

KIRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMI

-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair –

Mehmet DAĞ*

ÖZET

Bu alıma, farklı okumaların kategorik ayırımında etkin olan Şâzz kavramını bütün yönleriyle incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda kavramın kırâat ilmindeki tarihsel süreci ve uğradığı anlamsal deĖiŖimler, salt bir okuma ile ortaya konmaktadır. Daha sonra, bu anlamsal deĖiŖimleri ortaya çıkaran ve tetikleyen temel nedenler ele alınmaktadır. Bu nedenlere bağlı olarak içerik karmaŖasına maruz kalan ve kategorik açıdan birbirinden tamamen farklı olan birçok okumayı niteleyen kavramın, gerçekte hangi okumaları karŖıladıĖı sorgulanmakta ve kırâat tarihi ile uyuyan asıl anlamına ulaŖılmaya alıŖılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şâzz, meŖhur, sahih, merdûd, kırâat, tespit, tercih, dilbilim, hadis.

THE TERM OF SHAZZ AT ILM AL-QIRAAT (VARIANT READING)

This study aims to research entirely the concept of shâzz. In this context, it has been displayed that historical development of the concept and semantic differences. Then, it has been dealt with reasons causing semantic differences. It has been inquired that the shazz concept, exposed to content complexity and describing different each other readings, contains in which readings in reality and tried to get the truth meaning suitable to history of qirâat

Key words: Shâzz, famous (qiraat), authentic (qiraat), rejected/invented (qiraat), qirâat (variant reading), determining, preference, Arabic linguistic, hadith.

GİRİŖ

Şâzz kavramı, rivayet merkezli disiplinlerin (Arap dili, hadis ve kırâat) kullandığı ve her disiplinin kendine göre ŖekillendirdiĖi ortak bir kavramdır. Aslında Arap dili ve hadis ilmi terminolojisine ait olan bu kavram, daha sonra kırâat alanında kullanılmıŖ ve süreç içerisinde bir takım anlamsal kaymalara ve sapmalara uĖramıŖtır. Bu alıŖma, kırâatta Şâzz olgusunu, Arap dili ve hadis alanlarının etkileriyle birlikte tarihsel bir perspektif ile okumayı; kavramın süreç içerisinde uğradığı anlam kaymalarını ve bu anlam kaymalarına neden olan saikleri gözler önüne

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. muhammeddag@hotmail.com

sermeyi ve şâzz kavramı için kırâat olgusuyla mutabakat sağlayacak bir tanıma ulaşmayı hedeflemektedir.

1. Konunun Kapsamı ve Metodu

Çalışmanın içeriğini, şu problematikler oluşturacaktır: Şâzz kavramı ne zaman ortaya çıkmıştır? İlk olarak Arap dilinde mi, yoksa hadis ilminde mi kullanılmıştır? Kırâat ile birlikte ilk ne zaman kullanılmıştır? Kırâat ilminde tercih olgusunun başlamasıyla birlikte şâzz kavramı, “*killet-kalil-hata*” kelimeleri gibi tercih edilmeyen okumaları mı nitelendirmektedir, yoksa merdûd veya Kur’âniyyet vasfı taşımayıp, sahihin dışında kalan okumaları isimlendirmede mi kullanılmaktadır? Kırâat ilmine hadisten mi, Arap dilinden mi, yoksa her ikisinden mi geçmiştir? Kırâattaki içerik belirlemede Arap dilinin etkisi var mıdır? Hadis nerede durmaktadır? Dönemlere göre anlam kayması/sapması yaşanmış mıdır? Kavramın içi nasıl doldurulmaktadır? Kavram Arap diline muhalefeti mi, resm-i mushafa aykırılığı mı, âhâd kalmayı mı, bu üçünden birine uygunsuzluğu mu, senedi sahih olmamayı mı veya yedi ve onun dışındaki kalmayı mı karşılamaktadır? Eğer kavramın tarihsel anlam alanı içerisinde bunlar kendine yer buluyorsa, o zaman kavramın otantik anlamı hangisidir? Kavram, yukarıda sayılan –ve birbirinden farklı nesnelere tekabül eden- maddeleri karşılıyorsa, bu anlam kargaşasının temel amilleri nelerdir? Kavramın içi doldurulurken âlimlerin yakın oldukları bilim dallarının etkisi var mıdır? Sahih birikim içerisinde belirlenen ve resmi otorite tarafından desteklenen yedi kırâatin dışında kalanların, şâzz sayılmaları bu yediyi koruma aşırılığında mı kaynaklanmaktadır? Âlimlerin ekol mantığıyla meseleye bakıp, bazı okumaları sübjektif değerlendirmelerinin bu isimlendirmede bir etkisi var mıdır? Kavramın bu hale gelmesinde kişisel kriterler ve yüklemelerin rolü nedir? Anakronizm söz konusu mudur? Değişik durumlar için kavram üretmek yerine, birçok konu tek kavramla mı ifade edilmiştir? Süreç içerisinde bu kadar karmaşık bir hal alan kavram için, pratik birikimle de ters düşmeyen otantik bir anlam ortaya konulabilir mi?

