına rağmen ilk defa ihtiyar/tercih konusunu da geniş bir şekilde işlediğini kaydetmektedir.¹¹¹¹ Bu iddiayı güçlendirecek bir diğer karine ise Ebû Amr ed-Dânî’nin, *Urcûze* adlı eserinin “el-kavl fî ashâbi’l- ihtiyâr” başlığı altında Taberî’nin ismini zikrederek “ihtiyar sahibi” olduğunu açıkça beyan etmesidir.¹¹¹² Fakat bazı muasır araştırmacılar ihtiyar ameliyesinin başlangıç tarihini sahâbe ile ilişkilendirmektedir.¹¹¹³ Bu iddialarını ise İbnü’l-Cezerî’nin aktardığı şu rivâyete dayandırmaktadırlar: “*İbn Abbâs kıraat eğitimini on sekiz harf hariç hepsini Zeyd b. Sâbit’ten, kalan on sekizini ise Abdullah b. Mes’ûd’dan almıştır.*”¹¹¹⁴ Doğrusu İbn Abbâs’la ilgili bu rivâyetten “ihtiyarın başlangıcı” gibi bir netice çıkarmak zorlamadan başka bir şey olmaz. Çünkü bu rivâyetten “İbn Abbâs’ın on sekiz harfi Zeyd’den almayı tercih etmedi, onları İbn Mes’ûd’dan almayı ihtiyar etti” gibi bir mana çıkarmak tamamen sübjektif bir yorum olacaktır. Nitekim İbn Abbâs gayet doğal olarak kıraat eğitimini önce Zeyd’den; şu veya bu sebepten dolayı kalan on sekiz kıraat vechini de İbn Mes’ûd’dan tamamlamış olabilir. Dolayısıyla buradaki olay tercih değil, imkân meselesidir denebilir.

İhtiyâr kavramına kıraat terminolojisi açısından bakıldığında ise yukarıdaki tanımın yanı sıra daha pek çok tarifin yapıldığını söyleyebiliriz. İhtiyâr kavramı için yapılan söz konusu tanımları kısa bir analize tabi tutan araştırmacı Emin Felâte şu iki hususun öne çıktığını belirtmiştir.¹¹¹⁵ Birincisi, icra edilecek ihtiyarın rivâyete/isnada dayanan kıraatler arasından seçilerek yapılmasıdır. İkincisi, ihtiyarda bulunacak

¹¹¹⁰ Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 35.

¹¹¹¹ Yaşar, “**Taberî’nin Kıraatlere Bakışı**”, s. 60.

¹¹¹² Bkz. Dâni, **el-Urcûzetü’l-munebbihe**, s. 162.

¹¹¹³ Bunun için bkz. Muhtâr, **Kırâetun fi’l-kirâât**, s. 12.

¹¹¹⁴ İbnü’l-Cezerî, **Ğâyetü’n-nihâye**, C: I, s. 426.

¹¹¹⁵ Felâte, **el-İhtiyâr inde’l-kurrâ**, s. 34.

kimsenin rivâyetle gelen vecihler arasından seçim yapabilmesi için ehliyet sahibi olmasıdır. Yani her önüne gelen bu hassas işlemi yapmamalıdır.¹¹¹⁶

Ebû Şâme el-Makdisî ise ihtiyar kavramını “âmmе” tabiriyle ilişkilendirerek orijinal bir anlam yüklemektedir. Ona göre “kırââtü’l-âmmе” dendiğinde Medine ve Kûfe ehlinin üzerinde ittifak ettikleri kıraatler anlaşılmakta ve bu anlayış ihtiyarın oluşmasına sebep olmaktadır. Kimi zaman da Haremeyn ehlinin üzerinde ittifak ettikleri alınır ki bunda da “âmmе” tabiri kullanılmaktadır.¹¹¹⁷

Tercih şartları olarak da telakki edilebilecek bir hususa dikkat çeken Ebû Şâme, ihtiyar meselesinde bazı müellifleri eleştiren şu uyarıyı yapmaktadır:

“Çoğu müellif “mâlik”¹¹¹⁸ ve “melik” kıraatleri arasında tercih yaparken sadece birini tercih etmektedir. Fakat bazısı tercih ettiği okuyuşu diğer okuyuştan daha üstün görerek neredeyse onu kıraat olmaktan çıkaracak derecede sınırı zorlamaktadırlar. Hele iki kıraatin sıhhati sabit olduktan sonra bunu yapmak hiç hoş bir yaklaşım değildir.”¹¹¹⁹

Bu uyarı bize ihtiyar dönemi âlimlerinin zaman zaman tercih ettikleri bir kıraati diğer kıraatlerden (şâz olmasa dahi) üstün gördüklerini ortaya koymaktadır. Başka bir eserinde Ebû Şâme, yedi imamın kıraatinden söz ederken imamların tercih ettikleri vecihleri özellikle “ihtiyar” kavramıyla açıklamakta ve bu imamların tercihleri esnasında söz konusu vecihde meşhur üç kriterin bulunma şartını aradıklarına vurgu yapmaktadır.¹¹²⁰ Yedi kıraatin dışında kalan şâz okumalar ise söz konusu ihtiyar

¹¹¹⁶ İhtiyârda bulunacak kimsede zorunlu olarak bulunması gereken ehliyet şartları için bkz. Felâte, **el-İhtiyâr inde’l-kurrâ**, s. 38-42; Bu konuda özel başlık açan araştırmacılardan biri olan el-Fadlî’nin tanım ve görüşleri için bkz. Abdülhâdî el-Fadlî, **el-Kırââtü’l-Kur’âniyye (Tarîh ve ta’rif)**, 4. bs., Beyrut, Merkezü’l-Gadîr, 2009, s. 117; ayrıca bkz. Nebîl, **İlmü’l-kırâât**, s. 30.

¹¹¹⁶ Nebîl, **İlmü’l-kırâât**, s. 30.

¹¹¹⁷ Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 172.

¹¹¹⁸ Fâtîha, 1/3.

¹¹¹⁹ Ebû’l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmâîl Ebû Şâme el-Makdisî, **İbrâzü’l-me’ânî min Hırzi’l-emânî**, thk. İbrahim Atve Avad, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, t.y., s. 70.

¹¹²⁰ Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 157, 758.

işleminin dışında kaldığından onların ayrıca yeni bir tespit ve tercih süzgecinden geçirilmesinin icab ettiği anlaşılmaktadır.¹¹²¹

Bir kıraatin bazı âlimler tarafından sırf tercih edilmediğinden şâz muamelesi görmüş olması, bir anlamda tercih hareketinin kıraat birikiminin oluşumunda ne denli etkili olduğunu da göstermektedir. Fakat diğer yandan acaba şâz diye bilinen kıraatlerin arasında da ‘tercih kurbanı’ olanı/olanları var mıdır, şeklinde bir soru sorulabileceği ve bu konunun iyi irdelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Konumuzun ilerleyen bölümlerinde bu mesele işlenecektir.

Şu hususu da belirtmek gerekir ki sahîh kıraatler içerisinde icra edilen ihtiyar ameliyesini kabul edenler olduğu gibi kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Âlimler arasında tartışmalı olan bu konuya değinen Zerkeşî’ye göre sahîh kıraatler konusu ihtiyarı kabil değildir. Zerkeşî, Sîbeveyhi’den kıraatlerde tercih yapılamayacağını aktardıktan sonra onun; “*Kıraatler Hz. Peygamber’den rivâyeten bize nakledilmiş bir sünnettir.*” sözünü hatırlatarak iddiasını gerekçelendirmeye çalışmıştır.¹¹²² Doğrusu İbnü’l-Cezerî gibi âlimler de aynı minvalde görüş beyan etmişlerdir: “*Sahîh kıraatler kendilerine uyulması ve kabul edilmesi gereken bir sünnettir...*¹¹²³ Yoksa fıkıh tartışmalarında olduğu gibi rey ve ictihada açık bir mesele değildir.”¹¹²⁴ Buna karşın *Keşşâf*’ın sahibi Zemahşerî’ye göre ihtiyar uygulaması zorunlu olmakla beraber bu konuda belâgat ve fesahat ehlinin tercihi belirleyici bir unsurdur. Nitekim Zemahşerî, seb‘adan biri olan İmam Hamze’nin “وَالْأَرْحَامُ”¹¹²⁵ kıraatini sırf dil kurallarına aykırı bulmasından dolayı reddetmektedir.¹¹²⁶ Dolayısıyla o, özünde kıraatler konusunda ihtiyarın varlığını savunmakla birlikte yapılan tercihin dil kurallarına da aykırı olmaması gerektiğine inandığını ortaya koymaktadır. Fakat yukarıda da söz konusu edilen ihtiyar ameliyesinin “sahîh kıraatler arasında caiz olmadığı” ve “sahîh kıraatler arasından birini bir kısım delillerle seçip ötekilerine önceleme eylemi” olduğunu

¹¹²¹ Bu süzme işinin ilk ayağının İbnü’l-Cezerî tarafından icra edildiği ve yedinin dışında kalan üç kıraatin daha sahîh kategorisine eklendiği bilinen bir vakiadır.

¹¹²² Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, C: II, s. 215, 216.

¹¹²³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 16.

¹¹²⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 52.

¹¹²⁵ Nisâ, 4/1.

¹¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 462.

savunan iki görüşü göz önüne aldığımızda Zemahşerî'nin, sahîh kabul edilen mezkûr kıraati reddetmesi değil, en fazla tercih edilmediğini belirtmesi gerekirdi.

Bu iki kısmın (tespit-tercih) “ihticâc” meselesi ile olan bağlantısından dolayı kısaca bu kavrama da değinmekte fayda vardır. “İhticâc” ameliyesi terimsel anlamda şu şekilde açıklanmaktadır: Bir imam veya râvinin gerek gramer gerekse lügat açısından bir kıraat vechini kendi okuduğu, tercih ettiği ve öncelediği bir tarzda, değişik argümanlarla temellendirme yoluna gitmesine ihticâc denir.¹¹²⁷ Bazı âlimlerin temellendirme meselesinde bazen; *ihcâc*, *tâlil* ve *tevcih*; bazen de *hüccet*, *illet* ve *delil* şeklinde birtakım ifadeler kullandıkları görülmektedir. Ayrıca bunlardan ilk grubun “kıraatlerin bir kısım kanıtlarla temellendirilmesi”; ikinci grubun ise “temellendirmede kullanılan kanıt unsurları” noktasında istihdam edildiği belirtilmektedir.¹¹²⁸

Sahîh kıraatlerin tevcihi yapıldığı gibi şâz olan kıraatlerin tevcihi de yapılmaktadır. Hatta şâz kıraatlerde tevcih ameliyesinin sahîhlere oranla daha kuvvetli bir şekilde icra edildiğini söylemek bile mümkündür. Bu konuda Zerkeşî şu ifadelere yer vermektedir: “Şâz kıraatlerin tevcih edilmesi sanat bakımından meşhur kıraatlerden daha güçlü ve dinamiktir.”¹¹²⁹ Başka âlimler de aynı düşüncüyü paylaşarak şâz kıraatlerle tevcih yapmanın âyetlerin yorumunda etkili bir fayda sağladığını ileri sürmüşlerdir.¹¹³⁰

Tespit ve tercih meselelerinde “ihticâc” olgusunun tam olarak nerede durduğuna gelince, bu konuda iki temel görüşün var olduğunu görmekteyiz. Birincisi, “ihticâc”ın temel olarak tespit kanadında bulunduğu; fakat tercih tarafında varlığını da devam ettirdiği şeklindedir. Diğer görüş ise “ihticâc”ın tamamen tercih kanadında bulunduğuudur. Kısaca bu ikili taksimi açalım:

Birinci görüşü savunanlardan biri olan Mehmet Dağ’a göre “ihticâc” meselesi temelde tespite odaklanmıştır; ama tercihe yönelik “ihticâc” da devam etmektedir.

¹¹²⁷ Sağır, *el-Kırââtü’s-şâzze*, s. 206.

¹¹²⁸ Bu kavramlar hakkındaki bilgi için bkz. Nesrişah Saylan, “Tabersî’nin Kıraatlerin Hüccetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C: XXIII, Sayı: II, 2019, s. 983.

¹¹²⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s. 341.

¹¹³⁰ Mesela bkz. Subhî, *Mebâhis*, s. 252.

Tespit yönelik “ihticâc”da en temel argüman olarak isnada başvurulmuştur.¹¹³¹ Bu görüşü biraz daha dar alana hasreden Saîd el-Efgânî (1909-1997) ise “ihticâc”ın bir kaidenin sıhhatini tespit etmek için kullanıldığını belirterek bu alanda adeta tercih hakkı bırakmamaktadır.¹¹³²

İkinci görüşü savunanlardan bazılarına göre “ihticâc” bir tercih hareketidir, tespit faaliyeti ile gerçekleşmez. Çünkü “ihticâc” hareketinde bir kıraatin güvenilirliğini veya o kıraatte var olan nahvi bir kaideyi tespit etme ameliyesi bulunmaz.¹¹³³ Buradaki amaç tercih edilenin gerekçelerinin ortaya konulmasıdır, yoksa vahiy oluşunu tespit etmek değildir.

İkinci görüşün birinci görüşe göre daha makul olduğunu söylememiz gerekir. Zira sıhhat konusunda daha önce zaten mevsukiyet kesbetmiş bir kıraati temellendirme yoluna gitmek ve onu diğerlerine karşı ‘savunmak’ tespit değil, tamamen tercih işidir. Ayrıca bu işi yapan ihtiyar sahibinin pek çok kıraat vechi arasından namaz için kalbini en çok tatmin eden vechi tercih edeceği gerçeği ihticâc-tercih dengesinin bir başka göstergesi olarak düşünülebilir. Sonuç olarak sahîh kıraat birikimi içerisinde bazı kıraatleri bir takım nedenlerle önceleme işi olan tercih olayında, öncelenen o kıraatin neden tercih edildiğinin temellendirilmesi anlamına gelen “ihticâc”ı tercih çemberinin dışında değerlendirmek pek mümkün görünmemektedir.

2.2.2.1. Çoğunluğun (Meşhur İcmâ İttifâk vb.) Karşısında Tanımlanması

Şâz kavramını çoğunluğa aykırılık manasında belki de en erken kullananlardan birinin kıraat âlimlerinden Ebû ‘Amr b. ‘Alâ olduğu söylenebilir. Nakledildiğine göre o, tercih etmediği bir kıraati duymuş ve “*ben çoğunluğa aykırı (hilâfü’l-âmm) olan tek kalmış şâz kıraatleri almam*”¹¹³⁴ diyerek bu konudaki tavrını ortaya koymuştur.

¹¹³¹ Mehmet Dağ, “En-Neşr Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatleri Delillendirme Ve Değerlendirme Metodu” İsimli Tebliğin Müzakeresi”, (çevrimiçi), <https://mushaflariinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/M%C3%9CZAKERE%20%20PROF.%20DR.%20MEHMET%20DA%C4%9E.pdf>, 15 Ocak 2020.

¹¹³² Efgânî, *Fî usûli'n-Nahv*, s. 6.

¹¹³³ Sağır, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 206.

¹¹³⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 181; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, C: II, s. 569.

Şüphesiz kıraat ilminin önemli simalarından biri olan İmam Taberî de bu usulün öncülerinden biridir. Onun, sahîh olarak algılanan kıraatler için “*icmâu’l-kurrâ*”¹¹³⁵, “*ittifâku’l-kurrâ*”¹¹³⁶, “*ittifâku’l-ümme*”¹¹³⁷, “*âmmetü’l-kurrâ*”¹¹³⁸ veya “*meşhur*”¹¹³⁹ gibi tabirler kullanırken bunlara mukabil, az tercih edilen vecihler için ise şâz kavramını istihdam ettiği görülmektedir.¹¹⁴⁰ Daha önce de ifade edildiği gibi ona göre şâz, ümmetin yaygın rivâyetlerle aktardığı kıraatlerden ayrılarak münferit kalan okumalardır.¹¹⁴¹ Ayrıca o, başka bir bağlamda icmâyâ aykırı olan kıraatlerin caiz görülemeyeceğini de net bir şekilde ifade ederek icmâyâ olan bağlılığını izhar etmiştir.¹¹⁴²

İbn Mücâhid ise dönemin insanların üzerinde icmâ ettiği ve sıhhati konusunda herkesin söz birliği ettiği kıraatlerin Medine, Mekke, Basra, Kûfe ve Şâm merkezlerinde yaygın olduğunu dile getirmektedir.¹¹⁴³ Dolayısıyla İbn Mücâhid’e göre şâzın, icmâ edilen/şöhret bulan mezkûr yedi kıraatin dışında kalanlar olduğu anlaşılmaktadır. Burada İbn Mücâhid’i Taberî’den ayırt eden noktaya da temas etmek gerekir. Zira iki âlimin hem icmâ hem de şâz kavramlarına yönelik uygulama sahası ve dahi kriterleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Mehmet Dağ’ın tespitine göre bu farklılık alanları şöyledir;

“Taberî, icmâ ve ittifâk kavramlarını tüm sahîh birikim içerisinde çoğunluğun bir kıraat üzerinde birleşmesi olarak algılarken; İbn Mücâhid, bir imama ait olan okumanın halk tarafından yaygın olarak takip edilmesi olarak algılamaktadır. Yine Taberî, şâzz

¹¹³⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: I, s. 718; C: II, s.161, 588; C: III, s. 705; C: IV, s. 219; C: V, s. 106; C: VI, s. 261; C: XIII, s. 46; XIV, s. 456; XVIII, s. 136.

¹¹³⁶ Bu tabirin örnekleri için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: II, s. 23; C: III, s. 54; C: VI, s. 597; C: XXI, s. 190.

¹¹³⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: I, s. 7; C: II, s. 397.

¹¹³⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: VII, s. 79, 619; C: IX, s. 419; C: X, s. 407.

¹¹³⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: VI, s. 109; C: IX, s. 547; C: X, s. 407; C: XX, s. 401.

¹¹⁴⁰ Örnekler için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: II, s. 397, 588, 743; C: IV, s. 617; C: V, s. 106, 150, 336, 367; C: VII, s. 296, 631; C: VIII, s. 46; C: IX, s. 97, 189, 671; C: X, s. 461; C: XI, s. 241, 270; C: XII, s. 168; C: XIII, s. 46; C: XIV, s. 71, 84; C: XIV, s. 17.

¹¹⁴¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: I, s. 182; C: XIII, s. 46; C: XVI, s. 426.

¹¹⁴² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: X, s. 366; C: XI, s. 641; Benzer ifadeler için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: II, s. 23; C: III, s. 54; C: VI, s. 597; C: XXI, s. 190; bir başka benzer ifade için bkz. C: I, s. 7; C: II, s. 397.

¹¹⁴³ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, s. 49.

kavramını, tüm sahîh birikim içerisinde üzerinde bir, iki, üç veya dört kişinin birleştiği, yani rivâyeti nicelik itibariyle azınlıkta kalan okumalar için kullanırken; İbn Mücâhid ise şâzz kavramını, belirlediği yedi okumanın dışındaki tüm okumalar için kullanmaktadır.”¹¹⁴⁴

Dolayısıyla “çoğunluk” olgusu Taberî’de “kurrâ”; İbn Mücâhid’te ise “şehir halkı” şeklinde karşılık bulunduğunu söyleyebiliriz.

İbn Mücâhid’in sahîh kıraatler için kriter olarak baz aldığı yedi meşhur kıraat meselesini ileride kıraatlerin sınırlandırılması başlığı altında daha detaylı ele alınacağından bu kadarı ile iktifa edilecektir. Fakat burada İbn Mücâhid’in zikredilmesinin nedeni onun, şöhret bulan yedi kıraati esas alıp dışındakileri şâz olarak değerlendirmesiyle birlikte bir anlamda şâz kavramını “şöhretin” karşısında konumlandırarak meşhur mefhumunu öne çıkarmış olmasındandır. Kısacası tarafımızdan yapılan vurgu da “yedi”ye değil, “şöhret” ifadesine yöneliktir.

Şâz kıraatler konusunda en etkili kavramlardan biri şüphesiz “meşhur” kavramıdır. Kıraatlerin tasnifinde de görüleceği gibi senedin şöhreti bu konuda belirleyici bir ilke olmaktadır. Çünkü bakıldığında tarihi süreç içerisinde bir bütün olan kıraatler için sahîh-şâz şeklinde ikili taksim yapılmasında temel unsurun şöhret meselesi olduğu görülecektir. Hatta ileride de ele alınacağı gibi şâz kıraatlerin Kur’ân’dan sayılıp sayılmaması meselesinde mütevâtir kavramının etkisi kadar şöhret olgusu da belirleyici olmaktadır. Sonuç itibariyle sonraki dönemlerde kıraatler, belirli ilkelerle alt kategorilere tasnif edilmiş olsa da kıraatler içinde şâz kıraatlerin durumunu tespit için şöhret merkezli hareket edilmesi daha doğru olacaktır.¹¹⁴⁵ Bu bilgilere dayanarak bazı araştırmacılara göre, makbûl/sahîh kıraatlerin dışında kalıp yeteri kadar şöhret ve yaygınlık kazanamamış, senedinde de tek kalmış okumalar için şâz kıraat tabiri kullanılabilir.¹¹⁴⁶

¹¹⁴⁴ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 74.

¹¹⁴⁵ Çakıcı, Şâz Kıraatler, s. 179-180.

¹¹⁴⁶ Çakıcı, Şâz Kıraatler, s. 182. Eksikleriyle beraber ana hatları itibariyle isabetli bulduğumuz bu yaklaşımın detaylarını ve tamamlayıcı yönlerini ileride ele alacağız.

İmam Nüveyrî de kırâat-i seb‘a ve benzerlerinde bulunmaması gereken “şüzûz”dan bahsederken Hüzeli’den naklen; şâz kelimesini “icmâya aykırılık” olarak açıklamaktadır. Bu sözlerin ardından Nüveyrî, kendisinin de aynı görüşte olduğunu şu ifadelerle açıklamaktadır: Şehirlerdeki büyük ve önder imamların, muhaddislerin, fakihlerin ve dilcilerin ortak kabulü şudur: Kur’ân’ın yüceltilmesi için meşhur olan kıraatlere ve namazlarda bilinen usul ve yollarla gelen tarıklere uymak; icmâya aykırı olmaları sebebiyle de şâz kıraatlerden kaçınmak gerekir.¹¹⁴⁷ Yine kıraat âlimlerinden Sehâvî, şâz kıraatleri reddetmesinin temel nedenleri arasında; bu tür kıraatlerin Müslümanların icmânının veya çoğunluğunun dışında kalmış olmalarına bağlamakta, dolayısıyla diğer sıhhat kriterlerini barındırsalar dahi bunlara Kur’âniyet vasfının verilemeyeceğini ifade etmektedir.¹¹⁴⁸ Burada icmâya uymayan bir kıraatin Kur’âniyet vasfından mahrum bırakılma fikrini öne süren Sehâvî ve benzeri âlimlerin tartışmaları üçüncü bölümde ele alınacağından bu konuda teferruata girilmeyecektir. İcmâya vurgu yapan bir diğer önemli isim İbnü’l-Cezerî’dir. O, *Müncid*’inde şâz kıraatleri tanımlarken her ne kadar resmü’l-mushaf hattına uymayanlar olduğunu açıklamış olsa da orada kullandığı “*üzerinde icmâ edilen mushaf*”¹¹⁴⁹ tabiri dikkati caliptir.

Aynı zamanda dilci de olan Zeccâc kaleme aldığı tefsirinde kavramı -Taberî’de olduğu gibi- icmânın karşısında kullandığını belirtmektedir.¹¹⁵⁰ Müfessirlerden Kurtubî de tefsirinin baş taraflarında şâz kıraatlerin içeriğini “çoğunluğa aykırılık”¹¹⁵¹ şeklinde doldurmaktadır. Buna ilaveten Kurtubî’nin bir yerde dil bilimci Nehhâs’tan “*هَذَا قَوْلٌ شَاذٌّ، خَارِجٌ عَنِ الْجَمَاعِ لِشُدُودِهِ*”¹¹⁵² şeklinde aktardığı sözleriyle kendi nezdinde çoğunluğa/icmâya uyulması kaydının ehemmiyetini kıraatler dışında bile ortaya koymaya çalışmış olması son derece dikkat çekicidir. Diğer tefsir kitaplarında da aynı görüşü savunan pek çok âlim bulunmaktadır.¹¹⁵³ Burada dikkat çeken diğer bir husus

¹¹⁴⁷ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, C: I, s. 123.

¹¹⁴⁸ Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ*, C: II, s. 579.

¹¹⁴⁹ İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, s. 19.

¹¹⁵⁰ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, C: I, s. 89; Başka bir yerde Zeccâc, cumhurun tercih ettiği kıraat için “والقراءة المجمع عليها أبلغ” şeklinde tercihini açıkça ortaya koyarken “çoğunluğa uygunluk” karşısına ise “şâz”ı yerleştirmiştir. Bkz. Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân*, C: I, s. 130.

¹¹⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: I, s. 47; C: IX, s. 97.

¹¹⁵² Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: III, s. 140

¹¹⁵³ Örnek olarak bkz. İbn Atıyye, *el Muharrerü’l-vecîz*, C: II, s. 123; C: III, s. 32; *âmme* veya *icmâ* benimsediği yerler ve örnekler için bkz. C: I, s. 109, 181, 260, 376, 378, 460, 544; C: II, s. 10; C: III, s. 24, 108, 174; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, C: III, s. 532, 535, 630; C: V, s. 247; C: VII, s. 157; C:

ise Ferrâ'nın icmâ karşısında yani şâz kıraatler için kullanmış olduğu “ehlü'l-bedv”¹¹⁵⁴ tabiridir. Örneğin o, Fâtiha sûresinin başında geçen “الْحَمْدُ” kelimesinin ref' ile okunuşu konusunda kurrânın icmâ ettiğini; fakat ehlü'l-bedv diye tabir edilen kimselerin “الْحَمْدُ لِلَّهِ” ifadesini; “el-hamdu lillah”, “el-hamdi lillah” ve “el-hamdü lüllah” şeklinde üç farklı kıraatle okuduklarını aktarmaktadır.¹¹⁵⁵ Kıraat terminolojisi açısından pek alışık olunmayan bu tabirin lehçelerle olan bağlantısına ileride değinileceğinden konuyu da uzatmamak adına bu görüşlerle iktifa edilmektedir.

Kıraatlerin dışında usûlü'l-fikh, usûlü't-tefsir ve hadis ilminde de icmâya mukabil olarak şâz kavramının kullanıldığına şahit olunmaktadır. Nitekim Cessâs'ın Usûl'ündeki şâz tanımına göz atıldığında bu durum müşahade edilmektedir. O şöyle demektedir: “Şâz, bazıları tarafından teferrüd edilerek amel edilen ve selef fukahâsının çoğunluğuna (âmmeye) aykırı olarak aktarılan rivâyetlerdir.”¹¹⁵⁶ Yine aynı yaklaşım Râzî'de de görülmektedir. O, “Her icmâ yapılan konuda ona muhalefet eden şâz birinin bulunması gerekmez.”¹¹⁵⁷ sözleriyle şâz kavramını icmâya muhalefet olarak telakki etmekte ve onun karşısında kullanmaktadır. Usulcülerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da (ö. 458/1066) “Kur'ân'ın mütevâtiren nakledildiği konusunda âlimler nezdinde fikir ayrılığı yoktur, şâz olanlar ise cumhura muhalefet ettiklerinden münferid kalmışlardır.”¹¹⁵⁸ sözleriyle şâzı cumhurun ittifakına karşıt olarak ele almaktadır. Tefsir usulü ve Kur'ân ilimleri sahasında imtiyaz eden Zerkeşî¹¹⁵⁹ ve Zürkânî¹¹⁶⁰ de söz konusu kavramı icmânın karşıtı olarak kullanan âlimlerdendir. Usul dışında hadiste de aynı mülahazalara rastlamak mümkündür. Örneğin Tahâvî, muhtelifü'l-hadîse dair kaleme aldığı *Şerhu Me'âni'l-âsâr* adlı eserinde şâzı bir

XII, s. 402, 455; C: XIII, s. 159; XIV, s. 341; C: XVI, s. 130; Râzî'nin benzeri görüşleri için bkz. Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb**, C: XII, s. 389; C: XVI, s. 96; C: XXII, s. 45, 112.

¹¹⁵⁴ Bedevî hayatı yaşayan, çöl insanlarına verilen bir isimdir.

¹¹⁵⁵ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: I, s. 3.

¹¹⁵⁶ Cessâs, **el-Fusûl**, C: I, s. 175, 409, 411; C: III, s.113; Şevkânî, **Fethu'l-kadîr**, C: I, s. 515; başka örnekler için bkz. Şevkânî, **Fethu'l-kadîr**, C: I, s. 586, 595; C: V, s. 76.

¹¹⁵⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, C: IV, s. 184.

¹¹⁵⁸ Ebû Ya'lâ Muhammed b. El-Hüseyn İbnü'l-Ferrâ el-Kâdî, **el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh**, 3. bs., thk. Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mübârekî, Riyâd, y.y., 1990, C: III, s. 1010.

¹¹⁵⁹ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 222.

¹¹⁶⁰ Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 293.

kavram olarak bir yerde “şöhret”e karşı,¹¹⁶¹ başka bir yerde de “icmâ”ya karşı¹¹⁶² kullanılmaktadır.

Şâz kavramının ilmî disiplinlerde icmâ karşısındaki bu denli yaygın kullanımına elbette pek çok neden sayılabilir. Fakat klasik dönem âlimlerinin çoğunun multidisipliner olması hasebiyle ele aldıkları hemen her konuda söz konusu kavramı aynı anlam sahasında değerlendirmiş olmaları ihtimalini göz ardı etmemelidir. İkinci bir neden olarak da bir kavramın ilk istihdamı ne şekilde olursa sonraki disiplinlerdeki kullanımı da genelde ya aynı minvalde ya da ilk kullanımının büyük etkisi altında kalarak ele alınmaktadır. Yukarıda değindiğimiz mütevâtir, şâz vb. kavramların akıbetinin hep bu şekilde sonuçlanmış olması da bu iddianın somut bir göstergesidir.

Bütün bunlardan sonra şu hususun altını çizmek gerekir: Şâz kavramının IV. asırdan itibaren icmâ/ittifâk/şöhret gibi mefkûrelerin karşıtı olarak kullanılmış olmasından dolayı bu kavrama dair ilk rivâyet merkezli yaklaşım biçiminin de bu dönemlere tekabül ettiği söylenebilir. Öncesindeki yaklaşımların daha çok dilsel temelli olduğu bilinmektedir. Ayrıca bazı araştırmacılar icmâyâ muhalif olarak algılanan şâz kavramına dair bu özelliği, sayısal açıdan râvinin tek veya az olması şeklinde temellendirmektedir.¹¹⁶³ Son olarak bu dönemi, söz konusu kavramın kıraat alanında geçirdiği değişim ve sancılı dönüşümlerinin iz düşümü olarak ilk kırıdanmaların yaşandığı zaman dilimleri olarak da düşünebiliriz.

2.2.2.2. Sıhhat Değeri Açısından Tanımlanması: Sahîhin/Mütevâtirin Dışında Kalması

Şâz tabirinin kıraat terminolojisine girdikten sonra bu alanın mütehasısları tarafından rivâyet merkezli bir zemine oturtulmaya çalışıldığı bilgisi daha önce paylaşılmıştı. Hal böyle iken bir yandan da sahanın uzmanları, kıraat birikimi içerisinde makbûl ve makul kıraatler olarak bilinen sahîh ve mütevâtir gibi kavramların karşısında, zıt anlamlı olarak neyin kullanılması gerektiği hususunda bir arayış içerisine girmişlerdir. Yukarıda gerek sahîh gerekse de mütevâtir kavramlarına

¹¹⁶¹ Tahâvî, *Şerhu Me‘âni'l-âsâr*, C: II, s. 80.

¹¹⁶² Tahâvî, *Şerhu Me‘âni'l-âsâr*, C: IV, s. 358.

¹¹⁶³ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, (tablo) s. 106.

değnilmeye çalışılmıştı, fakat bu bölümde bağlamı itibariyle bu iki kavrama farklı bir veçheden bakmak gerekeceği için onları şâz kavramıyla birlikte tekrar okuma ihtiyacının hâsıl olduğunu belirtmek gerekir. Başka bir ifade ile şâz kavramının sahîh/mütevâtirin karşıtı olarak kullanılması meselesini daha iyi irdellemek için bu kavramlara biraz daha yakından bakma ihtiyacı vardır.

Mütevâtir ve sahîh kavramları bir haberin doğru olduğunu ifade etmeye yarayan tabirlerdir. Dolayısıyla sahîh ve mütevâtir kavramları arasında birtakım farklar bulunmakla birlikte esasen aynı anlam alanına sahip oldukları söylenebilir.¹¹⁶⁴ Esasen mütevâtir kavramı erken dönemde daha çok usul âlimleri tarafından dillendirilmiş olup kıraatlerden ziyade Kur’ân’ın mütevâtirliği mevzubahis edilmiştir.¹¹⁶⁵ Örneğin Debûsî “ilmü’l-yakîn ile bilinen” şeklinde tavsif ettiği Kur’ân’ın tanımını şöyle yapmaktadır: “Allah’ın kitabı: Mushafların iki kapağı arasında meşhur yedi harf doğrultusunda mütevâtir bir nakille bize ulaşan şeydir.”¹¹⁶⁶ Görüldüğü üzere Debûsî kıraatler için değil Kur’ân için, başka bir ifade ile mushafın iki kapağı arasındakiler için mütevâtir kavramını kullanmaktadır. Binaenaleyh kıraatlerin mütevâtirliği mevzubahis edildiğinde kıraatlerin şâzlığının da bir şekilde gündeme geldiği yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim İbnü’d-Dehhân’ın Kur’ân’ın tanımını “tevâtür” bağlamında yaptıktan sonra şâz kavramını net bir şekilde mütevâtirin karşıtı olarak konumladığı görülmektedir. Zira o, yaptığı tanımdan sonra “Kıraatlerin şâz olanları mütevâtir yerine geçmez.”¹¹⁶⁷ demektedir. Aşağıda ismi zikredilecek tevâtür anlayışını benimseyen çoğu âlimin de bu yaklaşımı aynen benimsediği görülecektir.

Şâz kavramını Kur’ân tanımı ile mukayese ederek onu farklı bir yaklaşımla tevâtürün dışında değerlendiren İmam Nüveyrî ise şu tespitte bulunur: “Usulcüler, fakihler ve kurrâlar şâz kıraatlerin kesinlikle Kur’ân’dan sayılmaması gerektiği noktasında icmâ etmişlerdir. Zira bu türden kıraatler, Kur’ân’ın tanımında var olan

¹¹⁶⁴ Bu farkların detaylı bilgisi için bkz. Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 40-42.

¹¹⁶⁵ Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 98.

¹¹⁶⁶ Debûsî, **Takvîmü’l-edille**, s. 20.

¹¹⁶⁷ “الكتاب العزيز هو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف المشهورة نقلا متواترا (...) وشواذ القراءات لا تجري مجرى المتواترة” bkz. Ebû Şucâ‘ Muhammed b. Alî b. Şuayb Fahrüddin İbnü’d-Dehhân, **Takvîmü’n-nazar fî mesâilin hilâfiyyetin zâi‘a ve nebezin mezhebiyyetin nâfi‘a**, thk. Sâlih b. Nâsir b. Sâlih el-Huzeym, Riyâd, Mektebetu’r-Rüşd, 2001, C: I, s. 99.

tevâtür şartını karşılayamamaktadır."¹¹⁶⁸ Anlaşılan, Nüveyrî meseleye kıraat penceresinden bakmamakta, Kur'ân'ın genel tanımını üzerinden hareketle bu sonuca varmaktadır. Yine Kur'ân'ın tanımını üzerinden meseleye yaklaşan usulcülerden Ebû Ya'lâ da Kur'ân'ın mütevâtiren bize intikal ettiğini, şâz kıraatlerin ise bunların dışında kalanlardan ibaret olduğunu aktarmaktadır.¹¹⁶⁹ Sonuç açısından doğru olduğu kabul edilse de yöntem açısından problemlili olan bu yaklaşımın kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü şâz olan bir kıraatin şâz kalma nedeni ancak sahîh ve makbûl olan kıraatlerde var olan şöreti yakalayamama ve kriterlerin karşılanıp karşılanamaması durumuna bağlıdır.

Mütevâtir kavramının hicrî IX. asrın sonlarına kadar gerek hadis ilminde ve gerekse de diğer ilimlerde kullanıldığı şekliyle kıraatlerde de erken dönemde kullanıldığı bilgisine sahip değiliz.¹¹⁷⁰ Ancak hicrî X. asırdan itibaren İmam Süyûtî ile birlikte mütevâtir kavramının sistematik olarak kıraat literatürüne girdiği araştırmacılar tarafından belirtilmektedir.¹¹⁷¹ Bu görüşe göre X. asır öncesi kıraat ilminin büyük âlimlerinin kıraatlerde tevâtür kavramını sistematik olarak kullanmadıkları, dolayısıyla İmam Süyûtî'ye kadar bu şekilde devam ettiği söylenebilir. Binaenaleyh bu işin uzmanları olan âlimler bir kıraatin sahîh olabilmesi için şartlar ortaya koymuşlar ve bu şartları haiz kıraatleri sahîh kapsamına almışlardır. Bu şartlara uymayan kıraatleri de sahîh kapsamı dışında tutarak şâz olarak telakki etmişlerdir.¹¹⁷² Bunun neticesinde de ilk dönem âlimlerinin mütevâtiri değil, daha çok sahîh kavramını sık sık kullandıkları anlaşılmaktadır. Süyûtî'nin tanımına gelince, onun kullandığı mütevâtir kavramının hadis temelli olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, "*Yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir grup insanın, kendileri gibi, diğer bir grup insana naklettikleri ve muttasıl bir senedle Hz. Peygambere ulaşan kıraatlerdir.*"¹¹⁷³ şeklinde hadis sahasındakine paralel bir tanım yapmaktadır. Fakat mütevâtirin bu şekliyle kıraatlerde kullanılması durumunda bazı kıraatlerin –belki de

¹¹⁶⁸ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, C: I, s. 126.

¹¹⁶⁹ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, C: III, s. 1010.

¹¹⁷⁰ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, s. 101-102.

¹¹⁷¹ Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, s. 113.

¹¹⁷² Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, s. 280.

¹¹⁷³ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 166.

tamamının- bu tanımın altına giremeyeceğini söylemek mümkündür. Mamafih, birinci bölümde de değinildiği gibi daha önce bu kavramı ilkin Sehâvî,¹¹⁷⁴ ardından İbnü'l-Hâcib,¹¹⁷⁵ Ebû Şâme¹¹⁷⁶ ve İbnü's-Sübkî gibi bazı âlimler kullanmışlardır. Örneğin İbnü's-Sübkî, “*Yedi meşhur kıraat mütevâtirdir. (Bunların dışında kalan) şâz olanlarla okumak ise caiz değildir*”¹¹⁷⁷ sözüyle kırâat-i seb‘anın mütevâtirliğine açıkça vurgu yapmaktadır. Burada ister İbnü's-Sübkî ister Süyûtî'nin yaklaşımı olsun her açıdan şâz kavramının mütevâtirin karşıtı olarak konumlandırılıp anlamlandırıldığı açıktır. Aynı kanaate sahip başka bir âlim ise Kastallânî'dir. O da ‘aşere kıraatinin ittifakla mütevâtir olduğunu, bunların dışında kalan dört kıraatin ise şâz olduğunu açıkça beyan etmektedir. Kastallânî, tevâtürle ilgili şüphelerin var olduğunu, fakat bunların yersiz olduğunu mealen şu şekilde açıklamaktadır:

“Kimisi on kıraatin senedinin âhâd olabileceğini iddia etmektedir. Buna katılmıyoruz. Çünkü bir râvinin başka bir kıraat imamından âhâd yolla aldığı kıraati destekleyen başka yollar da vardır. Mesela o okuyuşun varlığı hakkında tevâtür derecesinde kalabalık insanların bilgisi bulunmaktadır. Bu insanlar âhâd diye nitelenen o kıraatleri birbirlerine kesintisiz bir şekilde aktarmaktadır. Sehâvî şöyle der: Yedi kıraatin âhâd yolla geldiği iddiaları asılsızdır. Zira bir kimse ‘bir şahıs, falanca kişi bana Semerkand’ı gördüğünü söyledi’ dese bu, normal şartlarda âhâd gibi görünse de esasen mezkûr şehrin varlığı insanlar arasında tevâtüren bilindiği için bu haber mütevâtir olmaktadır. Bu kıraatlerin durumu da böyledir.”¹¹⁷⁸

Burada Kastallânî'nin asıl söylemek istediği aslında mütevâtirin bizatihi kendisinde oluşmayan çoğunluk sayısının hariçte ve vakıada gerçekleşebildiği ve bununla yeter sayısının sağlandığıdır.

¹¹⁷⁴ Sehâvî, *Kitâbü Fethi'l-vasîd*, C: I, s. 213. Ayrıca bu tespit için bkz. Kargı, *Alemüddîn es-Sehâvî*, s. 151.

¹¹⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 46.

¹¹⁷⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 178.

¹¹⁷⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 21.

¹¹⁷⁸ Kastallânî, *Latâifü'l-işârât*, C: I, s. 77-78.

Muasır âlimlerden Ramazan el-Bûtî (ö. 1434/2013) ise nispeten daha farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre sahîh kıraatlerin en önemli özelliği mütevâtîr veya meşhur olmalarıdır. Dolayısıyla şâz kıraatler bu vasfı haiz olmadıklarından zayıf ve merdûd sınıfında değerlendirilmiştir. Hatta o, söz konusu vasfı on kıraat ile onların dışında kalan şâz kıraatler arasında bir temyiz aracı olarak görmekte ve bu yöntemle mütevâtîr-şâz ayırımına gitmektedir.¹¹⁷⁹ Biraz önce sözü geçen “farklı bir yaklaşım”dan kastımız, Bûtî’nin mütevâtîr ve meşhur kavramları arasında net karar veremeyip şâz kıraatleri doğrudan mütevâtîr veya meşhur değil de ikisinden birine muhalif olarak değerlendirmesidir. Bu noktada müellifin mahiyet itibariyle birbirinden farklı olan mütevâtîr ile meşhur kavramlarını aynı şeymiş gibi kullanması ise son derece düşündürücüdür.

Şu hususa da değinmek gerekir ki, tevâtürün makbûl kıraatlerde bulunmasını zorunlu görmeyen önemli isimler de bulunmaktadır. Mesela Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Şâme ve İbnü’l-Cezerî bunların başında gelmektedir. Mekkî, makbûl bir kıraatte üç şartın¹¹⁸⁰ bulunmasını öngörmekte, tevâtürlük şartını ise zorunlu görmemektedir.¹¹⁸¹ Ebû Şâme de kıraatlerde tevâtür aramanın gereksiz olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki ona göre bir kıraatin kabul edilebilmesi için; şöhret bulmuş olması, dilsel açıdan fasih olması ve mushaf hattına mutabık bulunması; aynı zamanda o kıraatin sahîh, âhâd veya müstefîz rivâyetlerle nakledilmiş olması yeterlidir.¹¹⁸² Bununla birlikte Ebû Şâme’ye göre kurranın üzerinde ihtilaf ettiği kıraatlerde (sahîh bile olsa) tevâtür aranmaz. Başka bir ifadeyle o, tariklerin ittifak üzere olduğu şeylerde tevâtürün olabileceğini; ancak tariklerin ihtilaf ettiklerinde tevâtürün bulunamayacağını ifade etmektedir.¹¹⁸³

¹¹⁷⁹ Bkz. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, **Min Revâii’l-Kur’ân**, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1999, s. 105.

¹¹⁸⁰ Mekkî’ye göre bu üç kriter şunlardır: a) Kıraat Hz. Peygamber’e sika râviler kanalıyla ulaşmalıdır. b) Kıraat Kur’ân’ın yaygın olarak nazil olduğu Arap dili kurallarına uygun olmalıdır. c) Kıraat resmî’l-mushafa uygun olmalıdır. Bkz. Mekkî, **el-İbâne**, s. 51.

¹¹⁸¹ Mekkî, **el-İbâne**, s. 51.

¹¹⁸² Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 171-172.

¹¹⁸³ Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 177-178; ayrıca bkz. Muhammed Pilgir, **Kırâat İlminde İsnad Meselesi**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015, s. 64.

İbnü'l-Cezerî ise erken dönemde kaleme aldığı *Müncid*'inde mütevâtir kıraatler için “Mutlak anlamda Arap diline, takdiren de olsa mesâhif-i osmâniyeye uygun olup bize nakli tevâtüreen ulaşan kıraatlerdir.” dedikten sonra tevâtürdeki maksadını şu şekilde izah etmektedir: “Yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir grup insanın, kendileri gibi sayısı belli olmaksızın diğer bir grup insana naklettikleri bilgidir.”¹¹⁸⁴ Daha sonra olgunluk döneminde yazdığı *en-Neşr*'de ise bu görüşünden vazgeçtiğini, “Ben önceden ilk görüşe (kıraatlerin mütevâtir oluşuna) meylediyordum. Fakat sonradan bu fikrin yanlış olduğunu apaçık anladım (...)”¹¹⁸⁵ sözleriyle meseleyi vuzuha kavuşturmuştur. Fakat şâz kıraatlerin müellif tarafından aynı eserde hem sahîhin kapsamına alınması hem de dışına itilmesi açıkçası bir paradoks durumu oluşturmaktadır. Çünkü o, şâzı tanımlarken “sahîhin ikinci kısmı (...) şâzdır.” şeklinde giriş yapmakta iken öte yandan şâz kalan bu kısmı sahîh kıraatlerden ayırmaya çalışmaktadır.¹¹⁸⁶

Şu hususun altını çizmekte yarar var ki, bazı âlimler tarafından kıraat ilminde özellikle mütevâtir kavramının muhataba verdiği güvenden faydalanarak; nazârî bilgi ifade eden, istidlâle dayanan, ilk bakışta kesin ve doğru hükmü verilemeyen, belli kriterler sonucu doğru olduğu hükmüne varılan “sahîh” kavramı yerine “mütevâtir” kavramı tercih edilmektedir.¹¹⁸⁷ Fakat bununla birlikte bu konuyu çalışan bazı araştırmacılara göre mütevâtir kavramının kıraatler özelinde kullanılmaması, onun yerine sahîhin kullanılması gerekmektedir. Bu konuda araştırma yapan Bayraktutan bu hususu şöyle özetlemektedir:

“(...) Kıraatlerin sıhhati konusunda mütevâtir kavramını şart koşmak gerekli bir eylem gözükmemektedir. İhtilafın varlığı, tevâtür iddiasını nefyeder. Kullanılması gereken kavram ise sahîh kavramıdır. Mütevâtir haberde sened aranmaz, ihtilaf bulunmaz, tercih yapılmaz, tenkîd edilmez, zarûrî bilginin dışında bir bilgi meydana gelmez, bu çeşit

¹¹⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 18.

¹¹⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 13.

¹¹⁸⁶ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 18, 19.

¹¹⁸⁷ Bunun için örnek olarak bkz. Bkz. İsmail Karaçam, *Kur'ân'ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*, 5. bs., İstanbul, İFAV Yayınları, 2011, s. 265; Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, s. 39.

haberde zannîlik yoktur vb. gibi birçok özelliğinden dolayı mütevâtir kavramını kıraatlerde kullanmak doğru değildir.”¹¹⁸⁸

Bu görüş doğrultusunda düşünüldüğünde, madem makbûl kıraatlere tevâtürlük vasfı uygun görülmemektedir, o halde şâz kıraatlerin sahîh diye isimlendirilen kıraat grubu karşısında konumlandırılması daha uygun olacaktır. Fakat bu da tesmiye karmaşasından öteye bir fayda sağlamayacaktır. Ancak mütevâtir kıraatler ile hadis ilmindeki mütevâtirin içeriği kastediliyorsa¹¹⁸⁹ belki bu durumda sahîh kıraat ile mütevâtir kıraat ayrı ayrı değerlendirilebilir ve her birinin karşısına yeni bir “gayr-i makbûl” kategori konumlandırılabilir.

Kıraatlerin mütevâtirliğinin fikir ayrılığına sebebiyet veren diğer bir veçhesi ise tevâtürün hangi yönden tahakkuk ettiği veya sınırlarının nereye kadar çizilmesi gerektiği tartışmalarıdır. Maşalı bu konuda üç madde sıralamış ve kısaca şu başlıklara temas etmiştir:

1. Kıraatler Hz. Peygamber’e nispetleri itibariyle mi yoksa kıraat imamlarına nispetleri ile mi mütevâtirdirler? Maşalı bu soruya cevap sadedinde özetle şu izahatı getirmiştir:

Kimi âlimler nüzul dönemine, kimisi ise kurrâya nispet etmektedir. Ebû Şâme’nin kıraatlerin mütevâtir oluşunu kıraat imamlarına nispet ederek ikinci kısımda yer aldığı görülmektedir. Bu görüşün iddialı savunucularından bir diğeri ise Necmuddîn et-Tûfî’dir (ö. 716/1316). Ona göre yedi kıraatin tamamı mütevâtir olduğu gibi âhâd kıraat diye bir tanımlama kabul edilemez. Ayrıca bu mütevâtirlik vasfı Hz. Peygamber’e değil kıraat imamalarına nispet edilmelidir.¹¹⁹⁰ Kezâ ikinci görüşe İbnü’l-Cezerî’nin de katıldığı anlaşılmaktadır. Onun *Müncidü’l-mukriîn* adlı eserindeki açıklamalarından bu husus rahatlıkla anlaşılabilmektedir. Birinci görüşü savunanlar arasında ise Merdâvî (ö. 885/1480), Emir Padişah (ö. 987/1579), İbnü’n-

¹¹⁸⁸ Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 268.

¹¹⁸⁹ Şâz kavramının hadis ilmindeki konumu ve anlamlandırılması mevzusu daha önce işlenmeye çalışıldığı için uzatmamak adına burada konu tekrar teferruatlandırılmayacaktır.

¹¹⁹⁰ Ebü’r-Rebî‘ Süleyman Necmeddîn et-Tûfî, **Şerhu Muhtasari’r-Ravda**, thk. Abdullah b. Abdü’l-Muhsin et-Turkî, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1987, C: II, s. 23.

Neccâr ve Alî en-Nûrî es-Sefâkusî (ö. 1118/1705) gibi âlimler vardır. Burada kıraatlerin mütevâtirliği ile ilgili isabetli olan görüş, konuyu rivâyet tekniği veya hadis âlimlerinin zaviyesinden değil de kıraat tarihinin verileri ile ilişkilendirip değerlendirmektir. Bu şekilde değerlendirildiğinde kıraat imamları öncesinde bir mütevâtirlik arayışı içerisine girmenin somut delillerle temellendirilmesinin çok da mümkün olmadığını, kıraatlerin özünde âhâd olup nakledenlerin şöhretine bağlı olarak meşhurluk vasfı kazanan ve bu rüzgârla mütevâtir konumuna yükselen kıraatlerden ibaret saymanın en doğru yaklaşım olacağını söylemek mümkündür.¹¹⁹¹

2. Mütevâtir olan, yedi kıraat mi on kıraat mi? Bunların dışında mütevâtirlik vasfı taşıyan kıraatler var mıdır? Bu minvalde iki görüşün olduğunu belirten Maşalı şu açıklamaları yapmaktadır:

Birincisi Tâcuddin es-Sübkî ve oğlunun temsil ettiği yaklaşımdır ki buna göre on kıraat mütevâtirdir. Ayrıca bu görüşe göre bu kıraatlerin dışında kalanlar da şâz olarak tavsif edilirler.¹¹⁹² İkinci bir görüşe göre ise söz konusu vasfı yedi veya on kıraate tahsis etmek doğru değildir. Bu tavsif sadece vecihlerin ittifak ettiği durumlarda söz konusu olabilir. Bu görüşün temsilcilerinden biri olan Ebû Şâme'ye göre üzerinde kurrânın ittifak ettikleri kıraatler mütevâtirdir; ihtilaf edilenler için ise tevâtür şartı aranmaz. Burada Ebû Şâme'nin kıraatleri genel anlamda "üzerinde icmâ edilenler" ve "şâz olanlar" şeklinde ikiye ayırdığını¹¹⁹³ söylemek gerekir.¹¹⁹⁴

3. Mütevâtir kıraatler hangi türden vecihleri tazammun etmektedir? Öncelikle şunu ifade edelim ki, âlimler edâ/usul farklarının mütevâtirlik vasfının dışında kaldığı noktasında fikir birliği etmişlerdir. Fakat bu edâ farklarının kapsamının tayininde ihtilaf edilmiştir.¹¹⁹⁵

Her üç madde de tevâtürün karşısında zorunlu olarak konumlandırılan şâz olgusu mütevâtirin renk değiştirmesi ile değişebilmektedir. Şöyle ki, birinci meselede

¹¹⁹¹ Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 104-114.

¹¹⁹² İbnü's-Sübkî, **Cem'u'l-cevâmi'**, s. 21.

¹¹⁹³ Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 171, 172.

¹¹⁹⁴ Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 115-118.

¹¹⁹⁵ Bu meselenin de iki farklı taraftarının bulunduğunu kaydeden Maşalı konuyu ilgili eserinde detaylı bir şekilde ele almaya çalışmıştır. Bu tartışmaların teferruatı için bkz. Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 119-122.

mütevâtirin Hz. Peygamber'e nispet edilışinde Hz. Peygamber'e ulaşmayanlar; kıraat imamlarına nispet edilışinde ise kurrânın okumadığı kıraatler şâz kalmaktadır. İkinci meselede de her halükârda şâz kıraatler ya yedi kıraat ya da on kıraatin dışında kalmaktadır. Üçüncü meselede ise açıkçası şâz kıraatler için biraz daha geniş bir saha bırakılmıştır. Çünkü edâ/usul tartışmalarında şâz kıraatlerin kendilerine yer bulmakta zorlanacaklarını düşünmüyoruz. Fakat şâz kıraatlerin mütevâtir karşısında değerlendirilmesi her halükârka problemli görünmektedir. Zira mütevâtir olmayan şâz okumalarla tilavet edilmesi, namaz kılmanın caiz olmadığı ve mütevâtir kıraatlerin kırâat-i 'aşereden müteşekkil olduğu şeklindeki ifadeler,¹¹⁹⁶ on kıraatin dışında kalan kıraatleri karşılayan şâzın, "sahîh olmama" şeklinde bir içerikle anlaşıldığını hissettirmektedir. Oysa gerek yukarıda anılan müelliflerin ve gerekse diğer kıraat âlimlerinin eserlerinde, tevâtürün karşısında şâz kavramı değer, tevâtür derecesine ulaşmayan anlamında, meşhur veya âhâd gibi kavramlar kullanılmaktadır.¹¹⁹⁷

Mütevâtir tabirinin karşıtı olarak konumlandırılan şâz ifadesi, sahîhin karşısına da oturtulmuştur. Nitekim hadis ilmi açışından bakıldığında sahîh mefhumuna karşılık kezâ şâz tabirinin de kullanıldığı görülecektir. Hadis alanında yetkin bir âlim olan İbnü's-Salâh'a göre sahîh, "*adâlet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibi râvilerden muttasıl bir senedle rivâyet ettikleri şâz ve muallel olmayan haber/hadis*"¹¹⁹⁸ ifade eder. Esasen bu tanım ile kıraatlerin kategorik ayrımında dile getirilen "makbûl/sahîh kıraat" tanımları benzer detaylar içermektedir. Çünkü kıraatlerde makbûl olanlar için "senedi sahîh"¹¹⁹⁹ tabiri kullanılırken şâz olma vasfından da uzak olması istenir. Dolayısıyla bu durumda tanımda bulunması gereken (sahîh), bir de bulunmaması gereken (şâz) iki olgu bulunmaktadır. Açıkçası bu yaklaşıma göre birbirine taban tabana zıt görünen bu iki "olgu"nun cem'i mümkün olmadığına göre sahîh-şâz ayrımının gerçekleşmesi de kaçınılmaz olmaktadır. Bu durumu Süyûtî'nin yaptığı şâz tanımından da anlayabiliriz. Onun tanımı şöyledir: "*şâz, senedi sahîh olmayandır.*"¹²⁰⁰

¹¹⁹⁶ İbnü's-Sübkî, **Cem'u'l-cevâmi'**, s. 21; İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukrîn**, s. 18; Nüveyrî, **şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 127; Abdülfettâh el-Kâdî, **el-Kırââtü'ş-şâzze ve tevcîhuhâ min luğati'l-'Arab**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981, s. 9.

¹¹⁹⁷ Dağ, "**Kırâat İlminde şâzz Kavramı**", s. 90.

¹¹⁹⁸ İbnü's-Salâh, **Mukaddimetu İbni's-Salâh**, s. 11.

¹¹⁹⁹ Örnek olarak bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 9.

¹²⁰⁰ Süyûtî, **el-İtkân**, s. 167.

Görüldüğü üzere sıhhat-şüzûz mefhumları burada da karşılıklı kullanılmaktadır. Bununla birlikte şâz kavramı sahîhin mukabili olarak kabul edildiği gibi bazıları tarafından sahîhin altında bir başlık şeklinde değerlendirildiği de bilinmektedir.¹²⁰¹

Bu noktada bazı araştırmacılar sahîh-şâz ilişkisinde keskin ayırımın Ebû ‘Amr ed-Dânî dönemiyle belirginleştiğini aktarmaktadırlar.¹²⁰² Dolayısıyla bu görüşe göre şâz kıraatlerin sahîhin karşıtı olarak net bir şekilde ortaya çıkma sürecini Dânî ile başlatmak mümkündür. Ayrıca İbn Mucâhid,¹²⁰³ İbn Cinnî¹²⁰⁴ ve Ebû Şâme¹²⁰⁵ gibi büyük âlimlere göre kıraatler ya sahîhtir ya da şâzdır. Keza muasır âlimlerden Sâlim Muhaysin de şâz kavramını sahîhin karşısında konumlandırmaktadır.¹²⁰⁶ Bu yaklaşımlardan şâz kavramının kimi âlimler tarafından sahîhin karşısında konumlandırıldığı net bir biçimde anlaşılmaktadır.

Yukarıda aktarılanlardan hareketle şâz kavramının, tarihi süreçte âlimlerce sadece mütevâtirin değil sahîhin karşıtı olarak da kullanıldığı, kıraat sıhhat değerlendirmelerinde iki kavramın sıklıkla dirsek temasında bulundukları rahatlıkla söylenebilir. Fakat bazı araştırmacılara göre şâz kavramının sahîhin karşıtı olarak kullanması problemlili bir yaklaşımdır. Çünkü bu kullanımla birlikte şâz kavramı farklı bir alana hasredilmiş olacaktır. Önceki dönemlerde kavram, sahîh birikim içerisinde farklı nedenlerle tercih edilmemeyi karşılarken; bu tanımlamayla birlikte artık bir tespit kavramı olmuş ve Kur’âniyet vasfını haiz olmayan kıraatleri karşılar olmuştur.¹²⁰⁷ Kısmen katıldığımız bu yaklaşımı ileride detaylıca analiz etmeye çalışacağız.

2.2.2.3. Rakamsal Açıdan Tanımlanması: Yedi-On vs. Kıraatlerin Dışında Kalması

Evveleminde kıraatlerin yedi veya on gibi rakamlara hasredilmesi söz konusu değildi. Böylesi bir eyleme girişen kimse de bulunmamaktaydı. Hatta pek çok âlimin

¹²⁰¹ Bunun için bkz. Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur’âniyye*, s. 70-71.

¹²⁰² Mesela bkz. Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur’âniyye*, s. 57.

¹²⁰³ İbn Mucâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, s. 87.

¹²⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 32-36.

¹²⁰⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 171, 172.

¹²⁰⁶ Buna örnek olarak Sâlim Muhaysin’i anabiliriz. Bkz. Sâlim Muhaysin, *fî Rihâb*, C: I, s. 425, 426.

¹²⁰⁷ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 78.

iltibastan dolayı bu tür rakamsal faaliyetlere yanaşmadıkları gibi karşı çıktığı da aktarılmaktadır.¹²⁰⁸ Fakat ihtiyaç hâsıl olunca hicrî II. asrın sonlarına doğru kıraat meselelerini araştıran âlimler bütün kıraatleri derleyerek toplamışlar, rivâyet ve vücûhâtı onu okuyanlara nispet etmişler, böylelikle sahîh ve şâz kıraatleri birbirinden ayırmaya gayret etmişlerdir.¹²⁰⁹

Daha evvel birtakım sınırlandırma girişimleri bulunmakla beraber bu çabaların en çarpıcı ve etkili olanlarının başında şüphesiz İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlama faaliyeti gelmektedir. Zira o, kendi dönemi içerisinde çıkan bazı sorunlara bağlı olarak meşhur olan sahîh kıraatlerden oluşan yedi kıraati belirlemiş ve onların dışında kalanları ise şâz saymıştır.¹²¹⁰ Hatırlanacağı üzere İbn Mücâhid'in yedinin dışındakileri tercih etmeme sebebi sahîh kıraatlerine uymadıkları için değil, yeterince şöhret bulmadıklarından kaynaklıydı. Mamafih, yedi kıraatin dışında kalanların şâz kabul edildiği bu dönem aynı zamanda kıraat birikimi açısından Hz. Osman'dan sonraki ikinci kırılma noktasıdır.¹²¹¹ Bu dönemde yapılan bu sınırlama faaliyetinin çok etkili olmasının sebepleri arasında siyasi destek faktörü zikredilebilir. Çünkü İbn Mücâhid'in bu sınırlama faaliyetinin yöneticiler nezdinde kabul gördüğü ve bunun sonucunda da mahkeme kararıyla desteklendiği bilinmektedir.¹²¹² Buna bağlı olarak uzun bir dönem bu anlamını koruyacak olan makbûl yedi kıraatin dışında kalan ve şâz diye tavsif edilen kıraatleri benimseyenler ise ağır şekilde cezalandırılmıştır.¹²¹³

Çoğu âlim kırâat-i seb'a'ya karşı had safhada bir sahiplenme hassasiyeti gösterirken öte yandan bu aşırı korumacılığa karşı gelenler de olmuştur. Nitekim Süyûtî'nin aktardığına göre, İshâk el-Karrâb (ö. 429/1038) *eş-Şâfi* isimli eserinde bu korumacılığa karşı geldiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

¹²⁰⁸ Abdülgafûr Mahmud Mustafa Ca'fer, *el-Kur'ân ve'l-kırâât ve'l-ahrufu's-seb'a*, Kahire, Dâru's-selâm, 2008, C: II, s. 637.

¹²⁰⁹ Albayrak, “*Kırâat Sorunu*”, s. 28.

¹²¹⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 87.

¹²¹¹ Dağ, “*İbn Mücâhid*”, s. 85.

¹²¹² İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, C: II, s. 54; ayrıca bkz. Albayrak, “*Kırâat Sorunu*”, s. 30; Dağ, “*İbn Mücâhid*”, s. 85.

¹²¹³ Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, C: II, s. 54, 55; *en-Neşr*, C: I, s. 17.

“Kırâat-i seb‘anın dışında kimseyi kabul etmeyenlerin elinde bu konuda hiçbir delil yoktur. Çünkü bu sayı tamamen müteahhirinden bazı âlimlerin bir araya getirdikleri kıraatlerdir. Ne var ki bu sınırlama daha sonraları halk arasında yayılarak bunlara ilave yapmanın caiz olmayacağı kanaati oluşmuştur. Fakat daha önce hiçbir âlim tarafından bunun caiz olmadığına yönelik kanaat dile getirilmemiştir.”¹²¹⁴

Kıraatlerin yedi ile tahdîd edilme faaliyetinden -belki de cesaret alarak- sonraki dönemlerde benzeri pek çok çalışmanın yapıldığı anlaşılmaktadır.¹²¹⁵ İbn Mücâhid sonrası bu geleneği benimseyip devam ettirenler olduğu gibi yeni rakamlarla yeni sınırlandırma faaliyeti başlatıp bu meyanda eserler yazanlar da olmuştur. Bu noktada en büyük kıraat otoritelerinden ve kıraat birikiminde kendinden sonra çıkır açmış olan İbnü’l-Cezerî’yi en başta zikretmek gerekecektir. On kıraatin temsilcisi sayılan İbnü’l-Cezerî’nin yanı sıra beş, altı, sekiz gibi kıraat sınırlaması yapıp bu anlamda eser kaleme alanlar da mevcuttur.¹²¹⁶ Fakat İbnü’l-Cezerî hariç diğerleri ekol statüsü kazanamadığından tarihte takipçileri de olmamıştır. Mesela İbn Mücâhid sonrasında, İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/991) başta olmak üzere, Ebû Abdillâh Ahmed el-Enderâbî (ö. 470/1077) ve Ebü’l-Alâ’ Hasen el-Hemedânî (ö. 569/1173) gibi âlimlerin de on kıraati, rivâyetleri ve tarikleriyle birlikte ele aldıkları eserleri bulunmaktadır.¹²¹⁷ Ne var ki hiçbiri söz konusu şöhrete erişememişlerdir. Binaenaleyh, sahîh kıraatlerin rakamsal açıdan makbûl bir kisveye büründüğü her aşamada şâz kıraatlerin de sayısal anlamda o kıraatlerin dışında kaldığını söyleyebiliriz. Neticede sahîh kıraatleri belirleme çabalarının doğurduğu sonuçlar ve bunların yol açtığı uygulamalar

¹²¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 173.

¹²¹⁵ Elbette önceki dönemlerde de bazı tahdid olayları yaşanmıştır. Fakat biz genel anlamda şöhret kazanan sınırlandırmaları kastediyoruz.

¹²¹⁶ İleride bu sayı ve ilgili eserler detaylıca ele alıncağından burada teferruatlandırılmamıştır.

¹²¹⁷ Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dîmaşkî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’*, Kâhire, Dâru’l-Hadîs, 2006, C: XII, s. 386; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C:I, s. 34; ayrıca bkz. Birışık, “Kıraat”, *DİA*, C: XXV, s. 428. Bilindiği üzere bu âlimler tarafından on kıraat tespit edilerek sınırlandırılmış olsa da bu faaliyetler, kıraat çevrelerinde çok da kabul görmemiştir. Fakat İbnü’l-Cezerî’nin yaptığı işin bu denli makbul olmasının temel nedenlerinden biri onun *en-Neşr*, *Takrîb* ve *Tayyibe* eserlerinde ilave ettiği üç kıraatin tüm tariklerini detaylarıyla vermesi ve bu üç kıraatin en az yedi kıraat kadar sıhhat şartlarını haiz olduklarını delilleriyle ortaya koymasıdır. Kısacası İbnü’l-Cezerî kırâat-i selâseyi net bir biçimde temellendirip gerekçelendirdiği için bu denli makul ve makbul karşılanmıştır.

sonucunda birtakım sınırlamalara gidilmiş ve şâz kıraatler de ‘iyi niyet’ olarak okuduğumuz bu sınırlamaların dışında bırakılmıştır. Aslında İbnü’l-Cezerî on kıraatin dışında kalanlar için şâz ifadesini kullanmanın ihtilaflı olduğunu zikretmiş, ardından meşhur üç kriterden birine uymayanlar için bu tabiri kullanmanın sahîh olan görüş olduğunu belirtmiştir.¹²¹⁸ Buradan hareketle şâz tabirini sırf on kıraatin sıhhatine vurgu yapmak için o kıraatlere karşıt mana ifade etmek üzere kullanmanın doğru olmadığını anlayabiliriz.

Bu konu ileride “Kıraatlerin Sınırlandırılması” meselesinde daha detaylı ele alınacağından bu kısa bilgilerle iktifa edilecektir. Zira ileriki başlıklarda yedi, on ve diğer kıraat sınırlandırma meseleleri etraflıca tartışılacaktır.

2.2.2.4. Kriter Açısından Tanımlanması: Üç Kriterin Dışında Kalması

Kıraatlerin sahîhini sakîminden ayırıp tespit kriterlerini oluşturan kıraat âlimleri tarafından bir kıraatin kabul görmesi, başka bir ifade ile sahîh olabilmesi için birtakım şartlar ortaya konmuştur. Binaenaleyh ortaya konan bu şartların dışında kalanların da şâz kaldığı ağırlıklı olarak kabul edilmektedir.¹²¹⁹ Bazı araştırmacılar bu süreci şu şekilde özetlemektedirler:

“Resm-i Osmânî’nin teşekkülünden önce mütevâtir kıraatler sayılamayacak kadar çoktu. Dolayısıyla “resm” olayından önce sahîh kıraatler için sadece iki şart aranırdı: Arap diline uygunluk ve büyük kalabalıkların veya bir sahâbînin Hz. Peygamber’den o kıraati almış olması (sahîh sened). Hz. Osmân, mushafları çoğaltıp tevhid edince “mushaflardan birine uygunluk” şeklinde üçüncü bir şart ortaya çıkmış oldu. Binaenaleyh bu üç şarttan birine uymayan kıraatler de şâz olarak telakki edilmeye başlandı.”¹²²⁰

¹²¹⁸ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 37.

¹²¹⁹ Bkz. Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 331.

¹²²⁰ Beylî, **el-İhtilâf beyne’l-kırâât**, s. 109.

Âlimler tarafından sahîh bir kıraat için öngörülen meşhur üç kriterin yanı sıra başka şartlar da öne sürülmüştür. Şimdi, hem söz konusu kriterlerin neler olabileceğini anımsatmaya hem de kıraat sahasında öne çıkan bazı isimlerin görüşlerini burada zikretmeye çalışacağız. Zira şâz diye nitelenen vecihlerin tam anlamıyla neyi karşıladığını anlayabilmek için öncelikle bu kriterlerin ana hatlarıyla görülmesi gerekecektir.

Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), sahîh kıraatler için dikkate alınması gereken dört kriterden bahsetmektedir: 1- Kârîlerin çoğunluğunun okuyuşuna uygun olması, 2- Arap diline göre en uygun durumda olması, 3- Te'vilde en sahîh mezhebe uygun olması, 4- Kıraatin Kur'ân'a ve hadise dayanması gerekir.¹²²¹

İbn Mücâhid şu üç kriteri öne sürmüştür: 1- Okuyucunun kıraati hakkında bulunduğu şehir halkı tarafından icmâ meydana gelmeli, 2- Söz konusu icmâ güvenilirlik ve derinlik itibariyle lügat ve kıraat konusunda ehil kişilerin onayını almalı, 3- Arapçaya bir yönden de olsa uygun düşmelidir.¹²²²

Mekkî b. Ebî Tâlib de üç kriterden söz eder: 1- Sikalardan Hz. Peygamber'e kadar senedinin olması, 2- Kur'ân'ı Kerim'in kendisiyle nazil olduğu Arap diline uyması, 3- Resm-i Osmânî'ye muvafık olmasıdır.¹²²³

Ebû Şâme iki yerde farklı üç kriterden bahsetmektedir: Öncelikle Taberî'ye nispet ettiği görüşe katılarak şu üç maddeyi sıralamaktadır: 1- Kıraatin üzerinde icmânın hâsıl olması, 2- Resm-i Osmânî'ye muvafık olması, 3- Arap grameri açısından güçlü bir vechinin olması gerekir.¹²²⁴ Başka bir yerde ise şu üç maddeyi sunmaktadır: 1- Senedinin sahîh olması, 2- Resm-i Osmânî'ye muvafık olması, 3- Arap dili açısından fasih bir vechinin olması gerekir.¹²²⁵

¹²²¹ Ünal, **Kur'an'ın Anlaşılması**, s. 48.

¹²²² İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. 87.

¹²²³ Mekkî, **el-İbâne**, s. 51. Bazı araştırmacılara göre Mekkî, bu konuda altı kriter belirlemiştir. Mekkî'nin *İbâne*'sinde ulaşamadığımız bu kriter bilgileri ve izahları için bkz. Ünal, **Kur'an'ın Anlaşılması**, s. 49.

¹²²⁴ Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 158; Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 125.

¹²²⁵ Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 171-172.

Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî'ye göre sahih bir kıraat için iki şart gereklidir: 1- Resmü'l-mushafa uygunluk, 2- İcmâya uygunluk.¹²²⁶

İbnü'l-Cezerî de üç kriterden bahsetmiştir: 1- Senedinin sahîh olması, 2- Arapçaya bir vecihle de olsa uygun olması, 3- Resm-i Osmânî'ye takdiren de olsa mutabık olması gerekmektedir.¹²²⁷

İbnü'l-Cezerî'ye ait olan son üç kriterin genelde selef ve halef bütün kıraat ve Kur'ân bilginlerinin üzerinde fikir birliği yaptığı temel esaslar olduğu söylenebilir. Bunu zaten müellifin kendisi de dile getirmektedir. Nitekim o, *en-Neşr*'de şu ifadelere yer verir:

“Bir kıraat, Osman Mushaf'ının hattına ve Arap dili kurallarına ıyyar ve senedi sağlam olarak Hz. Peygamber'e ulaşırsa, buna sahîh kıraat denir. Bu kıraatlar ister yedi veya on imamdan ister bunların dışındaki makbûl imamlardan gelsin, reddi caiz değildir; inkâr edilmesi haramdır. Şu bir gerçek ki, bu vasıfta olan kıraatler, insanlar üzerine kabulü vacip olan, Kur'ân'ın indiği yedi harftendirler. İster yedi imamdan ister onlardan daha büyük kimselerden gelsin; bu şartlardan herhangi birini taşımayan kıraatler, ya şâz ya zayıf ya da batıl olarak addedilir.”¹²²⁸

Kimi bazı âlimler ise sadece bir tek şarttan bahsetmişlerdir. Örneğin Ca'berî makbûl bir kıraat için sadece senedin sahîh olmasını yeterli görmektedir.¹²²⁹

Sâlim Muhaysin sahîh kıraatlerde iki kriterin bulunması konusunda âlimlerin icmâsının bulunduğunu zikretmiş ve o iki kriterin; mushaf hattına ve Arap diline uygunluk olduğunu belirtmiştir. Bu bilgilerden sonra Muhaysin, üçüncü şart hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğinden söz eder. O, cumhur-u ulemanın üçüncü ve son kriterinin “mütevâtirlik” olduğunu; diğer bir kısım âlimlerin ise tevâtür yerine

¹²²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 36.

¹²²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 15; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, s. 32. Bu kriter pek çok âlimin kabul ettiği ortak kabuldür. Mesela bkz. Efgânî, *Fî usûli'n-Nahv*, s. 30.

¹²²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 15.

¹²²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 13; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 165.

“senedin sıhhati”ni yeterli bulduklarını aktarmıştır. En sonunda kendi tercihinin de cumhurdan, yani tevâtürün gerekliliğinden yana olduğunu açıklamıştır.¹²³⁰ Fakat bu görüşün mahzurlu taraflarının bulunduğunu ifade etmek gerekir. Zira bir kıraatte tevâtür sıfatının bulunması, diğer iki şartın bulunma zorunluluğunu zaten ortadan kaldıracaktır. Esasen İbnü’l-Cezerî’nin ikazlarından hareketle bu sonuca varılabilir. Çünkü o şu uyarıyı yapmaktadır:

“Müteahhirinden bazıları üçüncü kriter olarak senedin sahîh olmasıyla yetinmeyip tevâtürün bulunmasını öne sürmektedirler. Hatta bu iddialarını ‘Kur’ân ancak mütevâtir senedle sabit olur, âhâd yolla gelenle değil’ diyerek güçlendirmeye çalışmaktadırlar. Fakat bu görüş açıkça hatalıdır. Çünkü üç kriterden birisi tevâtür olacaksa diğer iki ölçüte ihtiyaç duyulmaz ki!”¹²³¹

Dolayısıyla sened açısından tüm kıraatlerin mütevâtir seviyesine çıkmadığı, sırf bu sebepten dolayı diğer iki şartın gerekli görüldüğü ifade edilebilir. Bununla birlikte bazı âlimler kıraatlerin Kur’âniyetini ortaya koymak için Kur’ân’ın naklinde bulunması zorunlu olan tevâtür şartının yerine bu üç maddenin varlığı ile yetinmişler ve tevâtürü kıraatlerde gerekli görmemişlerdir. Bunun için üç gerekçe sayılabilir:

1. Bunlar sahîh kıraati tanımlamak için vazedilmiş kayıtlar olmayıp onun sadece özelliklerini ortaya koyan ölçütlerdir. Yani tevâtür ile üç kriter arasında mahiyet ve hakikat farkı bulunmaktadır.

2. Sahîh ve makbûl olan kıraat vecihlerinin merdûd olanlarından ayırt edilebilmesi için talebeye kolaylık sağlamaktır.

3. Söz konusu üç kriter haddizatında, sahîh ve makbûl kıraatler hakkında kesin bilgi ifade etme noktasında neredeyse tevâtüre eşit seviyededir.¹²³²

¹²³⁰ Muhaysin, **fi Rihâb**, C: I, s. 421.

¹²³¹ Bkz. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 18.

¹²³² Zürkânî, **Menâhilü’l-irfân**, s. 295-296. Ayrıca bkz. Önder, “**Şâz Kıraatlar**”, s. 171, 172.

Bazı muasır araştırmacılar, yukarıda sayılanlarla birlikte daha başka rivâyetleri de nazar-ı itibara alarak, bir bütün olarak sahîh kıraatler için, alanın uzmanları tarafından öngörülen başka esaslar da zikretmişlerdir:

1. Kıraat, kıraat imamlarından nakledilmiş olmalı.
2. Kıraat, Arapçaya muvafık bulunmalı.
3. Kıraat, mushaflara uygun olmalı.
4. Kurra'nın çoğunluğu bu kıraati tercih etmeli.
5. Kıraat, Arap dili açısından güçlü görülen bir kurala dayanmalı.
6. Hameyn ehlinin okuduğu kıraat, diğer bölgelerdeki kıraatlere karşı tercih sebebidir.
7. Kıraat, te'vîl yönüyle güçlü olmalı.
8. Kıraat, Kur'an'ın ittifak edilerek okunan yerlerine uygun olmalı.
9. Hadise itimad etmeli.¹²³³

Yukarıdaki kriterleri kimi âlimler sahîh, kimisi de mütevâtir kıraatler başlığı altında ele almıştır. Fakat her iki başlığın asıl amacının da “kabul edilen”, “Kur'âniyeti tartışılmayan” kıraatler olduğu aşikârdır. Kabul edilebilirliği tartışmalı olan şâz grubu ise burada ortaya çıkmaktadır. Zira anılan kriterleri sıhhat değeri olarak kabul eden âlimlerce en az bir kriteri taşımayan kıraatler şâz olarak kıraat ilmi tarihindeki yerini almıştır.¹²³⁴ Fakat çoğunluk, meşhur üç kriteri kabul etse de kriter maddelerinde bir ittifakın olmadığını söylememiz gerekmektedir. Dolayısıyla bu durumu göz önüne alıp salt kriter bazlı düşündüğümüzde birine göre şâz olan bir okuyuşun bir diğerine göre sahîh olması gerekecektir. Hatta bu iddianın bir tezahürü olarak İbnü'l-Cezerî'nin üç imamın (Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/747-48), Yakûb el-Hadramî (ö. 205/821), Halef b. Hişâm (ö. 229/844)) kıraatini sahîh kabul edilen yedi okuyuşa sonradan ekleyerek on kıraate çıkarması örnek kabilinden zikredilebilir. Çünkü İbn Mücâhid'in sahîh kıraat kriterleri arasında sayılan “şehir halkının icmâsı” şartı İbnü'l-Cezerî'nin kıstasları

¹²³³ Ünal, **Kur'an'ın Anlaşılması**, s. 49, 50.

¹²³⁴ Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 125.

arasında bulunmamaktadır. Nitekim bizzat İbnü'l-Cezerî'nin bu üç kriteri saydıktan sonra aktardığı “*Bu üç esastan biri bulunmadığında, ister yedi isterse onlardan daha büyük kurrâdan gelsin bu kıraate zayıf, şâz veya bâtil adı verilir. Selef ve haleften muhakkik imamlara göre sahîh olan görüş budur.*”¹²³⁵ şeklindeki sözlerle bu meyanda arzuladığı ölçütlerin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır.

Kıraatlerin sıhhati ile ilgili mezkûr “ölçütler” ile “sınırlandırma ameliyesi” arasındaki müvazene bağlamında Kevâşî'nin görüşünü aktarmak faydalı olacaktır. Kevâşî, meşhur üç kriteri zikrettikten sonra: “(...) *Bu ölçütleri barındıran kıraatler seb‘adan biri sayılırlar. Bu üç şarttan birini barındırmayan veya mütavâtirlik vasfı ile birlikte İmam mushafına uygun olmayan okumalar ise şâzdır.*”¹²³⁶ Aslında Kevâşî'nin burada “seb‘a” ile neyi kastettiği ne yazık ki tam anlamıyla anlaşılamamaktadır. Zira bu tabirle “kırâat-i seb‘a” kastedilebileceği gibi “ahruf-i seb‘a”nın da kastedilmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Kevâşî tarafından “kırâat-i seb‘a”nın kastedilmesi durumunda ele aldığı meselede tedahilden söz konusu olacaktır. Çünkü onun penceresinden bu açıdan bakılırsa, ‘seb‘a’ dışında kalanlarla ‘seb‘a’da yer alanlar bir açıdan aynı kategoriye girer diğer açıdan girmez. Şöyle ki, seb‘a dışında yer alıp üç kriteri barındıran kıraatlerin varlığı aynı kategoride olduklarını gösterir. Kırâat-i seb‘adan bir rivâyet olmamaları sebebiyle de aynı kategoride sayılmayacaklardır. İşte bu iç içe geçme durumundan doğan tezattan dolayı bu görüşe katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Zira seb‘a dışında olup bu üç kriteri barındıran diğer meşhur üç kıraati nerede konumlandıracağımızın cevabı bu durumda verilemeyecektir. Örneğin Begavî,¹²³⁷ İbnü’s-Sübkî,¹²³⁸ İbnü'l-Cezerî¹²³⁹ ve Nüveyrî¹²⁴⁰ gibi âlimler bu üç kıraatin ‘seb‘a’dan aşağı olamayacağını ifade ederlerken esasen kriter açısından eksikliklerinin bulunmadığına işaret etmektedirler. Dolayısıyla meşhur üç kriteri

¹²³⁵ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

¹²³⁶ Kevâşî, **et-Telhîs**, C: I, s. 132; Süyûtî, **el-İtkân**, s. 173. Bu arada Kevâşî'nin kıraatlerden sahîh gördüklerine “el-kırâetü” ifadesini; şâz telakki ettiklerine ise temriz ifadesi sayılabilecek “kuri’e” tabirini kullanması onun şâz kıraatlere karşı olumsuz bakış açısını da yansıtmaktadır. Bkz. Abdullah Emin Çimen, “Gevaşlı Alimler Bağlamında Muvaffaku’d-din el-Gevâşî'nin Tefsir İlmine Katkıları”, **V. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu**, ed. Oktay Belli, Van Valiligi İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2009, s. 532.

¹²³⁷ Şirbînî, **Muğni'l-muhtâc**, C: I, s. 153.

¹²³⁸ İbnü’s-Sübkî, **Cem‘u'l-cevâmi‘**, s. 21.

¹²³⁹ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

¹²⁴⁰ Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 165.

barındırıp sahîh sayılabilecek nice kıraatlara sırf yedi sayısına olan bağlılık nedeniyle rakamsal açıdan bir değer atfetmeyip adeta yok saymanın doğru bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyiz. Bu durumun on kıraatin dışında kalan okumalar için de geçerli olduğu unutulmamalıdır. Bununla birlikte Kevâşî tarafından “seb‘a” ifadesiyle “yedi harf” kastediliyorsa bu durumda onun isabetli bir yaklaşımda bulunduğu söylenebilir. Ayrıca Kevâşî’nin şâz kıraatler hakkında yaptığı ikinci tanımda kriter olarak “tevâtürle beraber İmam mushafına uygunluk” şeklindeki yaklaşımı ise kıraat literatüründe pek karşılaşılmayan bir durum olduğu söylenebilir. Çünkü –görebildiğimiz kadarıyla– sahîh kıraatler bağlamında daha önce bu iki ilkenin bir arada bulunma zorunluluğuna değinen kimse bulunmamaktadır.

Bu ölçütlerin belirlenmesinde; söz konusu âlimlerin yaşadığı dönemin, benimsedikleri veya saygı duydukları bir başka âlimin görüşü, kıraatleri değerlendirme ihtiyacı, kıraat alanındaki bilgi birikimi ve kişisel donanımı, hatta sosyal, siyasi ve çevresel faktörler de etkili olmuş olabilir. Buna göre sayılan kriterlerin ayrı ayrı, her birinin tüm ümmet nezdinde kabul görmesi doğal olarak beklenemez. Fakat neredeyse her dönemde en az bir âlim tarafından atıfta bulunulan bazı ölçütler var ki bunların kabul edilmeye daha müsait bir pozisyonda oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin “senedin sıhhati”, “resmü’l-mushafa uygunluk” ve “Arap diline muvafakat” maddeleri bu minvalde öne çıkan şartlar olarak zikredilebilir. Mamafih böylesi bir tabloda şâz için kesin ve keskin bir çerçeve sunulamamıştır. Çünkü her dönemde değişim potansiyeline sahip bu kriterlerin karşıtı olarak tesmiye edilmiş sabit bir gayr-i makbûl kıraat konumlandırılamamaktadır. Dolayısıyla konu bir bütün olarak tasavvur edildiğinde şu soru cevapsız kalmaktadır: Şâz neyin karşısındadır? Burada sadece şu söylenebilir: Her ne kadar ittifaken isimlendirilmemiş olsa da söz konusu kriterler göz önüne alındığında bir olgu olarak şâzın, sened ve resmü’l-mushaf şartlarının karşısında yer alarak merdûd sıfatını taşıdığı anlaşılmaktadır. Çünkü dil kurallarına uygunluk meselesi net değildir. Örneğin genelde âlimler tarafından benimsenen “Arap diline uygunluk” prensibi ile Ebû Şâme’nin altını çizdiği “fasih bir vecih”¹²⁴¹ söyleminin bile farklı şeyler olduğu ifade edilebilir. Zira Arap dilinde,

¹²⁴¹ Bkz. Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 158.

kurallara uymadığı halde fasih veya fasih olmamakla beraber kurallara uygun kelimeler bulunabilmektedir.¹²⁴² Dolayısıyla Ebû Şâme'nin kullandığı bu ifadenin, dil kurallarından ziyade Kur'ân'ın genel fesahati hakkında olduğu anlaşılmalıdır. Netice olarak Arap dilini de dâhil edip üç kriteri barındıran kıraatlerin ister yedi ister on, isterse de bunların dışında kalıp günümüzde şâz diye isimlendirilenlerden olsun, makbûl kıraat statüsünde yer almaları gerektiği belirtilmelidir.

Son olarak ileride son bölümde de ele alınacağı gibi bu kriterlerin, tarafımızdan benimsenen şâz tanımından sonra bu kıraatlerin taksim edilmesinde son derece etkili ve belirleyici bir role sahip olduğunu söylemek gerekir. Zira şâz kısmında “makbûl” diye isimlendirilen yerde bu kriterlerin tümünün varlığı, ilgili kıraati “merdûd” olmaktan çıkarmakta; bu kriterlerden birinin veya hepsinin eksik olması durumunda ise o kıraatin “merdûd” kısmına dâhil edilmesine yol açacaktır.¹²⁴³

2.2.2.5. Şahıslar Üzerinden Tanımlanması

Kıraat ilminin gelişimindeki tarihi süreçte belli evrelerde şâz kıraatler ile şöhret bulmuş bazı simaların öne çıktığı bilinen bir gerçektir. Bu âlimlerin bu denli şöhret bulmalarını ve şâz hakkındaki yaklaşımlarını ana hatlarıyla irdelemek faydalı olacaktır. Öncelikle bu isimleri iki grup altında toplamak gerekecektir. Bunlardan birincisi “dört şâz kıraat imamı”, ikincisi ise “dört imamın dışındakiler” şeklindedir.

2.2.2.5.1. Şâz Kıraatle Meşhur Dört İmam

Önceleri kıraat eserlerinde karışık bir biçimde mevcut olan şâz kıraatleri düzenli ve sistematik olarak bir araya getirme noktasında ilk adımı atan kişinin İbnü'l-Cezerî olduğu kaydedilmektedir.¹²⁴⁴ Zira onun, *Nihâyetü'l-berere* adlı eserinde şâz kıraat ile kurrâdan şöhret bulan Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın, A'meş ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'yi (ö. 202/818) kırâat-i 'aşereye ekleyerek on dört kıraatin teşkil edilmesinin

¹²⁴² Bunu şu şekilde izah etmek mümkündür: Belagat eserlerinde fesahatin tanımı yapılırken, bazı kelimelerin gayr-i fasih olabileceği kaydedilir. Bunun da dil kurallarına aykırılıkları değil, fesahata aykırılıkları sebebiyle böyle kabul edildiği ifade edilmektedir. Bkz. Alî el-Cârim-Mustafa Emin, **el-Belağatü'l-vâdiha**, Hercîsâ, Mektebetü'n-Nûr el-İslâmiyye, t.y., s. 5-15.

¹²⁴³ Son bölümde bu mesele etraflıca tartışılacaktır.

¹²⁴⁴ Ahmet Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi”, **Marife Dergisi**, C: XIX, Sayı: I, 2019, s. 72.

yolunu açtığı bildirilmektedir.¹²⁴⁵ Böylece yukarıda bahsi geçen birinci grubun bu dört isimden oluştuğunu belirtmek gerekir.¹²⁴⁶ Esasen şâz kıraat rivâyet eden pek çok âlim bulunmaktadır; ancak bu dört kıraat imamının bu denli öne çıkmasının bazı nedenlerinin olduğu kaydedilmektedir. Bu nedenler kısaca şöyle sıralanabilir:

a) Bu kıraatleri aktaran râvilerle bu okumalar muttasıl bir senedle ulaşmakta ve her birinin muttasıl birer tariki bulunmaktadır. b) ‘Aşerede olduğu gibi burada da her bir imamın iki râvisi bulunmaktadır. Bu çerçevede İbn Muhaysın’ın Bezzi (ö. 250/864) ve İbn Şenebûz; A‘meş’in Muttavvi‘î (ö. 270/884-371/982) ve eş-Şenebûzî (ö. 300/913-388/988); Hasan-ı Basrî’nin Belhî (ö. 190/806) ve Dûrî; Yahyâ el-Yezîdî’nin ise Süleyman b. el-Hakem (ö. 235/850) ile Ahmed b. Ferah (ö. 303/916) olmak üzere ikişer râvileri bulunmaktadır.¹²⁴⁷ c) Bu dört kurrânın usûl ve ferş açısından kıraat aktarım yöntemi ‘aşere ile aynıdır. Zira iki kıraat türünün de usûl ve ferşî farklılıkları Kur’ân’ın başından sonuna kadar rivâyet edilmiştir.¹²⁴⁸ Ayrıca bu imamlardan Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın ve A‘meş’in kıraatlerinin toplandığı bazı eserlerin varlığı da bu imamların diğerlerine göre daha çok ön plana çıkmalarını sağlamaktadır.¹²⁴⁹

Burada bir noktaya daha işaret etmek gerekir. Kırâat-i ‘aşereye ilave edilen söz konusu dört kıraatten sahîh kıraatlere muvafık olanlarının çoğunlukta olduğu; bazısının ise muhalif olduğu nakledilmektedir. Bazı muasır araştırmacılara göre söz konusu dört kıraatin toplamında sahîh kıraatlere aykırı altıyüz küsur vecih/rivâyet bulunmaktadır. Geri kalanlar ise en az sahîh kıraat imamlarından biriyle muvafakat içerisindendirler.¹²⁵⁰ Dolayısıyla bu kıraatlerin şâz diye ifade edilmelerinin sebebinin

¹²⁴⁵ Dimyâtî, *İthâf*, s. 9; Bkz. Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, s. 78; Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitimi”, s. 72.

¹²⁴⁶ İleride sınırlandırma bahsinde de ifade edileceği üzere belirli dönemlerde yapılan kıraatleri sınırlandırma faaliyetlerinin etkisini bu konuda da hissetmek mümkündür. Zira ilk dönem sınırlandırma işleminde İbn Mücâhid’le birlikte yedi kıraatin dışında kalanlar şâz addedilirken; İbnü’l-Cezerî’nin girişimiyle artık on kıraatin dışında kalanlar şâz sayılmıştır. Sadedinde bulunduğumuz dört imamın kıraati de bu işlemde nasibini alarak tarihi süreçte genellikle şâz diye tesmiye edilip gayr-i sahîh kategorisindeki yerini almıştır. Bkz. Mes’ûl, *el-Kırââtü’s-şâzze*, s. 59.

¹²⁴⁷ Dimyâtî, *İthâf*, s. 10; Birişik, “Kıraat”, *DİA*, C: XXV, s. 430.

¹²⁴⁸ Bkz. Kureşî, “*el-Kırââtü’s-şâzze*”, s. 27-29.

¹²⁴⁹ Bunların başında da el-Ehvâzî’nin kaleme aldığı *Müfredetü’l-Hasan-i’l-Basrî* ile *Müfredetü İbn Muhaysın* gelmektedir. Ayrıca Sibtü’l-Hayyât’ın *Mübhic*, Kastallânî’nin *Letâifü’l-işârât*, İbnü’l-Cezerî’nin *Nihâyetü’l-berere*, Kabâkîbî’nin *Mecme’ü’s-sürûr* ve *İdâhu’r-rumûz* ve Dimyâtî’nin *İthâf*’i’l-fudalâi’l-beşer adlı eserlerinin hususen burada zikredilmeleri gerekir.

¹²⁵⁰ Bkz. Abdullah Akyüz, *Şâz Kırâatler Bağlamında Muhammed B. Mahmud’un (XI/XVII. Asır)*

tariklerinin tek kalması veya nadir bulunması gibi nedenlerden kaynaklandığı söylenebilir. Yoksa şâz tabiriyle her birinin ayrı ayrı şâz olduğu anlamına gelmemektedir. Zaten sırf bundan dolayı bu okumalara “aşereye ilave edilenler” tabirinin kullanıldığı aktarılmaktadır.¹²⁵¹

Dört kıraat imamının şâz diye tabir edilen okuyuşlarından bazısının sahîh kıraatlere uygunluk arz etmesinden hareketle sahîh kıraat kriterlerine uyan kıraatlerin bulunmasının yanı sıra bunlara uymayanların da bulunduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki bu dört imamın okuyuşuna “şâz” denmesinin sebebi, onlardan nakledilen kıraat rivâyetlerinden sahîh kıraatlere uygun vecihlerin değil, meşhur kıraat kriterlerini barındırmayan kıraatlerin dikkate alınmasının bir sonucu olduğu belirtilmektedir.¹²⁵² Bir örnek vermek gerekirse, Yasin suresinde geçen “يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ”¹²⁵³ ifadesinin Hasan-ı Basrî tarafından “يَا حَسْرَةُ الْعِبَادِ” şeklinde okunduğu rivâyet edilmektedir.¹²⁵⁴ Mushaf’taki yazıya “عَلَى” lafzının düşürülmesiyle muhalif olup üç kriterden birini taşımadığı görülen bu okuyuşun dört imamın kıraati için bahse konu edilen şâz olma sebeplerinden birini karşıladığı görülmektedir. Keza Yûnus suresinde geçen “وَلَا أَدْرَأُكُمْ”¹²⁵⁵ ifadesini Hasan-ı Basrî’nin “وَلَا أَدْرَأْتُكُمْ” (velâ edra’tukum) şeklinde;¹²⁵⁶ eş-Şenebûzî’nin ise “وَلَا نَذَرْتُكُمْ” (ve li enzartukum) formunda okuduğu nakledilmektedir.¹²⁵⁷ Görüldüğü üzere harf ilaveleri bulunması sebebiyle her iki kıraat de resmü’l-mushafa

Nihâyetü Kırâati Tezkiyeti Hâfizi’l-Kur’ân Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki, (Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022, s. 39. Bu muvafakata bir örnek vermek yerinde olcaktır. Mesela İbn Muhaysın’ın, Tevbe suresinde geçen “إِنَّمَا يَغْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ” (Tevbe, 9/18) ifadesinde yer alan “مَسَاجِدَ اللَّهِ” kelimesini “مَسْجِدَ اللَّهِ” şeklinde tekil okuduğu nakledilmektedir. Bkz. Muhammed b. Halîl el-Kabâkîbî, **İdâhu’r-rumûz ve miftâhü’l-künûz fi’l-kırâati’l-erba’a ‘aşra**, thk. Ahmed Hâlid Şükrî, Dâru ‘İmâr, Ammân, 2003, s. 421-422; Mustafa b. Abdurrahman el-İzmirî, **Nûru’l-i’lâm bi’n-firâdi’l-erba’ati’l-a’lâm**, thk. Abdullah b. Alî Birnâvî, (Yüksek Lisans Tezi), Câmi’atü’l-İslâmiyye Külliyyetü’l-Kur’ân, Medine, 2006, s. 160-161. Bu kıraat tercihi aynı zamanda kırâat-i seb’adan İbn Kesîr ve Ebû ‘Amr’ın, (bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb’a**, s. 313); aşereden ise Yakûb’un ihtiyarlarıdır. Bkz. Dimyâtî, **İthâf**, s. 302.

¹²⁵¹ Bkz. Kureşî, “**el-Kırââtü’s-şâzze**”, s. 29.

¹²⁵² Bayram Demircigil, **Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur’an Tefsirine Katkısı**, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016, s. 67-68.

¹²⁵³ Yâsîn, 36/30.

¹²⁵⁴ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fi Şevâzzi’l-Kur’ân** s. 125.

¹²⁵⁵ Yûnus, 10/16.

¹²⁵⁶ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fi Şevâzzi’l-Kur’ân** s. 61; Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 224; Dimyâtî, **İthâf**, s. 310.

¹²⁵⁷ Dimyâtî, **İthâf**, s. 310. İbn Hâleveyh bu kıraat vechini İbn Abbâs’a nispet etmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fi Şevâzzi’l-Kur’ân** s. 61. Kirmânî ise İbn Mes’ûd ve Übeyy b. Ka’b’a isnad etmektedir. Bkz. Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 224.

uymamaktadır. Ayrıca Taberî'ye göre Hasan-ı Basrî'nin bu kıraat vechi dildiler nezdinde de hata (galat) ile maluldür.¹²⁵⁸ Dolayısıyla bu kıraatin üç kriterden ikisini taşımadığı anlaşılmaktadır. Buna göre sahîh kıraat ölçütlerini sağlayamamış olan bu ve benzeri pek çok okuyuş üzerinden dört kıraat imamının şâz addedildiği söylenebilir. Bununla birlikte aşağıda örnekleri verileceği üzere bu kıraatlerden üç kriterle aykırı olmamasına rağmen şâz, hatta merdûd telakki edilen kıraatler de nakledilmektedir. Bu durum ise bize, kıraat tarihinde belirli dönemlerde bir takım okuyuşların, süzgeç görevi gören kriterlerin gözetilmelerine ihtiyaç duyulmadan bazı kurrâya nispet edilerek, başka bir ifadeyle şahıslar üzerinden durum değerlendirmesi yapılarak şâz veya merdûd kabul edildiklerini göstermektedir. Diğer yandan bazılarına göre söz konusu imamların “kârî”¹²⁵⁹ olmalarına rağmen “mukrî”¹²⁶⁰ olmamaları da onlardan rivâyet edilen kıraatlerin şâz olarak telakki edilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim kârîlikle şöhret bulmuş birinden kıraat ahz edilebilmesi için belirlenen ölçütlerden birisi de o kişinin mukrî vasfıyla da şöhret bulmuş olmasıdır. Bu özelliği taşımayan kârîden nakledilen kıraatlerin şâz olduğu ve böylece tenkide maruz kaldığı nakledilmektedir.¹²⁶¹ Bu sebeplere, söz konusu dört imamın kıraatinin sayısal açıdan yedi veya on kıraatin dışında kalmaları da gösterilebilir. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırma faaliyetiyle birlikte yedili kıraat tasnifi revaç bulmaya başlamış ve bunun etkisiyle yedili sistemin dışında kalanlar şâz diye addedilmiştir.¹²⁶² Tüm bu sebeplere genel anlamda şâz kıraatlere karşı meşhur yaklaşımlardan “tevatürden yoksun olma” anlayışını da

¹²⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: XII, s. 139. Bu kıraat vechinin Ferrâ tarafından dilsel açıdan analizi için bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: I, s. 459.

¹²⁵⁹ Kurrânın çoğulu kârî, genel anlamıyla “Kur'an okuyan” anlamına gelip *mübtedî* ve *müntehî* şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. İfrad yöntemiyle kıraatleri almaya başlayıp üç imamın kıraatini aynı yolla talim eden kişiye *mübtedî*; kıraatlerin büyük bir kısmını, özellikle de meşhur olanlarını okuyarak nakleden kişiye *müntehî* denir. Dört, beş kıraati ifrad tarikiyle bilene de *mütevassıt* tabiri kullanılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 9; Dimyâtî, *İthâf*, s. 7; ayrıca bkz. Birişik, “Kıraat”, *DİA*, C: XXV, s. 426.

¹²⁶⁰ Mukrî, kıraatleri kendinden önceki üstatlardan muttasıl bir senedle ahzetmiş bir hocadan müşâfehe yöntemiyle rivayette bulunan kıraat âlimini ifade etmektedir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 9; Dimyâtî, *İthâf*, s. 6-7; ayrıca bkz. Birişik, “Kıraat”, *DİA*, C: XXV, s. 426.

¹²⁶¹ Abdülbaki b. Abdîrahman b. Surâka Sîsî, *Kevâ'idü nakdi'l-kırââtî'l-Kur'âniyye*, Riyâd, Dâru Küñûzi İşbiliyâ, 2009, s. 252. Demircigil, *Hasan-ı Basrî Kıraati*, s. 68.

¹²⁶² İsimleri yazılmaya ihtiyaç duyulmayan seb'a geleneğine uygun telif edilen tüm eserler bu minvalde örnek olarak gösterilebilir.

eklemek gerekir. Mesela Osmanlı dönemindeki bazı âlimlerin bu düşüncede olduğu bilgisi bu anlayışın bir yansıması olarak sunulabilir.¹²⁶³

Mevzubahis dört kıraat imamının üç kritere uygun¹²⁶⁴ kıraatleri için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

1. Hasan-ı Basrî'nin “غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً”¹²⁶⁵ ifadesini “غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً” şeklinde izafetle okuduğu nakledilmektedir.¹²⁶⁶ Keza Âl-i imrân suresinde geçen “مُنْزِلِينَ”¹²⁶⁷ kelimesi Hasan-ı Basrî tarafından “مُنْزِلِينَ” şeklinde okunmaktadır.¹²⁶⁸ Yine onun tarafından Mâide suresindeki “وَأَرْجُلُكُمْ”¹²⁶⁹ kelimesi “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklinde ötreli okunduğu bildirilmektedir.¹²⁷⁰
2. Kur’ân’ın tümünde geçen “رُجْرًا”¹²⁷¹ kelimeleri İbn Muhaysın tarafından “رُجْرًا” (râ harfinin ötresi) şeklinde okunmaktadır.¹²⁷² Yine En’âm suresinde geçen “وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ”¹²⁷³ ifadesi onun tarafından “وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” şeklinde ötreli okunmaktadır.¹²⁷⁴
3. Hûd suresinde geçen “مَجْرِيهَا وَمُرْسِيهَا”¹²⁷⁵ ifadelerinin A‘meş’ten rivâyeten Mutavvî’nin “مَجْرِيهَا وَمُرْسِيهَا” şeklinde imaleli ve baştaki mîm harflerinin fethasıyla okuduğu aktarılmaktadır.¹²⁷⁶ Yine onun, Mâide suresinde geçen

¹²⁶³ Örneğin bazı araştırmacılar tarafından Yusufefendizâde’nin, Hasan-ı Basrî’nin kıraatinin, resmü’l-mushaf ve Arap dili kurallarına uygun olduğunu, ancak tevâtür ya da şöhet kanalıyla gelmediği için onu şâz olarak telakki ettiği kaydedilmektedir. Bkz. Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitimi”, s. 75. Yusufefendizâde’nin konuyla alakalı yaklaşımı için bkz. Yusufefendizâde, **Reddû’l-Kırâat**, 12b. Bir başka ifadeyle bu anlayışa göre şâz kıraatler âhâd yolla geldikleri için kabul edilmezler.

¹²⁶⁴ Şunu belirtmek gerekir ki çalışmamız, sınırlılıkları sebebiyle sened gibi çok geniş teferruatları kapsamamaktadır. Senedin detaylı analizinin ayrı bir çalışmayla ortaya konabileceğini ifade etmek gerekir. Dört kıraatin malum senetlerinin mevcut olmasından dolayı buradaki örnekler sadece diğer iki kriter gözetilerek verilmiştir. Bu dört kıraatin senetlerinin hususen zikredildiği eserler hakkında aşağıdaki dipnotlarda bilgi verilmiştir.

¹²⁶⁵ Nisâ, 4/12.

¹²⁶⁶ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân** s. 31; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 486; Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâat**, s. 131.

¹²⁶⁷ Âl-i İmrân, 2/124.

¹²⁶⁸ Dimyâtî, **İthâf**, s. 228. İzmirî, **Nûru’l-i’lâm**, s. 168.

¹²⁶⁹ Mâide, 5/6.

¹²⁷⁰ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân** s. 37.

¹²⁷¹ Örnek olarak Bakara, 2/59.

¹²⁷² Kabâkîbî, **İdâhu’r-rumûz**, s. 272.

¹²⁷³ En’âm, 6/96.

¹²⁷⁴ Kabâkîbî, **İdâhu’r-rumûz**, s. 380.

¹²⁷⁵ Hûd, 11/41.

¹²⁷⁶ Dimyâtî, **İthâf**, s. 321; Sıbtu’l-Hayyât, **el-Mübhic**, s. 538.

“مُحْصِنِينَ”¹²⁷⁷ ifadesini “مُحْصِنِينَ” (sâd harfinin fethası) şeklinde okuduğu nakledilir.¹²⁷⁸

4. Âl-i İmrân suresinde geçen “كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ”¹²⁷⁹ cümlesinin Yezîdî tarafından “كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ” (zâikâ kelimesinin tenvini, mevt kelimesinin fethasıyla) okunduğu nakledilmektedir.¹²⁸⁰

Kaynaklarda şâz diye tesmiye edilen yukarıdaki ve benzeri kıraat vecihlerine bakıldığında dört kıraat imamının isnad açısından sahîh bir halkalarının bulunması¹²⁸¹ ve söz konusu aktarılan kıraatlerin resmî'l-mushaf ve Arap dil kurallarına da aykırı olmaması sebebiyle üç kriteri en azından zahiren sağladıkları söylenebilir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi bu özellikleri barındırsalar dahi bu türden kıraatler farklı sebepler öne sürülerek tarih boyunca kabul görmemiştir. Dolayısıyla bu dört kıraatin kabul görmemesinin en baskın sebebi olarak genellikle bu kıraatlerin içeriklerinden ziyade onların nispet edildikleri isimler üzerinden yapılan sıhhat değerlendirmeleri olduğu söylenebilir. Nitekim böyle olmasaydı söz konusu imamlardan nakledilen kıraatler arasında üç kriteri sağlayanların makbûl çerçevesinde değerlendirilmeleri gerekecekti. Fakat bilindiği üzere çoğunlukla reddedilmeyi gerektirecek şekilde (merdûd sınıfına dâhilmiş gibi) bir anlam yüklenen şâz tabiriyle tesmiye edilmektedirler.

2.2.2.5.2. Şâz Kıraatle Meşhur Diğer Âlimler

Bu başlık altında adı zikredilecek isimler ise genelde belli bir usulü ve Kur'ân'ın başından sonuna kadar kapsamlı bir kıraati bulunmayanlar olup kıraat tarihinde şâz okuyuşlarla şöhret bulmuş ve bu anlamda öne çıkmış kişilerdir. Sahabeden Hz. Alî,

¹²⁷⁷ Mâide, 5/5.

¹²⁷⁸ Sıbtu'l-Hayyât, **el-Mübhic**, s. 438.

¹²⁷⁹ Âl-i İmrân, 3/185.

¹²⁸⁰ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân** s. 30. Başka eserlerde bu kıraatin A'meş'ten rivayeten Mutavvî'ye nispet edildiği görülmektedir. Mesela bkz. Dimyâtî, **İthâf**, s. 233; Kabâkîbî, **İdâhu'r-rumûz**, s. 334; İzmirî, **Nûru'l-i'lâm**, s. 130.

¹²⁸¹ Örnek bağlamında İbnü'l-Kabâkîbî, **İdâhu'r-rumûz** adlı eserinin isnad bölümünde mezkûr dört imamın da içinde bulunduğu on dört kıraat imamını râvi ve tarikleriyle birlikte tek tek izah ederek bunların Hz. Peygamber'e kadar dayanan sened halkasını zikretmektedir. Bkz. Kabâkîbî, **İdâhu'r-rumûz**, s. 64-82. Bazı muasır araştırmacılar da mezkûr dört kıraat imamın senetlerinin sahîh olduğunu özellikle belirtmektedirler. Bkz. Tevfik İbrahim Damra, **Fethu'l-muheymin fi kırâet-i İbn Muhaysın**, Ummân, el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2011, s. 8.

İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi zatların isimleri bu tür kıraatlerle sıkça anılsa da sahabeden kıraat diye rivâyet edilen kıraatlerin genel anlamda müdrec sınıfına dâhil olduğu söylenebilir. Mahiyet itibariyle şâz kıraatlerden farklı olması sebebiyle de müdrecleri ayetlerin tefsiri sadedinde rivâyet edilen birer âhâd haber olarak telakki etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Şâz kıraatlerin literatürde vasıfları, sıhhati, Kur'âniyeti ve namazda okunmaları gibi meseleler etrafında tartışılıyor olması ise bu kıraatlerin müdrec ile bir tutulmaması gerektiğinin bir göstergesi sayılabilir. Dolayısıyla tabiûn döneminden günümüze değin içerikleri farklı olsa da şâz diye tesmiye edilen kıraatleri tercih edip okuyan hatta zaman zaman namaz kıldırın âlimlerin sayısı bir hayli fazladır.¹²⁸²

Burada kısaca bu konuda öne çıkan birkaç âlimi ismen zikretmek faydalı olacaktır: Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Yahyâ b. Vessâb (ö. 103/722), İbn Ebî İshak (ö. 117/735), A'rec (ö. 117/735), Müslim b. Cündeb (ö. 106/724-725), Yahyâ b. Ya'mer (ö.89/708), Katâde, Âsım el-Cahderî (ö. 128/746), Îsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), İbrahim b. Ebî 'Able (ö.151/768), Ebü's-Semmâl (ö. 160/777), Hârûn b. Mûsâ, İbnü's-Sümeifa' (ö. 215/830), İbn Ebî Şeybe, İbn Miksem, İbn Şenebûz, Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) Hasan b. Alî Kirdâb vb..¹²⁸³ Bu konuda gerek mevzubahis dört kıraate gerek sair şâz kıraatlere yer veren ve bu anlamda günümüze ulaşmış en eski eser olma niteliği taşıyan İbn Hâleveyh'in *el-Kırââtü's-şâzze* ve İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'i başta olmak üzere şâz kıraat ihtiva eden eserlere bakılabilir.

Kıraat ilminin gelişim sürecinde bu âlimlerden kimisi okuduğu kıraatlerin içeriklerinin, hem yedi kıraatin dışında kalması hem de üç kritere uygun olmaması sebebiyle eleştirilere tabi tutulmuşlardır. Hatta bu durum kimisi için mahkeme önünde tevbe ettirilmek, tazir edilmek, el kesilmesi veya hapsedilmek gibi daha ağır sonuçlar doğurmuştur. Bu konuda öne çıkmaları hasebiyle örnek olarak İbn Miksem ve İbn Şenebûz'un ismi verilebilir. Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimler, İbn

¹²⁸² İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân**, s. 121: İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 49-51; Muhaysin, **fî Rihâb**, C: II, s. 441-443.

¹²⁸³ Anılan âlimlerin dışındaki diğer isimler için bkz. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 49-51; Sağîr, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 77-78. Araştırmacı Sâlim Muhaysin -bu konuda takdire şayan bir iş yaparak- sahabeden başlayıp tabiûn ve sonrasına kadar şâz ile şöhrat bulmuş pek çok ismi okudukları kıraatlerden örnekler vererek zikretmiştir. Detaylar için bkz. Muhaysin, **fî Rihâb**, C: II, s. 444-484.

Miksem'in şâz kıraatleri okumayı adet edindiğini, bu nedenle de hakkında hüküm verilmek üzere Bağdat'ta fukahâ ve kurrânın çoğunun hazır bulunduğu bir mahkemenin tertip edildiğini ve dönemin sultanı tarafından İbn Miksem'in tercih ettiği okuyuşundan vazgeçirilip tövbe ettirildiğini nakletmişlerdir.¹²⁸⁴ Aynı şekilde İbn Şenebûz'un da sahîh kıraat kriterlerinden birine uymayan şâz okuyuşlarından dolayı hakkında karar verilmek üzere İbn Mücâhid başta olmak üzere pek çok âlim ile vezir Muhammed İbn Mukle'nin (ö. 328/940) bulunduğu bir mahkeme tertip edildiği ve bunun sonucunda bu işten vazgeçirilip tövbe ettirilmeye çalışıldığı bildirilmiştir.¹²⁸⁵ Bu çerçevede İbn Miksem'in aktardığı kıraat vecihlerinin sened açısından dayanağının bulunmadığı;¹²⁸⁶ İbn Şenebûz'a nispet edilen kıraatlerin ise çoğunlukla resmî'l-mushafa muhalif olduğu¹²⁸⁷ şeklindeki bilgiler bu iki ismin kıraat tercihlerinin tenkit edilip reddedilmelerinin esas gerekçesi olarak gösterilebilir. Dolayısıyla kıraat birikiminin oluşumunda belirli dönemlerde İbn Şenebûz ve İbn Miksem başta olmak üzere bazı kıraat âlimlerinin makbûl kıraatler için sınırları çizilmiş malum kıstasları bırakıp kendi belirledikleri bazı ölçütlere göre hareket etmeleri, hatta bu kıraatlerle namaz kıldırılmaları sebebiyle¹²⁸⁸ diğer âlimlerin ve toplumun buna tepki verdiği belirtilebilir.

Bu noktada İbnü'l-Cezerî'nin, İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi isimlerin okuyuşlarını dışarıda bırakarak *el-Kâmil*, *Sûku'l-arûs* ve *el-İknâ* gibi yedi veya on

¹²⁸⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrût, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002, C: II, s. 587; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 21; a.m., *Ğâyetü'n-nihâye*, C: II, s. 124.

¹²⁸⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 187-189; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, C: II, s. 54; Muhaysin, *fî Rihâb*, C: II, s. 442; Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s. 124. Ebû Şâme, İbn Şenebûz'un şâz kıraatleri okumakta ısrar etmesinin, hakkında çok ağır sonuçlar doğurduğunu ifade etmektedir. Mesela Ebû Şâme, onun tutuklanarak gözaltına alındığını, elinin ve dilinin kesildiğini belirttikten sonra bu yapılanların çok ağır olduğunu da sözlerine eklemektedir. Konunun detaylı bilgisi için bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 187-192. İbn Miksem'le ilgili tartışmalar için bkz. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C: II, s. 587; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 21; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, C: II, s. 124.

¹²⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 21; Bir başka ifadeyle İbn Şenebûz sahîh bir kıraat için bu üç kriterden "resmî"; İbn Miksem ise "sened"i şart koşmamıştır. Bkz. Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s. 124.

¹²⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, C: II, s. 54; Muhaysin, *fî Rihâb*, C: II, s. 442; Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s. 124.

¹²⁸⁸ Mesela İbn Hâleveyh, Ramazan ayında İbn Şenebûz'un arkasında saf tutarken onun şâz kıraatlerle namaz kıldırıldığını beyan etmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'an*, s. 121. Ayrıca bu isimler hakkında diğer hususlar için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 21, 34, 35.

kıraat dışında olup şâz ve zayıf kıraatleri barındıran eserlerin okunmasına hiç kimsenin karşı çıkmadığını¹²⁸⁹ belirtmesi de bu isimlerin tercih ettikleri vecihlerin tarih boyunca kurrâ nezdinde pek kabul görmediğinin göstergelerindendir. Buna mukabil *el-Kâmil*'in sahibi Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî'nin, İbnü'l-Cezerî tarafından olumsuzlanan İbn Miksem'in kıraatini zaman zaman tasvip ettiği, hatta sahîh kıraatlerden daha üstün tuttuğu görülmektedir. Mesela Hüzelî, Kasas suresinde geçen “فَاسْتَعَاثُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ”¹²⁹⁰ ifadesinin İbn Miksem tarafından “فَاسْتَعَاثُ” (feste‘ânehû) formatında okunduğunu belirterek bu kıraatin “ihtiyâr” edilmeye medar olduğunun, çünkü bu makamda “i‘âne”nin getirilmesinin mana itibariyle daha uygun olduğunun altını çizmektedir.¹²⁹¹ Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) ise Hüzelî'nin bu şâz okuyuşu sahîh kıraate önceleyip tasvip etmesini; bununla birlikte İbn Atıyye'nin bu kıraati tercih edenleri “tashîf”¹²⁹² yapmakla ithamda bulunmasını¹²⁹³ doğru bulmamaktadır.¹²⁹⁴ Anlaşılan Semîn el-Halebî orta bir yol tutarak ne tashîf deyip bu kıraati tercih edenlerin itham edilmelerini, ne de bu okuyuşun büsbütün kabul edilip sahîh kıraatten üstün tutulmasını benimsemektedir.

Sonuç olarak kıraatler bağlamında tarihi bir yanılga sayılabilecek “kıraatlerin sıhhat değerlendirmesini kişiler üzerinden yapma ameliyesinin” şâz kıraatlere farklı bir boyut kazandırdığı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım kimi zaman isabetli olsa da yer yer hatalı sonuçlar doğurduğu söylenebilir. Dolayısıyla herhangi bir vechin sıhhat değerlendirmesi yapılırken onun kime isnad¹²⁹⁵ edildiğinden ziyade o vechin yaygın kriter ve niteliklere sahip olup olmamasına bakılması daha doğru bir yaklaşımdır.

¹²⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 34.

¹²⁹⁰ Kasas, 28/15.

¹²⁹¹ Hüzelî, **el-Kâmil**, s. 613-614.

¹²⁹² Tashîf: “Birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimelerin nokta veya hareketlerinin değiştirilerek yazılması anlamında kullanılan bir terim” olduğu bildirilmektedir. Bkz. Emrullah İşler, “Tashîf”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2011, C: XL, s. 128.

¹²⁹³ İbn Atıyye, **el Muharrerü'l-vecîz**, C: IV, s. 280.

¹²⁹⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed es-Semînü'l-Halebî, **ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn**, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, t.y., C: VIII, s. 657.

¹²⁹⁵ Burada kastedilen bir kıraatin rivayetindeki isnad zinciri değildir. O kısma elbette bakılmalıdır. Ancak burada kastedilen şey, o kıraat vechiyle ilgili sahîh kıraatlerde bulunması gereken kriterlerden herhangi bir özelliği taşıyıp taşımadığı sorgulanmadan, sırf a şahsına veya b şahsına ait diye dışlanmasıdır. Bu da, bir kıraatin hem nicelik-nitelik sorununu gündeme getirmekte hem de o kıraatin bulunmaması gereken, şâz gibi bir pozisyonda algılanmasına sebebiyet vermektedir.

2.2.2.6. Modern Dönemde Yapılan Tanımlar

Muasır Arap araştırmacılar da şâz kıraat tanımında birbiriyle çelişkili yaklaşımlar serdetmiş ve kavramı ilgisiz içeriklerle doldurmuşlardır. Bu durumu anlamak için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. Abdulfettâh el-Kâdî genel anlamda kıraatler için “makbûl kıraat” ve reddedilmesi gereken “şâz” şeklinde ikili tasnif yapmaktadır. Özellikle tevâtürle birlikte meşhur üç kritere muvafık olanın makbûl; olmayan kıraatlerin ise şâz ve dahi merdûd olduğunu belirtmektedir.¹²⁹⁶ Kâdî, makbûl kıraatlerin on kıraate; şâzın ise bunların dışında kalanlara tekabül ettiğini açıklamaktadır.¹²⁹⁷ Ayrıca makbûl olanların yedi harften müteşekkil olduğunu, bunları inkâr etmenin caiz olmadığını savunmaktadır.¹²⁹⁸ Kâdî’nin bu tanımında iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi üç kritere tevâtür şartını eklemesidir. İkincisi ise şâz kıraatleri herhangi bir ayırıma tabi tutmadan doğrudan reddedilmesi gereken kıraatleri ifade eden “merdûd” tabiriyle ifade etmesidir. Fakat Kâdî’nin bu tanımı pek tutarlı görünmemektedir. Zira bir kıraatin makbûl olabilmesini üç kritere bağlayıp ardından o kriterlere sahip kıraatlerin de mütevâtir derecesinde olmasını beklemek gerçekçi durmamaktadır. Ayrıca onun makbûl olarak kabul ettiği on kıraatin tüm rivâyet ve senedleriyle mütevâtir olduğunu savunmak realiteyle bağdaşmamaktadır. Özellikle yediye sonradan eklenen üç kıraatin belli bir dönem şâz,¹²⁹⁹ sonraları ise bazı âlimler tarafından âhâd¹³⁰⁰ şeklinde nitelendirildiğini anımsamak gerekir.¹³⁰¹ Bu durumda mütevâtirlik vasfını makbûl kıraatler için zorunlu kılmak sorunlu hale gelmektedir. Nitekim konuyla ilgili İbnü’l-Cezerî şu ifadelere yer verir: “Biz, bazı râvilerin âhâd yolla veya diğer râvilerden farklı olarak naklettikleri her bir kelimede tek tek tevâtür oluşması iddiasında bulunmuyoruz. Bunu tevâtürün ne olduğunu bilmeyen cahil kişiden başkası iddia edemez.”¹³⁰² Kaldı ki bu kriterleri taşıdığı halde ‘aşerenin içinde

¹²⁹⁶ Kâdî, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 7.

¹²⁹⁷ Kâdî, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 9.

¹²⁹⁸ Kâdî, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 7.

¹²⁹⁹ Bu bilgi için bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb’a**, s. 87; İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 31-35; İbnü’l-Hâcib, **Münteha’l-vusûl**, s. 46.

¹³⁰⁰ Örneğin Celâluddîn el-Bulkînî bu görüşü savunmaktadır. Ayrıca ona göre tâbiinin kıraatine de şâz denir. Bkz. Süyûtî, **el-İtkân**, s. 163.

¹³⁰¹ Biz burada aşereyi tenkit etmiyoruz. Aksine aşere üzerinden tevâtür olgusunu okuyarak onu makbul tüm kıraatler için olmazsa olmaz şartlardan biri sayan araştırmacıların düşüncelerine katılmıyoruz.

¹³⁰² İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn**, s. 21; ayrıca bkz. Önder, “**Şâz Kıraatlar**”, s. 168.

olmayan kıraatler da bulunabilmektedir. Bunların on kıraatten farkı sadece onlar kadar şöhret bulamaması ve âlimler tarafından kabul görmemesidir. Örneğin İbn Cinnî'nin senedini sahâbenin ileri gelenlerinden ve Hz. Peygamber'in öğrencilerinden İbn Mes'ûd'a nispet ettiği “فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ”¹³⁰³ (nüzile) kıraat vechi¹³⁰⁴ resmü'l-mushaf ve Arapçaya da uygun olmasına rağmen on kıraat arasında bulunmadığından kıraat birikiminde şâz diye nitelenmektedir.¹³⁰⁵ Yine Übey b. Ka'b'a nispet edilen “فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ”¹³⁰⁶ (nünehhîke) kıraati de¹³⁰⁷ üç şartı yerinde olmasına rağmen aynı gerekçeyle şâz kabul edilmektedir.¹³⁰⁸ Dolayısıyla bu ve benzeri kıraatler İbn Mücâhid döneminde yeterince şöhret bulamadıklarından; İbnü'l-Cezerî ve sonrasında ise mütevâtir olmadıkları için değil, kırâat-i 'aşerenin dışında kaldıklarından şâz muamelesi görmüşlerdir.

Muhammed Müflih ve beraberindeki heyet de Kâdî'nin görüşü istikametinde bir yol takip etmektedirler. Fakat bu âlimler “sened” kriteri yerine tevâtür şartını öne sürmektedirler. Dolayısıyla sahîh kıraatler için öngörülen üç kriterden “senedin sahîh olması” kriteri yerine mütevâtirlik şartını koyup şâz kıraat tanımını buna göre yapmaktadırlar. Onlara göre şâz, mütevâtir olmayan veya resm-i Osmânî veyahut Arapçaya uymayan okuyuşlardır.¹³⁰⁹ Görüldüğü üzere bu tanıma göre bir kıraatin şâz diye nitelenebilmesi için onun, tevâtürün de için de bulunduğu üç kriterden herhangi birine muvafık olmamasıdır. Neticede bu müellifler mütevâtirlik meselesi üzerinden hareket ettiklerinden şâz kıraatleri her halükârda makbûl kıraatlerin dışında bırakmışlardır. Çünkü bu durumda senedi sahîh olsa da resm ve Arapçaya uygunluk, bir kıraatin makbûl olabilmesi için yeterli olmayacaktır. Açıkçası bu yaklaşımı benimseyenlerin şâz kıraatlerin içeriğini ne ile doldurdukları, onunla neyi kast ettikleri anlaşılmamaktadır. Bu görüşe benzeyen bir diğer yaklaşımı ise Ahmed Adevî ve Abdurrahmân el-'Akk'te görmekteyiz. Adevî, şâz kıraatlerin tanımını doğrudan

¹³⁰³ Sâffât, 37/177. Âyetin sahîh olan vechi şöyledir: فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ (nezele).

¹³⁰⁴ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: II, s. 229.

¹³⁰⁵ Bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân** s. 129.

¹³⁰⁶ Yûnus, 10/92. Âyetin sahîh vechi şöyledir: نُنَجِّيكَ فَالْيَوْمَ (nüneccîke).

¹³⁰⁷ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 316.

¹³⁰⁸ Bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân** s. 63.

¹³⁰⁹ Müflih vd., **Mukaddimât**, s. 72.

“mütevâtir olmayan okuyuşlar”¹³¹⁰ şeklinde yaparken, el-‘Akk ise “tâbiûndan tevâtüren nakledilmeyen okuyuşlar”¹³¹¹ olarak yapmaktadır. Hal böyle olunca da yukarıdaki görüşlere paralel ama daha dar bir tanımla karşı karşıya kalındığı söylenebilir. Dolayısıyla burada da tevâtürlüğün dışına itilen şâzın içeriği belirsizliğini korumuştur. Çünkü el-‘Akk’ın bile bu konuda düşüncesinin netleşmediği, şâz tanımını mütevâtirin dışında kalanlarla tavsif ettikten hemen sonra şâz için verdiği müdrec kıraat örneğinden anlaşılabılır.¹³¹² Yani ona göre şâz, müdrec de olabilir. Ne var ki bu yaklaşımın hatadan uzak olmadığı açıktır.¹³¹³

Abdussabûr Şâhîn, Mahmud es-Sağîr ve Nebîl b. Muhammed gibi âlimler ise şâzı “üç kriterden birine uymayan kıraat”¹³¹⁴ diye tanımlamaktadırlar. Bu kriterlerden mushaf veya Arapçaya muhalif olan kıraatlerin şâz sayılması daha önce çıkça dillendirilmiş olsa da senedi sahîh olmayanların şâz sayılmasında belli ki Süyûtî’nin şâz için yaptığı “senedin sahîh olmama” tanımından etkilenip bir madde olarak dâhil edilmiştir. Zira şâzın tanımını “senedin sahîh olmaması” kaydıyla sınırlayan kişi Süyûtî’dir.¹³¹⁵ Subhî Sâlih, Sâlim Muhaysin ve Muhammed Alî Davut gibi muasır âlimlerin de Süyûtî’nin altılı taksimde şâz kıraatler için “senedi sahîh olmayan” şeklindeki tanımını aynen kabul ettikleri görülmektedir.¹³¹⁶

Mennâ‘u’l-Kattân’ın aktardığına göre şâz kıraatler için şöyle bir tanım yapılmaktadır:

¹³¹⁰ Adevî, **el-Kırââtü’ş-şâzze**, s. 30.

¹³¹¹ Hâlid Abdurrahman el-‘Akk, **Usûlu’t-Tefsîr ve kevâ’iduh**, 2. bs., Beyrut, Dâru’n-Nefâis, 1986, s. 436.

¹³¹² ‘Akk, **Usûlu’t-Tefsîr**, s. 436.

¹³¹³ Çünkü müdrec kıraatleri doğrudan şâz diye nitelemek tarihi bir yanılğı olduğunu söyleyebiliriz. Olsa olsa şâzın altında merdûd kısmında değerlendirebilir.

¹³¹⁴ Abdüssabûr Şâhîn, **el-Kırââtü’l-Kur’âniyye fî dav’i’l-‘ilmi’l-luğatî’l-hadîs**, Kâhire, Mektebetü’l-Hancî, t.y., s. 257; Sağîr, **el-Kırââtü’ş-şâzze**, s. 79; Nebîl, **‘İlmü’l-Kırâât**, s. 44.

¹³¹⁵ Bkz. Süyûtî, **el-İtkân**, s. 167.

¹³¹⁶ Subhî, **Mebâhis**, s. 86; Muhaysin, **fî Rihâb**, C: I, s. 424; Muhaysin bu tanımdan sonra sahîh ve şâz diye iki üst kavram belirlemiş ve genel anlamda kıraatlerin iki çeşit olduğunu ileri sürmüştür. Burada ise şâz kavramını sahîhin karşısında kullanmaktadır. Bkz. Muhaysin, **fî Rihâb**, C: I, s. 425, 426; Davut, **‘Ulûmü’l-Kur’ân**, s. 90.

“Kıraatler üç kısımdır. Bunlar, mütevâtir, âhâd ve şâzdır. Mütevâtir olanlar kırâat-i seb‘a; âhâd olanlar ilave üç kıraat ile sahâbeye ait okuyuşlar; bunların dışında kalanlar ise şâzdır.”¹³¹⁷

Bu yaklaşıma göre şâz kıraat, hem Kur’ân ve kıraat vasfı taşımayan tefsir kabilinden yapılan ilaveleri (müdreç) hem de uydurma okumaları (mevzû) kapsamaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki, mevzû kıraatlerin bu tanıma dâhil edilmesi katiyen mümkün değildir. Söz konusu müdreçler ise şâzın merdûd kısmına dâhil edilmeleri mümkünse de bu durumda kabul edilme ihtimali bulunan üç kriteri haiz şâz kıraat grubundan söz edilemeyecektir. Buna göre bu tanımlamada açık bir problemin bulunduğu söylenebilir.

Gânim Kaddûrî el-Hamed’e göre şâz kıraat, daha önce sahabe ve tabiûndan nakledilmekle birlikte Hz. Osmân döneminde yapılan istinsâh faaliyeti sonrasında resmü’l-mushafa aykırı olmaları sebebiyle terkedilen kıraatlerdir. Kısaca ifade edilecek olursa ona göre şâz kıraat “resmü’l-mushafa” aykırı olanlardır. Hamed’e göre bunun sebebi ise ümmetin üzerinde icmâ ettiği ve tevâtüren nakledilen Kur’ân nassına aykırı olmasıdır.¹³¹⁸

Bu konuda yukarıda aktarılan görüşlerden farklı olarak Abdulhâdî el-Fadlî’nin şâz tanımı gelmektedir. O, kıraatleri genel anlamda mütevâtir ve sahîh diye ikiye taksim etmektedir. Ardından sahîhi üç şartı taşıyanlar ve şâz okumalar diye iki kısma ayırmaktadır. Son olarak da şâzı “resmü’l-mushaf”a muhalif okumalar şeklinde tanımlamaktadır.¹³¹⁹ Anlaşılan Fadlî’nin, şâz kıraatleri sahîhin karşıtı olarak değil onun alt başlıklarından biri kabul etmekte ve mushaf hattına aykırı olan kıraatleri şâz sayıp ayrı bir kategoride değerlendirdiği gözlemlenmektedir.

Ahmed Beylî ise şâz kıraatleri üç kısma ayırmaktadır. “a) Meşhur şâz kıraatler: Bunlar, makbûl kıraatlerin üç kriteri kendisinde mevcut olmasına rağmen tevâtür

¹³¹⁷ Kattân, **Mebâhis**, s. 176.

¹³¹⁸ Ebû Abdillâh Gânim b. Kaddûrî b. Hamed, **Muhâdarât fî ‘ulûmî’l-Kur’ân**, Ummân, Dâru Ummân, 2003, s. 143.

¹³¹⁹ Fadlî, **el-Kırââtü’l-Kur’âniyye**, s. 70-71.

derecesine çıkamayan kıraatlerdir. b) Âhâd kıraatler: Bu da iki kısımdır. Birincisi senedi sahîh olmayanlar. İkincisi ise senedi sahîh olup olmamasına bakılmaksızın Arap diline uygun olup resm-i Osmânîye muhalif kıraatlerdir. c) Müdrec kıraatler: Tefsir maksadıyla âyette oluşan fazlalıktır.” Beylî bu açıklamalarının ardından şâz kıraatlerin on kıraatin dışında kalanlardan ibaret olduğunu da sözlerine eklemeyi ihmal etmemiştir.¹³²⁰ Burada âhâd ve müdrec kıraatlerin (makbûl veya merdûd ayırımı yapılmadan) şâz kıraatler başlığı altında değerlendirilmiş olması doğrusu kabulü mümkün olabilecek şâz kıraatleri de töhmet altında bırakmaktadır. Zira kıraat ilmi tarihinde şâz kıraatlerde senedin sahîh olmaması yaklaşımını –görebildiğimiz kadarıyla- sadece Süyûtî’de görülür ki bunun sorunlu olduğu düşünülmektedir. Sahâbe tarafından Kur’ân’a açıklama kabilinden eklenen müdreclerin ise kesin olarak “kıraat” olmadığı, merdûd kıraatlerden olduğu açıktır.¹³²¹ Bu durumda iki başlığı şâz kıraatlerin altında değerlendirmek mümkün olsa bile bunların merdûd kanadında durduğunu belirtmek gerekecektir. Muhammed Müflih müdrec kıraatlerin şâz başlığı altında değerlendirilmesi gerektiğine dair Kâsım b. Sellâm’ın şu sözlerini gerekçe olarak sunmaktadır:¹³²² “Şâz kıraatlerin amacı meşhur kıraatlerin tefsirini yapmak ve manalarını açıklamaktır.”¹³²³ Fakat Müflih, Kâsım b. Sellâm’ın bu sözlerle şâzın tanımını yaptığını düşünmektedir. Hâlbuki İbn Sellâm burada şâz kıraatlerin faydaları, gayeleri veya sonuçları açısından bir değerlendirme yapmaktadır. Aksine burada şâzla ilgili herhangi bir öz ve mahiyet tanımı bulunmamaktadır.

Türkiye ölçeğinde şâz kıraatler için yapılan tanımlara bakıldığında yukarıda olduğu gibi bir tutarlılıktan söz etmek mümkün değildir. Mesela İsmail Karaçam bu konuda şu üç tanımı sunmaktadır: a) Senedi sahîh olmayanlar b) Mütevâtirin dışında kalanlar c) Üç şarttan biri eksik olanlar.¹³²⁴ Yine araştırmacı yazar Abdurrahman Çetin ise Süyûtî’nin etkisinde kalarak “senedi sahîh olmayanlar” şeklindeki tanımını

¹³²⁰ Beylî, *el-İhtilâf beyne’l-kırâât*, s. 109-110.

¹³²¹ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, s. 297; Müflih vd., *Mukaddimât*, s. 73-74.

¹³²² Müflih vd., *Mukaddimât*, s. 74.

¹³²³ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 175.

¹³²⁴ Karaçam, *Kırâat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri*, s. 88; Şâz kıraatler için “senedin sahîh olmaması” şeklindeki tanımına şu eserinde de rastlıyoruz: Karaçam, *Kur’ân’ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kırâati*, s. 265.

benimsediği,¹³²⁵ başka yerlerde ise daha farklı yaklaşımlar¹³²⁶ sergilediği görülmektedir. Keza araştırmacı Mehmet Ünal'ın da Suyûti'nin çizgisinde görüş beyan ettiği görülmektedir.¹³²⁷ Atilla Akdemir ise şâz kıraatleri, “üç şarttan birine uymayanlar” şeklinde tarif etmekte ve şâzın altında âhâd, mevzû ve müdrec çeşitlerinin bulunduğunu aktarmaktadır.¹³²⁸ Abdulhamit Birışık'ın, *Kıraat İlmi ve Tarihi* adlı eserinde ilk önce kriterleri merkeze alıp şâzı, sahîhin mukabili olarak “üç şartın dışında kalanlar”; daha sonra “üç şartı taşıyıp senedindeki ricali sika olmayanlar” şeklinde farklı tanımlamaları aktardığı görülmektedir.¹³²⁹ Tüm bu tarif ve yaklaşımlarda açıkçası şâz kıraatler için net bir alan çizilememiştir. Çünkü her bir âlim haddizatında zaten kendisiyle çelişki içerisinde. Net çizgilerle sınırları çizilemeyen şâz kıraatlerin böylece tanım açısından muallakta kaldığı söylenebilir.

Bu konuda yaptığı çalışmayla alana önemli katkılar sunan Mehmet Dağ ise bu konuyu en detaylı çalışan araştırmacılardandır. Öncelikle görebildiğimiz kadarıyla o, şâz kavramının tanımı noktasında Türkiye’de enine boyuna detaylı bir şekilde konuyu tetkik edenlerden biridir. Mehmet Dağ'ın bu kavrama yaklaşımı ise şu şekilde özetlenebilir:

Dağ, şâz kavramının kıraat birikimindeki yerini taktir etmek amacıyla iki alandan bahsetmektedir. Birincisi kıraatlerin *tespit alanı*, ikincisi ise *tercih alanı*dır. Tespit kriterleri başlığı altında; senedin sahîhliği, mushafa uygunluk, Arapçaya uygunluk şeklinde bilinen meşhur üç şarttan söz eder. Tercih kriteri başlığı altında ise; “nakil açısından tercih edilenler” (ki bunlar şöhret/ittifak/icmâdır), “dil açısından tercih edilenler” (bunlar da efsah-eblağ olanlardır) şeklinde iki kısımdan söz etmektedir. Araştırmacı, şâzı tespit alanında sahîh olmayan kıraatler için; tercih alanında ise naklî ve dilsel faktörlerden dolayı tercih edilmeyen kıraatlere teşmil

¹³²⁵ Abdurrahman Çetin, **Yedi Harf ve Kırâatlar**, 3. bs., İstanbul, Ensar Yayınları, 2013, s. 233.

¹³²⁶ Bu detaylar için bkz. Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 83-85.

¹³²⁷ Ünal, **Kur'an'ın Anlaşılması**, s. 74.

¹³²⁸ Atilla Akdemir, **Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metodları**, 2. bs., İstanbul, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015, s. 60.

¹³²⁹ Abdülhamit Birışık, **Kırâat İlmi ve Tarihi**, 2. bs., Bursa, Emin Yayınları, 2014, s. 95-97.

etmektedir.¹³³⁰ Dağ'ın odaklandığı esas sorun, bu karmaşadır. Zira bu problemin kendi ifadelerine şu şekilde yansıdığı görülmektedir:

“Kavram, kırâat ilminde kullanılmaya başladıktan sonra, belirli dönemler kırılmalar yaşamış, otantik anlamından gittikçe uzaklaşmış, kaygan ve yapay bir zemine oturmuştur. İlk önce, sahîh okumalar içerisinde gerek dilsel ve gerekse naklî açıdan beğenilmemeyi ifade eden kavram, süreç ilerledikçe, mahiyet itibariyle birbirlerinden farklı olan okuma biçimlerini tanımlamak için kullanılmıştır.”¹³³¹

Bu “yapay zemine” daha sağlam ve asli bir hüviyet kazandırmak isteyen Dağ, bu problemleri çözüp şâz kavramına otantik bir tanım ve net bir anlam kazandırma çabası gütmektedir. Mehmet Dağ şâz kavramına yönelik otantik anlam arayışının sonucunda ulaştığı tanımı şu sözlerle ifade etmektedir: “*Şâz kavramının hem rivâyet terminolojisine hem de kırâat gerçeğine en uygun anlamı, ilk dönemde verilen yaygın olmama/genele aykırılık anlamıdır.*”¹³³²

Dağ, yaptığı çalışmada şâz kavramının içeriğini otantik anlamına uygun bir konumda oluşturma çabası gütmektedir. Araştırmacının bu noktada attığı adımlar anlam örgüsü açısından da doğrudur. Fakat o, kavramla ilgili benimsediği nihaî tanımı “yaygın olmama/genele aykırılık” şeklinde yaparak usulen problemli bir görüş aktarmıştır. Zira bu yaptığıyla onun, hangi tercih kanadında bulunduğu net anlaşılamamaktadır. “Yaygın olamama” ve “aykırılık” yaklaşımları farklı dönemin şâz tanımı yansımaları olduğu gibi içerikleri ve kendilerinden kastedilenler de farklıdır.¹³³³ Birbirinin aynı olmayan bu iki yaklaşımdan “yaygınlık” daha çok İbn Mücâhid dönemini;¹³³⁴ “aykırılık” ise daha önceki dilsel çalışmalar dönemini yansıtmaktadır. Ayrıca bir kıraat “yaygın” olmadığı için “aykırı” olmak zorunda da değildir. Nice

¹³³⁰ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 59, 60.

¹³³¹ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 104.

¹³³² Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 103.

¹³³³ “Çoğunluğa aykırılık” mefhumu için bkz. Halîl b. Ahmed, **Kitâbü'l-‘ayn**, C: III, s. 103; “Yaygın olmama” kaydı için bkz. Taberî, **Câmi‘u'l-beyân**, C: I, s. 182; C: XIII, s. 46; C: XVI, s. 426; Ayrıca bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb‘a**, s. 87.

¹³³⁴ İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb‘a**, s. 87.

yaygın olmayıp meşhur kıraat kriterlerine uygun kıraatler mevcuttur.¹³³⁵ Elbette burada iki anlamdan biri kast edilmiş olabilir. Fakat birbiriyle anlam bakımından pek irtibatlandırılmayan bu tanımlardan birini tercihe medar kılmak veya otantik anlama daha yakın olduğunu dile getirmek kanaatimizce daha doğru bir yaklaşım olabilirdi. Fakat iki seçenekten sadece “genele aykırılık” şeklindeki tanımın tercih edilmesi durumunda ise problem çözülememektedir. Çünkü sahîh kıraatler arasında dahi genele aykırı, münferid/muhالیف pek çok okuyuş bulunmaktadır.¹³³⁶ Ayrıca Dağ’ın çalışmasının sonuç kısmında benimsediğı “yaygın olmama” tanımında açıkçası üç kriterle uygunluk ilkesini şüpheye mahal bırakmaksızın zikretmesi beklenirdi.¹³³⁷ Doğrusu o, çalışmasında ek olarak sunduğı tablonun¹³³⁸ son maddesinde şâz kavramını “meşhur olmama” şeklinde tanımlarken karşısındaki “özellik” kısmında üç kriterle uyma şartını ilave etmiştir. Bunun da yerinde bir yaklaşım olduğunu belirtmek gerekir. Lakin onun, bu düşüncüyü benimseyip benimsemediğini metin kısmında daha net bir biçimde ifade etmesi beklenirdi.¹³³⁹

Son olarak Dağ’ın vardığı birtakım sonuçlar bazı araştırmacılar tarafından da eleştiri konusu olmuştur. Örneğin Dağ’a göre, ilk dönemlerde şâz kavramı yedi kıraat

¹³³⁵ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 173.

¹³³⁶ En çok tercih edilen kırâat-ı Âsım’da dahi kıraat imamlarının genel tercihlerine aykırı okuyuşlar bulunabilmektedir. Örnek olarak, Âsım, Hadîd sûresinin 11. âyetindeki فُضَاعَةٌ kelimesini bu şekliyle diğer tüm imamlara aykırı olarak okumaktadır. Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb’a**, s. 625. Başka yerlerde de başka imamlar yalnız kalabilmekte ve genelin tercih etmediğı okuyuşu benimseyebilmektedirler. Örneğin Fussilet sûresinin 19. âyetindeki وَيَوْمَ نُحْشِرْ ifadesi bazı kurrâ tarafından وَيَوْمَ نَحْشُرْ (nahşuru) şeklinde okunarak çoğunluğun kıraatine muhalefet edilmiştir. Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb’a**, s. 576. Sadece iki örnek olarak sunduğumuz bu tarz okuyuşların onlarca benzerlerini bulmak mümkündür. Misal olarak bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb’a**, s. 141, 154, 162, 164, 168, 169, 217, 219, 227, 232, 244, 263, 264, 293, 580, 585; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: II, s. 230, 241, 287, 299. Görüldüğü üzere, eğer şâz okuyuşlar, genele aykırılık ilkesi ile sınırlandırılırsa bu durumda sahîh kıraatlerin büyük bir kısmı bu potaya dâhil edilmiş olur ki bu mümkün değildir. Esasen burada “genele aykırılık” ile neyin kastedildiğı de önemlidir. Şayet “genel anlamda kurrânın tercihinin dışında kalmış”, bir nevi “ferd kalmış” şeklinde yorumlanırsa problem dolaylı olarak ortadan kalkabilir. Fakat “aykırılık” kaydıyla “âmmeye muhالیf olma, ona ters düşme” gibi bir yaklaşım benimseniyorsa yukarıda dile getirmeye çalıştığımız sıkıntı baş gösterecektir.

¹³³⁷ Çalışmamızın sonlarına doğru bu kıraatlerin çatı tanımından sonra üç kriter merkeze alınarak “makbul” ve “merdûd” şâz şeklinde yapılan taksimi bu düşüncemizin bir yansıması olduğu söylenebilir.

¹³³⁸ Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 106.

¹³³⁹ Çünkü Dağ’ın çizdiği tabloda “özellikler” başlığı altında ele aldığı üç kriterin var olma gerekliliğı ileride “makbul” diye isimlendirdiğimiz şâzın sadece iki kısmından birini karşılamaktadır. Bu durumda reddedilmesi gereken okumalar olan “merdûd şâz”ın akibeti belirsizliğini korumuş olacaktır.

dışındaki diğer sahîh kıraatler için kullanılırken İbn Mücâhid'den sonraki dönemlerde ise anlam kaymasına uğrayarak kıraat değeri taşımayan kıraatleri karşılayacak bir manada kullanılmaya başlamıştır.¹³⁴⁰ Dağ'ın şâz kıraatlerle ilgili olarak bu perspektifle incelediği literatür onu haklı çıkarıyor gibi görünebilir. Fakat bazı araştırmacılar İbn Mücâhid'den önceki dönemlerde Taberî gibi bazı âlimlerin de bu kavramı “kendileriyle Kur’ân’ın okunması caiz olmayan ve dolayısıyla zayıf kıraat”¹³⁴¹ anlamında kullandıklarını aktarmaktadırlar.¹³⁴² Bu durumda şâz kavramının İbn Mücâhid'den önce de aynı olmasa da en azından yaklaşık manalarda kullanıldığı söylenebilir.

Son olarak konumuza dair önemli katkılar sunduğunu düşündüğümüz İrfan Çakıcı'nın da Mehmet Dağ'ın tanımına paralellik arz eden bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Ona göre makbûl/sahîh kıraatlerin dışında kalıp yeteri kadar şöhret ve yaygınlık kazanamamış, senedinde de tek kalmış kıraatler için şâz kıraat tabiri kullanılabilir.¹³⁴³ Görüldüğü üzere yukarıdaki tanımlarda şâzın reddedilmesi durumunda kriterleri sağlayan kıraatlerin durumu; kabul edilmesi durumunda ise kriterleri sağlamayanların durumu belirsizdir.¹³⁴⁴

Yukarıda aktarılan Arap ve Türk araştırmacıların ortak paydalarının, daha önce geleneksel anlamda ortaya konan şâz tanımlarının modern dönemdeki izdüşümlerinden ibaret olduğu ifade edilebilir. Şunun altını da çizmek gerekir ki, modern dönemde söz konusu araştırmacıardan bu kavram için orijinal, daha önce denenmemiş bir tanım beklemek de gerçekçi bir tavır olmayacaktır. Kanaatimizce böylesi bir tanımlı geliştirmenin lüzumu da yoktur. Elbette gelenekte var olan yaklaşımlardan beslenerek birtakım girişimlerde bulunulabilir. Fakat bu girişimin şâz kavramını içinde bulunduğu tanım karmaşasından kurtarıp düzlüğe mi çıkaracağı, yoksa yeterince var olan kaos ortamına yeni bir problem mi ekleyeceği konusunda net bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir.

¹³⁴⁰ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 63.

¹³⁴¹ Örnek olarak bkz. Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, C: I, s. 182.

¹³⁴² Naif Yaşar, “Taberinin kıraatlere bakışı”, s. 79 (133. dipnot).

¹³⁴³ Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 182. Eksikleriyle beraber ana hatları itibariyle isabetli bulduğumuz bu yaklaşımın detaylarını ve tamamlayıcı yönlerini ileride ele alacağız.

¹³⁴⁴ Bu konu “makbul şâz” başlığı altında detaylandırılacaktır.

2.3. ŞÂZ KIRAAT TANIMINDA YORUM FARKLILIĞININ SEBEPLERİ

Şâz kıraatler hakkında farklı yaklaşımların bulunması konusunda pek çok sebep sayılabilir. Bunlardan bir kısmı aşağıda zikredilecektir. “Yedi harf”¹³⁴⁵ meselesinin şâz kıraatlerle olan bağlantısından dolayı bu başlık altında kısaca bu ilişkiye temas edilecektir. Şimdi “yedi harf” meselesindeki detay ve tartışmalara girmeden sadece “yedi harf” ve şâz kıraat arasındaki etkileşime kısaca değinmek yerinde olacaktır.

2.3.1. Yedi Harf Bağlamında Şâz Kıraatler

Bu konudaki tartışmaları Hz. Peygamber ile Hz. Cebrâil arasında gerçekleşen son arzaya kadar götüren araştırmacılar vardır. Örneğin Ahmed Adevî, arza-i ahîrede terk veya nesh yoluyla tilavetten kaldırılan kıraat vecihlerinin şâz kıraatlerden müteşekkil olduğunu kaydetmektedir.¹³⁴⁶ Bu görüşün temelinde yedi harf meselesinin yattığını belirtmek gerekir. Zira bu bağlamda İbn Teymiyye de “yedi harf” konusunda şu ifadelere yer vermektedir:

“Kur’ân, İslâm’ın ilk dönemlerinde ruhsat gereği kolaylık için farklı harflerle (yedi harf) okunurdu. Fakat sahâbenin diline bu zor kelimeleri çözüp tek harf üzere okumak kolay gelince arza-i ahîrede okunan tek harf ile tilavet etmeye başladılar. Nihayetinde bu harf dışındakiler nesh edilmiştir. Sırf bundan dolayı İbn Mes’ûd, Übey b. Ka’b vs. sahâbenin resmü’l-mushafa aykırı kıraatleri “mensûh” kabul edilmiştir.”¹³⁴⁷

¹³⁴⁵ Bu minvalde rivayet edilen hadisler incelendiğinde, Allah tarafından ümmetine kolaylık olsun diye Kur’ân’ın ‘yedi harf’ üzere okunması için Hz. Peygamber’e izin verildiği görülmektedir. “Kur’ân’ın yedi harfle indirilmesi” kesin olarak ifade edilmiş olsa bile, bu yedi harften kastın ne olduğu açık olmadığından, âlimler bu hususta ihtilaf etmişler ve bu kavramın içeriğini doldurmak için birtakım görüşler serdetmişlerdir. Bunlar içerisinde yedi harf ve kıraat olgusuyla irtibatlandırılması güç olanlar olduğu gibi, alakasız olanlar da vardır. Bu konudaki içerik tartışmaları için bkz. Mekki, **el-İbâne**, s. 105-113; Abdülazîz b. Abdülfettâh el-Kârî, **Hadîsü’l-ahrufi’s-seb’a**, Beyrût, Müessesetü’r-Risâle, 2020, s. 49’dan itibaren; Nebîl, **İlmü’l-kırâât**, s. 17-24; Çetin, **Yedi Harf ve Kırâatlar**, s. 112-149; Fatih Çollak, “Kur’ân’ın Nazil Olduğu Yedi Harf Ruhsatı ve Kıraat İhtilaflarının Karakteristiği”, **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları III -Tartışmalı İlmi Toplantı (14-15 Ekim)-**, İstanbul, 2002, s. 211-228; Ca’fer, **el-Kur’ân ve’l-kırâât**, C: I, s. 361-372.

¹³⁴⁶ Adevî, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 50, 51.

¹³⁴⁷ İbn Teymiyye, **Mecmû’u’l-fetâvâ**, C: XIII, s. 397.

İbn Teymiyye'nin "resmü'l-mushafa aykırı okuyuşlar" şeklinde temas ettiği kıraatlerle şâz kıraatleri kastettiği açıktır. Zira bizzat kendisi resmü'l-mushaf'a muhalefeti şâz olarak kabul ettiğini beyan etmektedir.¹³⁴⁸ Dolayısıyla onun bu görüşünün bir yandan resmü'l-mushafa muhalefetin,¹³⁴⁹ diğer yandan da yedi harfin dışında kalanların şâz olduğunu savunanlarla örtüştüğü görülmektedir. Mesela İbn Teymiyye'nin mensûh diye ifade ettiği yedi harf dışında kalan bu okuyuşlara araştırmacı Adevî de şâz demektedir.¹³⁵⁰ Bu durumda mensuh kıraatlerin şâz kıraatlerle aynılık arz etmesi gündeme taşınmış olmaktadır. Fakat İbn Teymiyye'nin burada "resmü'l-mushafa aykırı kıraatleri "mensûh" saymasıyla Hz. Osman dönemini kastediyorsa bu anlaşılabilir bir durum olabilir. Lakin bununla Hz. Peygamber dönemi kastediliyorsa bu sıkıntılı bir durum ortaya çıkaracaktır. Çünkü Hz. Peygamber dönemine işaret edilirse şöyle bir sonucun çıkarılması mümkün olacaktır: Şâz, arza-i ahîrede neshedildiği iddia edilen harfler/kıraatlerdir. Başka bir ifade ile bu durumda şâz, mensûh âyetlerden müteşekkildir. Fakat bu görüşün işaret ettiği mananın mahzurlu tarafları bulunmaktadır. Öncelikle son arzada yedi harfin tek harfe indirgendiğine dair elimizde sahîh bir rivâyet bulunmamaktadır.¹³⁵¹ İkincisi, velev ki son arzada böyle bir durum vuku bulmuş olsun, bu durumda da neshedilenlerin bir âyetin bütünü mü, yoksa sadece bazı âyetlerin farklı kıraat vecihleri mi olduğu tam anlamıyla bilinmemektedir. Kaldı ki, İbn Mes'ûd veya Übey b. Ka'b gibi sahâbeden aktarılan kıraat farklılıklarının tümü resmü'l-mushafa aykırı değildir. Bilakis ona uygun olanları da bulunmaktadır.¹³⁵² Buradan hareketle şu noktaya dikkatleri çekmek isteriz: Resmü'l-mushaf şeklinde bilinen kriterin, daha sonraları, yani Hz. Osman'ın teksir faaliyetinden sonra ortaya çıktığı bilinen bir gerçektir.¹³⁵³ Bu durumda son arzada mensûh âyetlerin resmü'l-mushafa aykırı olduğunu düşünmek erken bir yargı

¹³⁴⁸ Söz konusu eğilimi için bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, C: XIII, s. 394.

¹³⁴⁹ Mesela bkz. Mekî, **el-İbâne**, s. 51, 52, 53; Mes'ûl, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 123; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 16-17; Fârisî, **el-Hucce**, (mukaddime), C: I, s. 9, 11.

¹³⁵⁰ Adevî, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 50, 51.

¹³⁵¹ Nitekim sahîh bir rivayet bulunmuş olsaydı zaten bu kadar tartışma olmazdı. Son arzada Kur'an'ın son şeklini aldığına dair ise ulemanın neredeyse ittifakı vardır. Mesela bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 32.

¹³⁵² Örnekler için bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 173, 206, 214, 289, 346; C: II, s. 11, 23, 39, 54.

¹³⁵³ Beylî, **el-İhtilâf beyne'l-kırâât**, s. 70-71.

olacaktır. Çünkü o an için Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerine yazdırdıkları dâhil¹³⁵⁴ ortada henüz “resm” yoktur. Kitâbet olsa da şifâhî okunanların “resm”e uygun olma şartının arandığına dair elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Sonuç itibariyle İbn Teymiyye'nin bu iddiaları ışığında mensûh âyetler/kıraatler için şâz tabirinin kullanılamayacağı, bu özellikte olmaması sebebiyle de tüm şâz kıraatlerin -en azından bu mesele özelinde- Kur'ân olma vasfına hâlel gelmediği söylenebilir.

Yedi harf meselesinde Hz. Osman'ın bazı tasarruflarının bulunduğu dikkat çeken araştırmacı Muhammed Sâlim Bâzmûl'a göre, “Hz. Osman teksir faaliyetiyle insanları tek harf etrafında toplamıştır. Bu harfin dışında kalan diğer harfleri ise ilğâ (hükümlerini iptal) etmemiştir.”¹³⁵⁵ Bu kısmın, genel anlamda “yedi harf” çerçevesinde ele alınabilecek meselelerden müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu sözlerinin devamında dile getirdiği hususların sonradan şâz diye nitelenecek bazı kıraatlerde bulunan özellikleri taşıdığı belirtilebilir. Zira o, sözlerini şöyle sürdürmektedir:

“Hz. Osman, okunmasını istediği tek harfin dışında kalan kıraatleri ise o harfleri/kıraatleri bizzat Hz. Resulullah'tan alan sahâbîlerin şahsi mesuliyetlerine bırakmıştır. Bu harfi bilen sahâbîler o vecihlerle sadece kendileri okuyabilir ve onunla namaz kılabilir, fakat bir başkasına öğretmezdi.”¹³⁵⁶

Buna ilaveten söz konusu aykırı harfleri “âhâd” olarak değerlendiren Bâzmûl,¹³⁵⁷ bu vesileyle “mütevâtir” kıraat anlayışına da işaret etmektedir. Zira resmî'l-mushaf ve Arapçaya uygun olup sahîh bir senedi olmasına rağmen âmmenin kabulüne mazhar olmayan kıraatlerin makbûl ve mütevâtir kıraat olmadıklarını

¹³⁵⁴ Yazılan bu vahiy lafızlarının resmî bir hüviyette veya devlet tarafından çoğaltılan bir özellikte olmadığı açıktır. Neticede bu yazılanlar için “resm” ifadesinin kullanıldığına dair elimizde bir delil bulunmamaktadır.

¹³⁵⁵ Bâzmûl, **el-Kırâât**, s. 107.

¹³⁵⁶ Bâzmûl, **el-Kırâât**, s. 107.

¹³⁵⁷ İnsanların üzerinde ittifak ettiği harf için “âmmenin okuyuşu”, onun dışında kalanları ise “âhâd okuyuşlar” şeklinde değerlendirmektedir. Bkz. Bâzmûl, **el-Kırâât**, s. 107.

belirtmektedir.¹³⁵⁸ Açıkçası Bâzmûl'un bu aktardıklarından, bazı sahâbîlerin kendilerine isnad edilen bir kısım kıraat vecihleriyle tilavette bulundukları ve bu kıraatlerin müdrec, hatta daha sonraları resmü'l-mushafa aykırı olarak tavsif edilecek kıraatler olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Her iki durumda da sahîh kıraat kriterlerine aykırı bir sonuç çıkmaktadır. Müdrec olması durumunda böyle bir kıraat, senedi olmasına rağmen ne sahîh ne de kabulü mümkün olan şâz kıraat çatısı altında yer alır. Resm'e muhalif olması durumunda ise yukarıda da dile getirildiği gibi bu, bazı kıraat âlimleri tarafından şâz kabul edilir ki bu da müdrec olmaktan uzak değildir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, Hz. Osman tarafından insanların tek harfin etrafında birleştirilmesi¹³⁵⁹ neticesinde dışarıda kalan kıraatlerin normal şartlarda yedi harf statüsündeyken bir anlamda şâz sayıldıkları söylenebilir.

Bâzmûl'un "yedi harf" meselesini doğrudan olmasa da kıraatlerin sahîh-âhâd taksimiyle açıklamış olması büyük kıraat âlimlerinden etkilendiği hissini uyandırmaktadır. Zira Ebû Alî el-Fârisî de "yedi harf" meselesini işlerken kıraat birikimini bütüncül bir anlayışla "sahîh-şâz, zayıf-münker" şeklinde analiz edip kısımlandırdığını ve otuz küsur yıl sonucunda "yedi harf" in ne manaya geldiğini anladığını aktarmaktadır.¹³⁶⁰ Belki burada aynı yöntem ve aynı sonuca varılamamış olabilir; lâkin "yedi harf" ile şâz kıraat etkileşimi açısından bir irtibatın bulunduğu söylenebilir.

İbn Cinnî'nin aktardığına göre, Enes b. Mâlik İnşirâh sûresinde geçen “وَوَضَعْنَا”¹³⁶¹ âyetini “وَوَحْطَطْنَا عَنْكَ وَزْرَكَ” şeklinde okumuştur. Kendisine bu âyetin meşhur vechi hatırlatıldığında ise cevap olarak: “حَطَطْنَا - حَلَلْنَا - وَضَعْنَا” kelimelerinin aynı anlama geldiğini aktararak bu konudaki meşhur “yedi harf” hadisini okumuştur.¹³⁶² Burada dikkatleri çeken husus, Enes b. Mâlik'in, resmü'l-mushafa aykırı olmasından kaynaklı kıraat âlimleri tarafından şâz kabul edilen¹³⁶³ söz konusu kıraat vechini “yedi harf” kategorisinde değerlendirmiş olmasıdır. Bunun benzer bir

¹³⁵⁸ Bâzmûl, **el-Kırâât**, s. 107.

¹³⁵⁹ İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. 66; Mekî, **el-İbâne**, s. 33.

¹³⁶⁰ Fârisî, **el-Hucce**, (mukaddime), C: I, s. 7. Müellifin, şâzı sahîhin karşısında kullandığına dair bir başka örnek için bkz. C: I (mukaddime), s. 9.

¹³⁶¹ İnşirâh, 94/2.

¹³⁶² İbn Cinnî, **el-Muhtesab**, C: II, s. 367.

¹³⁶³ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân**, s. 176; Kirmânî, **Şevâzzü'l-Kırâât**, s. 517.

örneği Hz. Âişe validemizin “وَصَلَاةُ الْعَصْرِ”¹³⁶⁴ şeklindeki müdrec, kimine göre de şâz¹³⁶⁵ okuyuşunda da görülebilir. Zira bu okuyuşla ilgili Hz. Âişe’nin “*Biz bu kıraati yedi harf döneminde okuyorduk.*” şeklinde bir açıklama yaptığı nakledilmektedir.¹³⁶⁶ Bu açıklama da yedi harf-şâz bağlantısına işaret etmesi açısından değerli görülmektedir. Müdrec veya müdrece benzer bir okuyuşun kabulü mümkün olmadığından bu okuyuşun da sahîh kıraatlerin dışında kaldığı açıktır.¹³⁶⁷ Ayrıca yukarıda verilen iki örnekten ilkinin müterâdif, ikincisinin ise müdrecten sayılması iki örneğin arasındaki farkı; ikisinin de “yedi harf” çerçevesinde değerlendirilmiş olması ise aralarındaki benzerliği ortaya koymaktadır. Her halükârda iki örnekte de yedi harf ruhsatı öne sürülmesine rağmen resmî’l-mushafa aykırı olduklarından sahîh sayılmama ve şâzın reddedilmesi gereken alanına girme potansiyeline sahip oldukları anlaşılmaktadır.

2.3.1.1. Lehçe-Şâz Kıraat İlişkisi

Kur’ân’ın farklı şekillerde okunmasındaki en dikkat çekici hikmetlerden birisinin de hiç şüphesiz Hz. Peygamber’in “yedi harf”le ilgili hadislerinde geçen “kolaylık” amacı olduğu belirtilmektedir.¹³⁶⁸ “Zira vahyin, buna muhatap olan ilk toplumun lehçesiyle gönderilmesi, Temîm, Hüzeyl ve Hevâzin gibi kabilelerin lehçelerinin bunu takip etmesi, elbette tesadüf değildir. Bunda hem bu toplumlar için okuma kolaylığı sağlama ve hem de onlarla lehçe birliği üzerinden ünsiyet kurmayı hedefleme gibi bazı hikmetlerden söz edilebilir.”¹³⁶⁹ Birçok farklı lehçeleri bulunan Araplardan, hasseten İslâm’ın Mekke dışına yayılmaya başladığı bir dönemde Kur’an’ı tek bir lehçeye göre okumalarını beklemek elbette onlar için büyük bir sıkıntı olacaktı. Çünkü Kur’ân’ın indirildiği dönemde çöl yaşamı gibi nedenlerden dolayı değişik lehçelerin türemiş olmasıyla beraber; Arapların ekserisinin ümmî olması, o dönemin halkı arasında köle, çocuk, ihtiyar, kadın ve düşkünlerin mevcut olması gibi

¹³⁶⁴ Bu ifade Bakara sûresi 238. âyette geçen حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى cümlesinin devamı olarak okunmuştur.

¹³⁶⁵ İbn Hâleveyh bu okuyuşu şâz kategorisinde değerlendirip Hz. Âişe, İbn Abbâs ve bir grup şeklinde nitelediği kişilere dayandırmaktadır. Bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân**, s. 22.

¹³⁶⁶ Ca’fer, **el-Kur’ân ve’l-kırâât**, C: I, s. 379.

¹³⁶⁷ Ca’fer, **el-Kur’ân ve’l-kırâât**, C: I, s. 380.

¹³⁶⁸ Mustafa Altundağ, “Sahîh Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, **MÜİFD**, Sayı: XX, 2001, s. 31.

¹³⁶⁹ Çakıcı, **Şâz Kıraatler**, s. 325.

pek çok etken, Kur'ân'ın tek lehçe ile okunmasını zorlaştırmıştır.¹³⁷⁰ Bu vakıaya uygun olarak, Hz. Peygamber ile Hz. Cebrâil arasında gerçekleşen arzalarda farklı lehçelere göre kıraat farklılıklarının vahyedildiği, hatta bir görüşe göre her arzada yedi harften birinin nazil olduğu, fakat sonradan Kureyş lehçesinin Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmasıyla birlikte diğer lehçelere dayalı okuyuşlara son verildiği birçok âlim tarafından dile getirildiği kabul edilmektedir.¹³⁷¹ Fakat şunu da belirtmekte yarar var ki, Kur'ân'da diğer lehçelere hiç yer verilmediği, başka bir ifade ile Kur'ân'ın tamamında sadece Kureyş kabilesinin dilsel özelliklerinin tercih edildiği anlamına gelecek bu ve benzeri genelleyici yaklaşımların kabulü de mümkün değildir.¹³⁷²

Lehçelerin “yedi harf”in kapsamına alınıp alınmaması âlimler tarafından tartışma konusudur. Nihayetinde bu konuyu etraflıca ele alan araştırmacıların da temas ettiği gibi söz konusu “harf” kelimesinin farklı lehçeler anlamına gelebileceği bazı âlimler tarafından dile getirilmiştir.¹³⁷³ Nebil b. Muhammed, bu âlimler arasında; Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Kâsım b. Sellâm, İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Şâme, Kurtubî ve muasırlardan Mustafa Sâdık er-Râfiî, Mennâ'u'l-Kattân, Ebû Şühbe, Muhammed Lutfî es-Sabbâğ gibi bazı isimleri saymaktadır.¹³⁷⁴ Fakat bu görüşe şu şekilde itiraz edilmiştir: Hz. Ömer ile Hişâm arasında yaşanan meşhur ihtilaf buna açıkça engeldir. Zira her iki sahâbînin de Kureyş kabilesine mensup olduğu bilinmektedir. Eğer “yedi harf”in içeriği farklı kabilelerinin lehçeleri şeklinde dolduralacaksa o zaman aynı kabileden ve aynı lehçeyi konuşan iki sahâbî neyi

¹³⁷⁰ Ümmetin tek harfe güç yetiremeyeceğini ifade eden hadis için bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, **Şerhu müşkili'l-âsâr**, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994, C: VIII, s. 125. Bilgi için ayrıca bkz. Kılıç, **Kıraat-Tefsir İlişkisi**, s. 105-106.

¹³⁷¹ İsmail Durmuş, “Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatlar”, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, s. 445. Ayrıca yukarıda da geçtiği üzere bazı âlimler, sahâbenin aktardıkları dışında kalan okuyuşların son arzada neshedildiğini iddia etmektedirler. Bunların başında da muasır âlim Abdurrahman el-'Akk vardır. Bkz. 'Akk, **Usûlu't-Tefsîr**, s. 421.

¹³⁷² Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân, **Mu'cemü'l-fasîh mine'l-lehecâti'l-'Arabiyye vemâ vâfeka minhe'l-kırââti'l-Kur'âniyye**, Riyâd, Mektebetü Abîkân, 2000, s. 32. Mesela bazı araştırmacılar Kureyş kabilesi dışında başka lehçelerle de Kur'ân'ın okunduğunu ispatlamak için özel çalışmalar yapmıştır. Bu lehçelerden biri de Temîm lehçesidir. Örnek çalışma olarak bkz. Mustafa Bilican, **Kırâat İlminde Lehçeler (Temîm Lehçesi Örneği)**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2021, s. 1-157.

¹³⁷³ Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 150; Subhî, **Mebâhis**, s. 112; Müflih vd., **Mukaddimât**, s. 17-18; Nebîl, **İlmü'l-kırâât**, s. 19-20.

¹³⁷⁴ Nebîl, **İlmü'l-kırâât**, s. 21.

tartıştılar?¹³⁷⁵ Nitekim Bâkillânî de sahâbeden bazı önde gelenlerin ismini vererek onların aynı kabileye (Kureyş) mensup olmalarına rağmen okuyuşlarının birbirinden farklı olduğunu söylemiş ve “yedi harf”in yedi farklı lûgat/lehçe olmasına gerek duyulmadığını belirtmiştir.¹³⁷⁶ Bâkillânî’nin bu hususa dikkat çekerken öne sürdüğü kayıt da bu iddiayı ortaya atanlara bir cevap mahiyetindedir. Ona göre “yedi harf”in lehçeyi kapsayabilmesi için o lehçeyle “kullanımı aynı dilde olup tümüyle konuşulan muhtelif vecihler” kastedilmelidir.¹³⁷⁷ Binanenaleyh lehçelerin birbirinden farklı kabilelere ait olma zorunluluğu bulunmamaktadır.

Yedi harf meselesinde lehçe tartışmalarından biri de bunların sayısı ve hangi kabilelere ait olduğu kısmıdır. Öncelikle şunu ifade etmekte yarar var ki bazı kaynaklarda Kur’ân’da toplam elli tane lahçenin kullanıldığı kaydedilmektedir.¹³⁷⁸ Buna karşılık “modern dönemde yapılan bazı araştırmalar edebî dilin temsilcisi olarak nitelenen Kur’ân’ı Kerim’de çeşitli kabile ve yerlere ait altmış dört değişik lehçenin kullanıldığını ortaya koymuştur.”¹³⁷⁹ Fakat Kur’ân’daki lehçeler ruhsat mantığıyla “yedi harf” kapsamına alınıp değerlendirildiğinde, acaba bunlar Kur’ân’ın değişik yerlerinde, yedi farklı kabileye ait farklı lehçeler mi, yoksa yedi farklı kabilenin aynı kelime üzerinde ve aynı manayı ifade eden değişik okuma şekilleri midir? Bir de bu lehçeler hangi kabilelere ait kıraatlerdir? İşte yedi harf-lehçe ilişkisinde esas tartışılan noktalar bunlardır. Bu noktada Bâkillânî, İbn Atıyye ve İbn Hacer gibi âlimler “yedi harf”in yedi farklı kabileye ait farklı okunuş biçimlerinden ibaret olduğunu ifade etmektedirler.¹³⁸⁰ Nitekim bu görüşe göre “yedi harf”in anlamı bazı yerlerde Kureyş, bazı yerlerde Hüzeyl, bazen Hevâzin, bazen de başka kabilelere ait lehçelerle okuma

¹³⁷⁵ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, C: I, s. 151; Müflih vd., *Mukaddimât*, s. 17-18; Kâbe, *el-Kirââtü’l-Kur’âniyye*, s. 130.

¹³⁷⁶ Bâkillânî’nin isimlerini saydığı sahâbe arasında, Übey b. Ka’b, Abdullah b. Mes’ûd ve Zeyd b. Sâbit gibi meşhur sahâbîler vardır. Bkz. Kâdî Ebû Bekr İbnu’t-Tayyib el-Bâkillânî, *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudât, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2001, C: I, s. 379.

¹³⁷⁷ Bâkillânî, *el-İntisâr*, C: I, s. 379.

¹³⁷⁸ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 286; Şâhîn, *el-Kirââtü’l-Kur’âniyye*, s. 273.

¹³⁷⁹ Murat Yıldız, “Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C: X, Sayı: 1, 2010, s. 26, 27.

¹³⁸⁰ Bkz. Bâkillânî, *el-İntisâr*, C: I, s. 379, 384; İbn Atıyye, *el Muharrerü’l-vecîz*, C: I, s. 45; Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki-Muhibbuddin el-Hatîb-Abdülaziz b. Bâz, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, 1959, C: IX, s. 27.

ruhsatını ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da sadece Kureyş lehçesine ait okuyuş şekillerinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, Kureyş dışındaki farklı bir lehçeye sahip kimselerin Kur'ân okurken telaffuzunda zorlandığı birtakım kelimelerin yerine kendi lehçesinde aynı manayı karşılayan başka bir kelimeyi kullanmasına izin vermiştir.¹³⁸¹ Mamafih, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın “*Kur'ân Kureyş lehçesine göre nazil olmuştur.*”¹³⁸² sözüne Bâkillânî ve Hüzeli gibi pek çok âlim “çoğunlukla”¹³⁸³ kaydını düşerek Kur'ân'ın sadece bir lehçe etrafında şekillenmediğine işaret etmişlerdir. Bununla birlikte İbn Cinnî'nin Hz. Ömer'e dayandırdığı sözlerden aslında Hz. Ömer'in “sadece Kureyş lehçesine göre okunması” görüşünü savunduğu sonucunu çıkarmak pekâlâ mümkündür. O, şu rivâyeti aktarmaktadır:

“Hz. Ömer bir adamın “حَيَّ حِينَ”¹³⁸⁴ ifadelerini “حَيَّ حِينَ”¹³⁸⁵ şeklinde okuduğunu işittikten sonra adama, “Bunu sana kim okuttu?” diye sormuş. Adam, “İbn Mes'ûd okuttu” demiş. Bunun üzerine Hz. Ömer, İbn Mes'ûd'a şu satırları yazmıştır: Bu Kur'ân'ı Allah, Arapça ve Kureyş lehçesine uygun şekilde indirmiştir. Sen de insanlara Kureyş lehçesine göre okut. Hüzeyl kabilesine göre değil.”¹³⁸⁶

Yedi harf-lehçe ilişkisine yapılan söz konusu temastan sonra şimdi de konumuzun merkezinde yer alan şâz-lehçe etkileşimine değinmek gerekir. Ancak yukarıdaki ihtilaf göz önüne alındığında lehçeyi “yedi harf” kapsamı alanınınndan tamamen uzaklaştırmak da doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Sırf bu dengenin sağlanması gayesiyle bu konu tarafımızca ayrı bir başlıkta ele alınmaya çalışılmıştır.

¹³⁸¹ Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 324.

¹³⁸² Buhârî, “*Fedâilü'l-Kur'ân*”, 2 (No. 4699); Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 92, 101-102.

¹³⁸³ Kaynaklarda bu sözün hem Hz. Ömer'e hem de Hz. Osman'a nispet edildiğini görüyoruz. Bunun için bkz. Bâkillânî, *el-İntisâr*, C: I, s. 61; Hüzeli, *el-Kâmil*, s. 90; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, C: I, s. 44; Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, C: VII, s. 495; Kâbe, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s. 127; Müflih vd., *Mukaddimât*, s. 37.

¹³⁸⁴ Saffât, 37/174.

¹³⁸⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân*, s. 68; İbn Atıyye, *el Muharrerü'l-vecîz*, C: III, s. 243.

¹³⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 343.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, bölgesel anlamda kullanılan farklı lehçelerin kıraatler üzerindeki etkisi; imâle, terkîk, tefhîm, hemz, teshîl ve işmâm gibi usul farklılıklarının yanı sıra ferşî farklılıklarda da ortaya çıkabilmektedir.¹³⁸⁷ Ayrıca bu kullanımlarla sahîh kıraat birikiminde de çokça karşılaşılabileceğini belirtmek gerekir. Mesela sahîh kıraatlerin usul kısmından olan işmâma örnek vermek gerekirse, Bakara sûresinde “وَإِذَا قِيلَ”¹³⁸⁸ Hûd sûresinde “غِيصَ”¹³⁸⁹ ve Zümer sûresinde geçen “وَجِيءَ”¹³⁹⁰ gibi kelimelerin işmâmlı okunması Kays ve Benî Esed kabilelerinin yöresel lehçeleridir.¹³⁹¹ Kıraat imamlarından İbn Âmir (ö. 118/736) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) de tercih ettiği bu lehçesel telaffuz şekli tamamen sahîh kıraat kategorisinde yer almaktadır.¹³⁹² Özellikle bazı tefsir eserlerinde de lehçelerin genel anlamda sahîh kıraatlerle olan bağlantısına birçok yerde değinildiği görülmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Ebû Hayyân, Kisâî'nin de kıraati olan “سَأَلَ” kelimesinden hemzenin hazfedilmesinin Hicaz lügatine, ispat edilmesinin ise Temîm'e ait bir kullanım olduğunu belirtmektedir.¹³⁹³

Dillerin/lehçelerin zamanla bozulduğu gerçeğini¹³⁹⁴ nazar-ı itibara aldığımızda bazı şâz kıraatlerin de zaman içerisinde bu formata uydurulacağının kaçınılmaz olduğu belirtilebilir. Nitekim sahîh kıraatlerde fasih lehçeler bulunduğu gibi şâz kıraatlerde de gerek fasih gerek gayr-i fasih lehçelerin etkin olduğu görülebilir. Elbette bu tür kıraatlerin şâz olmasının altında yatan sebebin bizatihi lehçe olduğu net bir şekilde söylenemez. Zira haddizatında lehçelerin bir kıraatin şâz olmasına sebep olamayacağı malumdur. Zaten öyle olsa sahîh kıraatler arasında lehçesel farklılıklar bulunmazdı.

Bazı araştırmacılar şâz kıraatlerde varid olan tüm farklılıkların menşeyinin lehçe olmadığını, hatta şâz kıraatlerin önemli bir bölümünün lehçelerin dışında

¹³⁸⁷ Subhî, **Mebâhis**, s. 112; Muhammed Sâlim Muhaysin, **el-Kırâât ve eseruhâ fî 'ulûmi'l-'Arabiyye**, Kahire, Mektebetü'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, 1984, C: I, s. 88-276.

¹³⁸⁸ Bakara, 2/11.

¹³⁸⁹ Hûd, 11/44.

¹³⁹⁰ Zümer, 39/69.

¹³⁹¹ Ca'fer, **el-Kur'ân ve'l-kırâât**, C: I, s. 404.

¹³⁹² Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zur'a İbn Zencele, **Huccetü'l-kırâât**, thk. Saîd el-Efgânî, Beyrut, Dâru'r-risâle, t.y., s. 89; Dâni, **Câmi'u'l-beyân**, C: II, s. 837. Lehçesel bazı ferşî kıraat farklılıkları örnekleri için bkz. Durmuş, “**Arap Dili ve Lehçeleri**”, s. 446.

¹³⁹³ Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-muhît**, C: III, s. 619.

¹³⁹⁴ Efgânî, **Fî usûli'n-Nahv**, s. 26, 27.

değerlendirilebileceğini kaydetmektedirler.¹³⁹⁵ Fakat bu görüşün isabetli olmadığı söylenebilir. Zira lehçelerin şâz kıraatlerle olan bağlantısının sahîh kıraatlerden daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Bunun sebebi de lehçelerde bulunan bazı özelliklerden kaynaklanmaktadır. Örneğin “istintâ”, “fahfaha”, “keşkeşe”¹³⁹⁶ gibi, harflerin yer değişmesi anlamına gelen kelimeleri seslendirme farklılıkları¹³⁹⁷ genellikle fasih Arap lehçelerinde az bulunmaktadır. Zaten kıraatlerden sahîh olanların zamanla fesahat ölçütü konumuna dahi geldikleri söylenenebilir. Fasih olmamasından kaynaklı bu suretle okunan vecihler ise şâz kabul edilmektedir.¹³⁹⁸ Kimi zaman da şâz olarak nakledilen lehçesel vecihler “hasen” tabiriyle fasih ölçeğinde değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Mesela Mekkî, Yahyâ b. Vessâb’a (ö. 103/722) isnad ettiği “نَسْتَعِينُ”¹³⁹⁹ (neste‘îni) kıraat vechini “meşhur ve hasen bir lehçe”¹⁴⁰⁰ şeklinde değerlendirmektedir. Anlaşılan bir lehçenin hasen ve meşhur tabirleriyle taltif edilmesi onun fesahat açısından önemli bir konumda olduğu anlamına gelmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib’in *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye* adlı tefsirinde de şâz kıraatlerin bolca lehçe/lügat sınıfından sayıldığı görülmektedir.¹⁴⁰¹

Lehçelerin bir diğer özelliği ise müterâdif tarzında gelebilmesidir. Mesela ‘üzüm’ kelimesinin farklı lehçelerde birbirinden değişik lafızlarla okunabilmesi şâz kıraatler alanının genişliğine işaret etmektedir. Örneğin Yûsuf sûresinde geçen “إِنِّي أَرَانِي”¹⁴⁰² âyetinin şâz kıraat olarak tanımlanan “أَعَصِرُ عَنَّا”¹⁴⁰³ şeklindeki alternatif okuyuş vechi bu alanın genişliğine örnektir. İki vecihten “hamr” tabirinin Ezd Umân

¹³⁹⁵ Adevî, *el-Kırââtü’ş-şâzze*, s. 71.

¹³⁹⁶ İstintâ: ط harfine bitişen sakın ع harfinin ن harfine dönüşmesidir. Kevser sûresinin ilk âyetinde geçen “أَعْطَيْنَاكَ” kelimesinin “أَنْطَيْنَاكَ” şeklinde okunması buna örnektir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân*, s. 9. Fahfaha: Hüzeyl lehçesi olup ح harfinin ع harfine dönüşmesidir. Yukarıda buna örnek vermiştik. Keşkeşe: Esed kabilesinin lehçesidir. Hitâb ك harfinin müenneslerde ش harfine dönüşmesidir. Örneğin عَلَيَّ kelimesinin عَلَيش şeklinde okunması gibi. Bkz. Adevî, *el-Kırââtü’ş-şâzze*, s. 70-71.

¹³⁹⁷ Altundağ, “*Sahîh Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine*”, s. 23-48.

¹³⁹⁸ Adevî, *el-Kırââtü’ş-şâzze*, s. 70-71.

¹³⁹⁹ Fâtîha, 1/4.

¹⁴⁰⁰ Mekkî, *el-İbâne*, s. 122; Mekkî, *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye*, thk. Mecmû‘atu resâilî’l-câmi‘iyye bi işrâf eş-Şâhid el-Bûşeyhî, Şârîka, Câmi‘atu’ş-Şârîka, 2008, C: I, s. 108.

¹⁴⁰¹ Örnek olarak bkz. Mekkî, *el-Hidâye*, C: II, s. 983; C: III, s. 1684; C: IX, s. 5753, 5990; C: XII, s. 8453

¹⁴⁰² Yûsuf, 12/36.

¹⁴⁰³ Bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: XVI, s. 96; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, C: I, s. 343; Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâât*, s. 247.

kabilesine ait bir lehçe olduğu bildirilmektedir.¹⁴⁰⁴ Bu örneğe bakıldığında bazı araştırmacıların, “*Arap lehçeleri birbirinden keyfiyet açısından farklılık arz eder, istisnai olarak da farklı kelimeler (müterâdif) biçiminde tezahür edebilirler.*”¹⁴⁰⁵ sözünün müterâdif kısmına örnek olabileceği görülür. Yani burada kelimenin lehçesel anlamda fonetik olarak farklı şekillerde seslendirilmesinden ziyade birbirinden kök itibarıyla tamamen ayrı olan iki lehçe söz konusudur. İşin aslına bakılırsa kullanımına ruhsat verilen müterâdif türü kıraatlerin, anlamla pek bağlantısı bulunmayan birer lehçe farklılığı olarak da değerlendirilmesi mümkündür. Bu konuya örnek bağlamında Bakara sûresinde geçen şu âyet verilebilir: “الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا”¹⁴⁰⁶ bu âyette geçen “فِرَاشًا” kelimesini -şâz kıraat olarak- Yezîd eş-Şâmî (ö. ?) “بِسَاطًا”; Talhâ ise “مِهَادًا”¹⁴⁰⁷ ve “مَهْدًا”¹⁴⁰⁸ şeklinde okumakta ve böylece aynı manaya gelen farklı müterâdif kıraatler ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁰⁹

Bazen kural dışı kullanımların da lehçesel kıraatlere dâhil edildiği görülmektedir. Örneğin Ahfeş, teshîl konusunu işlerken fasılasız gelen iki hemzeden birinin tahfîf edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre söz konusu kurala aykırı olan, tahfîfin yapılmadığı tüm kıraatler Arap dilinde şâz ve kullanımı az lehçeler olarak bilinmektedir.¹⁴¹⁰ Buradan lehçelerin zaman zaman kural dışı varyantlarla gelip şâz okuyuş olarak kendini gösterdiği net biçimde anlaşılmaktadır. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere şâz kavramı çoğu dilci tarafından “kullanımı az” veya “kural dışı” anlamında da kullanılmaktadır.¹⁴¹¹

Lehçesel farklılıkların şâz kıraatlerdeki tezahüründe özel bir kabileye ait olma şartı aranmamaktadır. Fakat lehçe farklılığı ile izah edilen sahîh kıraatlerde ise sadece Kureyş kabilesine ait olma şartını öne sürenler bulunmaktadır. Zira Zerkeşî satır aralarında, Kur’ân’ın şâz lehçelerle değil, en fasih lügat olan Kureyş lehçesiyle nazil

¹⁴⁰⁴ İbn Atıyye, **el Muharrerü’l-vecîz**, C: III, s. 243; Adevî, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 70-71.

¹⁴⁰⁵ Ca’fer, **el-Kur’ân ve’l-kırâât**, C: I, s. 408.

¹⁴⁰⁶ Bakara, 2/22.

¹⁴⁰⁷ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 93-94.

¹⁴⁰⁸ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân**, s. 11.

¹⁴⁰⁹ Ebû Hayyân, bu ifadelerin hepsinin aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhit**, C: I, s. 158.

¹⁴¹⁰ Ahfeş, **Me’âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 45.

¹⁴¹¹ Örnek olarak bkz. Halîl b. Ahmed, **Kitâbü’l-‘ayn**, C: II, s. 316; İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, C: III, s. 494; el-Fârisî, **el-Mesâilü’l-askeriyyât**, s. 76; İbn Cinnî, **el-Hasâis**, C: I, s. 96, 97.

olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca Zerkeşî, Zemahşerî'nin “*Kur’ân’da geçen lehçelerden şâz ve az olanla değil, ancak fasih Araplar arasında yaygın biçimde kullanılan lehçelerle amel edilebilir.*” sözünü aktarmaktadır.¹⁴¹² Yukarıda aktarılan Hz. Ömer’in bu konudaki uyarıları da tam olarak buna işaret etmektedir.¹⁴¹³ Bu noktada Ebû Şâme şu yorumu yapmaktadır: “Hz. Osmân’ın ‘Kur’ân sadece Kureyş lehçesine göre okunmalıdır.’ şeklindeki sözleri İslâmın ilk yılları için geçerlidir. Amaçlarının da bu yönde olduğu anlaşılmaktadır. Fakat sonradan kabilelere zor gelince bu zorunluluk kaldırılmıştır.”¹⁴¹⁴ Ancak bu ruhsatın mantığı, “her şahıs diline uygun geldiği gibi ve arzu ettiği biçimde okuyabilir” şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü İbn Hacer de buna işaret ederek şöyle der: “*Söz konusu ruhsattan maksat, kişilerin istedikleri gibi, kendi lehçesine uygun olan müradiflerle okuması değil, bilakis Hz. Peygamber’den işitilmiş olma ölçüsüdür.*”¹⁴¹⁵

Lehçe farklılıklarının anlama etkisi konusuna gelince doğrusu büyük ölçüde bir ilişki söz konusu değildir. Haseten özel isimler bağlamındaki lehçe farklılıklarının birçoğunun telaffuzla ilgili olduğu söylenebilir.¹⁴¹⁶ Bu lehçe türlerinin sahîh kıraatlerde gelebildiği gibi şâz okuyuşlarda daha çok bulunduğu gözlemlenmektedir. Örneğin “إِسْرَائِيل” kelimesi bu çerçevede ele alınabilir. Arapça olmayan bu ismin okunuş biçiminde kurrâ ihtilafa düşmüştür. Kurtubî, bu kelimedede yedi lehçenin bulunduğundan söz ederek sahîh kıraatlerin dışında aktardığı şâz okunuşlardan bazıları şunlardır: Hemzesiz ve medsiz “إِسْرَال”; hemzeli ve medsiz “إِسْرَائِل”; “nun” harfi ile “إِسْرَائِينَ”; hemzesiz “yâ” harfi ile “إِسْرَائِيل”.¹⁴¹⁷ Özel isimlerde lehçe farklılıklarının anlama etkisi olmaz iken camid isimlerde ise bu etki bulunsu bile son derece sınırlıdır.¹⁴¹⁸ Bununla birlikte Mekkî b. Ebî Tâlib gibi bazı âlimler lehçe olarak takdim

¹⁴¹² Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 304.

¹⁴¹³ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 343.

¹⁴¹⁴ Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 101-102; Abdülvahhâb Hammûde, **el-Kırâât ve'l-lehecât**, Kahire, Mektebetu'n-Nehda-Matba'atu's-Saâde, 1948, s. 9.

¹⁴¹⁵ İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, C: IX, s. 27.

¹⁴¹⁶ Çakıcı, **Şâz Kıraatler**, s. 325.

¹⁴¹⁷ Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, C: I, s. 331; Ayrıca bu şâz kıraatler için bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân**, s. 12; İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 343.

¹⁴¹⁸ Çakıcı, **Şâz Kıraatler**, s. 325.

edilen bazı şâz kıraatlerin manayı bozduğunu örneklendirerek net olarak belirtmişlerdir.¹⁴¹⁹

Âlimler lehçesel farklılıkların cereyan ettiği şâz kıraatleri ele alma yöntemi konusunda farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Dolayısıyla bu çerçevede görüş beyan bazı âlimlerin yaklaşımlarına kısaca temas etmek yerinde olacsktır. Mesela müfessir olmasının yanı sıra iyi bir dilci de olan Zemahşerî, sahîh kıraatler dışında kalan lehçeleri ihtiva eden şâz kıraatler arasında bir tercihte bulunmamış, kimi yerde sadece bir lehçe olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹⁴²⁰ Bu bağlamda örnek olarak “فَسَأَلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ”¹⁴²¹ âyetindeki muhtemel anlamları açıklayan Zemahşerî, “سَأَلَ” fiilinin, hemzesiz ve mâzî formunda, yani سَأَلَ şeklinde okunmasının Kureyş’e ait bir lehçe olduğunu beyan etmektedir.¹⁴²² Yine başka bir yerde, Hasan-ı Basrî’nin “وَيُهْلِكُ”¹⁴²³ şeklinde (lâm’ın fethasıyla) okuduğunu ve bunun “يَأْي-أَي” kalıplarında gelen bir lehçe olduğunu kaydetmektedir.¹⁴²⁴ Zemahşerî’nin aktarmış olduğu vechi burada lehçesel anlamda tevcih sanatını da icrâ ederek delillendirme yoluna giderken tercih ettiği kıraatin şâz bir okuyuş olduğunu hatırd tutmak gerekir.¹⁴²⁵ Kezâ o, Hasan-ı Basrî’nin “ما بَقِيَ”deki¹⁴²⁶ ‘yâ’ harfini ‘elif’e dönüştürerek “بَقِيَ” (bekâ) şeklinde okuduğunu ve bu okuyuşun Tayy kabilesinin lehçesi olduğunu ifade etmiştir.¹⁴²⁷ Burada ise lehçenin hangi kabileye ait olduğunu bizzat açıklamıştır. Zemahşerî, tefsirinin bir yerinde ise

¹⁴¹⁹ Mekkî, **el-Hidâye**, C: III, s. 1684.

¹⁴²⁰ Şule Akman, “**Keşşâf’ta Mütevâtir Olmayan Kırâatlar ve Tefsir İlişkisi**”, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 46.

¹⁴²¹ İsrâ, 17/101.

¹⁴²² Zemahşerî bu okuyuşun aynı zamanda “kırâetü’n-Nebî” statüsünde olduğunu da belirtmektedir. Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: II, s. 697.

¹⁴²³ Âyetin sahîh formatı şöyledir: وَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ bkz. Bakara, 2/205.

¹⁴²⁴ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 251.

¹⁴²⁵ Bu konuda İbn Cinnî şöyle söylemektedir: -Hasan-ı Basrî’nin ‘lâm’ın fethasıyla olan okuyuşunu kast ederek- “İbn Mücâhid’e göre bu okuyuş yanlıştır. Bana göre de lügate ters düştüğünden kabul edilemez. Fakat bununla birlikte benzer kalıplar da yok değil. Örneğin يَأْي-أَي، يَهْلِكُ-هَلِكُ gibi lügatler hep bu kabildendir.” İbn Cinnî, bu sözlerden sonra İbn Mücâhid’in bu kıraat vechini neden reddettiğini delilleriyle paylaştıktan sonra, son olarak İbn Mücâhid’e katılmadığını ortaya koymak için kendi kanaatini de şu şekilde ifade etmektedir: “Bu rivayeti aktaran Hasan-ı Basrî ve İbn İshâk madem lügat ve sikalık konusunda önder kişilerdir o halde onların bu okuyuşlarını reddetmek, hele ki semâ açısından destekleyici başka örnekleri dururken hiç uygun değildir.” O, bu sözlerle şâz da olsa bu kıraatin dilsel açıdan kabul edilebilir taraflarının olduğunu altını çizmektedir. Bunun için bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 121.

¹⁴²⁶ Bakara, 2/278.

¹⁴²⁷ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 322.

¹⁴²⁸ ifadesini İbn Muhaysın'ın tıpkı "اطَّعَ" gibi "فَاطَرَه" şeklinde 'ض' harfini 'ط' harfine idgam ederek okuduğunu naklettikten sonra bu şâz kıraatin kötü bir lehçe olduğunu belirterek reddetmiştir.¹⁴²⁹ Burada ise lehçe hakkında açık bir şekilde olumsuz kanaat belirtmiştir.

İbn Cinnî de şâz kıraatleri aktarırken Arap lehçelerine sıkça işaret etmek suretiyle lehçelerin bu konudaki etkinliğini ortaya koymaktadır. Onun *el-Muhteseb* adlı eserinde bunun pek çok örneğini görmek mümkündür. Mesela Fâtiha sûresinin ilk âyetinin "الْحَمْدُ لِلَّهِ"¹⁴³⁰ (elhamdilillah) şeklindeki şâz okunuşunun bedevî Arapların zayıf bir lehçesi olduğunu belirtmiştir.¹⁴³¹ Kezâ İbn Cinnî'nin, Bakara sûresinde geçen "وَلَا تُقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ"¹⁴³² âyetinin Mekkedeki azınlıkların ve Benî Suleym kabilesinin lehçesine göre "الشَّجَرَةَ" (kesralı şîn) şeklinde okunduğunu belirtmesi de şâz kıraatlerin lehçelerle olan etkileşimini göstermektedir.¹⁴³³ İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'inin daha pek çok yerinde şâz kıraatlerin ihticâcî sırasında lehçe farklılıklarına temas ettiği görülmektedir.¹⁴³⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-Hidâye* adlı tefsirinde de konuya ilişkin pek çok örnekle karşılaşılmaktadır. O da bazı şâz kıraat vecihleri bağlamında özellikle "لغة شاذة"¹⁴³⁵ tabirini kullanarak lehçelerin şâz ile alakalı ilişkisini ortaya koymaktadır.

Yazdığı eserde münhasıran şâz ve meşhur okuyuşlara bolca yer veren ve bu konuda kaynak mesabesinde eserler telif eden Kirmânî de şâz kıraatlerin lehçesel yönüne pek çok yerde vurgu yapmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse o, Bakara Sûresinin 67. âyetinde yer alan "أَنْ أَكُونَ" ifadesinin "عَنْ أَكُونَ" şeklinde okunduğuna dair muhtelif rivâyetler nakletmekte ve bunların Temîm, Kays ve Esed kabilelerinin lehçesel kullanımı olduğuna temas etmektedir.¹⁴³⁶

¹⁴²⁸ Bakara, 2/126.

¹⁴²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 186; İbn Cinnî de daha önce aynı kanaati belirtmiştir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 106.

¹⁴³⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 9.

¹⁴³¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 71.

¹⁴³² Bakara, 2/35.

¹⁴³³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 73, 74.

¹⁴³⁴ Örnek olarak bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 40, 54, 85, 148, 173, 234, 244, 310, 330, 357.

¹⁴³⁵ Örnek olarak bkz. Mekkî, *el-Hidâye*, C: II, s. 983; C: III, s. 1684; C: VIII, s. 5247; C: IX, s. 5753.

¹⁴³⁶ Kirmânî, *Şevâzî'l-Kırâât*, s. 65.

2.3.2. Kıraatlerin Sınırlandırılması

Hiz. Ebû Bekir'in ve Hiz. Osman'ın Kur'ân'a yönelik cem' ve istinsâh faaliyetleri, ihtilafları bertaraf etmek, Kur'an'ın etrafında insanları kenetlemek ve olası fitnelerin önüne geçmek amacına matuftur. Hassaten Hiz. Osman'ın istinsâh faaliyeti müterâdif ve müdrec gibi kıraatlerin önüne geçmek maksadıyla yapılmış önemli bir işlemdir.¹⁴³⁷ Tâbiûn dönemine gelindiğinde ise en büyük sorunun 'lahn' olgusu olduğunu, bu tür sorunların Kur'ân'ın manasını etkileyecek seviyeye geldiğini görmekteyiz.¹⁴³⁸ Mesela hicrî II. asırda İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi bazı âlimlerin sahîh kıraatler için belirlenen meşhur kriterleri bırakıp kendi belirledikleri birtakım ölçütlere göre eğitim verdikleri, hatta bu kıraatlerle namaz kıldıkları dahi bilinen hâdiselerdir.¹⁴³⁹

Hicrî II. asrın sonlarına doğru konuyla ilgilenen âlimler bütün kıraatleri toplamış, rivâyetleri ve vecihleri okuyanlara nispet etmiş, böylece sahîh ve şâz kıraatleri birbirinden ayırmaya çalışmışlardır.¹⁴⁴⁰ Kıraat naklinin gerçekleştiği gerek şifâhî gerekse yazılı dönemlerde yapılan bu ayırmada bazı âlimler herhangi bir sınırlamaya gitmemiş, sadece belirledikleri ölçütlere göre kendilerine ulaşip sahîh olan bütün kıraatleri toplayarak eserlerinde cem etmişlerdir.¹⁴⁴¹ Söz konusu âlimlerin bu ameliyesinde dikkatleri çeken husus, onların, kıraatleri belli bir sayıya indirgemeden ve herhangi bir sınırlamaya gitmeden yapmış olmalarıdır. Nitekim bu konuda Mekkî b. Ebî Tâlib sınırlandırma işlemine, özellikle de yedi kıraat tahdîdine sıcak bakmadığını şu sözlerle açıkça ortaya koymuştur: “*Kıraat âlimlerinden bazıları eserlerinde yedi imamdıan çok daha üstün mertebede olan yetmiş küsur kurrânın ismini zikrettiler. Öyle ki bazı müellifler bu yedi imamdıan bir kısmını hiç zikretmediler bile (...)*”¹⁴⁴² Mekkî bu sözlerle, bir dönem kıraatlerde herhangi bir sınırın olmadığını

¹⁴³⁷ Dağ, “İbn Mücâhid”, s. 83-84.