Çalışmanın yöntemi ise şöyle şekillenecektir: Öncelikle şâzz kavramının tarihsel süreci okunacak ve ilk dönemden başlamak suretiyle modern döneme kadar kavramın gelişimi Arap dili ve hadis disiplinleri eşliğinde ortaya konacaktır. İkinci olarak bu anlam kaosu neden olan amiller üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede gerek âlimlerin bireysel tutumlarından ve gerekse bilimsel ortamın sürükleyiciliğinden kaynaklanan bu saikler, ayrı ayrı başlıklar halinde tahlil edilecektir. Üçüncü olarak kavramın içerik gelişimi, yine Arap dili ve hadisle birlikte kırâatta tespit edilecektir. Bu bağlamda kırâatte kullanılan şâzz kavramının Arap dili ve hadiste kullanılan şâzz kavramı ile olan ilintileri ele alınacak, kırâat ilmine mahsus gelişen kullanımları ortaya konulacak ve ortaya çıkan bu içerik karmaşası objektif bir duruşla sorgulanacaktır. Hemen akabinde bu karmaşaya bağlı olarak, belli dönemlerde farklı anlamlarda kullanılan ve bunun sonucu olarak da kırâat birikiminin sahih kanadında mı, yoksa merdûd tarafında mı durduğu belli olma-

yan; ama çoğunlukla olumsuz bir duruş yüklenen şâzz kavramı için, vakıa ile uyuşan ve aslına uygun bir anlam alanı oluşturma çabası içine girilecektir.

2. Kırâat Terminolojisinin Tanımlanmasında Etkin İki Alan: Tespit ve Tercih

Kırâat terimlerinin tanımlanmasında iki alan ciddi rol oynamaktadır: Tespit ve tercih. Şâzz kavramının tanımlanması ve içeriğinin belirlenmesi de tespit ve tercih alanlarına göre şekillenmektedir. Bu nedenle kırâat disiplini içerisinde tespit ve tercihin ne anlama geldiğinin ve sınırlarının ne olduğunun belirlenmesi, kavramın nasıl bir içeriksel gelişim gösterdiğine katkı sağlayacaktır.

Tespit kavramı, kırâat birikimi içerisinde yer alan sahih kategorisini, bir kısım delil ve kriterlerle destekleyerek ispat etmek; sahih olmayan kategorisini bunun sınırları dışına itmek anlamına gelmektedir. Amacı kırâatin sahihliğini ortaya koymak, sahih olmayanları da ayıklamaktır¹. Bu alanda kullanılan en önemli kriter, isnattır. Bir kırâatin sahihliğini tespitte, önce isnat sorgulaması yapılmaktadır. İkincisi ise resm-i mushaftır; kırâatin sahihliği için, mushafın yazısına uygunluğu aranmaktadır. Üçüncü kriter olarak ise Arap diline uygunluk, ileri sürülmektedir. Kırâat geleneğinde, kriter oluşu tartışmalı olan Arap dilinin, sahih kırâati belirleyici şart olmaktan ziyade, kırâatin sahihliğini destekleyici bir unsur olduğu görüşü, ağırlıktadır. (Bu konu ileride tartışılacaktır). Bu kriterlere uygun olan kırâatlar sahih kavramı ile tanımlanırken²; bu kriterlere veya bunlardan birine uygun olmayanlar, -yapısına göre- mevzû, münker, merdûd, âhâd ve şâzz kavramlarından biri ile tanımlanmaktadır.³

Tercih kavramı ise tespit yoluyla belirlenen sahih kategorisindeki kırâatlar arasından alternatif vecihlerden birini bir kısım delillerle seçme; ötekine göre önceleme eylemidir⁴. “Tercih”in amacı, sahih kırâatlar arasından birini seçmede niçin sorusunun cevabını dilsel, naklî ve aklî unsurlarla vermektir. Bu kavramla, kırâatin sahihliğini tespit amacı güdülmez, sadece kırâatin niçin öncelendiğinin ortaya konulması amaçlanır. Naklî açıdan yapılan tercihlerde kullanılan kavramların başında şöret, ittîfâk ve icmâ gelmektedir⁵. Dilsel açıdan tercih edilen kav-

¹ Dağ, Mehmet, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında İhticâc Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2005, s. 311.

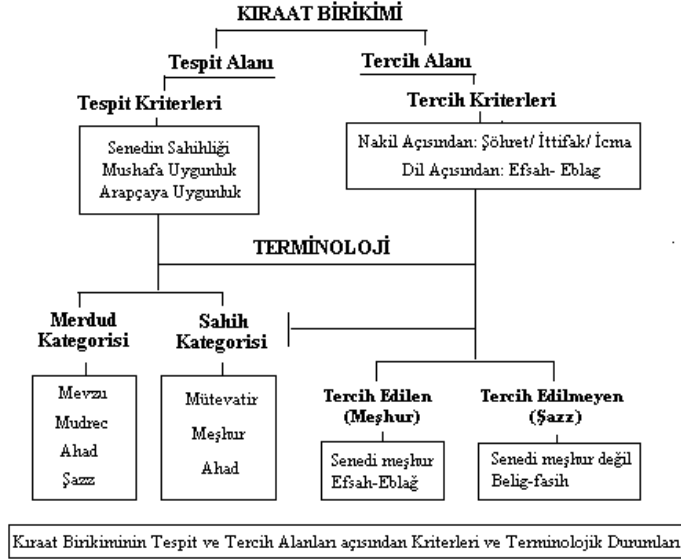
² Mekki, b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, Tah: Abdulfettâh İsmail Şelebî, Dâru Nahda, Kahire, ts., s. 51-52; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, Tah: Tayyar Altıkulaç, TDV Yay., Ankara, 1986, s. 171-172; İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Tah: Ali Muhammed Dabbağ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 9.