¹⁴³⁸ Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, C: I, s. 14; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 33; ayrıca bkz. Osman Bayraktutan, “Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi”, *IÜİFD*, Sayı: XI, 2018, s. 124.

¹⁴³⁹ Örneğin İbn Hâleveyh'in bizzat kendisi, Ramazan ayında İbn Şenebûz'un arkasında şâz kıraatlerle namaz kıldığını belirtmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân*, s. 121. Ayrıca bu isimler hakkında benzer hususlar için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 21, 34, 35; İbn Şenebûz hâdisesi için bkz. Muhaysin, *fî Rihâb*, C: II, s. 441; Dağ, “İbn Mücâhid”, s. 86.

¹⁴⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s.15; Albayrak, “Kıraat Sorunu”, s. 29.

¹⁴⁴¹ Bayraktutan, “Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi”, s. 126; Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 173.

¹⁴⁴² Mekkî, *el-İbâne*, s. 36-37; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 151; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s.

vurgulamış ve kıraatlerin sadece yediye hasredilmesinin, söz konusu kıraatlerden başka kıraatin/kıraatlerin bulunmadığı anlamına gelmediğini ifade etmeye çalışmıştır. Mekkî'nin konuyla ilgili şu ifadeleri de kayda değerdir: “*Sicistânî ve bazı âlimler, Hamza, Kisâi ve İbn Âmir'in kıraatlerini terk etmiş ve onların yerine daha kuvvetli olduğunu düşündükleri yirmi civarında imam ilâve etmişlerdir. Bu konuda Kâsım b. Sellâm ve Taberî de aynı işlemi uygulamışlardır.*”¹⁴⁴³

İbnü'l-Cezerî'ye göre ‘mushaf’ ve ‘sened’ kriterlerinde problem bulunan İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibileri hariç; Ebü'l-Kâsım Yûsuf el-Hüzelî'nin *el-Kâmil*'i, Ebû Ma'sher et-Taberî'nin (ö. 478/1085) *Sûku'l-arûs*'u, Hasan b. Alî el-Ehvâzî'nin (ö. 446/1055) *el-İknâ'*ı gibi yedi ve on kıraat dışında olup şâz ve zayıf kıraatler barındıran eserlerin okunmasına hiç kimse karşı çıkmamıştır.¹⁴⁴⁴ Bu bilgiden hareketle ilgili âlimlere ait sınırlandırma barındırmayan eserlerin içinde şâz rivâyetler bulunsa dahi okunmalarında bir sakıncanın görülmediği anlaşılmaktadır.

Hicrî II. ve III. asırda sayılamayacak kadar fazla kurrânın olduğu bilinmektedir. Kıraat ilmi ile ilgili eser yazan âlimler bu noktada çok sayıda kurrâ ismi zikretmişlerdir.¹⁴⁴⁵ Her ne kadar kıraat kıraat ekollerinin olduğu bölgelerde ve sair yerlerde kıraatiyle ön plana çıkmış bazı âlimlerin ismi zikredilmişse de bunların dışında sayıları yüzleri aşan kurrânın olduğu bilinen bir gerçektir.¹⁴⁴⁶ Burada kıraatleri belli bir sayıya hasretmeyen pek çok âlimin ismi anılabilir; fakat önemine binaen sadece birkaç ismi zikretmek yerinde olacaktır. Bunlar: *el-Kâmil*'in sahibi el-Hüzelî,¹⁴⁴⁷ *el-Müntehâ* müellifi Ebü'l-Fadl Muhammed el-Huzâî¹⁴⁴⁸, *Sûku'l-arûs*'un yazarı Ebû Ma'sher et-Taberî, *el-İknâ'*'ın sahibi el-Ehvâzî ve *el-Câmi'u'l-ekber*'in müellifi İsâ b. Abdilazîz el-İskenderânî'dir (ö. 629/1232). Özellikle son iki eserin oldukça fazla kıraat ihtiva ettiği bilinmektedir.¹⁴⁴⁹

76-77.

¹⁴⁴³ Mekkî, *el-İbâne*, s. 37-38; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 36.

¹⁴⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 34.

¹⁴⁴⁵ Bâzmûl, *el-Kırâât*, s. 97.

¹⁴⁴⁶ Bu konuda İbnü'l-Cezerî'nin *Ğâyetü'n-nihâye* tarzı tabakat eserlerine bakılabilir.

¹⁴⁴⁷ Bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 76-77.

¹⁴⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 77-78; Abdülmecit Okcu, *İbnü'l Cezerî (Kur'an ve Kırâat)*, Erzurum, EKEV Yayınları, 2001, s. 100.

¹⁴⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 34.

Sınırlandırma yapanlarla yapmayanlar arasında görebildiğimiz kadarıyla şöyle bir fark bulunmaktadır: Sınırlandırmaya gidenler, o güne kadar kendilerine ulaşan kıraat birikimi içinden tercihte bulunarak belli bazı kıraatleri seçmiş diğerlerini ise terk etmişlerdir. Bunun en bariz örneği İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a*'sıdır. Sınırlandırmaya gitmeyenler ise kendilerine ulaşan kıraat rivâyetlerinin hepsini bir araya getirmiş ve sayısal anlamda herhangi bir kısıtlamaya gitmemişlerdir. Bunun da örneği Kâsım b. Sellâm ve Taberî gibi âlimlerin pek çok kıraati cem eden eserleridir.

Kıraatlerin, bazı âlimler tarafından birtakım gerekçelerle beş, altı, yedi, sekiz, on ve daha farklı rakamlarla sınırlandırıldığı bilinmektedir. Şimdi bu sınırlandırma faaliyeti ve bunun sonucunda şâz kıraatlere etkisi ele alınmaya çalışılacaktır.

2.3.2.1. Sınırlandırmada Farklı Kabullerin Şâz Kıraatlere Etkisi

Kıraat disiplininin gelişiminde sınırlandırmaların gerek sahih gerek şâz kabul edilen kıraatler üzerinde etkili oldukları yadsınamaz bir gerçektir. Bundan hareketle çalışmanın bu bölümünde kıraat sınırlandırmalarında öne çıkan ve söz konusu disiplin için kırılma noktası sayılan belli dönemler ele alınmaya çalışılacaktır. Bunların başında da İbn Mücâhid'in meşhur kırâat-i seb'a sınırlaması gelmektedir. Ancak İbn Mücâhid'in söz konusu tahdîd ameliyesi gibi önemli bir olayın analizine geçmeden evvel mevzuya dair bu âlimden önceki dönemi ana hatlarıyla görmek faydalı olacaktır.

2.3.2.1.1. İbn Mücâhid Öncesi Dönem

Hicrî ilk asırlarda, çok sayıda kurrâ kıraat rivâyetinde bulunmuştur. Bu kurrânın kendi aralarında ihtilafları da oldukça fazladır. Alanın uzmanları dördüncü asırda kıraatleri mushafın hattına uyanlardan, hıfz ve okunması kolay olanlarla sınırlandırmak istediler.¹⁴⁵⁰ Böylece kıraat imamaları birtakım kriterleri göz önüne alarak tercihte bulundular. Bu noktada Nâfi'den rivâyet edilen, “*Ben tâbiûndan yetmiş veya yetmiş iki kişiden kıraat okudum. Bunlardan iki kişinin üzerinde ittifak ettiği kıraati aldım, şâz kalan tek kişinin okuyuşunu ise terk ettim.*”¹⁴⁵¹ şeklindeki sözler bu tercihin bir yansıması olmasının yanı sıra o devirde kıraat rivâyetinde bulunanlarının

¹⁴⁵⁰ Mekkî, *el-İbâne*, s. 49.

¹⁴⁵¹ Bu rivayet için bkz. Mekkî, *el-İbâne*, s. 49; Hüzeli, *el-Kâmil*, s. 42.

çokluğunu göstermesi açısından son derece mühimdir. Şuna da değinmek gerekir ki bu dönem kıraat imamlarının tercihlerinin derlendiği ve kendi isimleriyle ekollerin oluştuğu dönemdir.¹⁴⁵²

II. asır sonrasında bazı âlimler, belirli kriterleri göz önüne alarak var olan kıraat birikimi içinden yukarıda adı geçen Nâfi‘ ve benzeri imamların kıraatlerini seçip net bir şekilde sınırlandırmaya gitmişlerdir. Bunun sonucunda onlar, şâz kıraatlerin kıraatler içindeki yerini de belirlemeye çalışmışlardır. Bu konuda pek çok farklı sınırlandırma yapılmıştır. Bu kadar farklılığın ortaya çıkmasında iki temel sebepten söz edilebilir. Bunlardan ilki, “şâz kıraat” dendiğinde, âlimlerin mutlak anlamda aynı şeyi anlamayıştıdır. Nitekim şâz kıraat algısında farklılıklar yaşanmıştır. İkincisi ise şâz kıraatler için kullanılan kavramlarla bunlar için yapılan tanımların birbirinden oldukça farklı oluşudur.¹⁴⁵³

İbn Mücâhid dönemine gelinceye kadar gerek tâbiîn gerekse tebe-i tâbiînden bazı âlimler tüm kıraat birikimi içinden tercihlerde bulunmuşlardır. Bu tercihler, yedi, on ve daha fazla kıraat okuyuşlarını kapsayacak niteliktedir. Zira İbnü’l-Cezerî sınırlama faaliyetleri hakkında konuşurken, Sicistânî ve Taberî gibi âlimlerin, sonradan sınırlandırılacak olan yedi ve on kıraatin de içinde bulunduğu yirmi veya yirmi beş imam ve bunların kıraatlerini zikrettiklerini aktarmaktadır.¹⁴⁵⁴ İbn Mücâhid öncesi sahîh kıraat birikimini sınırlandırma işleminin mezkûr âlimlerin dışında başka âlimler tarafından da yapıldığı görülmektedir. Örneğin Ahmed b. Cübeyr el-Antâkî’nin (ö. 258/872) kıraatleri beş ile sınırlandırdığı ve bununla ilgili bir eser kaleme aldığı;¹⁴⁵⁵ İbn Mücâhid dönemine denk gelen Ebû Bekir ed-Dâcûnî’nin (ö. 324/936) kıraatleri sekize hasrettiği, sekizinci “imam” olarak Yakup el-Hadramî’yi aldığı ve bu kıraatleri kapsayan *es-Semâniye* adlı bir kitap yazdığı; aynı şekilde Kadı İsmâil b. İshâk el-Mâlikî’nin (ö. 282/895) de benzer bir eyleminin olduğu kaynaklarda yer almaktadır.¹⁴⁵⁶ Anlaşılan bu dönemde yapılan bu sınırlandırmalara rağmen kıraat

¹⁴⁵² Dağ, “İbn Mücâhid”, s. 84.

¹⁴⁵³ Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 173.

¹⁴⁵⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 33.

¹⁴⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 173.

¹⁴⁵⁶ Fârisî, *el-Hucce*, C: I (mukaddime), s. 9; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 33, 34; Ebû Tâhir Abdü’l-Kayyûm Abdülğafûr es-Sindî, *Safahât fi ‘Ulûmi’l-kırâât*, Mekke, Mektebetü’l-Emdâdiyye, 1994, s. 44-45; ayrıca bkz. Dağ, “İbn Mücâhid”, s. 92.

alanında sahîh, mütevâtir, şâz vs. tabirler sistemli bir şekilde kullanılmamakta, kıraatler; yaygın ve yerleşik olup olmama, şehir halklarının ekseriyetle tanıyıp tanımaması, âmmenin ilgisine mazhar olup olmaması gibi anlamlarla birbirinden tefrik edilmektedir. Dolayısıyla müelliflerin de kıraat sınırlandırmalarında bu özellikteki kıraatleri esas almak suretiyle bir yol takip ettikleri söylenebilir.

2.3.2.1.2. İbn Mücâhid Dönemi

Kıraat tarihi için önemli bir kırılma noktası sayılabilecek İbn Mücâhid döneminde ise sınırlandırma işinin artık resmî kisveye büründüğü söylenebilir.¹⁴⁵⁷ Zira o, kıraatleri sistemli bir şekilde yedi ile tahdîd etmiştir. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İbn Mücâhid'e kadarki sınırlandırmaların hiçbiri onun eylemi kadar kabul görmemiş, tartışılmamış ve aynı zamanda eleştirilmemiştir. Dolayısıyla neredeyse tüm ümmetin teveccühüne mazhar olan bu çalışma kıraat ilminde bir milat, bir dönüm noktası kabul edilebilir.

İbn Mücâhid, daha önce yirmi veya yirmi beş imam ve kıraat tahdîdi gibi çalışmaların varlığına rağmen onların içinden sadece beş bölgeden yedi kıraati seçmiştir. Bunu yaparken de *şöhreti* kıstas olarak belirlemiş; söz konusu yedi kıraatin dışında kalanları ise yeterince meşhur olmamaları sebebiyle şâz kabul etmiştir.¹⁴⁵⁸ Tabidir ki bu sınırlandırma ameliyesinin arka planında iç ve dış etkenler bulunmaktadır. Bu konuya genişçe yer veren Mehmet Dağ, dış etkenler konusunda şu ifadelerle yer vermektedir:

¹⁴⁵⁷ Yedi kıraatin dışında kalanlarla okuyanlar için devlet eliyle mahkeme kurulduğu bilgisi bu resmîyetin belgesi sayılabilir. Bu konu için bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 21. Ayrıca İbn Teymiyye gibi bazı âlimlerin, sınırlandırma ameliyesini ilk başlatan kişinin İbn Mücâhid olduğunu söylemesi (bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, C: XIII, s. 390.) doğrusu gerçekte bağdaşmamaktadır. Zira yukarıda da ele alındığı üzere İbn Mücâhid'den daha önce ismi anılan birçok âlim değişik kıraatleri camederek sınırlandırma yoluna gitmişlerdir. Fakat şu gerçeği teslim edelim ki hiçbiri İbn Mücâhid'in yaptığı etkiye ulaşamamıştır. Zira onunla birlikte bir çığır açılmış ve devasa bir etkileşim ortaya çıkmıştır.

¹⁴⁵⁸ İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, (mukaddime), s. 20, 87; İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 32.

“O dönemde bu alanla ilgilenenler, kıraatleri değerlendirmekten öte hatalı okumaktaydılar. Bu hatalar ise tartışma ve kavgalara sebebiyet veriyordu. Dolayısıyla var olan kaosu ortadan kaldırmak için sınırlandırma işi artık kaçınılmaz olmuştu.”¹⁴⁵⁹

Mekkî de bu hususu açıkça ifade etmiştir. O, rivâyetlerin sayısının oldukça fazla olduğu hicrî II. ve III. asırlardan sonra, (tehlike arz eden) söz konusu rivâyetlerin alanının daraltılması ihtiyacının hissedildiğini ve bunun üzerine İbn Mücâhid’in kıraatleri yediyle sınırlandırarak bu eylemi gerçekleştirdiğini belirtmektedir.¹⁴⁶⁰

İbn Mücâhid’in kıraatleri yedi ile sınırlandırma faaliyetinde dış etkenler arasında, “*Kıraat alanında temayüz etmiş bazı âlimlerin, sahîh kıraatlar için belirlenmiş olan kriterlere göre değil de kendi prensipleri doğrultusunda vahiy lafızlarını okumaları ve değerlendirmeleri*”¹⁴⁶¹ hususu da bazı araştırmacılar tarafından ayrıca ifade edilmiştir. İbn Şenebûz ve İbn Miksem bu âlimlerin önde gelenleri arasında sayılabilir.¹⁴⁶² Burada bir noktanın altını çizmekte yarar vardır. İbn Mücâhid, sırf yedi kıraatin dışında kalan kıraatlere karşı, başka bir ifade ile sırf şâz oldukları için değil de resmü’l-mushafa aykırı (çoğunlukla müdrec) veya senedi olmayan (merdûd, mevzû) kıraatleri benimsemeleri sebebiyle ismi anılan âlimlerle mücadele etmiştir.¹⁴⁶³ Nitekim İbn Şenebûz ve İbn Miksem’in kıraatlerin sınırlandırılmasına hayatlarını riske atmak pahasına karşı çıktıkları belirtilmektedir.¹⁴⁶⁴

Yedi kıraatin sınırlandırılmasında iç etken olarak “sahîh kıraat birikiminin, dil bilimi açısından eşdeğerde olmaması”¹⁴⁶⁵ faktörü zikredilebilir. Bu konuda İbn Mücâhid, “*dil açısından kullanımı az olan şâz vecihler ile i‘rab açısından manası zayıf olanların bulunduğu ve bazılarının bu hataya düştüğünü*”¹⁴⁶⁶ aktarmaktadır.

¹⁴⁵⁹ Dağ, “İbn Mücâhid”, s. 85.

¹⁴⁶⁰ Mekkî, *el-İbâne*, s. 48-50.

¹⁴⁶¹ Dağ, “İbn Mücâhid”, s. 86.

¹⁴⁶² Örnekler için bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, s. (mukaddime), 18; ayrıca bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 21.

¹⁴⁶³ Fadlî, *el-Kırââtü’l-Kur’âniyye*, s. 124.

¹⁴⁶⁴ Mutlu Saylık, “Abbâsî İktidarının Kur’ân Kıraatlerinin Sınırlandırılmasındaki Rolü”, *IV. International European Conference On Social Sciences*, ed. Zuhra Kalakhanova-Ali Söylemez, Diyarbakır, 2019, s. 23.

¹⁴⁶⁵ Dağ, “İbn Mücâhid”, s. 89.

¹⁴⁶⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, s. 49.

Sınırlandırmaya gerekçe olarak bu argümanı bir dil bilgini edasıyla tamamen dil bilimsel bir karşılaştırma yaparak sunan İbn Mücâhid'in bu yaklaşımı bazı araştırmacılarca eleştirilmiştir.¹⁴⁶⁷ Çünkü hem İbn Cinnî hem de İbn Mücâhid'in eserlerinin muhakkiki Şevkî Dayf, yedi ile yedinin dışında kalanlar arasındaki tek farkın, yaygın olup olmaması hususu olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁶⁸ Dolayısıyla sınırlandırmaya gerekçe olarak dil kurallarının karşılaştırmalı olarak işlenmesi temel gerekçe olarak gösterilen “şöhret”e gölge düşürmektedir. Her ne kadar İbn Mücâhid'in iç ve dış etkenler muvâcehesinde yaptığı bu sınırlandırma işlemini birtakım prensipler çerçevesinde gerçekleştirdiği varsayılsa da neticede bu tahdîdin temel gerekçesinin “yaygınlık” olduğu aşîkârdır. Örneğin İbn Mücâhid'in, Ebû 'Amr b. 'Alâ'nın kıraatini tercih edip öğrencileri Ya'kûb ve Yahyâ el-Yezîdî'nin kıraatlerini terk etmesi ve Nâfi''in kıraatini alıp hocası Ebû Ca'fer'in kıraatini almamasına mezkûr gerekçe olarak “yaygınlık” prensibinin öne sürüldüğü anlaşılmaktadır.¹⁴⁶⁹ İbn Mücâhid de bu işlemleri “yaygınlık” sebebiyle gerçekleştirdiğini bizzat dile getirmiştir.¹⁴⁷⁰ Bu bağlamda bazı araştırmacılar mezkûr sınırlandırma işleminin bu seviyede kabulle karşılanıp yaygınlık kazanmasını bazı siyasi nedenlere de bağlamaktadırlar. Bunların başında, Abbâsî iktidarının İbn Mücâhid'in bu faaliyetine verdiği tam destek zikredilmektedir.¹⁴⁷¹ Bunun elbette etkisi olmuştur. Ancak mevzubahis yedi kıraat zaten kıraatler arasında yaygın ve ümmetin tercihinde şayan olanlar arasından seçilmiştir. Bundan dolayı söz konusu kıraatlerin yaygınlığını tamamen buna bağlamak sağlıklı görünmemektedir.

İbn Mücâhid'in tahdîd ameliyesi genel itibariyle kendisinden sonra gelen nesiller tarafından kabul görmüş ve bununla ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır. Fakat bu sınırlandırmada “yedi” sayısının tercih edilmiş olması beraberinde birtakım tartışmalar getirmiştir. Bunların başında da yedi sayısının, Kur'ân'ın “yedi harf” üzere indirildiğini belirten hadislerdeki sayı ile aynı olduğuna yönelik eleştiri bulunmaktadır. Şöyle ki bu durumun bazı insanların zihninde “yedi kıraat, hadiste

¹⁴⁶⁷ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Dağ, “İbn Mücâhid”, s. 89-90.

¹⁴⁶⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 32; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, (mukaddime), s. 20.

¹⁴⁶⁹ Sindî, *Safahât*, s. 52.

¹⁴⁷⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 65.

¹⁴⁷¹ Saylık, “Abbâsî İktidarı”, s. 23.

geçen yedi harf mi?” şeklinde soru işaretlerinin oluşmasına, dolayısıyla zihinlerde karışıklığa sebebiyet verdiği söylenebilir.¹⁴⁷² Bu minvalde Ebû Şâme’nin ikazları dikkat çekicidir. O, bazı insanların bu yedi kıraatten maksadın hadiste geçen “yedi harf” olduğunu zannettiklerini, hâlbuki bunun ilim erbabının görüşüne muhalif olduğunu ve böylesi bir yanlış düşünceye ancak bazı cahil kişilerin kapılabileceğini ifade etmektedir.¹⁴⁷³ Anlaşılan bu sınırlandırmanın yanlış anlaşılması işi insanlar arasında yayılmış ki bu durum Ebû Şâme’in dikkatinden de kaçmamış ve o, bu konuda birtakım uyarılarda bulunmuştur. Yine Ebû Şâme, yedi gibi rakamlarla kıraatleri tahdîd edenlerin usûl hatası yaptığından söz etmektedir. Ona göre bu gibi sınırlamalarda adı geçen imamlara nispet edilen tüm vecihler aynı kategoride değerlendirilemez. Dolayısıyla bunları aynı kategoride değerlendirenler ise hatalı kanaate varmışlardır.¹⁴⁷⁴ Çünkü anlaşıldığı üzere bu kıraat vecihlerinin sıhhat değeri birbirinden farklılık arz etmektedir. Binaenaleyh bu vecihlerin sıhhat değerlendirmesi yapılırken onların kime nispet edildiklerine değil, o vecihlerin belirlenmiş niteliklere sahip olup olmamalarına bakılması daha doğru bir yaklaşım olacaktır.¹⁴⁷⁵

Bu konuda Ebû ‘Amr ed-Dânî’nin de, “*kurâ, halk arasında daha yaygın, kural açısından da Arap diline daha uygun olana değil rivâyeten ve naklen daha sağlam olana bakar*”¹⁴⁷⁶ diyerek adeta İbn Mücâhid’in “yaygınlık/şöhret” üzerine kurduğu sahîh kıraat denklemine itiraz ettiği görülmektedir. Yukarıdaki mezkûr karışıklığa ilave edilebilecek diğer bir yaklaşım ise kaynaklarda geçen; İbn Mücâhid’in yedi sınırlandırmasında Hz. Osman’ın istinsâh faaliyetinde mushafların dağıtıldığı yedi şehrin esas alındığına dair bilgilerdir.¹⁴⁷⁷ Bu durumda sınırlanan yedinin esin kaynağı yedi mushaf olacaktır ki bu görüşün tutarlı bir tarafının olmadığı aşîkârdır.

İbn Mücâhid’in yedi sayısını tercih etmesini açık bir dille tenkid edenlerden biri de Tâhir el-Cezâirî’dir (ö. 1338/1920). O, söz konusu sınırlandırmadan bahsederken, “*Bu sayıyı yedinin altında veya üstünde tutsaydı daha iyi olmaz mıydı? Veya bu yedi*

¹⁴⁷² Fârisî, **el-Hucce**, C: I (mukaddime), s. 9; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 35.

¹⁴⁷³ Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 146, 152, 153.

¹⁴⁷⁴ Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 177-178.

¹⁴⁷⁵ Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 117.

¹⁴⁷⁶ Dâni, **Câmi‘u’l-beyân**, C: I, s. 51.

¹⁴⁷⁷ Süyûtî, **el-İtkân**, s. 173.

ile maksadının ne olduğunu açıklasaydı, bunu özümseme kabiliyeti olmayanları bu şüpheden kurtarırdı.”¹⁴⁷⁸ diyerek eleştirisini dile getirmiştir.

Yukarıdaki tenkitlerin ve doğurdıkları karışıklıkların neticesinde söz konusu sınırlandırmanın “şâz kıraat” algısı üzerinde olumsuz bir etki yaptığını söylemek mümkündür. Nitekim bazı âlimler bu sınırlandırmadaki sayısal olgunun olumsuz sonuçlar doğurduğunu açıkça dile getirmişlerdir. İbnü’l-Cezerî, *Tayyibe*’nin şârihlerinden Nüveyrî, Süyûtî ve Ebû Alî el-Fârisî’nin *el-Hucce*’sinin muhakkiki gibi âlimler, “kırâat-i seb’a” olarak bilinen meşhur yedi imamın tercih ettiği kıraatlerin dışındaki ve bu konuda yazılmış *et-Teysîr* ve manzum hali olan *eş-Şâtibiyye* haricindeki okuyuş ve rivâyetlerin bazı kişiler tarafından şâz olarak telakki edildiğine dikkat çekmiş ve bunu sert bir dille eleştirmiştir.¹⁴⁷⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere “yedi” ile sınırlandırma meselesi birtakım insanların zihninde olumsuz çağrışımlar yapmıştır. Nitekim yapılan tahdîd sonucu yedi kıraatin dışında kalan tüm kıraatler İbn Mücâhid’in maksadının ötesine geçmiş ve muhatap kitle tarafından sahîh olmayan bir zemine oturtulmuştur. Bunun neticesinde de insanlar arasında bu sınırlandırmanın dışında kalan şâz kıraatlerin “merdûd” olduğu algısı hâkim olmuştur. Öyle ki hicrî IX. asırda yediye eklenen üç meşhur kıraat de ‘merdûd’ diye telakki edilen bu kıraatler arasında yer almıştır. Ayrıca daha önce Ebû Hâtim gibi bazı âlimlerin, İbn Mücâhid’in *Seb’a*’sı içinde yer alan İbn Âmir, Hamza (ö. 156/773) ve Kisâi gibi imamları terk ettikleri ve onlara yirmi kadar imam ilave ettikleri bilinmektedir.¹⁴⁸⁰ Bu da gösteriyor ki *Seb’a*’nın dışında kalan şâz kıraatlerin mutlak anlamda reddedilmesinin anlaşılır bir izahı bulunmamaktadır.

Mekkî, yedi kıraatin hadiste geçen “yedi harf” olduğunu zannedenlerin büyük bir yanlış içerisinde olduklarını belirttikten sonra bu sınırlandırmanın şâz kıraatler üzerindeki olumsuz etkisinden söz etmektedir. O,

¹⁴⁷⁸ Tâhir el-Cezâirî ed-Dımeşkî, **et-Tibyan li ba’di’l-mebâhisi’l-mute’allikati bi’l-Kur’ân ‘alâ tarîki’l-İtkân**, nşr. Abdülfettâh Ebû Gûdde, Halep, Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, t.y., s. 112; Dağ, “**İbn Mücâhid**”, s. 94.

¹⁴⁷⁹ Fârisî, **el-Hucce**, C: I (mukaddime), s. 10; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 16; Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti’n-Neşr**, C: I, s. 161; Süyûtî, **el-İtkân**, s. 173.

¹⁴⁸⁰ Muhaysin, **fi Rihâb**, C: I, s. 430.

“Böylesi bir düşünceye sahip kimselere göre, yedi imamın kıraatlerinin tereddütsüz kabul edilmesi gerekiyor. Fakat bunun anlamı, sırf yedi kıraat içinde yok diye bu yedi imamın hocalarından ve hatta sahâbeden nakledilen resmü’l-mushafa uyan kıraatlerin terk edilmesi istenmektir.”¹⁴⁸¹ demektedir.

Mekkî’nin tenkit ettiği bu düşüncenin temelinde sınırlandırmanın olumsuz yansımalarını görmek mümkündür. Zira ona göre yedinin dışında kalan ve şâz diye nitelenen kıraatler arasında pek çok sahîh kıraat mevcut olup bunlar arasında rütbe açısından yedinin üstünde bulunanlar dahi bulunmaktadır.¹⁴⁸² Fakat İbn Mücâhid’in kastının böyle olmadığı ve bunu kendisinin de söylemediği halde ne yazık ki yedinin dışında kalıp şâz sayılan; fakat makbûl olabilecek okuyuşlar hakkında merdûd olduğu algısı yaygınlık kazanmıştır.

Kaynaklardaki verilere göre İbnü’l-Cezerî’nin de yedi kıraat sınırlamasının olumsuz yansımalarından rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. O, çoğu kimsenin *et-Teysîr* ve *eş-Şâtıbiyye*’nin kapsadığı kıraatlerin dışında kalanlara şâz dediğini aktardıktan sonra “*Hâlbuki bu iki kitabın barındırdığı yedi kıraatin dışında pek çok sahîh kıraat bulunmaktadır.*”¹⁴⁸³ ifadesini kullanmaktadır. Müellif insanların bu denli yanlış düşmelerinin sebebini ise meşhur yedi harf hadisinde geçen “yedi” sayısının İbn Mücâhid’in “yedi kıraati” olduğunu sanmalarına bağlamaktadır. Bu bağlamda bazı büyük âlimlerin yedi kıraatin dışında kalanları açıkça reddetmeleri halk nezdinde mezkûr vehmin yeşermesine yol açtığı söylenebilir. Mesela İmam Nevevî gibi bir âlim bu konuda yedi kıraatin dışındakileri şâz kabul ederek bunları namazda okumanın caiz olmadığını, bu kıraatleri okutan kişinin ise tevbe etmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁴⁸⁴ İbnü’l-Cezerî’nin yakındığı durumlardan biri de tam olarak bu anlayıştır. Zira Nevevî’nin bu yaklaşımı kendi dönemindeki avam tabakası tarafından sonradan

¹⁴⁸¹ Mekkî, *el-İbâne*, s. 36-46.

¹⁴⁸² Mekkî, *el-İbâne*, s. 36, 37.

¹⁴⁸³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 35; Nüveyrî de aynı kanaati paylaşmaktadır. Bkz. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, C: I, s. 161.

¹⁴⁸⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hameleti’l-Kur’ân*, 3. bs., thk. Muahmmmed el-Haccâr, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1994, s. 97. Daha sonra da temas edileceği üzere Nevevî’nin şâz kıraatlerle namaz kılma konusunda birden fazla görüşünün olduğu bilinmektedir. Yeri geldikçe bu görüşler serdedilmeye çalışılacaktır.

yediye ekleneceklerin de şâz, hatta merdûd olarak algılanmasına yol açabilecektir. Yine Osmanlı dönemi âlimlerinden Molla Gürânî yazdığı tefsirinin başında yedi kıraatin mütevâtir olması sebebiyle kitabında sadece bu kıraatlere yer verdiğini, bu kıraatlerin dışında kalanları ise şâz olmasından ötürü zikretmediğini belirtmektedir.¹⁴⁸⁵ Osmanlı dönemine damgasını vurmuş¹⁴⁸⁶ bu denli bir âlimin söz konusu yaklaşımının bazı kesimler üzerinde etkili olduğu muhakkaktır. Etkinin az olmasının sebebini ise Molla Gürânî ile aynı asırda yaşamış ama daha erken vefat etmiş olan İbnü'l-Cezerî'nin yedi kıraat algısını yıkıp yerine 'aşereyi tesis etmesine bağlamaktayız.

İbnü'l-Cezerî'nin yukarıdaki yaklaşımının daha önce farklı âlimler tarafından da benimsendiği görülmektedir. Örneğin İsmâil el-Herevî (ö. 414/1023) sadece yedi kıraati kabul etme konusunda bir yerleşik kabulün olmadığını, yedinin dışındaki sahîh olan kıraatlere de (yediye tabi olduğu gibi) tabi olunması gerektiğini belirtmiştir.¹⁴⁸⁷ Mehdevî de İbn Mücâhid'in bu tahdîdinin bazı sorunlara yol açacağını şu satırlarla dile getirmektedir: *“İnsanlar kırâat-i seb‘adaki sayının hadiste işaret edilenle aynı olduğunu düşündüler. Öyle ki bunların dışında kalan kıraatlerle okumanın hatalı olduğunu, hatta küfre düşüreceğini dahi ileri sürdüler.”*¹⁴⁸⁸ Kezâ Hüzeli'ye nispet edilen şu sözler de kıraatlerin belirli bir rakama hasredilemeyeceğini göstermektedir:

“Hiç kimse ‘rivâyetleri çoğaltmayın’ deme hakkına sahip olmadığı gibi kendisine ulaşmayan kıraatleri şâz olarak addedemez. Çünkü resmü'l-mushafa uygun olup icmâya aykırı olmadıktan sonra hangi kıraat veya hangi rivâyet olursa olsun sahîh kabul edilir.”¹⁴⁸⁹

¹⁴⁸⁵ Esasen Molla Gürânî'nin “أذكر لاستيفاء معانيه السبع المتواترة ، وأحذف منها الشواذ المتنافرة” şeklindeki ifadeleri üç şeyi bir cümleyle ortaya koymuştur. Bunlar sırasıyla “yedi kıraat”ın “mütevâtir” olması; şâz kıraatlerin yedi kıraatin dışında kalması ve şâz kıraatin içeriğinin “mütevâtir olmayan kıraatler” olarak doldurulması hususlarıdır. Dolayısıyla ona göre şâz kıraatler, mütevâtir olmadıklarından yedi kıraatin dışında kalmışlardır. Konuyla ilgili bkz. Molla Gürânî, *Ğâyetü'l-emânî*, C: I, s. 87.

¹⁴⁸⁶ Molla Gürânî'nin Osmanlı kıraat ilmine etkileri ve katkıları için bkz. Ahmet Gökdemir, Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları, İstanbul, Ravza Yayınları, 2018, s. 49-53.

¹⁴⁸⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s. 330; Dağ, , “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 104.

¹⁴⁸⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb‘a*, s. (mukaddime), 19.

¹⁴⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 36.

Buradan da anlaşıldığı üzere esasen mesele yedi veya on değil, mesele kıraatleri belli bir sayıyla sınırlamadadır. Çünkü bu sınırlamayla dışarıda kalanlar şâz/merdûd olarak kabul görecektir. Sâlim Mekram'ın bu konuda aktardıkları da dikkat çekicidir. O, İbn Ebî İshak'ın (ö. 117/735) kıraati için şu ifadelere yer verir:

“İbn Ebî İshak, İbn Mücâhid'in yedi belirlemesinden öncedir. Çünkü İbn Ebî İshak dönem olarak da İbn Mücâhid'den önce gelir. İbn Ebî İshak'ın ve dışındakilerin yaşadığı dönemde ise bu tür okumalar şâz olarak değerlendirilmiyordu. Dolayısıyla bu imamların senetleri rivâyettir ve bu rivâyet zinciri de kuvvetlidir. Öyleyse tariklerden bize kadar rivâyet edilen bu okumalar, makbûl kıraatlerdir. Bu kıraatleri zayıf anlamında şâz olarak değerlendirmeye hakkımız yoktur.”¹⁴⁹⁰

Bu açıklamadan, İbn Mücâhid ile yediyle hasredilen kıraatlerin dışında kalıp şâz kabul edilen kıraatler arasında sahîh kıraat vecihlerinin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşü destekleyecek bir başka husus ise İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'inde şâz kıraatlerle meşhur İbn Ebî İshak'ın kıraatlerine getirdiği örnek ve açıklamalardır.¹⁴⁹¹ Örneğin İbn Cinnî, İbn Ebî İshak'ın da rivâyette bulunduğu şâz kıraate “هَدَى”¹⁴⁹² okuyuşunu örnek göstermiş ve bu okuyuşun Hüzeyl kabilesine ait yaygın bir lügat olduğunu belirtmiştir. Bununla da yetinmemiş, bu kıraat için dil açısından ihticâda, şiirlerle de istişhâdda bulunmuştur.¹⁴⁹³ İbn Cinnî'nin eserinde benzeri daha pek çok örnek bulunmaktadır.¹⁴⁹⁴ Hatta o, bazen şâz kıraatler hakkında “*bu kıraat bana göre sahîhtir*”¹⁴⁹⁵ şeklinde açıkça görüş belirtmektedir. Nitekim hatırlamakta yarar var ki İbn Cinnî, yedi kıraatin dışındaki kıraatlerin şâz olarak nitelenmesini kabullenmekle birlikte bu kıraatler içerisinde vahiy kaynaklı kıraatlerin bulunabileceğini belirtmiştir.

¹⁴⁹⁰ Abdülâl Sâlim Mekram, *el-Halkatü'l-mefkûde fî târîhi'n-nahvi'l-'Arabî*, 2. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993, s. 124; Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 104.

¹⁴⁹¹ Mekram, *el-Halkatü'l-mefkûde*, s. 104.

¹⁴⁹² Bakara, 2/38 (فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى).

¹⁴⁹³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 86.

¹⁴⁹⁴ Bunun için örnek olarak bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 284-285, 325-326, 338.

¹⁴⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 326.

Nitekim ona göre, bu kıraatler de diğerleri gibi Hz. Resûlullah’a nispet edilmekte ve rivâyet açısından kusurlu bile olsa Arap dilinde makbûl bir kullanımı bulunan kıraatlerin reddedilmek yerine kabulle karşılanması gerekmektedir.¹⁴⁹⁶ Fakat tüm bu eleştirilere rağmen şunu teslim etmek gerekir: İbn Mücâhid’in söz konusu sınırlandırmayla ilgili yanlış anlaşılımlarla bir ilgisinin olmadığını ve asıl onun değil, yanlış anlayan ve yorumlayanların eleştirilmesi gerektiğini söylemekte yarar vardır. Zaten İbn Mücâhid’in yedi kıraatin dışında kalıp yeterince meşhur olmayan kıraatler için *Kitâbü’ş-şevâzz* adıyla ayrıca bir eser kaleme aldığı nakledilmektedir.¹⁴⁹⁷ Dolayısıyla onun bu girişimini iyi niyet olarak okumak mümkündür.

2.3.2.1.3. İbnü’l-Cezerî ve Sonrası Dönem

Kıraatlerin on ile tahdîdi işleminde yedi ile sınırlandırmada oluşan infialin oluşmadığını söyleyebiliriz. Zira ‘aşere, hem “yedi harf” meselesiyle karıştırılmaması hem de pek çok âlim tarafından kıraatleri makbûl olan üç imamın yediye eklenmesi sebebiyle eleştirilerden uzak kalmayı başarabilmiştir. Ancak bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İbn Mücâhid ile İbnü’l-Cezerî’nin sınırlandırma faaliyetlerinde gözettikleri prensiplerle yaşadıkları dönemde etkin olan dâhili ve harici faktörler farklılık arz etmektedir. Bunun da söz konusu eleştirilerin dozuna etki ettiği söylenebilir.¹⁴⁹⁸

İbnü’l-Cezerî *Müncidü’l-mukriîn* adlı kitabının baş tarafında ‘aşereyi o kadar savunur ki daha girişte hamdele ve salvele kısmında “نعتقد العشرة” “aşere kıraatine inanırız/iman ederiz.”¹⁴⁹⁹ ifadesini kullanmaktadır. Fakat o, kitabını bitirdikten sonra bir sabah yarı uyku halindeyken birileriyle on kıraatin mütevâtirliği hakkında

¹⁴⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 33; ayrıca bkz. Demircigil, “İbn Cinnî”, C: XIX, s. 80. Kısacası müellif burada kırâat-i seb‘a dışında kalan tüm okuyuşların olumsuz bir içerikle anılmak suretiyle dışlanıp devre dışı bırakılmasına karşı çıkmıştır. Bkz. Demircigil, “İbn Cinnî”, C: XIX, s. 78.

¹⁴⁹⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, (mukaddime), s. 20; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 35; Fadlî, *el-Kirââtü’l-Kur’âniyye*, s. 50.

¹⁴⁹⁸ Daha önce de belirtildiği üzere İbnü’l-Cezerî’den önce İbn Mihrân en-Nîsâbü’rî, el-Enderâbî ve el-Hemedânî gibi bazı âlimler, on kıraat sistemini konu edinen eserler yazmış, ancak bu girişimlerden hiçbiri İbnü’l-Cezerî’nin onlu sistemi kadar kabul görmemiştir. Bkz. ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, C: XII, s. 386; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C:I, s. 34; ayrıca bkz. Birişik, “Kıraat”, *DİA*, C: XXV, s. 428.

¹⁴⁹⁹ İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, s. 7.

tartıştığını ve nihayetinde bu düşüncenin göreceli olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁰⁰ Dikkatimizi çeken husus bu görüşün on kıraatin dışında kalıp şâz diye nitelenen kıraatler hakkında da varid olup olmadığıdır. Açıkçası müellifin bu son sözleri, on kıraatin dışında da sahîh kıraatlerin bulunabileceği intibasını vermektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin kıraatleri on ile sınırlandırması büyük çoğunluk tarafından kabul edilince bununla, yedi sınırlandırmasının dışında kalan şâz kıraatlerin terkedilmesi düşüncesinin de ne kadar yanlış olduğu ortaya çıkmış olacaktır. Zira yediye sonradan eklenen üç kıraat, önceleri bazıları tarafından şâz/merdûd şeklinde telakki edilirken¹⁵⁰¹ İbnü'l-Cezerî ile birlikte sahîh kategorisine dâhil edilmiştir. Bu da akıllara şöyle bir sorunun gelmesine yol açmıştır: İbnü'l-Cezerî'nin dönemine kadar yediye eklenecek olan üç kıraatle ibadet etmek caiz görülmemiş¹⁵⁰² fakat -hali hazırda da olduğu gibi- sonradan kabul görmeye başlanmıştır. Adeta daha önce Kur'ân'dan sayılmayan kıraatler sonradan Kur'ân'dan addedilmiştir. O halde bugün yediye sonradan eklenen üç kıraat gibi, sıhhat kriterleri yerinde olan on kıraatin dışındaki bazı kıraatlerin durumu ne olacak? Konuyla ilgili ikinci bir soru da şöyledir: İbn Mücâhid döneminde olduğu gibi günümüzde de bazı kıraatler diğerlerinden daha fazla yaygınlık kazanmış hatta sadece onlar okunur hale gelmiştir. Bunlar üç kıraat olup Nâfi' in Verş (ö. 197/812), Ebû 'Amr'ın Sûsî (ö. 261/874) ve Âsım'ın Hafs (ö. 180/796) rivâyetleridir. Nâfi' kıraati Kuzey Afrika'nın bazı bölgelerinde (Fas, Tunus, Cezayir, Libya gibi); Ebû 'Amr'ın kıraati ki -bu en az tercih edilenidir- sadece Sudanlılar tarafından; Âsım'ın kıraati ise dünyadaki diğer tüm Müslümanlar tarafından tercih edilip okunmaktadır. Dolayısıyla bu üç kıraat İslâm beldelerinde yeterince şöhrete kavuşarak sadece onlar tercih edilir hale gelmiştir. Bu üç kıraatin dışında kalan yedi kıraat ise alanın uzmanları tarafından münhasıran ders halkalarında hayatîyetlerini

¹⁵⁰⁰ Bunu için bkz. İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukrîn**, s. 87.

¹⁵⁰¹ İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. (mukaddime), 19, 20.

¹⁵⁰² Örneğin İbn Cinnî: “Biz yayılmasından endişe ettiğimizden dolayı şâz kıraatlerle (yedinin dışında kalanlarla) namaz kılmazdık.” demektedir. Bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 33. Yine Zekeriyâ el-Ensârî, (ö. 926/1520) şâz okuyuşları yedi kıraatin dışında sayanların varlığından söz etmekte ve bu görüşü benimseyenler arasında İmam Nevevî'nin adını anarak bu durumda “yediye ilave edilen üç kıraati okumanın haram olacağını” (kendisi bu görüşe katılmamak kaydıyla) belirtmektedir. Bunun için bkz. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed es-Süneykî el-Ensârî, **Ğâyetü'l-vusûl fî Şerhi Lübbi'l-usûl**, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyyeti'l-Kubrâ, t.y., s. 32.

sürdürmektedir.¹⁵⁰³ O halde İbn Mücâhid'in şöhret yaklaşımına göre bu durum nasıl anlamlandırılacaktır? Sorulan soruların asıl amacı tarihi süreçte olumsuzlanan ve kıraat değeri görmeyen kıraatlerin iade-i itibar kazanmalarının mümkün olabileceğini göstermektir. Bu yaklaşımı güçlendirecek bir diğer delil, İbnü'l-Cezerî'nin “*Daha önce İbn Muhaysın'ın kıraatiyle Kur'ân okudum. Eğer resmü'l-mushafa aykırı bazı kıraatleri olmasaydı onu da meşhurlara ekleyecektim.*”¹⁵⁰⁴ şeklindeki sözleridir. Çünkü bu söz, on kıraatin dışındaki bazı münferid kıraatlerin arasında sahîh kıraatlerin de mevcut olduğunu göstermektedir. İbn Mücâhid'in, İbn Muhaysın hakkındaki sözleri de bu minvalde ele alınabilir. Nitekim o, İbn Kesîr'in kıraatinden bahsederken, “*Mekke ehli İbn Kesîr'in kıraati üzerinde icmâ ettiği kadar İbn Muhaysın'ın kıraatinde icmâ etmemiştir. Hatta İbn Muhaysın'ın öğrencileri bile onu takip etmemiştir.*”¹⁵⁰⁵ demektedir. Dolayısıyla burada İbn Mücâhid'in sınırlandırmada “yaygınlık” prensibini önelediği görülmekle birlikte yedi kıraatin dışındakileri sahîh olmadıkları için değil, yeterince meşhur olmamaları sebebiyle şâz ilan ettiği anlaşılmaktadır. Netice olarak hem İbn Mücâhid hem de İbnü'l-Cezerî'nin sınırlandırmaları dışında kalan kıraatleri şâz ilan ederlerken onları büsbütün terk etmedikleri söylenebilir.

Konuyla ilgili diğer bir sınırlandırma örneği ise Dimyâtî tarafından kaleme alınmış *İthâfu fudalâi'l-beşer* adlı eserde görülmektedir. Müellif, bu telifinde on kıraate dört kıraat ilave ederek sayıyı on dörde yükseltmiştir. Eklenen dört kıraat şunlardır: Hasan el-Basrî, İbn Muhaysın, Yahya b. el-Mübârek el-Yezîdî ve Ebü'l-Ferec Muhammed eş-Şenebûzî. Aynı zamanda Dimyâtî'ye göre bu dört kıraat şâzdır.¹⁵⁰⁶ Fakat Dimyâtî'nin eserinin hemen girişinde “*Meşhur üç şarta uyan kıraat kimden gelirse gelsin, ister kırâat-i seb'adan ister aşereden, isterse de bunların dışındaki herhangi bir imamdan olsun o makbûl ve sahîhtir.*”¹⁵⁰⁷ dedikten sonra on kıraatin mütevâtir olduğuna, bunların dışında kalan dört kıraatin ise tartışmasız şâz kaldığına dair yaptığı açıklama çelişkili bir hal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu

¹⁵⁰³ Muhsin Demirci, **Tefsir Usûlü**, 25. bs., İstanbul, İFAV Yayınları, 2013, s. 124-125; Esat Şahin, **İnişinden İtibaren Kırâatlar ve Bunların Tahlili**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, s. 124.

¹⁵⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, **Ğâyetü'n-nihâye**, C: II, s. 167.

¹⁵⁰⁵ İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. 65.

¹⁵⁰⁶ Dimyâtî, **İthâf**, s. 9, 14.

¹⁵⁰⁷ Dimyâtî, **İthâf**, s. 8.

durumda Dimyâtî, postulat olarak sunduğu üç kriteri değil sınırlandırmayı esas almış olmaktadır.

Son olarak Sefâkusî tarafından şâz kıraat olarak telakki edilen bir kıraatin sebebini “ (...) *çünkü bize ulaşan on dört kıraatten birinin dışında kalmıştır.*”¹⁵⁰⁸ şeklinde açıklamasını da bu kategoriye ekleyebiliriz. Sefâkusî tarafından satır aralarında ifade edilen bu sınırlandırma iması, söz konusu sınırlandırmalardan apayrı ve geniş bir çerçeve çizmektedir.¹⁵⁰⁹ Sonraki dönemlerde Süyûtî’nin de *el-İşârât* isimli eserinde benzer bir yaklaşımla on dört kıraatin dışındakileri şâz diye nitelediğini belirtmek gerekir.¹⁵¹⁰

Görüldüğü üzere sınırlandırmaların neredeyse tümünde şâz kıraatlerin, genel kıraatler içindeki konumu sürekli değişmiştir. Dolayısıyla şâzın anlam alanı ve dahi içeriği de paralel olarak anlaşılmaz bir hal almış, adeta elastiki bir tanıma sahip olmuştur. Bu çabaların hepsinin çok kıymetli olduğunu, hiçbirinin sahîh kıraatlerin içinden bir kısmını dışlama gayreti olarak okunamayacağını da açıkça ifade etmek gerekir. Son tahlilde şu da söylenebilir: Doğruyu bulma çabası içerisine girerken sahîhi tespit edip onun dışında kalanların içeriğini tanımlamamak esaslı bir problem olarak bize miras kalmıştır.

2.3.3. Kıraatlerde Tasnif Problemi ve Şâz Kıraate Etkisi

Tarihi süreç içerisinde alan uzmanları tarafından kıraatlerin kabul ya da reddedilmesi veya taşıdıkları özelliklere göre konumlandırılması amacıyla bazı kriterler belirlenmiş ve bu çerçevede onları derecelendirme ya da sınıflandırma yoluna gidilmiştir. Bu yöntemle asıl amaçlanan şey, Kur’ân vasfı taşıyanla taşımayan kıraatleri birbirinden ayırarak bunları kendi içinde tasnif etmektir. Dolayısıyla bu gaye

¹⁵⁰⁸ Bkz. Sefâkusî, *Gaysü’n-nef*, s. 480.

¹⁵⁰⁹ Şunu da belirtelim ki Sefâkusî burada fiili olarak bir sınırlandırma girişiminde bulunmamış veya sınırlandırma faaliyeti için ortaya sistemli bir mefkûre koymamıştır. Fakat yukarıdaki ifadesiyle sınırlandırmaya yakın bir tasavvura sahip olduğu kanaatini vehmettirmesinden burada zikredilmesini uygun bulduk.

¹⁵¹⁰ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İşârât fi şevâzzi’l-kırâât*, thk. Abdülhakim el-Enis, Mecelletü’l-Ahmediyye, Sayı: 17, 2004, s. 41.

ekseninde hassas bir yaklaşımla şâz kıraatlerin genel anlamda kıraatler içindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.¹⁵¹¹

Şifâhî dönem diye tabir edilebilecek İbn Mücâhid'den önceki süreçte özellikle kıraat sahasında çalışmalar yapan âlimler, kıraatlerin tespit çalışmalarını özelde de şâz kıraatlerin kıraatler içindeki yerini belirlerken birbirinden farklı tasniflerde bulunmuşlardır. Bunlar ikili, üçlü, dörtlü veya altılı gibi rakamsal açıdan birbirinden farklı düzeyde çalışmalardır. İçerik olarak da mütevâtir, sahîh, meşhur, âhâd, şâz, müdrec ve mevzû gibi kavramlarla başlıklandırılmıştır.

Kıraat ulemasından İbn Mücâhid,¹⁵¹² İbn Cinnî,¹⁵¹³ Ebû Şâme¹⁵¹⁴ ve muasır Kâdî Abdulfettah¹⁵¹⁵ ile Muhammed Salim Muhaysin¹⁵¹⁶ gibi âlimler ikili taksimi tercih etmişlerdir. Bu âlimlere göre kıraat, sahîh ve şâz olmak üzere iki kısımdan müteşekkildir.

Üçlü tasnifi tercih edenler arasında Mekkî b. Ebî Tâlib¹⁵¹⁷ ve İbnü'l-Cezerî¹⁵¹⁸ gibi kıraat bilginleri öncelikli olarak zikredilebilir. Onlara göre kıraatler sahîh, âhâd ve şâz olarak üç kısma ayrılmaktadır.

Hicrî IX. asırlarda ise daha farklı bir tasnifle karşılaşılacaktır. Bu da Celâlüddîn es-Süyûtî'nin kıraatleri altı ile sınıflandırması ameliyesidir. Ona göre kıraatler; mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz, mevzû ve müdrec olmak üzere altı kısma ayrılır.¹⁵¹⁹ Bu taksimde en dikkat çekici tanım şâz kıraatlere dair yapılanıdır. Süyûtî, şâzın tanımını “senedi sahîh olmayanlar”¹⁵²⁰ şeklinde yaparak kendinden önceki âlimlerde görülmemiş bir yaklaşım sergilemiştir. Bu tasnif ile birlikte kıraatlerde kullanılan terminolojiyle hadis ilminde kullanılan terminoloji büyük oranda birbirine karışmıştır. Bu muğlaklığın ortaya çıkmasında Süyûtî'nin aynı zamanda bir hadis âlimi

¹⁵¹¹ Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 173.

¹⁵¹² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 87.

¹⁵¹³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 32-36.

¹⁵¹⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 171, 172.

¹⁵¹⁵ Kâdî, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 7.

¹⁵¹⁶ Muhaysin, *fi Rihâb*, C: I, s. 425.

¹⁵¹⁷ Mekkî, *el-İbâne*, s. 51.52.

¹⁵¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 18-19.

¹⁵¹⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 166-167.

¹⁵²⁰ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 167.

olması sebep olarak gösterilebilir.¹⁵²¹ Bu tasniflerin dışında sekizli taksimata giden âlimler de mevcuttur. Örneğin Abdurrahman el-‘Akk’ın, Süyûti’nin altılı tasnifine “ruvât”¹⁵²² ve “huffâz”¹⁵²³ şeklinde iki madde daha ekleyerek sayıyı sekize çıkardığı görülmektedir.¹⁵²⁴ Fakat incelememiz sonucunda bu iki maddenin kıraat tasnifinde bir karşılığının olmadığı, sadece kıraatleri nakleden râvi ve hâfızlarla ilgili iki kavram olduğu anlaşılmıştır.

Kıraatlerin birbirinden ayrıştırılması konusunda yapılan tasniflerde en büyük problemlerden biri, sahîhin belirlenip onun dışında kalanların ne olduğunun tam olarak tespit edilememesidir. Çoğu tasnifte yer alan ‘şâz kıraatler’den tam olarak neyin kastedildiği anlaşılamamaktadır. Hatta kimi zaman tasnifte adı bile geçmemektedir. Binaenaleyh, kıraat tasnif ameliyesinin şâz kıraatler üzerindeki etkisini iki kısma ayırmak mümkündür:

Birincisi şâz kıraatlerin tam olarak neyi karşıladığı anlaşılmayan, muallak tasniflerdir. Buna örnek olarak Zerkeşî’nin kıraat taksimi sunulabilir. O, kıraatleri iki kısma ayırmaktadır: Mütevâtir ve diğerleri.¹⁵²⁵ Bu taksimde ‘diğerleri’nin ne olduğu detaylandırılmadığı için şâz kıraatlerin tam anlamıyla neye tekabül ettiği de anlaşılamamaktadır. Zira ‘diğerleri’ şeklinde terkedilen kıraatler arasında şâz, âhâd, müdrec, merdûd, mevzû gibi kıraatlerin bulunması kaçınılmazdır ki bu kavramların mefhumunun birbirinden ne denli farklı oldukları malumdur. Zerkeşî bu tanımdan sonra her ne kadar mütevâtir kıraatlerin neyi karşıladığını detaylandırmışsa da “mütevâtirin dışında kalanlar ise şâzdır”¹⁵²⁶ ifadesiyle yine aynı kapalılığı sunmaya devam etmektedir. Durum böyleyken de bu kısımda şâz kıraatlerin içeriğini

¹⁵²¹ Bayraktutan, **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, s. 120.

¹⁵²² Ruvât, râvilerin çoğuludur.

¹⁵²³ Huffâz, hâfızların çoğuludur.

¹⁵²⁴ ‘Akk, **Usûlu’t-Tefsîr**, s. 434.

¹⁵²⁵ Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 211.

¹⁵²⁶ Zerkeşî, mütevâtir kıraatleri, “şöhret kazanmış olması şartıyla meşhur üç kritere uygun olan kıraatler” diye tanımlamaktadır. Bu özellikleri taşımayan okuyuşları ise “şâz” olarak tanımlamaktadır. Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 211. Fakat kanaatimizce bu detay tevâtüre yöneliktir. Şâz ile ilgili bir tanım çabası değildir. Çünkü bu yaklaşımın anlamı şudur: İster merdûd ister müdrec hatta ister mevzû okumalar olsun hepsi şâz kategorisi altında değerlendirilir. Diğer bir husus ise, Zerkeşî’nin bu tasnifinde mütevâtir kanadında yer alan ve üç kritere uymakla birlikte kırâat-i seb‘a veya aşerenin dışında bulunan okuyuşların çoğu âlim tarafından şâz adıyla terkedildiği gerçeğidir. Fakat her iki bakış açısı arasında ciddi bir farkın olduğunu da söylemek gerekir.

doldurabilmek mümkün gözükmemektedir. Neticede bu gibi tasniflerde mütevâtiri koruma altına almak için daha çok sıhhat kanadına yoğunlaştırıldığı görülmektedir. Sahîhleri kurtarma çabası olarak da anlaşılabilen bu tasniflerin âlimler tarafından fazla teveccüh görmediklerini burada belirtmek gerekir.

İkinci tasnif çeşidi ise şâz kıraat tanımının netleştirildiği, içerik olarak neyi karşıladığı ve kıraatler arasında nerede durduğu anlaşılan tasniflerdir. Bu kısım için şâzın otantik anlamına aykırı olmasına rağmen Süyûtî'nin altılı tasnifte yer verdiği “*senedi sahîh olmayan kıraatler*”¹⁵²⁷ şeklindeki yaklaşımı örnek olarak sunulabilir. Bu görüşün kabulü veya reddi bir tarafa, burada müellifin en azından şâz ile neyi kastettiğini açık seçik ortaya koyduğu görülmektedir. Ancak şâzın içeriğinin bu şekilde doldurulmasının tartışmaya açık olduğunu ifade etmek gerekir. Fakat bu tanıma şâzın tasnifteki yerini tespit amaçlı bakıldığında kıraatlerin daha rahat birbirinden ayırt edilebilmesine katkıda bulunduğu söylenebilir.

Yukarıdaki iki yaklaşımdan –çoğunluğun da görüşü olan- ilkinin sahîh ile şâzı birbirinden ayırıştırma gayretine rağmen şâzın tanımlanması noktasında başarılı olamadığı söylenebilir. Zira bu haliyle şâz kıraatlerin içeriği doldurulmamış, şâzla neyin kastedildiği netleştirilmemiş ve neticede daha karmaşık bir hale getirilmiştir. Burada yapılması gereken, sahîh kıraatler nasıl ki tüm parametreleri ile detaylıca ele alındıysa şâz kıraatlerin de aynı süzgeçten geçirilerek makbûl veya gayr-i makbûl olmalarının kanıtlanmasıydı. Mamafih ikinci taksimatı yapanların buna nispeten riayet ettikleri ifade edilebilir.¹⁵²⁸

Kıraat tasniflerinde kimi zaman sınırlandırma işlemleri de etkili olmuştur. Bunun açık örneği İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırma çalışmasının aynı zamanda yedi kıraatin sahîh, onun dışındakilerin şâz olduğu görüşü gibi¹⁵²⁹ kıraatlerin tasnifinde de temel bir kriter olarak kullanılmış olmasıdır. Aynı etki ‘aşerede de

¹⁵²⁷ Süyûtî, **el-İtkân**, s. 167. Bu noktada şunun altının çizilmesinde yarar var: Bu tanım bu zamana kadar kıraat ilminde kullanılan şâz mefhumuna uymamaktadır. Fakat bu marjinalliğine rağmen kendinden sonra taraftar bulmuş olması bu tanımın üzerinde düşünülmesi gereken önemli etkilerindendir.

¹⁵²⁸ Fakat tekrar etmekte fayda var ki, bu net ayırıştırma ile ortaya konan tasnifin aynen kabul edilmesi demek değildir. Bu konu çalışmamızın ayrı bir zemininde tartışılmıştı. Tekrara girmemek adına burada bununla iktifa ediyoruz.

¹⁵²⁹ İbn Cinnî, **el-Muhtesab**, C: I, s. 31-35; İbnü'l-Hâcib, **Münteha'l-vusûl**, s. 46.

görülmektedir. Zira bazı âlimler tarafından kıraat tasnifi yapılırken, on ile sınırlandırılan kıraatlerin sahîh; bunların dışında kalanların ise şâz olduğu ifade edilerek yapılan taksimatın sınırlanan kıraatler çerçevesinde oluşturulduğu görülmektedir.¹⁵³⁰ Bu girişimlerin sakıncalarına yukarıda “sınırlandırma” başlığında temas edildiğinden bu kadarla yetinilmektedir.

Kıraatlerin tasnifinde şâz kıraatlerin belki de en çok tartışıldığı hususların başında kıraatlerin belli kriterlere göre sınıflara ayrılması gelmektedir. Kıraat ekolleri tarafından belirlenen ve uzun zaman bu görüş doğrultusunda hareket edilen yaygın üç kriterin her birinde şâz kıraatler mutlaka anılmış ve o kategorilerde tartışılan madde olarak baş göstermiştir. Şimdi bu maddele tek tek ele alınarak şâz kıraatlerin bu kriterlerin neresinde durduğu tetkik edilmeye çalışılacaktır.

2.3.4. Ekol ve Otoritelerin Kurallarına Uymayanlar¹⁵³¹

Kıraat âlimleri şehirlere dağıldıktan sonra râvî sayısı da çoğalmış ve kıraat vecihleri sayılamayacak düzeye gelmiştir. Bunun üzerine kıraat otoritelerince sahîhin sakîmden ayrıştırılması için belirli şartlar konmuştur. Bu kriterler tarihi süreç içerisinde içerik ve sayısal anlamda pek çok farklı yaklaşımın değerlendirmesine tabi olmuş ve bazı belirli aşamalardan geçmiştir. Buna rağmen ümmet nezdinde her daim safiyetini korumayı bilen ilkeler meşhur üç kriter olmuştur.¹⁵³² Nihayetinde kıraat âlimlerinin çoğu kıraatlerin tasnifine yönelik üstün bir çaba harcamış ve kıraatlerin temyizi için belli başlı ilkeler ortaya koymuşlardır. Söz konusu gayretlerin her bir araştırmacının yaşadığı dönemde kıraat ilmine ve taliplerine çok önemli katkılar

¹⁵³⁰ Şirbînî, **Muğni'l-muhtâc**, :I, s. 153; İbnü's-Sübki, **Cem'u'l-cevâmi'**, s. 21; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15; Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 137; Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: II, s. 220; Dimyâtî, **İthâf**, s. 14.

¹⁵³¹ Şunu belirtmekte yarar var ki burada ‘ekol’ ifadesiyle “Basra dil okulu” gibi dilbilimi anlam temelli ekoller kastedilmemektedir. Daha çok kıraat ilminde büyük bir etki alanına sahip ve kendisinden sonra gelenler üzerinde büyük tesirler bırakan otorite ve ekol olmuş âlimler ve bunların sistemleştirdikleri kıstaslardır. Bu çerçevede Mekki ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimler ve bunların ortaya koydukları ölçütler örnek sadedinde zikredilebilir. Konumuzun dışında olup Hicri ikinci asırda Arap dilinin gelişimine yön veren ekollerin ise genel anlamda Basra ve Kûfe ekolleri, sonrasında ise Bağdat, Mısır ve Endülüs ekollerinin takip ettiği kaydedilir. Detaylı malumat için bkz. Mahfuz Geylânî, “Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri”, **İhya Uluslararası İslâm Araştırma Dergisi**, C: VI, Sayı: I, 2020, s. 207. Binaenaleyh.

¹⁵³² Kâbe, **el-Kırââtü'l-Kur'âniyye**, s. 156.

sağladığı muhakkaktır. Bu çerçevede çalışmaları hicrî IX. asra tekabül eden kıraat ekolü ve otoritesi İbnü'l-Cezerî bu konuda deyim yerindeyse son noktayı koymuştur.¹⁵³³ Onun da katıldığı meşhur üç kriter görüşü genelde selef ve halef çoğu kıraat ve Kur'an bilgininin üzerinde fikir birliği yaptığı temel esaslardır denebilir.¹⁵³⁴ İbnü'l-Cezerî'nin kendisi de bunu dile getirmektedir. Nitekim o, *en-Neşr*'de şu ifadelerle yer verir:

“Bir kıraat, Osman mushafının hattına ve Arap dili kurallarına ıyyar ve senedi sağlam olarak Hz. Peygamber'e ulaşırsa, buna sahîh kıraat denir. Bu kıraatlar ister yedi veya on imamdan ister bunların dışındaki makbûl imamlardan gelsin, reddi caiz değildir; inkâr edilmesi haramdır.”¹⁵³⁵

Yukarıda da değinildiği gibi farklı ifadelerle olsa da –tabiri caizse iskelet aynı kalarak- bu üç kriteri pek çok âlim savunmuştur. Bunların başında İbn Hâleveyh, Mekkî ve Ebû Şâme gibi isimler sayılabilir.¹⁵³⁶ Âlimler tarafından genel anlamda kriterlerin merkezine “senedin sıhhati”, “resm'e uygunluk” ve “Arap diline muvafakat” mefhumlarının oturtulduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki İbn Mücâhid'in muasırı olan İbn Şenebûz sahîh bir kıraat için bu üç kriterden “resm”i; İbn Miksem ise “sened”i şart koşmadıklarından¹⁵³⁷ iddiaları kabul görmemiş ve adeta tarih sahnesinden silinmişlerdir. Dolayısıyla kabul gören genel yaklaşım bu üç şartın bir arada bulunması olarak tezahür etmektedir. Aşağıda da bu üç kriter merkeze alınarak bazı mülahazalarda bulunulacaktır.

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de ifade ettiğine göre söz konusu sahîh kıraatlerle ilgili belirlenen bu ilkelerden birine aykırı olan kıraatler makbûl kategorisine

¹⁵³³ Çakıcı, **Şâz Kıraatler**, s. 64. Zaten kıraat ekolü denince de akla ilk gelen hiç şüphesiz İbnü'l-Cezerî'nin ekolüdür. Nitekim ondan sonra kıraat birikiminde şekillenen tasavvurların çoğunda onun imzası bulunmaktadır.

¹⁵³⁴ Mesela bkz. Mekkî, **el-İbâne**, s. 51; Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 171-172; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15; ed-Dânî ve Mehdevî gibi âlimler de bu görüştedir. Bkz. Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 290; Sindî, **Safahât**, s. 47; Efgânî, **Fî usûlî'n-Nahv**, s. 30.

¹⁵³⁵ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

¹⁵³⁶ Bunun için bkz. Fadlî, **el-Kırââtü'l-Kur'âniyye**, s. 121-123.

¹⁵³⁷ Fadlî, **el-Kırââtü'l-Kur'âniyye**, s. 124.

alınmayıp sahîh bir kıraat olarak değer görmemektedir. Ona göre nihayetinde böylesi kıraatlerin zayıf, bâtil veya şâz olarak tavsif edileceği belirtilmektedir.¹⁵³⁸ *Tayyibe*'sinde ise İbnü'l-Cezerî, bu şartlardan herhangi birine aykırı olan kıraatlerin doğrudan şâz kaldığının altını çizmektedir.¹⁵³⁹ Şimdi de bu ilkelere aykırı olup şâz diye tavsif edilen kıraatlerin mahiyetine bakılacaktır.

2.3.4.1. Sened Açısından Tercih Edilmeyenler

Sened, râvilerin sırayla zikredilmesi suretiyle sözün ilk sahibine nisbet edilmesi, ulaştırılması veya sözün asıl sahibine isnadı anlamına gelmektedir.¹⁵⁴⁰ Hadis ilminde olduğu gibi kıraat ilminde de isnad çok büyük önem arz etmektedir. Bundan dolayı henüz Hz. Peygamber hayatta iken sahâbe, Kur'ân kıraatini aktarma konusunda isnadı kullanmışlardır.¹⁵⁴¹ Dolayısıyla kıraat ilminde isnad, okunan ve rivâyet edilen kıraatler için bir nevi şahit tutmak anlamına gelmektedir.¹⁵⁴² Sahâbeden, kıraatlerin öncekilerden şifâhî olarak alındığını veya hocalar tarafından nasıl okutulduysa öylece öğrenildiğini ifade eden sözler varit olmuştur. Mesela birçok kıraat kitabında bulunan “*Kıraat, tabi olunan bir sünnettir (gelenektir).*”¹⁵⁴³ sözünün sahâbeye ait olduğu bilinmektedir.¹⁵⁴⁴ Nitekim daha sonraki ulemâ da bu sözler üzerinde kafa yormuş ve görüşlerini bu bakış açısı etrafında inşa etmişlerdir.¹⁵⁴⁵ Nihayetinde sened, makbûl kıraatlerin en temel şartlarından biri haline gelmiştir.

¹⁵³⁸ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

¹⁵³⁹ Bkz. İbnü'l-Cezerî, **Tayyibetü'n-Neşr**, s. 32.

¹⁵⁴⁰ Aydın, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, s. 275; Çakıcı, **Şâz Kıraatler**, s. 69.

¹⁵⁴¹ Sahabenin içtistikleri değişik kıraatleri doğrulamak üzere Efendimizin (s.a.s) huzuruna gelerek ondan teyit alma yoluna gitmeleri isnad faaliyetinin bir göstergesi olarak sunulabilir. Pilgir, **Kırâat İlminde İsnad Meselesi**, s. 53. Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm hadisesi için bkz. Buhârî, “**Fedâilü'l-Kur'ân**”, 5 (No. 4706).

¹⁵⁴² Pilgir, **Kırâat İlminde İsnad Meselesi**, s. 53.

¹⁵⁴³ Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, C: IV, s. 636-637, (No. 4051); Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî, **Me'âni'l-kırâat li'l-Ezherî**, thk. İyd Mustafa Dervîş-Avd b. Ahmed el-Kavzî, Riyâd, Merkezü'l-Buhûs fî Kulliyeti'l-Âdâb, 1991, C: I, s. 122; İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 292; Fârisî, **el-Hucce**, C: I, (mukaddime) s. 9; Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 115; Dimyâtî, **İthâf**, s. 162; Sefâkusî, **Gaysü'n-nef'**, s. 16; Muhaysin, **el-Kırâat ve eseruhâ**, C: I, s. 565.

¹⁵⁴⁴ Örneğin İbn Mücâhid bu konuda sahâbeden bazı rivayetler aktarmaktadır. Onun naklettiğine göre İbn Mes'ûd, “(*Kırâat konusunda*) *Takipçi olun, icat etmeyin; verilenler size yeter.*” demektedir. Aynı şekilde Huzeyfe b. Yemân'ın da (ö. 36/656) şöyle dediği rivayet edilmiştir: “*Ey Kurrâ topluluğu! Sizden öncekilerin sünnetini (yolunu) izleyin.*” Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. 46-47; Kezâ Zeyd b. Sâbit de babasından şu sözü nakletmiştir: “*Kırâat, sünnettir (takip edilen yoldur). Onu nasıl bulduysanız öylece okuyun.*” Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. 50.

¹⁵⁴⁵ Pilgir, **Kırâat İlminde İsnad Meselesi**, s. 56.

Makbûl bir kıraat için âlimler tarafından üzerinde ittifak edilen üç ilkedен biri de o kıraatin sahîh bir nakille gelmesidir. Binaenaleyh bir kıraatte sair ölçütlerin anlamlı hale gelebilmesi veya değerlendirilmeye tabi tutulabilmesi, ancak isnatta yeterlilik söz konusu olduğu zaman mümkündür.¹⁵⁴⁶ Bu açıdan bakıldığında bu kriter, âlimlerin öngördükleri kıstasların en önemlisi olarak göze çarpmaktadır. Nitekim lahn olgusundan kaynaklanan hatalı ve kastî kıraatlerin,¹⁵⁴⁷ hareke ve noktadan yoksun mushaftan¹⁵⁴⁸ kaynaklanan ve mushafın hattına uyan yanlış kıraatlerin önüne isnad sayesinde geçilmiş olmaktadır.¹⁵⁴⁹ Öyle ki Ca‘berî gibi bazı âlimler makbûl bir kıraat için sadece senedin sahîh olmasını bile yeterli görmektedir.¹⁵⁵⁰ Fakat buna rağmen bazı âlimler nezdinde isnadın içeriği konusunda bir ihtilaftan söz edilebileceğini ve meselenin iki farklı yaklaşımla ele alındığını da belirtmek gerekir. Bunlardan ilki, senedin başından sonuna kadar tevâtürün bulunma zorunluluğudur ki bu cumhurun görüşüdür. Diğer i se sahîh, meşhur ve müstefiz bir naklinin bulunmasının yeterli olacağı görüşüdür.¹⁵⁵¹ Kısacası isnatta tevâtürün bulunup bulunmaması düşüncesi üzerine kurulu birbirinden farklı iki görüşle karşı karşıyayız.

Yukarıda tevâtür meselesinde değinildiği gibi, makbûl bir kıraatin senedinde tevâtürün bulunma zorunluluğu âlimler arasında tartışma konusudur. Dolayısıyla tekrara düşmemek kaydıyla sadece senedde tevâtürü şart koşmayanların delillerine bakmakta yarar vardır. Zürkânî Kur‘ân’ın “Kur‘ân” olabilmesi için olmazsa olmazlardan biri olan tevâtürün bazı âlimler tarafından kıraatler konusunda zorunlu görülmemesini şu üç madde ile delillendirmektedir: Birincisi, tevâtür Kur‘ân’ın tarifi içinde yer almaktadır. Sened, resm ve Arabiyyet şeklindeki maddeler ise sıhhat kriterleridir. Tarif ve kriter birbirinden ayrı değerlendirilen meselelerdir. Dolayısıyla kriterler bir şeyin mahiyetini veya hakikatini açıklamak için vazedilmemişlerdir. Zürkânî ikinci madde olarak, bu üç kriterin talebeler için bir kolaylık sağladığını,

¹⁵⁴⁶ Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısı**, s. 176.

¹⁵⁴⁷ Câhız, **el-Beyân ve’t-tebyîn**, C: I, s. 14.

¹⁵⁴⁸ Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 149.

¹⁵⁴⁹ Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısı**, s. 402.

¹⁵⁵⁰ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 13; Süyûtî, **el-İtkân**, s. 165. Fakat bu görüş bazı âlimler tarafından tenkit edilerek itibar edilmemesi gerektiğine işaret edilmiştir. Mesela bkz. Sefâkusî, **Gaysü’n-nef’**, s. 14.

¹⁵⁵¹ Ebû Şâme ve İbnü’l-Cezerî gibi âlimler bu grupta yer almaktadır. Bkz. Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 171; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15; Kâbe, **el-Kırââtü’l-Kur‘âniyye**, s. 155.

bunlarla sahîhi sakîmden rahatlıkla ayırabildiklerini; fakat tevâtürün şart koşulması durumunda kıraatleri birbirinden ayırt etmelerinin zor olacağını belirtmektedir. Üçüncü madde olarak da müellif, kıraatlerin makbûliyetine yönelik bu üç kriterin yaptığı etkinin tevâtürle eşit olduğunu savunmaktadır. Zira bu kriterlerin toplamından elde edilen bilgi tevâtürün sağladığı kesin ve kati bilgi mesabesindedir.¹⁵⁵² Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere senedde tevâtürü zorunlu kılmak bu ilimle meşgul olanlar için meşakkat doğurduğu gibi kıraat gerçeğiyle de bağdaşmamaktadır.¹⁵⁵³

Yukarıda kıraatlerin naklinin dayandığı temel sistemin sened olduğuna işaret edilmişti. Bazı araştırmacılar ise kıraatlerin sened sisteminde bulunması (zorunlu veya değil) muhtemel bazı maddeler sıralamaktadır. Bunlar; tevâtür, şöhret, icmâ, müşâfehe, (râvilerde) adalet ve zabt gibi kavramlardır.¹⁵⁵⁴ Kıraatlerde bulunması kimi zorunlu kimi de zorunlu olmayan bu kavramların her birinin şâz ile bağlantısına ilgili yerlerde temas edildiği için burada konuyu uzatmadan sadece maddeleri anımsatmak istedik. Tabi bu maddelere ilaveten şu noktanın da altını çizmekte yarar var: Bir kıraatin senedinin zayıf olması; senedindeki kopukluktan, tek tabakadan tek kişiye ulaşmasından, meçhul birinden rivâyet edilmesinden veya diğer naklî ölçütlere uymamasından anlaşılabilmektedir.¹⁵⁵⁵

İbnü'l-Cezerî üç kriterden biri olan “sened” şartını şu şekilde açıklamaktadır:

“Senedin sahîh olmasından kastımız bir râvinin kendisi gibi adalet ve zabt sahibi birinden bir kıraati rivâyet edip bu zincirin senedin başından sonuna kadar kesilmeden devam etmesidir. Bununla birlikte o kıraat vechi bu alanın uzmanları tarafından tanınmalı (şöhret bulmalı) ve onu galat veyahut şâz olarak telakki etmemiş olmaları gerekir.”¹⁵⁵⁶

¹⁵⁵² Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 295-296.

¹⁵⁵³ Muasır araştırmacı Abdülhalîm Kâbe de aynı kanaati paylaşılarak bu konuda detaylı bilgiler vermektedir. Bunun için bkz. Kâbe, **el-Kırââtü'l-Kur'âniyye**, s. 161-170.

¹⁵⁵⁴ Bunun için bkz. Pilgir, **Kırâat İliminde İsnad Meselesi**, s. 63-76.

¹⁵⁵⁵ Nebîl, **İlmü'l-Kırâât**, s. 30.

¹⁵⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 18. Zürkânî de buna benzer bir yaklaşımla şu tanımlı yapmaktadır: “Kıraatler, adalet ve zabt özelliği taşıyan birinin, yine adalet ve zabt vasfına sahip birinden rivayet edilmiş olmalıdır. Bu rivayet illetli ve şâz olmadan Hz. Peygamber'e kadar ulaşmalıdır.” Bkz. Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 293; Önen, **Kırâat Tarihi**, s. 69.

Başka bir yerde İbnü'l-Cezerî mevzû kıraatlerin sika olmayan râvilerin nakillerinden ibaret olduğunu söylerken bunun çoğunlukla şâz kıraatleri ihtiva eden kitaplarda yer aldığından söz etmesi¹⁵⁵⁷ dikkatle incelenmesi gereken hususlardandır. Çünkü naklinde zayıf kalıp mevzû diye nitelenen kıraatlerin şâz kıraatleri kapsayan eserlerde geçtiğini iddia etmek mevzû ile şâz kıraatlerin aynı kefedede değerlendirildiği vehmini uyandırmaktadır. Yani “şâz kıraatleri de sika olmayan râviler nakletmektedir” sonucu elde edilebilir ki bu da isabetli bir çıkarım olmayacaktır. İbnü'l-Cezerî'nin bunu kastetmediğini kabul etmekle birlikte bu ifadelerinden yanıltıcı sonuç çıkarılabilmek ihtimaline binaen iki kavramın bir arada kullanılmaması daha isabetli olurdu.

Muasır araştırmacılardan Abdulhalîm Kâbe, Ca'berî'ye uyarak; üç kriter arasında esas olanının kesin bilgi ifade eden sened olduğunu, bir kıraatin tespiti ve Kur'ân olduğuna iman etmek için bunun tek başına yeterli olacağını belirtmektedir.¹⁵⁵⁸ Diğer iki şartın ilave edilmesinin asıl amacının ise; ‘aşereye ilave edilen üç kıraati sahîh kategorisine dâhil etmek ve naklî dayanağı olmasına rağmen resmü'l-mushafa uymadığından dolayı insanların terkettiği kıraatleri dışarıda tutmaktır.¹⁵⁵⁹ Bu yaklaşıma göre şâz kıraatler naklî temeli olsa dahi Arap dili ve resmü'l-mushaf kriterlerine uymamaları sebebiyle sahîh kategorisinin dışında kalmaktadır. Dolayısıyla isnadın, sahîhle sakîm kıraatleri tespit ve tayin etmede kıraat birikiminde son derece önemli bir yere sahip olsa da tek başına hüccet olarak yetmediği anlaşılmaktadır.¹⁵⁶⁰ Örneğin Ra'd sûresinde geçen “مَثَلُ الْجَنَّةِ”¹⁵⁶¹ âyetinin, Hz. Alî, İbn Mes'ûd ve es-Sülemî gibi bazı sahâbî ve tâbiûn tarafından “أَمْثَالُ الْجَنَّةِ” şeklinde (çoğul olarak) okunduğu aktarılmaktadır.¹⁵⁶² Bakıldığında bu kıraat vechi sened açısından temelinin bulunmasına rağmen resmü'l-mushafa aykırı olması sebebiyle şâz kıraat olarak

¹⁵⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 20.

¹⁵⁵⁸ Yukarıda daha önce Ca'berî'nin de bu görüşü benimsediğini aktarmıştık. Bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 13; Süyûtî, **el-İtkân**, s. 165.

¹⁵⁵⁹ Kâbe, **el-Kırââtü'l-Kur'âniyye**, s. 169-170.

¹⁵⁶⁰ Dağ, **Geleneksel Kıraat Algısı**, s. 193.

¹⁵⁶¹ Ra'd, 13/35.

¹⁵⁶² İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân**, s. 71.

bilinmektedir.¹⁵⁶³ Dolayısıyla sened şartına ilave edilen bu iki şartın etkileriyle bazı şâz kıraatlerin makbûl kategorisi dışında tutulduğu gözlemlenmektedir. Yani, nasıl ki sahîhler konusunda isnad sistemi bir kapsama aracı görevini icra ediyorsa, burada da diğer iki şart bir nevi dışlama aracı görevini ifa etmişlerdir denebilir. Bununla birlikte şâz kıraatlerin sadece iki kriterin dışında kalan söz konusu kıraatlerden ibaret olmadığını, merdûd olan bu kısmın dışında bir de senedle birlikte bu iki kriteri sağlayan (tarafımızca makbûl şâz olması düşünülen) şâz kısmın bulunduğunu belirtmek gerekir.¹⁵⁶⁴

Elbette yukarıdaki ve benzeri kıraatlerin sahîh kategorisine alınmayıp şâz olarak telakki edilmelerinde zımnen ‘şöhret’ gibi önemli bir vasfın bulunmayışının etkisi de vardır. Nitekim üç şart yerinde dahi olsa yeteri kadar meşhur olmayan bazı kıraatlerin makbûl görülmediği daha önce belirtilmişti. Bu konuda kırâat-i seb‘a ve ‘aşereye dâhil olan kıraatlerde mevcut ‘şöhret’in büyük bir etkisinin bulunduğunu hatırd tutmak gerekir. Diğer taraftan bazı araştırmacılara göre senedinde tek kalmış olan bir kıraat, resmü’l-mushaf ve Arap diline muvafakat şartları yerinde olsa bile o, yine de şâz kıraat olarak kabul edilir. Zira bu görüşe göre senedin dışında hiçbir kriter, şâz kıraati makbûl kıraat seviyesine çıkarmaz ve yine hiçbir kriter bunun üstündeki bir kıraati şâz seviyesine düşürmez.¹⁵⁶⁵ Özetle pek çok âlim ve araştırmacı kıraatlerde ayırt edici temel unsurun sened olduğunu,¹⁵⁶⁶ diğer iki şartın ise buna bağlı birer temyiz aracı olduklarını belirtmektedirler. Bu arada sened açısından kaynağı bulunmayan ve Hz. Peygamber’e dayanmayan kıraatlerin şâz değil, mevzû kıraat olarak değerlendirildiği malumdur. Buna göre Süyûtî’nin “*senedi sahîh olmayan kıraatler*”¹⁵⁶⁷ şeklinde yaptığı şâz kıraat tanımının çok da isabetli bir değerlendirme olmadığı söylenebilir. Çünkü bir kıraatin senedinin sahîh olmayışı, o okuyuşun birileri tarafından uydurulmuş olma ihtimalini de güçlendirmektedir ki şâz kıraatler arasında senedi sahîh pek çok okuma bulunabilmektedir. Binaenaleyh senedi zayıf her kıraate şâz damgası vurulamamalıdır. Nitekim bir kıraatte -zayıf da olsa- senedin varlığı onun mevzû olmaktan uzak olduğu

¹⁵⁶³ Örnek olarak bkz. Mes’ûl, **el-Kırââtü’s-şâze**, s. 74.

¹⁵⁶⁴ İleride ele alınacak “Makbul şâz” başlığına bakılabilir.

¹⁵⁶⁵ Çakıcı, **Şâz Kıraatler**, s. 162.

¹⁵⁶⁶ Mekkî, **el-İbâne**, s. 51; Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 171.

¹⁵⁶⁷ Süyûtî, **el-İtkân**, s. 167.

anlamına gelmektedir. Yani zayıf bir senedle de olsa şâz kıraatlerin bir dayanağı bulunmaktadır ki o da Hz. Peygamber'dir. Fakat senedi kökten bulunmayan bir okuma türü kıraatlere asla dâhil edilmemelidir.¹⁵⁶⁸

İsnadın en temel özelliği, bir kıraati sahîh olduğunun ispatı için menşesine ulaştırmak, yani Hz. Peygamber'e dayandırmaktır.¹⁵⁶⁹ Sahîh kıraatlerin isnadının tevâtür ya da şöhrat seviyesinde bulunması gerekirken şâz kıraatlerin senedlerinde ise mahiyet itibarıyla daha farklı hususların öne çıktığı anlaşılmaktadır. Buna göre bazı araştırmacılar tarafından şâz kıraatlerin Hz. Peygamber'e ulaşan senedlerinin; *sahîh*, *hasen* ve *zayıf* olmak üzere üç farklı özelliğe sahip olduğu aktarılmaktadır.¹⁵⁷⁰ Senedi sahîh olan şâz kıraat için şu örnek verilebilir: Cumhuru kurrâ tarafından “إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ”¹⁵⁷¹ şeklinde okunan âyeti İbn Âmir'in râvisi Dûrî; “Yahya b. Ebû Bükeyr, İsrâîl, Ebû İshak, Abdurrahman b. Yezid ve Abdullah b. Mes'ûd” şeklindeki sahîh sened zinciriyle Hz. Peygamber'in; “إِنِّي أَنَا الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ” şeklinde okuduğunu rivâyet etmiştir.¹⁵⁷² Doğrusu söz konusu bu kıraatin senedi sahîh olsa da resmü'l-

¹⁵⁶⁸ Tabi bu noktada bir hususa işaret etmekte yarar vardır. Bazı araştırmacılar önemli bazı âlimlerin adını da vererek onların senedi zayıf olan kıraatleri şâz diye nitelendirdiklerini iddia ediyorlar. Bu araştırmacıların, adını verdikleri âlimler arasında Ferrâ ve Mekkî b. Ebî Tâlib gibi isimler vardır. (Bu iddialar için bkz. Azzûz, *Mevkifü'l-luğaviyyîn*, s. 30-31; s. 270-271.) Bu iddia sahiplerinin söz konusu âlimlere nispet ettikleri bazı söylemleri dolaylı veya zorlama türü eylemlerdir. Örneğin bakıldığında Ferrâ'ya nispet edilen yerde onun, senedin sıhhatine herhangi bir şekilde temas etmediği gibi şâz kavramını da gündemine almadığı anlaşılmaktadır. (Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, C: III, s. 35). Keza Mekkî'ye “Şâz kıraatler âhâd yolla gelmiştir.” şeklinde bir söz isnad etmektedirler. (bkz. Azzûz, *Mevkifü'l-luğaviyyîn*, s. 31). Hâlbuki bu sözün Mekkî'ye isnad edildiği yerde o, kıraatleri üçe taksim etmektedir. İlki üç kriteri taşıyan sahîh kıraatler, ikincisi mushafa aykırı kıraatler, üçüncüsü ise sika olmayan birinin naklettiği uydurma kıraatlerdir. (Bkz. Mekkî, *el-İbâne*, s. 51-52). Görüldüğü üzere burada da Mekkî, onların iddia ettiği gibi şâz ile sahîh senedi bir araya getirip bu konuda olumsuz görüş belirtmemiştir. Bilakis o, şâz kavramına dahi yer vermemiştir. Ne var ki Mekkî, âhâd yolla gelen kıraatlerin konu edildiği yerlerde genellikle söz konusu kıraatin resmü'l-mushaf bağlantısına işaret etmiştir. Yani resmü'l-mushafa aykırılık sebebi olarak o kıraatin icmâya muhalif şekilde âhâd yolla gelişini gerekçe göstermektedir. Bunun için bkz. Mekkî, *el-İbâne*, s. 42, 51-52, 55, 56, 76, 77, 98, 115-116.

¹⁵⁶⁹ Mekkî, *el-İbâne*, s. 51; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 171; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 15.

¹⁵⁷⁰ Mes'ûl, *el-Kirââtü's-şâzze*, s. 74.

¹⁵⁷¹ Zâriyât, 51/58.

¹⁵⁷² Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûrî, *Cüz'ün fihi Kirââtü'n-Nebî*, thk. Hikmet Beşîr Yâsîn, Medine, Mektebetu'd-Dâr, 1988, s. 153. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'an*, s. 146; Mes'ûl, “*el-Kirââtü's-şâzze*”, s. 74-75; Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 170. Ayrıca hadis külliyyatında da bu kıraatin sened zincirinin Abdullah b. Mes'ûd'a oradan da Hz. Peygamber'e ulaştırıldığı görülmüştür. Bkz. Ebû Dâvûd, “*Kitâbü'l-Hurûf*”, (No. 3993); Tirmizî, “*Kirâât*”, 8 (No. 2940); Hâkim, “*Kitâbü't-tefsîr*”, C: II, s. 255, (No. 2919), 273, (2983).

mushafa aykırı olmasından alanın uzmanları tarafından şâz kabul edildiği açıktır.¹⁵⁷³ Diğer kısımların detay ve örnekleri üçüncü bölümde zikredileceği için burada bu kadar bilgiyle iktifa edilecektir.

Ebû Şâme'nin sahîh ve muteber kıraatlerin yedi imamla sınırlı olduğunun altını çizerken satır aralarında sarfettiği sözlerinin dikkatle irdelenmesi gerekir. O, yedi imamdan aktarılan kıraatlerin naklini “meşhur” tabiriyle desteklemektedir. Hatta bu kıraatlerle şöhret bulan imamları, birer ekol haline gelen fıkıh ve dil âlimlerinin şöhret bulmasına benzetmektedir.¹⁵⁷⁴ Müellifin bu yaklaşımında dikkat çeken hususların başında sened olayının şöhrete bağlanmış olması gelmektedir. Yani söz konusu kıraatin naklinin sıhhati yanında bir de meşhur olmasının gerekliliğidir. Bu husus konumuz itibariyle son derece önem arz etmektedir. Çünkü yukarıda da hatırlanacağı üzere şâz kıraatlerin şöhret kavramıyla çok yakın bir ilişkisinin bulunduğundan bahsedilmişti. Bu nedenle Ebû Şâme'nin sahîh kıraatler için senedin meşhur olmasını şart koşması, bir anlamda şâz kıraatlerdeki bu eksiklikten dolayı onun bu potadan çıkarılması sonucunu doğurmaktadır. O halde genel anlamda şâz kıraatlerin sahîhlerin dışında tutulmuş olmaları şöhret vasfından mahrum kalmalarından ileri geldiği söylenebilir.

2.3.4.2. Resmü'l-mushaf Açısından Tercih Edilmeyenler

Hiz. Osman'ın Medine'ye yakın şehirlere gönderilmek üzere yazdırdığı mushaflar sayesinde halk arasında önü alınmaz derecedeki ihtilafların bitirilmesi ya da en aza indirilmesi ve Müslümanların tek bir kıraat etrafında toplanması amaçlanmıştır. Bu konuda büyük oranda başarılı da olunmuştur. Fakat söz konusu ihtilafların tamamen bitirildiği söylenemez. Nitekim o dönemde istinsâh edilen mushaflara imkân dâhilinde serpiştirilen kıraat farklılıkları doğal olarak değişik kıraatlere sebebiyet vermiştir.¹⁵⁷⁵ Doğrusu bu mushaflar hem o dönemde hem de daha sonraki dönemlerde farklı kıraatlerin temel hareket noktası olarak kabul görmüştür. Nihayetinde herhangi bir kıraate makbûl şeklinde değer atfedilebilmesi için o kıraatin ümmet tarafından

¹⁵⁷³ Bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân**, s. 146. İbn Atıyye, **el Muharrerü'l-vecîz**, C: V, s. 183; Hatîb, **Mu'cemü'l-kırâât**, C: IX, s. 143.

¹⁵⁷⁴ Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 173.

¹⁵⁷⁵ Ünal, **Kur'an'ın Anlaşılması**, s. 108.

üzerinde ittifak edilen mushaflardan birinin hattına uygun olması şartı ileri sürülmüştür.¹⁵⁷⁶ Bu şartın ileri sürülmesi ve bu denli önemsenmesinin altında yatan temel sebeplerden birisi de bazı âlimler tarafından sahîh kıraatler için öngörülen “tevâtürlük” vasfının hayata geçirilmesinin mümkün olmamasıdır. Çünkü yaygın ve yerleşik tanımıyla tevâtürün tüm sahîh kıraatlerde bulunmasının gerçekçi bir yaklaşım olmadığı belirtilebilir. Bunun üzerine sahâbe dönemindeki ümmetin neredeyse tümünün icmâna mazhar olan mushaf imlasına uygunluk şartı bir tasavvurdan ibaret olan tevâtürün yerini almış ve bu şart o boşluğu icmâ, yaygınlık ve çoğunluk gibi özellikleriyle doldurmuştur.¹⁵⁷⁷ Bununla birlikte Kevâşî gibi bazı âlimler ise sahîh kıraatler için tevâtür ilkesinin yanı sıra resmü’l-mushafa uygunluk şartını da ilave etmiş ve bu iki ilkeyi barındırmayan kıraatlerin şâz olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵⁷⁸

Zürkânî, bir açıdan senedle resmü’l-mushaf arasındaki bağlantıyı da ortaya koyması açısından önemli gördüğümüz şu ifadelere yer verir: “*Tevâtürün senedde bulunma zorunluluğu henüz resmü’l-mushaf güvenilir bir ölçü olarak ortaya çıkmazdan evvel vardı.*”¹⁵⁷⁹ Dolayısıyla bu görüşe göre Hz. Osman döneminde meydana çıkan “resm” uygulaması ile sahîh kıraatlerin tespiti için tevâtür zorunluluğunun da ortadan kalkmış olduğu anlaşılmaktadır. Nihayetinde bu ölçütün yeni bir çıkış açtığı muhakkaktır. Öyle ki bazı âlimler bu konuda resm olayını senedin önüne geçirerek şu sözleri aktarmaktadırlar: “Hz. Osman’ın mushafına aykırı olan Hz. Peygamber, Übey, Hz. Ömer, Hz. Âişe, İbn Mes‘ûd, İbn Abbâs ve diğerlerinden rivâyet edilen kıraatlerden hiç birisi hakkında ‘Allah’ın kelimidir’ şeklinde kesin söz söylenemez.”¹⁵⁸⁰ Görüldüğü üzere bu iddia sahiplerine göre senedi sahîh olsa dahi resmü’l-mushafa aykırı olan kıraatler kabul edilemez.

İbnü’l-Cezerî’nin ise bu şart için “وَلَوْاحْتِمَالًا” şeklinde düştüğü kaydın önem arz ettiğini ifade etmek gerekir. O, bu konuda şu ifadelere yer verir:

¹⁵⁷⁶ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 16-17; Çakıcı, **Şâz Kıraatler**, s. 68.

¹⁵⁷⁷ Dâreyn, **el-Kırââtü’s-Şâzze**, s. 15.

¹⁵⁷⁸ Kevâşî, **et-Telhîs**, C: I, s. 132.

¹⁵⁷⁹ Zürkânî, **Menâhilü’l-irfân**, s. 296.

¹⁵⁸⁰ Ebû ‘Amr İbn Abdülber el-Kurtubî, **et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-ma‘ânî ve’l-esânîd**, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf vd., Londra, Müessesetü’l-Furkân li’t-Türâsî’l-İslâmî, 2017, C: III, s. 368-369.

“Sahîh kıraatlerin sıhhat şartları arasında sayılan resmü’l-mushaf kriterinde ‘ihtimalen de olsa mushaflardan birinin hattına uygun olması’ kaydını zikrettik. Bunun anlamı şudur: Mushafa uygunluk ya tahkiken (doğrudan) ya da takdire (dolaylı) gerçekleşir. Zira bazen sahîh bir kıraat olmasına rağmen resmü’l-mushafa açıktan açığa aykırı gibi görünen okumalar mevcuttur.”¹⁵⁸¹

Doğrusu müellif tarafından yapılan söz konusu vurgu özenle seçilmiş bir tabirdir. Çünkü bir kıraatin mushaflardan birinin hattına muvafık olması genel anlamda açık olmakla birlikte bazen de kapalı olabilmektedir.¹⁵⁸² Dolayısıyla bu kayıtlar, pek çok sahîh kıraatin merdûd kategorisine girdiği düşüncesi engellenmiş ve önüne adeta bir set çekilmiştir. Dahası, İbnü’l-Cezerî’nin bu kaydı oraya yerleştirme çabasının, tariflerde bulunması gereken “câmi‘u’l-efrâd mâni‘u’l-ağyâr”¹⁵⁸³ hassasiyetini de yansıttığı belirtilebilir. Çağdaş âlimlerden el-Fadlî ise İbnü’l-Cezerî’nin resmü’l-mushafa uygunluk meselesini “velev takdire” ifadesi ile genişlettiğini düşünmektedir.¹⁵⁸⁴ Çünkü bu sayede sahîh bir kıraat vechi bir mushafta bulunmadığında bir başka mushafta yer alabilecektir.

Sahîh kıraat kriterlerinden biri olan “mushafa uygunluk” konusunda hangi mushafın dikkate alınacağını da bazı âlimler tarafından tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Kimisi bizzat Hz. Osman’ın kendine ait olan (imam) mushafa uygunluk şartı ararken; kimi de Hz. Osman’ın emriyle çoğaltılan herhangi bir mushafa uymanın yeterli olabileceğini belirtmişlerdir ki mutemed olan da budur.¹⁵⁸⁵

Bazı dönemlerde yaşanan birtakım olaylar ise resmü’l-mushafın kıraat ölçütleri arasındaki yerinin sağlamlaşmasına daha çok yardımcı olmuştur. Mesela İbn Kuteybe’nin aktardığına göre Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714), başlarında Âsım el-Cahderî’nin bulunduğu üç kişilik bir heyeti bölgedeki mushafları incelemek, resmü’l-

¹⁵⁸¹ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 17.

¹⁵⁸² Bu konuda verilen örnekler için bkz. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 17.

¹⁵⁸³ Yüksek, **Kırâat Disiplini**, s. 27.

¹⁵⁸⁴ Fadlî, **el-Kırââtü’l-Kur’âniyye**, s. 123.

¹⁵⁸⁵ Ca’fer, **el-Kur’ân ve’l-kırâât**, C: II, s. 661-663.

mushafa aykırı olanları yok etmek ve bunun sonucunda mushaf sahibine altmış dirhem vermek üzere görevlendirmiştir.¹⁵⁸⁶ Bu ve benzeri olayların yaşanmasının kıraatlerin tespitinde resmü'l-mushafın" iyice tahkim edilmesine yol açtığı söylenebilir.

Sahîh kıraatlerin en önemli yapı taşlarından biri haline gelen "mushafa uygunluk" şartı pek çok âlim tarafından dillendirilmişse de kimisinin bunu şâz kıraat kavramının ortaya çıkışına neden olarak sunması dikkatleri caliptir.¹⁵⁸⁷ Buna ilaveten, görünürde bu iddia, şâz kıraatin içeriğini resmü'l-mushafa aykırılıkla dolduran âlimlere de bir destek ve pekiştirme mahiyetindedir.

Resmü'l-mushaf konusundaki bu hassasiyetlere değindikten sonra resmü'l-mushafa aykırı olan kıraatlerin konum ve içeriklerine temas etmek faydalı olacaktır. Öncelikle 'resm'¹⁵⁸⁸ diye bilinen mushaf imlasının ortaya çıkmasının aynı zamanda kıraatlerin tespiti için bir dönüm noktası ve bu konuda önemli bir unsur olduğu belirtilmelidir. Öyle ki kıraat uzmanları tarafından bir kıraatin senedi sahîh olup Arap diline uygun olmasına rağmen resmü'l-mushafa aykırı bulunması durumunda o kıraat makbûl kategorisine dâhil edilmemiştir. Dolayısıyla çoğu âlimin görüşüne göre bu mahiyetteki bir kıraat şâz diye isimlendirilir. Örneğin bir görüşüne göre Mekki,¹⁵⁸⁹ Ebû Mansûr el-Ezherî,¹⁵⁹⁰ Ebû Alî el-Fârisî,¹⁵⁹¹ İbnü's-Şecerî,¹⁵⁹² İbn Teymiyye¹⁵⁹³ ve İbnü'l-Cezerî¹⁵⁹⁴ gibi pek çok âlim resmü'l-mushafa uymayan kıraatleri şâz kategorisinde değerlendirmiştir. Buna mukabil bazı âlimler ise bu özelliklere sahip bir kıraat hakkında "tevakkuf" edilmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁵⁹⁵

¹⁵⁸⁶ İbn Kuteybe, **Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân**, s. 37.

¹⁵⁸⁷ Şahîn, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 216.

¹⁵⁸⁸ Kastallânî, 'resm'i iki kısma ayırmaktadır: Kıyasi ve ıstîlâhî. Ona göre kıyasi, hattın lafza uygun olmasıdır. İstîlâhî ise hattın; bedel, ziyade, hazif vb. durumlarda ortaya çıkan lafza muhalefetidir. Bu aykırılığın sebebi de hüküm ve uygunluk açısından o kıraatin bir harfe veya asıl-fer'e delalet etmesi içindir. Bkz. Kastallânî, **Latâifu'l-işârât**, C: I, s. 284.

¹⁵⁸⁹ Örneğin Mekki, Nâfi''den naklen aktardığı bir cümleyi açıklarken "şâz" ifadesinin "mushafa aykırılık" olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Mekki, **el-İbâne**, s. 51, 52, 53.

¹⁵⁹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, **Tehzîbü'l-luga**, thk. Muhammed 'Avad Mura'ib, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001, C: V, s. 11.

¹⁵⁹¹ Fârisî, **el-Hucce**, (mukaddime), C: I, s. 9, 11.

¹⁵⁹² Behiyye Muhammed Macid el-Hannâvî, **el-Kırââtü's-şâzze fi'l-emâli's-şeceriyye**, Câmi'atu Tayyibe Kuliyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmü'l-İnsâniyye, Riyad, 2010, s. 17.

¹⁵⁹³ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, C: XIII, s. 394.

¹⁵⁹⁴ Farklı görüşleri de bulunmaktadır. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 16-17.

¹⁵⁹⁵ Mesela bkz. Bâzmûl, **el-Kırâât**, s. 119.

Taberî, söz konusu tevakkuf konusuna temas edenlerin başında gelmektedir. Ona göre resmü'l-mushafa uygun olan kıraatler reddedilmez; fakat aykırı olanlar, okunmamakla birlikte haklarında tartışmaya girilmez ve tevakkuf edilir.¹⁵⁹⁶ Bu sözleri Taberî'ye nispet eden Mekkî'nin de bu görüşe paralel bir kanaat paylaştığı söylenebilir.¹⁵⁹⁷ Şöyle ki, Mekkî'ye göre sahîh kıraatler için öngörülen iki şartın mevcut olmasıyla birlikte mushafa aykırı olduğu anlaşılan kıraatler kabul edilebilir fakat iki nedenden dolayı okunamazlar. Ona göre bu nedenlerden birincisi, bu türden kıraatler icmâ yoluyla değil âhâd yolla gelmiştir ki Kur'ân âhâd haberle okunamaz. İkinci sebep ise bu kıraatler âlimlerin üzerinde icmâ ettiği resme muhalif olarak gelmiştir. Mekkî'nin bu önermelerinden sonra vardığı kanaat ise, bu gibi kıraatler hakkında tevakkuf edilmesi ve bu konuda kesin bir kanaat belirtilmemesidir.¹⁵⁹⁸ Muasır araştırmacılardan Bâzmûl'a göre de mushafa aykırı olan kıraatler karşısında tevakkuf etmek, onları Kur'ân'dan saymamaktan daha ihtiyatlıdır.¹⁵⁹⁹ Anlayabildiğimiz kadarıyla buradaki ihtiyat, resme muhalif fakat sahâbeye ait olabilecek bazı kıraatlerin sahîh olabilme ihtimaline karşılık beliren bir hassasiyetin yansımasıdır.

Bazı âlimler resmü'l-mushafa uygun olmayan kıraatler hakkında tevakkuf edilmesinin sebebini “söz konusu kıraatlerin yedi harf veya tefsir kabilinden eklenen müdrec kıraatler olabileceği” şeklinde açıklamışlardır.¹⁶⁰⁰ Bu durumda iki sonuçla karşı karşıya kalınır. Birincisine göre resmü'l-mushafa uymayan kıraatler yedi harf statüsünde kabul edilir ki buna göre bu kıraatler makbûldür. İkincisine göre ise söz

¹⁵⁹⁶ Mekkî, **el-İbâne**, s. 53.

¹⁵⁹⁷ Mekkî, **el-İbâne**, s. 51-53.

¹⁵⁹⁸ Mekkî, **el-İbâne**, s. 51-53. Mekkî'nin resmü'l-mushafa aykırılık ilkesinde dikkatimizi çeken bir hususu paylaşmak isteriz. Mekkî, kitabının pek çok yerinde bu konuya temas etmektedir. Hemen her yerde o, resmü'l-mushafa aykırı olan okuyuşların kabul edilmeme sebebini öncelikli olarak icmâyâ muhalefet, ikincil olarak da âhâd nakille gelmesi olarak zikretmektedir. Aslında bu yerlerde söz konusu kıraatin âhâd olması icmâyâ aykırılığın bir sonucu olarak yansıtılmaktadır. Dolayısıyla ona göre resme muhalif olan vecihlerin kabul edilmeme sebebini kitabî muhalefet olmasının yanı sıra naklî anlamda da yapılan muhalefet olduğu anlaşılmaktadır. Kısacası o, sadece resme odaklanmıyor resmin bize hangi şekilde intikal ettiğiyle de yakından ilgileniyor. Nihayetinde bu iltisak, kıraatin hem kitâbetini hem de naklini kapsamaktadır. Bu konudaki detay ve bahsi geçen örnekler için bkz. Mekkî, **el-İbâne**, s. 42, 51-52, 55, 56, 76, 77, 98. 115-116.

¹⁵⁹⁹ Bâzmûl, **el-Kırâat**, s. 119.

¹⁶⁰⁰ Mekkî, İbnü'l-Cezerî ve Süyûtî gibi âlimler bu hususu dile getirenlerdendir. Bkz. Bâzmûl, **el-Kırâat**, s. 119.

konusu kıraatler müdrec statüsündedir ki, bilindiği üzere bu kıraatler merdûd olup kıraat değeri taşımamaktadırlar. İşte bu iki olasılıktan herhangi birinin tespitinin zor olmasından dolayı âlimlerin bu konuda tevakkuf edilmesini öngördükleri anlaşılmaktadır. Ne var ki resmü'l-mushafa aykırı olanlardan bazılarının müdrec olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte tüm kıraatlerin müdrec olma zorunluluğu da bulunmamaktadır. Bize göre bu durumda resmü'l-mushafa muğayir olan kıraatleri iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi müdrec; diğeri ise içeriği tam olarak bilinemediği için pek çok âlim tarafından hakkında tevakkuf edilmesine karar verilen, yedi harften olması muhtemel kıraatlerdir. Bu sonuca göre müdrecler kesin olarak merdûd, tevakkuf edilenler ise meskûtun anhtır. Fakat ayrı görünselerde nihayetinde 'resme muhalefet' mevzusunda birleştiklerinden aynı başlık altında değerlendirilmelerinde bir sakınca olmadığı anlaşılmaktadır.

Mevzubahis kritere uymayan kıraatleri şâz ilan edenlerden biri de şüphesiz sahanın otoritelerinden biri olan İbnü'l-Cezerî'dir. O, erken dönemde kaleme aldığı *Müncidü'l-Mukriîn* adlı eserinde resmü'l-mushafa aykırı kıraatleri net bir biçimde şâz olarak telakki ettiği görülmektedir. O, meseleyi şöyle özetler:

“Sahîh kıraatlerden biri de şâz kıraatlerdir. Bunlar, Arapçaya uygun, senedi sahîh, fakat mushafa uygun olmayan okumalardır. Bunlar da İbn Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ ve diğerlerinin ziyade, noksanlık ve bir kelimenin diğeri ile değişimi şeklindeki okumalarıdır. Bu kıraatlere günümüzde şâz denmektedir; çünkü bunların senedi sahîh olsa da üzerinde uzlaşılan mushaflara aykırılık sebebiyle şâz kalmışlardır.”¹⁶⁰¹

Burada İbnü'l-Cezerî'nin şâz kıraatleri resmü'l-mushafa aykırı olarak tavsif ederken bir yandan da onları sahîh kategorisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bunun şöyle bir yansıması olabilir: Bazı araştırmacıların da ortaya koyduğu gibi şâz kıraatlerin pek çoğunun resmü'l-mushafa aykırı bir yapıdan müteşekkil bulunduğu görüşü¹⁶⁰² nazar-ı itibara alınırsa şâz kıraatlerin büyük bir bölümünün İbnü'l-

¹⁶⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 19; Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 79.

¹⁶⁰² Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 123.

Cezerî'nin nitelediği sıhhat çatısı altına girebileceği söylenebilir.¹⁶⁰³ Fakat şu noktaya temas etmek gerekir, müellifin “*İbn Mes‘ûd, Ebü’d-Derdâ ve diğerlerinin ziyade, noksanlık (...) şeklindeki kıraatleri*” diye altını çizdiği husus esasen müdrec diye bilinen tefsiri ilaveleri tanımlamaktadır. Binaenaleyh bu kıraatlerin kıraat değeri taşıyamaları sebebiyle sahîh çatısı altında değerlendirilmeleri çok da isabetli görünmemektedir. Yok, eğer İbnü’l-Cezerî bu örneklerle müdrecleri kastetmediyse o zaman bunlar tevakkuf edilmesi gereken sınıfa dâhil olup makbûl kategorisinde yer almaları muhtemel olan müdrec dışı kıraatler olurlar. Dolayısıyla müellifin bu sözleri de yapılan eleştiriye kabil olmayacaktır.

Bazı araştırmacılar İbnü’l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de sahîh kıraat kriterlerinden bahsettiği meşhur ifadelerini farklı yorumlayarak onun orada şâz ifadesini resmü'l-mushafa karşı kullandığını belirtmektedirler. Şöyle ki, İbnü’l-Cezerî'nin sahîh kıraatler için;

“Bir kıraat, Osman mushafının hattına ve Arap dili kurallarına uyar ve senedi sağlam olarak Hz. Peygamber’e ulaşırsa, buna sahîh kıraat denir. (...) İster yedi imamdan ister onlardan daha büyük kimselerden gelsin; bu şartlardan herhangi birini taşımayan kıraatler ya şâz ya zayıf ya da bâtil olarak addedilir.”¹⁶⁰⁴ ifadelerine yer verdiği malumdur.

Araştırmacı, burada geçen “*ya şâz ya zayıf ya da bâtil*” ifadeleri arasından şâz tabirinin ‘resmü’l-mushafa aykırılığı’ karşıladığını ifade etmektedir.¹⁶⁰⁵ Bu durumda muhtemelen zayıf ve bâtil tabirlerinin de Arap dili ve senedin muhalefetine denk

¹⁶⁰³ Ne var ki buradaki sahîhten kasıt, namaz veya namaz dışında bunlarla okumanın caiz olması anlamına gelmemektedir. Zira İbnü’l-Cezerî namazda ve namaz dışında bu tür kıraatleri okumanın caiz olamayacağını açıkça dillendirmektedir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn**, s. 19. Burada sıhhattan kastedilen şey, kategorik açıdan yapılan bir sınıflandırma olarak düşünülebilir. Yani merdûd ve mevzû okumalar statüsünde olmadığını belirtmek için yapıldığı vehmini uyandırmaktadır.

¹⁶⁰⁴ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

¹⁶⁰⁵ Sâliha Yakûb, “**el-Kırââtü’s-şâzze ve mevkifuhâ ‘inde’l-müslimîn - dirâse Kur’âniyye tahkikiyye**”, Mecellletü’l-Luğati’l-‘Arabiyye li’l-Ebhâsi’t-Tahassusiyye, el-Câmiatü’l-İslâmiyye el-‘Âlemiyye bi Malezya, C: I, Sayı: IV, 2015, s. 93.

geleceği düşünülmüştür. Ayrıca araştırmacı, mezkûr iddiasını İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu eserinin başka bir yerinde şâz hakkında kullandığı “*resm-i Osmânîye uygun olmayan kıraatler şâzdır, çünkü hakkında icmâ bulunan resm'e muhalefet bulunmaktadır.*”¹⁶⁰⁶ ifadelerinden hareketle ispat etmeye çalışmaktadır.¹⁶⁰⁷ Açıkçası bu iddia dikkatle incelendiğinde onun doğru bir tespit olduğu anlaşılabilmektedir. Çünkü İbnü'l-Cezerî'nin hem *Müncid*'de¹⁶⁰⁸ hem de *Neşr*'de¹⁶⁰⁹ resmü'l-mushafa muvafık olmayan kıraatleri şâz olarak telakki ettiği açıkça ortadadır. Fakat bu tespitte bir soru işareti de bulunmuyor değil. Zira İbnü'l-Cezerî'nin bu üç kriterle ilgili bilgileri verdikten sonra “*Bu görüş selef ve haleften tahkik ehline aittir. Bunların başında da Dâni, Mekkî, Mehdevî ve Ebû Şâme gelmektedir.*”¹⁶¹⁰ şeklindeki ilave açıklaması burada “üç kriterden herhangi birine uygun olmayanların şâz olacağı” iddiasını da gündeme taşımaktadır. Nitekim ismi anılan âlimlerin yaklaşımlarına bakıldığında bazılarının bu konuda farklı görüş beyan etmeleri bir yana, üç kriterden birine uymayan kıraatlerin da şâz olacağı hususunu beyan ettikleri görülmektedir.¹⁶¹¹ Fakat söz konusu şüpheyne rağmen kanaatimiz de İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de şâz kıraatleri resmü'l-mushafa aykırılık üzerine bina ettiği yönündedir. Çünkü bu tezi destekleyen karinelerin daha çok ve daha sağlam olduğunu belirtmek gerekir. Onun *en-Neşr*'deki bu tutumuna karşın *Tayyibetü'n-Neşr*'de ise söz konusu ölçütlerden herhangi birine uygun olmayanların şâz olacağını tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde açıkça belirttiği görülmektedir.¹⁶¹² Bu durumda şâz ile ilgili farklı yaklaşımlar sergileyen müellifin bu tutumlarının, aynı zamanda bu kavramın içeriğinin neden bu kadar karmaşık kaldığına dair de ipuçları verdiği söylenebilir.

¹⁶⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 16-17.

¹⁶⁰⁷ Sâliha, “*el-Kırââtü's-şâzze*”, s. 93.

¹⁶⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 19.

¹⁶⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 16-17.

¹⁶¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 15.

¹⁶¹¹ Mesela Ebû Şâme, şâz kıraatlerin resmü'l-mushafa aykırılığından değil uygun olabileceğinden bahsetmektedir. O, şöyle diyor: “*Şâz kıraatlerle okumak caiz değildir. Çünkü bu tür okuyuşlar resmü'l-mushafa ve Arap diline uygun olsalar dahi Müslümanların icmâsından ve tevâtürden uzak olmalarından ötürü kabul edilmazler.*” Bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 181. Anlaşıldığı üzere Ebû Şâme şâz kıraatlerin resmü'l-mushafa uygun olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Diğer âlimlerin bu noktada farklı görüşleri olsa da benzer yaklaşımları mülâhaza edilebilir.

¹⁶¹² İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, s. 32.

Yukarıda aktarılanlara ilaveten şu belirtilmeli ki gerek İbnü'l-Cezerî gerekse diğer âlimlerin –görebildiğimiz kadarıyla- bu konuda çelişkili açıklamalarda bulunmuş olmaları ve birbirinden farklı görüş beyan etmeleri sebebiyle şâz konusundaki müzmin muğlaklık aşılamamıştır. Nihayetinde İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de üç kriter muvâcehesinde resmü'l-mushafa aykırı olarak şâz kıraatlere işaret etmediğini de net bir biçimde dillendiremiyoruz. Diğer yönden *Tayyibe*'de şâzı üç kritere aykırılık olarak açıklamaktadır. Kaldı ki bizzat aynı eserde bile zaman zaman aktardığı iki bilgi arasında çelişmektedir. Mesela mushafa uygun olmayan kıraatleri şâz ilan ettiği bölüm ile hemen öncesinde aktardığı malumatlar birbirini nakzeder durumdadır. Şöyle ki onun, ilk paragrafta aktardığı bilgileri desteklemek için İbnü's-Salâh ve İbnü's-Sübkî gibi âlimlerin “*sahîh olan görüş on kıraatin dışında kalanların şâz olacağıdır*”¹⁶¹³ şeklindeki yaklaşımlarını naklederken bunu reddetmediği görülmektedir. Reddetmeden aktarmanın ise kabul etmenin alameti olduğu bilinen bir gerçektir. Ardından yukarıda da değinilen mushafa uygun olmayan kıraatleri şâz ilan etmiştir.¹⁶¹⁴ Esasında on kıraatin dışında kalanların tümünün resmü'l-mushafa aykırı olduğu söylenemez. Bu durumda İbnü'l-Cezerî'nin şâz'a dair yaptığı iki, hatta üç farklı tanımla karşı karşıya kalınacağı kaçınılmazdır.

Sonuç olarak resme muhalif olan kıraatler pek çok âlim tarafından şâz kabul edilmiştir. Fakat bunun anlamı, mushafa aykırı bulunan tüm kıraatlerin şâz kategorisinde değerlendirilmesi demek değildir. Zira İbnü'l-Cezerî'nin de ifade ettiği üzere, bu tür kıraatler arasında sahâbeden, hatta Hz. Peygamber'den sahîh bir şekilde nakledilen kıraatler de bulunmaktadır.¹⁶¹⁵ Başka bir yerde de o, mushafa aykırı olan kıraatleri “sahîh” kategorisinde değerlendirerek tümüyle reddedilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.¹⁶¹⁶ Bununla birlikte resmü'l-mushafa muğayir olup sahâbeden nakledilen müdrec ama merdûd türü kıraatler de bulunmaktadır. Hâsılı şâz kıraatleri resmü'l-mushafa muhalefetten ibaret saymak, başka bir ifadeyle ona tamamen hasretmek doğru bir kullanım olmayacaktır. Fakat hem tarih boyunca birçok âlim tarafından bu kıraatlerin şâz diye tesmiye edilmesi, hem şöhret bulmayan kıraatler

¹⁶¹³ İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 19.

¹⁶¹⁴ İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 19.

¹⁶¹⁵ İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 22.

¹⁶¹⁶ İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 19.

kanadında bulunması, hem de içlerinde tevakkuf edilmesi gereken meskûtun anı türü kıraatlerin bulunmasından dolayı söz konusu kıraatlere şâzin merdûd kanadında yer verilebileceği söylenebilir.¹⁶¹⁷

2.3.4.3. Dil Açısından Tercih Edilmeyenler

Sahîh bir kıraat için ileri sürülen kriterlerden biri de o kıraatin bir vecihle de olsa Arap diline uygun olmasıdır. İbnü'l-Cezerî gibi isimlerin içinde bulunduğu pek çok âlimin kabul ettiği bu ilkede, “*bir vecihle de olsa*” ifadesinin bilinçli ve özenle seçildiği anlaşılmaktadır. Çünkü Arap dili birçok farklı lehçeyi içinde barındıran çok zengin bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla sahîh bir kıraat vechinin bu geniş gramer havzasında herhangi bir lehçenin bir vechine muvafık olması yeterli görülmüş, daha fasih olanı ya da olmayanı arayışına girilmemiştir.¹⁶¹⁸

Sahîh kıraat kriterlerini açıklayan İbnü'l-Cezerî'nin “*bir vecihle de olsa*”¹⁶¹⁹ şeklindeki kaydı gramer kurallarının sahîh bir kıraat için olmazsa olmaz şartlardan biri olmadığını da göstermektedir. Bu aynı zamanda yukarıdaki anlayışın da bir yansıması olarak kabul edilebilir. Zira İbnü'l-Cezerî, söz konusu şartı bu kayıtla yumuşatarak bu konuda tek doğrunun olmadığını ve dilciler arasındaki muhtemel ihtilafa işaret etmiştir. Mesela Mekkî gibi bazı âlimlerin Arap diline uygunluk meselesinde “*kuvvet*”¹⁶²⁰ aramasına mukabil bir eserinde İbnü'l-Cezerî “*mutlakan*”¹⁶²¹ ifadesiyle uygunluğun herhangi bir şekilde gerçekleşmesini öngörmüştür.¹⁶²² Buna göre kıraatlerin dile uygunluğu konusunda Mekkî'nin katı olup çerçeveyi daralttığı, İbnü'l-Cezerî'nin ise genişlettiği söylenebilir. Ayrıca “*vecih*” ifadesi ile nahiv, sarf ve belâgat gibi dil bilimlerinin tamamını kapsadığını da eklemekte yarar vardır. Kimi de yukarıdaki “*vecih*” ifadesi ile *mezmûm* veya *merzul* değil, *fasih* ve *efsahın* kastedildiğini belirtmektedir.¹⁶²³

¹⁶¹⁷ Bu konu ilerleyen bölümlerde detaylıca ele alınacaktır.

¹⁶¹⁸ Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 65.

¹⁶¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 15.

¹⁶²⁰ Mekkî, *el-İbâne*, s. 89.

¹⁶²¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 18.

¹⁶²² Fadlî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s. 122.

¹⁶²³ Ca'fer, *el-Kur'ân ve'l-kurâât*, C: II, s. 653.

Bazı araştırmacılar ise bir kıraat vechinin Arap diline uygun olmasında ister üzerinde icmâ edilsin ister ihtilaf edilsin o vechin Arap dilinde mevcut olmasının yeterli olacağı görüşündedir.¹⁶²⁴ Dikkat çeken farklı bir görüş beyan eden Abdussabûr Şâhîn ise İbnü'l-Cezerî'nin “*vecih*” ifadesinin çoğunlukla şâz kıraatleri kapsadığını ve bunun Kur'ân'ın fesahatine yaraşır bir formatta geliştiğini ifade etmektedir.¹⁶²⁵ Bu yaklaşımdan hareketle, “Arap dili” kriterinin şâz kıraatlerle sıkı bir etkileşim halinde olduğu, onların sahîh kategorisinde yer alma noktasında çok etkili bir rol oynadığı saptanabilir.

Kıraat-dil denkleminde sahîh kıraatlerin dile uyması noktasında bazı kıraat âlimlerinin keskin bir tavır sergiledikleri de görülebilmektedir. Mesela kıraat otoritelerinden İbn Mücâhid'in kıraatleri dil açısından analiz ederken sadece yedinin dışındakiler değil sahîh ve meşhur olarak tavsif ettiği kıraat-i seb'a için de eleştirel tutumunu devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Zira meşhur eseri *Kitâbü's-seb'a*'da o, İbn Âmir'in fethalı okuduğu “*كُنْ فَيَكُونُ*”¹⁶²⁶ kıraatine itiraz edip dilsel açıdan hatalı olduğunu belirtmektedir.¹⁶²⁷ Esasen bu tutum kıraatlerin sıhhat şartlarından sened/rivâyeti hiçe saymak ve dil kurallarını Kur'ân'a öncelemek anlamına gelmektedir. Olması gereken ise gramerin Kur'ân'a uymasıdır. Sefâkusî'nin de dediği gibi “*Kıraatler dil kurallarını değil, dil kuralları kıraatleri takip eder. Çünkü kıraatler Arapların en fasihi olan Hz. Peygamber'den nakledilmiştir.*”¹⁶²⁸

Doğrusu dile uygun olmayan kıraatleri eleştiri malzemesi olarak kullanan sadece İbn Mücâhid değildir. Aynı argümanları kullanan Zemahşerî'nin de seb'a imamlarından bazısını tenkit ettiği görülmektedir. O, İmam Hamza'nın “*وَالْأَرْحَامُ*”¹⁶²⁹ şeklinde kesralı okuyuşunu Arap dili kurallarına uymadığı gerekçesiyle reddetmiştir.¹⁶³⁰ Hamza'nın bu kıraati için Ebû Zeyd (ö. 215/830), Asma'î (ö. 216/831) ve 'aşere imamlarından Yakub'un da aynı eleştiriyi yaptığı nakledilir.¹⁶³¹ Bununla

¹⁶²⁴ Kâbe, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s. 160.

¹⁶²⁵ Şâhîn, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s. 273.

¹⁶²⁶ Bakara, 2/117.

¹⁶²⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 169; Dağ, “*İbn Mücâhid*”, s. 90.

¹⁶²⁸ Sefâkusî, *Gaysü'n-nef*, s. 104.

¹⁶²⁹ Nisâ, 4/1.

¹⁶³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 462.

¹⁶³¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, C: II, s. 215.

birlikte bazı sahîh kıraatlerin gramer kurallarına uygun olmadığını ileri sürerek hatalı olduğunu söyleyenler arasında Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ferrâ ve Zeccâc gibi önemli dil ve tefsir bilginleri zikredilebilir. Aynı şekilde Taberî de fasih bulmadığından dolayı birçok sahîh kıraati ya eleştirmiş ya da tamamen reddetmiştir. Mesela, Âsım, Hamza ve Kisâi “لَا يَهْدَى”¹⁶³² kelimesini yazılan mezkûr şekliyle okurken; bunların dışında kalanlar “لَا يَهْدَى” kıraatini tercih etmektedirler.¹⁶³³ Taberî burada ikinci okuyuşu yani “lâ yühdâ” kıraatini tercih edip diğer vechin Arap dili açısından yaygın olmadığını ifade ederek eleştirmiştir.¹⁶³⁴ Ancak bu ve benzeri tenkitler sınırlı olup ilmi çevrelerden kabul görmemişlerdir.¹⁶³⁵ Zira bu konuyu özellikle araştırma konusu yapan bazı âlimlere göre zaten dil bilimine aykırı kıraat sayısı pek azdır.¹⁶³⁶ Hatta şâz kıraatler arasında dahi bu muhalefet parmakla sayılabilecek seviyededir.¹⁶³⁷ Örneğin Zerkeşî de bu gibi tenkitlere itibar edilmemesi gerektiğinin altını çizen âlimlerdendir.¹⁶³⁸ Hal böyleyken sonradan teşekkül eden kurallardan hareketle senedi sahîh bir okuyuşu reddetmenin doğru bir yaklaşım olmadığını belirtmek gerekir. Fakat buradan, gramere itibar edilmemesi gerektiği veya Kur’ân’ın her şartta dil ilkelerine aykırı olabileceği şeklinde bir anlam çıkarılmamalıdır. Bu noktada bir tehlikenin göz ardı edilmemesinin önemine işaret etmek gerekir. Böylesi iddiaların kabul edilmesi doğrudan Hz. Peygamber’den sadır olan sahîh kıraatlerin hatalı olduğunu savunmak anlamına gelir¹⁶³⁹ ki böyle bir tezi kabul etmek son derece tehlikelidir. Çünkü sahîh bir rivâyet karşısında çok temkinli davranmak gerekir. Ayrıca bu tarz iddiaların ortaya

¹⁶³² Nahl, 16/37.

¹⁶³³ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, s. 372.

¹⁶³⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: XIV, s. 217-218. Tabi buna ilave olarak Taberî bazen de şâz kıraatlerin Arap dilinde daha sağlam olduğunu itiraf etmesine rağmen sırf icmâya muhalif olması sebebiyle reddetmektedir. Mesela o, diğer kıraatlere göre Arapçada daha sahîh ve fasih olmasına rağmen Hasan-ı Basrî’nin Nisâ sûresinin 90. âyetinde geçen *حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ* (sudûrahum) kıraatini icmâya aykırı, dolayısıyla şâz olduğu gerekçesiyle terkettiğini aktarmaktadır. Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: VII, s. 292. Görüldüğü üzere şâz kıraatlerin tercih edilmeme sebepleri değişkenlik gösterebiliyor. Bu bazen icmâ bazen dilsel faktörler bazen de malum kriterlere aykırılık olabilmektedir. Bu tutarsızlığın temel sebeplerinden biri de hiç şüphesiz şâz kavramının içeriğinin her dönem farklı biçimlerde anlamlandırılmasıdır.

¹⁶³⁵ Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 66.

¹⁶³⁶ Ebû Şâme tenkide maruz kalan bazı sahîh kıraatlerden birçok örnek lafız vermektedir. Bunun için bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, s. 174-176.

¹⁶³⁷ Mes’ûl, *el-Kırââtü’s-şâzze*, s. 123.

¹⁶³⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s. 318.

¹⁶³⁹ Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 66.

atılması Kur’ân’da hata bulma çabası içinde olan müsteşriklere de malzeme sunmuş olacaktır.¹⁶⁴⁰

Dil bilimi ile kıraatler arasındaki ilişki bağlamında kurrânın duruşunu özetleyen Ebû ‘Amr ed-Dânî şöyle der:

“Kıraat imamları kıraat vecihleri konusunda Arap dilinde daha yaygın veya daha kıyasi olana değil isnadı sağlam ve nakli sahîh olana bakarlardı. Ellerine sahîh bir senedle ulaşan bir rivâyeti ne pahasına olursa olsun Arapçada kıyasi olanla veya daha yaygın bir lügatle değişmez ve o rivâyeti reddetmezlerdi. Çünkü kıraat, uyulması ve takip edilmesi gereken bir (sünnet) yoldur.”¹⁶⁴¹

Bu satırlardan şu anlaşılabilir: Sahîh rivâyet ve dil çeliştiğinde kurrâ rivâyeti, nahivciler ise grameri esas almaktadırlar. Bu durumda nahivcilerin aksine kurrânın rivâyet konusunda çok daha hassas olduğu anlaşılmaktadır. Fahreddin er-Râzî’nin şu sözleri de konumuza açıklık getirecektir:

“Söyleyeni bilinmeyen bir şiirle dili ispat etmeyi caiz görebiliyorsak onu Kur’ân’la ispat etmek daha öncelikli olmalıdır. Nahivcilerden kimisi Kur’ân’da geçen garîb kelimeler konusunda çıkmaza girdiklerinde ve meçhul (söyleyeni bilinmeyen) bir şiirde buna şahit olabilecek bir karşılık bulduklarında sevinirlerdi. Söyleyeni bilinmeyen bir şiirdeki bir kelimeyi Kur’ân’a delil getirmek gerçekten şaşılacak bir durumdur. Esasen delil sayılması gereken şey Kur’ân olmalıdır.”¹⁶⁴²

¹⁶⁴⁰ Örneğin Taberî’nin en çok reddettiği kıraatlerden biri, kırâat-i seb’a imamlarından İbn ‘Âmir’in kıraatidir. Yaşar, “**Taberî’nin Kıraatlere Bakışı**”, s. 71 (69. dipnot). Fakat bu eleştiri oryantalistlerden Gilliot’un gözünden kaçmamış ve bunu kullanmıştır. Zira Gilliot’a göre Taberî’nin bu tenkidinin sebebi İbn ‘Âmir’in kıraatinin iyi karşılanmamasından kaynaklıdır. Gilliot, bu noktada politik bir sebebin de görülebileceğini ifade eder ki bu daha da vahim bir açıklamadır. Bkz. Claude Gilliot, **Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L’Exégèse Coranique de Tabarî**, Vrin, Paris, 1990, s. 157-159.

¹⁶⁴¹ Dâni, **Câmi‘u’l-beyân**, C: 2, s. 860.

¹⁶⁴² Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, C: IX, s. 401.

Râzî burada net bir şekilde dilin Kur’ân’a değil Kur’ân’ın dile delil sayılması gerektiğinin altını çizmiştir.

Doğrusu Arap dilinin kurallarını oluşturan dilciler arasında gramer konularında tam bir görüş birliği yoktur, hatta zaman zaman tam bir zıtlık görülebilmektedir. Çünkü fasih bir lehçede gramere uygun olan bir kelime diğer bir lehçeye göre fasih sayılamayabilir. Mesela Kûfelilerin fasih kabul ettiği bir gramer vechi Basralılara göre zayıf kabul edilebilmektedir.¹⁶⁴³

Şu noktayı eklemekte yarar var ki kıraatleri dilsel açıdan kategorize edip onları dil mantığı ile analiz etme olayının, Basra ekolüne ait bir özellik olduğu bilinmektedir. Nitekim bu ekolde gramer, bir kıraatin tespitinde esas kıstas olarak algılanmış ve bunun sonucunda herkesin, kıraatleri kendi dil anlayışına göre değerlendireceği şeklinde bir hedef kaymasına neden olmuştur. Şu bir gerçek ki, Arap diliyle indirilen Kur’ân ve onun farklı okuma şekilleri olan kıraatlerin, gramer kurallarına uymaması aklen mümkün değildir.¹⁶⁴⁴ Ayrıca malumdur ki dil kuralları diye bilinen sistem vahiyden çok sonraları teşekkül etmiştir. Bunun sonucu olarak da dil bilimciler, geliştirdikleri dil kurallarına muvafık olan kıraatleri kabul, uymayanları da şâz diyerek reddettiler.¹⁶⁴⁵ Dolayısıyla sahîh kıraatlerin üç şartından biri olarak sunulan “Arap diline uygunluk” formülüyle dilcilerden gelecek ithamlara karşı söz konusu kıraatlerin dile uygunluğunun ispatlanması amaçlanarak onların sübjektif kriterlerine karşı vakıa tespit edilmeye çalışılmıştır.¹⁶⁴⁶

Kıraatlerin Arap diline uygunluk şartına eleştirel bir bakış da Saîd el-Efgânî’den gelmektedir. O, bu konuda şu satırlara yer verir:

“Nahiv âlimleri kaidelerini inşa etmek için Arap kelimine ve şiirlerine bakarlardı. Oradaki şiirlere ve lafızlara göre genel geçer bir külli kaide ortaya koymaya çalışırlardı. Oluşturdukları kaideye delil ve şahit olarak da meçhul şiirlerden destek alırlardı. Öyle

¹⁶⁴³ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, C: III, s. 500.

¹⁶⁴⁴ Dağ, “*İbn Mücâhid*”, s. 90.

¹⁶⁴⁵ Hamed, *Muhâdarât fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, s. 141.

¹⁶⁴⁶ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 93.

ki senedi sahîh olsa dahi oluşturdıkları kaidelere aykırı bir kıraat gördüklerinde onu reddederlerdi. Hatta o kıraati rivâyet eden âlim çoğu nahivciden daha gramerci ve daha belagatli olsa da o kıraati tenkit etmekten geri durmazlardı.”¹⁶⁴⁷

Bu sözlerden sonra Efgânî dilcilerin senedi sahîh kıraatleri çok iyi analiz etmeleri, kurallarına aykırı olanlar varsa o kelimeyi esas alıp kaidelerini gözden geçirip tashih etmeleri gerektiğini dile getirmektedir.¹⁶⁴⁸

Arap dili kuralları ile şâz kıraat bağlamına gelince, bazı âlimlerin “İki şart yerinde olsa da Arap diline uymayan kıraat şâzdır.” şeklindeki yaklaşımı benimsediği malumdur.¹⁶⁴⁹ Efgânî de dil-kıraat ilişkisinde nahivcilerin izledikleri yolun sistematik açıdan yanlış olduğunu izah ederken bazı kıraatlerin sırf dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle şâz kıraatler sınıfında değerlendirildiğine temas etmektedir. Mesela İbn Cinnî’nin Arap dil kuralları gereği “ودع * وذر” (vede‘a - vezera) fiillerinin mâzî sîgalarının kullanılmadığını, dolayısıyla “مَا وَدَّعَكَ رُبُّكَ وَمَا قَلَى”¹⁶⁵⁰ âyetini “وَدَّعَكَ”¹⁶⁵¹ şeklinde (şeddesiz) okumanın şâz olduğunu söylemesi¹⁶⁵² Efgânî tarafından reddedilmektedir. Ona göre bu iddia tam bir çelişki barındırmaktadır. Zira o kuralları koyanlar kendilerinden başka kimse değildir. Efgânî bu tenkidini üç sebebe bağlamaktadır. Birincisi Kur’ân’da geçen bir kelime (şâz da olsa) Kur’ân’da geçmeyenlerden daha fasihtir. İkincisi *vede‘a* ifadesi eskiden beri kullanılan bir kelimedir. Zira Ebü’l-Esved’in (ö. 69/688) ve diğer bazı şairlerin şiirlerinde bu kelime mevcuttur. Üçüncüsü ise şâz denilen “وَدَّعَكَ” okuyuşu sahâbeden Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ve oğlu Hişâm’ın (ö. 146/763) rivâyetleridir. Hatta daha da garip olanı İbn Cinnî’nin bizzat kendisi bu kıraati Hz. Peygamber’e dayandırmaktadır.¹⁶⁵³

Sonuç olarak Arap dili ölçütünün kıraatler için önemli bir süzgeç görevi gördüğü, ancak sahîh rivâyetlerle çatıştığında rivâyetin esas alınması gerektiği ifade

¹⁶⁴⁷ Efgânî, *Fî usûli’n-Nahv*, s. 31-32.

¹⁶⁴⁸ Efgânî, *Fî usûli’n-Nahv*, s. 32.

¹⁶⁴⁹ Dâni, *et-Teyisr*, s. 35.

¹⁶⁵⁰ Duhâ, 93/3.

¹⁶⁵¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân* s. 175.

¹⁶⁵² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, C: I, s. 100, 267.

¹⁶⁵³ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, C: II, s. 364; Efgânî, *Fî usûli’n-Nahv*, s. 33-35.

edilmelidir. Dolayısıyla sahîh kıraatlerde Arap diline uygunluk ilkesini müstakil bir şart olarak değil de diğer iki şartı tamamlayıcı nitelikte bir kaide olarak değerlendirmek daha makul durmaktadır.¹⁶⁵⁴ Çünkü kıraatlerin sıhhati meselesinde âlimlerce mutemed olan şart; nakil, telakki ve rivâyettir.¹⁶⁵⁵ Mamafih âlimlerin çoğunluğu bir kıraatin sahîh olabilmesi için iki şartla birlikte onun herhangi bir şekilde Arap dili kurallarına uymasını yeterli görürken¹⁶⁵⁶ kimisinin de senedi sahîh bazı kıraatleri sırf fasih Arapçada bulunmadığından reddedip şâz diye tavsif etmesi düşündürücüdür. Kanaatimize göre şâz da olsa resmü'l-mushafa uyan sahîh senedli bir okuyuş Kur'ân'dan sayılma ihtimaliyle beraber ters düştüğü dil kurallarının hâkimi kılınmalıdır. Çünkü Kur'ân mahkûm değil hâkimdir. O halde bir kıraati sırf gramere uymuyor diye şâz¹⁶⁵⁷ diye nitelemek Kur'ân'ı dile karşı mahkûm kılmak anlamına gelecektir. Bu bağlamda Ferrâ-Ahfeş dönemlerinde şâz kavramı dil açısından nadir olanlar şeklinde kullanılmış olsa da bugün o manayı bu kavrama aksettirmenin mümkün olmadığı söylenmelidir.¹⁶⁵⁸

2.4. YORUM FARKLILIKLARINA YOL AÇAN DİĞER SEBEPLER

Şâz kıraatlerin tanımlanması meselesinde yorum farklılıklarına yol açan yukarıdaki mezkûr nedenlere muasır araştırmacılardan Adevî, şâz kıraat rivâyetini

¹⁶⁵⁴ Çakıcı, “Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler, s. 272.

¹⁶⁵⁵ Bkz. Muhammed Farûk en-Nebhân, *el-Medhal ilâ ‘ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Haleb, Dârü Âlimi’l-Kurân, 2005, s. 189.

¹⁶⁵⁶ Kâbe, *el-Kirââtü’l-Kur’âniyye*, s. 160.

¹⁶⁵⁷ Tabi buradaki şâz ifadesi ile ‘merdûd’ kanadını kastettiğimizi belirtmek isteriz. Zira bu kriterler genelde sahîh kıraatler için vazedilmiştir. Genel kanaate göre sahîhin dışında kalan okuyuşların da şâz kıraat, genellikle de merdûd olarak kabul edildiğini göz önüne aldığımızda bu görüşe göre Arap diline uymayan okuyuşların da merdûd sayılması gerektiği anlaşılabacaktır. Zira bu kriterden yoksun olan bir okuyuş, sahîh bir kıraatte bulunması gereken şöhrete ulaşamadığı gibi üç kriterden birini de sağlayamamıştır. Bu durumda onun reddedilmesi, kabul edilmesinden daha ihtiyatlı durmaktadır. Fakat yeterli derecede şöhret kazanmış ve sahîh kıraatler arasında yerini almış bir okuyuşun sırf Arapçaya uymaması sebebiyle reddedilmesi ise kabul edilemez. Çünkü böyle bir kıraat Arap diline uymasa da sened ve resmü'l-mushafa uygunluğu yanında ümmet nezdinde kabul ile karşılanması (şöhret bulması) onu pekâla makbul seviyesine çıkarmaktadır. Dolayısıyla Arap dili kurallarına uymayan kıraatleri ikiye ayırabiliriz. Birincisi yeterli derecede şöhrete kavuşan kıraatlerde gerçekleşenler. İkincisi ise yeterli derecede şöhrete ulaşamayan kıraatlerde gerçekleşenler. İlkinde söz konusu kıraatin sıhhatine herhangi bir hâlel gelmezken; ikincisinde ise bu kıraat şâz kıraatlerin makbul seviyesinde iken bu kriterden yoksun olması sebebiyle merdûd seviyesine düşmesine sebep olmaktadır.

¹⁶⁵⁸ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 106.

aktaranların “vehm” veya “galat” ile malul olmalarını da eklemektedir.¹⁶⁵⁹ Mehmet Dağ ise daha farklı başlıklar ilave ederek meseleyi detaylandırmaya çalışmıştır. O, kısaca şu maddeleri gündeme almıştır: 1. *Anakronizm (Geçmişi Şimdiki Zamanla Okuma)*¹⁶⁶⁰ 2. *Kişisel Yüklemeler*¹⁶⁶¹ 3. *Farklı Olguları Tek Kavramla İfadeleme*¹⁶⁶² 4. *Aşırı Korumacılık*¹⁶⁶³ 5. *Rivâyet Terminolojisinin İçeriğinin Doldurulmadan Kullanılması*.¹⁶⁶⁴ Dağ bu sebepleri açıklarken delil ve kaynaktan ziyade çoğunlukla kendi öz yorumundan hareketle, naklî deliller yerine akli gerekçeler sunmaktadır. Fakat buna rağmen genellikle kullandığı bu mantıki argümanlarla haklı sonuçlar elde ettiğini ve yaptığı eleştirilerle şâz konusunda yapılan yorumların arka planını aydınlattığını ve mevzûya genişlik kazandırdığını söylemek hakkı teslim etmek olacaktır.

¹⁶⁵⁹ Bu sebeplere “uydurma” ve “tashîf”i de ekleyen Adevî’nin bu konudaki görüş ve örneklemeleri için bkz. Adevî, **el-Kırââtü’ş-şâzze**, s. 53.

¹⁶⁶⁰ Dağ bu başlıkta şunların altını çizmektedir: “Anakronizm, tarihe, içinde yaşanan zaman merkezli yaklaşım biçiminde kendisini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, tarihi olay ya da olguların ilgili olay ya da olgunun ait olduğu dönemin şartları ve değer yargıları dikkate alınmadan, başka bir dönemin şartları ve değer yargıları, özellikle de değerlendirmenin yapıldığı dönemin şartları ve değer yargıları ile değerlendirilmesidir. Bu tarihsel yanlış, şâzz kırâat kavramında açıkça görülmektedir.” Dağ, **“Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”**, s. 85.

¹⁶⁶¹ Bu başlığı da şu şekilde açmaktadır: “Her kırâat âliminin kendi düşünce ve tercihine bağlı olarak kavramı anlamlandırması yaşanan bu karmaşanın önemli nedenlerindendir. Taberî kendine göre bir sistematik belirlemekte ve bu sistematığa göre kavrama anlam yüklemekte; aynı dönemde yaşayan İbn Mücâhid de kendince tercih yapmakta ve bu tercihe uygun olarak kavramı anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla Taberî’nin şâzz kavramının altına giren bir kırâat İbn Mücâhid’de meşhur; İbn Mücâhid’in şâzz altında değerlendirdiği bir okuma Taberî’de icmâ edilen bir kırâat olmaktadır.” Dağ, **“Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”**, s. 87.

¹⁶⁶² Bu başlıkta ise pek çok âlimin yanlış yaklaşımından söz eden Dağ özetle şöyle der: “Kırâat alanında, gerek dilsel ve gerekse rivayet bağlamında menfi gözüken her durum için şâzz kavramının kullanıldığı görülmektedir. Müelliflerin birçoğunun, bu yanlışla düştüğü dikkati çekmektedir. Eserlerinde, mahiyetleri birbirinden tamamen farklı birçok şâzz tanımına yer verilmektedir.” Dağ, **“Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”**, s. 88.

¹⁶⁶³ Bu maddede kırâatlerin korunması noktasında kırâat bilginlerinin kimi zaman aşırıya gittiklerini ifade eden Dağ, şöyle der: “İlk dönemlerde, sahîh birikim içerisindeki serbest hareket tarzının, daha sonraları oligarşik bir yapıya büründüğü görülmektedir.” Dağ, **“Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”**, s. 89.

¹⁶⁶⁴ Bu maddeyi Dağ, “şâz kavramındaki anlam karmaşasının en önemli etkenlerinden birinin rivayet ilmine ait terimlerin içerik belirlemesi yapılmadan kullanılması” şeklinde izah etmeye başlar. Dağ, **“Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”**, s. 90.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÂZ KIRAATLERİN KUR'ÂNİYETİ MESELESİ VE BUNUNLA BAĞLANTILI PROBLEMLER

Şâz kıraatlere Kur'ân vasfının verilir verilemeyeceği meselesinde en önemli konu başlıkları, şâz kıraat tanım sorunsalı ve Kur'ân'ın yaygın tarifi etrafında şekillenmektedir. Dolayısıyla şâz kıraatin mahiyetini tam anlamıyla saptayabilmek ve etki alanının çerçevesini belirleyebilmek için bu iki tanımın detaylandırılma ihtiyacı bulunmaktadır. Bu sebepten ötürü şâz kıraatler hakkındaki farklı yaklaşımları ve Kur'ân'ın yaygın tanımıyla ilgili hususları ana hatlarıyla görmek ve bunları kısaca değerlendirmekte yarar var. Fakat herşeyden önce Kur'ân ile kıraatlerin aynı şeyi ifade edip etmediğine temas etmek istiyoruz. Çünkü bu meselenin de mevzubahis başlıkların anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesindeyiz.

3.1. ŞÂZ KIRAATLERİN KUR'ÂNİYETİ MESELESİNDE “TANIM” OLGUSUNUN ETKİSİ

Şâz kıraatlerin Kur'ân'dan (vahiy) sayılması veya reddedilip Kur'ân dışı bir olgu olduğu ile ilgili konuya geçmeden önce Kur'ân ile kıraatlerin aynı hakikat olup olmaması (ayn-gayr) konusuna değinmekte yarar var.

Herşeyden önce şunu ifade etmeliyiz ki, Kur'ân ile kıraatlerin aynı hakikat olup olmadığı ulemâ arasında tartışma konusudur. “*Kur'ân ve kıraatler aynı değil, birbirinden bağımsız farklı iki hakikattir.*” şeklindeki anlayışı benimseyenlerin başında Zerkeşî'yi zikredebiliriz. Ona göre Kur'ân ile kıraatler birbirinden farklı iki ayrı hakikattir. Zira Kur'ân, beyân ve i'câz gibi özelliklerle Hz. Peygamber'e indirilen vahiyken, kıraatler ise o vahyin lafızlarında ortaya çıkan ihtilaftan ibarettir.¹⁶⁶⁵ Dimyâtî, Kastallânî ve muasır âlimlerden Subhî es-Sâlih ve Ramazan el-Bûtî gibi âlimlerin de Zerkeşî'yle aynı kanaati paylaştığını söylemek gerekir.¹⁶⁶⁶

¹⁶⁶⁵ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 318.

¹⁶⁶⁶ Dimyâtî, **İthâf**, s. 7; Kastallânî, **Lataîfü'l-işârât**, C: I, s. 171-172; Sâlih, **Mebâhis**, s. 108; Bûtî, **Min Revâii'l-Kur'ân**, s. 101.

İkinci bir görüş ise “*Sahîh kıraat şartlarının üçünü taşıyan kıraatler Kur’ân’ın ayn’ı; bu şartlardan birini bile taşımayanlar ise Kur’ân’ın gayr’ı olup sadece kıraat olarak bilinir.*” şeklindedir. Buna göre şartları yerinde olan kıraatler ile Kur’ân ayn’ı şey olmakta ve kıraatler Kur’ân’ın bir cüzü sayılmaktadır. Şartları yerinde olmayanlar ise Kur’ân’ın gayr’ıdır. Kaynaklarda bu görüşün cumhuru ulemâ ve kurrâya ait olduğu kaydedilir.¹⁶⁶⁷

Üçüncü bir görüş ise “*Şâz dâhil tüm kıraatler Kur’ân’dır.*” Bu görüşün İbn Dakîkul’îd’e ait olduğu bildirilmektedir.¹⁶⁶⁸

Yukarıdaki üç görüşten birincisine göre, kıraatler Kur’ân’dan tamamen ayrılarak vahiy mahsulü olmaktan çıkarılmaktadır. Bu durumda adeta vahiy lafızsız inzâl olmuş ve -haşa- Hz. Peygamber dudaklarını oynatmadan vahyi aktarmış gibi anlamsız bir sonuç ortaya çıkmaktadır. İlk dönemden itibaren Kur’ân’ın hem yazılı hem de müşafehe yoluyla farklı kıraatlerle aktarıldığı gerçeğini hatırlarsak¹⁶⁶⁹ bu iddianın da uzak bir ihtimal olduğu anlaşılabacaktır. Çünkü gerek yazıda gerek şifâhî aktarımda mantıken en az bir kıraat vechinin istihdam edilmesi gerekir. Bu da o aktarımın bize ulaşan kıraatlerden biriyle yapılmış olma zorunluluğunu doğurmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân ile kıraatleri büsbütün ayrı hakikatler olarak addetmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bu iddianın kabul edilmesi durumunda kıraatlerin kurrâ tarafından ictihâdî olarak ortaya atıldığı sonucu elde edilir. Böylesi bir sonucun ise kıraat gerçeğiyle örtüşmediği aşîkârdır. Sâlim Muhaysin de Zerkeşî’nin bu konudaki görüşüne şöyle itiraz ediyor: “*Zerkeşî’nin iddiasını doğru bulmuyorum. Bana göre Kur’ân ve kıraatler aynı hakikattir. Bunun delili ise her iki taraf için yapılan tanımlar ve kıraatler ile ilgili varit olan sahîh hadislerdir.*”¹⁶⁷⁰ Fakat Salim’in burada “*Kur’ân ile kıraatler birbirinin aynıdır.*” şeklindeki genelleme ifade eden yaklaşımı da problemli gözükmemektedir.

¹⁶⁶⁷ Fadlî, *el-Kırââtü’l-Kur’âniyye*, s. 73.

¹⁶⁶⁸ Fadlî, *el-Kırââtü’l-Kur’âniyye*, s. 74. Bazı araştırmacılara göre Kur’ân ve kıraatler *ayn* ve *gayr* olma konusunda şu üç kısma ayrılır: Birincisi, Kur’ân ile kıraatler ayrı hakikatlerdir. İkincisi, ikisi de aynı hakikattir. Üçüncüsü ise ikisi arasında sıkı bir bağ vardır. Bu da cüzün külle olan bağlantısıdır. Yani üçüncü görüşe göre Kur’ân ve kıraatler ne tamamen ayrı ne de büsbütün aynıdır. Bunun için bkz. Muhtâr, *Kırâaetun fi’l-kırâât*, s. 23-25.

¹⁶⁶⁹ Bûtî, *Min Revâii’l-Kur’ân*, s. 103; Muhtâr, *Kırâaetun fi’l-kırâât*, s. 19.

¹⁶⁷⁰ Muhaysin, *fi Rihâb*, C: I, s. 209-210; Muhaysin, *el-Muğnî*, s. 46-47.

Doğrusu üçüncü görüşün de Salim Muhaysin'in yukarıdaki eğilimiyle paralellik arz ettiğini ve neticede sorunlu olduğunu anlıyoruz. Çünkü “*tüm kıraatler*” dendiğinde şâz kıraatler şöyle dursun, merdûd ve mevzû tüm uydurma kıraatler dahi bu kapsama girecektir ki bu kabul edilebilir bir tez değildir. Zira vahiy olmadığı kesinlik kazanmış mevzû kıraatleri¹⁶⁷¹ Kur’ân addetmek söz konusu iddianın ne kadar batıl olduğunu göstermesi açısından başlı başına yeterli bir delildir. Fakat şâz konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Nitekim “*tüm kıraatler*” arasında yer verilen şâzın içeriğinin nasıl doldurulduğu önem arz etmektedir. Burada şâz kıraatlerin Kur’ân’la aynı hakikat kapsamında değerlendirilebilmesi için şâzın mefhumunun doğru bir biçimde anlamlandırılması, iki kısımdan¹⁶⁷² makbûl olanının kastedilmesi, dolayısıyla otantik anlamından uzaklaştırılmaması gerekir. Böylece şâz kıraatler meşhur kıraatlerin dışında kalan sahîh kategorisine dâhil olup bahsi geçen “*tüm kıraatler*” arasında doğru bir yerde konumlanacaktır.

Yukarıdaki üç madde arasında en hakkaniyetlisinin ikinci görüş olduğu kanaatindeyiz. Zira bir kıraatte meşhur üç şart yerindeyse o kıraat sahîhtir. Bilindiği üzere bu görüş kurrânın genel kanaatidir.¹⁶⁷³ Sahîh kıraatlerin kaynağının ise Hz. Peygamber olduğu bilinen bir gerçektir.¹⁶⁷⁴ Hz. Peygamber de hevasına göre konuşmadığına göre¹⁶⁷⁵ bu sahîh kıraatlerin birer vahiy ve dolayısıyla Kur’ân’ın birer parçası oldukları sonucu çıkmaktadır.¹⁶⁷⁶ Kriterlerden birinin eksik olması durumunda ortaya çıkan tabloda ise sıhhat şartları yerinde olmadığından vahiy olma ihtimali neredeyse ortadan kalkmış bir okumayla karşı karşıya kalacağımızı söyleyebiliriz. Dolayısıyla sahîh kıraatlerin Kur’ân’dan bir cüz¹⁶⁷⁷ olduğunu, sahîh olmayanların ise

¹⁶⁷¹ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 20.

¹⁶⁷² İki kısımdan kastımız ileride bahsi geçecek olan ve benimsediğimiz şâz kıraatin “makbul” ve “merdûd” şeklindeki taksimatıdır.

¹⁶⁷³ Örneğin bkz. Mekî, **el-İbâne** s. 51; Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 211; İbnü’l-Cezerî bu konuyu şu şekilde net ifade etmiştir: **صَحِيحٌ** بَيْنَ الْأَرْكَانِ الثَّلَاثَةِ فَهُوَ صَحِيحٌ bkz. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15; Zürkânî, **Menâhilü’l-irfân**, s. 322.

¹⁶⁷⁴ Kur’ân’ın sahîh kıraatlerinin kaynağı sahîh olan görüşe göre Hz. Cebrâil’den işitme ve öğrenme yoluyla elde eden Hz. Peygamber’dir, çünkü bu kıraatler vahiy aracılığıyla Allah’tan Resulüne indirilmiştir. Bilgi için bkz. Bâzmûl, **el-Kırâat**, s. 70; Müflih vd., **Mukaddimât**, s. 48.

¹⁶⁷⁵ Necm, 53/3.

¹⁶⁷⁶ Başka bir ifade ile bu kıraatler Kur’ân’ın gayrı değil aynıdırlar. Buradaki ayn ifadesi ile o kıraatlerin Kur’ân’ın büsbütün tamamı değil, bir cüzü oldukları kastedilmektedir.

¹⁶⁷⁷ Burada cüz dememizin sebebi, kıraatlerin Kur’ân’ın tamamından ibaret olmadığına işaret etmek içindir. Zira malumdur Kur’ân’ın her kelimesinde bir kıraat vechi bulunmamaktadır. Kur’ân’ın

Kur'ân'dan sayılamayacağını açık bir dille ifade edebiliriz. Şâz kıraatler ise meşhur kıraatler dışında kalan makbûl kıraatlerin içinde yer alacaksa bu durumda onlar da Kur'ân'ın bir cüzü haline gelecektir. Fakat şâzla merdûd veya mevzû kıraatler kastedilirse o zaman Kur'ân olma ihtimali ortadan kalkacaktır. Burada belirleyici olan kıstas, şâz kavramına hangi bakış açısıyla yaklaşıldığı, onun hangi kısmına işaret edildiği ve ona yüklenen anlamın ne olduğudur. Şimdi de şâz kıraatlerin Kur'âniyeti konusunda tartışmaların odağında yer alan yaklaşımları ele almak istiyoruz.

Şimdi de şâz kıraatlere Kur'ân olma vasfının verilir verilemeyeceği konusunda önemli bir role sahip olan şâz kıraat tanımlarını göreceğiz.

3.1.1. Şâz Kıraat Tanımlarının Bu Kıraatlerin Kur'âniyetine Etkisi

Kıraat ilminde şâz kavramı belli süreçlere bağlı olarak belirgin bir gelişim ve değişim geçirerek bu ilimde birden çok anlamı barındırmıştır. Bu sürecin bu denli karmaşık gelişmesinin başında ise şâz kavramı için yapılan tanımların birbiriyle çelişkili olması gelmektedir. Özellikle hicrî sekizinci asırdan sonra bu vaziyetin had safhaya çıktığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁷⁸ Bu hususa yer vermeden önce şunu da ifade edelim ki şâz kavramı, tanım karmaşası açısından söz konusu asırdan evvelki dönemlerde de benzer bir görünüme sahipti. Zira kıraat tarihinde sahîh olanlar için net bir tanım getirilemediği gibi bu meyanda bazı zıt görüşler de serdedilmiştir. Aslında şâz kavramının bu tanım kaosu neden yaşadığını birazdan aktarılacak olan birbirine tezat görüşlerden anlayabiliriz. Bununla birlikte akla şu soru gelebilir: Şâz kavramını dönemsel anlamda parçalara ayırıp her dönemi kendi içerisinde değerlendirmek mümkün olamaz mı? Mesela şâz kavramına, erken dönemlerde müdrec olanlar; Ferrâ-Ahfeş döneminde dile ve kıyasa muhalefet; Taberî döneminde icmâa veya çoğunluğun okuyuşuna aykırılık; İbn Mücâhid döneminde yaygın olmama; Mekkî ve Ebû Şâme döneminde kriterlere uymama; İbnü'l-Cezerî döneminde resmî'l-mushafa aykırılık; Süyûtî döneminde ise senedi sahîh olmama gibi anlamlar yüklendiği söylene ve bu

büyük çoğunluğunda kıraat imamları tek kıraatte hem fikirdir. Var olan kıraat vecihleri de sayılıdır. Bkz. Müflih vd., **Mukaddimât**, s. 50.

¹⁶⁷⁸ Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 77, 79, 80.

anlamaların o dönemlere münhasır sayılıp hangi dönemde nasıl anlaşıldıysa o şekilde kabul edilmesi daha isabetli olmaz mı? Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, bunu vakıa olarak kabul etsek bile başka sorular cevapsız kalacak ve şâz kavramı çıkmaza girecektir. Örneğin bugün şâzın hangi tanımını kıstas alınmalı, bu tanım nasıl anlaşılmalı ve onun hakkında nasıl bir hüküm verilmelidir? Çünkü şâz nasıl anlamlandırılırsa neticede ona göre bir de hüküm çıkarılacaktır. Nitekim bu karmaşık tanımların sonucunda en önemli ibadetlerimizden biri olan namazın şâz kıraatlerle kılınıp kılınmaması durumu belirsizliğe evrilecektir. Mesela hangi tanımın ortaya koyduğu ‘şâz kıraat’ ile namaz kılınır veya kılınmaz? Doğal olarak bu sorunun cevabı askıda kalacaktır. Bunun için önce bu tanımların detaylarını görerek onu değerlendirmek gerekir. Şimdi kısaca hem bu tanım problemlerini görmek hem de kıraat birikiminde kategorik açıdan şâz tanımının konumunu irdelemek için izahata geçelim.

Şâz kıraat tanımını daha iyi analiz edebilmek adına erken dönemlerde bu kavram için serdedilen görüşlerin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu konuda Taberî’nin, - tefsirindeki bazı verilerden- şu yaklaşımı benimsediği söylenebilir: “*Şâz, ümmetin açık ve yaygın bir nakille getirdiği kıraatlerden ayrılarak münferid kalan kıraatlerdir.*”¹⁶⁷⁹ Başka bir yerde şu ifadelerle yer vermektedir:

“Müslümanların mushaflarının hattına uymayan bir kıraatle okumak ve ona ilaveler yapmak hiç kimse için caiz değildir. Ayrıca Müslüman beldelerine gönderilen mushafların hatları, o belde ehli için delildir ve onları bağlayıcıdır. Dolayısıyla şâz bir söz, müstefiz ve sahîh nakille gelen bir şeye itiraz olarak sunulamaz.”¹⁶⁸⁰

Çalışmanın birinci bölümünde şâz-tefsir ilişkisi bağlamında Taberî ile ilgili ele alınan kısımdan da anlaşıldığı üzere, onun şâz kıraatlere yaklaşımı “icmâya/ittifaka aykırılık”¹⁶⁸¹ şeklindedir. Dolayısıyla mezkûr ifadelerinden ilkinin onun şâz kıraat

¹⁶⁷⁹ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: I, s. 182; C: XIII, s. 46; C: XVI, s. 426.

¹⁶⁸⁰ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: II, s. 743. Hanay, “*Şâz Kıraat*”, s. 295.

¹⁶⁸¹ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: I, s. 718; C: II, s.161, 588; C: III, s. 705; C: IV, s. 219; C: V, s. 106; C: VI, s. 261; C: XIII, s. 46; XIV, s. 456; XVIII, s. 136.

tasavvurunu aynen yansıttığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte ikinci yaklaşımındaki “mushaf” vurgusu da esasen onun sahîh kıraatlerde aradığı “çoğunluğa uygunluk” ilkesi ile bağdaşmaktadır. Doğrusu onun burada amaçladığı şey, şehir halklarının çoğu tarafından benimsenen mushaflardır. Dolayısıyla mushafa uymayan kıraat, çoğunluğun benimsediği yoldan da sapmış olmaktadır. Bu sebeple ona göre mushaf hattına uymayan kıraatler de şâz kabul edilmektedir.

Mushafa aykırılık ilkesi etrafında şekillenen şâz kıraat tanımı sadece Taberî ile sınırlı değildir. Sonraki kıraat âlimlerinden de temel yaklaşım olarak bu prensibi benimseyenlerin olduğu anlaşılmaktadır. Bunların başında (bir görüşüne göre) Mekkî b. Ebî Tâlib gelmektedir.¹⁶⁸² Yine İbn Teymiyye¹⁶⁸³ ve İbnü'l-Cezerî¹⁶⁸⁴ gibi âlimlerin de bu görüşü savunduğu bilinmektedir.

Bazı âlimler tarafından mushaf imlasına aykırı kıraatler nasıl ki şâz kabul ediliyorsa başka âlimlerce de “Kur’ân’ın iki kapağı arasında bulunmayan kıraatlerin şâz olduğu” kabul edilmektedir. Mushaf imlası manasını zımnen taşıyan bu görüş Cüveynî¹⁶⁸⁵ ve Gazzâlî¹⁶⁸⁶ gibi usulcülere aittir. Açıkçası bu görüşe katılmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu tanıma göre farklı sahîh kıraat vecihlerinin de şâz kategorisinde değerlendirilme ihtimali doğmaktadır ki söz konusu bazı kıraatler Kur’ân’ın iki kapağı arasında kitâbeten bulunmamaktadır. Buna imâle veya işmamı örnek cihetinden zikredebiliriz.¹⁶⁸⁷

İbn Mücâhid’in başını çektiği bir grup âlim ise “yedi kıraatin dışındakiler”in¹⁶⁸⁸ şâz olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁸⁹ Onun öğrencisi İbn Cinnî, onun da öğrencisi İbnü'l-Hâcib’in de aynı tanımı benimsediklerini söyleyebiliriz.¹⁶⁹⁰ Bu görüşe göre yedinin

¹⁶⁸² Mekkî, **el-İbâne**, s. 51.

¹⁶⁸³ İbn Teymiyye, **Mecmû‘u’l-fetâvâ**, C: XIII, s. 394.

¹⁶⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn**, s. 19; Bir başka eseri olan en-Neşr’de ise aynen şu ifadelerle yer verir: **كَانَتْ الْقِرَاءَةُ بِذَلِكَ شَاذَةً لِمُخَالَفَتِهَا الرُّسْمَ الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ** “Bu kıraat üzerinde icmâ edilen mushaf imlasına muhalif olduğu için şâzdır.” Bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 11.

¹⁶⁸⁵ Cüveynî, **el-Burhân**, C: I, s. 257; Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 209.

¹⁶⁸⁶ Gazzâlî, **el-Manhûl**, s. 374-376.

¹⁶⁸⁷ Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 201; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 25.

¹⁶⁸⁸ İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 87.

¹⁶⁸⁹ Tabi şu hususu tekrar hatırlamakta yarar var ki, İbn Mücâhid’in yedinin dışındakileri tercih etmeme sebebi sahîh kıraatlerine uymadıkları için değil, yeterince şöhrat bulmadıklarından kaynaklıdır.

¹⁶⁹⁰ İbn Cinnî, **el-Muhtesab**, C: I, s. 31-35; İbnü'l-Hâcib, **Münteha’l-vusûl**, s. 46; *el-Fihrist*’in sahibi İbnü’n-Nedîm de önce “kurrâu’s-seb‘a” diyerek makbul gördüğü kıraatleri, ardından “Kurrâu’s-

dışında kalan ve sonradan sahîh addedilen üç kıraat de şâz kıraatler arasında sayılmaktadır. Yukarıda sınırlandırma meselesinde bu konuyu ele aldığımızdan detaylara girmiyoruz.

Yedi kıraat meselesinin benimsenip yerleşmesinden uzun bir zaman sonra ise “kırâat-i ‘aşerenin dışındakiler”in şâz olduğu kanaatini taşıyanlar ortaya çıkmış ve bunların sayısı tarihi süreç içerisinde daha da artmıştır. Bu görüşü benimseyenler arasında, Begavî,¹⁶⁹¹ İbnü’s-Sübkî,¹⁶⁹² Zerkeşî,¹⁶⁹³ bir görüşüne göre İbnü’l-Cezerî,¹⁶⁹⁴ Nüveyrî,¹⁶⁹⁵ Dimyâtî¹⁶⁹⁶ ve İbn Âbidîn¹⁶⁹⁷ gibi isimleri sayabiliriz. Buna göre kırâat-i seb‘anın büyük çoğunluk tarafından uzun bir süre kabulü, yedinin dışındaki üç kıraatin; on kıraatin sahîh sayılması da ‘aşerenin dışında kalanların şâz kıraat şeklinde telakki edilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla yukarıdaki yedi kıraat anlayışını benimseyenler ile ‘aşereyi savunanların şâz kıraat tasavvurları birbirini nakzeder durumdadır. Bu da açıkça bir tanım karmaşasını meydana çıkarmaktadır. Bu konu da bir önceki bölümde ele alınmıştı. Fakat bir noktaya açıklık getirmek gerekiyor ki o da İbn Mücâhid ve İbn Cinnî’yi bu çelişkili yaklaşımdan nispeten ayırmak lazımdır. Zira bu iki isme göre yedi kıraatin dışında kalıp şâz diye nitelenen kıraatlerden bir kısmı merdûd değil, sadece yeterince şöhret bulamayan kıraatlerdir.¹⁶⁹⁸ Dolayısıyla bu iki ismin şâz kıraatlere bakışının diğer âlimlere nazaran müspet olduğu söylenebilir.

Sehâvî, Serahsî, İbnü’d-Dehhan, Nüveyrî ve muasır âlimlerden Abdulfettâh Kâdî gibi pek çok âlim ise bu kavrama “mütevâtir olmayan her kıraat şâzdır”¹⁶⁹⁹

şevâz” başlığıyla yedinin dışında kalanları ele almaktadır. Bkz. İbnü’n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 46-48; ayrıca bkz. Hamed, **Muhâdarât fî ‘ulûmî’l-Kur’ân**, s. 146-147.

¹⁶⁹¹ Şirbînî, **Muğni’l-muhtâc**, C: I, s. 153.

¹⁶⁹² İbnü’s-Sübkî, **Cem‘u’l-cevâmi‘**, s. 21.

¹⁶⁹³ Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 220.

¹⁶⁹⁴ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

¹⁶⁹⁵ Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti’n-Neşr**, C: I, s. 137.

¹⁶⁹⁶ Ayrıca Dimyâtî’ye göre on kıraatin dışında kalan okuyuşların şâz olması âlimlerin ittifakıyla sabittir. Bkz. Dimyâtî, **İthâf**, s. 14. Fakat herhangi bir ittifaktan söz etmenin mümkün olamayacağını söyleyebiliriz. Zira ortada aşikâr bir ihtilaf vardır.

¹⁶⁹⁷ İbn Âbidîn, **Reddû’l-muhtâr**, C: I, s. 486.

¹⁶⁹⁸ İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 49 Daha Önce İbn Cinnî’nin, bu görüşü açıkça ifade ettiğinden bahsedilmişti. O, İbn Mücâhid tarafından şâz diye tavsif edilen okuyuşlar arasında sahîh kıraatlere eşit olacak derecede kuvvetli okuyuşların bulunduğunu savunmaktadır. Bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 32,33.

¹⁶⁹⁹ Sehâvî, **Cemâlû’l-kurrâ**, C: I, s. 85; Serahsî, **Usûlû’s-Serahsî**, C: I, s. 279; İbnü’d-Dehhân, **Takvîmü’n-nazar**, C: I, s. 99; Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti’n-Neşr**, C: I, s. 126, 129; Kâdî, **el-**

şeklinde bir anlam yüklemişlerdir. Mütevâtirlik düşüncesi ve bu konudaki zıt görüşler yerinde tartışıldığı için burada detaya girmeden sadece şâzın bu tanımıyla iktifâ ediyoruz.

İbnü's-Salâh ve İbnü'l-Hâcib'in şâz için serdettikleri tanımın da burada zikredilmesi önemlidir: “*Tevâtür ve meşhur yolla olmaksızın Kur’ân olarak nakledilen ama ümmetin benimsemeyip kabul etmediği kıraatlere şâz denir.*”¹⁷⁰⁰ Bu tanımda tevâtürün yanında şöhretin zikredilmesi bir kriter gibi öne çıksa da asıl vurgulanmak istenen nakledilen kıraatin tevâtürü meselesidir. Çünkü tanımın devamında “ümmetin benimsememesi” kaydı bunu zorunlu hale getirmektedir. Bilinen bir gerçek var ki o da “tevâtür” denen olgunun “ümmet” tasavvuru ile sıkı sıkıya bağlı olmasıdır.¹⁷⁰¹ Zira tevâtürün gerçekleşmesi için ümmetin onun üzerinde ittifak etmesi, ümmet mefhumunun tevâtürün anlam alanına girmesine sebebiyet vermektedir.

İki görüşünden birine göre Mekkî, Ebû Şâme ve -bir görüşüne göre- İbnü'l-Cezerî gibi âlimler ise şâz kıraatin tanımını “*Sahîh kıraatler için öngörülen üç şartı barındırmayan her kıraat şâzdır.*”¹⁷⁰³ şeklinde yapmaktadırlar. Hatta Mekkî, bu kriterlerin Taberî tarafından bile dile getirildiğini söylemektedir.¹⁷⁰⁴ Burada şu noktaya temas etmekte yarar var: İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu kavramla ilgili üç; Ebû Şâme'nin ise iki farklı tanımlamaları bulunmaktadır.¹⁷⁰⁵ Burada ikisinin ortak görüşünü vermeye çalıştık. Bu tanım diğerlerine göre nispeten tutarlı durmaktadır. Diğer tanımların hepsinde şâz kıraatler muallakta kalmaktadır. Dolayısıyla bu tasavvur üzerinden hareket edildiğinde en azından tanımın yedi kıraat, on kıraat, mütevâtir, sahîh ve meşhurun dışında kalanlarla diğer şâz tanımlarını kapsayan geniş bir ölçekte

Kırââtü's-şâzze, s. 9-10.

¹⁷⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 19, 20; Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 332.

¹⁷⁰¹ Kâdî, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 8.

¹⁷⁰² Bunlar bilinen şu meşhur üç kriterdir: Senedin sahîh olması, Arap dili ve resm-i Osmânîye muvafık olması. Bkz. İbnü'l-Cezerî, **Tayyibetü'n-Neşr**, s. 32.

¹⁷⁰³ Mekkî, **el-İbâne** s. 51; Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 171, 172; İbnü'l-Cezerî, **Tayyibetü'n-Neşr**, s. 32; Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 121.

¹⁷⁰⁴ Mekkî, **el-İbâne** s. 51.

¹⁷⁰⁵ Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 171-172. Ebû Şâme'nin diğer görüşü ise “üzerinde icmâ edilen yedi kıraat sahîh, onun dışında kalanlar şâz kıraatlerdir” şeklinde olup kıraatleri genel anlamda ikiye taksim etmektedir. Bkz. Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 174; İbnü'l-Cezerî'nin bu konudaki üç farklı görüşü için kronolojik olarak bkz. İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 18; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 16-17; İbnü'l-Cezerî, **Tayyibetü'n-Neşr**, s. 32.

olduğunu görürüz. Hatta bu tanım, on kıraatin dışında kalıp bu şartları haiz kıraat vasfı taşıyanları bile sahîh kapsamına almaktadır.¹⁷⁰⁶ Ayrıca bu görüşün “mütevâtirlik” görüşüne tamamen zıt olmayıp hatta onu bile kapsadığını belirtmekte yarar var. Çünkü sahîh kıraatler için öngörülen “sahîh sened, resm ve Arapçaya uygunluk” prensibi esasen mütevâtir kadar güçlü bir yapıya sahiptir. Sened açısından tevâtür olgusuyla elbette bir tutulamazlar. Fakat kıraatlerin sahîh sayılabilmesi için bu kriterler o kadar yaygınlık kazanmış ki neredeyse tevâtürde var olan kesin bilgi yerine geçmiştir.¹⁷⁰⁷ Maalesef bu tanım da tüm olumlu yönlerine rağmen bazı soru işaretleri barındırmaktadır. Mesela bu tanımın altına mevzû, müdrec ve merdûd kıraatler da girer mi? Kriterlerin yerinde olduğu; fakat sadece yeterince şöhret bulamayan kıraatler ile mevzû bir okuyuşun ikisi de şâz olur mu? Hatta kimi araştırmacılara göre bu kriterler ile şâz kavramının kullanım sahaları tamamen birbirinden farklıdır. Kriterler tespit alanında, şâz ise tercih alanında değerlendirilen konulardır.¹⁷⁰⁸ Bu yüzden sadedinde bulunduğumuz yaklaşım, tanımlar arasında en müspet olanı gibi durmakla birlikte bunun eksik yönünün olduğu da muhakkaktır. Aşağıda bu eksikliğin nasıl tamamlanacağından söz edilecektir.

Süyûtî’nin şâz konusunda yaptığı, “*Senedi sahîh olmayan her kıraat şâzdır.*”¹⁷⁰⁹ şeklindeki sıra dışı tanımıyla birlikte artık kıraat birikiminde şâz tasavvuru iyice karmaşık bir hale bürünmüştür. Çünkü bu tanım hadis terminolojisi ile uyuşmadığı gibi bu döneme kadar kıraat ilminde istihdam edilen şâz tasavvuruna da ters düşmektedir.¹⁷¹⁰ Bunun sonucunda daha önce var olan tanım kaosa bu yaklaşım da eklenince “bu durumda şâz nedir?” sorusu gündeme daha sık gelecektir. Esasen Süyûtî’nin şâz konusunda daha başka tanımları da bulunmaktadır. Yani şâz ile ilgili problemler, dönemler ve âlimler arası boyutunu aşmış bir tek âlimin bile kendisiyle çeliştiği bir hale dönüşmüştür. Bu yönüyle İbnü’l-Cezerî ile benzerlik arz eden Süyûtî,

¹⁷⁰⁶ Ca’fer, **el-Kur’ân ve’l-kırâât**, C: II, s. 651-652.

¹⁷⁰⁷ Zürkânî, **Menâhilü’l-irfân**, s. 295-296; Kesin bilginin sadece tevâtür ile sabit olmayacağını ifade eden Bâzmûl bu konuda Ebû’l-Kâsım el-Kelbî’den nakillerde bulunarak iddiasını güçlendirmeye çalışmıştır. Bkz. Bâzmûl, **el-Kırâât**, s. 128-129.

¹⁷⁰⁸ Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 105. Bu arada bu görüşe bazı noktalarda katılmadığımızı ileride ele alacağımız makbul şâz meselesinde temas etmeye çalışacağız.

¹⁷⁰⁹ Bkz. Süyûtî, **el-İtkân**, s. 167.

¹⁷¹⁰ Dağ, “**Kırâat İlminde Şâzz Kavramı**”, s. 80.

sunduğu tanımların içeriğiyle ondan ayrılmaktadır. Bunu Süyûtî'nin yaptığı diğer tanımlarından anlamak mümkündür. Zira o, başka bir eserinde kıraatleri üç kısma ayırarak şöyle izah eder: “a) İmamların kendileriyle namaz kılınacağı hususunda üzerinde ittifak ettiği kuvvetli kıraatler b) Ne zayıf ne de kuvvetli orta derece kıraatler c) Bunların dışında kalan zayıf kıraatlerdir ki bunlar insanlar arasında yaygınlık kazanmış olan şâz kıraatlerdir.”¹⁷¹¹ Yine başka bir eserinde kıraatleri kategorilere ayırdığı görülmektedir. O, kıraatleri; mütevâtir, âhâd, şâz, münker, mevzû ve müdrec şeklinde altı kısımda değerlendirip şâzın tanımını şöyle yapmaktadır: “Şâz, senedi sahîh olmakla birlikte resmü'l-mushafa veya Arapçaya uygun olmayan ya da kıraat imamları nezdinde yeterince şöhret bulamayan kıraat çeşididir.”¹⁷¹² Görüldüğü üzere bazı yaklaşımları müspet olsa da Süyûtî'nin her bir tanımı mahiyet itibarıyla birbirleriyle çelişmektedir.¹⁷¹³

Bu tanımlara İbnü'l-Cezerî ve Süyûtî gibi âlimlerin satır aralarında temas ettikleri bir yaklaşımı da ilave edersek işin vehameti daha iyi anlaşılacaktır. Onlar, bazı cahil kimselerin şâzı şöyle tanımladığını belirtiyor: *Şâz, “Teysîr” ve “Şâtıbiyye” kitaplarının kapsadığı kıraatlerin dışında kalanlardır.*”¹⁷¹⁴ Bu durumda kıraatlerin sıhhat kriteri bu iki eserin kapsadığı kıraatlerden ibaret sayılmaktadır. Doğrusu bu yaklaşım bize kıraat birikiminde şâz ile ilgili tasavvurların ne denli bir sarmalın içinde bulunduğunu göstermesi açısından ibretliktir.

Yukarıda âlimlerin şâz kıraat tanımlarını değerlendirme babından şu kısa sonucu sunmakta yarar var. Bazı âlimlerin söz konusu kavram için yaptıkları tanıma göre şâz kıraatler sahîh/makbûl kıraat kategorisinde değerlendirilmektedir. Buna mukabil diğerlerinin yaklaşımına göre kavram ya zayıf ya da merdûd sınıfına girmektedir. Göze çarpan bir diğer husus ise bir iki tanesi hariç hemen tüm tanımların meşhur üç kriter etrafında şekillenmesidir. Kimi âlimler şâz kıraatleri üç kriter arasından mushafa aykırılığa; kimi Arap diline aykırılığa; kimi senedin sahîh olmamasına; kimi ise tüm

¹⁷¹¹ Süyûtî, *el-İşârât*, s. 40-42.

¹⁷¹² Süyûtî, *et-Tahbîr*, s. 142.

¹⁷¹³ Esasen çelişki gibi görünen bu gibi durumlar belki de âlimlerin zaman içerisinde görüş değiştirmiş olmasından kaynaklanabilir.

¹⁷¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 16; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, C: I, s. 161; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 173.

kriterlerin bir arada bulunmamasına bağlamaktadır. Bu karmaşanın diğer kanadında ise “icmâya aykırılık”, “tevâtüre muhalefet”, “yedi veya on kıraatin dışında kalmak” ve “belirli kitapların dışında kalmak” gibi diğer âlimlerin birbirinden farklı şâz kıraat hakkındaki yaklaşımları gelmektedir. Şâz kıraat tasavvuru hakkında var olan söz konusu teorik karmaşa kimi zaman daha somut bir hal alabilmektedir. Örneğin bazen bir kıraat âliminin sahîh kabul ettiği bir okuyuş başka bir zamanda başka âlimlerce benimsenen bir başka tanıma göre şâz kabul edilebilmektedir. Örnek vermek gerekirse:

Sîbeveyhi'nin En'âm sûresinin 139. âyetinde geçen “خَالِصَةً” kelimesinin nasb ile okunmasına “sahîh” dediği kıraate¹⁷¹⁵ İbn Hâleveyh¹⁷¹⁶ ve İbn Cinnî¹⁷¹⁷ şâz demektirler. Yine Taberî¹⁷¹⁸ ve İbn Mücâhid'in¹⁷¹⁹ -ayrı yerler için- “sahîh” dediklerine İbn Hâleveyh¹⁷²⁰ “şâz” demektedir; İbn Mücâhid'in¹⁷²¹ “sahîh” dediğine ise öğrencisi İbn Cinnî¹⁷²² “şâz” tabirini kullanmaktadır. Bu alanda araştırma yapan Mahmud es-Sağîr bu durumu şöyle açıklamaya çalışır: “Bazen şâz olarak bilinen bir kıraat bir başka kurrâ tarafından kendi belirledikleri ölçütlere göre sahîh konumuna yükseltilir.”¹⁷²³ Sağîr, bunun örneklerinin daha çok Mekkî b. Tâlib'de görüldüğünü ileri sürmekte ve buna sebep olarak da Mekkî'nin tek kıstas olarak sahîh senedi aramasını göstermektedir.¹⁷²⁴ Dolayısıyla âlimlerin şâz tanımı meselesinde birbirinden farklı, hatta çelişen yaklaşımlarının bulunması sonucunda konu açıklığa kavuşmak yerine daha da girift ve anlaşılabilir bir hâle gelmiştir. Açıkçası bu durumun düzeltilmesi için son dönemlerde bazı adımlar da atılmadı değil. Örneğin daha önce de temas ettiğimiz Mehmet Dağ ve İrfan Çakıcı gibi çağdaş araştırmacılar bu hususta incelemelerde bulunmuş ve gayet makul sonuçlar elde etmişlerdir. Ne var ki bu sonuçlarda da eksik gördüğümüz bazı noktalar göze çarpmaktadır. Bu konudaki

¹⁷¹⁵ Sîbeveyhi, **el-Kitâb**, C: II, s. 91.

¹⁷¹⁶ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân** s. 46.

¹⁷¹⁷ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 232.

¹⁷¹⁸ Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, C: VI, s. 109.

¹⁷¹⁹ İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. 140-141.

¹⁷²⁰ Taberî'ye zıt yer için bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân** s. 29; İbn Mücâhid'e zıt yer için bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân** s. 10.

¹⁷²¹ İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. 305-306.

¹⁷²² İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 278-279.

¹⁷²³ Sağîr, **el-Kırââtü's-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî**, s. 102.

¹⁷²⁴ Sağîr, **el-Kırââtü's-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî**, s. 102.

düşüncemizi ileride; onların yaklaşımlarını ise yukarıda ele aldığımızdan tekrara girmek istemiyoruz.

Yukarıdaki tüm bu tanımlar muvâcehesinde şâz kıraatlerin Kur'âniyetine yönelik menfi veya müspet bir yaklaşım sergileyebilmek, başka bir ifadeyle doğru bir değerlendirme yapabilmek için şâz kıraatleri dışarıda bırakan Kur'ân'ın yaygın olarak kabul edilen tanımını ve o tanımda vurgulanan iki önemli başlığını da analiz etmek gerekir.

3.1.2. Kur'ân'ın Tanımı Açısından Şâz Kıraatlerin Kur'âniyeti

Tarihi süreçte bazı İslâm âlimlerinin (özellikle de usûlcülerin) Kur'ân'ın tanımında bulunan bir takım maddeleri dikkate alarak şâz kıraatlerin sıhhat durumunu bu tanım/tanımlar çerçevesinde değerlendirdikleri görülmüştür. Dolayısıyla bu tanım ve maddelerin analiz edilip şâz kıraatlere ne oranda etki ettiklerinin ortaya çıkarılması bu kıraatlerin Kur'âniyet vasıflarının anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Bu sebeple önceliği Kur'ân'ın tanımının analizine vermek daha faydalı olacaktır.

İslâm ulemâsı tarafından “Kur'ân”a yönelik pek çok tanımın yapıldığını söylemek gerekir. Ancak bu tarifler tetkik edildiğinde, bunların bazısının birbirini tamamladığı, bazılarının farklılık arz ettiği, bazısının ise birbirinin tekrarından ibaret olduğu görülecektir. Ne var ki bu tanımların ana unsurlarında geneli itibarıyla birbiriyle örtüşen yaklaşımlar hâkimdir. Binaenaleyh aynı sözleri tekrar etmemek için daha çok tercih edilen ve daha kapsamlı tarife yer verip diğerlerinin ise kaynağına işaret etmekle yetineceğiz.¹⁷²⁵ Bu bağlamda Kur'ân tanımları arasında en yaygın ve kapsayıcı olanının: “*Kur'ân; bize meşhur yedi harf üzere mushafın iki kapağı arasında mütevâtir*

¹⁷²⁵ Örneğin Şevkânî şu tanımları zikretmektedir: “*Arapça olarak üzerinde derin bir şekilde düşünmek için mütevâtiren indirilen kelamdır.*” “*Bir suresiyle dahi olsa mu‘ciz olarak indirilen kelamdır.*” “*İki kapak arasında mütevâtir bir şekilde nazil olandır.*” “*Mushaflarda yazılıp şüphe edilmeyecek biçimde Hz. Peygamber’e tevâtüren indirilen Kur’ân’dır.*” “*Allah’ın Arapça keliması olup, levh-i mahfuzda nazil olmak için sabit olandır.*” Bkz. Muhammed b. Alî b. Abdillâh eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'İlmi'l-usûl**, thk. eş-Şeyh Ahmed Azzû ‘Anâye, Dımaşk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, C: I, s. 85-86. Aynı şekilde Zürkânî de *Menâhil*'inde bu konuya geniş yer verdiği görülür. O, Kur'ân'ı genel anlamda istilâhî açıdan değerlendirdikten sonra mütetekellimun, usûliyyûn, fukahâ ve Arap dilcileri gibi grupların bu noktadaki yaklaşımlarını ayrı ayrı değerlendirmektedir. Geniş bilgi için bkz. Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 17-21.

olarak gelendir.”¹⁷²⁶ şeklindeki yaklaşım olduğu görülmüştür. Esasen mezkûr tanıma yakın başkaca tanımlamaların yapıldığı da bilinmektedir. Mesela Sem‘ânî’nin: “*Kur’ân, bize mushafın iki kapağı arasında tevâtüren aktarılan şeydir.*”¹⁷²⁷ şeklinde bir tanım yaptığı anlaşılmaktadır. Keza Şevkânî’nin Kur’ân’ın ıstılâh anlamına dair yaptığı tanımında da söz konusu son iki maddenin bulunduğu görülmektedir. Ona göre “*Kur’ân, Hz. Peygamber’e indirilen, mushaflara yazılan ve bize mütevâtir yolla nakledilen bir kitaptır.*”¹⁷²⁸ Dikkat edilirse aktarılan tanımlarda özellikle iki husus öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi Kur’ân’ın “mütevâtir olması”, ikincisi ise onun “mushafın iki kapağı arasında bulunması” gerekliliğine dair başlıklardır. Hem kıraat hem de usûl gibi alanlarda imtiyaz etmiş ulemanın çoğunlukla bu iki ifadeden hareketle şâz kıraatlerin Kur’âniyetine dair hüküm verdikleri anlaşılmıştır. Bu sebeple şâz kıraatlerin Kur’âniyet vasfının bulunup bulunmadığını bu iki ifadeyi esas alarak okuma zorunluluğu doğmuştur. Şimdi kısaca bu başlıklara temas edilecektir.

3.1.2.1. Mushaf’ın İki Kapağı Arasında Yer Almayanlar

Genellikle usulcülerin başı çektiği bir anlayışa göre “Kur’ân’ın iki kapağı arasında bulunmayan tüm kıraatler şâzdır.” Mesela Cüveynî,¹⁷²⁹ Gazzâlî,¹⁷³⁰ Debûsî¹⁷³¹ ve Serahsî¹⁷³² gibi usulcüler bu görüştedir. Keza “*Hiç kimse Yakûb ve Ebû Ca’fer’in kıraatlerini inkâr etmemiştir; fakat iki kapak arasında bulunmayan kıraatler inkâr edilmiştir.*”¹⁷³³ diyen kıraat otoritesi İbnü’l-Cezerî, tüm sahîh kıraat vecihlerinin iki kapak arasına serpiştirildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla doğrudan temas

¹⁷²⁶ Bu meyanda örnek olabilecek kaynaklar için bkz. Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 81; Debûsî, **Takvîmü’l-edille**, s. 20; Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, C: I, s. 279; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, **Ravzatü’n-nâzır ve cünnetü’l-münâzır fî usûli’l-fıkh ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, 2. bs., Beyrut, Müessesetü’r-Reyyân, 2002, C: I, s. 199; Sadüddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, **et-Telvîh ‘ala’t-Tevdîh li metni’t-Tenkîh**, Kâhire, Matba’atü Muhammed Alî Sabîh ve evlâdüh, 1957, C: I, s. 46; Ebû’l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, **el-Menârü’l-Envâr**, İstanbul, el-Matbaatü’l-Mîrkat, t.y., s. 42.

¹⁷²⁷ Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem‘ânî, **Kavâti’u’l-edille fi’l-usûl**, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1999, C: I, s. 29.

¹⁷²⁸ Şevkânî, **İrşâdü’l-fuhûl**, C: I, s. 85.

¹⁷²⁹ Cüveynî, **el-Burhân**, C: I, s. 257; Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 209.

¹⁷³⁰ Gazzâlî, **el-Manhûl**, s. 374-376.

¹⁷³¹ Debûsî, **Takvîmü’l-edille**, s. 20.

¹⁷³² Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, C: I, s. 279.

¹⁷³³ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 40.

etmese de ona göre de şâz kıraatler iki kapağın arasında kendilerine yer bulamamışlardır. Şimdi de “iki kapak” ifadesiyle neyin kastedilebileceğine bakacağız.

Arapçada “دَقَّتَيْن” kelimesi “bir şeyin kenarı, yan tarafı”¹⁷³⁴ anlamına gelmektedir. Kaynaklarda bu tabirin genelde Kur’ân’ın iki kapağı için kullanıldığı görülmektedir.¹⁷³⁵ Kapakların Kur’ân’ın iki tarafını kapladığı için “deffeteyn” ismini aldığı anlaşılmaktadır. Bu ifade Kur’ân’ın tanımında da sık sık kullanılmaktadır.¹⁷³⁶ Bu durumda, mezkûr ifade ile şu an elimizde mevcut matbu mushafların kapağı mı, yoksa geçmişte Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushaflarınki mi kastedilmiştir? gibi sorular gündeme gelecektir. Çünkü genel anlamda “iki kapak” ifadesi elde mevcut Kur’ân’lardan başlayarak Hz. Osman dönemindeki mushafların kapaklarına kadar tüm zamanlarda mütedavil Kur’ân kapaklarını kapsama ihtimali bulunmaktadır. Kanaatimize göre burada kastedilen şey Hz. Osman zamanında teksir faaliyetiyle ortaya çıkan mushafların kapaklarıdır. Aşağıda örneklerini aktaracağımız görüşlere bakıldığında “deffeteyn”den kastedilen şeyin Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushafların kapakları olduğu anlaşılmaktadır. Durum böyle olunca da bu ifade, çoğaltılan o mushafların her birine yerleştirilen sahîh ve makbûl kıraat farklılıklarının tümünü kapsamış olacaktır.¹⁷³⁷ Dolayısıyla “deffeteyn” ifadesiyle Hz. Osman döneminde ferşi kıraat farklılıklarını barındırarak farklı beldelere gönderilen her bir mushafın iki kapağının kastedildiği söylenebilir. Neticede mutlak anlamda zikredilen mushafların zayıf veya merdûd türü kıraatleri barındırmadığı; fakat imlaya uygun ama tartışmalı olan bazı kıraatlere de müsait bir yapıda bulunduğu açıktır.

Yukarıdaki ifadelerle günümüzde basılan ve iki kapak arasında mevcut Kur’ân’ları “deffeteyn” tartışmasında -haşa- önemsiz kılmaya çalışmıyoruz. Bilakis

¹⁷³⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: II, s. 35.

¹⁷³⁵ Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, C: IV, s. 637, (No. 4051); Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, C: II, s. 5; Dimyâtî, *İthâf*, s. 8; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, s. 126, 197, 296, 297, 299; Kattân, *Mebâhis*, s. 139; es-Seyyid Rizku't-Tevîl, *Medhal fi 'ulûmi'l-kırâât*, Mekke, el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985, s. 49.

¹⁷³⁶ Örnek olarak bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 20; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C: I, s. 279; İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-nazar*, C: I, s. 99; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, C: II, s. 5; Muhammed İbrahim Muhammed Sâlim, *Ferîdetü'd-dehr fi te'sîli ve cem'i'l-kırâât*, Kahire, Dâru'l-Beyânî'l-'Arabî, 2003, C: IV, s. 800; Abdü'l-Alî Muhammed b. Nizâmüddîn el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi Şerhi Müsellemi's-subût*, tashih: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, C: II, s. 9.

¹⁷³⁷ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, C: II, s. 573-574; ayrıca bkz. Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılması*, s. 90-91.

kıraat farklılıklarının yansıtılması noktasında Hz. Osman döneminin mushaflarının daha elverişli olduğunun altını çizmeye çalışıyoruz. Şunu da ikrar etmek gerekir ki, her halükârda gerek o dönemde birçok kıraat farklılığını yansıtan, gerekse günümüzdeki iki kapak arasında bulunan mushaflar şüphesiz Allah'ın kelimelerinden başka bir şey değildir.¹⁷³⁸ Nitekim bazı araştırmacılar, sahabe-i kiramın nazil olan Kur'an'ı iki kapak arasında bir araya getirme ve ondan olmayanları ondan uzak tutmadaki üstün çabalarının buradaki mushaf kaydının konulmasının temel nedenlerinden biri olduğunu kaydetmektedirler. Buna göre tilavet açısından mensuh, hüküm bakımından ise bâkî olan ayetler gibi hususların bu kayıtlarla dışarıda tutulduğunu nakletmektedirler.¹⁷³⁹

Yukarıdaki girizgâhın nedeni hangi mushaf bağlamında şâz kıraatlerin tartışma konusu yapılacak olmasıdır. Zira istisnaları bulunmakla beraber hâlihazırda Türkiye başta olmak üzere birçok ülkede basılan Kur'an'larda resmî'l-mushafa uygun olmayan imlalar bulunmaktadır.¹⁷⁴⁰ Bu durumda pek çok sahîh kıraat iki kapak dışında kalacaktır. Dolayısıyla bu kıraatleri de sırf kapakların dışında diye şâz sayamayacağımıza göre kapak meselesini tayin etme ihtiyacı doğacaktır. O halde bu ifadeden maksat Hz. Osman döneminde çoğaltılan birden çok¹⁷⁴¹ mushafın kapaklarıdır demek daha doğru olacaktır.¹⁷⁴² Peki, bu mushafların orijinal imla şekilleriyle elimize ulaşmadığı malumdur.¹⁷⁴³ Buna göre bunlar nasıl esas alınabilirler? Bu durum şöyle açıklanabilir: O mushaflara bağlı bulunan imam ve şehir halkının şifâhî kıraatleri sonradan tedvin sürecinde yazıya döküldüğünden söz konusu imlayı

¹⁷³⁸ Sâlim, *Ferîdetü'd-dehr*, C: IV, s. 800.

¹⁷³⁹ Muhammed İsa Yüksek, "Tanımları Bağlamında Kur'an-Kırâat Özdeşliği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C: XV, Sayı: II, 2015, s. 229.

¹⁷⁴⁰ Bkz. Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *DİA*, Ankara, TDV Yayınları, 2020, C: XXXI, s. 245-246.

¹⁷⁴¹ Burada "birden çok" ifadesini özellikle seçtik. Çünkü kaynaklarda çoğaltılan mushafların her birine farklı kıraat vecihlerinin ayrı ayrı serpiştirildiği aktarılmaktadır. Bunun sebebinin ise Hz. Peygamber'den gelen sahîh kıraatlerin tamamının bu mushaflara yansıtılmak istenmesidir. Bkz. Maşalı, "Mushaf", *DİA*, C: XXXI, s. 243. Dolayısıyla sadece bir bölgeye gönderilen mushafın iki kapağı değil, farklı vecihlerle farklı beldelelere gönderilmiş olan toplam mushaflar kastedilmiştir.

¹⁷⁴² Bu ifadeyi bazı âlimlerin Kur'an tanımlarında görebiliyoruz. Mesela Debûsî gibi bazı âlimlerin özellikle mushafın çoğulu "mesâhif" tabirini kullanmaları takdire şayandır. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 20; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C: I, s. 279.

¹⁷⁴³ Tayyar Altıkulaç, "Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf Nüshaları", s. 11. (Çevrimiçi): http://www.kuramer.org/documents/test/hz-osman-a-nispet-edilen-mushaf-nushalari-pdf_e50fcd4af0dd4a896645dc99d2820bc8186c9a60.pdf, (Erişim: 14 Eylül 2022).

yansıtmaktadırlar. Bütün bu önermelerin sonucunda şu problemle karşılaşılması kaçınılmazdır: O halde söz konusu mushaf kapaklarının dışında kalan kıraatler şâz mıdır?

Kıraat âlimlerinden Ebû Şâme'ye göre Allah'ın nazil ettiği Kur'ân elimizde iki kapak arasında bulunandan başka bir şey değildir.¹⁷⁴⁴ Bu yaklaşımı daha da ileriye götüren Nüveyrî ise “*Kur'ân'ın iki kapağı arasındakinden başka bir okuyuş sergileyenin ya tevbeden ya da boynu vurulmaktan başka çaresi yoktur.*”¹⁷⁴⁵ ifadesini nakleder. Esasen Ebû Şâme'nin söz konusu düşüncesinin doğru olmakla birlikte tamamlanması gereken yönlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü elimizde mevcut mushafların iki kapağı dışında olup yazıya aktarılamayan sahîh ve makbûl kıraatler bulunmaktadır. Zira bu noktada şu soru yöneltilebilir: Kur'ân'ın iki kapağı dışında kalanlar şâz kıraat ise sahîh kıraatler arasında bulunmasına rağmen ses ve lehçeden ibaret olup yazıya aktarılamayan (örneğin imâle, işmam, tağlîz vs.) kıraatlerin durumu nedir? Demek ki tüm kıraat vecihlerinin imlada yer alması imkân dâhilinde değildir. O halde “iki kapak dışında sahîh kıraat yoktur” şeklindeki tez çürümüş olmaktadır. Nitekim iki kapak arasında olanları sahîh, onun dışında kalanları da şâz saydığımızda yazıya aktarılamayan sahîhler ve üç şartı yerinde olup yeterince şöhret bulamadığından şâz kalmış makbûl kıraatler de merdûd kıraatlerin arasına alınır. Bunun yanlışlığı da aşîkârdır. Çünkü meşhur üç kriter ve şöhret vasfına sahip olup Kur'ân'ın iki kapağının dışında da sahîh kıraatler vardır. Esasen İbnü'l-Cezerî'nin bu hususta aktardığı sözleri hatırlamak yararlı olacaktır. O, Kur'ân'ın ezberlenmesi meselesinde şu ifadelere yer verir: “*Şüphesiz Kur'ân'ın naklinde esas dayanak kalp ve gönüldür (ezber), yazı ve mushaf (kitâbet) değildir.*”¹⁷⁴⁶ Bu sözlerden şunu çıkarıyoruz, Kur'ân'ın yazılı olmayan, iki kapağı arasında bulunmayan ama şifâhî olarak nakledilen, kurrânın tedrisatıyla ağızdan ağıza yayılan sahîh kıraatleri çoğunlukta bulunmaktadır.

¹⁷⁴⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 45.

¹⁷⁴⁵ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, C: I, s. 124.

¹⁷⁴⁶ Neşr'deki orijinal ifadeler şöyledir: “*حَفِظَ الْقُلُوبَ وَالصُّدُورَ لَا عَلَى حِفْظِ الْمَصَاحِفِ*” Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 12, 14.

Bu arada bir noktanın daha altını çizmekte yarar var. Kur'ân tanımını yapan bazı âlimlerin Kur'ân ve kıraat ilişkisini dikkate almadığını görürüz. Onların meseleyi sadece Kur'ân'ın iki kapağı arasında değerlendirip kıraat farklılıkları penceresinden bakmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü bu âlimlerin, Kur'ân'ın tanımını yaparken “iki kapak arası” tabirini kullanarak bazı kıraatlerin Kur'ân'ın kapakları dışında da var olabileceğini hesaba katmadığını düşündürmektedir. Zira onlar iki kapak arasındakileri mütevâtir, dışındakileri ise şâz kabul etmişlerdir.¹⁷⁴⁷ Buna örnek olarak mütekaddim dönem usulcülerinden Debûsî'nin Kur'ân tanımı verilebilir. O, Kur'ân'ı şöyle tanımlamaktadır: “*Allah'ın kitabı, mushafların iki kapağı arasında meşhur yedi harf doğrultusunda mütevâtir bir şekilde bize nakledilendir.*”¹⁷⁴⁸ Bu tanımın bir benzerinin -birçok âlim gibi- Serahsî tarafından da benimsendiği görülmektedir.¹⁷⁴⁹ Bu yaklaşımları serdeden iki âlim de bir yandan tevâtüre vurgu yaparken diğer yandan da o mütevâtir kıraatlerin iki kapak arasında bulunma şartını öne sürerler. O halde bu tanımı yapan âlimlere göre iki kapak arasında bulunmayan kıraatlere “Kur'âniyet” vasfı tevdi edilemez. Serahsî bunu şu şekilde açıklıyor: “... Çünkü mütevâtir seviyesine ulaşmayan şey, gözle görme derecesine ulaşamaz, böylesi bir şeyle de Kur'âniyet sabit olamaz.”¹⁷⁵⁰ Anlaşılan burada iki kapak arasında bulunmayan kıraatlerin mütevâtir olmaması sebebiyle şâz kıraat kabul edildikleri ve bu türden kıraatlerin Kur'ân'dan sayılamayacağı iddia edilmektedir. Fakat Kur'ân'ın tanımında geçen iki kapak meselesine kelim ve mantık disiplinleri açısından bakılırsa bu kaydın Kur'ân için bile asli bir mahiyet tanımı taşımadığı, geçici ve arazi bir durum olduğu görülür. Nitekim bazı araştıracıların da dile getirdiği Kur'ân'ın tanımındaki “iki kapak” kaydı ile Kur'an'ın zâtî sıfatı değil arazi kastedilmesinin daha uygun olacağı tespiti bu noktaya ışık tutmaktadır.¹⁷⁵¹

Serahsî ile aynı görüşte olan diğer bir isim ise İbnü'd-Dehhân'dır. O da Kur'ân tanımını iki kapak arası ve mütevâtirlik postulatları ile açıkladıktan sonra şâz kıraatlerin mütevâtirin yerine geçemeyeceğinin altını çizmektedir. Fakat onun, bu

¹⁷⁴⁷ Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 98.

¹⁷⁴⁸ Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 20.

¹⁷⁴⁹ Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C: I, s. 279.

¹⁷⁵⁰ Bkz. Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C: I, s. 279.

¹⁷⁵¹ Yüksek, “**Tanımları Bağlamında Kur'ân**”, s. 230, 231.

doğru bulmadığımız bu sözlerinden sonra şâz kıraatlerin içeriğini müdrec kıraatlerle doldurması, olayı bambaşka bir mecraya taşımıştır.¹⁷⁵² Zira İbnü'd-Dehhân'ın bu açıklamalarından, Kur'ân'ın iki kapağı dışında başka hiçbir sahîh okumanın bulunamayacağını anlıyoruz. Ayrıca bu yetmezmiş gibi o, tarihi süreç içerisinde az rastlanan bir şâz tanımı yapmakta ve kavramı tefsîrî ilaveler olan müdreclerle açıklamaktadır.¹⁷⁵³ Dolayısıyla Dehhân'a göre mütevâtir kıraatlerin dışında kalan tüm kıraatler şâzdır. Bunların içinde müdrecler olabileceği gibi zayıf hatta mevzû kıraatler dahi olabilir. Bize göre sakîm olan bu yaklaşımın doğruluğunu ispat etmek pek mümkün gözükmemektedir.

Konuya ilişkin değerlendirmede bulunan Bâkillânî de bu meselede usulcülere yakın bir tavır ortaya koymuştur. Yalnız arada bir nüans var. Şöyle ki, Bâkillânî bazı sahâbeye nispet edilen ve mushafın iki kapağı arasındaki metinle örtüşmeyen bazı kıraatlerin Kur'ân olarak tavsif edilemeyeceğini söylemektedir. Buna sebep olarak da o, iki kapak arasındaki mütevâtirliğine karşın bu kıraatlerin âhâd oluşunu göstermektedir.¹⁷⁵⁴ Fakat Bâkillânî, bu noktada usulcülerden ayrılarak bir şeyin Kur'ân olabilmesi için onun mütevâtir olmasını değil, sahâbenin onun Kur'âniyeti üzerinde icmâda bulunmuş olmasını yeterli görmektedir.¹⁷⁵⁵ Dolayısıyla Bâkillânî kesin bilgi ifade etmeyen âhâd haberle Kur'âniyetin sabit olamayacağını ifade ederken bir anlamda mushafın iki kapağının tazammun etmediği kıraatlerin de Kur'âniyetinin söz konusu olamayacağına ve şâz kalması sebebiyle bunların okunmaması gerektiğine işaret etmektedir.¹⁷⁵⁶ Buna Zerkeşî'nin başka âlimlerden naklen aktardığı bir notu da eklemek gerekir. Şöyle ki Zerkeşî'ye göre, bazı âlimler senedi sahîh bir takım şâz kıraatlerin sıhhatini değerlendirme bağlamında Kur'ân'ın, resm açısından neshedildiği, hüküm açısından ise baki olduğu bazı kıraatlerinin bulunduğunu

¹⁷⁵² İbnü'd-Dehhân, **Takvîmü'n-nazar**, C: I, s. 99.

¹⁷⁵³ Esasen problem temel kaynaklarından biri de şüphesiz İbnü'd-Dehhân'ın şâz kıraat için yaptığı tanımda gizlidir. Zira o, tanımın daha geniş yelpazesi olan resmî'l-mushafa muhalefet üzerinden yürüyebilseydi, en azından müdrec olmayan 'meskûtün anh'/'mütevakkafun aleyh' kıraatleri de kapsama ihtimali doğacak ve reddedilmesi kesinlik arz eden, kıraat değeri taşımayan müdrecler üzerinden fazlaca eleştirilmeyecekti. Çünkü aşağıda da açıklanacağı gibi bizim nazarımızda müdrec okumalar ancak şâzın merdûd kısmında yer alabilirler.

¹⁷⁵⁴ Bâkillânî, **el-İntisâr**, C: II, s. 421.

¹⁷⁵⁵ Bâkillânî, **el-İntisâr**, C: II, s. 425-426.

¹⁷⁵⁶ Maşalı, **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, s. 102.

belirtmektedirler. Bu durumda onlara göre hükmü baki olanı değil resmi kalıcı (metlûv) olanı okumak vaciptir. Çünkü metlûv olan Kur'ân'ın resmiyle beraber hükmünün de eda edilmesi gerekir. Metlûv olmayanın ise resmi olmadığından sadece hükmü eda edilip tilavetten sakıttır. O halde metlûv olması gereken Kur'ân, metlûv olmayan âhâd haberlerle sabit olamaz.¹⁷⁵⁷ Aktarılan bu bilgiler ışığında metlûv olmayan ama hükmü baki olan mensûh kıraatlerin bir kısmının şâz ve âhâd kıraatleri kapsadığını, bunların iki kapak arasında bulunmayışı neticesinde de mensûh çatısı altında âhâd adıyla tesmiye edildiğini söyleyebiliriz.

Günümüze baktığımızda bazı çağdaş âlimlerin de yukarıda sunulan çerçevede kanaat belirttiği görülür. Mesela muasır Abdurrahman el-'Akk'a göre şâz kıraatler Kur'ân'dan değildir. Çünkü Kur'ân'ın lafzı mütevâtirdir ve bunlar da iki kapak arasında bulunanlardan ibarettir. Şâz ise hem mütevâtir değil hem de iki kapak arasında yer almamaktadır.¹⁷⁵⁸ 'Akk'ın bu beyanında -yukarıdaki âlimlerin de görüşü muvâcehesinde- mütevâtir kıraatlerin Kur'ân'ın iki kapağı arasından ibaret, bunların dışında kalanların ise şâz olduğu fikri açıkça görülmektedir. Dolayısıyla günümüzdeki bazı âlimlerin bu konuda eski usulcülerin yaklaşımını aynen takip ettikleri anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Kur'ân'ın iki kapağı dışında değerlendirilen gerek imâle ve tağlîz gibi bazı sahîh kıraatleri gerekse de 'aşere dışında kalan, mütevâtir olmayan, yeterince şöhrete ulaşamayan; fakat üç kritere uygun olup şâz diye nitelenen kıraatlerin reddedilmemesi gerektiği söylenebilir. Bunların her birinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekli olsa da sonuçta üç kriteri sağlayanlar makbûl kategorisinde yer almaktadırlar. Bu özelliklere sahip bazı kıraatleri sırf iki kapak arasında bulunmamaları sebebiyle şâz diye yaftalayıp ceffelkalem reddetmek doğru değildir. Bu arada iki kapağın dışında şâz diye bilinenler arasında makbûl kıraatler bulunduğu gibi bunlardan reddedilmesi gerekenler de vardır. Hatta reddedilmesi icab edenler belki de daha fazladır. Bu konunun sonucuna göre Kur'ân tanımında yaygın olarak yer verilen tevâtürlük

¹⁷⁵⁷ Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: II, s. 224.

¹⁷⁵⁸ 'Akk, **Usûlu't-Tefsîr**, s. 436.

meselesinin şâz kıraatlerin Kur'ân olma niteliği bakımından tartışılması da önem arz ettiğinden şimdi de o yönüne temas edilecektir.

3.1.2.2. Mütevâtirliğin Dışında Kalanlar

İlk dönemlerde şifâhî sonra da yazılı kültürde, kıraatleri kabul veya reddetmek, aynı zamanda onları barındırdıkları özelliklere göre konumlandırmak için bazı şartlar belirlenmiş ve söz konusu kıraatleri derecelendirme ya da sınıflandırma yoluna gidilmiştir. Bu uygulamada asıl hedef, Kur'ân vasfı taşıyan kıraatlerle taşımayanları birbirinden ayırıp bunları kendi içinde sınıflandırmaktır.¹⁷⁵⁹ Dolayısıyla bu uygulama için temyiz aracı olarak pek çok kriter belirlenmiş ve bir kıraatin sıhhati için bu kriterlere uygunluk şartı aranmıştır.

Süzgeç görevi gören ve bu konuda belirleyici rol oynayan kriterlerden biri de hiç şüphesiz “tevâtürlük” vasfıdır. Nitekim şâz kıraatlerin Kur'âniyet konusunu işleyen hemen tüm âlimlerin temel hareket noktasının Kur'ân tanımı ve o tanımda yer alan “tevâtürlük” vurgusu olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla genelde önce Kur'ân'ın tarifi yapılır, ardından onda bulunan tevâtürlük vasfını taşımayan kıraatler âhâd/şâz kabul edilerek Kur'ân'ın dışında değerlendirilmektedir.¹⁷⁶⁰ Zira kıraatlerin âhâd yolla nakledilmesi sebebiyle şâz kaldığı ve bu tür kıraatlerin Kur'ân'dan sayılamayacağı hususu pek çok âlim tarafından dile getirilmiş en yaygın kanaat olarak göze çarpmaktadır.¹⁷⁶¹ Mesela İmamü'l-hameyn Cüveynî, Allah'ın sözlerini (Kur'ân'ı) iki kısma ayırmakta; birinin mütevâtir kıraatler, diğerinin ise âhâd yolla gelen şâz kıraatler olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁶² Yani söz konusu tevâtürlük olgusunu barındırmayan âhâd kıraatler şâz kalmaktadır. Aynı şekilde Sehâvî “*Kur'ân mütevâtir*

¹⁷⁵⁹ Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 173.

¹⁷⁶⁰ Mesela bkz. İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 46; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 45; Âmidî, *el-İhkâm*, C: I, s. 160; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, C: XI, s. 355; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 20; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C: I, s. 279; İbnü'd-Dehân, *Takvîmü'n-nazar*, C: I, s. 99; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, C: II, s. 5; Sâlim, *Feridetü'd-dehr*, C: IV, s. 800; Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s. 333; el-Ensârî, *Fevâtih*, C: II, s. 11; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, s. 299; Mes'ûl, *el-Kirââtü's-şâzze*, s. 60-61; Sâmi Muhammed Saîd Abdüşşekûr, *el-Kirââtü's-şâzze beyne'r-rivâyeti ve't-tefsîr ve eseruhâ fi't-tefsîri ve'l-ahkâm*, (Yüksek Lisans Tezi) el-Câmi'atü'l-İslâmiyye Kuliyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Medîne, 1999, s. 142-145.

¹⁷⁶¹ Bkz. İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, s. 46; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 45; Âmidî, *el-İhkâm*, C: I, s. 160; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, C: XI, s. 355; Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s. 333; el-Ensârî, *Fevâtih*, C: II, s. 11; Abdüşşekûr, *el-Kirââtü's-şâzze*, s. 142-145.

¹⁷⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, C: I, s. 214, 256.

*bir kitaptır, şâz kıraatler ise tevâtürlük vasfı taşımadığından Kur'ân değildirler.*¹⁷⁶³ diyerek bu konudaki tavrını ortaya koymaktadır. Keza Nüveyrî, usulcülerin, fakihlerin, kurrânın ve diğer bazı âlimlerin şâz kıraatleri kesin bir şekilde Kur'ân'dan saymadıklarını zikretmektedir. O, bunun sebebini ise Kur'ân'ın tanımında var olan “tevâtürlük” vasfının şâz kıraatlerde bulunmamasına bağlamaktadır. Nüveyrî bu görüşü savunanlar arasında Gazzâlî, İbnü'l-Hâcib, Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) ve Nevevî gibi isimleri zikretmektedir.¹⁷⁶⁴ Bu âlimlerin yanı sıra Kastallânî de şâz kıraatlerde tevâtürlük şartının bulunmamasını gerekçe göstererek onların Kur'ân'dan sayılamayacağını belirtir.¹⁷⁶⁵ Görüldüğü üzere bu âlimler tevâtürlük vasfına sahip olmayan şâz kıraatlerin Kur'ân'dan sayılamayacağı fikri üzerinde birleşmektedirler.¹⁷⁶⁶

Muasır araştırmacılardan Muhammed Müflih ve beraberindeki araştırmacı grubu da yukarıdaki eğilimden hareketle; kıraatleri doğrudan mütevâtir ve şâz kısımlarına ayırmakta, şâz kıraatleri da makbûl sınırının dışında ele aldıklarından Kur'ân'dan saymamaktadırlar.¹⁷⁶⁷ Bu araştırmacılara göre de şâz kıraatlerde tevâtürlük olgusu bulunmadığından bu kıraatler Kur'ân olarak telakki edilmemektedir. Çünkü şâz kıraatler hakkında yaptıkları “*üç kritere uygun olmayan kıraatler şâzdır*” tanımında öne sürdükleri ilk kriterin senedin sıhhati yerine “tevâtürlük” olduğunu beyan etmektedirler.¹⁷⁶⁸ Fakat bu araştırmacıların söz konusu iddiaları, eserlerinin satır aralarında sundukları argümanlarla daha da karmaşık bir hal almaktadır. Onlar, arza-i ahîre sırasında yedi harf içerisinde neshedilmeyenlerin mütevâtir kıraat olduğunu, bu yedi harften neshedilenlerin ise mütevâtir olmadığını aktarmaktadırlar.¹⁷⁶⁹ Dolayısıyla bunlara göre neshedilen kıraatler şâz kıraatlerden ibarettir.¹⁷⁷⁰ İspata muhtaç böylesi

¹⁷⁶³ Sehâvî, **Cemâlü'l-kurrâ**, C: I, s. 85; C: II, s. 570.

¹⁷⁶⁴ Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 126.

¹⁷⁶⁵ Kastallânî, **Latâifü'l-işârât**, C: I, s. 72.

¹⁷⁶⁶ Bu arada tevâtür meselesini daha önce zikrettiğimizden içerik ve mefhumu hakkında sözü uzatmaya ihtiyaç duymuyoruz.

¹⁷⁶⁷ Müflih vd., **Mukaddimât**, s. 50

¹⁷⁶⁸ Yani senedin sıhhati yerine tevâtürlük ilkesini benimsemektedirler. Bunun için bkz. Müflih vd., **Mukaddimât**, s. 71.

¹⁷⁶⁹ Müflih vd., **Mukaddimât**, s. 50

¹⁷⁷⁰ Her ne kadar katılmasak da şâz kavramı tarihinin başlangıcının arz-i ahîreye kadar götürülebileceği meselesi başka araştırmacıların ifadelerine de yansımıştır. Bkz. Adevî, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 37-38; Hâtim Ahmed, “**eş-Şüzûz fi'l-kırâât**”, s. 19.

bir iddia ise kanaatimize göre şâz kavramının içeriğini tam manasıyla anlamlandıramamaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü neshedilen kıraatlerin neleri kapsadığı, hangi tanımdan müteşekkil ve hangi vecihlerden ibaret oldukları açıkça bilinmediğinden¹⁷⁷¹ dışarıda bırakılan bu kıraatlere şâz tabirini kullanmak zorlama bir yaklaşımdan öteye gitmemektedir.

Esasen yukarıdaki bu iddia yeni bir yaklaşım da değildir. Zira daha evvel İbn Teymiyye'nin aynı görüşü ortaya attığı bilinmektedir. İkinci bölümde de temas edildiği gibi o, yedi harf konusunda şu ifadelere yer verir:

“Kur’ân, İslâm’ın ilk dönemlerinde ruhsat gereği kolaylık için farklı harflerle okunurdu. Fakat sahâbenin dili bu zor kelimeleri çözünce ve tek harf üzere okumak kolay gelince arza-i ahîrede okunan tek harf ile tilavet etmeye başladılar. Nihayetinde bu harf dışındakiler nesh edilmiştir. Sırf bundan dolayı Abdullah b. Mes‘ûd, Übey b. Ka‘b gibi sahâbîlerin resmü’l-mushafa aykırı kıraatleri “mensûh” kabul edilmiştir.”¹⁷⁷²

Burada İbn Teymiyye'nin resmü’l-mushaf’a muhalefetle şâz kıraatleri kastettiğini anlıyoruz. Zira başka bir yerde bizzat kendisi bunu ikrar etmektedir.¹⁷⁷³

Şâz kıraatlerin tevâtürlük vasfını barındırmamasını ileri sürerek onu reddeden yukarıdaki anlayışlara belli ölçüde uymayan İbnü'l-Cezerî, “*Şâz kıraatler (...) Kur’ân*

¹⁷⁷¹ Arza-i ahîrede bazı tilavetlerin neshedildiği kaynaklarda zikredilir. Fakat bu mensûh kıraatlerin, hüküm bildiren birtakım âyetlerin hükmünün kaldırılması anlamına geldiği gibi kıraat vecihlerini de kapsadığı aktarılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 32; ayrıca bkz. Süyûtî, **el-İtkân**, C: I, s. 112-113.

¹⁷⁷² İbn Teymiyye, **Mecmû‘u’l-fetâvâ**, C: XIII, s. 397.

¹⁷⁷³ İbn Teymiyye, **Mecmû‘u’l-fetâvâ**, C: XIII, s. 394. Bu görüşün aynı zamanda resmü’l-mushaf’a muhalif kıraatleri şâz olarak telakki edenlerin görüşleriyle örtüştüğü de açıktır. Fakat burada “resmü’l-mushafa aykırı okuyuşların “mensûh” sayılmasıyla Hz. Osman dönemi kastediliyorsa bu anlaşılabilir bir durum olabilir. Yok, eğer bununla Hz. Peygamber dönemi kastediliyorsa daha önce bunun mahzurlu olduğuna değinmeye çalışmıştık. Çünkü mevzu bahis dönemde henüz “resm” diye bir olgu yoktur. Kitâbet olsa da şifahi olarak aktarılanların ‘resm’e uygun olma şartının arandığına dair elimizde herhangi bir veri mevcut değildir. Zaten bu noktada İbnü'l-Cezerî Kur’ân naklinde itimad edilecek şeyin kalp ve sadr olduğunu, kitâbet ve sahifeler olmadığının altını çizmektedir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 12. Sonuç itibarıyla İbn Teymiyye'nin bu iddiaları ışığında - bazısı için mümkün olsa da- tüm mensûh kıraatler için şâz tabirinin kullanılamayacağını, dolayısıyla bu özellikte olmaması sebebiyle de -en azından tüm- şâz kıraatlerin Kur’ân olma vasfına halel gelmediğini belirtmek isteriz.

olarak nakledilen okuyuşlardır.”¹⁷⁷⁴ şeklinde naklettiği sözlerle olaya farklı yaklaşarak bu konuda olumlu görüş belirtmiştir denebilir. Bu sözler, daha önce ‘aşerenin mütevâtir olduğunu, bunların dışında kalan kıraatlerin ise şâz kaldığını savunduğu halde son dönemlerinde bu görüşünden vazgeçtiğini itiraf eden İbnü’l-Cezerî’ye ait¹⁷⁷⁵ olunca konu daha önemli hale gelmektedir. Yine başka bir yerde o, şâz kıraatleri sahîh başlığı altında değerlendirmeye alırken açıkçası onların bir kısmının Kur’ân olma vasfına sahip oldukları izlenimini de vermektedir.¹⁷⁷⁶ Yine İbn Âbidîn’in, Haskefi’den (ö. 1088/1677) “(...) Şâz kıraatler Kur’ân vasfını taşımaktadırlar. Dolayısıyla bu kıraatlerle namaz kılmak caizdir.”¹⁷⁷⁷ şeklinde aktardığı bu sözler gösteriyor ki, şâz kıraatler (den bir kısmı) Kur’ân olma özelliği taşımakta, bu konuda şüphe bulunsa da nihayetinde Kur’ân oldukları ikrar edilmektedir. Dolayısıyla bu bilgiler ışığında, gerekli özellikleri barındıran şâz kıraatlerin sahîh kadar olmasalar da bir açıdan Kur’ân olma vasfına sahip oldukları, yani tümünden reddedilmeyi gerektirecek bir özelliğe sahip olmadıkları belirtilebilir.

Kadim âlimlerden bazısı şâz olsun veya olmasın tüm kıraatlerin Kur’ân olma vasfına sahip olabileceğini ifade ederek konunun çemberini iyice genişletmiştir. Örneğin İbn Kuteybe şâz olarak nitelenen sahâbe kıraatleri da dâhil olmak üzere tüm kıraatleri yedi harf ruhsatının bir gereği görmüştür. Başka bir ifadeyle genel anlamda kıraatleri Allah’ın Hz. Peygamber’e inzâl ettiği vahiy (kelâmullah) olarak gören İbn Kuteybe’ye göre resmü’l-mushafa uygun olup onun imlasının dışına çıkmayan bütün kıraatlerle Kur’ân okunabilmektedir.¹⁷⁷⁸ Bu görüş muvâcehesinde resmü’l-mushafa uygun olup şâz olarak telakki edilen tüm kıraatler Kur’ân olma vasfını haizdir. Elbette bu görüşün soru işareti barındıran yönleri de vardır. Mesela resmü’l-mushafa uyduğu halde senedi bulunmayan mevzû kıraatler de bu sınıfa dâhil midir? Bununla birlikte bu görüşün konumuzu yakından ilgilendiren olumlu yönleri de bulunmaktadır. Onların

¹⁷⁷⁴ İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn**, s. 20.

¹⁷⁷⁵ İbnü’l-Cezerî’nin bu konudaki sözleri şöyledir: “Ben önceden ilk görüşe (kıraatlerin mütevâtir oluşuna) meylediyordum. Fakat sonradan bu fikrin yanlış olduğunu apaçık anladım (...)” Bkz. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 13.

¹⁷⁷⁶ İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn**, s. 19.

¹⁷⁷⁷ İbn Âbidîn, **Reddü’l-muhtâr**, C: I, s. 485.

¹⁷⁷⁸ İbn Kuteybe, **Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân**, s. 32. Ayrıca bkz. Ali Temel, “İbn Kuteybe’nin Kıraat İlminin Bazı Problemleri Konularına Yaklaşımı”, **Usul Araştırmaları Dergisi**, C: XXXIV, Sayı: XXXIV, 2020, s. 250.

başında da sened, resm ve dil bilimi açısından problem teşkil etmeyen şâz kıraatlerin Kur’ân olma vasfına sahip olabileceğine dair işaretlerin bulunmasıdır.

Şâz kıraatleri, mütevâtir diye tanımladıkları sahîh kıraatlerin dışında bırakıp Kur’ân’dan saymayan eğilimin çıkış noktası bu tür kıraatlerin âhâd oluşunu öne sürmeleridir. Yani bu yaklaşıma göre tevâtürün karşıtı olarak konumlandırılan şâzın yapısının âhâdiyet üzerine kurulu olması bu kıraatlerin Kur’âniyet vasfını kaybetmelerine yol açmıştır. Zira bazı âlimler şâz kıraatlerin âhâd olması noktasında ümmetin ittifak/icmâsının dahi bulunduğunu belirtmektedir.¹⁷⁷⁹ Fakat daha önce de ifade edildiği üzere kıraatlerin âhâd oluşu onları sahîh olmaktan uzaklaştırmaz. Çünkü sahîh kıraat vecihlerinin her birine tek tek bakılırsa neredeyse –yaygın ve yerleşik tarifine göre- mütevâtir kıraat bulunmamaktadır.¹⁷⁸⁰ Nitekim Ebû Şâme de bu konuda şu önemli uyarıyı yapmaktadır: “*Kıraatlerde tevâtür şartı gereksizdir. Bilakis onun sıhhati için, müstefiz ve senedi sahîh bir âhâd olması, mushaf hattına uygun olması ve hem nakil hem de dil açısından inkâr edilemeyecek özelliklere sahip olması yeterlidir.*”¹⁷⁸¹ Kısacası bir kıraatin âhâd olması onun makbûl kategorisinden azledilmesini gerektirmez.

Şâz kıraatlerin Kur’ân olma vasfına sahip olmadığını ileri sürenlerin bu noktada iki delili bulunmaktadır. Bunlardan biri yukarıda değinilen icmâ, diğeri ise mantıktır. İcmânın delil oluşunu şöyle açmaktadırlar: Sahâbe, Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushafın iki kapağı arasındaki okuyuşlarının Kur’ân olduğu, onun dışında kalanların ise Kur’ân’dan sayılmadığı ve terkedilmesi gerektiği noktasında icmâ etmiştir.¹⁷⁸² Bu da gösteriyor ki ana mushafta bulunmayan ve şâz olduğu düşünülen fazladan her okuyuş Kur’ân değildir.¹⁷⁸³ Mantık açısından ileri sürülen delil ise şudur: Kur’ân’ın dindeki yeri ve konumu itibariyle İslâm’ın temel ilkelerini barındırması ve dindeki usulün mercii olması gibi mütevâtir olarak nakledilmesini sağlayacak pek çok faktör bulunmaktadır. Eğer şâz kıraatler de onun bir parçası olsaydı muhakkak yayılır

¹⁷⁷⁹ el-Ensârî, **Fevâtih**, C: II, s. 11; Zerkeşî, **el-Burhân**, C: II, s. 125.

¹⁷⁸⁰ Mesela bu görüş için bkz. Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 177; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 18; Mes’ûl, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 63. Dolayısıyla Kur’ân kıraatlerinin tevâtürlüğü savunulacaksa da tüm kıraatler bir bütün olarak değerlendirilmelidir.

¹⁷⁸¹ Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 145.

¹⁷⁸² Önder, “**Şâz Kıraatlar**”, s. 181, 182.

¹⁷⁸³ Cüveynî, **el-Burhân**, C: I, s. 257.

ve tevâtür derecesine ulaşırlardı. Binaenaleyh şâz okuyuşlarda böylesi bir özellik bulunmadığından Kur’ân olarak addedilmezler.¹⁷⁸⁴ Buna ilaveten Gazzâlî’nin “*Şâz kıraatleri sahâbîler dahi kabul etmemiştir.*”¹⁷⁸⁵ şeklindeki sözlerini de bu deliller arasında zikredebiliriz. Bu gerekçelerin sonucu olarak şâz kıraatler hakkında iki şey sabit olur. Birincisi, bu tür kıraatlerin mushafa imla edilemeyeceği, ikincisi ise şâz kıraatler ile namaz kılmanın caiz olmayacağıdır.¹⁷⁸⁶ Fakat burada gerek nakli gerekse de akli deliller muvâcehesinde reddine hükmedilen söz konusu şâz kıraatlerin içerik bakımından neleri kapsadığı ne yazık ki belirsizdir. Nitekim ileride ele alacağımız gibi bunlarla merdûd kategorisinde yer alan şâz kıraatler kastediliyorsa aynı görüş üzerinde hemfikir olabiliriz. Ama bunlarla beraber üç şartı yerinde olup şâz diye nitelenen kıraatler de kastediliyorsa o takdirde itiraz hakkımız doğacaktır.

Yukarıda aktarılan tevâtür mefkûresi etrafında şekillenen şâzın Kur’âniyetine olumsuz bakış açısının aksine kurrâdan bazıları ise üç şartı yerinde olup yeterince şöhret kazanmış bir kıraatin Kur’ân’dan sayılması gerektiğine işaret etmektedirler. Dolayısıyla bu grup, bu tür kıraatlerle namaz kılmanın sahîh olduğuna kanaat getirmekte ve buna bağlı olarak tevâtürü zorunlu görmemektedirler.¹⁷⁸⁷ Söz konusu görüşü benimseyenler arasında Mekkî, Ebû Şâme, İbnü’l-Cezerî, Kastallânî ve

¹⁷⁸⁴ Cüveynî, **el-Burhân**, C: I, s. 257; Gazzâlî, **el-Manhûl**, s. 374-377; Zürkânî, **Menâhilü’l-irfân**, s. 299-300. Bu arada bazı araştırmacıların “*Sahabeden bir ravi, âhâd yolla naklettiği bir kıraatın Kur’ân olduğunu söylese bu kesin olarak yanlış olur. Çünkü Resûlullah’ın Kur’ân’dan olan bir şeyi yalnız bir kişiye bildirmesi caiz değildir. Aksine onu, sözleri ve nakilleri delil teşkil edecek bir topluluğa bildirmesi gerekir.*” (bkz. Önder, “**Şâz Kıraatlar**”, s. 182.) şeklinde mantık delilleri arasına ilave ettikleri gerekçeyi doğrusu zayıf buluyoruz. Çünkü burada bir usul hatası yapılmaktadır. O da şudur: Âhâd haberin terim anlamı “bir kişi” ile sınırlı tutulamaz. Nitekim âhâd haberin, ilk zamanlar “bir veya birkaç kişinin haberi” (bkz. İbn Hacer el-Askalânî, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 55; Ertürk, “**Haber-i Vâhid**”, **DİA**, C: XIV, s. 349.) anlamına gelirken daha sonra “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber”; (bkz. İbn Hacer el-Askalânî, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 55.) hatta ilk dört asırdan sonra mütevâtirin dışında kalan bütün haberler için kullanıldığı söylenebilir. Dolayısıyla bu tabir, yalnız bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haberler hakkında değil, iki kişinin iki kişiden, üç kişinin üç kişiden ve daha fazla kişinin daha fazla kişiden rivayet ettikleri haberler hakkında kullanılmıştır. (Bkz. Bayraktutan, **Kırâatlerde Âhâd Kavramı**, s. 104.) Netice olarak bu gerekçenin tashihe ihtiyaç duyduğunu açık bir dille ifade edebiliriz.

¹⁷⁸⁵ Gazzâlî, **el-Manhûl**, s. 376.

¹⁷⁸⁶ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 332-333; Ferrûh, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 38. Bu iki sonuçtan şâz kıraat-namaz ilişkisini ileride ele alacağımızdan burada tartışma gereği duymuyoruz. Fakat bu kıraatlerin mushafa imla edilip edilmemeleri mevzusunun tamamen bakış açısından kaynaklandığını düşünüyoruz. Çünkü şâz kıraat denince içerik olarak neyi karşıladığının tam olarak anlaşılmadığı kanaatindeyiz. Bu konuyu da yukarıda ele aldık.

¹⁷⁸⁷ Mes’ûl, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 62.

Dimyâtî gibi isimler zikredilir.¹⁷⁸⁸ Burada çok önemli bir ayrım göze çarpmaktadır. O da tevâtür ile şöhret kavramlarında ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki yukarıdaki her iki grup, tezlerini tevâtür ile şöhret kavramları çerçevesinde geliştirmektedirler. Bu durumda bir kıraatin Kur’ân’dan sayılabilmesi için; tevâtürü savunanlara göre onun seb’a veya ‘aşereden müteşekkil kıraatlerden olması zorunlu iken; şöhreti yeterli bulanlara göre ‘aşerenin dışında kalanlardan ümmet tarafından kabul gören bazı kıraatler de bu kategoriye dâhildir.¹⁷⁸⁹ Çünkü bir kıraatin Kur’ân sayılması için üç şart artı şöhreti yeterli görenlerin başında gelenlerden Mekkî ve İbnü’l-Cezerî’ye göre bu özellikleri haiz bir kıraat ister yedi isterse yedi bin imamın kıraati olsun yine de sahîhtir.¹⁷⁹⁰

Sahîh diye bilinen kıraatlerin dışında kalıp şâz telakki edilenler arasında da derece farkının bulunduğunu, kendi içerisinde farklı kısımlara ayrıldığını hatırd tutmak gerekir. Önemli olan, bu kavramla kıraat çeşitlerinden hangisinin veya hangilerinin kastedildiğinin bilinmesidir. Çünkü şâz ile âhâd, müdrec ve mevzû kıraatler kastedilebileceği gibi meşhur statüsünde olanlar da kastedilebilir. Mesela üç şartı yerinde fakat şöhret bulamadığından sahîhlerin derecesine çıkamamış bir kıraat de amaçlanabilir. Dolayısıyla bu vasfa sahip bir kıraat ile sened şartı taşımayan mevzû bir okuyuş aynı kefeye konamaz, konmamalıdır. Ayrıca bir kıraat, Arap gramerine muhalif olması ya da resmü’l-mushafa uymaması durumunda Kur’ân olarak kabul edilmese dahi yedi harf ruhsatına binaen birtakım amaçlar için kullanılabilir.¹⁷⁹¹ Bu durumda bu türden kıraatleri ceffelkalem reddetmek doğru bir yaklaşım olmadığı düşüncesindeyiz.

Kanaatimize göre şâz kıraatleri Kur’ân’dan saymayanlar Kur’ân tanımında öngördükleri tevâtürlük vasfını tam olarak anlamlandıramamışlardır. Zira daha önce

¹⁷⁸⁸ Bunun için bkz. Mes’ûl, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 62-63.

¹⁷⁸⁹ Şunu belirtmek gerekir ki buradaki “şöhret” ifadesiyle kastedilen şey ile İbn Mücâhid’in kastettiği “şöhret” birbirinden farklıdır. Buradaki şöhret genel anlamda ümmet tarafından hüsnü kabul iken; İbn Mücâhid’de beş şehir halkı arasındaki yaygınlıktan ibarettir. Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb’a**, s. 49. Bu bilgilerin detayı yukarıda geçtiğinden sözün fazla uzatılmaması ve oraya müracaat edilmesi daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

¹⁷⁹⁰ Mekkî, **el-İbâne**, s. 51; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

¹⁷⁹¹ Havva Nur Nas, **İbn Cinnî’nin el-Muhteseb İsimli Eseri Bağlamında Şâz Kıraâtlere Yaklaşımı ve Şâz Kıraatleri Delillendirmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 47.

de belirtildiği üzere mütevâtirlik meselesine hadis-kıraat muvazenesinden bakıldığında her bir kıraat için tevâtürün sağlanamayacağı muhakkaktır. Dolayısıyla şâz kıraatleri âhâd olmaları sebebiyle dışlamak bizi doğru sonuca götürmeyecektir. Burada esas alınacak kıstaslar bellidir, o da meşhur üç kriterin bulunmasıdır. Fakat görünen o ki, bu temel özelliklere sahip kıraatler sırf yedi veya on kıraat imamı dışında bulunmaları sebebiyle –şâz karşıtlarınca- tevâtürlük vasfı öne sürülerek reddedilmektedir. O halde bu görüşü benimseyenlere göre tevâtürlük olayında bir kıraatin Kur’ân olabilmesinde asıl kıstas seb’a veya ‘aşereden olma şartıdır. Böylesi bir eğilimin kıraat gerçeğiyle örtüşmediğini de belirtmek isteriz. Nitekim tarihi süreç içerisinde kıraat sahasında ömrünü vakfetmiş, kıraat birikiminin oluşmasında büyük katkıları olmuş (Mekkî, Ebû Şâme, İbnü’l-Cezerî, Kastallânî, Dimyâtî gibi) bazı âlimlerin bu konudaki görüşlerini hemen yukarıda arz ettik. Onlar tevâtürlük vasfına sahip olmayan, iki kapak arasında bulunmayan, hatta seb’a ve ‘aşerenin dışında bulunan, fakat şartları yerinde olan kıraatlere son derece ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Kıraat âlimi olmayanların ise konuyu çok da sağlıklı okuyamadıklarını son tahlilde ifade etmek gerekecektir. Tüm bunların yanı sıra yukarıda Kur’ân’ın tanımında verilen gerek “iki kapak” gerekse “tevâtür” kayıtlarının -nüzul süreci henüz tamamlanmadan önce Kur’ân’ın kendisini “Kur’ân” diye tanımlamasına rağmen- ilk dönemlerde sağlanamadığı gerçeği bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.¹⁷⁹²

3.2. ŞÂZ KIRAATLERLE İSTİŞHÂDDA BULUNMANIN HÜKMÜ

İstişhâd, herhangi bir konuyu, dildeki müşkil sözcükleri, gramerle ilgili bir meseleyi, edebi bir sanatı açıklamak veya ispatlamak üzere bir âyeti veya bir hadisi ya da şiirleri delil olarak getirmektir.¹⁷⁹³ Öncelikle şunun altını çizelim ki istişhâdın birinci ve en temel kaynağı Kur’ân-ı Kerim’dir.¹⁷⁹⁴ Dolayısıyla âyetlerle ve onun sahîh kabul edilen kıraatleriyle herhangi bir konuda istişhâd etmek tartışmasız bir

¹⁷⁹² Yüksek, “Tanımları Bağlamında Kur’ân”, s. 243.

¹⁷⁹³ Ali Eroğlu, “Şiirle İstişhâd”, s. 326.

¹⁷⁹⁴ Yusuf Sancak, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhâd ve Edebi Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: XXIV, 2005. s. 195.

hususur.¹⁷⁹⁵ Kur'ân'ın sahîh kıraatleri ile istişhâd etme konusunda sahâbenin önde gelenlerinden İbn Abbas'ın adını burada zikretmek gerekecektir. Onun şiirle¹⁷⁹⁶ olduğu kadar Kur'ân âyetleriyle de istişhâd ettiğini bu meyanda örnek olarak gösterebiliriz. Mesela, “ننشرها”¹⁷⁹⁷ âyetini, “ثم إذا شاء أنشره”¹⁷⁹⁸ âyetiyle istişhâd ederek sahîh bir kıraat vechi olan “ننشرها”¹⁷⁹⁹ şeklinde okuduğu nakledilmektedir.¹⁸⁰⁰

Sahîh kategorisinin dışında kabul edilen şâz kıraatlerle herhangi bir konuda delil getirme meselesi âlimler tarafından tartışmalıdır. Esasen bu tartışmalar biraz yukarıda temas edilen şâz kıraatlerin Kur'âniyeti meselesiyle de yakın bağlantılıdır. Zira şâz kıraatleri Kur'ân'dan saymayanlara göre Kur'ân'dan olmayanla istişhâd edilemeyeceği, ondan bir cüz sayanlara göre ise onlarla istişhâd edilebileceği bedîhî olarak anlaşılmaktadır. Fakat sahîh kategorisinde değerlendirilmese de şâz kıraatlerin Arap dili ve lehçeleriyle olan sıkı bağintısından ötürü onlarla istişhâd edilebilmesinin vakıya daha uygun olduğu açıktır.¹⁸⁰¹

Doğrusu şâz kıraatlerin hücceti tartışmasına yön verecek en önemli noktalardan biri bu tür kıraatlerin hangi konu bağlamında delil olarak kullanılacağı meselesidir. Nitekim bu kıraatlerin fıkıhta, dil biliminde, tefsirde, kelamda ve daha birçok mevzuda hüccet olarak kullanılabileceği ihtimali ve dahi potansiyeli bulunmaktadır. O halde şâz kıraatlerin hangi alanda istişhâd edileceği belirlenmeli ve ona göre hüküm verilmelidir. Mesela Râzî gibi bazı âlimlerin söz konusu tartışmayı fikhî bir mesele üzerinden gerçekleştirdiğini görebiliyoruz. Nitekim Râzî *Mefâtîhu'l-gayb* isimli eserinde hırsızlık olayında elin kesilmesini emreden âyetin açıklama kısmında, âyetin bir de şâz okuyuşunun bulunduğunu zikreder. Ardından şâz kıraatlerin âhâd haberler olduğunu

¹⁷⁹⁵ Âyetlerle istişhâd meselesi ve kıraat farklılıklarıyla istişhâd örnekleri için bkz. Mehmet Mahşuk Acar, *Âyetlerle İstişhâd Sanatı (Şerhu İbn 'Akîl Örneği)*, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2020, s. 22-29.

¹⁷⁹⁶ İbn Abbas'ın Kur'ân'ın garîb kelimelerini açıklamada, şiiri delil olarak kullananların ilki olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadislerin Arap Dilindeki Rolü*, İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2006, s. 372.

¹⁷⁹⁷ Bakara, 2/259.

¹⁷⁹⁸ Abese, 80/22.

¹⁷⁹⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 189; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 8; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: II, s. 174.

¹⁸⁰⁰ Âlimler Hasan-ı Basrî'nin de bu kıraati tercih ettiğini aktarmaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 307-308; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: I, s. 173.

¹⁸⁰¹ Adevî, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 59.

ve Kur'ân'dan sayılamayacağından dolayı da bu gibi konularda delil olamayacağını aktarmaktadır.¹⁸⁰² Görüldüğü üzere burada şâz kıraatlerle ihticâc konusu fikhî bir mesele bağlamında tartışmaya açılmış ve onlarla istişhâdın caiz olmadığı belirtilmiştir.

Bazı araştırmacılara göre Râzî'nin aksine cumhur-u ulemâ, fikhî meselelerde şâz kıraatlerle istişhâd etmeyi caiz görmektedir. Delilleri ise şudur: Bazı fıkıh konularında hüküm istinbatı için kullanılacak olan şâz kıraatler -en zayıf ihtimalde bile- âhâd haber mesabesindedir. Zira âlimler fikhî konuların istinbatında âhâd haberlerin kullanılabileceği hususunda hemfikirdir. Dolayısıyla buna göre şâz kıraatlerle de ihticâc etmek caizdir.¹⁸⁰³ Nitekim muasır âlimlerden bazıları -âhâd yerine bizzat- şâz kıraatlerle fikhî konularda istinbatta bulunmanın caiz olduğunu belirtmişlerdir.¹⁸⁰⁴

Ayrıca âlimler tarafından şâz kıraatlerin fıkıh konularında istişhâd edildiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır. Mesela Mâide sûresinde geçen ¹⁸⁰⁵“وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” âyetinin İbn Mes'ûd tarafından ¹⁸⁰⁶“فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا” şeklinde okunmasının bazı fikhî mülahazalara yol açtığını görüyoruz. Örneğin Râzî'ye göre bu kıraatin kabul edilmesi durumunda hırsızlık yapan kişinin sadece sağ elinin kesilmesi gerekecektir. Hâlbuki sahîh kıraat esas alınırsa -ki ona göre zaten o alınmalıdır- o takdirde tekrarlanan hırsızlık durumunda her iki elin kesilmesi muhtemel olacaktır.¹⁸⁰⁷ Keza Hanefî mezhebi yemin kefâreti olarak tutulacak üç günlük orucun “peş peşe” olması gerektiğini savunurken bunu Mâide sûresindeki ¹⁸⁰⁸“فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” âyetinin İbn Mes'ûd kıraatinde yer alan ¹⁸⁰⁹“متتابعات” ilavesinden çıkarmaktadırlar.¹⁸¹⁰ Şâfiîler ise bu kıraati delil kabul etmediğinden yemin kefâreti

¹⁸⁰² Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, C: XI, s. 355.

¹⁸⁰³ Bkz. Rizku't-Tevîl, **Medhal**, s. 64.

¹⁸⁰⁴ Mesela bkz. Kâdî, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 10.

¹⁸⁰⁵ Mâide, 5/38.

¹⁸⁰⁶ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: I, s. 258; Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, C: VI, s. 167; Kirmânî, **Şevâzzü'l-Kırâât**, s. 154.

¹⁸⁰⁷ Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, C: XI, s. 355.

¹⁸⁰⁸ Mâide, 5/89.

¹⁸⁰⁹ Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: I, s. 318; Kirmânî, **Şevâzzü'l-Kırâât**, s. 160; Rizku't-Tevîl, **Medhal**, s. 58.

¹⁸¹⁰ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, **Kitâbü'l-asl**, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1990, C: III, s. 188; Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996, C: IV, s. 121; Rizku't-Tevîl, **Medhal**, s. 58. Bu noktada şu hususa temas etmek gerekecektir: İbn Mes'ûd'un gerek burada gerekse hemen yukarıda aktardığımız bu okuyuşları şâz kıraatin makbul olmayan sınıfına dâhildirler. Çünkü ilk

orucunda “peş peşe” tutma şartını öngörmemektedirler.¹⁸¹¹ Görüldüğü üzere örneklerdeki fikhî tartışmalar tamamen istişhâd makamında bulunan şâz kıraat diye nitelenen kıraatler çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu konuyu ileride müstakil bir başlıkla detaylandıracağımızdan bu kısa bilgilerle yetiniyoruz.

Şâz kıraatlerin Arap dili konularında istişhâd edilmesine gelince, bunun caiz olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu kıraatler şâz dahi olsalar; Kur’ân haddizatında en fasih ve beliğ söz kabul edildiğinden pek çok âlim onlarla istişhâd edilebildiğini belirtmiştir. Bunların başında İbn Cinnî, Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 993/1682), Süyûtî ve muasır bazı isimler zikredilebilir.¹⁸¹² Zira İbn Cinnî ve Abdülkâdir el-Bağdâdî, Kur’ân’ın sözler arasında en fasih ve en beliğ olduğunu ve onun mütevâtir olsun şâz olsun tüm kıraatleri ile istişhâd edilebileceğini ifade etmektedirler.¹⁸¹³

Keza Süyûtî şöyle der:

“Kur’ân en fasih ve en beliğ söz kabul edildiğinden onun mütevâtir, şâz ve ahâd kıraatleriyle istişhâd edilebilir. Âlimler maruf kıyasa ters düşmedikçe şâz kıraatlerle istişhâdın câiz olabileceği noktasında ittifak etmişlerdir.”¹⁸¹⁴

Muasır alimlerden Efgânî de dil uğruna tenkit edilen bazı şâz kıraatleri savunurken bu tür kıraatlerin Kur’ân’dan bir parça olabileceği ihtimaline işaret etmekte ve nahivcilerin kendilerine ihtiyaç duyulan yüzlerce şâhidi ihmal ettiğinden dem vurmaktadır. Ona göre mütevâtir, âhâd ve şâz bütün kıraatler Arap dilinde hüccet ve delil olabilmektedir. Çünkü kıraatlerin her türü (şâz dâhil) Kur’ân’ın dışındaki

kıraatte (أُتِيَهُمَا) meşhur üç şarttan resmî’l-mushafa aykırılık söz konusudur. Bu da kabul edilmesine mâni bir durumdur. İkinci kıraat ise (مُتَّابِعَات) müdrec bir okuyuştur. İbn Mes’ûd tarafından tamamen tefsir ve açıklama kabilinden eklenmiştir. Burada zikretmemizin sebebi merdûd olsalar dahi kendileriyle istişhâd edilebildiğini ortaya koymaya çalışmaktır. Yoksa bu tür kıraatleri şâzın makbul sınıfında değerlendirdiğimizden değildir.

¹⁸¹¹ Cüveynî, **el-Burhân**, C: I, s. 257.

¹⁸¹² Kâdî, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 10; Acar, **Âyetlerle İstişhâd Sanatı**, s. 26.

¹⁸¹³ Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, **Hizânetü’l- edeb**, 4. bs., thk. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 1997, C: I, s. 9; Mes’ûl, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 135.

¹⁸¹⁴ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, **el-İktirâh fi ‘ilmi Usûli’n-nahv**, 2. bs., thk. Abdülhakim Atıyye, Dımaşk, Dâru’l-Beyrûtî, 2006, s. 39.

sözlerden daha fasihtir.¹⁸¹⁵ Görünen o ki Efgânî bu vesileyle şâz kıraatlerin Kur'ân'dan sayılması gerektiğine de telmihte bulunmaktadır.

Kısaca yukarıda aktarılan bu görüşler muvâcehesinde şâz kıraatlerin gerek fıkıh meselelerinin istinbatı gerekse Arap dilindeki bazı konularda istişhâd edilmesinde bir sakıncanın bulunmadığını belirtmek gerekir. Diğer dini disiplinlerde de durumun fıkıh ve Arap dili ile aynı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸¹⁶ Şimdi de şâz kıraatleri öğrenmek veya öğretmenin durumuna temasta bulunmak istiyoruz.

3.3. ŞÂZ KIRAATLERLE EĞİTİM VE ÖĞRETİMİN HÜKMÜ

Şâz kıraatlerle istişhâd edilebileceği konusunda çoğu âlimin olumlu yaklaşımını yukarıda aktarmaya çalışmıştık. Buna bağlı olarak gelişecek diğer bir husus ise şâz kıraatlerin eğitim ve öğretimi meselesidir. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki bu konuda da âlimlerin fikir birliği bulunmamaktadır. Şâz kıraatlerle eğitim-öğretimi kabul edenler olduğu gibi mevzubahis kıraatleri Kur'ân'dan saymayıp reddedenler de bulunmaktadır. Biz burada mevzuyu toptan reddettiklerinden kabul etmeyenlerin görüşlerine yer vermeyip daha çok kabul edenlerin görüşlerine yer vermeye çalışacağız.

Bazı araştırmacılar, azımsanmayacak derecede çoğunlukta bir grup âlimin şâz kıraatlerin eğitim-öğretimi ve yazılması konusunda bir sakınca görmediklerini aktarmaktadır. Bunun caiz addedilmesini kolaylaştıran etkenler olarak da sahîh kıraatlerin özelliklerinin bilinmesi ve rivâyet ile tevcih açısından şâz kıraat hakkında telif edilen pek çok eserin varlığı gösterilmektedir.¹⁸¹⁷

Bu konuda olumlu yaklaşım gösteren âlimlerden birisi olan İbnü'l-Cezerî'ye göre; mushafa ve senede aykırı kıraatleri bulunan İbn Şenebûz, İbn Miksem ve benzerleri hariç; Hüzelî'nin “*el-Kâmil*”i, Ebû Ma'sher et-Taberî'nin “*Sûku'l-arûs*”u, Ehvâzî'nin “*İknâ*”ı gibi yedi ve on kıraat dışında olup şâz ve zayıf kıraatler barındıran

¹⁸¹⁵ Efgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, s. 44-45.

¹⁸¹⁶ Konuyu uzatmamak adına bu disiplinlerin istişhâd meselelerine girmemeyi tercih ediyoruz. Fakat dediğimiz gibi mukayese edildiğinde pek bir farklılığın bulunmadığını belirtmek isteriz. Bunun için bkz. Adevî, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 59; Sindî, *Safahât*, s. 87.

¹⁸¹⁷ Adevî, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 58.

eserlerin okunmasına hiç kimse karşı çıkmamıştır.¹⁸¹⁸ Buradan da anlaşıldığı üzere İbnü'l-Cezerî şâz olsa da tüm kıraatlerin talim edilebileceğini açıkça vurgulamıştır. Yine Nüveyrî'nin, bu kıraatlerin Kur'ân olduğuna iman edilmemesi şartıyla, bunlarla fikhî hükümlerin çıkarılması, edebî konularda delil olarak kullanılması ve onlarda var olan özelliklerin ortaya çıkarılması için kitaplara yazılıp okutulmasında bir sakınca görmediği nakledilmektedir.¹⁸¹⁹ Esasen kırâat-i 'aşerenin dışında kalan ve şâz diye bilinen dört kıraatin (Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın, A'meş ve Yahya el-Yezîdî) belli dönemlerde serbestçe ders olarak okutulduğuna dair bilgiler bu kıraatlerin dönemsel anlamda eğitim-öğretimlerinin caiz karşılandığını göstermektedir. Bu çerçevede bazı araştırmacılar tarafından Osmanlı döneminde şâz kıraatlerin etkin bir şekilde öğretildiği ve genellikle İbnü'l-Cezerî'nin *Nihâyetü'l-berere*¹⁸²⁰ ve Kabâkîbî'nin *Mecmeü's-surûr*¹⁸²¹ adlı manzum eserleri esas alındığı nakledilmektedir.¹⁸²² Yine hicrî X.-XII asırlarda Osmanlı döneminde Ahmed el-Mesyerî (ö. 1006/1598) ve Alî el-Mansûrî (ö. 1134/1721) gibi âlimlerin İstanbul'a gelişleriyle birlikte şâz kıraatlerin yaygınlık kazandığı, öğrencilerine bu tür kıraatleri okuttukları bildirilmektedir.¹⁸²³ Keza Osmanlı âlimlerinden İzmirli Mustafa Efendi'nin (ö.1155/1742) düzenli ders yöntemiyle şâz kıraatleri Köprülüzâde Abdullah Paşa'dan (ö.1148/1735) okuduğu nakledilmektedir.¹⁸²⁴ Gerek anılan dönemden önce gerekse bu dönemde şâz kıraatlere dair yazılan eserler¹⁸²⁵ ve bu kıraatlerin eğitim-öğretim yoluyla tahsil edildiğini

¹⁸¹⁸ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 34.

¹⁸¹⁹ Adevî, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 58-59.

¹⁸²⁰ İbrahim Muhammed el-Ceremî, **Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân**, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 2001, s. 111.

¹⁸²¹ Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn**, Bağdat, Mektebetü'l-Müsennâ, 1941, C: I, s. 209. Detaylı bilgi için bkz. İhsan Sütşurup, **İbnü'l-Kabâkîbî ve Mecma'u's-Surûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdûr Adlı Eserinin İncelenmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018, s. 32-116.

¹⁸²² Akyüz, **Şaz Kırâatler Bağlamında Nihâye**, s. 27.

¹⁸²³ Akyüz, **Şaz Kırâatler Bağlamında Nihâye**, s. 12-16.

¹⁸²⁴ Haşim b. Muhammed Mağribî, **Şerhu İfâdeti'l-mukni'a**, (yazma), Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 10, vr. 173b-174a.

¹⁸²⁵ Bkz. İbnü'l-Cezerî, **Müncid**, s. 101-102. Örneğin İbnü'l-Cezerî'nin *Nihâyetü'l-berere*, İbnü'l-Kabâkîbî'nin (ö. 849/1445) *Mecmaü's-surûr* ve *İdâhu'r-rumûz* (Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, C: I, s. 209), Muhammed b. Ahmed el-'Avfî'nin (ö. 1050/1640) *Lemehâtü'l-envâr ve nefehâtü'l-ezhâr* (Bkz. Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 24), Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın *İfâdetü'l-mikni'a* (İsmail Paşa Bağdatlı, **İzâhu'l-Meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1972, C: I, s. 107) adlı eserlerinin kaleme alınmış olması şâz kıraatlerle eğitim ve öğretimin meşruiyetine işaret etmeleri açısından önemlidir.

gösteren icazetler¹⁸²⁶ de bu konuda eğitim ve öğretimin serbestçe icra edildiğini göstermektedir. Aynı dönemde Yusufefendizâde Abdullah Hilmi Efendi'nin (ö. 1167/1754) *Reddû'l-kırâati bi's-şevâz* adlı eserinde bu konuyu ele alma sebepleri arasında; o dönemlerde cami, medrese ve mescit gibi kırâat eğitiminin yapıldığı meclislerde şâz kırâat eğitiminin son derece yaygınlaşmış olmasını zikretmesi¹⁸²⁷ de söz konusu kıraatlerin eğitimdeki yerini ortaya koyması açısından önemlidir.

Molla Alî el-Kârî de (ö. 1014/1605) 'aşerenin dışındakileri şâz statüsüne alarak bu kıraatlerle tilavette bulunmanın haram, fakat rivâyet etmenin caiz olduğunun altını çizmektedir.¹⁸²⁸ Doğrusu Alî el-Kârî'nin sözlerinden onları okumanın dahi haram olduğu anlaşılmaktadır. Fakat onun devamında aktardığı "rivâyet" ifadesinden söz konusu kıraatleri aktarmanın, başka bir ifadeyle onların eğitim-öğretiminin caiz olduğu sonucu çıkmaktadır. Ayrıca anlayabildiğimiz kadarıyla ona göre onları tilavet etmenin haram olduğu yer, namaz ve ibadetlerdir. O, bunu açıkça belirtmemiş olsa da "kıraaten haram, rivâyeten caiz" ibaresi bu anlamı yüklememizi zorunlu kılmaktadır. Esasen muasır kıraat âlimlerinden Abdulfettah el-Kâdî'nin bu konuyla ilgili açıklamaları da el-Kârî'nin sözlerinden yola çıkarak ulaştığımız sonucun doğruluğunu ispat eder mahiyettedir. Zira el-Kâdî, "*Şâz kıraatleri okumak caiz değildir. Fakat onları eğitim ve öğretim alanlarında tedris edebilir, kitaplara yazabilir ve onlarda var olan lûgat, i'râb ve manaları açıklayabiliriz...*"¹⁸²⁹ sözleriyle şâz kıraatleri tilavet etmek ile rivâyet etmeyi birbirinden ayırmıştır. Neticede iki âlimin görüşüne göre de bu tür kıraatleri öğrenmek veya öğretmekte bir sakınca bulunmamaktadır.

Yukarıda aktardıklarımızdan mülhem şu noktaya da temas etmek gerekir: Şâz kıraatlerin eğitim-öğretimini caiz görmek zorunlu olarak onların Kur'âniyetini de ikrar etmeyi gerektirmez. Bu iki mesele her ne kadar birbiriyle bağlantılı olsa da birinin kabulü diğerrinin de zorunlu kabulünü doğurmaz. Çünkü söz konusu kıraatlerin

¹⁸²⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin: Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1951, C: II, s. 279; Köprülüzâde Abdullah Paşa, *İfâdetü'l-Mukni'a fi kırâati'l-eimmeti'l-erba'a*, (yazma), Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 97, vr. 1a, 2a-b; ayrıca bkz. Akyüz, *Şaz Kırâatler Bağlamında Nihâye*, s. 17, 27, 82.

¹⁸²⁷ Yusufefendizâde Abdullah Hilmi Efendi, *Reddû'l-Kırâati bi's-Şevâz*, (yazma), Süleymaniye Ktp., Fatih Blm., nr. 68, vr. 17b.

¹⁸²⁸ Dâî, *et-Teyisr*, (muhakkik) s. 38.

¹⁸²⁹ Kâdî, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 10.

Kur'âniyetini ikrar etmek bir anlamda namazda okunabilmesi anlamını da taşımaktadır. Ayrıca yukarıda Alî el-Kârî ve el-Kâdî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere bu tür kıraatler Kur'ân'dan sayılmadığı için onları namazda okumak zinhar haramdır. Bu ayrı bir meseledir. Şâz kıraatlerin mahiyeti, eda şekilleri, râvîlere nispeti ve bu konuda benzer daha pek çok meselenin bilinebilmesinin ancak eğitim ile mümkün olmasından dolayı bunu caiz görmek ise başka bir meseledir. Dolayısıyla bunlar bir açıdan birbiriyle bağlantılı fakat kabul ve red yönünden apayrı olaylardır. Biri ibadete bakan yönüyle, diğeri ise eğitime dönük tarafıyla değerlendirilir. Zaten Nüveyrî gibi bazı âlimler de Kur'ân'dan olduğuna iman edilerek dil için istişhâd, fıkıh için istinbat ve diğer konular için istihdâm amacıyla şâz kıraatlerin kullanımını haram karşılamıştır.¹⁸³⁰ Dolayısıyla bu kıraatlerin Kur'âniyetine iman edilmezse Nüveyrî'ye göre de eğitim ve öğretimleri caizdir. Anlaşılan ona göre bu noktada en belirleyici faktör iman/niyettir. Onlara göre kişinin niyetinde bu konuda Kur'âniyet varsa eğitim haram, yoksa caizdir sonucu çıkmaktadır. Keza işin teorik-uygulama kısmına işaret edip yukarıdaki görüşü destekleyen muasırlar da bulunmaktadır. Bu eğilime sahip bazı araştırmacılar söz konusu kıraatlerin teorik açıdan eğitimini (yazılması, öğrenilmesi, ezberlenmesi vs.) caiz, tatbiki faaliyetini ise (namaz, şer'î hüküm istinbatı vs.) haram görmektedirler.¹⁸³¹

Şâz kıraatlerin sahîhlerden ayırt edilebilmesi ve onları tanıma vesilesi olarak tedrisini caiz gören Ebü'l-Fadl er-Râzî'nin ise bu konuda en temkinli yaklaşıma sahip âlimlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ona göre tanıma maksatlı eğitim hariç şâz kıraatlerin namazda okunması ve kitaplara yazılması dahi caiz değildir.¹⁸³²

Şâz kıraatlerin Kur'âniyeti bağlamında belkide en dikkat çekici tartışmalardan biri de şüphesiz ulemanın bunları eleştiri malzemesi olarak kullanıp kullanmaması meselesidir. Şâz kıraatlerin tenkidinde kabul ve reddine yönelik verilen hükümlerin aydınlatılabilmesi için şimdi de bu tartışmalara göz atmak yerinde olacaktır.

¹⁸³⁰ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, C: I, s. 129.

¹⁸³¹ Tağrîd, *el-Kırââtü's-Şâzze fi'n-nisfi's-sânî*, s. 16.

¹⁸³² Adevî, *el-Kırââtü's-Şâzze*, s. 59.

3.4. KIRAATLERDE TENKİT MESELESİ / KABUL VE RED OLASILIĞI

Arap dilinde tenkit kelimesi “n-k-d” kökünden gelip gerçek altın paraları sahte paralardan ayırt etmek, mâdeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak anlamlarına gelmektedir.¹⁸³³ Aynı zamanda eleştiri ve tartışmak manasında da kullanılmaktadır.¹⁸³⁴

İstılâhî açıdan kıraatlerde tenkidin tanımı şu şekilde yapılmıştır: Kıraat vecihlerinde; isnad, sened, resm ve lügat konusunda tahlil ve analizlerde bulunarak; nakil yönünden mütevâtir olanlar ile rivâyet yönünden şâz olanların aralarını ayırmak, i’râb ve mana açısından daha kuvvetli ve lügat açısından daha yaygın olanlar ile lügat açısından zayıf olan şâz ve az bulunanları beyan etmek ve kıraatler arasında daha fasih ve daha açık olanı ihtiyar edip onun hakkında hüküm vermektir.¹⁸³⁵ Buna göre tenkidin gerek lügavî gerekse ıstılâhî tanımlarından çıkarılabilecek sonuç başlıkları; araştırmak (*nazar*), ayırt etmek (*temyiz*), tartışmak (*münakaşa*), kusur bulmak (*izhâr-ı uyûb*) ve seçmektir (*ihtiyar*). Ayrıca genel manada bilinen tenkit etmenin her zaman bir kıraati reddetmek veya onda kusur bulup zayıf göstermek anlamına gelmeyeceğini ilave edelim. Çünkü bu kavramın kullanım alanına bakıldığında hem reddetmek hem de tercihte bulunmak gibi farklı formlarda istihdam edilebildiğini görebiliriz.¹⁸³⁶ Mesela hicrî III. asırdan itibaren edebî alanda söz konusu kelimenin ‘kusur bulmak, ayıplamak’ anlamı kullanılıyor iken¹⁸³⁷ klasik dönem edebî eserlerde ıstılâhî anlamda bu mana pek geçmemektedir. Ancak hicrî 6. asırda ilk defa Zemahşerî tarafından ıstılâhî manasına yer verildiği söylenebilir.¹⁸³⁸ Günümüz Türkçesinde ise bu kelimeyi karşılayan tabir “eleştiri”dir.

Kur’ân’a yönelik tenkitleri ise iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi edebî açıdan tenkit, ikincisi ise lafzi açıdan tenkittir. Birincisi, muhataplarında oluşturduğu etkinin doğal bir neticesi olarak, onlardan Kurân’a yöneltilen olumlu veya olumsuz

¹⁸³³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, C: IV, s. 255; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C: III, s. 425. S. 544.

¹⁸³⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, C: II, s. 544.

¹⁸³⁵ Sîsî, *Kevâ’idu nakdi’l-kirâât*, s. 21.

¹⁸³⁶ Bu bağlamda tercih-tenkit tabirlerinin bu noktada yollarının kesiştiğinden söz edilebilir.

¹⁸³⁷ Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*, s. 226.

¹⁸³⁸ Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnü’s-Sûd, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998, C: II, s. 297-298.

tenkitlerdir.¹⁸³⁹ İkincisi ise onun elfazıyla alakalı olan kıraat vecihleri ile ilgili tenkitlerdir. Biz burada ikinci kısmı, yani kıraat tenkidini ele almaya çalışacağız.

3.4.1. Sahîh Kıraatlerde Tenkit Meselesi

Evveleminde şifâhî kültürde sonra da kitâbî olarak kıraatleri kabulü ya da reddine veya taşıdığı özelliklere göre konumlandırmak için ulema tarafından birtakım kıstasların belirlenmiş olduğu ve bu sayede kıraatlerin birbirinden ayırt edilmeye çalışıldığı daha önce de belirtilmişti.¹⁸⁴⁰ Ayrıca bu kriterler sayesinde kıraatlerin sıhhati denetlenmiş ve sahîh ile şâz birbirinden ayırt edilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucunda da sahîh ve makbûl karşılanan kıraatler tercih edilmiş, şâz ve merdûd olanlar ise tenkit edilmiştir.

Öncelikle kıraatlerin “sened”, “resm” ve “Arap dil bilim” ölçütlerine bağlı olarak temelde iki sebepten ötürü tenkit edildiğini belirtmek gerekir. Bunlar nakil ve ictihaddır. Fakat bu alanda yapılmış çalışmalar gösteriyor ki, sahîh kıraatler bile pek çok sebebe binaen tenkit edilebilmektedir. Söz konusu eserlerde bu sebepler yirmi küsur olarak zikredilmektedir.¹⁸⁴¹ Bununla birlikte bakıldığı zaman tüm bu sebeplerin, meşhur üç kriter etrafında cereyan ettiği ve “nakil” ile “ictihad” başlıkları altında toplandığı görülür.

Naklî sebepler, râvi ve rivâyet edilenlere dair yapılan tenkitlerin merkezinde yer almaktadır. Nitekim kârînin okuyuşunda tek kalması, keza bir kıraati aktaran râvinin zabt açısından zayıf olması gibi durumlar o kıraatin naklî açıdan tenkide maruz kalmasına sebep olmaktadır.¹⁸⁴² Örneğin “قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُ مَا أُنْزِلَ هَؤُلَاءُ”¹⁸⁴³ âyetinde geçen “عَلِمْتُ” ifadesi kırâat-i seb‘a imamlarından yalnızca Kisâî tarafından “عَلِمْتُ” (‘alimtu) formatında okunmaktadır.¹⁸⁴⁴ Kisâî’nin bu kıraat vechinde tek kalışı bazı âlimlerce eleştiri konusu yapılmıştır. Kurtubî’nin aktardığına göre Ebû Ubeyd bu kıraatin mana açısından zaten problemli olduğunu kaydettikten sonra sözlerine şöyle devam etmiştir:

¹⁸³⁹ M. Akif Özdoğan, “Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış”, *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C: XII, Sayı:1, 2015, s. 5.

¹⁸⁴⁰ Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 173.

¹⁸⁴¹ Detaylı bilgi için bkz. Sîsî, *Kevâ’idu nakdi’l-kırâât*, s. 571-585.

¹⁸⁴² Sîsî, *Kevâ’idu nakdi’l-kırâât*, s. 30.

¹⁸⁴³ İsrâ, 17/102.

¹⁸⁴⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, s. 385, 386; Dâni, *et-Teyisr*, s. 141; Dimyâtî, *İthâf*, s. 362.

“Bu kıraat vechinin sağlam bir naklî dayanağı bulunsaydı, mesela Hz. Alî’ye ulaşıyaydı yine de kabul edilebilirdi, fakat söz konusu okuyuş senedi meçhul biri olan Külsûm el-Murâdî’ye dayanmaktadır. Bu durumda Kisâî’nin bu tercihi bizce hüccet değildir.”¹⁸⁴⁵ Görüldüğü üzere sahîh kıraatlerden biri olan bu kıraat vechi Ebû Ubeyd’e naklî açıdan sahîh bir isnadla ulaşmaması sebebiyle yine kendisi tarafından tenkit edilmiştir. Bununla birlikte Kisâî’nin dilciliğinin yanı sıra nakle olan yoğun itimadını da nakledilen şu sözlerinden anlayabiliyoruz: “Ben kıraatimde nakli esas alırım. Eğer Arap kurallarını baz alsaydım (Nur sûresinin 11. âyetini) “وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ” (ötreli kef) şeklinde okurdum.”¹⁸⁴⁶ Kisâî’nin bu hassas yaklaşımına rağmen Ebû Ubeyd’in, Kisâî’nin kıraatini özellikle de sened açısından tenkit etmesi son derece düşündürücüdür. Çünkü kırâat-i “aşereden hatta seb’adan olup tercih ettiği kıraat vechinde tek kalan pek çok kurrânın bulunduğu malumdur.¹⁸⁴⁷ O halde aynı tenkitlerin bu kurâ-i kirama da mı yöneltilmesi icap edecektir.

Ebû Ubeyd gibi Taberî’nin de okuyuşunda tek kalan sahîh kıraat imamlarının okuyuşlarını nakli açıdan zayıf kaldıkları düşüncesiyle zaman zaman eleştiri konusu yaptığı bilinmektedir. Buna örnek olarak, “نَجِي”¹⁸⁴⁸ kelimesini İbn Âmir, Âsım ve Ya’kûb, “نَجِي” şeklinde “tek nûn” ile okurlarken; diğerleri “çift nûn” formatındaki “نُنَجِي” kıraatini tercih etmişlerdir.¹⁸⁴⁹ Tam bu noktada Taberî ‘tek nûn’ ile gelen kıraati genele muhalefeti sebebiyle tenkit edip reddetmekte, diğer (çift nûn) vechi ise hüccet oluşturabilecek kadar büyük şehirlerin kıraati olduğu için tercih ettiğini belirtmektedir.¹⁸⁵⁰ Dolayısıyla burada Taberî büyük kentlerin kıraatini tercihe şayan görmekteyken haricindeki kıraatleri –haddizatında sahîh olsalar bile- azınlıkta kalmaları sebebiyle caiz görmemektedir. Esasen sahîh-şâz ayırt edilmeksizin kıraatlerin gerek dilsel gerek çoğunluğa uymama gibi sebeplerle tenkit edilmesi hicrî

¹⁸⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, C: X, s. 337.

¹⁸⁴⁶ Sehâvî, *Cemâlû’l-kurrâ*, C: II, s. 578. Söz konusu âyette geçen kelimeyi kıraat imamlarından Ya’kûb kef harfinin ötresiyle okurken Kisâî “وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ” şeklinde kesrayla okumaktadır. Bunun için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: II, s. 248; Dimyâtî, *İthâf*, s. 409.

¹⁸⁴⁷ Kıraat imamlarından okuyuşunda tek kalanlar için örnek bağlamında İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*’ya bkz.: Nâfi’ için s. 162, 299; İbn Kesîr için s. 164, 268; İbn Âmir için s. 206, 263, 269; Ebû ‘Amr için s. 217, 348; Âsım için s. 263, 297; Hamza için bkz. s. 141, 154, 382; Kisâî için s. 157, 270. Bu konuda kısaca işaret ettiklerimizin dışında daha pek çok örnekler bulunmaktadır.

¹⁸⁴⁸ Yûsuf, 12/110.

¹⁸⁴⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, s. 352; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 222.

¹⁸⁵⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: XVI, s. 310.

III-IV. asırların yaygın yaklaşımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela mezkûr dönemde birçok şâz kıraatin bir araya getirildiği ve bu alanın ilk eserleri arasında addedilen İbn Hâleveyh'in *el-Kırââtü 'ş-şâzze* adlı eserinde günümüzde sahîh bilinen bazı kıraatlerin şâz olarak değerlendirildiği görülmektedir.¹⁸⁵¹

İctihâdî sebepler ise kıraatlerin lûgat ve mana açısından ele alınmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla ortaya çıkan bu tabloda söz konusu kıraatler tenkide açılmış olur. Doğrusu en yaygın olanı da bu kısımdır denebilir. Çünkü genel anlamda kıraatlerin tenkit edilişi filolojik temellidir, başka bir ifadeyle ictihâdîdir.¹⁸⁵² İctihâdî açıdan kıraatlere yöneltilen eleştiriler genelde şu başlıklarda meydana çıkabiliyor: Bir kıraatin hüccet olabilmesinin yetersizliği, o kıraatin dilcilerin ortaya çıkardıkları kurallara uymaması, dilciler tarafından bazı kıraat vecihlerindeki tevcihin yapılamaması veya anlaşılabilmesinin yetersizliği, bazı dilcilerin yaygın lehçelere hâkim olamaması, Kur'ân'daki birtakım belâğî nüktelere ulaşılabilmesinden kaynaklı bilgi yetersizliği, Arap dilindeki tüm vezinlerin tam anlamıyla kavranamaması vb.¹⁸⁵³ Görüldüğü üzere tamamen ictihada dayanan bu gerekçeler sahîh-şâz ayırmaksızın birçok kıraatin yersiz şekilde tenkit, hatta inkâr ve reddedilmesinde dayanak teşkil etmektedir. Ayrıca bu tenkidin bu safhalara ulaşmasında dil, ekol ve okullarının da son derece etkisinin olduğunu söylemekte yarar var. Mesela bu konuda eleştiriye bir gelenek haline getirdiği rivâyet edilen Basrîlerin etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Kaynaklar, kıraatlerin tenkidi konusunda Kûfîlerin çok temkinli davrandıklarını, onlarla istişhâd ettiklerini ve çoğu dilsel kurallarını kıraatler üzerine inşa ettiklerini aktarmaktadır. Buna karşın Basrîlerin, kıraatleri kendi kurallarına uydurdukları, onlara uyanları aldıkları, uymayan kıraatleri ise şâz gibi isimlerle niteleyerek reddettikleri zikredilmektedir.¹⁸⁵⁴ Şimdi de yukarıda sayılan gerekçelerden hareketle sahîh kıraatlere yönelik tenkitlere dair birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

¹⁸⁵¹ Örnek olarak bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân* s. 30, 32, 34, 42, 44, 45, 49, 67, 75, 93, 101.

¹⁸⁵² Bkz. Sîsî, *Kevâ'idu nakdi'l-kırâât*, s. 25-26.

¹⁸⁵³ Sîsî, *Kevâ'idu nakdi'l-kırâât*, s. 26.

¹⁸⁵⁴ Muhammed el-Hüseyn Müleytân, "*el-Kırââtü'l-Kur'âniyye -İşkâliyyetü'n-nakd-*", Misurata 7 Ekim Üniversitesi Mecelletu's-Sâtîl, s.y., t.y., s. 68.

Örneğin Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde yedi kıraat imamından biri olan İmam Âsım'ın Nûr sûresinin 35. âyetinde “دِرِّيَّةٌ” (dirrîün) formatında okuduğu kıraat tercihini Arap kelâmında böyle bir veznin bulunmadığı iddiasıyla tenkit etmektedir.¹⁸⁵⁵ Ebû Alî el-Fârisî, Zemahşerî, İbn Atıyye ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi âlimler de kırâat-i seb'a imamlarından olan İbn Âmir'in “وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ” (züyyine, katlu, evlâdehüm, şurekâyihi) şeklindeki kıraatini tenkit edip mudaf ve mudafun ileyhın arasının ancak şiirde veya sadece zarfla ayrılabilceğini ileri sürerek eleştirilerini dilsel kurallarla güçlendirmeye çalışmaktadırlar.¹⁸⁵⁷

Yukarıdaki kıraat hakkında Taberî'nin de birtakım nahvî mülâhazalar öne sürdükten sonra onu “gayr-i fasih”, hatta “kabih” şeklinde nitelendirerek ağır bir şekilde tenkit ettiği görülmektedir.¹⁸⁵⁸ Zaten Taberî'nin zaman zaman bazı kıraat vecihlerini tercih ederek geri kalanlarını benzer şekillerde tenkit ettiği bilinen bir husustur. Mesela Âl-i İmrân sûresindeki “وَلَا يَأْمُرُكُمْ”¹⁸⁵⁹ âyetini râ harfinin fethasıyla okumanın daha doğru olduğunu belirten Taberî, ötre ile (وَلَا يَأْمُرُكُمْ) okuyanları cerh etmekte ve onların delil olarak Abdullah b. Mes'ûd'dan aktardıkları rivâyet zincirinin hata ile malul olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁶⁰ Bilindiği üzere “وَلَا يَأْمُرُكُمْ” ifadesi kırâat-i seb'a imamlarınca hem nasb hem de ref' üzere okunabilmektedir.¹⁸⁶¹ Fakat Taberî, nasb üzere okuyuşun getirdiği birtakım özel manalar muvâcehesinde onu tercih etmenin gerekli olduğuna işaret etmektedir.¹⁸⁶²

¹⁸⁵⁵ Ferrâ, bazı Arapların “dirriyye” şeklinde birtakım vezinlerinin bulunduğunu, fakat sonunda hemze bulunan bir veznin istihdam edilmediğinin altını da çizmektedir. Bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: II, s. 252. Bu kelimedeki diğer farklılıklar için bkz. Fârisî, *el-Hucce*, C: V, s. 323.

¹⁸⁵⁶ En'âm, 6/137.

¹⁸⁵⁷ Fârisî, *el-Hucce*, C: III, s. 409-411; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: II, s. 70; İbn Atıyye, *el Muharrerü'l-vecîz*, C: II, s. 349-350; Nasırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997, C: II, s. 184. Harun Öğmüş, “Resmü'l-mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: XXXIX, Sayı: XXXIX, 2015, s. 18.

¹⁸⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: XII, s. 137-139.

¹⁸⁵⁹ Âl-i İmrân, 3/80.

¹⁸⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: VI, s. 547-548.

¹⁸⁶¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 213; Fârisî, *el-Hucce*, C: III, s. 57; Dimyâtî, *İthâf*, s. 226.

¹⁸⁶² Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: VI, s. 547-548. Diğer benzeri örnekler için bkz. a.e., C: I, s. 285, 580; C: II, s. 293-295; C: XVIII, s. 242-243. Bu konuyla alakalı detaylı açıklamalar ve örnekler

İbn Mücâhid de “فَهْدِيَهُمْ أَفْتَدُهُ”¹⁸⁶³ âyetindeki “he” harfine hareke kokusu (işmam) vererek okuyan İbn Âmir’in kıraatini sert bir dille tenkit etmiş ve bu okuyuşun hatalı (غلط) olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁶⁴ Doğrusu İbn Mücâhid’in ilk defa yedi kıraati sınırlandırıp onların arasında yer verdiği İbn Âmir’in söz konusu okuyuşunu yine bizzat kendisinin tenkit etmesi düşündürücüdür. Bununla birlikte o, Ebû Ubeyd ve Taberî gibi İbn Âmir’in bu okuyuşunun problemliliğini oluşunu sırf onun tek kalmasına bağlamamaktadır. Aksine İbn Mücâhid, buradaki bazı dilsel mülâhazalardan dolayı söz konusu okuyuşu hatalı bulmakta ve bununla, münferid kalan rivâyetlerin her zaman bir kıraatin sıhhatine engel teşkil etmeyeceğine işaret etmektedir.¹⁸⁶⁵ Zaten anlaşıldığı üzere o, burada münferid kalan İbn Âmir’i “tek kalması” sebebiyle değil, dilsel nedenlerden ötürü eleştirmektedir. Aslında tek kalmışlığı, şöhrete ulaşamamışlığı eleştirecek biri varsa o da İbn Mücâhid olur. Çünkü bilindiği üzere onun kıraatleri sınırlandırmada göz önünde bulundurduğu en temel faktör şöhrettir.¹⁸⁶⁶ Yani onun asıl amacı şöhret bulanlarla bulmayanları birbirinden ayıştırmaktı. Ne var ki İbn Mücâhid, sadedinde bulunduğumuz İbn Âmir’in bu kıraatine, kendi kriterlerine aykırılıktan dolayı değil, sadece gramere muhalefet sebebiyle tenkitte bulunmaktadır. Bunlara ilaveten İbn Mücâhid’in bu tür kıraatlere yönelik serdettiği tenkitlerin bir imamın tüm kıraat anlayışına yönelik olmadığı, belli vecihler etrafında cereyan ettiği anlaşılmaktadır.

Tenkide uğrama konusunda en meşhur kıraat vecihlerinden biri de kırâat-i seb‘a imamlarından Hamza’nın “بِهَ وَالْأَرْحَامِ”¹⁸⁶⁷ (ve’l-erhâmi) şeklindeki münferid

için bkz. Gülle, “**Taberî**”, s. 65-85; Tabi şunu ifade etmekte yarar var ki, Taberî de kendisinden önce birçok kıraati tenkit eden dil ve tefsir âlimlerinin metodunu takip edip kendisinden sonra sahîh kabul edilen bazı kıraatleri eleştirmiştir. Fakat şunu unutmamak gerekir ki, Taberî döneminde yedi veya on sahîh kıraatin otoritesi henüz yerleşmediği için o ve ondan önceki nice ulemâ, kıraatleri kendi kıstasları çerçevesinde değerlendirmeye almış ve duruma göre bunlardan bir kısmını rahatlıkla reddedebilmiştir. Bkz. Yaşar, “**Taberî’nin Kıraatlere Bakışı**”, s. 84.

¹⁸⁶³ En âm, 6/90.

¹⁸⁶⁴ İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 262.

¹⁸⁶⁵ İbn Mücâhid bu kıraatin hatalı olmasını şu dil kuralına bağlıyor: “فَهْدِيَهُمْ أَفْتَدُهُ” kelimesinde bulunan hâ harfi vakıf hâ’sıdır. Bu harf hiçbir şekilde ne i’râb ne de hareke alır. Bu harf kendinden önceki harfin harekesini açıklamak için kelimelerin sonuna dâhil olur.” Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 262.

¹⁸⁶⁶ İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, (mukaddime), s. 20, 87; İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 32.

¹⁸⁶⁷ Nisâ, 3/1.

tercihidir.¹⁸⁶⁸ Bu kelimeyi mecrur okuyan Hamza pek çok dilci, kurrâ, müfessir ve hatta fakih veya muhaddisler tarafından ağır tenkide tabi tutulmuştur. Bunların başında da elbette dil âlimleri gelmektedir. Zira bu tercihte ortaya çıkan en temel sorun Arap diline muvafakat meselesidir. Öyle ki dilcilerin ileri gelenlerinden Muberrred'in bu konuda şöyle dediği nakledilir: “وَالْأَرْحَامُ *şeklinde mecrur okuyan bir imamın arkasında namaza durmaktansa ayakkabılarımı alıp çekip gitmeyi yeğlerim.*”¹⁸⁶⁹ Buna göre Müberred, Hamza'nın bu kıraatiyle namazın dahi sahîh olamayacağını ima etmektedir.

Yine dilci kimliğiyle tanınan Ferrâ, Hamza'nın bahsi geçen kıraatiyle alakalı yaptığı tenkitte satır aralarında bu kıraatin caiz olmaması gerektiğini, çünkü dil kuralları gereği zahir bir ismin mecrur olan bir zamire (harf-i cersiz) atfedilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁸⁷⁰ Keza dilci müfessirlerden biri olan Zeccâc da adı geçen kıraati aynı gerekçelerle şöyle eleştirmektedir:

“Arap dili kuralları gereği ancak şiir zaruretinde okunabilen bu kıraat vechinin bu şekliyle okunması hatalı olup reddedilmesi gerekir. Çünkü nahiv âlimleri dil kuralları gereğince zahir bir ismi, muzmar olana harf-i cer olmaksızın atfetmeyi hoş karşılamamaktadırlar. Ayrıca bu kıraat vechi anlam açısından da problemlidir. Çünkü bu durumda zamire atfedilen *ve'l-erhâm* kelimesiyle de yemin etmek caiz olacaktır. Fakat Hz. Peygamber Allah dışında hiçbir şey üzerine yemin edilmemesi gerektiğini aktarmıştır.”¹⁸⁷¹

Zemahşerî de Hamza'nın söz konusu okuyuşunu reddederek benzer eleştiriler getirmekte ve mecrur okunmasının caiz olabilmesi için harf-i cerin tekrar edilmesi (*به وبالأرحام*) gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹⁸⁷² Ebû Alî el-Fârisî ise yine aynı gerekçelerle

¹⁸⁶⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 226; Fârisî, *el-Hucce*, C: III, s. 121; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: II, s. 186. İbnü'l-Hâcib ve Ahmed b. Hanbel gibi isimlerin Hamza'nın kıraatine genel anlamda olumsuz yaklaşımlarının sebepleri için bkz. Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, s. 121, 122.

¹⁸⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, C: V, s. 3.

¹⁸⁷⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: I, s. 252.

¹⁸⁷¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: II, s. 6.

¹⁸⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 462-463.

bu kıraati tenkit etmekte ve diğerlerinden farklı olarak “*bu okuyuş kıyasta zayıf, kullanımda ise azdır*”¹⁸⁷³ ifadelerine yer vermektedir. Hamza’nın bu kıraat vechi başta olmak üzere pek çok vecihlere yönelik reddiye yapan bu isimlerin yanına, Ebû Mansûr el-Ezherî ve İbn Zencele¹⁸⁷⁴ gibi isimleri de ilave edebiliriz. Yine Hamza’nın bu kıraati için Ebû Zeyd, Asmaî ve “aşere imamlarından Ya’kûb’un da aynı eleştiriyi yaptığı nakledilir.¹⁸⁷⁵ İbn Mâlik, Ebû Hayyân ve İbn Hişâm¹⁸⁷⁶ gibi dilciler ise tenkitte bulunmanın manasız olduğunu düşünen âlimler arasında zikredebileceğimiz isimlerdir.

Yukarıdaki tüm bu tenkitlere rağmen İbn Hâleveyh söz konusu kıraati savunarak:

“Bana göre bu okuyuş hatalı değildir. Öncelikle dilsel açıdan Accâc’ın kuralına uygun bir kullanımdır. İkincil olarak da İbn Mücâhid Hz. Peygamber’e ulaşan bir senedle bu kelimenin mecrur okunduğunu bize rivâyette bulunmuştur. Her şey bir kenara İmam Hamza asla mesnedsiz bir kıraati almaz.”¹⁸⁷⁷ demektedir.

Yine bazı kaynaklar Hamza’nın bahsi geçen kıraatinin dilsel açıdan problemli olmadığına dair şu maddeleri sıralamaktadır: “*وَالْأَرْحَامُ* kelimesi, a) Kûfîlere göre ‘bihi’ ifadesindeki he zamirine atfedilmiştir. b) Harf-i cer tekrarlanmış fakat malum olduğu için hafzedilmiştir. c) Basrîlere göre akrabalığın önemine ve ona teşvik etmeye işaret etmek için kasem olarak gelmiştir.”¹⁸⁷⁸

Yukarıdaki eleştirilere bakıldığında esasen bu âlimlerin, bizzat kendilerinin belirledikleri veya yaygın bazı ölçütleri esas alarak kabul kategorisinde yer verdikleri kıraatleri tasvip, bunun dışındakileri de aynı ölçütlere uymamaları sebebiyle tenkit ettikleri görülmektedir. Mesela Taberî bir kıraatin sıhhati için onun şöhret bulmuş

¹⁸⁷³ Fârisî, **el-Hucce**, C: III, s. 121-122.

¹⁸⁷⁴ Ezherî, **Me‘âni’l-kırâat**, C: I, s. 290; İbn Zencele, **Hucetü’l-kırâat**, s. 190.

¹⁸⁷⁵ Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 215.

¹⁸⁷⁶ Müflih vd., **Mukaddimât**, s. 230.

¹⁸⁷⁷ İbn Hâleveyh, **İ‘râbü’l-kırâati’s-seb‘**, C: I, s. 128-129.

¹⁸⁷⁸ Sindî, **Safahât**, s. 63; Rizku’t-Tevîl, **Medhal**, s. 52.

kurrâya yani çoğunluğa aykırı olmamasını şart koşturmaktadır. Bu durumda günümüzde sahîh kategorisinde bulunan bir kıraat Taberî'nin şartları ve algısına göre şâz olarak tanımlanacaktır. Nitekim o, “قَالَ رَبِّ احْكُم”¹⁸⁷⁹ âyetinin sadece Ebû Ca'fer tarafından “قَالَ رَبُّ احْكُم” (bâ'nın ötresi) şeklinde okunduğunu, bunun çoğunluğun okuyuşuna aykırı olması hasebiyle de şâz sayıldığını belirterek günümüzde sıhhati konusunda tartışması dahi yapılmayan “aşereden bir okuyuşu kendi kriterleri çerçevesinde olumsuzlamaktadır.”¹⁸⁸⁰

Dil ve tefsir âlimleri gibi pek çok bilgin kimselerin yukarıda örneklerini verdiğimiz kıraat vecihleri ve benzerlerini tenkit etmelerinde kullandıkları en önemli argüman -genelde- o kıraatlerin dil kurallarına aykırı olduğunu ileri sürmeleridir. Kısacası bu zümrenin yaptığı eleştiriler filolojik eksende dönüp dolaşmaktadır. Hatta onlar bu yöntemi vazgeçilmez, esaslı bir dayanak kabul etmektedirler.¹⁸⁸¹ Aslına bakılırsa eleştiri konusu yapılan sahîh kategorisindeki bu kıraatlerin tümü ya fasih ya da efsah kabilinden Arap dili kurallarına uygun okuyuşlardır. Nitekim makbûl kıraat şartlarından biri de bir kıraatin sadece efsah olana değil, fasih olana uygun olmasının da yeterli olacağı şeklindedir.¹⁸⁸² Yani buradaki uygunluk prensibi dilin herhangi bir vechi ile alakalı bir uyumdur. Dolayısıyla ulemâ, ta'n edilen söz konusu sahîh kıraatleri araştırmış, bunların lügat açısından tevcihlerini yapmış ve nihayetinde zahiren muhalif gibi görünen vecihlerin aslında Arap dilinde mutlaka bir karşılığının bulunduğunu ortaya koymuşlardır.¹⁸⁸³ Çünkü Arap dili haddizatında bir dil olması hasebiyle zayıfı, meşhuru, garîbi, fasihi ve efsahıyla bir bütündür.¹⁸⁸⁴ Bu kıraatler de o bütünde mutlaka karşılık bulmaktadır.¹⁸⁸⁵ Şunu da ilave etmek gerekir ki esasen

¹⁸⁷⁹ Enbiyâ, 21/112.

¹⁸⁸⁰ Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, C: XVI, s. 444.

¹⁸⁸¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, **et-Tefsîru'l-besît**, thk. Komisyon, Riyâd, İmâdetü'l-Bahsü'l-İlmî (İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi), (mukaddime kısmı muhakkik), t.y., C: I, s. 288.

¹⁸⁸² Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 171-172.

¹⁸⁸³ Mesela bu konuda kıraatlerde hüccet adı altında ihticâc çalışmaları yapılmış ve şâz dâhil hemen tüm vecihler dilsel açıdan meşru bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Örnek çalışmalar olarak Ebû Alî el-Fârisî'nin *el-Hucce*'sini, İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'ini, İbn Zencele'nin *Hucetü'l-kirâât*'ini, Ebû Mansûr el-Ezherî'nin *Me'âni'l-kirâât*'ini burada zikredebiliriz.

¹⁸⁸⁴ Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, C: I, s. 293.

¹⁸⁸⁵ Örneğin “وَالْأَرْحَامُ” kıraati Kûflere göre caizdir. Hatta Kûfler'in dil kurallarının ihticâcında Hamza'nın bu kıraatiyle delil bile getirdikleri nakledilir. Bkz. Müflih vd., **Mukaddimât**, s. 231.

muhalif gibi görünen kıraat vecihlerini nahiv kurallarına referans kılmalıyız. Yani esas alınacak şey dil kuralları değil, kıraat vecihleri olmalıdır.¹⁸⁸⁶

Esasen sahîh kıraatleri sırf gramer kurallarına uymuyor diye tenkit edip reddeden bazı dilcilerin bu uygulamalarına İbn Mücâhid'in Kur'ân okuyucularını tasnif ettiği şu satırlarıyla cevap vermek mümkündür:

“Onlardan bir kısmı kıraatlerin i'râbını bilir, manalarını açıklar, lügat anlamlarını verir fakat kıraat ilminden ve kurrânın ihtilafından habersizdirler. Bunlar, daha önce kimsenin okumadığı bazı kıraat vecihlerini bile sırf Arap diline uygun diye okuyabiliyorlar. Dolayısıyla bu yaptıkları sebebiyle bidat ehli oluyorlar.”¹⁸⁸⁷

İbn Mücâhid'in bu sözlerine “aynı kişiler sahîh olmasına rağmen sırf Arap diline uygun olmadığından bazı kıraatleri reddedebiliyorlar” cümlesini ilave etmekte bir sakınca gözükmemektedir. Dolayısıyla İbn Mücâhid'in bu ifadelerinde kıraat konusunda ihtisas sahibi olmayan bazı dilcilere, sahîh kıraatler konusunda yaptıkları ağır eleştiriden dolayı net bir uyarı bulunmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere “kıraatler uyulması gereken bir yol/gelenektir.”¹⁸⁸⁸ Ve birtakım nahvî mülahazalara mahkûm edilemeyecek kadar da muhkemdir. İlla eleştiri yapılacaksa bile bu, imamların tercih sistematiğine yapılmalıdır, bizzat sahîh kıraat vecihlerine yapılmamalıdır.

Bazı araştırmacılara göre kıraatlere yönelik tenkitleri dönemsel anlamda üç tabloda sunmak mümkündür. Bunlar, Hz. Peygamber dönemi, sahâbe dönemi, tâbiûn ve sonrası dönemdir. Hz. Peygamber döneminde kıraatlere karşı yapılan eleştirilerin sebeplerini şu şekilde özetleyebiliriz: Kur'ân'ın nazil olduğu yedi harfin dışına çıkan/çıkarılan, sahâbenin Hz. Peygamber'den aldığı kıraatlere aykırı olan ve

¹⁸⁸⁶ Müflih vd., **Mukaddimât**, s. 229-230.

¹⁸⁸⁷ İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. 46.

¹⁸⁸⁸ Meşhur ifadeyle “*sünnetün müttebe'atün*”. Bunun için bkz. Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. 50, 51, 52; Dâni, **Câmi'u'l-beyân**, C: I, s. 51; C: 2, s. 860; Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: II, s. 215, 216; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 16, 35, 332, 372.

okunması neshedilen kıraatlerin okunması genelde tenkide uğramıştır.¹⁸⁸⁹ Bu üç sebepten birincisine göre bir kıraatin yedi harfin dışındaki herhangi bir vecihle okunması, tenkit edilmeye elverişli bir tablo meydana çıkarır. Çünkü yedi harf ruhsatının anlamı Kur’ân’ı rastgele müterâdif kelimelerle okumak veya anlam açısından birbirine yakın bir başka kelimeyi kullanmak değildir. Bunun anlamı yedi harf çerçevesinde izin verilen kıraatlerin semâen ve şifâhen alınıp senediyle aynen nakledilmesidir.¹⁸⁹⁰ Bir kıraatin sahâbe dönemindeki tenkit sebepleri de başlıca şunlardır: Kureyş lehçesine aykırılık, arz ve semâya aykırılık, arza-i ahîreye aykırılık, resmü’l-mushafa aykırılık (bu madde Hz. Osman ve sonrası için geçerlidir) ve zahiri manaya aykırılık. Tâbiûn döneminde ise kıraatlerin tenkidi genelde; “sünnetün müttebe‘atün”¹⁸⁹¹ prensibine aykırılık ve dil kurallarına aykırılık olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸⁹² Bir kıraatte sayılan sebeplerden herhangi birinin baş göstermesi durumunda o kıraatin tenkidinin yapılması artık kaçınılmaz bir netice olacaktır.

3.4.2. Şâz Kıraatlerde Tenkit Meselesi

Kıraat ilminde dönemsel anlamda ihtilaf ve tenkitlerin yaşandığı en yoğun dönem hicrî iki, üç ve dördüncü asırlardır. Bu dönemlerde dil âlimleri özellikle şâz kıraatleri ciddi manada tenkit etmiş ve tartışmalı da olsa bir kıraat için uygun olmayan tavsiflerde bulunmuşlardır.¹⁸⁹³ Yukarıda kıraatlerin “sened”, “resm” ve “Arap dil bilim” ölçütlerine bağlı olarak temelde iki sebepten ötürü tenkit edildiği, bunların naklî ve icthâdî sebeplerden müteşekkil olduğu belirtilmişti. Fakat dil bilginlerinin nahiv kurallarını merkeze alarak birtakım sahîh kıraatlere ve çoğunlukla da şâz kabul edilen kıraatlere eleştirel yaklaşımlarda bulunmaları daha farklı sebeplere de dayanabilmektedir. Münhasıran lahn olgusunun yaygınlaşmasıyla¹⁸⁹⁴ hız kazanan bu tenkit hareketinin sebeplerini kısaca bazı spot başlıklarda sunabiliriz. Örneğin şâz kıraatlerin senedlerinin zayıf veya râvilerinde zabt ve adalet gibi konularda

¹⁸⁸⁹ Sîsî, *Kevâ'idu nakdi'l-kırâât*, s. 35-88.

¹⁸⁹⁰ Bu konudaki tartışma ve detaylar için bkz. Sîsî, *Kevâ'idu nakdi'l-kırâât*, s. 35'ten sonrası.

¹⁸⁹¹ Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 50, 51, 52; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, C: I, s. 51; C: 2, s. 860; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, C: II, s. 215, 216; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 16, 35, 332, 372.

¹⁸⁹² Sîsî, *Kevâ'idu nakdi'l-kırâât*, s. 91-185.

¹⁸⁹³ İrfan Çakıcı, “İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: VII, 2021, s. 269.

¹⁸⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 15; Bûtî, *Min Revâii'l-Kur'ân*, s. 103.

problemlerin olması, bu kıraatlerin meşhur üç kriterden birine, özellikle de dil kurallarına uymaması, bu kıraatlerin büyük yerleşim birimindeki insanlar tarafından bilinmemesi, bunların ümmetin ittifak ve icmâsına aykırı olması, mütevâtirlik vasfına sahip olmaması, sahîh kıraatleri zayıf kıraatlerden aşırı koruma çabası,¹⁸⁹⁵ sayısal açıdan kabul görmüş yedi veya on kıraatin dışında kalması ve bireysel tercihlerin etkisi gibi başlıklar başlıca sebepler arasında sayılabilir.

Keza çoğunlukla olumsuz yansımaları da bulunan birbirinden farklı şâz tanımların yapılması da şâz kavramına karşı tenkitçi bir ön yargının oluşmasına sebep olmaktadır. Daha doğrusu, şâz kıraatlere karşı yapılan eleştirel yaklaşımların hemen hepsi onun hakkında serdedilen tanımlara paralellik arz etmektedir. Yukarıda şâz kıraatler hakkında yapılan tanımların içerik karmaşasından da söz etmiştik. İşte sadedinde bulunduğumuz tenkit meselesinde de birbirinden farklı bu tanımların etkisi görülmektedir. Zira şâz kıraatler hakkında yapılan eleştirilerin çoğu bu tanımların sebep olduğu meselelerde ortaya çıkmaktadır. Spot başlıklar halinde saydığımız tüm bu sebeplerden önemli bir kısmını aşağıda örneklerle açıklamaya çalışacağız.

Yukarıda aktarılanlara atfen, on kıraatin dışında kalanların tenkidi şöyle dursun bazen kırâat-i seb‘aya ait bir vecih bile ağır eleştirilere maruz kalmış ve şâz olduğu lanse edilmiştir. Hatta kurrâdan bazıları hiç duymadığı veya duyduğu ama kendisine tevâtüren ulaşmadığı gerekçesiyle bir başka sahîh kıraat vechini dahi şâz ilan etmiş, onu tenkit edip reddedebilmiştir. Mesela kırâat-i seb‘a imamlarından Kisâî’nin tercih ettiği ¹⁸⁹⁶“فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ” (yü‘azzebu) şeklindeki kıraat vechi¹⁸⁹⁷ Ebû ‘Amr’a aktarılınca onun, “*Ben çoğunluğa aykırı (hilâfû’l-âmmе) olan tek kalmış şâz kıraatleri almam, bunu aktaran kişi, ‘Bu rivâyeti Hz. Peygamber’den işittim.’ dese bile kabul etmem.*”¹⁸⁹⁸ dediği nakledilir. Burada Ebû ‘Amr sırf kendisinin tercih ettiği vecih kadar yaygın olmadığından kırâat-i seb‘adan olan bu kıraatin tek kalmışlığını öne sürerek onu şâz diye tavsif edip reddetmiştir. Bir bakıma Ebû ‘Amr bu sözleriyle sahîh bir kıraati tenkit ederek onu çoğunluğa aykırı olması sebebiyle şâz olarak nitelemiştir.

¹⁸⁹⁵ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 89.

¹⁸⁹⁶ Fecr, 89/25.

¹⁸⁹⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, s. 685.

¹⁸⁹⁸ Sehâvî, *Cemâlû’l-kurrâ*, C: II, s. 569; Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, s. 181.

Benzer bir örnek olarak Fahreddin er-Râzî, kırâat-i seb‘adan Nâfi‘’in “مُحْيَاي”¹⁸⁹⁹ (sonu cezimli yâ harfi) şeklindeki kırâat vechini şâz diye niteledikten sonra şiddetli bir şekilde tenkit ederek reddetmektedir. Çünkü Râzî’ye göre bu şekilde okunması durumunda iki sakinin karşılaşması olan “iltikâü’s-sâkineyn”¹⁹⁰⁰ olayı gerçekleşir ki bu, gramer kurallarının açık ihlalidir.¹⁹⁰¹ Görüldüğü üzere burada da sahîh bir kırâat, şâz olarak tabir edilmiş ve dilsel açıdan sakim görülerek eleştirilmiştir.

Yukarıdaki durum, kimi kırâat âlimlerinin bazı kırâat vecihlerini sırf kendilerine tevâtüren ulaşmamalarından hareketle tercih etmeme, hatta reddetme hakkına sahip olduklarını düşündüklerini göstermektedir. Hâlbuki bir kırâatin mütevâtirliğinin bir topluluktan diğer bir topluluğa göre farklılık arz edebileceği kaynaklarda aktarılmaktadır.¹⁹⁰² Dolayısıyla söz gelimi herhangi bir kırâat bir toplulukta çokça yaygın ve kullanılır olmasından kaynaklı mütevâtir sayılırken, aynı kırâat başka bir topluluk nezdinde kullanımda olmaması veya kendilerine ulaşmaması nedeniyle tenkide uğrayıp pekâlâ şâz kabul edilebilmektedir. Buna paralel olarak bir toplulukta bilinirliği az olan ve şâz olarak telakki edilen bir kırâatin (bir başka topluluktaki algı biçiminin bilinmemesine karşılık) haddizatında sahîh olabileceği ihtimalinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda “bölgesel tevâtür” olma ihtimaline karşılık duyulmayan her haberin inkâr edilmemesi gerekir. Sonuç olarak, her iki toplulukta yer almayan özellikle de “aşere ekolü sonrası araştırmacılarının şâz addedilen kırâatleri reddetme yerine kategorik anlamda o kırâatin konumlandırılacağı kanadı iyi araştırıp seçmesi gerektiği söylenmelidir.

Şâz kırâatlerin sened açısından tenkide uğradığına pek çok yerde şahitlik etmek mümkündür. Mesela söz konusu tenkidi yapanlara göre bir kırâatin senedinin zayıf olması o kırâati şâz kırâatler kategorisine dâhil etmektedir. Örneğin Taberî, Bakara sûresinin “إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا”¹⁹⁰³ âyetinde geçen “الْبَقَر” kelimesinin “الْبَاقِر” formatında okunmasını eleştirerek şöyle der:

¹⁸⁹⁹ En‘âm, 6/162.

¹⁹⁰⁰ İki sakin harfin karşılaşması.

¹⁹⁰¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, C: XIV, s. 191.

¹⁹⁰² Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ*, C: II, s. 569; İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn*, s. 87.

¹⁹⁰³ Bakara, 2/70.

“Kimisi bu âyette geçen ‘bakar’ kelimesini ‘bâkır’ şeklinde okumaktadır. Bu okuyuş her ne kadar Arapların kullanım alanında varsa da (...) naklettikleri şeyde hata, unutma ve yalan ihtimali bulunmayanlara ve senedi hüccet sayılan kıraatlere muhalif olduğundan bununla okunamaz.”¹⁹⁰⁴

Dikkat edildiyse Taberî, şâz kıraat olan “بَاقِر” (bâkır)¹⁹⁰⁵ okuyuşunu dil bilimine veya mushafa aykırılık gibi kriterlere muhalif olduğundan değil, sened ve nakil açısından sahîh kıraat kadar güçlü olmadığından eleştirmektedir. Dolayısıyla buradaki zayıf sened, tenkit sebebi olmuştur.

Hasan-ı Basrî’ye isnad edilen bir okuyuşa göre de “الْقِيَا”¹⁹⁰⁶ fiili “الْقِيَا” şeklinde, “ي” harfinin fetha tenviniyle okunmuştur.¹⁹⁰⁷ Bunun üzerine İbn Hâleveyh, Hasan-ı Basrî’ye şâz olarak nispet ettiği bu okuyuş için: “*Bu kıraat okunmaz, çünkü senedi zayıftır.*”¹⁹⁰⁸ demektedir. Bu sözlerden de anlaşıldığı gibi İbn Hâleveyh başka eserinde şâz olduğunu açıkça belirttiği bu okuyuşun caiz olmamasını senedinin zayıf olmasına bağlamakta ve bunu bir tenkit sebebi saymaktadır.¹⁹⁰⁹ Keza Ebû Hayyân da Hasan-ı Basrî’nin bu tercihi için “*Bu okuyuş mütevâtir nakille gelen kıraatlere aykırı olduğundan şâzdır.*” demektedir.¹⁹¹⁰ Anlaşılan burada Ebû Hayyân söz konusu şâz kıraatin sened açısından mütevâtir seviyesine ulaşamamasını, dolayısıyla onun bu zaafiyetini tenkit etmektedir. Şu bir gerçek ki, tenkit edilen bazı şâz kıraatlerin senedinin zayıf olması bunların değerine olumsuz manada etki eder; ancak bu durum söz konusu kıraatlerin uydurma kıraatler kategorisinde olduğu anlamına da gelmemektedir.¹⁹¹¹ Zira zayıf da olsa bu türden kıraatlerin bir senedi bulunmaktadır.

¹⁹⁰⁴ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: II, s. 103.

¹⁹⁰⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân*, s. 14.

¹⁹⁰⁶ Kâf, 50/24.

¹⁹⁰⁷ Bu kıraat için bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân*, s. 145.

¹⁹⁰⁸ Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Kitâbü İ‘râbi selâsîne suraten mine’l-Kur’âni’l-Kerim*, Kahire, Matbaatu Dâri’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1941, s. 140.

¹⁹⁰⁹ Azzûz, *Mevkifü’l-luğaviyyîn*, s. 31.

¹⁹¹⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, C: IX, s. 537.

¹⁹¹¹ Çakıcı, “İlk Dört Asır”, s. 270.

Sened bakımından eleştiri alan bir başka şâz okuyuş ise Bakara sûresinde geçen ”مَالُهَا”¹⁹¹² kelimesidir. Bu kelimenin kıraat farklılıkları konusunda Vâhidî’nin (ö. 468/1076) “*et-Tefsîru’l-basît*” adlı eserinin tahkik komisyonu, merfû okumanın sahîh, mansûb (مَالُهَا şeklinde) okumanın ise senedindeki problemten dolayı şâz olacağını aktarmaktadırlar.¹⁹¹³ Şunu ifade edelim ki bu gibi kıraatler sened açısından tenkit edilirken farklı kriterler nazar-ı itibara alınabiliyor. Mesela bazı kaynaklarda tenkit sebebi sayılabilecek kriterler; kıraat vechinin senedinde kopukluk, tek tabakadan tek kişiye ulaşma, meçhul birinden rivâyet edilme veya diğer naklî ölçütlere uymama şeklinde ifade edilmektedir.¹⁹¹⁴ Anlaşılan Vâhidî tefsirinin muhakkikleri de söz konusu kıraatte bu özelliklerden birinin veya birkaçının bulunduğu sonucuna ulaştılar ki onun şâz olduğuna kanaat getirdiler.

Bazen de şâz bir kıraat senedin râvisindeki bir problemten hareketle eleştirilmektedir. Mesela Zemahşerî “فَعِيَّتْ عَلَيْكُمْ”¹⁹¹⁵ kelimesini bazılarının mîmin sükûnuyla “fe umyet” şeklinde okuduğunu, bu okuyuşun ise yanlış olduğunu, sadece râvinin, hocasını yanlış anlamasından kaynaklandığını belirtmektedir.¹⁹¹⁶ Dolayısıyla burada râvinin cehaleti veya yanlış algılaması öne sürülerek şâz bir kıraatin tenkide uğramasına şahit oluyoruz.

Yukarıda kıraatlerin sahîh olanlarına dahi şiddetli şekilde tenkitlerin yapıldığı bazı örneklerle açıklanmaya çalışılmıştı. Tâbiûn döneminde bunların önemli bir kısmının dil kaidelerini ilgilendirdiği için dilciler tarafından eleştirilerin hedefine oturtulduğunu da görmüştük. Binaenaleyh ilk dört asra kadar uzanan dönemde dilci kimliğiyle tanınan âlimlerin çoğu şâz kıraatleri Arap dili kuralları çerçevesinde ele

¹⁹¹² Bakara, 2/69.

¹⁹¹³ Bunun için bkz. Vâhidî, *et-Tefsîru’l-besît*, (muhakkik), C: I, s. 288. Bu noktada şunu belirtmeliyiz ki, kimi zaman bir kıraati şâz diye tavsif etmek bile onu fiili olarak tenkit etmekten daha etkili olabilmektedir. Zira bu örnekte tahkik komisyonu, aktardıkları sahîh kıraat vechi için “sabit” kavramını kullanırken onun karşısında yer alan okuyuşa “şâz” ifadesini kullanmıştır. Yani şâz okuyuşa, zayıf kategoride değerlendirilmesi gerektiği vehmini uyandıracak bir konumda; sahîhe ise sabit ve güçlü cenahta yer verilmiştir. Dolayısıyla burada şâz kıraat, sözlü olarak eleştirilmemiş gibi görünse de ona tevdi edilen pozisyon ve konumlandırmadan ötürü yerilmiş olmaktadır.

¹⁹¹⁴ Nebîl, *İlmü’l-Kırâât*, s. 30.

¹⁹¹⁵ Hûd, 11/28.

¹⁹¹⁶ Zemahşerî, bunu “zanne” fiiliyle açıklamaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: II, s. 390.

almaya devam etmişlerdir. Buna göre şâz bir okuyuşun kabulü, reddi ya da tenkide tabi tutulması ekseriyetle bu genel bakış açısına göre şekillenmiştir.¹⁹¹⁷

Şâz kıraatlerin dil bilimi açısından tenkit edilmesine örnek vermek gerekirse, bunun için Zâriyât sûresindeki “الحُبُّكُ”¹⁹¹⁸ kelimesi ile ilgili bazı âlimlerin aktardığı kıraat farklılıklarına bakabiliriz. Bu bağlamda İbn Atıyye el-Endelüsî şöyle der: “*Hasan’a göre*¹⁹¹⁹ *bu kelime* “الحُبُّكُ”¹⁹²⁰ (hâ’nın kesrası, bâ’nın ötresi) şeklinde okunmaktadır. Fakat Arap kelimünde bu okuyuşun vezin karşılığı bulunmadığından şâz olmakta ve bu kıraat kabul edilmemektedir.”¹⁹²¹ Görüldüğü üzere İbn Atıyye söz konusu okuyuşu sırf Arap dili kurallarına aykırı diye tenkit etmiş ve onu reddetmiştir. Yine dilsel faktörleri öne sürerek Hasan-ı Basrî’nin söz konusu kıraat vechini eleştirenler arasında; Burhânüddin el-Kirmânî,¹⁹²² Hanbeli müfessirlerden İbn Âdil (ö. 775/1374),¹⁹²³ Şihâbüddin Âlûsî¹⁹²⁴ ve Muhammed Tâhir İbn Âşûr¹⁹²⁵ gibi pek çok önemli isim sayılabilir.

Dil kurallarının Kur’ân’a hâkim kılınması gibi yanlış tutum sebebiyle zaman zaman şâz bir okuyuş dahi sahîh kıraatten üstün tutulmuş, bazen de aksine şâz kıraatler ağır bir şekilde eleştirilmiştir.¹⁹²⁶ Örneğin yukarıda aktarılan görüşlere mukabil, senedi zayıf olduğu bilinen bazı şâz kıraatler dil âlimleri tarafından sırf Arap dili kaidelerine uyduğundan tenkit yerine tasvip edilmiştir. Buna Ferrâ’nın Bakara sûresinde geçen “مَا لَوْهَا”¹⁹²⁷ kelimesindeki yaklaşımını örnek verebiliriz. Ferrâ, bu kelimenin “مَا لَوْهَا”

¹⁹¹⁷ Çakıcı, “İlk Dört Asır”, s. 270.

¹⁹¹⁸ Zâriyât, 51/7.

¹⁹¹⁹ Hasan-ı Basrî.

¹⁹²⁰ Bkz. İbn Cinnî, **el-Muhtesab**, C: II, s. 286; Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 448.

¹⁹²¹ İbn Atıyye, **el Muharrerü’l-vecîz**, C: V, s. 172.

¹⁹²² Ebü’l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânüddin Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, **Garâ’ibü’t-tefsîr ve ‘acâ’ibü’t-te’vîl**, Cidde, Dâru’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Beyrût, Müessesetü ‘Ulûmi’l-Kur’ân, t.y., C: II, s. 1138-1139.

¹⁹²³ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî ibn Âdil ed-Dımaşkî, **el-Lübâb fi ‘ulûmi’l-kitâb**, thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmecûd-eş-Şeyh Alî Muhammed Mu’avvad, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998, C: IX, s. 518.

¹⁹²⁴ Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, **Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî**, thk. Alî Abdülbârî ‘Atıyye, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994, C: XIV, s. 6.

¹⁹²⁵ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-tenvîr**, Tunus, ed-Dâdrü’t-Tûnusiyye, 1984, C: XXVI, s. 341.

¹⁹²⁶ Çakıcı, “İlk Dört Asır”, s. 273.

¹⁹²⁷ Bakara, 2/69.

şeklinde mansûb okunmasını -şâz bile olsa- dil kurallarına uyması sebebiyle doğru bulmuştur. Başka bir ifadeyle o, senedinin zayıf olmasından kaynaklı şâz kabul edilen¹⁹²⁸ bu kelimeyi dil bilimsel açıdan analiz etmiş ve sahîh karşılayıp “صواب” tabirini kullanmıştır.¹⁹²⁹ Bu da gösteriyor ki ilk dönem bazı dil bilimcilerine göre bir kıraatin sıhhati, o kıraatin senedine göre değil gramere uygunluğu nispetinde değer kazanmıştır. Fakat daha önce de bu eğilimin mahzurlu yönlerinden söz edildiğinden detaya girmeyi doğru bulmuyoruz.¹⁹³⁰

Şâz kıraatler bazen de sınırlandırmaların (yedi, on, on dört) dışına çıkması sebebiyle eleştirilerin hedefi olmaktadır. Sınırlandırma noktasında seb‘a ve “aşerenin dışında bırakılan şâz okuyuşlara yapılan tenkitlerin örnekleri çok olduğu için¹⁹³¹ onları zikretmek yerine, nadir görülen on dört kıraat sınırlandırmasının dışında kalıp eleştirilen bir okuyuşa örnek vermek istiyoruz. Mesela Sefâkusî, Sebe’ sûresinde geçen “هُوَ الْحَقُّ”¹⁹³² ifadesinin merfû şekilde (هُوَ الْحَقُّ) okunmasını şâz kıraat olarak telakki ettikten sonra sebebini “Çünkü bize ulaşan on dört kıraatten birinin dışında kalmıştır.”¹⁹³³ şeklinde sunmaktadır. Örneğine pek rastlanmayan bu eğilime göre on dört kıraat sınırlandırmasına dâhil olmayan kıraatler şâz kabul edilip eleştirilmektedir. Fakat bizim görebildiğimiz kadarıyla Sefâkusî’nin bu görüşü üç açıdan problemlidir. Birincisi şâz kıraatlerin şöyle veya böyle bir “sınırlandırma” ameliyesine malzeme yapılmasıdır. Buradaki sorun -daha önce de ifade edildiği üzere- sınırlandırmanın dışında bırakılan şâz kıraatlerin içerik olarak neyle doldurulduğunun bilinmemesidir. İkincisi hâlihazırda zaten on kıraatin dışında bırakılıp şâz olduğu düşünülen bir kıraati tekrar şâz ilan etmenin malumun ilanı olmasıdır. Üçüncüsü ve belki de en önemlisi ise bu yaklaşımla sahîh kıraat çemberinin on dörde kadar genişletilmiş olmasıdır. Zira on

¹⁹²⁸ Vâhidî, **et-Tefsîru’l-besît**, (muhakkik), C: I, s. 288.

¹⁹²⁹ Ferrâ, **Me‘âni’l-Kur’ân**, C: I, s. 46.

¹⁹³⁰ Diletilerin kıraatleri tenkit etmeyi adet haline getirdiğini dile getiren Efgânî, onların senede daha çok dikkat etmelerinin, kendi oluşturdıkları kaidelere ters düşen bir kıraatle karşılaştıklarında ise o kıraati değil, kendi kurallarını düzeltmeleri gerektiğinin altını çizmektedir. Nahivcilerin bu eğilimini eleştiren Efgânî anlaşılan dikkatleri daha çok kıraatlerin senedine çekmeye çalışmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. Efgânî, **Fî usûli’n-Nahv**, s. 31.

¹⁹³¹ Mesela Zemahşerî, seb‘a dışında kalan bir okuyuşu “وهي في الشذوذ من يفعل” ifadesiyle tenkit etmektedir. Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: II, s. 731.

¹⁹³² Sebe’, 34/6.

¹⁹³³ Bkz. Sefâkusî, **Gaysü’n-nef’**, s. 480.

kıraate eklenen dört kıraatin arasında ekseriyetle “merdûd şâz”¹⁹³⁴ kıraatlerin bulunduğu kıraat ehline meşhur ve malumdur.

İcmâya muhalif olması sebebiyle tenkit edilen şâz kıraatler için de örnek vermek faydalı olacaktır. Taberî, Yûsuf sûresinde geçen “يا بُشْرَى”¹⁹³⁵ ifadesindeki kıraat tevcihlerini yaptıktan sonra bu kelimenin sonunun şeddeli veya izafetli okunabileceğini, fakat bunun şâz kıraat olduğunu belirtmektedir. Ardından o, icmâya aykırı olması sebebiyle bu okuyuşu tercih etmediğini ve uygun görmediğini ifade etmektedir. Ayrıca Taberî’nin icmâya olan bağlılığının göstergesi sayılabilecek bir husus da, onun, söz konusu kıraat vechinin “bilinen bir lûgat” olmasını bizzat belirtmesine rağmen onu şâz diye tavsif edip eleştirmesidir.¹⁹³⁶

Şâz bir kıraatin büyük yerleşim birimleri olan şehirlerin insanları tarafından bilinmemesinin de tenkit edilmesine yol açtığını söyleyebiliriz. Örnek vermek gerekirse, Hz. Âişe’ye isnad edilen bir rivâyete göre o, “إِذْ تَلَقَّوْنَهُ”¹⁹³⁷ şeklindeki sahîh kıraati “إِذْ تَلَقَّوْنَهُ” (telikûnehû) formatında okumuştur.¹⁹³⁸ Taberî bu konuya temas eden âlimlerden biridir. O, yaygın ve sahîh olan söz konusu kıraati (telakkavnehû) aktarmadan önce “الْقِرَاءَةُ الَّتِي لَا أَسْتَجِيزُ غَيْرَهَا” “*kabul ettiğim tek kıraat*” diyerek ön görüş belirtmekte, sonrasında ise bunun şehir halkları tarafından tercih edildiğinin, kurrânın bu okuyuş üzerinde icmâ ettiğinin altını çizerek bu okuyuş dışında kalan ve şâz diye nitelenebilecek tüm kıraatleri reddetmektedir.¹⁹³⁹ Yine açtığı şâz başlığı altında bu okuyuşun Hz. Âişe’ye isnad edilmesinin mümkün olamayacağını aktaran Sehâvî, bunun nedenini “insanların kıraatine aykırılık” olarak açıklamakta ve onu şiddetli bir biçimde tenkit etmektedir.¹⁹⁴⁰ Görünen o ki Sehâvî, naklen aktardığı bu rivâyetin şâz olmasını şehir halklarının okuyuşuna muhalif olmasına bağlamakta ve dolayısıyla mevcut eleştirilere aynen katılmaktadır.

¹⁹³⁴ Bu konu aşağıda “Makbul şâz ve Merdûd şâz” başlığı altında açıklanmaktadır.

¹⁹³⁵ Yûsuf, 12/19.

¹⁹³⁶ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: XIII, s. 46.

¹⁹³⁷ Nûr, 24/15.

¹⁹³⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi’l-Kur’ân*, s. 102.

¹⁹³⁹ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, C: XVII, s. 216.

¹⁹⁴⁰ Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ*, C: II, s. 567-568; Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, s. 180.

Herhangi bir sebebe bağılı olarak tenkit edilen şâz kıraatler için verilen tüm bu örnekler ve ele alınmayan diğér sebeplerin örnekleri gösteriyor ki, aslında bu kıraatlerin tenkit edilmesindeki temel neden, birbirinden farklı şekillerde ele alınan şâz tanımları ve onun farklı biçimlerde algılanmasıdır. Çünkü şâz kıraatler hakkında yapılan eleştirilerin neredeyse tamamı söz konusu değışik tanımların ve farklı anlam yüklemelerin sebep olduğı meselelerde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla mahiyet itibariyle birbirinden çok farklı olan bu anlam yüklemeleri gösteriyor ki tam anlamıyla içeriğı belirlenemeyen ve gerçek manada üzerinde söz birliğı sağlanamayan bir takım kıraatler şâz diye nitelendirilmekte ve o şekilde eleştirilerin hedefine konmaktadır.

3.4.2.1. Şâz Kıraatlerin Tümüyle Reddi

Yukarıda şâz kıraatlerin genellikle bir sebebe bağılı olarak tenkit edildiğini örnekler üzerinden aktarmaya çalışmıştık. Ayrıca zaman zaman bu tenkitlerin dozunun artmasının mevzubahis şâz kıraatlerin reddedilmesiyle sonuçlandığını da görmüştük. Şimdi de şâz kıraatleri bir sebebe bağlasın veya bağlamasın doğrudan reddeden anlayışa değinmek istiyoruz.

Öncelikle belirtmelidir ki, şâz kıraatlerin reddedilmesi de tenkitte olduğı gibi onun hangi anlamda algılandığıyla alakalıdır. Dolayısıyla bu kavramın içeriğinin olumsuzlanması durumunda reddedildiğini, olumlu karşılanması halinde ise ya kabul edildiğini ya da en azından tenkit edilmediğini ifade edebiliriz. Ayrıca ikisi arasında kalıp tevakkuf edenler de bulunmaktadır. Bu karar verememe durumu da yine şâz kavramı hakkında yapılan farklı tanımların doğurduğu bir netice olarak göze çarpmaktadır. Mesela bazı eserlerde şâz kıraatler hakkında malum “resmü’l-mushafa muhalefet” tanımından hareketle “*tevakkuf edilen kıraatler*” şeklinde özel başlıklar açıldığını ve bu kısımlarda bu tür kıraatler için ne red ne de kabul yönünde herhangi bir görüş beyan edilmediğini görebiliriz.¹⁹⁴¹

Yukarıda aktarılan “şâz kıraatlerin Kur’ân olma vasfı” ve “iki kapak arasında bulunmaması” gibi başlıkların altında yer verilen müspet ve menfî yaklaşımlar da şâz kıraatlerin reddi konusunda bir fikir vermektedir. Mesela, İbnü’l-Hâcib, Adudüddin

¹⁹⁴¹ Bunun için bkz. Bâzmûl, **el-Kırâât**, s. 119.

el-Îcî, İbnü's-Sââtî ve Nevevî gibi âlimlerin üzerinde birleştikleri şey tevâtürlük vasfına sahip olmayan şâz kıraatlerin Kur'ân'dan sayılamayacağı fikridir.¹⁹⁴² Bu durumda zikredilen âlimlere göre Kur'ân vasfını taşımayan şâz kıraatlerin kökten reddedilmesi icap etmektedir. Yine Debûsî,¹⁹⁴³ Serahsî¹⁹⁴⁴ ve İbnü'd-Dehhân¹⁹⁴⁵ gibi bazı âlimler Kur'ân tanımını iki kapak arası ve mütevâtirlik postulatlarıyla açıkladıktan sonra şâz kıraatlerin mütevâtirin yerine geçemeyeceğinin altını çizmektedirler. Buradan da şâz kıraatlerin Kur'ân tanımı üzerinden değerlendirildiği, ardından bu kıraatlerin tevâtürlük vasfını taşınamaması ve iki kapak arasında bulunmayışı öne sürülüp tenkit edilerek tümüyle reddedildiği anlaşılmaktadır.

Şâz kıraatleri tümüyle reddedenler arasında Sehâvî ve Ebû Şâme gibi âlimlerin yanı sıra Fahreddin er-Râzî gibi isimler de bulunmaktadır. Mesela Râzî'nin, şâz kıraatleri kabul etmediğini “الْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ فَمَرْدُودَةٌ قَطْعًا”¹⁹⁴⁶ şeklindeki ifadesiyle onları kesin bir dille reddettiği görülmektedir. Sehâvî ve Ebû Şâme de tevâtürlük ve icmâ ilkelerine aykırı buldukları şâz kıraatleri şiddetli bir biçimde tenkit ederek sahîh kıraat birikimi dışında bırakmaktadırlar.¹⁹⁴⁷ İbnü's-Sübkî ise on kıraatin dışında kalan kıraatlerin şâz olduğunu ve onlarla okumanın câiz olmadığını söyleyerek¹⁹⁴⁸ bu kıraat türünü gerekçe göstermeksizin reddetmektedir. Burada şâz kıraatlerin sayısal anlamda “aşerenin dışında tutulması zahiren bir gerekçe gibi anlaşılsa da gerçek anlamda neden reddedildiği belirtilmemiştir. Bir kıraatin tenkit veya reddedilmesi için onun “aşerenin dışında kalmasının yeterli olacağıyla alakalı kesin bir delile dayanmak gerekir. Bu sebeple, reddedilen her okumanın gerekçesiyle birlikte ispatlanması, başka bir ifadeyle, o kıraatin sahîh birikim içinde yer almamasının nedenlerinin ortaya konulması gerektiğini düşünüyoruz.

¹⁹⁴² Bu bilgi için bkz. Sehâvî, **Cemâlû'l-kurrâ**, C: II, s. 567; Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 126.

¹⁹⁴³ Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 20.

¹⁹⁴⁴ Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C: I, s. 279.

¹⁹⁴⁵ İbnü'd-Dehhân, **Takvîmü'n-nazar**, C: I, s. 99.

¹⁹⁴⁶ “Şâz kıraatler kesin olarak reddedilmelidir”. Bkz. Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, C: XI, s. 298, 355; C: XII, s. 422.

¹⁹⁴⁷ Sehâvî, **Cemâlû'l-kurrâ**, C: II, s. 567, 579; Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 45.

¹⁹⁴⁸ Sübkî, **Cem'u'l-cevâmi'**, s. 21.

Şâz kıraatleri okumayı tenkit eden âlimlerden bir diğeri ise İbn Ebî ‘Able’dir. Onun, şâz okuyuşlara karşı tepkisini şu sözlerle gösterdiği nakledilmektedir: “*Âlimlerin aktardığı şâz kıraatleri kabul edip aktaran kimse büyük bir kötülüğü yüklenmiş olur.*”¹⁹⁴⁹ İbn Ebî ‘Able’nin bu sözünden sonra yapmış olduğumuz araştırma neticesinde bizzat kendisinin naklettiği birçok şâz kıraate rastladığımızı ifade etmek gerekir. Bu durumda iki ihtimalden söz edilebilir. Birincisi bu sözün İbn Ebî ‘Able’ye isnadında bir problem bulunmaktadır. İkinci bir ihtimal ise onun söz konusu sözlerinde eleştiri konusu ettiği şâz tasavvuru ile bizzat kendisinin naklettiği şâz kıraatler arasında mahiyet farkı bulunmaktadır. Örneğin onun eleştirdiği kıraatler resmü’l-mushafa aykırıdır, fakat naklinde sıkıntı görmeyip aktardığı kıraatler üç kritere uygun ama şöhret bulmayanlardır denebilir. Binaenaleyh bakıldığı zaman İbn Ebî ‘Able’nin “سَبْحًا”,¹⁹⁵⁰ “فَرَعَبٌ”,¹⁹⁵¹ “زَيْنٌ”,¹⁹⁵² “حَبْكٌ”,¹⁹⁵³ ve aktardığı benzeri pek çok şâz kıraatin resmü’l-mushafa uygun olduğu anlaşılmaktadır. O halde onun şâz tasavvurunun resmü’l-mushafa aykırılık üzerine inşa edildiğini söyleyemeyiz. Diğer kriterler açısından da problem olmadığını düşünüyoruz. Sonuç itibarıyla onun aktarılmasını ve okunmasını kerih gördüğü şâz kıraatlerin “merdûd şâz”¹⁹⁵⁴ kısmından ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Sehâvî’nin şâz kıraatleri ele aldığı meselede İbn Mehdî’ye (ö. 198/813-14) isnad ettiği “*Âlimlerden şâz olanıyla amel eden kimse imam sayılamaz.*”¹⁹⁵⁵ sözünü şâz kıraatlerin tenkidine destek olarak aktarması ise doğrusu şaşırtıcıdır. Çünkü hicrî 2. asırda yaşamış olan bir âlimin bu sözleri şâz kıraatler için sarfetmiş olması düşük bir ihtimaldir. Henüz pek çok kıraat kavramının dahi teşekkül etmediği, o kavramların içeriklerinin de belirlenmediği bir dönemde¹⁹⁵⁶ bu ifadenin doğrudan şâz kıraatler için sarfedildiğini düşünmek açıkçası gerçekte örtüşmemektedir. Doğrusu İbn Mehdî’nin

¹⁹⁴⁹ İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, C: I, s. 19.

¹⁹⁵⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, C: X, s. 315. (Müzzemmil, 73/7.)

¹⁹⁵¹ İbn Atıyye, *el Muharrerü’l-vecîz*, C: V, s. 498; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, C: XV, s. 392. (İnşirâh, 94/8.)

¹⁹⁵² Cemâluddîn Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-Tefsîr*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî, Beyrut, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 2001, C: I, s. 176. (Bakara, 2/212.)

¹⁹⁵³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, C: XIV, s. 6. (Zâriyât, 51/7.)

¹⁹⁵⁴ Bu konu aşağıda açıklanmaktadır.

¹⁹⁵⁵ Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ*, C: II, s. 567.

¹⁹⁵⁶ Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 64-68.

burada “şâz ilim” ile -sözlerinden de açıkça anlaşıldığı gibi- “tek kalan, yaygın olmayan ilim” manasını kastettiği söylenebilir. Zira mevcut dönemin dil bilginlerinin söz konusu kavrama yükledikleri anlamlardan birinin de bu olduğu bilinmektedir.¹⁹⁵⁷ Hatta yedinci asırda yaşamış Sehâvî’nin bile bu anlamı benimsediğini görebiliriz. O, şâz kıraatlerin “şâz” diye tesmiye edilmelerinin sebebini “*cumhurun kıraatinin dışına çıkıp tek kalmaları*”¹⁹⁵⁸ şeklinde açıklamaktadır. Bu durumda yaygın olmayan herhangi bir haberle amel edilmesinin eleştirildiğini söyleyebiliriz.

Gazzâlî ise şâz kıraatleri “*İbn Mesûd’un mushafındaki ilaveler gibi*” sözleriyle müdrec kıraatlerden ibaret saymakta ve ardından bunların kesin olarak merdûd olduğunun altını çizmektedir.¹⁹⁵⁹ Yine Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) “*الْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ*” “*Şâz kıraatler merduttur, onlara mushafta yer vermek caiz değildir.*”¹⁹⁶⁰ sözleriyle şâz kıraatlerin hem mushafta yer almaması hem de mutlak anlamda reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Yukarıda zikredilen, ayrıca değinmediğimiz diğer bazı âlimlerin kendi tasavvurlarına uymayan şâz kıraatleri tümüyle reddettikleri, bu konuda herhangi bir taksim, tasnif veya ayrıma gitmedikleri, hatta bu noktada reddedilmesi gerektiğine dair risaleler/eserler yazmış oldukları¹⁹⁶¹ gözlemlenmektedir. Bu toptancı ve köktenci anlayışı benimseyenler şâz kıraatleri Kur’âniyet vasfından uzak görerek tamamen dışlamakta ve reddetmektedir. Hâlbuki mütevâtir bilinen bazı kıraatlerin mütevâtirliğinin bile izafî olduğu, yani bir topluluktan diğer bir topluluğa göre farklılık arz edebileceği görüşleri ortadayken,¹⁹⁶² birinin sırf kendisine ulaşmadığı için bir

¹⁹⁵⁷ Mesela bazı araştırmacılar, Halîl b. Ahmed’in ilk defa söz konusu kavramı bu anlamlarda kullandığını aktarmaktadır. Bkz. Dağ, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, s. 66.

¹⁹⁵⁸ Sehâvî, *Cemâlû’l-kurrâ*, C: I, s. 85.

¹⁹⁵⁹ Gazzâlî, *el-Manhûl*, s. 374.

¹⁹⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, C: II, s. 221.

¹⁹⁶¹ Örneğin Osmanlı dönemi âlimlerinden Yusufendizâde Abdullah Hilmi Efendi’nin *Reddû’l-kirâati bi’ş-şevâz* adlı eseri, şâz kıraatlerin tümüyle reddedilmesi ve onlarla okumanın caiz olmaması konusunda kimi zaman risalelerin, reddiyelerin kaleme alındığını gösteren bir delil olarak zikredilebilir. Ayrıca bazı araştırmacılar Yusufendizâde’nin bu risaleyle dönemin Sultan Ahmet Camii imamı Çelebi İmam Mehmed Efendi’yi (ö. 1150/1737’den sonra) hedef aldığını bildirmektedirler. Zira onun, etrafındaki pek çok talebeye aktif bir şekilde şâz kıraatlerle eğitim ve öğretimde bulunduğu nakledilmektedir. Bkz. Akyüz, *Şâz Kırâatler Bağlamında Nihâye*, s. 24. Ayrıca bkz. Mehmet Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, Matbaay-i Âmire, 1915, C: I, s. 366.

¹⁹⁶² Sehâvî, *Cemâlû’l-kurrâ*, C: II, s. 569; İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukrîn*, s. 87.

okuyuşu şiddetli bir şekilde reddetmesinin kıraat birikimi açısından çok da tutarlı ve insafli bir tutum olacağını söyleyemeyiz. Nitekim kıraatlerin tevâtürü bağlamında bazı araştırmacılar şu hususlara dikkat çekiyorlar: İbn Mücâhid bazı bölgelerde şöhretleri nedeniyle öne çıkan kurrâdan yedi tanesinin kıraatini tesis ettikten sonra halef âlimleri tarafından söz konusu kurrânın ulaştıkları şöhret ve yaygınlık sebebiyle bu kıraatler “mütevâtir” olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Esasında İbn Mücâhid’den önce kıraat ve tefsir âlimleri tarafından kıraatlere karşı yapılan tercih ve tenkitlerin yerini bu gelişmeden birkaç asır sonra mevcut yedi kıraatin mütevâtirliğinin ön kabulü almıştır. Neticede bu dönemden sonra meşhur kıraatler tenkide tabi tutulmamaya başlanmıştır. Onları tercih ve tenkitten alıkoyan sebep ise onların, bu kıraatleri tümüyle mütevâtir addetmeleridir.¹⁹⁶³ Bu sözlerden yola çıkarak tercih ve tenkidi uygulayan İbn Mücâhid öncesi âlimlerin, mütevâtirlik anlayışını henüz benimsemediklerinden gerek yedi gerek on veya farklı sayıdaki kıraatleri kendi kavrayış ve kriterlerine uygun bir biçimde değerlendirdiklerini anlamaktayız. Bu durumda dördüncü asırdan önceki dönemde yaşayan kıraat ve tefsir gibi ilimlerde imtiyaz etmiş âlimlerin sahîh kabul ettikleri bazı kıraatler sonraki dönemlerde şâz; zayıf gördükleri bazı kıraatler ise sonradan mütevâtir olarak algılanabilmiştir. Sonuç olarak, şâz ile müsemma bir kıraati reddetmek için onun şâz kalma nedenlerini bilmek, şâz tabiriyle anılırken içeriğinin neyle doldurulduğuna bakmak, makbûl potansiyeline sahip olup olmadığını iyi irdelemek ve o kıraatin neye karşılık geldiğini ortaya koymak gerekir.

3.4.2.2. Şâz Kıraatlerin Kısmen Kabulü

Şâz kıraatlerin kabulü veya reddi konusunda kesin bir sonuca varmak çok da kolay görünmemektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, söz konusu kavramın içeriğinin neyle doldurulduğu ve şâz kıraatlerin neye tekabül ettiğine göre hüküm değişebilmektedir. Örneğin âlimlerden kimi bu kavramın içeriğini resmü’l-mushafa aykırılık şeklinde doldurup müdrec bir kıraati şâz telakki edip onu makbûl dairesinin dışında tutabilmektedir. Söz gelimi İbn Mes‘ûd’a isnad edilen “فَافْطَرُوا أَيُّهَاكُمْ” şeklindeki

¹⁹⁶³ Ünal, **Kur’an’ın Anlaşılması**, s. 174.

kıraat vechi resmü'l-mushaf kriterinden ötürü şâz sayılarak kabul görmemektedir.¹⁹⁶⁴ Aynı şekilde bir kıraat, Arap dil kurallarına aykırı olması göz önünde bulundurularak şâz ve zayıf ilan edilebilmektedir. Mesela Arap dili kurallarına uymadığı düşüncesinden hareketle bir kıraat vechi hakkında Şevkânî şu ifadelere yer verir: “هِيَ قِرَاءَةٌ ضَعِيفَةٌ شَادَّةٌ بِاعْتِبَارِ الْعَرَبِيَّةِ” “Arap diline uymadığından bu kıraat zayıf ve şâzdır”.¹⁹⁶⁵ Buna karşın Ferrâ, Bakara sûresinde geçen “مَا لَوْهَا”¹⁹⁶⁶ kelimesinin “مَا لَوْهَا” formatında mansûb okunabileceğini belirtmekte, hatta başka açıdan şâz kabul edilen¹⁹⁶⁷ bu kelimeyi dil bilimsel açıdan tahlil etmekte ve sahîh karşılayıp “صواب” tabirini kullanmaktadır.¹⁹⁶⁸

Örnek bağlamında aktarılan yukarıdaki yaklaşımlar gösteriyor ki şâz diye nitelenen okuyuşun içeriği neyle doldurulduysa veya sıhhat şartı olarak ne gözetiliyorsa ona göre bir sonuç inşa edilmekte ve söz konusu kıraat o doğrultuda ya kabul ya da reddedilmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, şâz kıraatler hakkında yapılan eleştirilerin neredeyse tamamı söz konusu değişik tanımların ve farklı anlam yüklemelerin sebep olduğu meselelerde ortaya çıkmaktadır. Hatta kimi zaman bu ön kabullenmişlik çok tehlikeli sonuçlar da doğurabilmektedir. Mesela sırf “çoğunluk” ilkesine aykırı diye yedi imamdan bazısı şâz imamlar arasında addedilmekte ve doğrudan olmasa da imalı yollarla okuyuşlarının reddedilmesi istenmektedir. Buna örnek olarak, bir kıraat vechini aktaran İbn Atıyye'nin, bununla alakalı “وقرأ حمزة وابن”¹⁹⁶⁹ şeklinde seb'adan olan iki imamın tercihini açıkça şâz okuyanlarla birlikte zikretmesini gösterebiliriz. Bir de bu durumun tam tersiyle de karşılaşılabilir. Mesela Zemahşerî sırf dil kurallarına veya lehçeye uyuyor diye Hasan-ı Basrî'nin şâz diye nitelenen¹⁹⁷⁰ “وَيْهَلْكَ”¹⁹⁷¹ şeklindeki kıraati hakkında tevcihte bulunmakta ve bunun “أبي-يأبي” kalıplarında gelen bir lehçe/lügat olduğunu

¹⁹⁶⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: I, s. 258; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, C: VI, s. 167; Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kırâât*, s. 154.

¹⁹⁶⁵ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, C: IV, s. 99.

¹⁹⁶⁶ Bakara, 2/69.

¹⁹⁶⁷ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-besît*, (muhakkik), C: I, s. 288.

¹⁹⁶⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: I, s. 46.

¹⁹⁶⁹ İbn Atıyye, *el Muharrerü'l-vecîz*, C: II, s. 123; diğer örnek için bkz. C: III, s. 32.

¹⁹⁷⁰ Kirmânî, *Şevâzzü'l-Kırâât*, s. 87, 88.

¹⁹⁷¹ Bakara, 2/205.

kaydetmektedir¹⁹⁷² ki bu, o vechi kabullenmenin bir göstergesidir. Keza mezkûr kelimenin farklı şâz vecihlerinden¹⁹⁷³ bir diğeri olan “وَيَهْلِكُ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ” formatı için İbn Mücâhid’in “galat” ifadesine yer verdiğini belirten İbn Cinnî, o vechin reddedilmemesi gerektiğini, makbûl ve sahîh olduğunu söyleyerek İbn Mücâhid’e katılmadığını görmekteyiz.¹⁹⁷⁴ Bize göre bu ve benzeri tutarsızlıkların temel sebebi şâz kavramının içeriğinin yanlış şekilde anlamlandırılması ve bazı ön kabullerin tahkim edilmeye çalışılmasıdır. Çünkü aynı kıraat vechini şâz olarak telakki eden iki âlimden, birinin onu galat, diğeri ise onu sahîh görmesinin başka izahı olamaz diye düşünüyoruz.

Yukarıda aktarılan gelişmeler ışığında şâz kıraatlerin içeriğinin tam olarak belirlenmediği yerlerde en azından faydaları nazar-ı itibara alınarak kabul edilip belirli yerlerde istihdam edilebileceğini söyleyebiliriz. Mesela fikhî bir konuda istinbat yapmaya yarayacak veya bir âyetin tefsirinde bize yol gösterecek özelliklere sahip şâz bir kıraati reddetmek yerine onu istişhâd makamında kullanmak daha makul bir yaklaşım olacaktır. Bu yaklaşım aynı zamanda söz konusu kıraate bir saygı ifadesidir. Söz gelimi nakli sahîh, Arap diline uygun ama resmü’l-mushafa uymayan bir okuyuşun bile senedinin sahîh olması itibariyle tefsir, fıkıh vb. yerlerde kullanılabileceği bazı araştırmacılar tarafından önemle ifade edilmektedir. Zira bu tür kıraatlerin Abdullah b. Mes’ûd ve Übey b. Ka’b gibi sahâbenin ileri gelenlerinden nakledildiği ve bu durumun saygıyı gerektirdiği belirtilmektedir.¹⁹⁷⁵

Şâz kıraatlerin içeriğinin ne ile oluşturulduğu belirtilmeden hakkında yapılan tartışmaların bazen de yukarıdaki menfî sonuçların aksine müspet sonuçlar doğurduğu gözlemlenmektedir. Bu mesele bağlamında ele alınabilecek örneklerden biri de *İthâf* adlı eserin sahibi Dimyâtî el-Bennâ’nın bu konudaki uygulamasıdır. O, şâz ile şöhret bulan dört kıraati ele alırken kimi kıraat tahlillerinde “gayr-i sahîh” ifadesine yer vermektedir. Şöyle ki, “من أشاء”¹⁹⁷⁶ ayetinin kıraat farklılıklarından Hasan-ı Basrî’ye

¹⁹⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 251.

¹⁹⁷³ Bu vechin şâz telakki edildiğine dair bilgi için bkz. Kirmânî, *Şevâzzü’l-Kırâât*, s. 87, 88; Kabâkîbî, *İdâhu’r-rumûz*, s. 297.

¹⁹⁷⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 121.

¹⁹⁷⁵ Ca’fer, *el-Kur’ân ve’l-kırâât*, C: II, s. 731, 732.

¹⁹⁷⁶ A’râf, 7/156.

isnad ettiği “من أساء” “men esâe” şeklindeki şâz vecih hakkında İbn Mücâhid’den naklen “*sahîh değildir*” ifadesini kullanmaktadır.¹⁹⁷⁷ Araştırmacılar­dan bazıları, Dimyâtî’nin bu örnekte “sahîh değildir” tabirini kullanmasına karşı baş­ka şâz kıraat vecihleri hakkında bunu kullanmamasını dikkati calip bulmaktadırlar. Dolayısıyla bu noktadan hareketle, onun bu ifadeye yer verdiği kıraatlerin zayıf; kullanmadığı yerlerin ise sahîh olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadırlar.¹⁹⁷⁸ Bu durumda şâz kıraatlerin ne tümünün sahîh ne de tümünün merdûd olduğu söylenebilir. Ayrıca bu önermelerin sonucunda şâz kıraatler arasında kıraat değeri taşıyan kıraatlerin bulunduğu da anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere şâz kavramının içeriği tam manasıyla belli olmayan, sadece on kıraat dışında kalmaları sebebiyle şâz olarak telakki edilen dört kıraat imamının okuyuşunu kapsayan bu eserde bile şâz kıraatler tümüyle reddedilmemiş, hatta kimi yerlerde bu kıraatlerin sahîh olduğu vehmi uyanmıştır.

Söz konusu içerik karmaşasını bir nebze rahatlatan İbn Cinnî *el-Muhteseb*’inde aktardıklarıyla şâz kıraatlerin sıhhati noktasında adeta teminat sunmaktadır. O, öncelikle İbn Mücâhid tarafından kırâat-i seb’a dışında bırakılarak şâz ilan edilen kıraatleri iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, kabul edilmemeleri konusunda soru işareti bulunmayanlardır. Bu tür sorunlu kıraatleri kitabına almadığını aktardıktan sonra ikinci kısmı mealen şu sözlerle açıklamaktadır: “*Biz bu kitapta, yedi kıraat dışında tutulup şâz diye nitelenen kıraatlerden bizim açımızdan güvenilir ve sahîh gördüklerimizi rivâyet etmeye çalıştık.*”¹⁹⁷⁹ Yine başka bir yerde o, yedi kıraatin dışında kalan şâz kıraatlerin sıhhati hakkında daha net ifadelere yer vermektedir:

“Bu şâz kıraatler her ne kadar yedi kıraatin dışında kalmış olsalar da onlardan bir kısmı sika râviler tarafından aktarılmış ve her yönüyle sahîh senedlerle donatılmıştır. Hatta şâzlardan pek çoğu dilin fesahati açısından üzerinde icmâ edilenlere eşittirler.”¹⁹⁸⁰

¹⁹⁷⁷ Dimyâtî, *İthâf*, s. 290.

¹⁹⁷⁸ Ca’fer, *el-Kur’ân ve’l-kırâât*, C: II, s. 732.

¹⁹⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 35.

¹⁹⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 32.

İbn Cinnî bu sözlerden sonra şâz kıraatlerin Hz. Resulullah’a isnad edildiğini, dolayısıyla bu kıraatlerin reddedilmesinin tehlikeli olduğunu aktarmaktadır. Bu sözlere binaen o; bu çeşit kıraatlerin yayılma ihtimaline karşılık okunmaması gerektiğine, fakat özellikle kendisinin aktardığı şâz kıraatlerin sıhhat açısından güçlü olduğuna, bunların kabulünün ve onlarla amel edilmesinin bizzat Allah tarafından emredildiğine ve onun tarafından sevildiğine kanaat getirdiğini belirtmektedir.¹⁹⁸¹ İbn Cinnî’nin genel anlamda sözlerini şu şekilde yorumlamak mümkündür: Onun şâz kıraatlerden sadece sahîh gördüklerini aktarması, nakletmediği kıraatlerin zayıf veya merdûd olduğuna veya meşgul olmayı gerektirmeyecek derecede kapalı ve sorunlu olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca İbn Cinnî’nin tüm şâz okuyuşlara temas etmemiş olması gösteriyor ki o, bu konuda çok hassas ve seçici davranmakta, kanaatine göre senedi en az yedi kıraat kadar sahîh olan kıraatleri nakletmektedir. Yine anlaşıyor ki, İbn Mücâhid tarafından yedinin dışında tutulan şâz kıraatlerin tümü merdûd değildir, en azından bunlardan bir kısmı sahîh olmakla birlikte yeterince şöhret bulamamasından kaynaklı dışlanmış gibi algılanmaktadır. İşte İbn Cinnî’nin çalışmasının kapsam alanı da tam olarak bu kısımdır.

Şâz kıraatleri bazı gerekçeler ileri sürerek tümünden reddeden anlayışın aksine İbn Teymiyye ve İbnü’l-Cezerî gibi âlimler şâz kıraatlerin yedi harften bir parça olma olasılığını aktardıktan sonra külli bir kaideyle onların toptan reddedilmemesi gerektiğini vurgulamışlardır:

“Şâz kıraatlerin yedi harften bir parça olma ihtimali bulunuyorsa o halde şu soruyu sormak gerekir: Yedi harften biri olduğuna dair elimizde kesin bir bilgi bulunmayan okumalar hakkında tam tersi bir görüş olarak, bu okumaların kesin olarak yedi harften olmadığını söyleyebilir miyiz?”¹⁹⁸²

¹⁹⁸¹ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 33.

¹⁹⁸² İbn Teymiyye, **Mecmû‘u’l-fetâvâ**, C: XIII, s. 398; İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 19.

Başka bir ifadeyle şâz kıraatlerin yedi harften bir cüz olduğu kesin değilse, onlardan bir cüz olmadığı da kesin değildir. İbn Teymiyye, kendisinin ve bağlı olduğu ekolün kanaatinin de bu doğrultuda olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁸³

Yine İbnü'l-Cezerî'nin, “*Şâz kıraatler (...) Kur'ân olarak nakledilen okuyuşlardır.*”¹⁹⁸⁴ şeklinde naklettiği sözlerle bu konuda olumlu bir hava estirdiği söylenebilir. Keza o, başka bir yerde şâz kıraatleri sahîh başlığı altında değerlendirmeye alarak onların Kur'âniyetine telmihte bulunmaktadır.¹⁹⁸⁵ Dolayısıyla söz konusu şâz kıraatler sahîh kadar olmasalar da en azından Kur'ân olma niteliğine yakın durmakta ve merdûd çemberinden uzak bir yerde yer almaktadırlar. Ayrıca belirli özelliklere sahip şâz kıraatler hakkında kimi zaman tevakkuf edilmesi gerektiğini belirten görüşlerin varlığı da göz önüne alındığında onların asgari düzeyde reddedilememesi gerektiği sonucu çıkmaktadır. Şimdi de bazı özelliklerinden dolayı şâz kıraatlerden bir kısmının hasen karşılandığını göreceğiz.

3.4.2.2.1 Dil Açısından Hasen Olanlar

Dil bilimcilerin genel anlamda kıraatlere dil kuralları çerçevesinde yaklaştıklarına daha önce de değinilmişti. Dolayısıyla onların sırf dil kurallarına aykırı olması sebebiyle pek çok sahîh okuyuşu şâz; dil kurallarına uygun olması sebebiyle de pek çok şâz okuyuşu sahîh kıraat kategorisinde değerlendirdikleri hatırlanacaktır.¹⁹⁸⁶

Daha önce Arap dilini kıraatler üzerine tahakküm etme çabalarından, dil bilimcilerin kimi kıraat imamlarını tenkit etmesinden söz edilmişti. Dil kurallarının şâz kıraatlerle olan malum ilişkisi bakımından dilci kimliğiyle de tanınan İbn Cinnî'nin bazı şâz kıraatleri meşhur kıraatlere tercih etmesi, hatta üstün görmesi ise bu konuda başka bir alan açmaktadır. O da bu uygulamanın dil açısından hasen görülen bazı şâz

¹⁹⁸³ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, C: XIII, s. 398.

¹⁹⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 20.

¹⁹⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 19.

¹⁹⁸⁶ Örnekler için bkz. Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân**, C: II, s. 6.; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 462-463; Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, C: V, s. 3. Bu meseleyle ilgili tartışmalar için bkz. Efgânî, **Fî usûli'n-Nahv**, s. 30-35.

okuyuş kısımlarının mevcudiyetine işaret etmesidir.¹⁹⁸⁷ Şimdi bu düşüncüyü İbn Cinnî şahsında birkaç örnekle açıklamaya çalışacağız.

İbn Cinnî, “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ”¹⁹⁸⁸ âyetini ref ile (كُلُّ) okuyan Ebü’s-Semmâl’a ait şâz kıraati, sahîh kıraat okuyuşu olan nasbdan (كُلُّ) daha güçlü gördüğünü, çünkü burada makamın ibtidayı¹⁹⁸⁹ gerektirdiğini aktarmaktadır. Bu sözlerden sonra da savunduğu şâz okuyuşu dil bakımından uzunca gerekçelendirmektedir.¹⁹⁹⁰ Aynı şekilde o, Hz. Alî, Hasan-ı Basrî ve İbn Ya‘mer gibi bazı sahâbe ve tâbiînin aktardığı “أَفَحَسْبُ الَّذِينَ”¹⁹⁹¹ şeklindeki kıraatin bu formundan dolayı sahîh kıraatten anlam açısından daha etkili ve kapsayıcı olduğunun altını çizmektedir.¹⁹⁹² Başka bir yerde yine o, İbn Yezîd’e (ö. 98/716-17) dayandırdığı “تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامُ”¹⁹⁹³ (ve’l-erhâmu) şeklindeki şâz kıraatin anlam ve i‘râb açısından sahîh kıraat olan nasb okuyuştan daha vurgulu olduğunu beyan etmektedir.¹⁹⁹⁴ İbn Cinnî’nin *el-Muhteseb*’i iyi analiz edildiği takdirde mezkûr örneklerin pek çok benzerine ulaşılabileceği muhakkaktır.¹⁹⁹⁵ Bazen de onun şâz kıraatlerin tevcihinde dil veya mana açısından “hasen” tabirini kullandığına tanıklık edebiliyoruz. Mesela o, İbn Abbâs’ın “يُرْوَاهُمْ مِثْلِهِمْ”¹⁹⁹⁶ şeklindeki şâz kıraati hakkında “هذه قراءة حسنة المعنى”¹⁹⁹⁷ ifadesini kullanırken bir başka şâz vecih için “إعراب حسن، وصنعة صالحة”¹⁹⁹⁸ tabirini kullanmaktadır. Yukarıdaki örneklere ilaveten Mekkî b. Ebî Tâlib’in bu konudaki bir yaklaşımı zikredilebilir. O, Âl-i imrân suresinde geçen “لَا يَضُرُّكُمْ” ifadesinin İmam Âsım tarafından “لَا يَضُرُّكُمْ” (râ harfinin fethası) şeklinde okunduğunu zikrederken, bu şâz kıraatin sahîh bilinen ref kıraatinden “ahsen” olduğuna dikkatleri çekmektedir.¹⁹⁹⁹

¹⁹⁸⁷ Sağır, *el-Kırââtü’s-şâzze*, s. 236.

¹⁹⁸⁸ Kamer, 54/49.

¹⁹⁸⁹ Bu cümlelerin aslının mübtada ve haber olduğuna işaret etmektedir.

¹⁹⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: II, s. 300.

¹⁹⁹¹ Kehf, 18/102.

¹⁹⁹² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: II, s. 34.

¹⁹⁹³ Nisâ, 4/1.

¹⁹⁹⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 179.

¹⁹⁹⁵ Örnek olarak bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: II, s. 285.

¹⁹⁹⁶ Âl-i İmrân, 3/13.

¹⁹⁹⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: I, s. 154.

¹⁹⁹⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: II, s. 226.

¹⁹⁹⁹ Mekkî, *Müşkilü i‘râbi’l-Kur’ân*, C: I, s. 173.

Yukarıda örnek bağlamında aktarmaya çalıştığımız Mekkî ve İbn Cinnî'nin yaklaşımları bize şâz kıraatler arasında dil veya mana açısından “hasen/ahsen” diye tabir edilecek bazı kıraatlerin bulunabileceğini göstermektedir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki bu özelliklere sahip bir şâz okuyuşun varlığı, İbn Cinnî'nin yaptığı gibi bu kıraatleri sahîh kıraatlere öncelemeyi veya daha üstün görmeyi zorunlu kılmaz. Aksine sahîh bir kıraatin üç kriteri bir yana, yaygınlığı ve müstefiz oluşu bile öncelenmesine ve kendisiyle amel edilmesine yeter de artar diye düşünüyoruz. Yeter ki bu yapılırken üç kriteri haiz şâz kıraatler dışlanmasın, reddedilmesin. Esasında İbn Mücâhid'in yediyle sınırladığı sahîh kıraatlere saygısı olan İbn Cinnî'nin bu farklı eğilimi ortaya koymasının temel nedenlerden birinin de onun, İbn Mücâhid ile birlikte şâz diye şöhret bulmuş pek çok okuyuşun makbûl kanadında bulunması gerektiğini savunmasıdır.²⁰⁰⁰ Binaenaleyh İbn Cinnî'nin mezkûr yaklaşımı ve adını anmadığımız diğer âlimlerin bu konudaki düşüncelerinin, şâz kıraatlerin Kur'âniyeti, tenkidi ve reddi konusuna daha temkinli ve ılımlı yaklaşılması noktasında bir fikir verdiğini düşünmekteyiz.

3.4.2.2.2. Belâgî Açısından Hasen Olanlar

Belâgat, “sözün açık ve seçik olması” veya “makama uygun söz söyleme sanatı” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰⁰¹ Bu açıdan bakıldığında kaynaklarda; bazı kıraatlerin diğerlerinden daha belîğ ve fasih olması,²⁰⁰² bazı şâz kıraatlerden ise kimi kalıpların manaya delaleti varit olduğu makama uygun olması, yine bunların anlam açısından açık ve seçik olması gibi sebeplerle şâz kıraatlerin “hasen” tabiriyle olumlanmaya çalışıldığı görülmektedir.²⁰⁰³ Bunu aşağıdaki örnekler üzerinden daha iyi anlayabiliriz. Aslında şâz kıraatlerin belâgî yönden hasen olarak karşılanması, yukarıda şâz kıraatlerin dil açısından hasen görülmesi ile ilgili aktarılan analiz ve sonuçlarla paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla her iki kısmın değerlendirme parametrelerinin aynı çizgide ilerlediğini ifade edebiliriz.

²⁰⁰⁰ Onun bu yaklaşımını özetleyen bölüm için bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 31-36.

²⁰⁰¹ Câhız, **el-Beyân ve't-tebyîn**, C: I, s. 18; Ebü'l-Me'âlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân Hatîb el-Kazvînî, **el-İdâh fî 'ulûmi'l-Belâga**, 3. bs., thk. Muhammed Abdülmun'im Hafâcî, Beyrut, Dâru'l-Cîl, t.y., C: I, 41-44.

²⁰⁰² Ebü'l-Abbâs Şehâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, **'Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî (Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., C: I, s. 96.

²⁰⁰³ Mekkî, **el-İbâne**, s. 120-122; Ca'fer, **el-Kur'ân ve'l-kirâât**, C: II, s. 737, 738.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Fâtiha sûresindeki bazı kelimeler hakkında birtakım şâz kıraat vecihleri nakletmekte ve bunların yedi meşhur kıraatin dışında kaldığını, fakat resmü'l-mushafa uygun olmaları sebebiyle de okunabileceklerini “وَيَقْرَأُ بِهِ” ifadesiyle beyan etmektedir.²⁰⁰⁴ Söz konusu kıraatlerden örnek vermek gerekirse o, “مَالِكٍ”²⁰⁰⁵ kelimesinin Hz. Alî tarafından “مَلَكٍ” şeklinde okunduğunu belirtirken bunun, sahîh iki kıraati kapsadığına²⁰⁰⁶ işaret etmektedir.²⁰⁰⁷ Yine o, “إِيَّاكَ” lafzının “iyâke” şeklinde tahfîfle okunduğunu zikrederken bunun “güneşin ışığı” anlamına geldiğini; Yahyâ b. Vessâb’a isnad ettiği “نُسْتَعِينُ”²⁰⁰⁸ kelimesinin “niste’in”²⁰⁰⁹ şeklinde okunduğunu ve bu kıraat vechinin “meşhur ve hasen bir lehçe”²⁰¹⁰ olduğunu; bir başka şâz okuyuş olan “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ” formunun ise hâl, istisnâ veya “الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ”²⁰¹¹ ifadelerine sıfat olabileceğini belirtmektedir.²⁰¹² Mekkî, birtakım dilsel mülâhazalar ve belâğî nüktelerle bu kıraatlerin manalarını olumlamaya çalışırken aynı zamanda bu kıraatlerle okumanın caiz olduğuna da işaret etmektedir. Ayrıca Mekkî’nin bu kıraatleri müspet karşıladığı fikrine, aktardığı mezkûr şâz vecihlerden sonra kullandığı şu sözlerle de ulaşmaktayız:

“Bu (şâz) okumaların tümü resm-i nushafa uygundur. Bunları sika râvilerden alıp okumak ise caizdir. Çünkü bu vecihlerin senedi sahîh olduktan sonra Arap diline ve resmü'l-mushafa muvafık oldukları tartışmasıdır.”²⁰¹³

Bazı araştırmacılar, Hasan-ı Basrî’ye isnad edilen “أَهْدِنَا صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا” şâz kıraat vechini; alçak gönüllülüğe, Allah’a boyun eğmeyi izhar etmeye ve kendisine verilene rıza göstermeye delalet ettiği şeklinde yorumlamaktadırlar. Bu anlamın ortaya

²⁰⁰⁴ Mekkî, **el-İbâne**, s. 120.

²⁰⁰⁵ Fâtiha, 1/3.

²⁰⁰⁶ Hafâcî bu kıraatin bazıları tarafından, sahîh iki kıraat olan (meliki-mâliki) vecihlerini kapsamı sebebiyle “hasen” olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Hafâcî, **‘Înâyetü’l-Kâdî**, C: I, s. 97-98.

²⁰⁰⁷ Mekkî, **el-İbâne**, s. 121.

²⁰⁰⁸ Fâtiha, 1/4.

²⁰⁰⁹ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân**, s. 9.

²⁰¹⁰ Mekkî, **el-İbâne**, s. 122.

²⁰¹¹ Fâtiha, 1/6.

²⁰¹² Mekkî, **el-İbâne**, s. 120-122.

²⁰¹³ Mekkî, **el-İbâne**, s. 123.

çıkmasındaki sır ise âyetin ilgili kelimelerinin nekra olarak okunmasında meknundur. Zira araştırmacılarca nekralığın hem *ta'zîm*²⁰¹⁴ hem de *taklîle*²⁰¹⁵ işaret ettiği belirtilmektedir.²⁰¹⁶ Böylece az olanı çok görüp kanaat getirmek manası ortaya çıkmaktadır. Bu manaya bakıldığı zaman da söz konusu şâz kıraatin belâgî açıdan ne kadar zengin olduğu anlaşılmaktadır.

Yine İbn Cinnî, “وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رَبُّكَ”²⁰¹⁷ yerine Hz. Alî ve İbn Mes‘ûd gibi sahâbeye ait “يَا مَالٍ” şeklindeki bir kıraat vechini bazı dikkat çekici belâgî nüktelerle açıklamıştır. Ona göre, “*Ey Mâlik, rabbin (bir an önce) işimizi bitirsin diyecekler.*” mealindeki âyetin “*Ey Mâli*” şeklinde *terhîm*²⁰¹⁸ olarak okunmasının sırrı, bu çağrıyı yapanların içinde bulundukları vaziyetten dolayı güçlerinin tükenmiş, takatlerinin kesilmiş, ses ve nefeslerinin zayıflamış olmasından kaynaklıdır. Zaruri hallerinden ötürü de ancak bu kadar nida edebilmişlerdir.²⁰¹⁹ Resmü’l-mushafa aykırı olup şâz olduğu belirtilen²⁰²⁰ bu okuyuşun işaret ettiği belâgî hususların önemine binaen bu örneği burada zikretmek istedik.²⁰²¹

Yukarıdaki yaklaşımlar gösteriyor ki, bu özelliklere sahip şâz kıraatler kimi âlimler tarafından kabul edilmektedir. Ayrıca bu yaklaşımlar, “hasen” tabiri kullanılarak, fesahat, belâgat, mana ve dil açısından zengin olduğuna işaret edilen bu kıraatlerin -üç kriterle de desteklenmeleri durumunda- kimi âlimlerce sahîh kategorisine alındığını göstermektedir. Buna ilaveten bazı âlimlerin bu konuda dile getirdikleri aşağıdaki sözler de belâgî açıdan hasen tabirinin fesahatle olan ilişkisine ve şâz kıraatlerden bir kısmının makbûliyetine esas teşkil edecek bir özelliğe işaret etmektedir.

²⁰¹⁴ Büyük görmek, büyütme.

²⁰¹⁵ Az görmek, küçültme.

²⁰¹⁶ Ca‘fer, **el-Kur’ân ve’l-kurâât**, C: II, s 737, 738.

²⁰¹⁷ Zuhurf, 43/77.

²⁰¹⁸ Terhîm, münâdânın son harfinin tahfîf amaçlı hafzedilmesidir. Bkz. Ebû Muhammed Cemalüddin Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed İbn Hişâm, **Şerhu Katri’n-nedâ ve belli’s-sadâ**, 11. bs., thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire, y.y., 1963, s. 213.

²⁰¹⁹ İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: II, s. 257.

²⁰²⁰ Bkz. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fi Şevâzî’l-Kur’ân**, s. 136-137; Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kırâât**, s. 429.

²⁰²¹ Bunlara daha pek çok örnek ilave edilebilir. Mesela isti‘âre, teşbih, iltifat, fasl-vasl vb. birçok belâgat konusu bu bağlamda zikredilebilir. Detaylı örnekler ve açıklamalar için bkz. Dâreyn, **el-Kırââtü’s-Şâzze**, s. 1-134.

“Şâz kıraatlerin pek çoğu dilin fesahati açısından üzerinde icmâ edilenlere eşittirler.”²⁰²²

“Fasîh bir Arap, kıyasa aykırı olmadan herhangi bir sözde münferid kalırsa bu, ondan kabul edilir. Şâzin bir anlamı da tek kalmak olduğuna göre eğer fasih/beliğ kişiler tarafından aktarılmışsa o da kabul edilir.”²⁰²³

3.4.2.2.3. Sened Açısından Sahîh/Hasen Olanlar

Senedi itibariyle sahîh olan şâz kıraatler bulunduğu gibi hasen karşılananlara da rastlanmaktadır. Örneğin yukarıda da aktarıldığı gibi cumhûru kurrâ tarafından “إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ”²⁰²⁴ formatında okunan âyeti, Hafs ed-Dûrî; “Yahya b. Ebû Bükeyr, İsrâîl, Ebû İshâk, Abdurrahman b. Yezîd ve Abdullah b. Mes‘ûd” şeklindeki sahîh sened zinciriyle Hz. Peygamber’in; “إِنِّي أَنَا الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ” şeklinde okuduğunu rivâyet etmiştir.²⁰²⁵ Burada rivâyet açısından sahîh bir okuyuşla karşı karşıyayız, ne var ki bu okuyuş resmî’l-mushafa muhaletinden dolayı şâz kabul edilmektedir.²⁰²⁶

Hasen telakki edilen şâz kıraatlerden bir örneği kısaca izah etmekte yarar vardır. Mesela “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ”²⁰²⁷ ayetinin sahîh vecihlerinin yanı sıra Ebû ‘Amr; Ahmed b. Hanbel, Haccâc b. Muhammed, İbn Cüreyc (ö. 150/767), Ebû’z-Zübeyr (ö. 126/743-44) ve İbn Ömer gibi isimlerden müteşekkil sened zinciriyle bu âyeti Hz. Peygamber’in “فَطَلِّقُوهُنَّ فِي قُبُلٍ عَدَّتِهِنَّ” şeklinde okuduğunu rivâyet etmiştir.²⁰²⁸ Buna ilaveten Ya‘kûb’un râvîsi Ravh b. Ubâde (ö. 205/820) de; İbn Cüreyc, Ebû’z-Zübeyr, Abdurrahman b. Eymen (ö. ?) ve İbn Ömer tarikiyle yine Hz. Peygamber’in

²⁰²² İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 32.

²⁰²³ Ca‘fer, **el-Kur’ân ve’l-kırâât**, C: II, s 740, 741.

²⁰²⁴ Zâriyât, 51/58.

²⁰²⁵ Dûrî, **Kırââtü’n-Nebî**, s. 153. İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân**, s. 146; Mes‘ûl, “**el-Kırââtü’ş-şâze**”, s. 74-75; Çakıcı, **Şâz Kıraatler**, s. 170. Ayrıca hadis külliyyatında da bu kıraatin sened zincirinin Abdullah b. Mes‘ûd’a oradan da Hz. Peygamber’e ulaştırıldığı görülmüştür. Bkz. Ebû Dâvûd, “**Kitâbü’l-Hurûf**”, (No. 3993); Tirmizî, “**Kırâât**”, 8 (No. 2940); Hâkim, “**Kitâbü’t-tefsîr**”, C: II, s. 255, (No. 2919), 273, (2983).

²⁰²⁶ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân**, s. 146.

²⁰²⁷ Talak, 65/1.

²⁰²⁸ Dûrî, **Kırââtü’n-Nebî**, s.162; Müslim, “**Kitâbü’t-Talâk**”, 1471.

söz konusu âyete “**فِي قُبُلٍ**” lafzını ilâve ederek okuduğunu rivâyet etmiştir.²⁰²⁹ Bu sened zincirinde sahîh imam ve râvilerin bulunmasına rağmen söz konusu kırâat vechi şâz olarak addedilmekten kurtulamamıştır.²⁰³⁰ Bunun iki temel sebebi olabilir. Birincisi sened, ikincisi ise metinle ilgilidir. Sened açısından bakıldığında söz konusu riyâyet zincirinde bulunan Ebü’z Zübeyr’in tedlis²⁰³¹, Haccâc’ın ise tahlîl²⁰³² yapmaları gibi nedenlerle râvilerde oluşan problemidir.²⁰³³ İkincisi ise metinde yer alan “**فِي قُبُلٍ**” ilavesidir. Bu fazlalık resmü’l-mushaf ilkesine aykırı olduğundan bu okuyuş şâz sayılmıştır. Ayrıca rivâyet halkasında yer alan Ebü’z-Zübeyr’in güven telkin etmemesinden dolayı bu okuyuşun sened açısından hasen seviyesinde kaldığı bildirilmektedir.²⁰³⁴ Görüldüğü üzere resmü’l-mushafa aykırı olması sebebiyle şâz olduğu anlaşılan bu okuyuş, râvilerde görülen tedlis ve tahlîl problemi dışında sened açısından muttasıl bir yapı arz etmekte ve bunun sonucunda da hasen şeklinde nitelendirilmektedir. Hatta İbn Cinnî bu kırâatin rivâyet halkasına; Hz. Osman, İbn Abbas, Übey b. Ka’b, Câbir b. Abdullah, İbn Mücâhid, Alî b. Hüseyin, Ca’fer b. Muhammed, Zeyd b. Alî ve İbn Mes’ûd gibi sahâbenin önde gelen bazı isimlerini de ekleyerek bu okuyuşun sahîh kırâatler için tasdik mahiyeti niteliğinde olduğunu zikretmektedir.²⁰³⁵

3.5. ÜÇ KRİTERE UYGUN OLUP SAHÎH KADAR ŞÖHRET BULAMAYANLAR

Şöhret bulmuş üç kriterden birine aykırı bulunan kırâatler âlimlerin çoğuna göre kabul edilmemekte ve bazıları bu gibi kırâatlere şâz adını vermektedir. Örneğin Kevâşî’ye göre bir kırâatte üç şart yerindeyse o kırâat yedi imamın kırâati gibi kabul edilir ve bu şartlardan birinin bulunmaması durumunda ise o kırâate şâz denir.²⁰³⁶

²⁰²⁹ Dûrî, **Kırââtü’n-Nebî**, s.162; Mes’ûl, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s.76; Çakıcı, **Şâz Kırâatler**, s. 171.

²⁰³⁰ İbn Hâleveyh, **Muhtasar fî Şevâzî’l-Kur’ân**, s. 158.

²⁰³¹ Tedlis, râvinin, hocasından duymadığı bir hadisi bizzat ondan işitmiş gibi nakletmesi olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Bünyamin Erul, “Tedlîs”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2011, C: XL, s. 262.

²⁰³² Tahlîl, lafızları, cümleleri birbirine karıştırmak anlamında kullanılır. Bkz. Mes’ûl, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s.76.

²⁰³³ Dûrî, **Kırââtü’n-Nebî**, (1. ve 2. dipnotlar) s.162.

²⁰³⁴ Mes’ûl, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s.77.

²⁰³⁵ İbn Cinnî, **el-Muhtesab**, C: II, s. 323.

²⁰³⁶ Süyûtî, **el-İtkân**, C: I, s. 173.

Esasen burada dikkatimizi çeken husus Kevâşî'nin üç şartı yerinde olan bir kıraati yedi kıraat mesabesinde kabul etmesidir. Zira bu kabulün anlamı 'aşerenin dışında olsa bile bir kıraatte üç şart yerindeyse o, sahîh muamelesi görecektir. Buradan da anlaşılacağı üzere kıraat âlimlerinin bu üç kriteri ihdâs etmeleriyle birlikte yedinin hatta on'un dışında kalan kıraatlerin de sahîh olabilmelerinin önü açılmış olmaktadır.

İbn Mücâhid'in meşhur olmamalarını gerekçe göstererek yedinin dışında tuttuğu üç kıraatin²⁰³⁷ İbnü'l-Cezerî tarafından yedi mesabesinde sahîh oldukları tespit edilip bunlarla 'aşerenin oluşturulduğu malumdur.²⁰³⁸ Binaenaleyh ilave üç kıraatin sıhhat şartlarında bulunan üç kriteri aynen barındıran kıraatler da bu durumda gündeme gelmektedir. Mesela İsrâ sûresinde geçen أَمْرًا²⁰³⁹ (emernâ) kelimesi 'aşere dışında bazı farklı kıraat vecihleriyle okunmuştur. Bunlar: أَمْرًا (emmernâ) ve أَمْرًا (emirnâ) şeklinde şâz kıraat olarak bilinmektedir.²⁰⁴⁰ Fakat bu kıraatlere bakıldığında –senedin detaylı râvi analizini dışarda tutarsak- üç şartın yerinde olduğu görülecektir. Sened açısından bu kıraatler Hz. Alî, İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî, Yahyâ b. Ya'mer, Ebû 'Amr, Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Ebû Osmân en-Nehdî (ö. 100/718-19), Katâde, İbn Ebû İshâk, Ebû Recâ (ö. 105/723-24 [?]), A'rec ve daha nice sahâbe, tabiûn ve âlimlerden rivâyet edilmiş kıraatlerdir.²⁰⁴¹ Ayrıca bunlarda resmü'l-mushaf ve Arap dil kurallarına uygunluk noktasında da bir problemin olmadığı anlaşılmaktadır.²⁰⁴² Bu durumda 'aşerede mevcut üç şart bu kıraatlerde de bulunmaktadır. Fakat buna rağmen sahîh kıraatler arasında bu tür kıraatler bulunmamakta ve şâz olarak tavsif edilmektedir. Kanaatimizce bu yaklaşımın temel sebeplerinden biri de “Şâtibiyye, Dürre ve Tayyibe'de mevcut olmayan tüm okuyuşların” veya tevâtürlük ilkesine muhalif olan kıraatlerin şâz olduğu²⁰⁴³ şeklindeki değişmez ön kabuldür. Dolayısıyla haddizatında tüm şartları yerinde ve nihayetinde makbûl statüsünde olması gereken kıraatler yedi veya on kıraat arasında olmamaları veya onlar kadar şöhret bulamamaları nedeniyle

²⁰³⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, s. 49, 87.

²⁰³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 9-49.

²⁰³⁹ İsrâ, 17/16.

²⁰⁴⁰ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: II, s. 15.

²⁰⁴¹ Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân*, s. 79; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, C: II, s. 15-16; Ca'fer, *el-Kur'ân ve'l-kirâât*, C: II, s. 639.

²⁰⁴² Benzeri örnekler için bkz. Ca'fer, *el-Kur'ân ve'l-kirâât*, C: II, s. 639 (19. dipnot).

²⁰⁴³ Bunun için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 16; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, C: I, s. 161; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 173.

reddedilip şâz olarak telakki edilmişlerdir. Taberî ve Mekkî gibi âlimler, resmü'l-mushafa muhalif olan bir kıraati bile tamamen reddetmeyip onun hakkında tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemişlerken resmü'l-mushaf dâhil üç şartı tamamen yerinde olan bir okuyuşu reddetmek büyük cesaret ister diye düşünüyoruz.

Mekkî, üç şartı barındıran ve özellikle de resmü'l-mushafa aykırı olmayan fakat ihtilafı olan kıraatlerin yedi harf çerçevesinde değerlendirilip şâz sayılmaması gerektiğine işaret etmiştir. Ayrıca bu görüşünü Taberî'nin sözleriyle desteklediği de görülmektedir. Zira yukarıda daha önce de belirtildiği üzere o, Taberî'ye katılarak bir kıraatin resmü'l-mushafa aykırı olması halinde onu kökten reddetmek yerine hakkında tevakkuf edilmesi gerektiğini aktarmaktadır.²⁰⁴⁴ Bilindiği üzere resmü'l-mushaf kriterine aykırı olanlar hakkında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.²⁰⁴⁵ Muasır araştırmacılardan da aynı kanaati dillendirenler vardır. Mesela Bâzmûl'a göre resmü'l-mushafa aykırı olan kıraatler (sahâbîlere ait kıraatler) karşısında tevakkuf etmek, onları Kur'ân'dan saymamaktan daha ihtiyatlıdır.²⁰⁴⁶ Başka bir ifade ile söz konusu eğilimlere göre bu tür kıraatleri Kur'ân'dan saymayıp reddetmek yerine haklarında tevakkuf etmek ihtiyata daha uygundur. Şunu belirtmek gerekir ki burada tevakkuf edilmesi gereken kısım müdreclerin dışında kalanlardan olmalıdır. Eğer müdrecler kastedilirse zaten kıraat değerlerinin olmadığı bilindiğinden haklarında tevakkuf etmek değil onların reddedilmeleri gerekecektir.

Fakat burada dikkat çeken husus resmü'l-mushaf değil, üç kriter arasında senedin etkisidir. Mamafih bu türden kıraatlerin üç kriter uyan kıraatler kadar sahîh olamayacağı kesinleşmiş olmakla birlikte, onları tamamen reddetmenin de doğru olmayacağı ortaya çıkmaktadır. O halde üç şartı yerinde olan bir kıraatin sırf yedi veya on imamın kıraati dışında bulunması sebebiyle reddedilmesinin ihtiyâtî bir karar olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu karar ümmetin çoğunluğu tarafından benimsendiği için ne ilk dönemlerde ne de günümüzde 'aşere dışındaki okuyuşlara sahip

²⁰⁴⁴ Mekkî, **el-İbâne**, s. 53.

²⁰⁴⁵ Bu tarz kıraatleri müdrec sayıp hakkında tevakkuf edilmesi gerektiğini söyleyenler olduğu gibi (bkz. Mekkî, **el-İbâne**, s. 53), şâz kıraat şeklinde tavsif edenler de bulunmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî'ye göre şâz kıraat, "*Arapçaya uygun, senedi sahîh, fakat mushafa uygun olmayan okumalardır.*" Bkz. İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 19.

²⁰⁴⁶ Bâzmûl, **el-Kırâat**, s. 119.

çıkılmamıştır. Ayrıca bu konuyu yüksek sesle seslendirmenin mahzurları da göz ardı edilmemelidir. Doğrusu herhangi bir konu ümmetin kabulüne mazhar olduysa aksini beyan etmek çoğu zaman kamoyu tarafından (haklı-haksız) tepkilere sebebiyet verebilmektedir.²⁰⁴⁷ O bakımdan bu kıraatlerin bu denli geri planda kalmalarının perde arkasında söz konusu ‘tepki’ endişesinin de yattığını söyleyebiliriz.

Ebû Şâme, Mehdevî ve İbnü’l-Cezerî de sahîh kıraat kriterlerini açıklarken bu konuda şahıslar üzerinden bir değerlendirme değil, mezkûr şartların bir arada bulunma zorunluluğundan bahsetmektedirler.²⁰⁴⁸ Yani bu özelliklerin kırâat-i seb‘a veya ‘aşere imamlarının dışında herhangi bir şahısta toplanması durumunda o okuyuşun da kabul edilmesi gerekecektir. Örneğin Ebû Şâme sahîh kıraatler hakkında yaptığı açıklamada dikkat çekici şu ifadelere yer verir:

“Sahîh kıraat imamlarına nispet edilen her bir kıraat sıhhat konusunda aynı değildir. Bunların arasında mezkûr üç kriterden birinin bulunmaması sebebiyle zayıf ve şâz kıraatler bulunabilmektedir. Yedi sahîh kıraat hakkında telif edilen eserlerin bazısında nakledilen rivâyetlerin bir başkasında bulunmamasının temel gerekçesi de budur.”²⁰⁴⁹

Ayrıca Ebû Şâme, “kırâat-i seb‘a imamlarının şöhreti ve haklarında oluşan icmâ sebebiyle gönül, yedinin dışında kalanlardan ziyade onlara daha çok meyletmektedir.”²⁰⁵⁰ sözleriyle de yedi kıraate olan teveccühün nedenini açıklamaktadır. İbnü’l-Cezerî’nin, yedi kıraatin dışında olmasına rağmen yedinin içindeki çoğu okuyuştan bile daha sahîh vecihlerin bulunduğu dair dikkat çeken

²⁰⁴⁷ Örneğin İbn Miksem ve İbn Şenebûz’un meşhur hikâyeleri malumdur. Fakat bu iki isimle alakalı olaylar farklıydı. Çünkü kabul edilemez iddiaları bulunmaktaydı. Zira İbn Şenebûz’un sahîh bir kıraat için üç kriterden “resm”i; İbn Miksem’in ise “sened”i gerekli görmedikleri bilinmektedir. Bkz. Fadlî, *el-Kırââtü’l-Kur’âniyye*, s. 124.

²⁰⁴⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, s. 173; örneğin İbnü’l-Cezerî Mehdevî’den naklen şu sözleri nakletmektedir: “الْقِرَاءَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ الَّتِي لَا يَجُوزُ رَدُّهَا مَا اجْتَمَعَ فِيهَا الثَّلَاثَةُ الشَّرْطُوتُ فَمَا جَمَعَ ذَلِكَ وَجَبَ قَبُولُهُ وَلَمْ يَسَعْ” bu metin için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 35; ayrıca İbnü’l-Cezerî’nin bu konudaki kendi görüşü için bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 15.

²⁰⁴⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, s. 173.

²⁰⁵⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, s. 174; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 16.

ifadeleri ise şöyledir: “*Teyisr ve Şatıbiyye’nin kapsadığı yedi kıraatin dışında olduğu halde bunlardan daha fazla sahîh olan birçok kıraat vardır. (...) Önemli olan bu üç ölçütün bir arada bulunmasıdır.*”²⁰⁵¹

Madem bu konuda esas kıstas belirlenen ilkelere uygunluktur, o halde ‘aşerenin dışında kalan şâz kıraat imamlarından sahîh kıraat kriterlerini barındırarak nakledilen kıraatlerin reddedilmemesi, onlarla bazı konularda amel edilebilmesi gerekecektir. Çünkü üç kriteri barındırdığı halde yeterli derecede şöhet bulamadığından şâz diye nitelendirilen, hatta reddedilen okuyuşlara dair İbnü’l-Cezerî’nin Begavî’den naklen aktardığı “*Yedi kıraat içinde de pek çok şâz kıraatler bulunmaktadır.*”²⁰⁵² sözleri bu iki kanadın ortak yönlerinin bulunduğuna işaret etmektedir. Örnek olarak, yedi kıraat imamından ve günümüzde en yaygın kıraatlerin başında gelen İmam Âsım’a nispet edilen bazı şâz kıraatlerin bulunduğu rivâyet edilmektedir. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, Zemahşerî “*فَالْيُودُ الَّذِي أُؤْتِنَ*”²⁰⁵³ âyetini İmam Âsım’ın idgamlı olarak “*الَّذِي أُؤْتِنَ*” (ellezittümine) şeklinde okuduğunu belirttikten sonra bu kıraati “*وَلَيْسَ بِصَحِيحٍ*” ifadeleriyle tenkit edip onu hatalı telakki etmekteyken;²⁰⁵⁴ Ebû Hayyân ise aynı kıraat vechi için doğrudan şâz tabirini kullanmaktadır.²⁰⁵⁵ Kaynaklarda İmam Âsım’ın bu kıraat vechinin sahîh olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır.²⁰⁵⁶ Aksine mezkûr kelimeye ona başka şâz kıraatlerin bile isnad edildiği görülmektedir. Mesela İbn Mücâhid, İmam Âsım’ın bu kelimeyi işmamlı okuduğunu ancak bu okuyuşun dil açısından problem teşkil etmesinden dolayı okunmasının caiz olmadığını, sadece meşhur kıraatin okunması gerektiğini belirtmektedir.²⁰⁵⁷

On kıraat dışında kalanlar arasında sahîh kıraatlerin bulunma ihtimalini tartışan en önemli simalardan biri olan İbnü’l-Cezerî, kitabını yazdıktan sonra bir sabah yarı

²⁰⁵¹ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 35.

²⁰⁵² İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 41.

²⁰⁵³ Bakara, 2/283.

²⁰⁵⁴ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: I, s. 329. Kirmânî bu okuyuşu “Bezzî’nin İbn Muhaysın’dan aldığı rivayet” olarak nakletmektedir. Bkz. Kirmânî, **Şevâzzü’l-Kirâât**, s. 105.

²⁰⁵⁵ Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 745.

²⁰⁵⁶ İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: II, s. 178.

²⁰⁵⁷ İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb’a**, s. 195. Altı çizilmesi gereken bir husus ise bizim buradaki çabamızın seb’ayı veya aşereyi -haşa- değersiz ve gayr-i sahîh kategorisinde göstermeye çalışmak olmadığını belirtmek isteriz. Buradaki gayretimiz şâz okuyuşlar arasında da sıhhat noktasında önem atfedilmesi gereken bazı okuyuşların bulunabileceğine dikkat çekmektir.

uyku halindeyken birileriyle on kıraatin mütevâtirliği hakkında tartıştığını bildirmektedir. O, bu tartışmanın nihayetinde on kıraatin dışında da mütevâtir kıraatlerin bulunabileceğinin ve bu konunun göreceli olduğunun kendisine ilham edildiğini aktarmaktadır.²⁰⁵⁸ Dolayısıyla müellife göre her bölgeye muttali olunamadığından on kıraatin dışında kalan kıraatler arasında da sahîh kıraatler bulunabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca o *en-Neşr*'de, üç kriteri uyan kıraatlerin ister yedi veya on imamdandır isterse de bunların dışındaki makbûl imamlardan gelsin, reddedilmesinin kesinlikle caiz olmadığını, inkâr edilmesinin ise haram olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁵⁹ Burada net bir şekilde kıraatlerin makbûliyeti noktasında esas olanın üç kriterin bulunma zorunluluğu olduğu ve bu özellikteki kıraatlerin on kıraatin dışında da bulunabileceği ortaya konmaktadır.

Zürkânî de on kıraatin dışında kalan dört kıraat hakkında âlimlerin ihtilaf ettiğini, kiminin bu kıraatlerin bir kısmı için mütevâtir, kiminin sahîh, kiminin de şâz dediğini, esas olanın ise bu üç kriterin bir arada bulunması olduğunu beyan etmektedir. Bu bilgileri aktaran Zürkânî, bir kısım ulemanın aşağıdaki sözlerini ise delil sadedinde zikretmektedir:

“Bu mesele şahıs veya sayı olayı değil, kaide ve usul meselesidir. Binaenaleyh meşhur üç şartı barındıran kıraatler makbûl, bunları taşımayanlar ise merdûddur. Bu konuda yedi, on veya on dört kıraat arasında da herhangi bir ayrım ve fark yoktur, hepsinde ölçü aynıdır.”.

Şunu belirtmeliyiz ki Zürkânî bu bilgileri önce nakletmiş sonra da kendi görüşünün on kıraatin sahîh, onun dışında kalanların ise şâz olduğu şeklindeki yaklaşım olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁶⁰ Bu iki görüş arasında ise bir tezatın bulunduğunu yukarıda tartıştığımızın altını çizmek isteriz.

²⁰⁵⁸ Bunun için bkz. İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 87.

²⁰⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

²⁰⁶⁰ Zürkânî, **Menâhilü'l-irfân**, s. 321.

Sefâkusî'nin bir kıraat vechini analiz ederken sarfettiği, “(...) *bu okuyuş, bize ulaşan on dört kıraatten birinin dışında kaldığından şazdır.*”²⁰⁶¹ sözleri de söz konusu dört kıraatten üç kriteri sağlayan kıraatlerin kimi âlimler tarafından sahîh alanında değerlendirilip kabul gördüğünü göstermektedir.

Üç kriterin yerinde olduğu kıraatler konusunda temas edilmesi gereken bir diğer mesele ise tefsîrî açıklamalar olarak bilinen bazı müdrec kıraatlerdir. Bu tür kıraatlere bakıldığında çoğu zaman resmü'l-mushaf dışındaki diğer iki ilkeye muvafık oldukları göze çarpmaktadır. Bununla birlikte onlar kıraat birikimi içinde hiçbir zaman “sahîh” kategorisinde değerlendirilmemiştir. Fakat sorun şu ki, bu kıraatler büyük ölçüde şâz olarak algılanmış, üzerine hükümler inşa edilmiş ve bunun sonucunda da yanlış değerlendirmelere sebebiyet vermiştir. Hâlbuki müdrec kıraatler, “âyetlerin daha iyi anlaşılması için nakledilmiş tefsîrî ilaveler”, şâz kıraat ise “sahîh derecesinde olmasa da Kur'ân diye okunan ihtilaflı kıraatler” şeklinde algılansa daha isabetli olabilirdi.²⁰⁶² Bazı âlimlerin bu türden kıraatlerin şâz kalma sebebini kriterlere aykırılık olarak değil de cumhurun okuyuşuna muhalefet şeklinde açıklamaları ise işin daha da karmaşık bir hale gelmesine yol açmıştır. Mesela Kâdî Muhammed Ebû Ya'lâ, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın okuyuşlarını örnek olarak verdiği şâz kıraatleri sahîh kıraatlerden ayırmış ve bu kıraatlerin şâz kalmalarını cumhurun kıraatine aykırılık olarak açıklamıştır.²⁰⁶³ Kanaatimize göre müdrecler üç kriterden biri olan resmü'l-mushafa aykırı olduklarından ve kesin olarak sahabe tarafından ilave edildikleri bilindiğinden “merdûd şâz” kısmını teşkil etmektedir. Diğer kısım ise yukarıda da değindiğimiz müdrec dışında olup tevakkuf edilmesi gerekenlerdir.

Çağdaş âlimlerden Sâlim Muhaysin ise üç kriteri taşıyıp yeterince şöhret bulamamış kıraatleri şâzın alt kısmında değerlendirip “âhâd” şeklinde nitelendirmektedir.²⁰⁶⁴ Çıkış noktası itibariyle doğru bir sonuca evrileceği izlenimini veren bu anlayışın âhâd ile sonuçlanmasını problemlili görüyoruz.²⁰⁶⁵ Ayrıca onun, önce

²⁰⁶¹ Bkz. Sefâkusî, *Gaysü'n-nef'*, s. 480.

²⁰⁶² Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, s. 240.

²⁰⁶³ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, C: III, s. 1010.

²⁰⁶⁴ Muhaysin, *fi Rihâb*, s. 432. Esasen Muhaysin'in bu tanımı, bizim hemen bir alt başlıkta “makbul şâz” diye tanımladığımız şâzın iki kısmından birine tekabül etmektedir. Detaylar aşağıdadır.

²⁰⁶⁵ Birinci bölümde ana hatlarıyla âhâd-şâz ilişkisine değinilmiştir. Oraya müracaat edilebilir.

şâz diye üst bir başlık açması; ardından bunun bir alt bir başlığı olarak tekrar bir şâz başlığına yer vermesi taksim konusunda kafa karışıklığına sevketmektedir.

Yukarıda aktarılan veriler göz önüne alınarak sahîh kıraatler için öngörülen üç kriteri sağlayan kıraat vecihlerinden birkaç örnek sunmak yerinde olacaktır.²⁰⁶⁶

1. Ebû Ömer Hafs ed-Dûrî'nin *Kırââtü'n-Nebî* adlı eserinde naklettiği şu rivâyet zikredilebilir: “Ammâr b. Nasr'dan, İshâk b. İsmâîl b. Yezîd'den, Süleyman b. el-Ensârî şöyle dedi: Hasan-ı Basrî, Osmân b. Affân'ın şöyle dediğini nakletti: Hz. Rasulüllah “²⁰⁶⁷رِيَّاشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى” (riyâşen) şeklinde okuduğunu duydum.”²⁰⁶⁸ Bu kıraatin senedi –görüldüğü üzere- Hz. Peygamber'e dayandırılmaktadır. Ayrıca dört kıraat imamından Hasan-ı Basrî'nin de bu kıraati tercih ettiği kaydedilmektedir.²⁰⁶⁹ Resmü'l-mushaf²⁰⁷⁰ ve Arap dili kaidelerine uygunluğu da nazar-ı itibara alındığında mezkûr kıraat vechinin sahîh kıraatler için öngörülen üç kriteri taşıdığı anlaşılmaktadır.

2. Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*'inde “²⁰⁷¹فِرَاءَاتِ النَّبِيِّ ص. مِمَّا لَمْ يُخْرِجَاهُ وَقَدْ صَحَّ سَنَدُهُ” “senedi sahîh olmakla birlikte *Sahîheyn*'de tahriri yapılmamış olan Hz. Peygamber'e ait kıraatler” şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında Hz. Âişe validemizin bizzat Hz Peygamber'den şu kıraat vechini işittiğini aktarmıştır: “²⁰⁷²وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا” (etev). Bu rivâyeti nakleden Hâkim en-Nîsâbûrî, Buhârî ve Müslim'in *Sahîheyn*'e almadıkları bu hadisin isnadının özellikle sahîh olduğunun altını çizmektedir.²⁰⁷³ Resmü'l-mushaf

²⁰⁶⁶ Şunu belirtmekte yarar var ki burada örnek kabilinden serdedilen kıraat vecihleri hadis kitaplarında senedi için “sahîh” diye nitelenen ve görüntü itibarıyla de resmü'l-mushaf ve Arap dili kurallarına uygun olanlardır.

²⁰⁶⁷ A'râf, 7/26.

²⁰⁶⁸ Dûrî, *Kırââtü'n-Nebî*, s. 98. Ayrıca bu kıraat vechinin; Âsım ve Ebû 'Amr -bir rivayete göre-, Hasan-ı Basrî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Hz. Osman, İbn Abbâs, Mucâhid, Katâde, Ebû Recâ, Alî b. el-Hüseyn, Zeyd b. Alî, Zîr b. Hübeyş tarafından okunduğu nakledilmektedir. Bkz. Dûrî, *Kırââtü'n-Nebî*, s. (3. dipnot) s. 98; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: II, s. 97; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, C: V, s. 30.

²⁰⁶⁹ Kabâkîbî, *İdâhu'r-rumûz*, s. 495; Dimyâtî, *İthâf*, s. 281.

²⁰⁷⁰ Malum olduğu üzere kıraat-i aşerede mezkûr kelime “رِيَّاشًا” (rişen) şeklinde okunmaktadır. (bkz. A'râf, 7/26.) Fakat bu formatta yazılıp “riyâşen” şeklinde okunsa bile resmü'l-mushafın imlasına hâlel gelmemektedir. Zira “رِيَّاشًا” kelimesindeki “ي” (yâ) harfinin üzerine dik fetha (âsâr) konulduğunda “riyâşen” vechine de uygun düşmektedir.

²⁰⁷¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, C: II, s. 250.

²⁰⁷² Mü'minûn, 23/60.

²⁰⁷³ Hâkim, *el-Müstedrek*, C: II, s. 256, (No. 2923). İbn Hâleveyh de bu kıraat vechini Hz. Peygamber ve Hz. Âişe'ye dayandırmaktadır. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân* s. 100. Ebû

ve Arap dili kurallarına da uygun olduğu anlaşılan bu rivâyetin meşhur üç kriteri haiz olduğu ifade edilebilir.

3. Keza Hâkim *Müstedrek*'inde, İbn Abbâs'a sorulan bir soru üzerine onun verdiği cevapta şu kıraati Hz. Peygamber'e dayandırdığını nakletmektedir: “ قَالَ رَجُلَانِ ”²⁰⁷⁴ (yuhâfûne). Burada da Hâkim en-Nîsâbûrî, Buhârî ve Müslim'in *Sahîheyn*'e almadıkları söz konusu rivâyetin senedinin sahîh olduğunu kaydetmektedir.²⁰⁷⁵ Zehebî de Hâkim'in tashihine aynen katıldığı belirtilmektedir.²⁰⁷⁶ Bu kıraat vechi malum üç kriter ile ilgili değil de ek ölçütlerin bulunmayışı öne sürülerek eleştirildiği görülmektedir. Örneğin Taberî bu kıraat vechinde üç kriterden ziyade üzerinde “şehir kurrâsının icmâsı” bulunmadığından kabul edilmediğini savunmaktadır.²⁰⁷⁷ Bazı araştırmacılar da bu kıraat vechinde üç kriterin yerinde olmadığından değil, tevâtür seviyesine çıkmadığından makbûl kıraatler arasında yer verilmediğini belirtmektedir.²⁰⁷⁸

4. Bu konuda *Müstedrek*'te senediyle birlikte zikredilen ve Zehebî tarafından “sahîh” diye nitelenen bir hadiste İbn Abbâs'ın şöyle dediği nakledilir: *Resûl-i Ekrem Mekke'de 13 yıl peygamber olarak kaldı. Ardından şu ayet nazil oldu: “ أَذْخَلْنِي مَدْخَلَ ”*²⁰⁷⁹ (medhal-mahrec) *Bunun üzerine hicret etti.*²⁰⁸⁰ Dört kıraat imamından biri olup kendine ait kıraati ve rivâyet zinciri bulunan Hasan-ı Basrî de bu kıraati tercih edenler arasında bulunmaktadır.²⁰⁸¹ Dolayısıyla sened açısından

Hayyân ise mezkûr kıraati, Hz. Âişe, İbn Abbâs, Katâde, A'meş, Hasan-ı Basrî ve Neha'î'ye nispet etmektedir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: VII, s. 569.

²⁰⁷⁴ Mâide, 5/23.

²⁰⁷⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, C: II, s. 258, (No. 2929).

²⁰⁷⁶ Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, C: II, s. 258, (No. 2929); Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 75. İbn Hâleveyh bu kıraat vechini aktaranlar arasında İbn Abbâs'ın yanı sıra Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr'i de zikretmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân* s. 38. Taberî de Saîd b. Cübeyr'e nispet etmektedir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: VIII, s. 297. İbn Atıyye ise bu kıraatin tercih edilmesi durumunda üç mananın ortaya çıkabileceğine işaret ederken esasen bu kıraat vechinin ayetin manasına genişlik kazandırdığına dikkat çekmiştir. Bu detaylar için bkz. İbn Atıyye, *el Muharrerü'l-vecîz*, C: II, s. 175.

²⁰⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C: VIII, s. 298.

²⁰⁷⁸ Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 75.

²⁰⁷⁹ İsrâ, 17/80.

²⁰⁸⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, :II, s. 265, (No. 2956). Bu kıraat vechi için ayrıca bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân* s. 81; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: II, s. 688; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, C: V, s. 106-107.

²⁰⁸¹ Kabâkîbî, *İdâhu'r-rumûz*, s. 495; Dimyâtî, *İthâf*, s. 360.

olumlulanan bu kıraat vechi de resmü'l-mushaf ve Arap dili kurallarına uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda aktarılan gerek dilsel gerek belâgî gerekse de sened açıdan hasen kabul edilen ve üç kriteri barındıran, fakat yeterince meşhur olmayan şâz kıraatleri tamamen reddetmek anlamsızdır. Bunun yerine onları ya kabul etmek ya da en azından haklarında tevakkufta bulunmak gerektiğini söyleyebiliriz. Bu özellikte olmayan kıraatlerin reddedilmesi ise yayılma ve yerleşme riskine karşılık yapılacak en doğru seçenek olacaktır. Dolayısıyla bu meyanda makul surette ikame edilebilecek bir hükmün gerekçeleriyle birlikte ortaya konması bir ihtiyaç haline gelmiştir. Şimdi de şu ana kadar yukarıda aktardıklarımızı da göz önünde bulundurarak net olarak kabul veya reddedilmesi gereken şâz kıraat kısımlarına ve bunların karakteristik özelliklerine değinmeye çalışacağız.

3.6. MAKBÛL ŞÂZ-MERDÛD ŞÂZ

Şâz kıraat denince akla hep olumsuzlanan, kıraat değeri taşımayan, gayr-i makbûl kıraatlerin geldiği gerçeğini saklayamayız. Fakat genelde bu kıraatlerin içeriklerinin –tarih yanlışlığı, sübjektif yaklaşımlar vs. sebeplerle-²⁰⁸² yanlış anlamlandırılması neticesinde olumsuz manada algılandığını da belirtmek gerekir. Bununla birlikte daha önce şâz kavramına yüklenen pek çok hatalı tanım yerine daha makul surette onda ikame edilebilecek bir anlayışın mümkün olabileceğini ifade etmek gerekir. Bunların başında da şâz kavramının otantik anlamına geri döndürülmesi ve taşınması gereken özelliklerin ortaya çıkarılması gelmektedir. Şimdi bu meseleyi biraz daha netleştirmek adına bazı şartların somut bir şekilde belirlenmesi gerekecektir.

Öncelikle şunu belirtmekte yarar var ki tevâtüre aykırı olması, yedi veya on kıraatin dışında kalması, üç kriterden birine uygun olmaması gibi şâz kavramına yüklenen genelleyici tanımların kabulü mümkün gözükmemektedir ki bu konular daha önce teferruatlandırılmıştır. Bunların arasında üç kritere aykırılık meselesini ayrı bir kefeye koymak gerekir. Zira kriter olayının “merdûd şâz” okuyuşlarla ilişkisi bulunmaktadır. Ancak söz konusu ilkeler üzerinden hareket edip tüm aykırı kıraatleri

²⁰⁸² Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 85.

(makbûl şâzı kapsayacak şekilde) şâz kisvesiyle kıraat değeri taşımayan okuyuşlara hasretmek de imkân dâhilinde değildir.

Ayrıca bazı araştırmacılar söz konusu kriterler ile şâz kavramının kullanım sahalarının birbirinden farklı olduğunu, kriterlerin tespit alanında, şâzın ise tercih alanında değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedirler. Yani öncelikle bu kriterler nezaretinde kıraatlerin sahîhi sakîminden ayırt edilir, ardından bu kıraatler arasında tercihte bulunulur. Dolayısıyla söz konusu görüş sahibi, tespit alanını işgal eden kriterlere uymayan kıraatlerin gayr-i sahîh, bizzat sahîhin içinde yer alıp bazı nedenlerle tercihe şayan görülmeyen kıraatlerin ise şâz kaldığını ifade etmektedir.²⁰⁸³ Fakat bu yorumu bu haliyle kabul etmek, şâz kıraatleri olduğu gibi sahîh potasının içinde eritmek anlamına gelecektir. Bunun için bu noktada bir ayırım gözetmek gerekiyor. Şöyle ki tespit esnasında üç kriterden birine uymaması sebebiyle kıraat değeri taşımadığı ve bu nedenle reddedilen kıraatlerden bazılarının da şâz ile tesmiye edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla olayın çerçevesi şu şekilde şekillendirilebilir:

Öncelikle -mevzû kıraatler hariç-²⁰⁸⁴ tüm kıraat birikimi, meşhur olanlar ve olmayanlar şeklinde iki gruba ayrılır. Ardından meşhur olup kabul görenler doğal olarak üç kriteri sağladıklarından sahîh diye tesmiye edilir. Meşhur olmayanlara gelince bunlardan da üç kriteri sağlayanlar “makbûl şâz” adıyla birinci gruba; sağlamayanlar ise “merdûd şâz” adıyla ikinci gruba değerlendirilir. Yani tespit işlemini bir de meşhur olmayanlara uygulamalıyız. Dolayısıyla şöhret bulmayan söz konusu kıraatlerden senedi zayıf olanlar “bâtıl”, resmü’l-mushafa uymayanlar -çoğunlukla- “müdreç”, Arap diline uymayanlar ise “zayıf” tabiri kullanılarak tümü “merdûd şâz” kategorisine dâhil edilir. Bu tabirlerden müdreç hariç diğer ikisinin aynı zamanda İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*’deki tanımlaması olduğunu söylemekte de yarar var.²⁰⁸⁵ Görüldüğü üzere tespit ve tercih alanlarını içiçe geçirerek hareket etme

²⁰⁸³ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s. 105.

²⁰⁸⁴ Çünkü malumdur ki, uydurulmuş olan okumalar hiçbir şekilde kıraat değeri taşımamaktadırlar.

²⁰⁸⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*’de meşhur üç kriteri “Arap dili, resm ve sened” şeklinde açıkladıktan hemen sonra bunlara aykırı olan okuyuşları *leff* ve *neşr* sanatını da kullanarak her birine karşılık gelecek şekilde sırasıyla “zayıf, şâz ve batıl” tabirlerini kullanmaktadır. Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 15. Görüldüğü üzere aslında burada müdreç sınıfına girmeye de müsait olan bu kıraatleri İbnü’l-Cezerî şâz olarak tavsif etmektedir. Bu durumda ona göre şâz okuyuşlar resmü’l-mushafa muhalif olarak tanımlanmaktadır. Doğrusu bunu başka yerlerde zaten daha net bir

zorunluluğu bulunmaktadır. Önce tespit sonra tercih yapılırsa sırf tespit alanının dışına itmek adına ilk dönemlerden günümüze kadar şâz diye anılmış olan örneğin ‘resmü’l-mushafa muhalefet’ gibi pek çok yaklaşımı bir kenara atmak anlamına gelecektir. Kanaatimize göre tespit veya tercih gibi göreceli bazı alanların belirlenmesi sonucunda kıraat tarihi boyunca Ebû Şâme, İbnü’l-Cezerî ve nice âlimlerden tevarüs eden şâz tanımlarını görmezden gelmek hem bilimsel araştırmaya hem de vicdana pek uygun düşmemektedir. Yapılması gereken, geleneğe uyarak bunca âlimin şâz dediğine göz kapamamak ve fakat adı şâz kalmakla beraber bunu net bir biçimde bilimsel verilerle ya makbûl ya da merdûd dairesinde konumlandırmaktır. Çünkü kıraat geleneğinde onlarca âlimin şâz ifadelerini ceffalkalem reddedip “*hayır, şâz değildir*” demek için sağlam delillendirmeler gerekmektedir. Hem bunun sonucunda “*şâz değilse, nedir?*” sorusuyla karşılaşılır. Dolayısıyla “*evet, şâzdır, ama hangi kısım şâz?*” sorusunu sormak suretiyle bahse konu edilen kıraatin tam anlamıyla adını koymak için cevap aranmalıdır.

Bütün bunların yanında tespit ve tercih meselelerinin mezkûr araştırmacıların anlattığı şekilde gerçekleştiğine dair de kuşkularımız bulunmaktadır. Mesela İbn Mücâhid’in ortaya koyduğu çabada söz konusu senaryoyuyu göremiyoruz. Çünkü İbn Mücâhid, tüm kıraat birikimi arasında meşhur ve gayr-i meşhurları gözeterek bunlardan meşhur olanlarına sahîh, olmayanlarına ise şâz adını vermiştir.²⁰⁸⁶ Burada yapılacak işlem İbn Mücâhid’in şâz diye tesmiye ettiği kıraatlerin içeriğinin netleştirilmesidir. Bu netleştirme işlemi de ancak tespit kriterlerini kullanarak yapabiliriz. Nitekim İbnü’l-Cezerî’nin, bu işlemin ilk ayağını söz konusu kriterleri

biçimde ifade etmektedir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 16-17. Fakat burada resmü’l-mushafa muhalif olanlardan hangi kısmın (müdreç-meskûtün anı) kastedildiği belirtilmemiştir. Dolayısıyla bu durumda her iki kısım da şâz tabirinin altına girmektedir. İbnü’l-Cezerî’nin bu tutumuna karşın biz de müdreç kıraatleri kapsayan kısım için “merdûd şâz”; müdreç dışı kıraatleri kapsayanlar için ise “meskûtün anı” ifadelerinin kullanılmasını doğru buluyoruz. Bu yaklaşımla hem şâz tabirinin kullanılmasını engellememiş hem de durduğu konuyu daha net belirlemiş oluyoruz. Nihayetinde müdreç kabilinden kıraatlerin mahiyet ve içerik anlamında -şâz olarak tesmiye edilseler de- herhalükârda merdûd kategorisinde değerlendirilmeleri gerekmektedir. İbnü’l-Cezerî *en-Neşr*’deki bu yaklaşımına karşın *Tayyibe*’sinde ise üç kriterden herhangi birini sağlamayan kıraatlerin şâz olduğunu kaydettiği görülmektedir. Bkz. İbnü’l-Cezerî, **Tayyibetü’n-Neşr**, s. 32.

²⁰⁸⁶ İbn Mücâhid, **Kitâbü’s-seb‘a**, s. 49-87.

gözeterek uyguladığı bilinmektedir.²⁰⁸⁷ Onun, İbn Mücâhid tarafından dışarıda bırakılan kıraatler arasından üç kriteri barındıran üç malum kıraati sahîh kategorisine dâhil ettiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla bugün şâz diye on kıraatin dışında bırakılan kıraatleri kriterlere uyanlar ve uymayanlar şeklinde analize tabi tutup uyanları makbûl, uymayanları ise merdûd kategorisine dâhil edebiliriz. Mevzû kıraatler ise kıraat değeri taşımadıklarından analiz safhasına dahi alınmazlar. Kısacası tespit ve tercih alanları içiçe geçirilerek şâz kıraat birikimi mütalaa edilmelidir. Aksi takdirde şâz kıraatlerin tespit kriterleri aracılığıyla sahîh kategorisine alınması durumunda bunlar sadece makbûl şâz kıraatleri içerecek, resmü'l-mushafa aykırılık vb. nitelikte olup tarihte şâz diye isimlendirilen merdûd şâz kıraatler ise dışarıda kalacak, hatta sınıflandırma ve konumlandırmada sıkıntılar yaşanacaktır.

Netice itibariyle şâz kıraatleri genel bir şemsiye altında: **“Çoğunluğa aykırılık veya nadir kalmak gibi nedenlerle yeterince şöhret bulamayan okuyuşlar”** olarak tanımlayabiliriz.²⁰⁸⁸ Fakat bu tanım çatısı altında yer alan kıraatleri iki kısma ayırmamız icap etmektedir. Çünkü çalışmamızın başından beri kronolojik olarak aktarılan verilere bakıldığında bu taksimin yapılmasının zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi makbûl, diğeri ise merduttur. Makbûl şâz: **“Üç kriteri barındıran, fakat çoğunluğun okuyuşunun dışında kalmak ya da nadir bulunmak gibi nedenlerle yeterince şöhret bulamayanlardır.”**²⁰⁸⁹ denebilir. Bu tanım denemesinde önemli olan husus, üç kriterin daima mevcut olma zorunluluğudur. Fakat daha önce “Arap diline aykırılık” mevzusunda da açıklandığı gibi kanaatimizce bir sıhhat kriteri olarak Arap dili olmazsa olmaz şartlardan biri değildir. Buna sahîh kıraatler de dâhildir.²⁰⁹⁰ Yine de geleneğe uyarak bu kriterin varlığını güçlendirici bir

²⁰⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 15.

²⁰⁸⁸ Daha önce bu tanım İbn Mücâhid, İbn Cinnî gibi isimler tarafından benimsendiği gibi, muasır dönemde Mehmet Dağ ve İrfan Çakıcı gibi araştırmacılar tarafından da dillendirilmiştir. Bkz. İbn Mücâhid, **Kitâbü's-seb'a**, s. 49-87; İbn Cinnî, **el-Muhteseb**, C: I, s. 31-35; Dağ, **“Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”**, s. 103, 105; Çakıcı, **Şâz Kıraatler**, s. 162.

²⁰⁸⁹ Burada geçen şöhret tabiri ile kıraat birikiminin tarihi süreç içerisindeki gelişiminde bir kıraati kabul etmeleri icmâ mesabesinde olan, teveccühleri sıhhat şartı olabilecek derecede şehir insanları kastedilmektedir. Böylece güçlü, yaygın ve yerleşik canlı bir mekanizmadan söz edildiğini belirtebiliriz. Örneğin Taberî'nin **قراءة الأمصار** diye nitelediği okuyuş özelliğinin de tam olarak bunu yansıttığı söylenebilir. Bkz. Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, C: V, s. 121; C: VI, s. 597, 629; C: VIII, s. 50; C: IX, s. 81, 428.

²⁰⁹⁰ Bu özelliklere sahip, yani sahîh olup Arap diline muhalif kıraatlerin sayısının epey az olduğu

unsur olarak görüyor ve mezkûr tanımda adını zikrediyoruz. Burada şu nokta da vurgulanmalıdır, tanımda geçen şöhret bulamamasından kastedilen şey onun senedindeki şöhret değildir. Ebû Şâme gibi bazı âlimlere ve bazı muasır araştırmacılara göre ise nakli sahîh olup fakat senedi yeterince yaygın hale gelmemiş olanlar kastedilmelidir.²⁰⁹¹ Fakat bu durumda da âhâd kıraatlerle ya çakışma ya da tedahül olması kaçınılmazdır. Binaenaleyh tüm bunlar göz önüne alındığında söz konusu tanımımızın nispeten “efrâdını câmi‘ ağıârını mâni‘” bir boyutta olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca daha önce hadis ilminde “makbûl şâz” ifadesinin kullanıldığını,²⁰⁹² fakat kıraat birikiminde terminolojik açıdan bu ifadeye rastlanmadığını ifade ederken, hadisteki tesmiyeden mülhem bu sonuca vardığımızı da belirtmek isteriz.

Şâzın ikinci ayağını ise “merdûd şâz” oluşturmaktadır. Tarihi süreçte şâz diye isimlendirilip makbûl şâzın okuyuş özelliklerini barındırmayanlar merdûd kategorisine dâhil edilebilir. Başka bir ifade ile: **Merdûd şâz, tarihte şâz diye isimlendirilip şöhret bulamamış ve aynı zamanda üç kriterden birine veya hepsine aykırı bulunan okuyuşlardır.** Ayrıca bu kriterlerden birine aykırı olup şöhret bulan kıraatler ise ya yoktur ya da bir elin parmağını geçmemektedir. Zaten kriterlere aykırı olmasına rağmen meşhur olan varsa da bu onun olumsuz açıdan şöhretine engel değildir. Çünkü malumdur ki şöhretin her zaman olumlu yönden gelişme zorunluluğu bulunmamaktadır. Dolayısıyla senedi zayıf olan bâtil okuyuşlar, resmü’l-mushafa uymayan (çoğunlukla) müdreler, Arap diline uymayan²⁰⁹³ ve lahna sebebiyet veren zayıf kıraatler merdûd kısmında yer almaktadır. Daha önce yukarıda farklı eğilimlere sahip âlimler tarafından bu sayılanların her birine şâz dendiği aktarılmıştı. Hatta yapısına göre mevzû, münker, merdûd, âhâd denmesi gereken kıraatlerin hepsine toptancı yaklaşımla şâz dendiği belirtilmişti. Bu durumda yaygın şekilde şâz diye içi doldurulan bu kıraatlerin bir kısmına şâz kavramının iki

yukarıdaki bölümlerde aktarılmaya çalışılmıştı. Hatta bazılarına göre sahîh bir kıraat için senedin varlığı yeterli olup diğer iki şarta gerek duyulmamamaktadır. Bkz. Baş, **Ahfeş ve Kıraatler**, s. 74.

²⁰⁹¹ Ebû Şâme, **el-Mürşidü’l-vecîz**, s. 173; Çakıcı, **Şâz Kıraatler**, s. 162.

²⁰⁹² Cürcânî, **Kitabü’t-tâ‘rîfât**, s. 106; Aydın, “Şâz”, **DİA**, C: XXXVIII, s. 385.

²⁰⁹³ Her ne kadar Arap dili kuralı olmazsa olmazlardan değilse de pek çok âlim tarafından benimsendiği için onu burada vakıyı aktarma şeklinde ele aldığımızı söylemekte yarar var.

kanadından biri olan merdûd kategorisinde yer vermek; diğerlerinin ise kıraat değeri taşınamaması sebebiyle tamamen şâzın dışında bırakmak gerekir. Çünkü bilindiği üzere asıl sorun, sahîh olmayan kıraatlerin şâz ile tanımlanması değil, kıraat geleneğinde, bu kıraatlerin içerdiği yaygın olmamakla birlikte makbûl olanların, bu tanımla merdûd/mevzû konumunda değerlendirilmesidir.²⁰⁹⁴ Ayrıca resmü'l-mushafa muhalefet meselesi daha önce yukarıda detaylandırıldığı için burada sadece bir noktanın hatırlanması gerekir. Bilinen bir gerçek şu ki, resmü'l-mushafa muhalif kıraatlerin hepsi müdrec değildir, aralarında tefsirî ilave kabilinden olmayanlar da bulunmaktadır. Yukarıda adı geçen merdûd şâz kıraatlerde yer alan resmü'l-mushafa muhalefet ile daha çok müdrec kanadı kastedilmektedir. Müdrec olmayanlara gelince bunların meskûtün anı olduklarını daha önce de belirtmiştik. Dolayısıyla kıraat geleneğindeki bazı âlimlere uyararak bu noktada bu özellikte olanlar hakkında söz söylememe hakkımızı kullanmak istiyoruz.

Bu arada şâzı tanımlarken onun sözlük anlamının da etkili olduğundan söz etmek gerekir. Şâz kavramının sözlük ve terim anlamlarının mezc edilmesi durumunda makbûl olanlar için onun sözlük anlamlarından “nadir bulunma”, “çoğunluğun dışında kalma” gibi manalar esas alınırken;²⁰⁹⁵ merdutta ise “aykırılık”²⁰⁹⁶ anlamından yola çıkılarak istenen sonuç elde edilir. Zira üç kriteri uymayan “merdûd şâz” kıraatlerde ya doğrudan ya da dolaylı yollarla “aykırılık” özelliği öne çıkmaktadır.

Yukarıdaki özelliklere sahip “makbûl şâz” kıraatleri reddetmek, aleyhte yeterince delil getirilmesini gerektirir diye düşünüyoruz. Fakat reddetmeyi gerektirecek yeterli sayıda nakli ve akli gerekçelerin bulunmadığını da belirtmek isteriz. Zaten Zürkânî de bu konuda adeta tüm kapıları kapatmakta ve son sözü söylemektedir. O şöyle diyor:

“Kişi, bilinen üç kriter sayesinde makbûl ve gayr-i makbûl kıraatleri birbirinden ayırt eder. (...) Nitekim bu üç kriter kati ilim ifade etme konusunda tevâtüre eşittirler. (...)”

²⁰⁹⁴ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, s.103.

²⁰⁹⁵ Halîl, *Kitâbü'l-‘ayn*, C: II, s. 316; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyîsi'l-lüğa*, C: III, s. 180; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, C: III, s. 494.

²⁰⁹⁶ Âyid, *el-Mu‘cemü'l-‘Arabiyyi'l-esâî*, s. 677.

Dolayısıyla bir kıraatte bu üç şart yerindeyse bu, âhâd yolla gelse bile kati ilim ifade edeceğinden makbûl sayılmalıdır.”²⁰⁹⁷

“Makbûl şâz” kıraatlerin reddedilmesi konusunda öne sürülen birtakım delillerin ise çelişkili olduğunu ve yetersiz kaldığını yukarıda detaylıca ele almaya çalıştık. Şu bir gerçek ki bilinen üç kritere uyan her kıraat sahîhtir. Bu üç kritere uymasına rağmen sırf yeterli şöhrete ulaşamamasını öne sürerek “makbûl şâz” sınıfına giren kıraatleri reddetmek şimdiye kadar aktardığımız bilimsel verilere ve bu konudaki referanslara ters düşmektedir. Mantıksal açıdan bakıldığında da olayın bu şekilde gerçekleşmesi için herhangi bir sebep bulunmamaktadır. Mesela günümüzde İslâm âleminde on kıraatten pratikte sadece üç kıraatin (Nâfi‘’den Verş, Ebû ‘Amr’dan Sûsî ve Âsım’dan Hafs) esas alındığı gerçeğini İbn Mücâhid’in şöhret yaklaşımına göre değerlendirdiğimizde çıkmaza gireceğimiz kesindir. Çünkü günümüzde mezkûr üç kıraat İslâm beldelerinde yeterince şöhrete kavuşmuş ve sadece onlar tercih edilir durumdadır. Bu vakıya göre şu an sahîh kıraat birikiminden şöhret bulamayan kıraatleri reddetmek mi gerekir, yoksa takipçisi ve uygulayıcısı bulunmasa da meşhur üç kriteri sağladıklarından sahîh kategorisinde değerlendirmeye ve teorik anlamda yaşatmaya devam mı etmelidir? Nasıl ki şu an tercih edilmeyen kıraatlerin sıhhati noktasında hiç kimse şüphe etmiyorsa, o halde İbn Mücâhid’le beraber sırf şöhret bulmadıklarından şâz diye tavsif edilip daha sonraları ise reddedilen fakat üç kriteri barındıran okuyuşlara gereken değer geç de olsa bugün verilmelidir.

Şimdi de söz konusu özelliklere sahip veya sahip olmayan, makbûl veya merdûd kategorisine dâhil edilme potansiyeline haiz bu kıraatlerin fikhî hükmü nedir? Hüküm verirken hangi kategoriye giren şâz kıraat esas alınmalıdır? Âlimlerce serdedilen hükümlerde hangi tanım esas alındı? Namaz ve namaz dışında okunmalarının sakıncası var mıdır? Şimdi de bu konulara temas etmek üzere bir sonraki adıma geçiyoruz.

²⁰⁹⁷ Zürkânî, **Menâhilü’l-irfân**, s. 295-296. Hatta Zürkânî bir yerde, üç kriteri barındıran kıraatleri inkâr edenlerin küfre gireceğinden bahsetmektedir. Zürkânî, **Menâhilü’l-irfân**, s. 294.

3.7. ŞÂZ KIRAATLERİN FIKHÎ AÇIDAN DEĞERİ

Şâz kıraatlerin ehemmiyetini gösteren önemli alanlardan biri de fıkıh disiplini. Bu sahadaki eserlerde azımsanmayacak derecede ihtilaflı meseleler şâz kıraatler etrafında şekillenmektedir. Doğrusu şâz kıraatler hakkında yapılan tartışmaların büyük bir kısmı da “şâz kıraatlerin namaz ve namaz dışındaki durumu”yla ilgilidir.²⁰⁹⁸ Kısacası bu kıraatlerin fıkıh ilgilendiren tarafı önemli bir ölçüde ibadet boyutludur. Bu alanda kullanılan bu kıraatlerin kabul veya reddi noktasında ise çok farklı görüşler bulunmaktadır. Lakin şunu ifade etmek gerekir ki kimi fakihler, bu türden kıraatleri Kur’ân olarak kabul etmemiş olsalar da âhâd haber veya sahîh kıraatlerin tefsiri olarak görmüş olup öylece delillendirme yoluna gitmişlerdir.²⁰⁹⁹ Bütün bu tartışmaları görmek ve konuyla ilgili bir sonuca varmak için öncelikle şâz hakkında fukahânın görüşlerini irdelemeye, ardından gerek mezhepsel gerek bireysel anlamda ekollerin vardığı kanaatin sebeplerini, ayrıca o kanaatin hâsıl olmasına neden olan şâz kıraat anlayışını açıklamaya çalışacağız. Fakat ibadetler, özelde de namaz meselesi, uygulama alanı olarak kıraatlerin naklinde bir vasıta görevi görmesi sebebiyle öncelikle şâz kıraatlerin nakil konusuna kısaca değinmekte yarar var.

3.7.1. Şâz Kıraatleri Nakletmenin Sıhhat Değeri

Âlimlerin pek çoğu şâz kıraatlerin senedini aktarmadan onlardan yararlanmış ve onlarla kendi disiplinlerinde yalın olarak istişhâdda bulunmuştur. Mesela Taberî bir âyetin kıraat vechi için “فَقِرَاءَةُ شَاذَّةٍ لَا أَرَى الْقِرَاءَةَ بِهَا...”²¹⁰⁰ ifadelerine yer verip şâz kıraati naklederken hiçbir şekilde o okuyuşun senedine temas etmemektedir. Esasen burada senede temas yapılmaması o kıraatin senedinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Herşeyden ziyade bu durum yaygın ve yerleşik bir uygulamadır. Fakat burada şu soru sorulabilir: Senedi olmayan kıraatlerin merdûd olduğu bilinmektedir.²¹⁰¹ Bu veçheyle bakıldığında o halde şâz kıraatler de merdûd sınıfında mı değerlendirilir? Buna şu şekilde cevap verilebilir: Aslında senedini zikrederek bir kıraati nakletmek çok az

²⁰⁹⁸ Mes’ûl, *el-Kırââtü’s-şâzze*, s.190.

²⁰⁹⁹ Önder, “Şâz Kıraatlar”, s. 175.

²¹⁰⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, C: XIII, s. 46.

²¹⁰¹ Bâzmûl, *el-Kırâât*, s. 116.

görülen bir vakıdır. Genel ve yaygın olanı ise senedden arındırılmış nakil yöntemidir. Zaten klasik dönem müelliflerinin çoğunun aktardıkları sözleri bile *kîle*, *ruviye*, *fi kavlin* veya *kavlü'l-ba'z* gibi meçhul ve mesnedsiz naklettikleri bilinmektedir.²¹⁰² Aynı şekilde çoğu tefsir, fıkıh veya hadis kitaplarında nakledilen sahîh kıraat vecihleri genellikle senedi verilmeden aktarılmaktadır. Sahîh kıraatlerde bile bu yapılyorsa makbûliyeti tartışmalı olan şâz okuyuşlarda görülmesi pekâlâ mümkündür. Örneğin bazı âlimler “وَقُرِئَ” tabirini kullanarak aktardıkları kıraat vechini kime ait olduğu anlaşılmayacak şekilde meçhul kılmaktadırlar.²¹⁰³ Ayrıca daha önce de temas edildiği üzere İbnü'l-Cezerî'nin, mushaf ve sened gibi kriterlere aykırı okuyuşlarla tanınan İbn Şenebûz, İbn Miksem ve benzerleri hariç; Hüzeli'nin *el-Kâmil*'i, Ebû Ma'ser et-Taberî'nin *Sûku'l-arûs*'u ve Ehvâzî'nin *el-İknâ'*ı gibi yedi ve on kıraat dışında olup şâz ve zayıf kıraatler barındıran eserlerin okunmasına, aktarılmasına hiç kimsenin karşı çıkmadığını belirttiği bilinmektedir.²¹⁰⁴ Buradan bu kıraatlerin intikalini sağlayacak eğitim-öğretim başta olmak üzere diğer vasıtaların da caiz olduğu anlaşılmaktadır.

Fakat namaz konusu yukarıdakilerden çok farklı bir konumda bulunmaktadır. Çünkü namazın ibadet olma boyutu ve fıkıhın terettüp edeceği meseleler gibi hususlar onu diğerlerinden ayırmaktadır. Zaten yukarıdakileri söylerken namaz gibi önemli bir hususta nakledilen kıraatin senedinin bilinmemesi, hiç bulunmaması veya zayıf olması kastedilmemektedir. Aksine burada ibadetlerde ve münhasıran da namazda okunacak olan kıraatlerin senedinin önemsenmesi ve sahîh olmasının gereğine vurgu vardır. İşte tam bu noktada iki kısma ayırdığımız şâzın makbûl olan kısmının önemi ortaya çıkmaktadır. Zira orada aranan kriterlerden biri de senedinin zayıf olmamasıdır.

Bu girişten sonra, namaz ibadetinin, Kur'ân tilaveti ve buna bağlı olarak kıraat vecihleri için önemli bir uygulama alanı ve aynı zamanda öncekilerin okuyuşunun sonrakilere ulaştırılması adına esaslı bir nakil ve köprü vazifesi gördüğünü

²¹⁰² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, C: II, s. 284; C: V, s. 255; C: VI, s. 280; C: VII, s. 36; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C: III, s. 16; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, C: XII, s. 529; C: XIII, s. 15; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, C: I, s. 46; 116; 180.

²¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 13, 17, 82, 323; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, C: I, s. 70, 139; C: IV, s. 14, 51.

²¹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, C: I, s. 34.

söyleyebiliriz. Bu bağlamda özellikle namazda tilavet edilen kıraat vecihlerinin son derece önem arz ettiğini ifade edebiliriz. Konuyu tartışmalı hale getiren âmillerin başında ise muhtelifin fih olan şâz kıraatler gelmektedir. Çünkü ibadetlerde şâz kıraatlerin fikhî hükmü bu kavram üzerindeki mahiyet tartışmasının bir yansıması olarak uzun zamandır âlimlerin zihnini meşgul etmektedir. Ayrıca fakihlerin bu konuda verdikleri hükümler de genelde şâz kıraatler etrafında cereyan etmekte ve onun hakkındaki algılama biçimlerinden teşekkül etmektedir. Mesela ‘şâz kıraâtlerle namaz kılınmaz’ diyen bir kimse şâz kıraati nasıl tanımlıyor da bu sonuca varıyor? Kabul edenler şâz kıraatin hangi özelliklerinden dolayı bu hükmü vermekteler? Bu ve benzeri soruların cevabının önem arz ettiğini düşünerek konunun sonunda bu meseleye de temas edilecektir. Çünkü şâz kıraatin teorik tartışmalarının yanında bir de onun hayata dokunan, fiili olarak ibadetlere konu olan yönünün bulunduğunu düşünmekteyiz. Şimdi namaz gibi önem ifade eden bir ibadette fukahânın bireysel ve mezhepsel boyutta şâz okuyuşlara bakış açılarını ve vardıkları sonuçları ele almaya çalışacağız.

3.7.2. Şâz Kıraatlerle Namaz Konusu

İbadetler arasında son derece önemli bir yeri olan namazın önemli rükünlerinden biri de şüphesiz “kıraat”tır. Buradaki “kıraat”ten maksat, “...*namazda kıyamda iken onun bir rüknü (farz) olarak yerine getirilmesi gereken Kur’ân okumayı ifade eden özel bir terim*”dir.²¹⁰⁵ Buradan da anlaşıldığı üzere namazı oluşturan ana unsurlardan biri olan söz konusu kıraat farzdır. Dolayısıyla bu denli kritik bir meselede tilavet edilecek Kur’ân’ın hangi kıraatlerle okunduğu ve o kıraatlerin sıhhat durumu da bir o kadar önem arz etmektedir. Ayrıca bunun sonucunda o kıraat vecihleri, mahiyetlerine ve sıhhat durumlarına bağlı olarak fikhî anlamda farklı hükümlere tabi olmaktadır.

Bir noktaya tekrar temas etmek yerinde olacaktır. Burada görüşüne başvuracağımız âlimlerin her birinin şâz kıraat anlayışı diğerlerinden farklı olabilmektedir. Söz gelimi şâz kıraatlerle namazın sahîh olmadığını savunan iki âlimden biri onu resmü’l-mushafa muhalefeti sebebiyle; diğeri ise on kıraatin dışında

²¹⁰⁵ Ebû Bekir Sifil, “Kıraat”, **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2022, C: XXV, s. 433.

kalması nedeniyle kabul etmemektedir. Bir diğeri bu konuda tevâtürlük vasfının bulunmayışını öne sürerken, diğeri çoğunluğa aykırı oluşunu sebep gösterebilmektedir. Buradan hareketle şâz kıraatlerle namazın kılınıp kılınamayacağı hususunda fikhî hüküm veren âlimlerin aslında şâz tanımını konusunda birbirinden tamamen farklı bakış açılarına sahip olduklarını gözlemlemekteyiz. Birbiriyle aynı fikirde olan birçok âlim bulunsa da bunun, çelişkilerin bitmesine yetecek derecede etkili olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla yukarıdaki farklı bakış açılarının sonucunda bu şâz kıraat anlayışlarından hangisinin verilen hükme medar kılındığı çoğu kez anlaşılamamaktadır. Biz de buradan hareketle genel anlamda âlimlerin, içeriğini kendi anlayışları doğrultusunda anlamlandırıp şâz diye tabir ettikleri ve hüküm itibariyle kendileriyle namaz kılınıp kılınamayacağını belirttikleri kıraatler üzerinden konuyu ele alacağız. Kısacası bu başlıkta şâz diye ifade edeceğimiz okuyuşlar, kabul ettiğimiz tanımından ziyade hükmü veren âlimin şâz tasavvuruna uygun olan kıraatlerdir.

Şunu da belirtmek gerekir ki mezhepler kendi içinde bile ittifak edemediklerinden her mezhebin ayrı ayrı ele alınması durumunda gereksiz bir uzatma söz konusu olacaktır. Bunun yerine mezhepsel boyuta kısaca temas etmeye, ardından bu konuda belli başlı meşhur fakihler tarafından serdedilen görüşler üzerinde durmaya çalışacağız. Zira konumuz mezheplerin görüşü değil, İslâm hukukunda namazda şâz kıraatleri okumanın sıhhat değeridir. Şimdi de bu konuyla ilgili fukahânın genel yaklaşımlarını kısaca ele almaya çalışacağız.

Bu konuda mezheplerin görüşlerini ortaya koyması açısından özet mahiyetinde şu bilgilerin aktarılmasında yarar var:

Hanefî mezhebi: Konuyla alakalı Hanefî mezhebinden dört görüş aktarılmıştır. Bunlar: a) Şâz kıraatlerle namaz sahîh değildir. b) Mütevâtir-şâz karışık okunabilir. c) Sadece bazı kelimeler şâz ise namaz bozulmaz. d) Şâz kıraatlerle mana değişirse namaz bozulur, değişmezse bozulmaz.²¹⁰⁶

²¹⁰⁶ Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C: I, s. 279; Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 131; İbn Âbidîn, **Reddü'l-muhtâr**, C: I, s. 485. Ayrıca bkz. Ferrûh, **el-Kirââtü's-şâzze**, s. 44; Mes'ûl, **el-Kirââtü's-şâzze**, s. 244-245.

Mâlikî mezhebi: Şâz kıraatlerle namaz kıldırın imamın arkasında namaz kılınmaz, dolayısıyla bu kıraatlerle namaz kılmak caiz değildir.²¹⁰⁷ Son dönem Mâlikî âlimlerinden bazıları ise resmî'l-mushafa aykırı olmayan şâz kıraatlerle namazın caiz olacağını belirtmektedirler.²¹⁰⁸

Şâfiî mezhebi: Genel kanaat, şâz kıraatlerin bilerek okunması durumunda namazın geçersiz olduğudur. Fakat Şâfiî mezhebinden bazı âlimlere göre özellikle Fâtîha sûresinin bu kıraatlerle okunması durumunda mana değişmiyor veya bilmeden okunuyorsa namaz bozulmaz.²¹⁰⁹

Hanbelî mezhebi: Bu konuda üç görüş aktarılmıştır. Birincisi, şâz kıraatlerin resmî'l-mushafa aykırı olmasından ötürü bunlarla namaz sahîh olmaz. İkincisi senedi sahîh olan şâz kıraatlerle namaz kılmak caizdir. Üçüncüsü, Ahmed b. Hanbel'in kendi görüşü olan, senedi sahîh olan şâz kıraatlerle namaz kılmak mekruh olmakla birlikte sahîhtir.²¹¹⁰

Genel anlamda mezheplerin yaklaşımını özetledikten sonra şimdi de âlimlerin konuyla ilgili anlayışlarına temas etmeye çalışacağız. Bu konuda âlimlerin görüşlerini üç kısımda ele alabiliriz: Birincisi şâz kıraatlerle namazın sahîh olmayacağıdır. İkincisi tamamen veya kısmen şâz kıraatlerle namazın sahîh olacağı yönündedir. Üçüncüsü ise belirli şartlar çerçevesinde namazın sahîh olacağıdır.

3.7.2.1. Şâz Kıraatlerle Namazın Geçersiz Olduğunu Savunanlar

Namazda şâz kıraatleri okumanın caiz olmadığına dair pek çok âlim görüş beyan etmektedir. Şâz kıraatlerle namazın caiz olmadığını söyleyen âlim sayısı bir hayli fazladır. Bunlardan kimisi bu okuyuşlarla namazın caiz olmama gerekçesini de beyan etmektedir. Mesela İbn Abdülber, kendisinin de katıldığı bir görüşe göre İmam Mâlik'in "*Kim namazda resmî'l-mushafa aykırı okuyan İbn Mes'ûd ve diğer*

²¹⁰⁷ Abdülber, **et-Temhîd**, C: V, s. 603; Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 184; Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 132.

²¹⁰⁸ Mes'ûl, **el-Kirââtü's-şâzze**, s. 238.

²¹⁰⁹ Nevevî, **el-Mecmû'**, C: III, s. 392; Şirbînî, **Muğni'l-muhtâc**, C: I, s. 153. Ayrıca bkz. Tağrîd, **el-Kirââtü's-Şâzze fi'n-nısfî's-sânî**, s. 17.

²¹¹⁰ Ebû Muhammed Abdullah İbn Kudâme, **el-Muğnî**, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd., Kahire, Mektebetü'l-Kahire, 1969, C: I, s. 354-355; Merdâvî, **el-İnsâf**, C: III, s. 469. Ayrıca bkz. Önder, "**Şâz Kıraatlar**", s. 182-183.

sahâbenin kıraatleriyle okursa onun arkasında namaz kılınmaz."²¹¹¹ dediğini nakletmektedir. Serahsî, İbn Kudâme ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin de aynı kanaati paylaştığı görülmektedir.²¹¹² Fakat İbnü'l-Cezerî önemli bir ayrım yapmaktadır. O, şöyle der: "*Şâfiî ve diğer âlimlerden bazılarına göre eğer bir kişi namazda şâz kıraati bilerek okursa namazı bozulur, eğer bilmezse bozulmaz.*"²¹¹³ Demek ki İbnü'l-Cezerî'ye göre bu konuda esas kıstas bilinç ve kasıttır.

Kimi âlimler ise şâz kıraatin namazda okunamama sebebini naklî açıdan tevâtür seviyesine ulaşamaması, içerik olarak da icmâ ile sabit olan resmü'l-mushafa muhalefet etmesi olarak açıklamaktadır. Mesela İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245) "*Mütevâtir olarak nakledilmeyen şâz kıraatlerle -ki bunlar Hz. Osman mushafına uymayanlardır- namaz sahîh olmaz.*"²¹¹⁴ demektedir. Fahreddîn er-Râzî ve Nevevî gibi âlimler de namazın bu okuyuşlarla caiz olmama gerekçesini tevâtür vasfını haiz olmamalarına bağlamaktadırlar.²¹¹⁵

Serahsî ve Esîruddin el-Ebherî (ö. 663/1265 [?]) gibi âlimler ise şâz okuyuşlarla namazın kılınmama sebebini şu sözlerle açıklamaktadırlar: "*Şâz kıraatler âhâd yolla gelmiştir. Kur'ân oldukları kesin değildir. Kesin olmayan bir şeyle de Kur'ân sabit olamaz. Binaenaleyh âhâd yolla gelen kıraatlerle de namaz kılmak sahîh değildir.*"²¹¹⁶ Anlaşılan bu âlimler şâz kıraatlerin içeriğini naklî açıdan senedi sahîh kıraatler kadar güçlü olmayan kıraatler olarak tasavvur etmekte ve onların namazda okunmama gerekçesini rivâyet çerçevesinde değerlendirilen âhâdiyet mefhumuyla açıklamaktadırlar.

Şâz kıraatlerin Kur'âniyet vasfından yoksun olmasını öne sürerek onların okunmasını caiz görmeyenlerden biri de Zekeriyâ el-Ensârî'dir (ö. 926/1520). Ona göre şâz kıraatler Kur'ân olma niteliği taşımadıklarından onları namaz ve namaz

²¹¹¹ Abdülber, **et-Temhîd**, C: V, s. 603; Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 182.

²¹¹² Bunun için bkz. Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C: I, s. 279-280; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: I, s. 354; İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 19; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 38-39.

²¹¹³ İbnü'l-Cezerî, **Müncidü'l-mukriîn**, s. 19.

²¹¹⁴ Ebü'l-Bekâ Takıyyuddîn Muhammed b. Ahmed el-Futûhî İbnü'n-Neccâr, **el-Muhteberü'l-mübtaker şerhu'l-Muhtasar (Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr – Şerhu Muhtasari't-Tahrîr)**, 2. bs., thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd, Riyad, Mektebetü'l-Abîkân, 1997, C: II, s. 136-137. Ayrıca bkz. Abdüşşekûr, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 150.

²¹¹⁵ Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb**, C: I, s. 69; Nevevî, **el-Mecmû'**, C: III, s. 392.

²¹¹⁶ Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C: I, s. 279; Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 132.

haricinde okumak haramdır.²¹¹⁷ Bu yaklaşıma göre şâz kıraatlerin kabul edilmemesinin temel nedeni Kur’ân’dan sayılmamalarıdır. Fakat bu sözlerinden sonra el-Ensârî, şâz kıraatlerin bu özellikten yoksun olmasını on kıraatin dışında kalmasına bağlamakta ve mutemed olan görüşün de bu olduğunu savunmaktadır. Ayrıca o, bu kıraatleri yedi kıraatin dışında sayanların varlığından da söz etmekte ve bu görüşü savunanlar arasında Nevevî’nin adını zikrederek bu durumda “*yediye ilave edilen üç kıraati okumanın haram olacağını*” belirtmektedir.²¹¹⁸ Zira Nevevî bu konuda *et-Tibyân* adlı eserinde yedi kıraatin dışındakileri şâz kabul ederek namazda bunları okumanın caiz olmadığını belirtmektedir.²¹¹⁹

Bu âlimlerin yanı sıra başka bazı fakihler de sınırlandırma olayını ölçüt aldığı görülmektedir. Bu âlimler tarafından sahîh kıraatin ya yedi ya da on kıraatten ibaret olduğundan hareketle şâz kıraatlerin bunların dışında kaldığı ve bunlarla namaz kılınamayacağı ifade edilmektedir.²¹²⁰ Örneğin İbnü’s-Salâh, İsnevî (ö. 772/1370), İbnü’s-Sübkî ve İbn Âbidîn gibi bazı âlimler ‘aşere kıraatinin dışında kalanların şâz olduğuna inandıkları için onlarla namaz kılmanın haram olduğunu ifade etmektedirler.²¹²¹ Yine Hatîb eş-Şîrbînî şâz kıraatleri yedi veya on kıraatin dışında kalanlardan müteşekkil sayıp bunlarla zinhar namazın kılınamayacağını belirtmektedir.²¹²² Sınırlandırmayı esas alıp hüküm verenlerden biri de –üç görüşünden birine göre- Süyûtî olduğu görülmektedir. Fakat o, kendinden öncekilerden farklı olarak on dört kıraatin dışında kalan kıraatlerin insanlar arasında meşhur olmalarına ve birçok kitapta yer almalarına rağmen şâz kaldığını, dolayısıyla namazın söz konusu okuyuşlarla sahîh olamayacağını belirtmektedir.²¹²³ Dikkat edildiyse Süyûtî’nin bu yaklaşımına göre on kıraate dört kıraat daha ilave edilerek

²¹¹⁷ Ensârî, *Ğâyetü’l-vusûl*, s. 32.

²¹¹⁸ Ensârî, *Ğâyetü’l-vusûl*, s. 32.

²¹¹⁹ Nevevî, *et-Tibyân*, s. 97. Daha sonra da temas edileceği üzere Nevevî’nin şâz kıraatlerle namaz kılma konusunda birden fazla görüşünün olduğu bilinmektedir. Yeri geldikçe bu görüşler serdedilmeye çalışılacaktır.

²¹²⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, C: I, s. 332.

²¹²¹ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, C: I, s. 130; İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, s. 21; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, C: I, s. 486.

²¹²² Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, C: I, s. 153.

²¹²³ Süyûtî, *el-İşârât*, s. 40-42.

sahîh kıraatlerin sayısı on dörde çıkarılmakta ve bunlarla namaz kılmanın bir sakıncasının bulunmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

İbn Teymiyye ise resmü'l-mushafa aykırı olup bizzat sahâbeden mervî şâz okuyuşlarla ilgili iki görüş nakletmektedir. Bunlardan biri de çoğu âlim tarafından benimsenmekte olan bu kıraatleri okumanın caiz olmadığı şeklindeki görüştür. Ona göre bunun sebebi, şâz kıraatlerin Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledilmemiş olmalarıdır; bu kıraatlerin mütevâtir olarak nakledildikleri varsayılsa bile onlar arza-i ahîrede neshedilmişlerdir.²¹²⁴ Bazı muasır araştırmacılar ise sahâbenin söz konusu kıraatlerle kıldıkları namazların ya arza-i ahîreden önce ya da Hz. Osman'ın mushafı üzerinde icmâ edilmeden önce vuku bulduğunu savunarak namazın bu okuyuşlarla caiz olamayacağını ileri sürmektedirler.²¹²⁵

Kimisi de gerekçe göstermeden bu okuyuşlarla namazın kılınamayacağını belirtmektedirler. Örneğin İbnü'l-Hâcib bunlardan biridir. Ona göre namazda olsun veya olmasın bu kıraatler kati surette okunamaz.²¹²⁶ Aynı şekilde İbn Hacer'in de şâz kıraatlerle namaz kılmanın haram olduğunu, bunların namazda okunması durumunda ise haramın daha şiddetli olacağını belirttiği aktarılmaktadır.²¹²⁷ Ebû Şâme de herhangi bir gerekçe göstermeden bazı Mâlikî ve Şâfiî âlimlerinin söz konusu kıraatlerin namazda okunmasına şiddetle karşı çıktıklarını rivâyet etmektedir.²¹²⁸

Muasır âlimlerden Abdulfettâh el-Kâdî ise bir kıraatin tevâtür değil de âhâd yolla gelmesi durumunda üç şartı yerinde olsa bile onunla namazın kılınamayacağını belirtmektedir.²¹²⁹ Sâlim Muhaysin de şâz kıraatler tevâtürlük şartını barındırmadığından onlarla namaz kılmanın caiz olmadığını belirtmiştir.²¹³⁰

Tüm bu menfi yaklaşımlara ilaveten kaynaklarda şâz kıraatleri namazda bilerek okuyanın ta'zîr cezasına çarptırılacağı, bilmeden okumuşsa ona sahîh olanının

²¹²⁴ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, C: XIII, s. 394. Aynı görüşleri İbnü'l-Cezerî de paylaşmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 19.

²¹²⁵ Ferrûh, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 45.

²¹²⁶ Kastallânî, **Latâifü'l-işârât**, C: I, s. 73; Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 131.

²¹²⁷ Kastallânî, **Latâifü'l-işârât**, C: I, s. 73.

²¹²⁸ Ebû Şâme, **el-Mürşidü'l-vecîz**, s. 182-184.

²¹²⁹ Kâdî, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 10.

²¹³⁰ Muhaysin, **fi Rihâb**, C: I, s. 438-440.

öğretilip tevbe ettireleceği, ısrar etmesi durumunda ise vazgeçene kadar yaptırım olarak hapsedileceği bilgisi de yer almaktadır.²¹³¹

Bu konuda olumsuz hüküm veren âlimlerin delili -genellikle- şâz türü kıraatlerde tevâtürlük vasfının bulunmaması (onlara göre âhâd kalması), varsa bile arza-i ahîrede neshedilmiş olması veya resmü'l-mushafa aykırı olmasıdır. Çünkü Müslümanlar Hz. Osman'ın mushafı üzerinde icmâ etmişlerdir.²¹³² Yani bu görüşte olanların şâz kavramının içeriğini ya tevâtür ya da resmü'l-mushaf ilkesine aykırılık olarak anlamlandırdıkları anlaşılmaktadır. Fakat şâz hakkındaki bu her iki yaklaşımın da mahzurlu taraflarından daha önce söz edilmişti. Dolayısıyla örneğin şâzı resmü'l-mushafa aykırılık olarak telakki edenlerin, resmü'l-mushafa uygun ama sahîh kıraat kategorisinde yer almayan başka bir kıraatin namazdaki hükmü hakkında ne düşündükleri doğrusu merak konusudur. Ayrıca bu maddenin altına girenler bu konuda icmânın varlığından söz etmektedirler. Hâlbuki aşağıda da ele alacağımız gibi sözüne itibar edilen pek çok âlim şâz kıraatlerle namazın sahîh olacağını belirtmektedir.²¹³³ Bu durumda konumuz bağlamında icmânın husule geldiğini iddia etmek genelleyci bir yaklaşımdan başka bir şey değildir.

3.7.2.2. Şâz Kıraatlerle Namazın Geçerli Olduğunu Savunanlar

Yukarıdaki yaklaşımın aksine bazı âlimler de şâz kıraatlerle namaz kılmanın sahîh olduğuna kanaat getirmekte ve buna bağlı olarak tevâtürü zorunlu görmemektedirler. Bazı kaynaklarda söz konusu görüşü benimseyenler arasında Mekî, Ebû Şâme, İbnü'l-Cezerî, Kastallânî ve Dimyâtî gibi isimler zikredilmektedir.²¹³⁴ Bu ulemâya Osmanlı döneminden Mustafa b. Hasen (1151/1739'da hayatta) adlı âlimi de ekleyebiliriz. Araştırmacılar tarafından Mustafa b. Hasen'in şâz kıraatlerle ilgili bir eserinin bulunduğu²¹³⁵ ve bu eserde sahîh kıraatlerin

²¹³¹ Nevevî, **el-Mecmû'**, C: III, s. 392; Kastallânî, **Latâifü'l-işârât**, C: I, s. 73-74; Abdüşşekûr, **el-Kirââtü's-şâzze**, s. 151-152.

²¹³² Abdüşşekûr, **el-Kirââtü's-şâzze**, s. 148; Ferrûh, **el-Kirââtü's-şâzze**, s. 42, 43.

²¹³³ Kâbe, **el-Kirââtü'l-Kur'âniyye**, s. 210.

²¹³⁴ Bunun için bkz. Mes'ûl, **el-Kirââtü's-şâzze**, s. 62-63.

²¹³⁵ Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 24, vr. 103b-112b.

‘aşere ile sınırlı olmadığı, şâz olarak bilinen dört kıraat ile de namaz kılınabileceği ifade edildiği nakledilmektedir.²¹³⁶

Yukarıda İbn Teymiyye’nin “sahâbeden nakledilen ve resmü’l-mushafa muhalif olan kıraatlerle ilgili âlimlerin iki görüşü”nün olduğuna değindiğini aktarmıştık. İbn Teymiyye bu görüşlerin Ahmed b. Hanbel ile İmam Mâlik’e ait olduğunu kaydetmektedir. Birincisi yukarıdaki olumsuz yaklaşımdır. İkincisi ise sahâbe ve tâbiûn neslinin şâz diye bilinen kıraatlerle namaz kılmış olmalarından dolayı bunlarla okumanın caiz olduğu şeklindedir.²¹³⁷ Buna göre İmam Mâlik’in iki görüşünden biri sahâbe ve tâbiûnun şâz kıraatlerle namaz kılmalarından dolayı bunların namazı bozmayacağı yönündedir.²¹³⁸ İbn Teymiyye’nin bu konuda olumlu görüş belirttiğine dair ona isnad edilen bir görüş daha bulunmaktadır. Şöyle ki yazma eser bir risalede şâz kıraatlerle okumanın caiz olup olmamasına dair İbn Teymiyye’ye yöneltilen bir soruya onun verdiği cevabı şu şekilde nakledilmektedir: “Resmü’l-mushaf’a muvafık olduğu sabit olan kıraatlerle gerek namazda gerek namaz dışında tilavet etmek şâz sayılmaz.”²¹³⁹ Bu durumda ona göre esas kıstas resmü’l-mushafa uygunluktur.

İbn Kudâme’ye göre de namazda okunan şâz kıraatin rivâyeti sahîh olup muttasıl bir senedi varsa o namaz geçerlidir. Çünkü Hz. Osman henüz mushafları istinsâh ettirmeden önce sahâbe bu kıraatleri namazda okuyorlardı ki onların namazının sıhhati konusunda asla şüphe bulunmamaktadır.²¹⁴⁰

İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre bir kıraat üç şartı barındırıyorsa yedi kıraate uyma zorunluluğu olmadan bu okuyuşlarla namaz kılınabilir. Hatta resmü’l-mushafa aykırı bile olsa şâz kıraatleri namazda okumak namazı bozmaz. Çünkü ona göre Hz. Peygamber ve sahâbesi henüz Hz. Osman’ın mushafı yokken zaten şâz kıraatleri namazda tercih ediyorlardı.²¹⁴¹ Bu görüşler muvâcehesinde anlaşılıyor ki kimi âlimler,

²¹³⁶ Akyüz, *Şaz Kırâatler Bağlamında Nihâye*, s. 54.

²¹³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, C: XIII, s. 394.

²¹³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, C: XIII, s. 394.

²¹³⁹ *Risâle fi’l-Kırâati’s-Şâzze*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 24; *Fetvâ fi’l-Kırâati’s-Şâzze*, vr. 118a. Ayrıca bkz. Akyüz, *Şaz Kırâatler Bağlamında Nihâye*, s. 25.

²¹⁴⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C: I, s. 355.

²¹⁴¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zürâî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmü’l-muvakkı‘în ‘an rabbi’l-‘âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1991, C: IV, s. 203.

şâz kıraatlerin sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde namazda okunmasından hareketle, bunların *nesh* ve *istinsâh* olaylarıyla bağlantıları bulunsa da doğrudan günümüzde namazda okunabileceğine hükmetmektedirler.

Şâz kıraatlerin resmü'l-mushafa aykırı olmasından dolayı bu kıraatlerle namazın kılınamayacağını öne süren anlayışa ise naklî açıdan şu cevap verilmektedir: Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd'un kıraati hakkında “*Kim Kur'ân'ı nazil olduğu tazelikte okumak isterse İbn Ümmi Abd'in kıraatini alsın*”²¹⁴² buyurduğu rivâyet edilmektedir. Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd'un kıraati hakkındaki bu şهادeti şâz kıraatlerle namazın kılınabileceğini göstermesi açısından naklî bir delil olarak sunulmaktadır.²¹⁴³ Fakat bu hükmün, müdrec olmayıp kriterleri sağlayan şâz kıraatler hakkında geçerli olması gerektiğini söylemek gerekir. Çünkü resmü'l-mushafa muhalif müdrec kıraatler Kur'ân vasfı taşımadıkları ve şâzın reddedilmesi gereken kanadına dâhil olacaklarından dolayı kendileriyle namazın sahîh olmaması gerekir.

Bu görüşlerin yanı sıra şâz kıraatler için herhangi bir ayrıma gitmeden, içeriklerini belirtmeden tümünü aynı kefeye koyup mutlak anlamda sahîh kategorisinde değerlendiren âlimler de mevcuttur. Mesela Alâüddîn el-Haskefî'nin şöyle dediği nakledilmektedir:

“Namazda Tevrat, İncil veya Farsça okunursa bakılır; bu, Kur'ân'la birlikte olup zikir kabilinden olursa bozmaz, kıssa türündense bozar. Fakat Kur'âniyeti hususunda şüphe bulunsa da şâz kıraatler Kur'ân vasfını taşıdıklarından kıssa türü bile olsa bu kıraatlerle namaz kılmak caizdir.”²¹⁴⁴

Burada şâz kıraatlerin Kur'âniyetine yapılan vurgu aynı zamanda kılınan namazın sahîh olabilmesinin sebebi olarak kaydedilmiştir. Açıkçası tam anlamıyla burada geçen şâz ile neyin kastedildiği açıklanmadığından verilen bu hükmün tartışmalı bir zeminde durduğunu söyleyebiliriz.

²¹⁴² İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: I, s. 355.

²¹⁴³ Ferrûh, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 43.

²¹⁴⁴ İbn Âbidîn, **Reddü'l-muhtâr**, C: I, s. 485.

Bazı araştırmacılar şâz kıraatlerin namazda okunmasını caiz gören âlimlerin bu konuda iki delilinin bulunduğunu aktarmaktadır. Birincisi nakli, ikincisi ise bu nakli delil sonucu elde edilen akli delildir. Nakli delil, İbnü'l-Cezerî'nin de aktardığı sahâbe ve tâbiûnun bu kıraatlerle namaz kıldıklarına dair rivâyetlerdir.²¹⁴⁵ Akli delil ise şudur: Eğer şâz kıraatlerin namazda okunması caiz değilse o halde sahâbe ve tâbiûn bunu yapmakla haram mı işlediler? Bu mümkün değilse bu durumda onların okuduklarıyla hâlihazırda da namaz kılınabilir.²¹⁴⁶

3.7.2.3. Şâz Kıraatlerle Namazın Sıhhatini Belirli Şartlara Bağlayanlar

Yukarıdaki iki görüş arasında mutedil denebilecek bir yaklaşım daha vardır ki o da belirli şartları barındırması koşuluyla şâz kıraatlerin namazda okunabilmesidir. Mesela İbn Teymiyye'nin Ebü'l-Berekât en-Nesefî'den (ö. 710/1310) naklen aktardığı bir görüşe göre, başka kıraatleri okuyabilecek güçte olmasına rağmen şâz kıraatleri Fatihâ sûresi gibi vacip olan yerlerde okuyan kişinin namazı bozulur. Çünkü Kur'âniyetinin sübutu kesin olmayan şâz kıraatlerin vacip olan bir amelde okunması caiz değildir. Fakat –zammi sûreler gibi- vacip olmayan bir yerde şâz kıraatlerin okunması durumunda namaz bozulmaz. Çünkü bu durumda namazı bozacak bir iş yapılmamıştır. Nitekim şâz kıraatlerin Kur'ân'ın indiği yedi harften olma ihtimali her daim bulunmaktadır.²¹⁴⁷ Bu konuda Zerkeşî de Fâtîha'nın dışındaki sûrelerde şâz kıraatlerin tilavet edilebileceğine işaret etmektedir.²¹⁴⁸

Mutevassıt kanaat belirten fakihlerden biri de Rûyânî'dir. O, manayı bozmayan şâz kıraatlerin namazda okunabileceğini belirtirken; manayı bozan veya bir harf eksiltip artmasına sebebiyet veren kıraatlerin sahâbe sözü mesabesinde kabul edileceğinden kasıtlı okunması durumunda namazın bozulacağını belirtmektedir.²¹⁴⁹

²¹⁴⁵ İbnü'l-Cezerî bu grubun, İmam Ebû Hanife, İmam Şâfiî ve ashabı, İmam Mâlik ve İmam Ahmed'in iki görüşlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 19. Kısacası her mezhep imamının bu konuda iki farklı görüşünün bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, cevaz ve adem-i cevazdır.

²¹⁴⁶ Rizku't-Tevîl, **Medhal**, s. 63.

²¹⁴⁷ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, C: XIII, s. 398; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 19.

²¹⁴⁸ Nüveyrî, **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, C: I, s. 133.

²¹⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, **Bahru'l-mezheb**, thk. Târık Fethî es-Seyyid, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, C: II, s. 261. Kastallânî, **Latâifü'l-işârât**, C: I, s. 74.

Şâfiî ulemasından İmam Râfiî de yedi kıraatin yanı sıra manaya hâlel getirmeyen ve harf eksilmesi-azalmasına neden olmayan şâz kıraatlerle namaz kılmanın caiz olduğunu belirtmektedir.²¹⁵⁰ Râfiî ile aynı yüzyılda yaşamış bir başka Şâfiî fakihi İmam Nevevî de iki görüşünden birinin geçtiği *Ravdatü't-tâlibîn*'de aynı kanaati paylaşmaktadır. O da, manada bir değişikliğe sebebiyet vermeyen veyahut bir harfin artması-eksilmesine yol açmayan şâz kıraatlerle namaz kılmanın sahîh olduğunun altını çizmektedir.²¹⁵¹ Yine Nevevî *el-Mecmû'*'da özellikle Fâtiha sûresinin bu kıraatlerle okunması durumunda mana değişmiyor veya bilmeden okunuyorsa namazın bozulmayacağını belirtmektedir.²¹⁵² Kastallânî de Nevevî'yle aynı kanaatte olduğunu “*mutemed olanı budur, fetva da buna göredir*” sözleriyle ortaya koymaktadır.²¹⁵³ Zekerîyyâ el-Ensârî ise şâz kıraatlerin manayı bozması vb. diğer durumlarda namazın bozulacağını belirtirken aslında aksi durumlarda da namazın bozulmayacağı mesajını vermektedir.²¹⁵⁴

Aynı şekilde Zerkeşî'nin, Hanefilerin görüşü olarak aktardığı “*bu kıraatler manayı bozuyorsa namaz bozulur, manayı bozmuyorsa namaz da bozulmaz*” sözleri de bu konuda örnek olarak sunulabilir.²¹⁵⁵ Yine İbn Âbidîn tarafından şâz kıraatlerin sahîhlerle beraber okunması durumunda namazın bozulmayacağı, yalnızca şâzların okunması halinde ise bozulacağı²¹⁵⁶ şeklinde verilen hüküm, bu konuda şartlı yaklaşım gösterenler için başka bir örnek olarak zikredilebilir.

²¹⁵⁰ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî el-Kazvînî, **Fethu'l-'azîz bi Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y., C: III, s. 327. Burada altı çizilmesi gereken bir husus var ki, o da İmam Râfiî'nin bu meseleyi ele aldığı yerde şâz kıraatleri yedi kıraatin dışındakilerden mahsub etmesidir. Bkz. Râfiî, **Fethu'l-'azîz**, C: III, s. 327. Bu yönüyle bakılırsa şâz kıraat tanımı hakkında ileri sürdüğü bu görüşün kabulü mümkün gözükmemektedir. Zira Şâz okuyuşlara bu anlam içeriğini yüklemek oldukça sorunludur. Nitekim yediye ilave edilen üç kıraat imamının okuyuşunu da kapsayacaktır. Fakat diğer taraftan şâzın altına girecek olan bu üç kıraatle namaz kılma konusunda hiçbir âlimin itirazının olmadığı düşünülürse bu yönüyle de İmam Râfiî'nin bu hükmü isabetli bir görüş olacaktır. Yani bu görüşün bir açıdan sorunlu diğer açıdan ise isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

²¹⁵¹ Ebü Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, **Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn**, 3. bs., thk. Zuheyr eş-Şâviş, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1991, C: I, s. 242.

²¹⁵² Nevevî, **el-Mecmû'**, C: III, s. 392; Şirbînî, **Muğni'l-muhtâc**, C: I, s. 153. Ayrıca bkz. Tağrîd, **el-Kirââtü's-Şâzze fi'n-nısfı's-sânî**, s. 17.

²¹⁵³ Kastallânî, **Latâifü'l-işârât**, C: I, s. 74.

²¹⁵⁴ Ensârî, **Ğâyetü'l-vusûl**, s. 32.

²¹⁵⁵ Zerkeşî, **el-Burhân**, C: I, s. 131.

²¹⁵⁶ İbn Âbidîn, **Reddü'l-muhtâr**, C: I, s. 485.

Yukarıda aktarılan üç görüş ışığında âlimlerin bu konuda hemfikir olmadığını net olarak söyleyebiliriz. Bakıldığı zaman bir mezhep kendi içinde bile söylem birliği sağlayamamaktadır. Hatta bir âlim bile farklı iki görüş belirtebilmektedir. Ayrıca bu âlimlerden kimisi benimsediği şâz kıraat tasavvuru doğrultusunda hüküm verirken kimisinin de şâz kıraatin (olumsuz lanse edilen) ismine binaen hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte şâz kıraatin içeriğine göre hüküm bina edenler arasında da bir dil birliğinin bulunmadığına şahit olmaktayız. Çünkü her birinin şâz olgusuna yaklaşımı ve onun hakkındaki içerik tasavvuru birbirinden farklıdır. Hem Şâz kıraatlerin içeriğini resmü'l-mushafa aykırılık ile dolduran anlayış, hem de onları tevâtür ilkesine muhalefet olarak açıklayan yaklaşım, bu kıraatlerle namazın kılınamayacağını belirtmektedirler. Öte yandan resmü'l-mushafa aykırı olan kıraatler hem namazın sahîh olacağını söyleyenler hem de sahîh olmayacağını söyleyenler tarafından şâz diye nitelenmektedir. Yani bir kıraat vechi için aynı tanım yapılırken onun ibadetlerdeki yansıması ve hükmü farklılaşmaktadır. Bununla birlikte şâz kavramının içeriğinin neyle doldurulduğu anlaşılamayan görüşler de bulunmaktadır. Fakat nihayetinde bu karmaşa içerisinde bile olsa şâz kıraatlerle namaz kılmanın hükmü verilmekte, hatta bu kıraatlerle namazın kılınabileceği birçok âlim tarafından caiz görülmektedir. Mesela Hanefîlerin bir kısmı ile İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in iki rivâyetlerinden biri ve Şâfiî mezhebi otoritelerini kapsayan anlayış tarafından dillendirilen şâz kıraatlerle namaz kılmanın caiz oluşu bu konuda dikkat çekicidir.²¹⁵⁷ Bütün bu görüşler muvazenesinde eksikleriyle beraber üçüncü görüşün en mutedil ve daha makul olduğunu söylemek gerekir. Bu görüşün eksik dediğimiz yönü, şâz diye nitelenen bu okuyuşların, belirlenen şartların (manayı değiştirmeme, bilmeden okuma, eksiltme ve artmaya sebep olmama vs.) yanı sıra yukarıda tanımlamaya çalıştığımız “makbûl şâz” özelliğini de taşıması gerektiğinin vurgulanmamasıdır. Çünkü kanaatimizce şâz okuyuşlarla namazın geçerli olabilmesi için bu kıraatlerin yeterince şöhret bulamayan fakat sahîh kıraatlerin üç kriterini barındıran bir yapıda olmaları gerekir. Aksi takdirde namazın geçersiz olduğunu ifade

²¹⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr**, C: I, s. 19.

eden ve bu konuda çoğunlukta olduğu anlaşılan birinci görüşün kabulü kaçınılmaz olacaktır.

3.7.3. Şâz Kiraatlerin Namaz Dışında Okunması

Namaz dışında şâz kiraatlerin okunup okunmaması da âlimler arasında ihtilaflıdır. Birinci görüşe göre namazda bunları okumak nasıl caiz değilse, dışında da caiz değildir. Dolayısıyla Kur’ân’ın muhafazası ve tağyir, tebdil ve tahrife uğramaması için pek çok İslâm âlimi tarafından şâz kiraatlerin namaz dışında okunmalarının da uygun olmadığı, hatta haram olduğu nakledilmektedir.²¹⁵⁸

Bu konuda olumsuz görüş beyan edenlerden İbnü’s-Salâh ve İbnü’l-Hâcib gibi âlimler gerek namazda gerek namaz dışında, bilerek veya bilmeyerek şâz kiraatlerin okunmasını haram olarak telakki etmektedirler.²¹⁵⁹ Sehâvî ve Mekkî tarafından da şâz okuyuşların, Müslümanların icmâsına aykırı olması ve çoğunluğun dışında kalması (âhâd olmaları) gibi sebeplerle diğer sıhhat ölçütlerini barındırsalar dahi Kur’âniyet vasfını taşıyamayacakları için onları -namaz dışında da olsa- okumanın caiz olamayacağı dile getirilmektedir.²¹⁶⁰ Yine Alâeddin el-Merdâvî çoğunluğun görüşüne uyduğunu belirterek tevâtürlük ilkesine aykırılıktan dolayı şâz kiraatlerin okunmasını haram diye nitelemektedir.²¹⁶¹ Olumsuz yaklaşım sergileyen âlimlerden bir diğeri ise İbnü’l-Cezerî’dir. O, hem namazda hem de namaz dışında şâz kiraatlerin okunmasının caiz olmadığını ve bu adem-i cevazın mekruh değil haram kabilinden olduğunu ifade etmektedir.²¹⁶² Dimyâtî de on kıraate eklenen dört imamın adını verdikten sonra bu imamların okuyuşlarının şâz olduğuyla alakalı ümmetin icmâsının bulunduğunu, Kur’ân olarak tavsif edilemeyeceğinden her halükârda okunmalarının caiz olmadığını zikretmektedir.²¹⁶³

²¹⁵⁸ Kuzyurt, “A‘meş Kiraatının Muttavvî’î Rivâyeti”, s. 44.

²¹⁵⁹ İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn**, s. 19-20.

²¹⁶⁰ Sehâvî, **Cemâlü’l-kurrâ**, C: I, s. 85; C: II, s. 579; Mekkî, **el-İbâne**, s. 51-52.

²¹⁶¹ Ebû’l-Hasan Alî b. Süleyman el-Merdâvî, **el-İnsâf fi ma‘rifeti’r-râcihi mine’l-hilâf**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfehtah Muhammed el-Hülû, Kahire, Hier Li’t-Tibâ‘ati ve’n-Neşr, 1995, C: III, s. 469.

²¹⁶² İbnü’l-Cezerî, **Müncidü’l-mukriîn**, s. 20.

²¹⁶³ Dimyâtî, **İthâf**, s. 8.

İkinci bir görüş ise namazın dışında olması hasebiyle şâz kıraatlerin okunmasının caiz olduğu yönündedir. Mesela İbn Vehb'in (ö. 197/813) aktardığına göre, İmam Mâlik şöyle demiştir: “Bir defasında Abdullah b. Mes'ûd bir adama “طَعَامُ الْيَتِيمِ”²¹⁶⁴ âyetini okutmaya çalışıyordu, adam da “طَعَامُ الْيَتِيمِ” şeklinde karşılık verince bu defa İmam Mâlik “طَعَامُ الْفَاجِرِ” şeklinde okumasını istedi.” Bunun üzerine İbn Vehb, ben de İmam Mâlik'e “bu kıraatle okunabilir mi?” dedim, o da bana “evet bu bir genişliktir” dedi. Olayı en başından aktaran İbn Abdülber şu yorumu yapmaktadır: “Bana göre İmam Mâlik burada namaz dışını kastetmiştir, çünkü bu kıraatlerle namaz kılınmaz.”²¹⁶⁵ Anlaşıldığı üzere burada İmam Mâlik namaz dışında bu okuyuşlara cevaz vermektedir. Keza Ahmed b. Hanbel'in iki görüşünden birinin şâz kıraatlerin namaz dışında okunabileceği şeklinde olduğu nakledilmektedir.²¹⁶⁶ Fahreddîn er-Râzî de namazda okunamayacağını hatırlatarak namazın dışında bu kıraatlerin okunabileceğini satır aralarında kaydetmektedir.²¹⁶⁷

Bu konuda olumlu hüküm veren âlimlerin delili -genellikle- şâz diye tavsif edilen bu tür kıraatlerin bizzat Hz. Peygamber'den kıraatleri ahz eden sahâbe ve tâbiûn tarafından okundukları şeklinde belirtilmektedir.²¹⁶⁸

3.7.4. Şâz Kıraatlerin Şerî Hükümlerin İstinbatında Kullanılması

Şâz kıraatlerin okunmasına yönelik verilen hükümler genelde istihdam edileceği konum bağlamında değerlendirilir. Örneğin namaz bir ibadet olması hasebiyle onda okunacak kıraatlerin mahiyeti ile namaz dışındaki durum bir tutulmamaktadır. Dolayısıyla bu kıraatlerin namaz dışında nerede istihdam edildiğine de özenle bakılır. Daha önce şâz kıraatlerin “dil konusunda istişhâd”, “eğitim ve öğretimdeki hükmü” gibi konuları, bağlamları gereği farklı yerlerde incelemeye almıştık. Şu an incelenen konu şâz-fıkıh ilişkisi etrafında şekillendiği için biz de burada fikhî hüküm açısından İslâm ulemasının konuya bakış açılarına kısaca temas etmeye çalışacağız. Fakat

²¹⁶⁴ Duhân, 44/44.

²¹⁶⁵ Abdülber, **et-Temhîd**, C: V, s. 603.

²¹⁶⁶ Merdâvî, **el-İnsâf**, C: III, s. 469.

²¹⁶⁷ Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, C: I, s. 70.

²¹⁶⁸ Abdüşşekûr, **el-Kirââtü's-şâzze**, s. 148.

öncesinde fikhî bir konunun şâz kıraatler etrafında nasıl şekillendiğine dair bir örnek vermek istiyoruz.

Fukahâ, oruç tutamayacak derecede yaşlı veya müzmin hastalığı bulunan kimsenin orucunu bozması durumunda tutamadığı her güne karşılık fidye vermesinin vacip olup olmaması konusunda ihtilaf etmiştir. Bu konuda iki görüş bulunmaktadır:

Birincisi mezkûr kişilerin fidye vermesi vaciptir. Bu görüşün İmam Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî'nin iki görüşünden biri ve Hanbelîlere ait olduğu aktarılmaktadır.²¹⁶⁹

İkincisi oruç sakıt olacağından dolayı fidye vermek vacip değildir. Bu görüşün ise Mâlikî ve Şâfiîlerin iki görüşünden birine ait olduğu bildirilmektedir.²¹⁷⁰

Birinci görüşün delili “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ”²¹⁷¹ âyeti ile İbn Abbâs’a isnad edilen “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ” formatındaki şâz kıraattir.²¹⁷² Burada İbn Abbâs’ın “*Bu âyet mensûh değildir. Oruç tutamayacak derecede yaşlı erkek ve kadınlar oruç tutamadıkları her güne karşılık fakirlere yemek yedirecektir.*”²¹⁷³ dediği nakledilmektedir. Burada delil olarak sunulan şâz kıraatle ilgili Râzî de şöyle der: “*Bu şâz kıraatin anlamı, ‘ancak zorlanarak bir işi yapan’ demektir.*”²¹⁷⁴ Dolayısıyla söz konusu şâz kıraati delil alanlara göre yaşlı ve hasta kimseler zorlanarak da olsa oruç tutabilecekleri için bu hükmün altına girerler ve fidye vermeleri gerekmektedir.

İkinci görüşün delili ise bu âyetin herkese orucun farz olduğunu beyan eden ayetle²¹⁷⁵ neshedildiğidir. Dolayısıyla oruç tutamayacak derecede yaşlı veya hasta olanlardan oruç düşeceği için fidye vermeleri gerekmemektedir.²¹⁷⁶ Bu örnek, şâz bir

²¹⁶⁹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, **Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertîbi’s-şerâ’i’**, 2. bs., Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1986, C: II, s. 97; Şirbînî, **Muğni’l-muhtâc**, C: II, s. 175-176; Nevevî, **Ravdatü’t-tâlibîn**, C: II, s. 382; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: IV, s. 396, 401; Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, C: V, s. 248.

²¹⁷⁰ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr el-Kâdî, **el-Ma’ûne ‘alâ mezhebi ‘âlimi’l-Medîne**, thk. Hamîş Abdülhak, Mekke, el-Mektebetu’t-Ticâriyye Musatafa Ahmed el-Bâz, 1995, s. 479.

²¹⁷¹ Bakara, 2/184.

²¹⁷² İbn Hâleveyh, **Muhtasar fi Şevâzi’l-Kur’ân**, s. 19; Hasan Teysîr Abdurrahîm Şemmût, “Hucciiyyetü’l-kirâati’s-şâzze fi isbâti’l-ahkâmi’s-şerî’a”, **Mecelletü’l-Câmi’ati’l-Esmeriyye**, Sayı: XVII, Ürdün, t.y., s. 36.

²¹⁷³ Buhârî, “**Kitâbü’t-tefsîr**”, 27 (No. 4235).

²¹⁷⁴ Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, C: V, s. 248.

²¹⁷⁵ Bakara, 2/183.

²¹⁷⁶ Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, C: III, s. 161-163.

kıraatin fıkhıdaki işlevine işaret etmesinin yanı sıra, bu disiplinde ne denli bir etki ortaya koyduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

Yukarıdaki örnekten sonra teorik anlamda şâz kıraatlerin şer‘î hüküm çıkarma noktasında delil sayılıp sayılmama konusuyla alakalı İslâm âlimlerinin görüşlerine geçebiliriz. Bu konuda fukahâ tarafından iki görüş beyan edilmiştir: Bunlardan biri bu kıraatlerin Kur‘ân olmadıkları gerekçesiyle şer‘î hüküm istinbatında delil sayılamayacağıdır. Diğer ise bu kıraatlerin şer‘î hükümlerin çıkartılmasında delil kabul edilebilmesidir.

3.7.4.1. Şâz Kıraatleri Delil Kabul Etmeyenler

Fıkhî meselelerde şâz kıraatleri delil kabul etmeyen birinci görüşün savunucuları arasında ağırlıklı olarak usul ilminde imtiyâz etmiş Şâfiî âlimlerini görmekteyiz. Bu âlimlerden öne çıkan bazı isimler şunlardır: Cüveynî,²¹⁷⁷ Gazzâlî,²¹⁷⁸ Âmidî,²¹⁷⁹ İbnü’l-Hâcib,²¹⁸⁰ İbnü’l-‘Arabî (ö. 543/1148)²¹⁸¹ ve İbn Hazm.²¹⁸² Ayrıca Ahmed b. Hanbel’in iki görüşünden birinin de bu yönde olduğu kaydedilmektedir.²¹⁸³ Bu isimlerden öne çıkan birkaç âlimin görüşünü örnek kabilinden burada tahlil edip diğer başlığa geçeceğiz.

Âmidî bu konuda şöyle der:

“Ulemanın icmâsıyla kıraatlerden bize tevâtüren gelenler Kur‘ân olarak kabul edilir. Şunu da biliyoruz ki Kur‘ân’dan olan her şey şer‘î hükümlerin istinbatında delil kabul edilir. İbn Mes‘ûd’un mushafı gibi âhâd olarak nakledilenler ise ihtilaflıdır. Şâfiî mezhebine göre söz konusu kıraatler şer‘î hüküm çıkarmada delil kabul edilemezler.”²¹⁸⁴

²¹⁷⁷ Cüveynî, **el-Burhân**, C: I, s. 257.

²¹⁷⁸ Gazzâlî, **el-Manhûl**, s. 374.

²¹⁷⁹ Âmidî, **el-İhkâm**, C: I, s. 160.

²¹⁸⁰ İbnü’l-Hâcib, **Münteha’l-vusûl**, s. 46.

²¹⁸¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü’l-‘Arabî, **Ahkâmü’l-Kur‘ân**, 3. bs., thk. Muhammed Abdülkadir ‘Atâ, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003, C: I, s. 113.

²¹⁸² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, **el-Muhallâ bi’l-âsâr**, Beyrut, Dâru’l-Fikr, t.y., C: III, s. 175-177; C: IV, s. 414.

²¹⁸³ Kâbe, **el-Kırââtü’l-Kur‘âniyye**, s. 212.

²¹⁸⁴ Zerkeşî, İmam Şâfiîye nispet edilen “şâz kıraatleri delil kabul etmez” iddialarını katıyen reddetmektedir. İmam Şâfiî’nin bu düşünceye sahip olduğunu Cüveynî, Âmidî, Gazzâlî, Nasr b.

Hanefî mezhebinde ise delil olarak kabul edilirler. Zira onlar İbn Mes‘ûd’un mushafında yer alan “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ”²¹⁸⁵ şeklindeki kıraate göre yemin eden kimsenin peş peşe oruç tutması gerektiği hükmüne varıyorlar. Fakat tercihe şayan olan yaklaşım Şâfiîlerin görüşüdür.”²¹⁸⁶

Anlaşılan Âmidî şâz kıraatleri de kapsayacak bir yaklaşımla âhâd yolla gelen haberleri tevâtürün karşısında konumlandırarak bunlarla fikhî konuda çıkarım yapılmaması gerektiğini düşünmektedir. Şâfiî mezhebinden Cüveynî de aynı kanaati paylaşarak şâz kıraatlerin delil sayılmaması gerektiğiyle ilgili iki sebep aktarmaktadır. Birincisi bu kıraatlerin âhâd mesabesinde kabul edilmesinden dolayı tevâtürün yerini alamayacağıdır. İkincisi ise Müslümanların Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushaflara uyma konusunda icmâ ettiği, şâz kıraatlerin ise resmü’l-mushafa aykırı olduğudur.²¹⁸⁷

Şâz kıraatleri Kur’ân’a ilave edilen lafızlar (müddrec) olarak tanımlayan Gazzâlî de bu kıraatlerin şer‘î hüküm çıkarmada delil olamayacağını ifade etmektedir. Buna örnek olarak yine İbn Mes‘ûd’dan rivâyet edilen mezkûr kıraat vechine göre -Ebû Hanîfe’nin aksine- yemin kefâretinde orucun üç gün aralıksız tutulmasının gerekli olmadığını belirtmektedir.²¹⁸⁸ Bu bilgilerden yola çıkarak bir kısım Şâfiî âlimler

Kuşeyrî ve daha nicelerinin dillendirdiğini aktaran Zerkeşî’ye göre İmam Şâfiî’nin tek bir görüşü vardır, o da bu kıraatlerin delil kabul edilmesidir. Zira der Zerkeşî, İmam Şâfiî, *Muhtasarı’l-Buveytî*’de süt emzirme bahsinde; yine tahrîmü’l-cem‘ babında Hz. Âişe’den nakledilen âhâd okuyuşlarla delillendirme yoluna gitmiştir. Ayrıca o şöyle der: “İmam Şâfiî şâz kıraatleri delil saymamış olsaydı yemin kefâreti olan orucun peş peşe tutulmasını “مُتَتَابِعَاتٍ” gerekli, Hz. Âişe’nin ikinci namazına işaret eden kıraatini “وَصَلَاةَ الْعَصْرِ” aynen kabul eder miydi? Yine süt emmede tahrimin oluşabilmesi için beş kere olmasını (Hz. Âişe’nin hadisine binaen) şart koşar mıydı?” Benzeri daha pek çok örnek veren Zerkeşî bu konuda Şâfiî âlimlerden pek çok kişinin de imamlarının çizgisini takip ettiğini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhîd**, C: II, s. 221-226; ayrıca bkz. Ca’fer, **el-Kur’ân ve’l-kırâât**, C: II, s. 751-752. Bakıldığında hakikaten İmam Şâfiî’nin el-Ümm isimli eserinde Hz. Âişe’nin âhâd denebilecek haberiyle amel ettiği görülmektedir. İmam Şâfiî: “... Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber’den naklettiği habere istinaden biz beş emzirmeyi esas alırız.” demektedir. Bunun için bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Beyrut, Dâru’l-Ma‘rife, 1990, C: V, s. 29.

²¹⁸⁵ Sindî, **Safahât**, s. 87; Rizku’t-Tevîl, **Medhal**, s. 64. Ayetin meşhur kıraat vechi için bkz. Mâide, 5/89.

²¹⁸⁶ Âmidî, **el-İhkâm**, C: I, s. 160.

²¹⁸⁷ Cüveynî, **el-Burhân**, C: I, s. 257.

²¹⁸⁸ Gazzâlî, **el-Manhûl**, s. 374.

nezdinde âhâd diye tabir edilen rivâyetlerin, yine şâz kıraat diye ifade edilen müdreclerin ve bu potaya giren tüm sahîh kıraatler dışındaki kıraatlerin şer‘î hüküm çıkarma konusunda delil olma niteliği taşımadıklarını söyleyebiliriz.²¹⁸⁹

Ayrıca Mâlikîlerin üç yaklaşımından biri de mutlak anlamda amel edilemeyeceği yönündedir.²¹⁹⁰ Zâhirî mezhebinden İbn Hazm da şâz kıraatleri müdrec kıraatler ve Hz. Peygamber’in aktardıklarının dışında kalanlardan mahsub edip bunların şer‘î hüküm çıkarmada delil olamayacağını beyan etmektedir.²¹⁹¹

Zerkeşî, seleften bazı âlimlerin kıraatlerde şöhreti şart koşmalarından dolayı Übey b. Ka‘b’ın “فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَّابِعَةً”²¹⁹² okuyuşuyla amel edilmediğini belirtmiştir. Zerkeşî bunun sebebini naklen şöyle açıklar:

“(…) Âlimler Übey b. Ka‘b’ın bu kıraatiyle amel etmemişlerdir. Çünkü bu kıraat şâzdır ve meşhur değildir. Fakat İbn Mes‘ûd’un –yukarıda mezkûr-²¹⁹³ kıraatiyle amel edilmiştir, zira onun okuyuşu Ebû Hanîfe döneminde yaygındı. Hatta A‘meş bir defa İbn Mes‘ûd’un, bir defa da Hz. Osman’ın kıraatiyle hatim indiriyordu.”²¹⁹⁴

Dolayısıyla buradan, İslâm tarihinde bir dönem şâz kıraat diye bilinen İbn Mes‘ûd’un kıraatinin makbûl ve amel edilebilir bir konumdayken sonraları merdûd durumuna düştüğünü anlamaktayız.

3.7.4.2. Şâz Kıraatleri Delil Kabul Edenler

Şâz diye nitelenen kıraatleri fıkıhta delil kabul eden âlimlere gelince, bunların genelde şâz kıraatleri âhâd mesabesinde görüp delillendirme yoluna gittikleri

²¹⁸⁹ Ancak bazı Şâfiî âlimlerinin ise bu konuda farklı düşünerek mezkûr görüşe muhalefet ettikleri aktarılmaktadır. Bkz. Ferrûh, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 53.

²¹⁹⁰ Ferrûh, **el-Kırââtü’s-şâzze**, s. 51.

²¹⁹¹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: III, s. 175-177.

²¹⁹² Bakara, 2/185.

²¹⁹³ Daha önce de aktarılan İbn Mes‘ûd’a ait bu kıraat vechi şöyledir: “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَّابِعَاتٍ”. Bkz. Âmidî, **el-İhkâm**, C: I, s. 160; Sindî, **Safahât**, s. 87; Rizku’t-Tevîl, **Medhal**, s. 64.

²¹⁹⁴ Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: II, s. 222.

görülmektedir.²¹⁹⁵ Bu isimlerin arasında İmam Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî²¹⁹⁶ ve İmam Ahmed b. Hanbel'in bulunduğu görülmektedir. Bu âlimlerin genel anlamda şâz kıraatleri kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Onların İbn Mes'ûd'a ait "وَالسَّارِقُونَ" ²¹⁹⁷ "وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا" şeklindeki kıraatle amel ettikleri kaynaklarda nakledilmektedir.²¹⁹⁸ Bu durumda bu görüşü savunanlara göre hırsızlık yapan kişinin sağ elinin kesilmesi icap etmektedir. Buna delil olarak, bu kıraatlerin ya Kur'ân ya da haber olduğu, her iki durumda ikisiyle de amel edilebileceği aktarılmaktadır.²¹⁹⁹ Ayrıca bazı kaynaklarda, Hanbelî mezhebinin neredeyse istisnası olmadan hemen hepsinin fikhî meselelerde şâz kıraatlerin delil olarak kullanılabileceğini kabul ettikleri belirtilirken;²²⁰⁰ başka kaynaklar bunun, Ahmed b. Hanbel'in iki görüşünden biri olduğunu nakletmektedir.²²⁰¹

Şâfiî fakihlerinden İbnü's-Sübkî de aynı kanaati paylaştığını şu sözlerle ifade etmektedir: "Yedi kıraatin dışında kalanlar (şâz okumalar), şer'î hükümlerin çıkarılmasında haber-i vâhid derecesinde bir delildir. Sahîh olan görüş de budur."²²⁰² Daha önce İbnü's-Sübkî'nin yedi kıraatin dışında kalanların şâz olduğuna hükmettiği belirtilmişti, dolayısıyla onun buradaki bu sözlerinin şâz kıraatlerin âhâd mesabesinde kabul edilerek fikhî hükümlerin istinbatında kullanılabileceğinin bir göstergesi olduğu söylenebilir.

Bu konuda Zerkeşî de şâz kıraatlerin fikhî meselelerin istinbatında yeni bir hüküm inşa etmek veya mevcut hükmü beyan etmek için kullanılmaktadır. Eğer bu kıraatler yeni hükmün inşası için istihdam edilecekse bunun Şâfiî'ye göre delil olamayacağını; hüküm beyanı için kullanılacaksa delil olacağını belirtmektedir.²²⁰³ O, bununla şâz kıraatlerin daha çok mevcut hükümlerin açıklaması veya tefsiri mahiyetini

²¹⁹⁵ Kâbe, **el-Kırââtü'l-Kur'âniyye**, s. 211.

²¹⁹⁶ Zerkeşî'nin, İmam Şâfiî'nin "kabul etmeyenler" tarafında yer aldığı iddiasını delilleriyle çürüttüğünü daha önce belirtmiştik. Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: II, s. 221-226.

²¹⁹⁷ Mâide, 5/38.

²¹⁹⁸ Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C: I, s. 279; Âmidî, **el-İhkâm**, C: I, s. 213; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: IX, s. 555; İbnü'n-Neccâr, **Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr**, C: II, s. 138-139.

²¹⁹⁹ Ca'fer, **el-Kur'ân ve'l-kırâât**, C: II, s. 748.

²²⁰⁰ Mes'ûl, **el-Kırââtü's-şâzze**, s. 241.

²²⁰¹ Kâbe, **el-Kırââtü'l-Kur'âniyye**, s. 212.

²²⁰² İbnü's-Sübkî, **Cem'u'l-cevâmi'**, s. 21.

²²⁰³ Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: II, s. 226. Bu konuda İmam Şâfiî ile ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Ca'fer, **el-Kur'ân ve'l-kırâât**, C: II, s. 748, 760; el-Ensârî, **Fevâtiḥ**, C: II, s. 11.

taşıyorsa kabul edilebileceğini söyleyerek başka bir ayrıntı vermektedir.²²⁰⁴ Fakat Ebû İshâk eş-Şîrâzî'den (ö. 476/1083) nakledilen sözler bu konuda Zerkeşî'nin aktardığı ayrıntıdan daha farklı bir tablo ortaya çıkarmaktadır. O şöyle diyor:

“Şâz kıraatler, Kur’ân olarak okunduğunda âhâd haber statüsünde kabul edilir. Fakat tefsir mahiyetinde sunulursa bunlar âhâd mesabesinde değer görmezler. Mesela İbn Ömer’in “فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا مُسْتَقْبِلِي الْقِبْلَةِ أَوْ غَيْرِ مُسْتَقْبِلِيهَا” ve Übey b. Ka‘b’ın “فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ مُتَنَابِعَاتٍ” kıraatleri böyledir.”²²⁰⁵

Burada delil olarak ileri sürülen şâz kıraatin mahiyet itibariyle önem arz ettiğini belirtmek gerekir. Çünkü örneklerden de anlaşıldığı üzere öne sürülen kıraat, eğer tefsir yani müdrec ve açıklama kabilinden olursa bu görüşe göre delil sayılamayacaktır. O halde Ebû İshâk’a göre kabul edilen yegâne şâz kıraat, müdrec dışındaki Kur’âniyet vasfına sahip olan okuyuştur. Bununla birlikte yukarıda Zerkeşî'nin sözlerinde yer alan “yeni bir hüküm inşa etmek” ifadesinin nispeten bu iki görüşün birbirini nakzetme durumunu ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz.

Mâlikîlerde ise yukarıda aktarılan iki görüşü de kapsayacak bir nitelikte olan üç yaklaşımın hâkim olduğu görülmektedir. Birincisi, mutlak anlamda amel edilemeyeceğini ifade eden yaklaşım. Bu, Mâlikî mezhebinin en meşhur görüşüdür denebilir. İkincisi, şâz kıraatler âhâd haber niteliği taşıdığından onlarla amel edilmesi kesinlik arz etmez. Üçüncüsü ise istihbâb olarak (kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda) bu kıraatler delil kabul edilirler.²²⁰⁶

Şâz kıraatlerin Hz. Peygamber'den nakledildiğini vurgulayan Zekeriyâ el-Ensârî ise âhâd haber mesabesinde kabul ettiği bu kıraatlerle delil getirilebileceğini kaydetmektedir. Fakat o, bu konuda başka bir yaklaşımdan bahseder ki o da “Şâz kıraatlerin Kur’ân olarak nakledilmelerine rağmen Kur’âniyetleri kesin olarak sabit olmadığından delil sayılamayacaklarıdır.” Bu yaklaşımının ardından el-Ensârî'nin

²²⁰⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, C: II, s. 226.

²²⁰⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, C: II, s. 223.

²²⁰⁶ Ferrûh, *el-Kırââtü's-şâzze*, s. 51.

belki de bu konu özelinde en dikkat çekici ifadelerinden biri de “Şâz kıraatler fikhî meselelerin istinbatında yeni bir hüküm inşa etmek için değil, mevcut hükmün beyanı için kullanılır.” şeklindeki sözüdür.²²⁰⁷

Mezheplerin konu hakkındaki yaklaşımlarını özetleyecek olursak; Hanefiler şâz kıraatlerin adil ve sika bir râvi tarafından rivâyet edilmesi durumunda onu Hz. Peygamber’den rivâyet edilen bir haber olarak görmekte ve hüküm kaynağında delil kabul etmektedirler.²²⁰⁸ Hanbelîler de şâz kıraatlerin delil olduğu görüşündedirler.²²⁰⁹ Şâfiîlerde ise bu konunun ihtilâflı olduğunu söyleyebiliriz. İmam Şâfi’ye nispet edilen görüşler üzerinden tartışmalar mevcuttur.²²¹⁰ Fakat bununla birlikte kabul gören görüşün İmam Şâfi’nin şâz kıraatleri delil kabul ettiği yönündedir. Aynı şekilde İmam Mâlik ve İmam Ahmed’den de biri kabul diğeri red olmak üzere iki görüş nakledilmiştir.²²¹¹

Yukarıda aktarılanlardan şâz kıraatleri kabul edenlerin onları âhâd haber mesabesinde değerlendirerek delillendirme yoluna gittikleri, kabul etmeyenlerin ise delil sayılabilmesi için âhâd haberi zaten yeterli görmedikleri anlaşılmaktadır.²²¹² Bundan dolayı şu kanaati belirtebiliriz: mahiyet ve içerik itibarıyla ister müdrec ister âhâd olsun sahâbenin aktardığı haber ya Kur’ân’dır ya da değildir. Eğer Kur’ân ise zaten onu kıraat olarak kabul edip fikhî meselelerde rahatlıkla kullanabiliriz. Kaldı ki neshedildiği icmâen sabit olsa bile onun hükmünün kaldırıldığına dair yeterli delilin bulunmama ihtimali vardır. Söz konusu okuyuşun Kur’ân olmadığının anlaşılması durumunda ise onun Hz. Peygamber’den aktarılan bir âhâd haber olduğuna kanaat getirilir. Dolayısıyla bununla yine amel edilebilmektedir.²²¹³ Cumhurun görüşü sayılabilecek “kabul edenler” kanadında mezhep imamlarının bulunmasının şâz

²²⁰⁷ Ensârî, *Ğâyetü’l-vusûl*, s. 32.

²²⁰⁸ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, C: I, s. 281.

²²⁰⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C: IX, s. 555.

²²¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, C: I, s. 257; ; Zerküşî, *el-Bahru’l-muhît*, C: II, s. 226; C: IV, s. 488; Ca’fer, *el-Kur’ân ve’l-kirâât*, C: II, s. 751-752.

²²¹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, C: II, s. 180; Önder, “Şâz Kıraatlar”, s. 185-186.

²²¹² Bazı âlimler şâz kıraatlerin âhâd haber konumunda değerlendirilip değerlendirilmemesi noktasında üç farklı görüşün bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu detaylar için bkz. Zerküşî, *el-Bahru’l-muhît*, C: II, s. 224. Dolayısıyla bu konuda mutlak anlamda şâzın âhâd yerine istihdam edilebilmesi mümkün gözükmemektedir.

²²¹³ Kâbe, *el-Kirââtü’l-Kur’âniyye*, s. 213.

kıraatlerin hücciyetinin kabulünü zorunlu hale getirdiğini düşünüyoruz. Nitekim şâz kıraatlerin bazı fıkıh bilginlerine göre şer‘î hükümlerin elde edilmesinde sahîh kıraatler derecesinde delil addedilmesi²²¹⁴ de bu kabulün gerekliliğine dair bir işaret sayılabilir.

Yukarıdaki veriler ışığında şu değerlendirme yapılabilir: Gerek bireysel gerekse ekol bazında âlimlerin şer‘î hükümlerin istinbatında içerik ve özellik itibariyle istihdam ettikleri kıraat vecihlerinin neredeyse tümü tefsir kabilinden ilave kıraatler olan müdreclerden ibarettir. Yani esasen fıkıhta istinbat aracı olma görevini yüklenen bu kıraatlerin içerik olarak özellikle “makbûl şâz” kıraatlerin mahiyeti ile herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Fakat gerek yaygın ama hatalı tanımının yapılmasından gerekse de sözlük anlamının esas alınmasından dolayı özellikle fıkıh konularında sahîh olarak bilinen on kıraatin dışındakilerin çoğu şâz ile tesmiye edilmektedir. Hal böyle olunca da şâz kıraat, müdrec, mevzû ve merdûd gibi kıraatleri de kapsayacak ve bu şâz kıraatlerin doğrudan Kur’âniyet vasfını taşımadığı düşünülecektir. Ne var ki müdrec kıraatlerin mahiyeti itibariyle şâz kıraatlerin çatısı altına ya hiç girmemesi, ya da en fazla “merdûd şâz” kısmının altına girmesi gerekmektedir.²²¹⁵ Fikhî konuların delillendirilmesinde kullanılan örneklerden de hareketle görüleceği üzere müdreclerin en büyük özelliği resmü’l-mushafa aykırılıktır. Binaenaleyh yukarıda sınırları çizilen “makbûl şâz”da öngörülen üç kritere uygunluk ilkesi müdrec kıraatlerde bulunmamaktadır. Zaten fikhî istinbat noktasında bazı âlimlerin karşıt görüşün iddialarını çürütmek için öne sürdükleri argümanlar arasında “resmü’l-mushaf” ilkesinin bulunma zorunluluğu da iddiamızı güçlendirmektedir. Örneğin Şâfiî mezhebi müntesiplerinden Abdülkerim es-Sem‘ânî’nin, “*Hanefilerin âhâd haber diye fıkıhta kullandıkları şâz kıraatlerin tamamı resmü’l-mushafa aykırı olmaları hasebiyle Müslümanların icmâsına aykırıdır ve bundan dolayı delil sayılmamaktadır.*”²²¹⁶ şeklindeki ifadeleri bu bağlamda önemli sayılacak bir delildir.

Son olarak, fakihlerin şâz kıraatler hakkında verdikleri hükmün farklılık arz etmesinin sebeplerinden birinin de o âlimlerden kimisinin söz konusu kıraati kendi

²²¹⁴ İdris, “*el-Kırââtü’s-şâzze ahkâmühâ*”, s. 7.

²²¹⁵ Fakat bu durumda da o müdrec okumanın merdûd olduğunu belirtmek gerekecektir.

²²¹⁶ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-edille*, C: I, s. 415.

kavrayışına göre; kimisinin ise meyilli olduğu bir kıraat âliminin yaklaşımına göre anlamlandırmasından kaynaklı olduğu söylenebilir. İkinci grubun uygulamasında yöntem açısından problem gözükme de birinci grubun, şâz kıraatlerin içeriğini kendi anlayışlarına uygun olarak şekillendirmesinin isabetli olamama ihtimalinin bulunduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü şâz kıraatle ilgili bağlayıcı bir hüküm ancak yetkin ve alanın uzmanı olan kıraat âlimleri tarafından verilmelidir. Örneğin mütevâtir haber konusunda Gazzâlî'nin sözleri de mevzubahis şâz kıraatlerle hüküm verme noktasında yol göstericidir. Ona göre bir haberin tevâtürlük vasfını taşıyıp taşımadığı, ancak o alandaki araştırmacıların yaptıkları tespit sonucunda ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî bunu somut olarak, bu konuda kıraat ilminde kurrânın; hadis ilminde ise hadisçilerin görüşlerinin alınmasının esas olduğunu ifade ettiği nakledilmektedir.²²¹⁷ Buradan hareketle şâz kıraatlerin fıkıh meselelerinde delil sayılıp sayılmaması ve Kur'âniyetine dair hüküm verme gibi hususların, kurrâ nezdindeki en doğru tanımı üzerine bina edilmesi gerektiği söylenebilir. Doğruya en yakın gördüğümüz tanımı - yukarıda da ele alındığı gibi- yaygın olmayan okuyuşlar, delil sadedinde kullanılacak olanının ise bunlardan “makbûl şâz” diye isimlendirilen kısımdır. Dolayısıyla namazda okunması caiz görülen şâz kıraatlerin en azından söz konusu “makbûl şâz” çerçevesinde değerlendirilen kıraatlerden olmalıdır. “Merdûd şâz” ise zaten her halükârda reddedilmeleri icap etmektedir.

²²¹⁷ Halil Kaya, “Gazzâlî’de Haber ve Hadis Kavramları”, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, C: XIV, Sayı: II, 2016, s. 45.

SONUÇ

Kıraat disiplini için henüz erken dönem diye tabir edebileceğimiz Hz. Osman devrinde senedi sahîh ve resmü'l-mushafa uygun olan kıraatler makbûl; resmü'l-mushafa uymayanlar (çoğunlukla müdrec kıraatler) ise şâz olarak telakki edilmiştir. Daha sonra mushafın noktasız ve harekesiz olmasından kaynaklanarak ortaya çıkan hatalı ve kasıtlı (mevzû) kıraatler mushafın harekelenmesine ve noktalanmasına yol açınca, kıraatlerin sıhhat kriterlerine Arap diline muvafakat eklenerek makbûl kıraatlerle merdûd olanlar birbirinden ayrıştırılmıştır. Esasen bu tefrik olayı aynı zamanda şâz kıraatler için anlam karmaşasının başlaması, bir bakıma kırılma noktası anlamına da gelmektedir. Nitekim daha önce sahîhlerin karşıtı olarak konumlandırılan resmü'l-mushafa aykırılığa bu defa hatalı ve kasıtlı kıraatler de eklenerek şâz kıraatlerin alanı çok daha genişletilmiştir. Önceleri müdrec kıraatleri karşılayan şâz kavramının içeriği artık mevzû, merdûd gibi farklı mahiyetlere sahip olup kıraat ilmi açısından bir değer ifade etmeyen mefhumlarla anılmaya başlanmıştır.

Şâz kavramıyla etkileşim içerisinde olan kavramlara bakıldığında onunla en sıkı ilişkisi bulunan terimlerin “meşhur”, “sahîh/mütevâtir” ve “âhâd” olduğu görülmüştür. Örneğin meşhur kavramında var olan yaygınlık vurgusunun şâz kıraat tanımında benimsediğimiz “yeterli şöhrete erişememe” kaydıyla zıtlık çerçevesinde bir etkileşimi bulunmaktadır. Nitekim kıraatlerin tarihi sürecinde İbn Mücâhid tarafından meşhur olmaları kıstas alınarak sınırlandırılan sahîh kıraatlerin dışında bırakılanlar şâz diye tesmiye edilmiştir. Anlaşıldığı üzere bu sınırlandırmanın altında yatan temel sebep bu kıraatlerin yeteri derecede şöhret bulamamalarıdır. Yine şâz kıraatlerin tarihte reddedilme sebeplerinin başında çoğunlukla tevâtürlük vasfını taşıyamama nedeni gelmektedir. Şöyle ki on kıraatte öngörülen tevâtürlük vasfını taşımadığı ileri sürülen kıraatler ağırlıklı olarak şâz telakki edilmiştir. Bununla beraber Kur'ân'ın tanımında genel yaklaşım olarak zikredilen “mütevâtirlik” şartını barındırmadığı için bazı âlimler tarafından şâz kıraatler mushafın kapsamı dışında değerlendirilmiştir.

Kıraat alanyazınında âhâd ile şâz kavramlarının çoğu kez birbiriyle karıştırıldığı, birbirlerinin yerine kullanıldığı tespit edilmiştir. Bunun temel sebepleri arasında ise şâz kıraatlerin sened açısından mütevâtir seviyesine çıkmaması gösterilmiştir. Zira pek çok âlimin bu tür kıraatleri âhâd haber statüsünde değerlendirdiği anlaşılmıştır. Fakat kanaatimizce kıraatlerdeki âhâd meselesi bir kıraatin senedinin aktarım biçimiyle alakalıdır. Bu sened, sahîh olabileceği gibi zayıf da olabilmektedir. Ayrıca “önceleri bir kişinin bir kişiden rivâyeti olarak anlaşılan âhâd haber, sonraları iki kişinin iki kişiden, üç kişinin üç kişiden ve daha çok kişinin daha fazla kişiden rivâyeti anlamını taşır hale gelmiştir” ve “şâz kıraatler âhâd yollarla gelmiştir” gibi tespitler, kıraatte bahse konu olan âhâdın daha çok o kıraatin sened boyutuna ve aktarım biçimine işaret etmektedir. Dolayısıyla âhâdın şâz kıraatten ayrılan en bariz noktasının, temel hareket alanının sened olduğu görülmüştür. Bu itibarla şâz kıraatler âhâd yollarla aktarılabildiği gibi sahîh bir kıraatin de aynı kanal ve aktarım biçimiyle nakledilmiş olması mümkündür. Bu durum o kıraatin zayıf olduğunu göstermez. Sonuç olarak söz konusu iki kavram arasında “umûm ve husûs” ilişkisi olduğu açıktır.

Şâz tabirinin pratik anlamda en eski varlığının -ulaşabildiğimiz kadarıyla- şiirlerde kullanılmak üzere Arap câhiliye dönemlerine kadar geriye gittiği görülmüştür. Şâz kıraatlerin uygulama boyutuyla ortaya çıkışı konusunda ise iki temel görüşün bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlardan birincisine göre şâz kıraatler, Hz. Peygamber döneminin sonlarında gerçekleşen arza-i ahîre olayında neshedilenlerdir. Diğer görüşe göre ise Hz. Osman devrindeki istinsâh faaliyeti çerçevesinde mushafın dışında tutulan resmü'l-mushafa aykırı kıraatlerdir. Sonuncu görüşü destekleyen karinelerin daha güçlü olması sebebiyle bu yaklaşımın daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Bunların dışında şâzların daha geç dönemlerde ortaya çıktığını söyleyenler olsa da bunlara pek itibar edilmediği son tahlilde belirtilmelidir.

Şâz kavramının diğer disiplinlerdeki kullanım alanlarına bakıldığında bunların başlıca dil bilim, hadis, fıkıh ve tefsir olduğu anlaşılmıştır. Kıraatlerle ilgili kullanılan kavramların önemli bir kısmının ilk etapta dil bilminde kendini göstermeye başladığı, dolayısıyla şâz kavramının da bu süreçten geçerek kıraat disiplinine intikal ettiği sonucuna varılmıştır. Hadis ilminin ise rivâyet ağırlıklı bir yapısı olması sebebiyle şâz

kavramının bu disiplindeki kullanımının önem arz ettiği belirtilmelidir. Binaenaleyh kıraatlerdeki yerini görmek açısından şâz kavramının hem filolojik hem de rivâyet boyutuyla okunması konumuzun anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu bilgilere matuf şâz kavramının kıraatlere geçmeden önce İslâmî ilimlerde ilk defa hicrî ikinci asırda dil biliminde Halîl b. Ahmed tarafından “topluluktan ayrılmak”, “yaygın kullanıma aykırılık” manalarında kullanıldığı tespit edilmiştir. Bununla beraber hadis alanında ise bu kavramın ilk defa Şu‘be b. Haccâc tarafından kullanıldığı anlaşılmıştır. Kıraat bağlamında şâz kavramının ilk defa Ferrâ ve Ahfeş tarafından Arap dilindeki anlamıyla istihdam edildiğini ifade etmek gerekir. Bu kavramın kıraat terminolojisine girişi ve bu alanda ilk defa tanımlanması ise Taberî’nin eliyle gerçekleşmiştir. Binaenaleyh şâz kavramının ilk olarak dil bilimsel tefsir ve hadiste kullanıldığı, ardından kıraat disiplinde kullanılmaya başlandığı sonucuna ulaşılmıştır. Fıkıh ve usûlünde ağırlıklı olarak “icmâya muhalefet” olarak tanımlanan şâz kavramının ibadetlerde ve şerî meselelerde ise tilâvet bağlamıyla ele alındığı görülmüştür. Şâz kavramının tefsirdeki kullanımı ise dönemseldir anlamda değişkenlik göstermiştir. Bu demektir ki şâz kavramının kıraatler bağlamında belirli dönemlerde geçirdiği anlam değişimine bağlı olarak kavram ile ilgili birbirinden farklı yaklaşımlar ve tanımlar ortaya çıkmıştır. Bu kavramın filolojik tahlillerle ele alınmasında ise dil bilimsel ağırlıklı ilk dönem tefsirlerinin son derece etkili oldukları anlaşılmıştır.

Hicrî II. asırdan itibaren içerik açısından tedricen değişime uğramaya başlayan şâz kıraatlere mukabil sahîh kıraatler, meşhur seb‘anın çok üstünde yirmi küsur civarında bir kıraat kapsam alanıyla kabul görmeye devam etmiştir. Ne var ki pratikte bazı mukrîler tarafından okunan ve okutulan, ancak ümmetin büyük bir kısmı tarafından terkedilen, bir anlamda yalnızlaşan kıraatler zaman içerisinde şâz (tek kalan/ nadir olan anlamında) okumalar olarak hayatiyetlerini sürdürdüğü anlaşılmıştır. Bununla birlikte İbn Mücahid’in, şöhreti ölçüt olarak kıraatleri yedi ile sınırlandırdığı, bunun sonucunda da sınırlanan bu yedi kıraatin sahîh; onun dışında kalanların ise şâz telakki edildiği görülmüştür. Hatta hicrî VIII-IX. asırlarda İbnü’l-Cezerî’nin söz konusu sınırlandırmayı genişleterek sahîh kıraat sayısını ona çıkarmasının şâz kıraatlerin içeriklerinin anlamlandırılması ihtiyacını tam manasıyla gidermediği anlaşılmıştır. Şöyle ki bu durum, şâz kıraat tanımlarına “on kıraat dışında kalanlar

şâzdır” şeklinde yeni bir tanımın eklenmesine de yol açmıştır. Anlayabildiğimiz kadarıyla bu sınırlandırma işlemlerinin iyi niyetle yapılmış olmasına rağmen şâz kıraatlerin tanımlanmasına yansımaları olumsuz olmuştur. Zira İbn Mücâhid öncesinden başlayarak Süyûtî’den sonraki döneme kadar kıraatlerle birlikte kullanılmaya devam eden şâz kavramı için belirli devrelerde yapılan farklı tanımlar, onun içerik karmaşasına ve anlamsal dönüşümler yaşamasına yol açmıştır. Yine şâz kavramının kıraatler bağlamında bazen icmâ/ittifâk, bazen sahîh/mütevâtir, kimi zaman da yedi-on gibi rakamlar karşılığı olması, bazen de meşhur üç şartın dışında kalmasıyla bu anlamsal dönüşümlere maruz kaldığı sonucuna ulaşılmıştır. Bunların yanı sıra belirli şahıslar üzerinden yapılan değerlendirmelerin de onun bu dönüşümlerden payını almasında etkili olduğu görülmüştür. Bu çerçevede on kıraatin dışında kalan dört kıraat imamının “şâz kıraat” adıyla bu denli şöhrat bulmalarının ardında bazı temel sebeplerin yattığı anlaşılmıştır. Bunlardan öne çıkanları, söz konusu âlimlerin on kıraatin dışında kalmaları, kıraatlerinin tevâtür seviyesinde kabul görmemeleri ve konunun şahıslar veya eserler özelinde değerlendirilmiş olması gibi başlıklardır. Farklı dönemlerde ortaya çıkan bu yaklaşımların genel anlamda; arza-i ahîrede neshedilenler, müdrec olanlar, dilsel açıdan zayıf olanlar, dil kurallarına veya kıyasa aykırı olanlar, ittifak, icmâ veya çoğunluğa aykırı olanlar, nadir bulunanlar, tek kalanlar, yaygın olmayanlar, yedi kıraatin dışında kalanlar, on kıraatin dışında kalanlar, on dört kıraatin dışında kalanlar, *Teysîr* ve *Şâtıbiyye* gibi eserlerde bulunmayanlar, mushafın iki kapağı arasında bulunmayanlar, mütevâtir olmayanlar, âhâd olanlar, üç kriterden birini barındırmayanlar, resmü’l-mushafa aykırı olanlar ve senedi sahîh olmayanlar şeklinde olduğu tespit edilmiştir.

Kıraatlerde şâz kavramının bu denli kaotik bir ortama sürüklenmesinin pek çok nedeninin bulunduğu görülmüştür. Mesela onu ilk kullanımından uzaklaştıracak bir yaklaşım olarak bazı âlimlerin kavramın geçmişini yanlış okuyup kendi zamanına göre yeni tanımlar geliştirmeleri bu hususta zikredilmelidir. Keza sınırlandırma ve tasnif hareketlerinin de söz konusu ortama katkı verdikleri anlaşılmıştır. Çünkü sınırlandırma faaliyetinin etkisiyle, şâz kıraatler içerik olarak ekseriyetle neyi karşıladığı anlaşılamayacak bir şekilde, tahdîd edilen kıraatlerin dışında bırakılmıştır. Kıraatlerin kategorik anlamda tasniflenmesinde ise sahîh olarak telakki edilen

kıraatlerin tanımı ve neyi içerdikleri hususunda konu detaylandırılırken, bunların dışında kaldığı ileri sürülen şâz kıraatlerin içeriği netleştirilememiştir. Ayrıca yedi harf ve lehçesel farklılıklarının bu konuda etkili olduğu görülmüştür. Zira uygulama boyutuyla şâz kıraatlerin yedi harf ile ilişkilendirilen arza-i ahîredeki “nesh” meselesine kadar geriye götürülüp mensuh kıraatlere dayandırılması; aynı şekilde lehçesel şâz bir kıraatin o lehçenin özellik ve mahiyetine göre kimi zaman meşhur ve hasen; kimi zaman da nadir, müterâdif olmasının yanı sıra kabih ve galat şeklinde farklı biçimlerde nitelendirilmesi bu etkinin göstergeleri olarak tespit edilmiştir. Yine âhâd, merdûd, mevzû gibi farklı içeriklere sahip tabirlerin tek kavramla (şâz) ortaya konma çabalarının da söz konusu nedenler arasında sayılması gerektiği anlaşılmıştır.

Şâz kıraatlerle ilgili tanım problemlerinin çözümüne ve bu kıraatlerin Kur’âniyet vasfının belirlenmesine olan ihtiyaca binaen, öncelikle tezde şâz kıraatlerin tanım karmaşası sorgulanarak gözler önüne serilmeye çalışılmış ve bu okumalara en uygun olduğunu düşündüğümüz “çatı tanım” diye tabir edilebilecek bir yaklaşımla sonuca ulaşılmaya gayret gösterilmiştir. Buna göre tarafımızca şâz kıraatler hakkında, nadir bulunma veya tek kalma gibi nedenlerden dolayı “yeterli derecede yaygın olmayanlar” şeklinde bir tanım benimsenmiştir. Zira bu yaklaşımın sıhhatini destekleyen pek çok unsurun varlığına şahit olunmuştur. Mesela Mekkî’nin kırâat-i seb’a dışında da sahîh kıraatlerin var olduğunu beyan etmesini; Ebû Şâme’nin ise sahîh kıraat ölçütlerinin yalnızca kırâat-i seb’ayla sınırlı olmadığını, seb’a dışında da kurrâ tarafından makbûl kıraatlerin aktarıldığını ifade etmesini zikretmeliyiz. Yine Hüzeli’ye nispet edilen: “Hiç kimse ‘rivâyetleri çoğaltmayın’ deme hakkına sahip olmadığı gibi kendisine ulaşmayan kıraatleri şâz olarak da addedemez” şeklindeki sözlerini; İbnü’l-Cezerî’nin ve Süyûtî’nin, şâz kıraatler için yaptıkları tanımlardan birinde “kıraat âlimleri nezdinde şöhret bulmayanlar” şeklindeki yaklaşımın altını çizmelerini bu noktada aktarmak gerekir. Keza İbrahim Herevî’nin, yalnızca yedi kıraati sahîh görme konusunda herhangi bir sünnetin bulunmadığını, seb’anın dışında kalan bazı makbûl kıraatlerin de takip edilmesinin uygun olduğunu söylemesi de bu hususta delil kabul edilmesi gerektiği söylenmelidir. Aynı şekilde *Kitâbü’s-seb’a* muhakkiki Şevkî Dayf’ın, İbn Mücâhid tarafından yedi kıraatin dışında bırakılan şâz kıraatlerin, merdûd oldukları için değil, meşhur olmadıklarından tercih edilmediğini belirtmesi bu

minvalde ele alınması gereken şahitlerdendir. Son olarak Sâlim Mekram'ın, İbn Mücâhid'den önce yaşayan İbn Ebî İshak döneminde bazı kıraatlerin sahîh karşılandığı halde sonradan İbn Mücâhid tarafından yedinin dışında bırakılıp şâz olarak değerlendirilmeye başlandığını ifade etmesi şâz kavramının yaygın olmaması ve yeterli derecede şöhret kazanamaması gibi anlamlarına yapılmış önemli vurgulardandır. Ancak şöhrete erişememiş söz konusu kıraatlerin kendi aralarında ayrıştırılmasının bir zorunluluk olduğu kanaatine varılmıştır. Bu bağlamda yukarıda mezkûr “çatı tanımı”nın altında “makbûl şâz” ve “merdûd şâz” şeklinde zorunlu olarak ikili bir taksim yapılmasının kaçınılmaz olduğu sonucu bir çözüm ve aynı zamanda orijinal bir tespit olarak elde edilmiştir.

Çalışmamızın son bölümünde şâz kıraat tanımı konusundaki farklı yaklaşımların analizinden sonra Kur'ân'ın yaygın tanımında geçen mütevâtirlik ve mushafın iki kapağı arasında bulunma özellikleri irdelenmiş ve şâz kıraatlerin mutlak anlamda bu iki şarttan dolayı reddedilmemesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Zira herşeyden önce burada Kur'ân tanımı üzerinden şâz kıraatlerin anlamlandırılmaya çalışılmasının bir usul hatası olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca kıraatlerin tenkit meselesi bağlamında şâz kıraatlerin zaman zaman sened şartına uymamaları, bazen de kıraat sınırlandırmalarının dışında kalmaları, fakat çoğunlukla Arap dili kurallarına muhalefetleri sebebiyle bazı dilciler tarafından ağır tenkide tabi tutuldukları saptanmıştır. Nitekim hicrî IV. asra kadarki süreçte daha çok dilci kimlikleriyle ön plana çıkan ulemeden bazısı şâz diye tesmiye ettikleri kıraatleri dil bilimi kuralları ölçeğinde değerlendirdikleri görülmüştür. Binaenaleyh şâz diye adlandırılan bir okuyuşun kabul edilmesi veya tenkide tabi tutulup reddedilmesinin ekseriyetle bu genel yaklaşıma göre şekillendiği gözlemlenmiştir. Maamafih yapılan eleştiriler arasından özellikle dil kurallarına aykırılık sebebiyle söz konusu kıraatlerin tamamen reddedilemeyeceği kanaatine varılmıştır. Çünkü bu şartın, kıraatlerin sıhhat kriterleri arasında bulunması dahi tartışma konusuyken şâz kıraatlerin, hatta kimi zaman yedi kıraatin tenkit edilmesine malzeme olarak kullanılmasının mahzurlu olduğu belirtilmelidir. Söz konusu tenkide karşın şâz kıraatler arasında bir takım gerekçelerle “hasen” karşılanan, yine meşhur üç şartı barındıran veya bu potansiyele sahip bazı kıraatlerin bulunduğu, bu durumun ise şâz kıraatlerden bir kısmının kabul olasılığını

arttırdığı sonucuna erişilmiştir. Bununla birlikte reddedilmesi icab eden bir kısım şâz kıraatlerin özelliklerinin de altı çizilmiştir. Bir başka deyişle, genel anlamda şâz kıraatler için bir “çatı tanım”ın yapılmasının anlam kazanabilmesi ve bu kıraatlerin hepsinin eşit seviyede olmadığıнын belirtilebilmesi için şâz kıraatlerden kabul edilenler (makbûl şâz) ve edilmeyenler (merdûd şâz) şeklinde ikili bir ayrıma gidilmiştir. Bu bağlamda yeterli derecede şöhrete erişememiş olmakla birlikte sahîh kıraatlerde bulunan meşhur üç şartı barındıran şâz kıraatlerin teorik anlamda kabul edilmesi, en azından reddedilmemesi; bu üç şarttan birini taşımayanların ise reddedilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Yukarıda sözü edilen tanım ve taksim muvâcehesinde kıraat vecihleri için önemli bir uygulama alanı olan fıkıh konusu da şâz kıraatler ışığında okunmuştur. Bu minvalde gerek namaz gerekse şer‘î meseleler etrafında serdedilen görüşler tartışılırken her bir fakihin kendi şâz anlayışına göre bu konuda hüküm verdiği görülmüştür. Bunun sonucunda ise bazen birbiriyle alakasız, bazen çelişkili, fakat kimi zaman da tutarlı ve isabetli yaklaşımların ortaya çıktığı anlaşılmıştır. Kanaatimizce bu kaotik ortamdan çıkabilmenin en ihtiyatlı yolu, çerçevesi belirlenen “makbûl şâz”la olumlu hüküm verilmesi ve bu çerçevede serdedilen görüşlerin kabul edilmesi; “merdûd şâz” kategorisine dâhil olanlarla hüküm verilmemesi, verilmiş olanların ise kabul edilmemesidir. Nitekim çalışmamızın başından itibaren ortaya konmaya çalışılan bilimsel veriler, “makbûl şâz” sınıfındaki kıraatlerin sahîh kadar olmasa da bu kategorinin alt basamağında yer almaları gerektiğini göstermiştir. Bununla beraber yukarıda merdûd diye nitelenen şâzların kesinlikle ibadetlerde okunmamaları gerektiği; fakat sahîh kıraatleri desteklemek gayesiyle tefsir mahiyetinde kullanılabilmelerinin mümkün olduğu anlaşılmıştır. Çünkü bu tür kıraatlerin dilsel açıdan delillendirme fonksiyonlarından yararlanmanın ayetlerin yorumunda manaya zenginlik katacağı kanaatindeyiz. Ezcümle yukarıda belirtilen şartlara uygun olup “makbûl şâz” kategorisine giren şâz kıraatlerin reddedilmemesi, sıhhatleri konusunda son tespitler yapıldıktan sonra ibadetlerdeki durumlarının müspet yönde açıklığa kavuşturulması gerektiği son tahlilde ifade edilmelidir. Bazı sebeplerle bu tür kıraatlerin namazda okunmasının caiz görülmemesi durumunda bile asgari düzeyde onlar hakkında tevakkuf edilmesi en ihtiyatlı davranış olacaktır.

Makbûl diye adlandırdığımız kıraatleri “şâz” şeklinde nitelememizin nedeni ma‘şerî vicdandır. Şöyle ki bu konuda çoğunluğun bize tevarüs eden ittifakının ve bu kavrama yönelik teveccühlerinin öncelikle her türlü saygıyı hakettiğinin altı çizilmelidir. Ayrıca bu tür kıraatlerin makbûl kategorisine alındıkları varsayılsa bile onca âlimin şâz kıraatler hakkında serdettikleri görüşler göstermektedir ki “şâz” tabirinin bu kıraatlerle birlikte kullanılmaya devam ettirilmesi vicdani ve ahlaki bir sorumluluktur. Dolayısıyla kıraat geleneğine bağlı kalınarak şâz kıraatin tanımlanmasında pergelin sabit ayağının “şâz” ifadesinde ibkâ edilmesine karar kılınmıştır. Hülasa, “makbûl şâz” tesmiyesinde “şâz” ifadesine yer verilmesi, geleneksel yaklaşımlardaki ittifakın hem bilimsel hem de duygusal açıdan yok sayılmamasına yönelik bir işarettir. Binaenaleyh burada hem şâz ifadesinin kullanılması hem de bu tür kıraatlerden hangilerinin kabul edilip hangilerinin reddedilmesi gerektiğini belirtmek için “makbûl” ve “merdûd” ifadelerinin zorunlu olarak “şâz” ile birlikte istihdam edilmeleri sonucu çıkmaktadır. Altı çizilmesi gereken bir diğer önemli husus ise “makbûl şâz” diye isimlendirilen kıraatlerle, şâz kıraat imamı diye şöhret bulmuş bir âlimin bir bütün olarak tüm kıraatleri değil, farklı isimlerden de olsa söz konusu şartları taşıyan tüm müteferrik vecihler kastedilmiştir.

Şunu da ifade edelim ki yaptığımız tanım ve taksim nihai ve kesin bir sonuç değildir. Bu bir açılım olarak da düşünülebilir. Bununla, bizden sonra yapılacak çalışmalara alan açması ve onların nihai sonuca varmalarında ışık tutulması hedeflenmiştir. Ayrıca buradaki gaye ve gayretimiz makbûl şâz kıraatlerin bilimsel açıdan ve vakıa olarak makbûl kanadında yer alma potansiyeline sahip olduğuna işaret etmektir. Çünkü bu okumalara karşı çoğunlukla olumsuz bir bakış ve yaklaşım hâkimdir. En azından bu bilinci yeniden sorgulamak veya tazelemek gerektiğini düşünmekteyiz. Dolayısıyla “aşere kıraatinin korunması ne denli önemliyse “makbûl şâz” kıraatlerin araştırılıp tespit edilmesi ve ortaya çıkarılması da o kadar önem arz etmektedir.

Öneriler:

-Şâz kıraatlerden üç kriteri barındıran “makbûl şâz” kıraatlerin tespiti için ulusal, hatta uluslararası kıraat uzmanlarından müteşekkil bir kurul oluşturulur ve bu kurulun vardığı nihai hükme göre amel edilir.

- Üç şartı barındıran şâz kıraatlerin özellikle de sened bağlamında dikkatli bir analize tabi tutulma ihtiyaçları bulunmaktadır. Bu konuda akademik anlamda özel ve ciddi bir çalışmanın yapılması gündeme getirilmelidir.



KAYNAKÇA

- Abdu Ahmed, Fâdıl: “el-Kırââtü’l-kur’âniyye fî Kitâbi’l-ayn (Dirase istikrâiyye)”, **Mecelletu Câmiati Tikrît li’l-‘Ulûmi’l-İnsâniyye**, C: XVI, Sayı: VI, 2009.
- el-Abdûlî, Nebîl: “**Târîhu’l-fetâvâ’s-şâzze ve eseruhâ fi’l-fıkhi’l-İslâmî**”, (Çevrimiçi), <https://islamonline.net/sahem/28035>, 23 Mart 2020.
- Abduşşekûr, Sâmi Muhammed Saîd: **el-Kırââtü’s-şâzze beyne’r-rivâyeti ve’t-tefsîr ve eseruhâ fi’t-tefsîri ve’l-ahkâm**, (Yüksek Lisans Tezi) el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye Kulliyyeti’l-Kur’âni’l-Kerîm, Medîne, 1999.
- Acar, Mehmet Mahşuk: **Âyetlerle İstîşâd Sanatı (Şerhu İbn ‘Akîl Örneği)**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2020.
- el-Adevî, Hamdî Sultan Hasan Ahmed: **el-Kırââtü’s-şâzze dirâse savtiyye ve delâliyye**, Tanta, Dâru’s-sahâbe li’t-türâs, 2006.
- el-Ahfeş, Ebü’l-Hasen Saîd b. Mes‘ade: **Me‘âni’l-Kur’ân**, thk. Hudâ Mahmûd Kırâ‘a, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 1990.
- Ahmed, Hâtim Ahmed: “eş-Şüzûz fi’l-kırâât ve mefhûmühû inde’l-imâm İbn Mücâhid el-Bağdâdî”, **Mecelletü Surra Men Ra’â**, C: XIII, Sayı: L, 2017.
- el-‘Akk, Hâlid Abdurrahman: **Usûlu’t-Tefsîr ve kevâ’iduh**, 2. bs., Beyrut, Dâru’n-Nefâis, 1986.
- Akdemir, Atilla: **Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metodları**, 2. bs., İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2015.
- Akman, Şule: “**Keşşâf’ta Mütevâtir Olmayan Kırâatlar ve Tefsir İlişkisi**”, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.
- Akyüz, Abdullah: **Şâz Kırâatler Bağlamında Muhammed B. Mahmud’un (XI/XVII. Asır) Nihâyetü Kırâati Tezkiyeti Hâfizi’l-Kur’ân Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki**, (Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Albayrak, Halis: “Taberî’nin Kırâatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, **AÜİFD**, C: XLII, Sayı: I, 2001.

- “Kırâat Sorunu”, **Dînî Araştırmalar Dergisi**, C: IV, Sayı: XI, 2001.
- Altıkulaç, Tayyar: “İbnü’l-Cezerî”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, C: XX, ss. 551-557.
- “Hz. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf Nüshaları”, (çevrimiçi):
http://www.kuramer.org/documents/test/hz-osman-a-nispet-edilen-mushaf-nushalari-pdf_e50fcd4af0dd4a896645dc99d2820bc8186c9a60.pdf,
(Erişim: 14 Eylül 2022).
- Âl İsmail, Nebîl b. Muhammed İbrahim: **İlmü’l-kırâât**, Riyâd, Mektebetu’t-Tevbe, 2000.
- Altundağ, Mustafa: “Sahîh Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, **MÜİFD**, c.y., Sayı: XX, 2001.
- el-Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh: **Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî**, thk. Alî Abdalbârî ‘Atıyye, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- el-Âmidî, Ebü’l-Hasan Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim: **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, 2. bs., thk. Abdurrazzâk Affî, Beyrut-Dımaşk, el-Mektebü’l-İslâmî, 1982.
- Apaydın, H. Yunus: “Mütevâtir”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, C: XXXII, ss. 208-211.
- “Meşhur”, **DİA**, TDV Yayınları, Ankara, 2004, C: XIX, ss. 368-371.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Sehl b. Mihrân: **el-Evâil**, thk. Muhammed el-Mısrî, Tantâ, Dâru’l-Beşîr, 1987.
- ‘Atıyye Abdullah, Atıyye Muhammed: “eş-Şâz fî’n-nahvi ve’s-sarf”, (Doktora Tezi), Câmi‘atu Ummi’d-Dermân, Hartûm, 2008.
- el-‘Avfî, Muhammed b. Ahmed: **Lemehâtü’l-envâr ve nefehâtü’l-ezhâr**, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 24.
- Aydın, Ahmet: “İbnü’s-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî Inkıta Kavramı”, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.
- Aydınlı, Abdullah: “Şâz”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, C: XXXVIII, ss. 385.

Hadis İstılahları Sözlüğü, 6. bs., İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2012.

el-Âyid, Ahmed vd.:

el-Mu‘cemü’l-‘Arabiyyi’l-esâsî, Tunus, el-Menzimetü’l-‘Arabiyye li’t-terbiyeti ve’s-sekâfeti ve’l-‘ulûm, 2003.

el-Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin:

Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî, Beyrut, Dâru İhyâi’t-turâsi’l-‘Arabî, t.y.

Azzûz, Muhammed es-Seyyid Ahmed:

Mevkifü’l-luğaviyyîn mine’l-kırââtî’l-Kur’âniyye eş-şâzze, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 2001.

Babanzâde, Ahmed Naîm:

Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme Mukaddimesi, Ankara, DİB Yayınları, 1982.

el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb:

el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye, thk. Ebû Abdillâh es-Suverkî-İbrahim Hamdî el-Medenî, Medine, el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, t.y.

Târîhu Bağdâd, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, Beyrût, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2002.

el-Bağdâdî, Ebû Alî el-Hasan el-Mâlikî:

er-Ravda fî’l-kırâati’l-ihdâ ‘aşra, thk. Abdurrahîm et-Tarhûnî, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1971.

el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd:

Hizânetü’l- edeb, 4. bs., thk. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire, Mektebetü’l-Hancî, 1997.

Bağdatlı, İsmail Paşa:

İzâhu’l-Meknûn fî’z-zeyli ‘alâ Keşfi’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1972.

Hediyetü’l-‘Ârifîn: Esmâü’l-Müellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1951.

el-Bâkillânî, Kâdî Ebû Bekr İbnu’t-Tayyib:

el-İntisâr li’l-Kur’ân, thk. Muhammed İsâm el-Kudât, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2001.

Baş, Erdoğan:

Ahfeş ve Kiraatler, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2012.

Başkan, Ömer:

Anlamı Etkileyen Kırâat Farklılıklarının Tercihî (el-Muharreru’l-vecîz Örneği), İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016.

Bayraktutan, Osman:

“Semantik Analiz Yöntemi Açısından ‘Tevâtür Kavramı’”, **İÜİFD**, c.y., Sayı: V, 2015.

- “Kırâatlerin Sınırlandırılması Meselesi”, **İÜİFD**, c.y., Sayı: XI, 2018.
- **Kırâatlerde Tevâtür Olgusu**, Ankara, Gece Akademi Yayınları, 2018.
- **Kırâatlerde Âhâd Kavramı**, Ankara, Gece Akademi Yayınları, 2019.
- “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, **İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, c.y., Sayı: XI, 2019.
- Bâzmûl, Muhammed b. Ömer: **el-Kırâat ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm**, Riyad, Câmiatu Ummi'l-Kurâ Külliyyetu'd-da' ve ve Usûlü'd-dîn, 1996.
- el-Beyzâvî, Nasîrüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer eş-Şîrâzî: **Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî, Beyrut, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî: **es-Sünenü'l-kübra**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2011.
- el-Beylî, Ahmed: **el-İhtilâf beyne'l-kırâât**, Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1988.
- Bilican, Mustafa: **Kırâat İlminde Lehçeler (Temîm Lehçesi Örneği)**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2021.
- Birişık, Abdulhamit: “Kıraat”, **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2002, C: XV, ss. 425-432.
- **Kırâat İlmi ve Tarihi**, 2. bs., Bursa, Emin Yayınları, 2014.
- Bosat, Sait: “Kırâat İmamlarında İhtiyar Olgusu”, **Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, C: XIII, Sayı: XXV, 2020.
- Bozkurt, Mustafa: “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, **AÜİFD**, C: XLVIII, Sayı: II, 2007.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim: **Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-Sahîh)**, 5. bs., thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dımaşk, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, 1993.

el-Buhârî, Alâuddin Abdülaziz
b. Ahmed. b. Muhammed:

Keşfü'l-esrâr 'alâ Usûli'l-Pezdevî, İstanbul, Matba'atu
Şirketi's-Sahâfiyye el-Usmâniyye, 1891.

Bulut, Ali:

el-Belâgatü'l-Müeyssera -Me'ânî-Beyân-Bedî-, 5. bs.,
İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2016.

el-Bûtî, Muhammed Said
Ramazan:

Min Revâii'l-Kur'ân, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1999.

Bursalı, Mehmet Tâhir:

Osmanlı Müellifleri, İstanbul, Matbaay-i Âmire, 1915.

Ca'fer, Abdulgafûr Mahmud
Mustafa:

el-Kur'ân ve'l-kırâât ve'l-ahrufu's-seb'a, Kahire,
Daru's-selâm, 2008.

el-Câhız, Ebû Osman Amr b.
Bahr:

el-Beyân ve't-tebyîn, Beyrut, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl,
2002.

Kitâbü'l-hucce fî tesbîti'n-nübüvve (Resâilü'l-Câhız
içinde), thk. Abdüsselâm M. Hârûn, Mısır, el-Mektebetü'l-
Hancî, 1979.

el-Usmâniyye, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn,
Kahire Dâru'l-Hilâl, 1955.

el-Cârim Alî, -Mustafa Emin:

el-Belağatü'l-vâdiha, Hercîsâ, Mektebetü'n-Nûr el-
İslâmiyye, t.y.

Cemrân, Muhammed Edîb
Abdolvâhid:

**Mu'cemü'l-fasîh mine'l-lehecâti'l-'Arabiyye vemâ
vâfeka minhe'l-kırâati'l-Kur'âniyye**, Riyâd, Mektebetü
Abîkân, 2000.

Cerrahoğlu, İsmail:

Tefsîr Usûlü, TDV Yayınları, Ankara, 1988.

el-Ceremî, İbrahim Muhammed:

Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân, Dımaşk, Daru'l-Kalem,
2001.

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b.
Alî er-Râzi:

el-Fusûl fi'l-usûl, 2. bs., Kuveyt, Vizâretü'l-evkâfî'l-
Kuveytiyye, 1994.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd:

es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabiyye, thk. Ahmed
Abdulgafûr Attâr, Beyrut, Dâru'l-Mârife, 2008.

el-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-
Ferec Abdurrahman b.
Muhammed:

Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-Tefsîr, thk. Abdurrazzâk el-
Mehdî, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2001.

el-Cevziyye, Ebû Abdillâh
Şemsüddîn Muhammed İbn
Kayyim:

İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-'âlemîn, thk.
Muhammed Abdusselam İbrahim, Beyrut, Dâru'l-
Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

el-Cezâirî, Tâhir ed-Dımeşkî:

**et-Tibyan li ba'di'l-mebâhisi'l-mute'allikati bi'l-
Kur'ân alâ tarîki'l-İtkân**, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde,
Halep, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, t.y.

Coşkun, Ahmet:

“et-Tahrîr ve't-tenvîr”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları,
2010, C: XXXIX, ss. 429-430.

el-Cürcânî, Alî b. Muhammed
es-Seyyid eş-Şerif:

Kitabü't-tâ'rîfât, thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî,
Kahire, Dâru'l-Fadîle 1985.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn
Ebû'l-Me'âlî Rüknuddîn b.
Yûsuf:
Çakıcı, İrfan:

el-Burhân fî usûli'l-fıkh, thk. Salâh b. Muhammed b.
Uveyda, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi, (Doktora Tezi)
Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Konya, 2016.

“İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler
Üzerine Bir İnceleme”, **Rumeli İslam Araştırmaları
Dergisi**, c.y., Sayı: VII, 2021.

Çetin, Abdurrahman:

Yedi Harf ve Kırâatlar, 3. bs., İstanbul, Ensar Yayınları,
2013.

Çimen, Abdullah Emin:

“Gevaşlı Alimler Bağlamında Muvaffaku'd-din el-
Gevâşi'nin Tefsir İlmine Katkıları” **V. Uluslararası Van
Gölü Havzası Sempozyumu**, ed. Oktay Belli, Van
Valiligi İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2009.

Çollak, Fatih:

“Kurân'ın Nazil Olduğu Yedi Harf Ruhsatı ve Kıraat
İhtilaflarının Karakteristiği”, **Kur'ân ve Tefsir
Araştırmaları III -Tartışmalı İlmi Toplantı (14-15
Ekim)-**, İstanbul, 2002.

Dağ, Mehmet:

**“Kırâat Farklılıklarının İslam Hukûkuna ve
Metodolojisine Etkisi”**, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1998.

“İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması:
Eleştirel Bir Yaklaşım”, **EKEV Akademi Dergisi**, c.y.,
Sayı: XVII, 2006.

- “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair –”, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, C: VII, Sayı: II, 2007.
- **-İhticac Bağlamında- Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2011.
- **“En-Neşr Bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin Kiraatleri Delillendirme Ve Değerlendirme Metodu” İsimli Tebliğin Müzakeresi**”, (çevrimiçi), <https://mushaflariinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/M%C3%9CZAKERE%20%20PROF.%20DR.%20MEHMET%20DA%C4%9E.pdf>, 15 Ocak 2020.
- Damra, Tevfik İbrahim: **Fethu'l-muheymin fî kırâet-i İbn Muhaysın**, Ummân, el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2011.
- ed-Dânî, Ebû ‘Amr Osman b. Saîd: **et-Teysîr fî'l-Kırââtî's-seb'**, thk. Halef Hammûd Sâlim eş-Şağdelî, Hâil, Dâru'l-Endülûs li'n-neşri ve't-tevzî, 2015.
- **Câmi'ü'l-beyân fî'l-kırââtî's-seb'**, el-İmârât, Câmia'tu's-Şârîka, 2007.
- **el-Urcûzetü'l-munebbihe ('alâ esmâi'l-kurrâi ve'r-ruvât ve usûli'l-kırâât ve 'akdi'd-diyânât bi't-tecvidi ve'd-delâlât)**, thk. Muhammed Mickân el-Cezâirî, Riyâd, Dâru'l-Muğnî, 1999.
- Dâreyn, Süleyman Abdulhamîd: **el-Kırââtü's-şâzze fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm –Dirâse Belâgiyye-**, Câmi'atu Kâryunus Kulliyeti'l-âdâb, Bingazi, 2010.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân: **Müsnedü'd-Dârimî**, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Riyâd, Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Davut, Ahmet Muhammet Ali: **‘Ulûmü'l-Kur'ân ve'l-Hadîs**, Amman, Dâru'l-Beşîr, 1984.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. Îsâ: **Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demir, Serkan: **“Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı”**, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

- Demir, Ethem: “Arap Gramerinde Şâz Olgusu”, **BÜİFD**, c.y., Sayı: XIV, 2019.
- Demirci, Muhsin: **Tefsir Usûlü**, 25. bs., İstanbul, İFAV Yayınları, 2013.
- Demircigil, Bayram: **Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur’an Tefsirine Katkısı**, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016.
- “İbn Cinnî’nin el-Muhteseb’inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı”, **SÜİFD**, C: XIX, Sayı: XXXV, 2007.
- ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ: **İthâfu fudelâi’l-beşer fi’l-kırââti’l-arba‘ate aşer**, 3. bs., thk. Enes Mehera, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2006.
- ed-Dûrî, Ebû Ömer Hafs b. Ömer: **Cüz’ün fihî Kırââtü’n-Nebî**, thk. Hikmet Beşîr Yâsîn, Medine, Mektebetu’d-Dâr, 1988.
- Durmuş, İsmail: “Müberred”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, C: XXXI, ss. 430-433.
- “Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatlar”, **Kur’an ve Tefsir Araştırmaları IV**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Düzenli, Muhittin: **“Rivâyetlerin Sıhhatinin Tespitinde İllet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu”**, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2008.
- “Hadis Metodolojisinde Teferrüd Kavramına Yönelik Kullanılan Tabirler”, **Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C: V, Sayı: IV, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî: **Sünenu Ebî Dâvûd**, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelelî, Beyrut, Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Necâh el-Kurtubî: **Muhtasaru’t-Tebyîn liheccâi’t-tenzîl**, Medine, Mecma‘u’l-Melik Fehd, 2002.
- Ebû Hafs, Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî ibn Âdil: **el-Lübâb fi ‘ulûmi’l-kitâb**, thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd-eş-Şeyh Alî Muhammed Mu‘avvad, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî: **el-Bahru’l-muhîr fi’t-tefsîr**, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1999.

Ebû Ya‘lâ, Muhammed b. El-Hüseyn İbnü’l-Ferrâ el-Kâdî:

el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh, 3. bs., thk. Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mübârekî, Riyâd, y.y., 1990.

Ebû Ya‘lâ, Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî:

el-İrşâd fî ma‘rifeti ‘ulemâ’i’l-hadîs, thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs, Riyad, Mektebetu’r-Rüşd, t.y.

Efendioğlu, Mehmet:

“Müdreç”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, C: XXXI, s. 472-473.

el-Efgânî, Saîd:

Fî usûli’n-nahv, Beyrut, el-Mektebü’l-İslâmî, 1987.

Enîs, İbrahim vd.:

el-Mu‘cemü’l-vasît, 5. bs., Kahire, Mektebetu’ş-Şurûki’d-Devliyye, 2011.

Engin, Sezai:

“Hadisin Tashîhinde Sened ve Metnin Sıhhat İlişkisine İlet ve Şâz Bağlamında Metodolojik Bir Yaklaşım”, **SÜİFD**, C: XVII, Sayı: XXXI, 2015.

el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed:

Ğâyetü’l-vusûl fî Şerhi Lübbi’l-usûl, Kahire, Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabîyyeti’l-Kubrâ, t.y.

el-Ensârî, Abdü’l-Alî Muhammed b. Nizâmüddîn:

Fevâtihu’r-rahamût bi Şerhi Müsellemi’s-subût, tashih: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmîyye, 2002.

Eroğlu, Ali:

“Şiirle İstişâd ve İstişâd Açısından Medârik”, **AÜİFD**, c.y., Sayı: XI, 1993.

Ertürk, Mustafa:

“Haber-i Vâhid”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, C: XIV, ss. 349-352.

Erul, Bünyamin:

“Tedlîs”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2011, C: XL, ss. 262-264.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed:

Me‘âni’l-kırâat li’l-Ezherî, thk. İyd Mustafa Dervîş-Avad b. Ahmed el-Kavzî, Riyâd, Merkezü’l-Buhûs fî Kulliyyeti’l-Âdâb, 1991.

Tehzîbü’l-luga, thk. Muhammed ‘Avad Mura‘ib, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001.

- el-Fadlî, Abdulhâdî: **el-Kırââtü'l-Kur'âniyye (Tarîh ve ta'rîf)**, 4. bs., Beyrut, Merkezü'l-Gadîr, 2009.
- el-Fârisî, Ebû Alî el-Hasan b. Abdulğaffar: **el-Huccetü li'l-kurrâi's-seb'a**, 2. bs., thk. Bedreddin Kahveci-Beşir Cüveycâtî, Dımaşk-Beyrut, Dâru'l-Me'mûn li't-turâs, I-VII, 1993.
- **el-Mesâilü'l-askeriyyât fi'n-nahvi'l-'Arabî**, thk. Alî Câbir el-Mansûrî, Ummân, ed-Dâru'l-'İlmiyye ed-Devliyye ve Dâru's-Sekâfe, 2002.
- **el-Mesâilü'l-Basriyyât**, thk. Muhammed eş-Şâtır Ahmed, Kahire, Matbaa'tü'l-Medenî, 1985.
- Felâte, Emîn b. İdrîs b. Abdirrahmân: **el-İhtiyâr 'inde'l-kurrâ –mefhûmuhû merâhiluhû ve eseruhû fi'l-kırâât**, Camiatu Ummi'l-Kurrâ, Kulliyyetu'd-da've ve usûlu'd-dîn, Riyad, 2000.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân b. Amr Halîl b. Ahmed: **Kitâbü'l-'ayn**, thk. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2003.
- **Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv**, thk. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- el-Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî: **Me'âni'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti v.d., Kahire, Dâru'l-Misriyye, t.y.
- Ferrûh, Mahmûd Salâh Muhammed: **el-Kırââtü's-şâzze 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhâ fi'htilâfi'l-fukahâ**, (Yüksek Lisans Tezi), el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Gazze, 2010.
- Fırıncı, Doğan: **Arap Dili Morfolojisi**, Ankara, Gece Kitaplığı, 2018.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed: **el-Manhûl min ta'likâti'l-usûl**, thk. Muhammed Hasan Heytû, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır-Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 1998.
- **el-Mustasfâ**, thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1993.
- Geylânî, Mahfuz: "Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri", **İhya Uluslararası İslam Araştırma Dergisi**, C: VI, Sayı: I, 2020.
- Gilliot, Claude: **Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarî**, Vrin, Paris, 1990.

- Gökdemir, Ahmet: “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde’nin Konuya Dair Tepkisi”, **Marife Dergisi**, C: XIX, Sayı: I, 2019.
-
- Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları**, İstanbul, Ravza Yayınları, 2018.
- Görmez, Mehmet: “Sâgânî, Radıyyüddin”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2008, C: XXXV, ss. 487-489.
- Gülle, Sıtkı: “Taberî’nin, Tefsîr’indeki Kırâat Değerlendirmeleri”, **İÜİFD**, c.y., Sayı: IX, 2004.
-
- “Kıraatlerde Tevâtür Olgusu”**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (Geçmişten Günümüze Kıraat İlmi “Uluslararası Sempozyumu”), 2015.
- Gündüzöz, Soner: “Şâz”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, C: XXXVIII, ss. 384.
- el-Hafâcî, Ebü’l-Abbâs
Şehâbüddin Ahmed b. Ömer: **‘Înâyetü’l-Kâdî ve kifâyetü’r-Râzî (Hâşiye ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî)**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.
- Halîl, Süfyân Musâ İbrahim: **el-Kırââtü’l-Kur’âniyye ve tevcîhuhâ fî Tefsîri’r-Râzî**, el-Câmi‘atü’l-Ürduniyye Külliyyeti’l-Dirâsâtî’l-Ulyâ, Ammân, 2003.
- Hamed, Ebû Abdillâh Gânim b. Kaddûrî: **Muhâdarât fî ‘ulûmi’l-Kur’ân**, Ummân, Dâru Ummân, 2003.
- Hammûde, Abdulvahhâb: **el-Kırâât ve’l-lehecât**, Kahire, Mektebetu’n-Nehda-Matba’atu’s-Saâde, 1948.
- Hanay, Necmettin: “Şâz Kıraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış”, **ASÜİFD**, C: IV, Sayı: VIII, 2017.
- el-Hannâvî, Behiyye
Muhammed Macid: **el-Kırââtü’ş-şâzze fî’l-emâli’ş-şeceriyye**, Câmi‘atu Tayyibe Kulliyyetü’l-Âdâb ve’l-‘Ulûmü’l-İnsâniyye, Riyad, 2010.
- Hansu, Hüseyin: **Mütevâtir Haber**, 2. bs., Van, Bilge Adamlar Yayınları, 2008.

el-Hatîb, Abdullatîf:

Mu‘cemü’l-Kırâât, Dımaşk, Dâru Sa‘duddîn, 2002.

Hatipoğlu, İbrahim:

“el-Muhaddisü’l-Fâsıl”, **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2020, C: XXX, ss. 292-293.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî:

el-Muhallâ bi’l-âsâr, Beyrut, Dâru’l-Fıkr, t.y.

el-Heysemî, Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân:
el-Hüzeli, Yûsuf b. Alî b. Cebbâra Ebü’l-Kâsım:

Mecme‘u’z-zevâ‘id, Hüsâmüddîn el-Kudsî, Kâhire, Mektebetü’l-Kudsî, 1994.

el-Kâmil fi’l-kırâât ve’l-erba‘în ez-zâide ‘aleyhâ, thk. Cemâl b. Seyyid b. Rifâi eş-Şâyib, Mısır, Müessesetü Semâ, 2007.

İbn Abdülber, Ebû ‘Amr el-Kurtubî:

et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-ma‘ânî ve’l-esânîd, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf vd., Londra, Müessesetü’l-Furkân li’t-Türâsi’l-İslâmî, 2017.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî:

Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr, 2. bs., Kahire, Mektebetu ve Matba‘atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed:

et-Tahrîr ve’t-tenvîr, Tunus, ed-Dâdrü’t-Tûnusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî:

el Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2001.

İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osmân:

el-Hasâis, 4. bs., Kahire, El-Hey‘etü’l-Mısriyye el-âmmeli’l-kitâb, t.y.

el-Muhtesab fi tebyîni vucûhi şevâzzi’l-kırâât ve’l-idâhi ‘anhâ, Kahire, Vizâretü’l-Evkâf-el-Meclisü’l-A‘lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1999.

İbnü’l-‘Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî:

Ahkâmü’l-Kur‘ân, 3. bs., thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003.

İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Alî:

Müncidü’l-mukriîn ve mürşidü’t-tâlibin, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1999.

Ğâyetü’n-nihâye fi tabakâti’l-kurrâ, Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye, Bergstrasser, 1932.

en-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr, 5. bs., thk. Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2016.

Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr, thk. Muhammed Temîm ez-Zağbî, Cidde, Dâru'l-Hudâ, 1994.

Câmi'u'l-esânîd, Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 11, vr.

İbnü'd-Dehhân, Ebû Şucâ'
Muhammed b. Alî b. Şuayb
Fahrüddîn:

Takvîmü'n-nazar fî mesâilin hilâfiyyetin zâi'a ve nebezin mezhebiyyetin nâfi'a, thk. Sâlih b. Nâsır b. Sâlih el-Huzeym, Riyâd, Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr
Abdullâh b. Muhammed:

el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Lübnân, Dâru't-Tâc-Riyâd, Mektebetü'r-Rüşd-Medîne, Mektebetü'l-İlm ve'l-Hikem, 1989.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr
Muhammed b. el-Kâsım b.
Muhammed:

İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk, Matbûâtü Mecme'u'l-luğati'l-'Arabîyye, 1971.

el-Müzekker ve'l-Müennes, thk. Muhammed Abdulhâlîk Azime-Ramazan Abduttevâb, Kahire, Vizâretü'l-evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li ş-şuûni'l-İslâmiyye-Lecnetu ihyâi't-Turâs, 1981.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed:

Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl
Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-
Askalânî:

Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki-Muhibbuddin el-Hatîb-Abdulaziz b. Bâz, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1959.

Nüzhetü'n-nazar fî tevzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser, 2. bs., thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî, y.y., y.y., 2008.

İbnü'l-Hâcib, Ebû 'Amr
Cemâlüddîn Osmân:

Münteha'l-vusûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-
Hüseyn b. Ahmed:

İ'râbü'l-kırââtî's-seb' ve ilelühâ, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Kâhire, Mektebetü'l-Hâncî, 1992.

Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-bedî', Kahire, Mektebetü'l-Mutenebbî, t.y.

Kitâbü İ'râbi selâsîne suraten mine'l-Kur'âni'l-Kerim, Kahire, Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1941.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî:

İhkâm fi Usûli'l-ahkâm, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, t.y.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed
Cemalüddin Abdullah b. Yûsuf:

Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ, 11. bs., thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire, y.y., 1963.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ
İmâduddîn:

el-Bâisü'l-hasîs Şerhu İhtisâri 'Ulûmi'l-hadîs, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Ebû Muhammed Muvaffakuddîn
Abdullâh b. Ahmed b.
Muhammed İbn Kudâme:

el-Muğnî, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd., Kahire, Mektebetü'l-Kahire, 1969.

Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, 2. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Reyyân, 2002.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed
Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî:
İbn Mâce, Ebû Abdillâh
Muhammed el-Kazvînî:

Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân, thk. İbrâhim Şemsuddin, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Sünenü İbn Mâce, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed
b. Mûsâ b. el-Abbâs:

Kitâbü's-seb'a fî'l-kırâât, 2. bs., thk. Şevkî Dayf, Kahire, Dâru'l-Maârif bi Mısır, 1972.

İbnü'n-Neccâr, Ebû'l-Bekâ
Takiyyuddîn Muhammed el-Futûhî:

el-Muhteberü'l-mübteker şerhu'l-Muhtasar (Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr – Şerhu Muhtasari't-Tahrîr), 2. bs., thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd, Riyad, Mektebetü'l-Abîkân, 1997.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec
Muhammed b. İshâk:

el-Fihrist, 2. bs., thk. İbrahim Ramazan, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1997.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd
Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî:

Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasîd, Kahire, Dâru'l-Hadis, 2004.

İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr
Takiyyuddîn Osmân b.
Salâhiddîn eş-Şehrezûrî:
İbn Selâme, Ebû'l-Kâsım
Hibetullah:

Ma'rifetu envâ'i 'ulûmi'l-hadis (Mukaddimetu İbni's-Salâh), thk. Nureddin İtr, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1986.

en-Nâsih ve'l-mensûh, thk. Züheyr eş-Şâviş-Muhammed Ken'ân, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr
Muhammed b. Sehl:

el-Usûl fi'n-nahv, thk. Abdulhuseyn el-Fetlî, Beyrut,
Muessesetu'r-Risâle, t.y.

İbn Sevr, Hümejd:

Dîvân-ı Hümejd b. Sevr el-Hilâlî, el-Mektebetü'l-
'Arabiye, Kahire, 1965.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn
Ebû'l-Abbâs Ahmed:

Mecmû'u'l-fetâvâ, thk. Abdurrahman b. Muhammed b.
Kâsım, Medine, Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995.

İbn Zencele, Abdurrahman b.
Muhammed Ebû Zur'a:

Huccetü'l-kırâât, thk. Saîd el-Efgânî, Beyrut, Dâru'r-
risâle, t.y.

İmruülkays, b. Hücr:

Dîvân-ı İmruülkays, thk. Mustafa Abduşşâfî, Beyrut,
Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin
el-Mufaddal er-Râgıb:

Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnân Dâvûdî,
Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 2011.

İstemi, Fuat:

“İmam Şâfî'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle
Örneği)”, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, C: VIII,
Sayı: II, 2016.

İşler, Emrullah:

“Tashîf”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2011, C: XL, ss.
128-129.

el-İzmirî, Mustafa b.
Abdurrahman:

Nûru'l-i'lâm bi'n-firâdi'l-erba'ati'l-a'lâm, thk.
Abdullah b. Alî Birnâvî, (Yüksek Lisans Tezi),
Câmi'atü'l-İslâmiyye Külliyyetü'l-Kur'ân, Medine, 2006.

Işık, Emin:

“İbnü'l-Enbârî”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, C:
XXI, ss. 24-26.

el-Kabâkîbî, Muhammed b.
Halîl:

**İdâhu'r-rumûz ve miftâhü'l-künûz fi'l-kırâati'l-erba'a
'aşra**, thk. Ahmed Hâlid Şükrî, Dâru 'İmâr, Ammân,
2003.

Kâbe, Abdülhamid Muhammed
bin el-Hâdî:

el-Kırââtü'l-Kur'âniyye, thk. Mustafa Saîd el-Han,
Beyrût, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.

el-Kâdî, Abdülfettâh b.
Muhammed:

el-Büdûru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-'aşri'l-mütevâtira,
Beyrut, Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, t.y.

el-Kırââtü's-şâzze ve tevcîhuhâ min luğati'l-'Arab,
Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.

el-Kâdî, Ebû Muhammed
Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr:

el-Ma‘ûne ‘alâ mezhebi ‘âlimi’l-Medîne, thk. Hamîş
Abdülhak, Mekke, el-Mektebetü’t-Ticâriyye Musatafa
Ahmed el-Bâz, 1995.

el-Kahtânî, Sâlim b.
Muhammed:

**el-Kırââtü’ş-şâzze min hilâli Tefsîri’t-Taberî likısâri’l-
mufasssal**, Câmiatü Katar Kulliyyetu’s-şarîa kısmü’d-
dirâsâti’l-İslâmiyye, Katar, 2017.

Kandemir, Mehmet Yaşar:

“Mevzû”, **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2004, XXIX, ss.
493-496.

Karaçam, İsmail:

Kur’ân’ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kırâati, 5. bs., İstanbul,
MÜİFAV Yayınları, 2011.

**Kırâat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir
Kırâatların Yorum Fraklılıklarına Etkisi**, 2. bs.,
İstanbul, MÜİFV Yayınları, 2013.

Karaman, Hayreddin:

“Fıkıh”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, C: XIII, ss.
1-14.

el-Kârî, Abdulazîz b.
Abdulfettâh:

Hadîsü’l-ahrufi’s-seb‘a, Beyrût, Müessesetü’r-Risâle,
2020.

Kargı, Hasan:

**“Alemüddîn es-Sehâvî (ö. 643/1245) ve Kırâat
İlmindeki Yeri”**, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2022.

el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b.
Mes‘ûd b. Ahmed:

Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fî tertîbi’s-şerâ’i’, 2. bs., Beyrut,
Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1986.

el-Kâsımî, Muhammed
Cemâluddîn b. Kâsım el-Hellâk:

Mehâsinu’t-te’vîl (Tefsîru’l-Kâsımî), thk. Muhammed
Bâsil Uyûnu’s-Sûd, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye,
1997.

el-Kastallânî, Ebû’l-Abbâs
Şihâbüddîn Ahmed Ebî Bekr:

Latâifü’l-işârât li fûnûni’l-kırâât, thk. Âmir es-Seyyid
Osmân-Abdussabûr Şahîn, Kahire, el-Meclisü’l-A‘lâ li’s-
Şuûni’l-İslâmiyye, 1972.

el-Kattân, Mennâ‘ b. Halil:

Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kurân, 3. bs., Riyad, Mektebetü’l-
Maârif, 2000.

Kaya, Halil:

“Gazzâlî’de Haber ve Hadis Kavramları”, **Hadis
Tetkikleri Dergisi**, C: XIV, Sayı: II, 2016.

el-Kazvînî, Ebü'l-Me'âlî
Celâlüddîn Muhammed b.
Abdirrahmân Hatîb:
Kevâşî, Ebü'l-Abbâs
Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf
b. el-Hasen:

Kılıç, Mehmet:

Kılıç, Mustafa:

Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri:

el-Kirmânî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. Ebi Nasr:

el-Kirmânî, Ebü'l-Kâsım
Tâcülkurrâ Burhânüddîn
Mahmûd:

el-Kureşî, Abdullah b. Hammâd:

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. Ahmed
Şemsuddin:

Kur'ân-ı Kerim Meali:

Kuzyurt, Kasım:

Kocak, İnci:

Koçyiğit, Talat:

el-İdâh fî 'ulûmi'l-Belâga, 3. bs., thk. Muhammed
Abdilmun'im Hafâcî, Beyrut, Dâru'l-Cîl, t.y.

et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm, thk. Muhyî Hilâl es-
Sercân, Bağdat, Dîvânü'l-Vakf ve Merkezü'l-Buhûs ve'd-
Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 2006.

**Şâz Kiraatlar Bağlamında Hasan Basrî Kiraatı ve
Özellikleri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yalova
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2017.

Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği, İstanbul,
MÜİFV Yayınları, 2015.

Alternatif Hadis Metodolojisi, 4. bs., Ankara, Otto
Yayınları, 2013.

Şevâzzü'l-Kırâât, thk. Şemrân el-Acelî, Beyrût,
Muessesetü'l-Belâg, t.y.

Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl, Cidde, Dâru'l-
Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Beyrût, Müessesetü
'Ulûmi'l-Kur'ân, t.y.

"el-Kırââtü's-şâzze ve eseruhâ fî't-Tefsîr", **Mecelletü
Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtıbî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye**,
c.y., Sayı: VII, 2009.

el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân, 2. bs., thk. Ahmed el-
berdunî-İbrahim Atfîş, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye,
1964.

Diyanet İşleri Başkanlığı Meali, (Çevrimiçi),
<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/sure/76-insan-suresi>. 20
Haziran 2021.

**"Ameş Kiraatının Muttavvi'î Rivâyeti ile Şenebûzî
Rivâyeti Arasındaki Farklılıklar"**, (Yüksek Lisans
Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İstanbul, 2018.

"Ahfeş el-Evsat", **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1988, C:
I, ss. 526.

Hadis Usulü, Ankara, TDV Yayınları, 2006.

- “Âhâd Haberlerin Değeri”, **AÜİFD**, C: XIV, c.y., Sayı: I, 1966.
- Köprülüzâde. Abdullah Paşa: **İfâdetü’l-Mukni’a fî kırââtî’l-eimmeti’l-erba’a**, (yazma), Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 97.
- el-Lüğavî, Ebû’t-Tayyib
Abdolvâhid b. Ali: **Merâtibü’n-nahviyyîn**, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahîm, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009.
- Mağribî, Haşim b. Muhammed: **Şerhu İfâdeti’l-mukni’a**, (yazma), Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Blm., nr. 10.
- el-Makdisî, Ebû’l-Kâsım
Şihâbüddîn Abdurrahmân Ebû Şâme: **İbrâzü’l-me’ânî min Hırzi’l-emânî**, thk. İbrahim Atve Avad, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, t.y.
- **el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ‘ulûmin tete’allaku bi’l-Kitâbi’l-Azîz**, thk. Tayyar Altıkulaç, Beyrut, Dâru Sâdr, 1975.
- Maşalı, Mehmet Emin: **Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi**, Ankara, Otto Yayınları, 2016.
- “Mushaf”, **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2020, C: XXXI, ss. 242-248.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr
Muhammed b. Mahmûd: **Te’vîlâtü ehli’s-sünne (Te’vîlâtü’l-Kur’ân)**, thk. Mecdî Bâslûm, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2005.
- el-Mehdevî, Ebû’l-Abbâs Ahmet
b. Ammar: **Şerhu’l-Hidâye**, thk. Hazım Said Haydar, Riyâd, Mektebetü’r-Rüşd, 1995.
- Mekram, Abdulâl Sâlim: **el-Halkatü’l-mefkûde fî tarihi’n-nahvi’l-‘Arabî**, 2. bs., Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1993.
- Mekkî, Ebû Muhammed İbn Ebî
Tâlib el-Kaysî: **el-Keşf ‘an vücûhi’l-kırââtî’s-seb’ ve ‘ilelihâ ve hücecihâ**, thk. Muhyiddîn Ramazan, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1987.
- **el-İbâne ‘an ma’ânî’l-kırâât**, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî, Mısır, Dâru Nahda, 1977.
- **Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân**, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1984.
- **el-Hidâye ilâ bulûgi’n-nihâye**, thk. Mecmû’atu resâili’l-câmi’iyye bi işrâf eş-Şâhid el-bûşeyhî, Şârîka, Câmi’atu’ş-Şârîka, 2008.

Molla Gürânî, Şemseddin
Ahmed b. İsmâil:

Ğâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî, thk. Hâmid
b. Yakub el-Ferîh, Riyâd, Dâru'l-Hadâre, 2018.

Muhammed, İdris Hâmid:

“el-Kırââtü's-Şâzze ahkâmühâ ve âsâruhâ”, Câmiatü'l-
Melik Suûd, Merkez Bühûsi Külliyyeti't-Terbiye, Riyâd,
2003.

Muhaysin, Muhammed Sâlim:

Fî Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kahire, Mektebetü'l-
Külliyati'l-Ezheriyye, 1980.

el-Kırâât ve eseruhâ fî 'ulûmi'l-'Arabiyye, Kahire,
Mektebetü'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, 1984.

el-Muğnî fî tevcîhi'l-kırââtî'l-'aşri'l-mutevâtira, 2. bs.,
Beyrut-Kahire, Dâru'l-Cîl-Mektebetü'l-Kulliyâtî'l-
Ezheriyye, 1988.

Muhtâr, Bin Vizgâr:

**Kırâaetun fî'l-kırâât min hilâli mu'cemi'l-kırââtî'l-
Kur'âniyye –min sûreti's-Secde ilâ sûreti Fussilet-**,
(Yüksek Lisans Tezi) Câmi'atu Vahrân Külliyyeti'l-âdâb
ve'l-luğâ ve'l-funûn, Cezayir, 2011.

el-Mübârekpûrî, Ebü'l-'Alâ
Muhammed Abdurrahman:

Tuhfetü'l-Ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî, Beyrut,
Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

el-Müberred, Ebü'l-Abbâs
Muhammed Umeyr el-Ezdî:

el-Muktedab, thk. Muhammed Abdulhâlık Azîma,
Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, t.y.

el-Kâmil fî'l-lugati ve'l-edeb, 3. bs., thk. Muhammed
Ebü'l-Fadl İbrahim, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.

Mücteba, Uğur:

Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara, Türkiye
Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Müflih, Muhammed Ahmed vd.:

Mukaddimât fî 'ilmi'l-kırâât, Ammân, Dâru Ammâr,
2001.

Müleytân, Muhammed el-
Hüseyn:

“el-Kırââtü'l-Kur'âniyye –İşkâliyyetü'n-nakd-“,
Misurata 7 Ekim Üniversitesi Mecelletu's-Sâtil, s.y., t.y.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim
b. el-HaccâC:

Sahîhu Müslim, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî,
Kâhire, Matba'atu İsâ el-Bâbî, 1955.

- Nas, Havva Nur: **İbn Cinnî'nin el-Muhteseb İsimli Eseri Bağlamında Şâz Kırââtlere Yaklaşımı ve Şâz Kırââtleri Delillendirmesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Nebil, b. Abdulhamid b. Alî: **el-Câmi'ü'l-kebîr fî 'ilmi't-tecvîd**, Kâhire, el-Fârûku'l-Hadîse lit'-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2005.
- en-Nebhân, Muhammed Farûk: **el-Medhal ilâ 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Haleb, Dâru Âlimi'l-Kurân, 2005.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî: **İ'râbü'l-Kur'ân**, thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- en-Nemle, Abdulaziz b. Abdullah b. Ali: **el-Ârau's-şâzze fî usûli'l-fıkh**, Riyad, Daru't-Tedmuriyye, 2009.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd: **el-Menârü'l-Envâr**, İstanbul, el-Matbaatü'l-Mirkat, t.y.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Şeref: **el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb**, Beyrut, Dâru'l-Fıkr, t.y.
- **Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn**, 3. bs., thk. Zuheyr eş-Şâvîş, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- **et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân**, 3. bs., thk. Muahmmmed el-Haccâr, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1994.
- en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim: **el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn**, thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- **Ma'rifetü 'Ulûmi'l-hadis**, 2. bs., thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- en-Nüveyrî, Ebû'l-Kasım Muhammed bin Ali: **Şerhu Tayyibeti'n-Neşr**, thk. Mecdi Muhammed Surûr Sa'd Bâslûm, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Okcu, Abdulmecit: **İbnü'l Cezerî (Kur'an ve Kırâat)**, Erzurum, EKEV Yayınları, 2001.
- Öğmüş, Harun: "Resmü'l-mushaf Bağlamında Kur'an ve Kırâat Ayırımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)", **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: XXXIX, Sayı: XXXIX, 2015.

- Öğüt, Salim: **İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhitlerin Kaynak Değeri**, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2003.
- Önder, Muharrem: “Şâz Kıraatlar ve İslam Hukuku Açısından Değeri”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, C: VII, Sayı: XIII, 2009.
- Önen, Hacı: **Kırâat Tarihi ve Kırâat Farklılıklarının Kur’ân Tefsirine Etkisi**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2017.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit: “Ebû Alî el-Fârisî”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1994, C: X, ss. 88-90.
- -----
Kur’ân ve Hadislerin Arap Dilindeki Rolü, İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- -----
“Sıbeveyhi”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2009, C: XXXVII, ss. 130-134.
- Özdoğan, M. Akif: “Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış”, **KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, C: XII, Sayı: 1, 2015.
- Özel, Ahmet: “İbn Dakîkul’îd”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, C: XIX, ss. 407-409.
- Pilgir, Muhammed: **Kırâat İlminde İsnad Meselesi**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- el-Pezdevî, Alî b. Muhammed el-Hanefi: **Usûlü’l-Pezdevî (Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl)**, Karaçi, Matbaatü Câvid Beris, t.y.
- Polat, Salahattin: “Mütâbaat”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, C: XXXII, ss. 180-181.
- er-Râfiî, Ebû’l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvînî: **Fethu’l-‘azîz bi Şerhi’l-Vecîz (eş-Şerhu’l-kebîr)**, Beyrut, Dâru’l-Fikr, t.y.
- er-Râmihürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Hallâd: **el-Muhaddisü’l-Fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’î**, 3. bs., thk. Muhammed ‘Acâc el-Hatîb, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1983.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed: **Mefâtihu’l-ğayb (et-Tefsîrû’l-kebîr)**, 3. bs., Beyrut, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1999.
- -----
el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fıkh, 3. bs., thk. T. Cabir Feyyad Ulvani, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1997.

- er-Rifâyi‘a, Hüseyin ‘Abbâs: **Zâhîretü’ş-şüzûz fî’s-sarfî’l-‘Arabî**, Ammân, Dâru Cerîr, 2006.
- Rizku’t-Tevîl, es-Seyyid: **Medhal fî ‘ulûmi’l-kırâât**, Mekke, el-Mektebetü’l-Faysaliyye, 1985.
- er-Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn: **Bahru’l-mezheb**, thk. Târik Fethî es-Seyyid, Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2009.
- Saddik, Mohamad: “Şâz Hadis – Ziyâdetü’s-Sikât Arasındaki İlişki ve Bunları Ayırt Eden Terimler”, **Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, C: I, Sayı: II, 2017.
- es-Sâğânî, Radiyuddîn el-Hasan b. Muhammed el-Kureşî: **eş-Şevârid**, thk. Mustafa Hicâzî, Kahire, el-Hey’etü’l-Âmme li Şuûni’l-metâbi’i’l-Emîriyye, 1983.
- es-Sağîr, Mahmud Ahmed: **el-Kırââtü’ş-şâzze ve tevcîhuha’n-nahvî**, Dımaşk, Dâru’l-Fikr, 1999.
- es-Sâlih, Subhî: **Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kurân**, 24. bs., Beyrut, Dâru’l-İlm li’l-Melâîyn, 2000.
- **Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları**, trc. Mehmet Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1986.
- Sâlim, Muhammed İbrahim Muhammed: **Ferîdetü’d-dehr fî te’sîli ve cem‘i’l-kırâât**, Kahire, Dâru’l-Beyânî’l-‘Arabî, 2003.
- Sancak, Yusuf: “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişad ve Edebi Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları”, **Ekev Akademi Dergisi**, c.y., Sayı: XXIV, 2005.
- es-San‘ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed İsmâîl Emîr: **Tavzîhu’l-efkâr li’me‘âni Tenkîhi’l-enzâr** thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire, y.y., 1947.
- Saylan, Nesrişah: “Tabersî’nin Kıraatlerin Hücetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, C: XXIII, c.y., Sayı: II, 2019.
- “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımının İncelenmesi”, **Diyanet İlmî Dergi**, C: LV, Sayı: III, 2019.
- Saylık, Mutlu: “Abbâsî İktidarının Kur’ân Kıraatlerinin Sınırlandırılmasındaki Rolü”, **IV. International**

- European Conference On Social Sciences, ed. Zuhra Kalakhanova-Ali Söylemez, Diyarbakır, 2019.
- es-Sefâkusî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed:
- es-Sehâvî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed Alemüddîn:
-
- es-Semînü'l-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed:
- es-Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr b. Ahmed b. Ebî Sehl:
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr:
- Sıbtu'l-Hayyât, Ebû Muhammed Abdullah:
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr:
- Sifil, Ebû Bekir:
- Sîsî, Abdalbaki b. Abdirrahman b. Surâka:
- es-Sindî, Ebû Tâhir Abdü'l-Kayyûm Abdulğafûr:
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Abdilkâfî:
- Sütşurup, İhsan:
- Gaysü'n-nef' fi'l-kırââtî's-seb'**, thk. Ahmed Mahmud Abdusseminî' eş-Şâfiî el-Hüfyân, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ**, thk. Abdulhak Abduddâyim Seyfû'l-Kâdî, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1999.
- Kitâbü Fethi'l-vasîd fî şerhi'l-Kâsîd**, thk. Muhammed el-İdrîs et-Tâhirî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2002.
- ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn**, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, t.y.
- Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl**, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- el-Mübhic fî'l-kıraati's-semân ve kırâati'l-A'meş ve'bni Muhaysın ve ihtiyâru Halef ve'l-Yezîdî**, thk. Vefâ Abdullah Kizmâr, (Doktora tezi), Câmi'atü Ümmi'l-kurâ, Mekke, 1985.
- el-Kitâb**, 3. bs., thk. Abdusselâm Muhammed Harûn, Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- "Kıraat", **DİA**, Ankara, TDV Yayınları, 2022, C: XXV, ss. 433-434.
- Kevâ'idu nakdî'l-kırââtî'l-Kur'âniyye**, Riyâd, Dâru Künûzi İşbîliyâ, 2009.
- Safahât fî 'Ulûmi'l-kırâât**, Mekke, Mektebetü'l-Emdâdiyye, 1994.
- Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkh**, 2. bs., thk. Abdü'l-Mun'im Halil İbrahim, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Kabâkîbî ve Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdûr Adlı Eserinin İncelenmesi**, (Yüksek

Lisans Tezi), İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn
Abdurrahmân:

et-Tahbîr fî 'ilmi't-Tefsîr, thk. Fethî Abdulkadir Ferîd,
Riyâd, Dâru'l-'ulûm, 1982.

el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân, thk. Şuayb el-Arnaût-
Mustafa Şeyh Mustafa, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle,
2013.

el-Vesâil ilâ musâmereti'l-evâil, nşr. Esed Teles, Bağdâd,
y.y., 1950.

el-Müzhir, thk. M. Ahmed Cadelmevla, Kahire, Dâru
İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, t.y.,

Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî, thk. Ebû
Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyâd, Dâru
Tayyibe, t.y.

el-İktirâh fî 'ilmi Usûli'n-nahv, 2. bs., thk, Abdülhakim
Atıyye, Dimaşk, Dâru'l-Beyrûtî, 2006.

el-İşârât fî şevazzi'l-kırâât, thk. Abdülhakim el-Enis,
Mecelletü'l-Ahmediyye, c.y., Sayı: XVII, 2004.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs:

er-Risâle, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır,
Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1938.

el-Ümm, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Şâhîn, Abdussabûr:

Târîhu'l-Kur'ân, 3. bs., Kâhire, Nehdatu Mısır, 2007.

el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî dav'i'l-'ilmi'l-luğati'l-hadîs,
Kâhire, Mektebetü'l-Hancî, t.y.

Şahin, Esat:

İnişinden İtibaren Kırâatlar ve Bunların Tahlili,
(Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

Şakir, Ahmed Muhammed:

el-Bâisü'l-hasîs Şerhu İhtisâri 'Ulûmi'l-hadîs, Beyrut,
Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.y.

eş-Şelekânî, Abdulhamid:

Masâdiru'l-lüğa, Trablus, y.y., 1982.

Şemmût, Hasan Teysîr
Abdurrahîm:

“Hucciyyetü’l-kırâati’ş-şâzze fî isbâti’l-ahkâmi’ş-şerî’a”,
Mecelletü’l-Câmi’atü’l-Esmeriyye, c.y., Sayı: XVII,
Ürdün, t.y.

Şen, Ahmet:

**“Ebü’l-Abbâs el-Müberred’in el-Muktedab Adlı
Eserinde Nahiv İlmine Ait Görüşleri”**, (Doktora Tezi),
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Samsun, 2016.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. Alî:

Neylû’l-evtâr, thk. İsmâuddin es-Sebâbitî, Kahire, Dâru’l-
Hadis, 1993.

Fethu’l-kadîr, Dımaşk-Bayrut, Dâru İbn Kesîr-Dâru’l-
Kelimmu’t-Tayyib, 1993.

İrşâdü’l-fuhûl, ilâ tahkîki’l-hakki min ‘İlmi’l-usûl, thk.
eş-Şeyh Ahmed Azzû ‘Anâye, Dımaşk, Dâru’l-Kütübi’l-
‘İlmiyye, 1999.

eş-Şeybânî, Muhammed b. el-
Hasan:

Kitâbü’l-asl, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 1990, C: III, s. 188;
Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, **Ahkâmü’l-
Kur’ân**, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut, Dâru
İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1996.

Şimşek, M. Said:

**Kur’an ve Tefsir Araştırmaları IV (Kıraat İlmi ve
Problemleri)-Kırâatların Kaynağı Problemi-**, İstanbul,
Ensar Neşriyat, 2002.

eş-Şirbînî, Şemsüddîn
Muhammed b. Ahmed el-Hatîb
el-Kâhirî:

Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhâc,
Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994.

et-Taberî, Ebû Ca’fer
Muhammed b. Cerîr:

Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân, thk. Abdullah
b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, Dâru Hicr, 2001.

et-Taberânî, Ebü’l-Kâsım
Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b.
Ahmed:
Tağrîd, Abdurrazzâk Mahmûd
Ebü’l-Cudyân:

el-Mu’cemü’l-kebîr, 2. bs., thk. Hamdî b. Abdulmecîd
es-Selefî, Kâhire, Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.

**el-Kırââtü’ş-şâzze fî’n-nisfi’s-sânî mine’l-Kur’âni’l-
kerîm –Dirâse Nahviyye-**, el-Câmi’atü’l-İslâmiyye
Kulliyetü’l-âdâb, Gazze, 2012.

et-Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b.
Muhammed b. Selâme el-Ezdî:

Şerhu müşkili’l-âsâr, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut,
Müessesetü’r-Risâle, 1994.

Şerhu Me’âni’l-âsâr, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr-
Muhammed Seyyid Câdülhak, Beyrut, ‘Âlemü’l-Kütüb,
1994.

- Taşköprüzâde, Ahmet Efendi: **Mevzûâtü'l-'Ulûm**, terc. Kemalüddin Mehmet Efendi, İstanbul, Dersaadet, 1895.
- et-Teftâzânî, Sadüddin Mesud b. Ömer: **Şerhu'l-Akâid**, thk. Alî Kemal, Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî. 2014.
- **et-Telvîh 'ala't-Tevdîh li metni't-Tenkîh**, Kâhire, Matba'atü Muhammed Alî Sabîh ve evlâdüh, 1957.
- Tehânevî, Zafer Ahmet: **Yeni Usûl-i Hadis**, trc. İbrahim Canan, İzmir, Türkiye Öğretmenler Vakfı Yayınları, 1982.
- et-Tehânevî, Muhammed Alî: **Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn**, thk. Alî Dahrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tekineş, Ayhan: **Bilgi Kaynağı Olarak Hadis**, İzmir, Yeni Akademi Yayınevi, 2005.
- Temel, Nihat: **"Şâz Kırâatlar ve Yorum Farklılıklarına Etkisi"**, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III -Tartışmalı İlmi Toplantı (14-15 Ekim)-, İstanbul, 2002.
- Temel, Ali: **"İbn Kuteybe'nin Kırâat İlminin Bazı Problemleri Konularına Yaklaşımı"**, **Usul Araştırmaları Dergisi**, C: XXXIV, Sayı: XXXIV, 2020.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd): **Sünenü't-Tirmizî**, 2. bs., thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbakî-İbrahim Atve, Kâhire, Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Tuzcu, Recep: **"Muhaddislerin ve Fâkihlerin Ma'rûf Terimine Yüklendiği Anlamlar"**, **FÜİFD**, C: XVIII, Sayı: I, 2013.
- et-Tûfî, Ebû'r-Rebî' Süleyman Necmeddîn: **Şerhu Muhtasari'r-Ravda**, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Turkî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Tüccar, Zülfikar: **"Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd"**, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1995, C: XV, ss. 406-408.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü: **"Halîl b. Ahmed"**, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1997, C: XV, ss. 309-312.
- Udayme, Muhammed Abdulhâlık: **Dirâse li üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerim**, Kahire, Dâru'l-Hadîs, t.y.

el-'Ukberî, Ebü'l-Bekâ
Muhibbüddîn Abdullâh:

Ünal, Mehmet:

el-Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b.
Ahmed b. Muhammed en-
Nîsâbü'rî:

Yakûb, Sâliha:

Yaşar, Naif:

Yavuz, Mehmet:

Yazıcı, Hüseyin:

Yıldız, Murat:

Yusufefendizâde, Abdullah
Hilmi Efendi:

Yücel, Ahmet:

Yüksek, Muhammed Îsâ:

İ'râbü'l-kırâati's-şevâzz, thk. Muhammed es-Seyyid
Ahmed Azzûz, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1996.

“Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü
Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı”, **Milel ve Nihal-İnanç,
Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, C: VIII, Sayı:
III, 2011.

**Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının
Rolü**, Ankara, Fecr Yayınları, 2005.

et-Tefsîru'l-besît, thk. Komisyon, Riyâd, İmâdetü'l-
Bahsü'l-İlmî (İmam Muhammed b. Suud İslâm
Üniversitesi), t.y.

“**el-Kırââtü's-şâzze ve mevkifuhâ 'inde'l-müslimîn -
dirâse Kur'âniyye tahkikiyye-**”, Mecellletü'l-Luğati'l-
'Arabiyye li'l-Ebhâsi't-Tahassusiyye, el-Câmiatü'l-
İslâmiyye el-'Âlemiyye bi Malezya, C: I, Sayı: IV, 2015.

“Taberî'nin Kırâatlere Bakışı”, **Marife Dini Araştırmalar
Dergisi**, c.y., Sayı: XVI, 2016.

“İbn Cinnî”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, C: XIX,
ss. 397-400.

“İbnü's-Serrâc”, **DİA**, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, C:
XXI, ss. 205-206.

“Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik
Sınırları”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**,
C: X, Sayı: I, 2010.

Reddü'l-Kırâati bi's-Şevâz, (yazma), Süleymaniye Ktp.,
Fatih Blm., nr. 68.

Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul, İFAV
Yayınları, 1996.

Kırâat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması,
Yalın Yayıncılık, İstanbul, 2014.

“Tanımları Bağlamında Kur'ân-Kırâat Özdeşliği”,
Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C: XV, Sayı:
II, 2015.

Yüksel, Alî Osman:

İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr, 3. bs., İstanbul, MÜİFAV Yayınları, 2016.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim
İbn es-Serî:

Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh
Şemsüddîn Muhammed b.
Ahmed b. Osmân:
ez-Zehebî, Muhammed es-
Seyyid Hüseyin:

Siyeru a'lâmi'n-nübelâ', Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2006.

et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire, Mektebetü Vehbe, t.y.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım
Mahmûd b. Ömer b.
Muhammed:

el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-te'vîl, 3. bs., Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.

Esâsü'l-belâga, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnü's-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh
Bedrüddîn Muhammed b.
Bahâdır:

el-Bahru'l-muhîd fî usûli'l-fıkh, Kahire, Dâru'l-Kütübî, 1994.

el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Beyrut, Daru ihyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1957.

ez-Zübeydî, Ebû Bekr
Muhammed b. el-Hasen:

Tabakâtu'n-nahviyyin el-lugaviyyîn, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, 2. bs., Kahire, y.y., 1984.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdü'l-
Azîm:

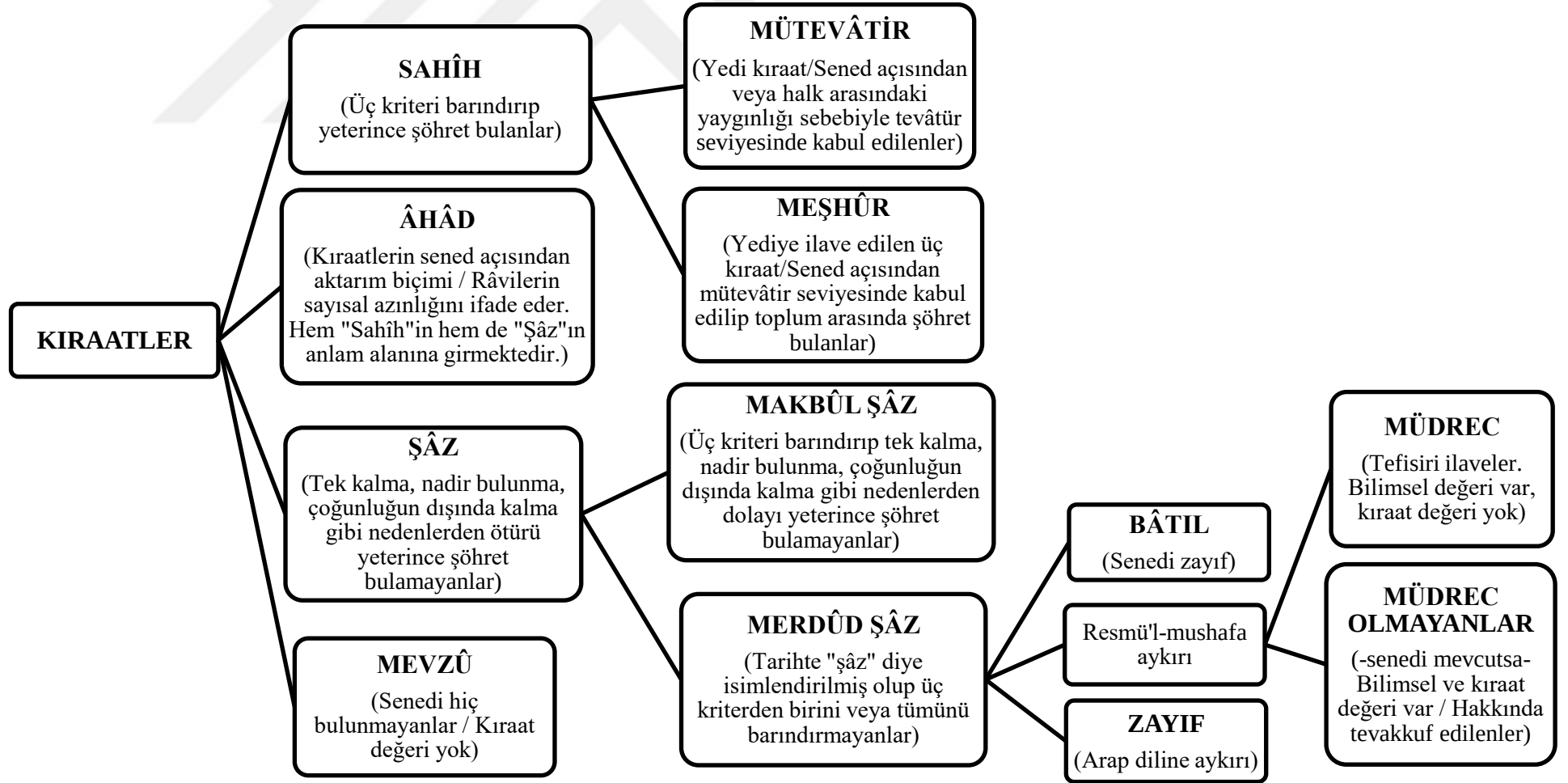
Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2006.

Tablo 1. Şâz Kıraat Tanımları ve Onları Benimseyen Âlimler

	ŞÂZ KİRAAT TANIMLARI	BENİMSEYENLER
1	<i>Arza-i Ahîrede Neshedilenler</i>	Sâlim Muhaysin (Muasır) Hasan el-Adevî (Muasır)
2	<i>Dil Açısından Zayıf Olanlar / Dil Kurallarına Kıyasa Aykırı Olanlar</i>	Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (ö. 207/822) Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505)
3	<i>Müsta'mel Olmayanlar</i>	İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147)
4	<i>İttifak İcmâ veya Çoğunluğa Aykırı Olanlar</i>	Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Alemüddin es-Sehâvî (ö. 643/1245)
5	<i>Nadir Bulunanlar Tek Kalanlar</i>	Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) Alemüddin es-Sehâvî (ö. 643/1245)
6	<i>Yedi Kıraatin Dışında Kalanlar</i>	İbn Mücâhid (ö. 324/936) Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) İbn Cinnî (ö. 392/1002) Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) Ahmed el-Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?]) Ebû 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) Tâcüddin İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370) Molla Gürânî (ö. 893/1488)
7	<i>Mushafın İki Kapağı Arasında Bulunmayanlar</i>	İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111)
8	<i>Mütevâtir Olmayanlar</i>	Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) Nâsihüddîn İbnü'd-Dehhan (ö. 569/1174) Alemüddin es-Sehâvî (ö. 643/1245) İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) Ebû Zekerıyyâ en-Nevevî (ö. 676/1277) Muzafferüddin İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) Ebû'l-Kâsım en-Nüveyrî (ö. 857/1453) Abdulfettâh el-Kâdî (ö. 1403/1982)
9	<i>On Kıraatin Dışında Kalanlar</i>	Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122)

		İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) Tâcüddin İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370) Ebû Muhammed el-İsnevî (ö. 772/1370) Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) Ebü'l-Kâsım en-Nüveyrî (ö. 857/1453) Ahmed el-Kastallânî (ö. 923/1517) Ahmed ed-Dimyâtî el-Bennâ (ö. 1117/1705) Muhammed Emîn İbn Âbidîn (ö. 1252/1836)
10	<i>On Dört Kıraatin Dışında Kalanlar</i>	Ebû İshâk es-Sefâkusî (ö. 742/1342)
11	<i>Teysîr-Şâtıbiyye Gibi Eserlerde Bulunmayanlar</i>	Avamdan Bazıları-Meçhul
12	<i>Âhâd Olanlar</i>	Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045)
13	<i>Üç Kriterden Birini Barındırmayanlar</i>	Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)
14	<i>Resmü'l-mushafa Aykırı Olanlar</i>	Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/981) Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) Ziyâüddîn İbnü's-Şecerî (ö. 542/1148) Muhammed el-Kurtubî (ö. 671/1273) Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505)
15	<i>Müddrec Olanlar</i>	Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) Nâsıhuddîn İbnü'd-Dehhân (ö. 569/1174) Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)
16	<i>Senedi Sahîh Olmayanlar</i>	Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505)
17	<i>Yeterli Derecede Şöhret Bulmayanlar</i>	Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505)

Tablo 2. Şâz Kıraatin Kıraatler Arasındaki Yeri/Kıraat Tasnifi Denemesi



ÖZGEÇMİŞ

Mardin’de ilk ve orta eğitimini tamamladıktan sonra 2005’te Mardin İHL’den mezun oldu. Hafızlığını 1996 yılında İstanbul’da ikmal etti. 1997-2004 yılları arasında Mardin’de medrese usulü İslâmî ilimler ve Arapça eğitimini tamamlayarak icazet aldı. 2012’de Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2015’te Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezini başarıyla bitirdi. Aynı yıl Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalında “Şerhu İbn ‘Akîl’deki Şâhid Âyetlerin İncelenmesi” adlı Yüksek Lisansını, 2022’de ise İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kırâat Anabilim Dalında “Kırâat İlminde Şâz Olgusu” adlı Doktorasını tamamladı. Diyanet İşleri Başkanlığında 2007’den 2016’ya kadar farklı şehirlerde sırasıyla imam hatiplik, vaizlik ve son olarak müftülük görevlerini îfâ etti. Bu süreçte Kırâat-ı ‘aşere eğitimini iki tarikle (Mısır ve İstanbul) tamamlayıp icazetini aldı. 2016’da Diyanet’ten naklen atamayla Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı Öğretim Görevliliğine atandı. Halen aynı görevi sürdürmektedir. Evli ve üç çocuk babası olup iyi derecede Arapça bilmektedir.