³ Bkz., Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9, 16; Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tah. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1993, I, 242; *et-Tahbîr fî İlmi't-Tefsîr*, Tah: Fethî Abdulkadir Ferîd, Dâru'l-Ulûm, Riyâd, 1982, s. 142.

⁴ Balvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'z-Zabd*, Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Memleketü'l-Mağribiyye, 1997, s. 12.

⁵ Bkz., Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Tah: Ahmet Abdurrâzık el-Bekrî ve ark., Dâru's-Selâm, Kahire, 2005, IV, 2681; V, 3645; VI, 4897, 4904, 4952, 5133, 7406; İbn Mücâhid, Ebûbekir, *Kitâbü's-Seb'a*, Tah: Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., s. 87.

ramların başında ise belîğ-eblağ ve fasih-efsah gelmektedir⁶. Naklî açıdan tercih edilmeyenler için; bir anlamda şöhret, ittifâk ve icmânın karşısındakiler için şâzz, nadir, âhâd kavramları⁷; dilsel açıdan tercih edilmeyenler için ise şâzz kavramı ile birlikte hata, ğalat, vb. ifadeler kullanılmaktadır⁸.



Sonuç itibariyle tespit, tüm kırâat birikimi içerisinde sahihi, sahih olmaya ayırma şeklinde gerçekleşirken; tercih sadece sahih birikim içerisinde bazı kırâatları bazı nedenlerle öncelikle gerçekleştirilmektedir. Görüldüğü gibi şâzz kavramı, hem tespit alanında sahih olmayan okumalar için; hem de tercih alanında naklî ve dilsel bağlamda müracceh olmayan okumalar için kullanılmaktadır. Çalışmanın asıl konusu olan bu karmaşa ilerleyen kısımlarda genişçe ele alınacaktır.

3. Kırâat Birikiminin Terminolojik Kategorileri ve Bunlar İçerisinde Şâzz'ın Yeri

Farklı okuma biçimleri, yedi harfle beraber Hz. Peygamber döneminde başlayan bir olgudur. Peygamber döneminde Kur'ân nazil olurken, Medine'nin son

⁶ Bkz., Taberî, *Câmi'*, III, 2445; VI, 4483; VII, 5311; İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccetü fi'l-Kırââtî's-Seb'*, Tah: Abdülâl Sâlim Mükrem, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 66, 106, 102, 114 vd.; İbn Zencele, Ebû Zur'a Abdurrahmân b. Muhammed, *Hüccetü'l-Kırâât*, Tah: Sa'îd el-Efgânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1979, s. 332, 347, 357 vd.

⁷ Bkz., Taberî, *Câmi'*, IV, 2681; V, 3645; VI, 4897, 4904, 4952, 5133, 7406; İbn Mucâhid, *Seb'a*, s. 87.

⁸ Ferrâ, Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Tah: Ahmed Yûsuf Necati, Muhammed Ali en-Neccâr, İntişârâtü Nasır Hüsrev, Tahran, ts., I, 223, 252, 358, 416, 438; Ahfeş, Sa'îd b. Mes'ad el-Belhî, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Tah: Abdülemir Muhammed Emin el-Verd, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985, I, 198-199, 209, 240, 265-266; II, 599.

dönemlerinde, yedi harf ruhsatı konmuştur⁹. Ruhsata binaen vahiy lafızları, hem Hz. Peygamber döneminde hem de sonrasında farklı şekillerde okunmaya devam etmiştir. Daha sonra, İslam toplumunda lehçesi farklı Arap unsurların çoğalması¹⁰ ve diğer etkenler¹¹, halk düzeyinde ciddi sorunlar ortaya çıkarmıştı. Bu sorunlar, aynı zamanda “*kırâat düzenlemesi*” olarak da nitelendirilebilecek¹² olan mushafın yeniden yazılması ile aşılmıştır¹³. Bir sonraki nesilde ise mushafın harekesiz-noktasız metin yapısı¹⁴, lahn olgusu¹⁵ ve kırâat değeri olmayan müdrec okumalar, otantik okumalarla, otantik olmayanların birbirine karışmasına sebebiyet vermiştir. Bu karışıklığı bertaraf etmek için alimler, sahih kırâatları tespit/ispat, yani sahihi, sahih olmayandan ayırmak için bazı tespit kriterleri geliştirmişlerdir. Bunlar, isnad ve resm-i mushaftır. Bu iki ana kritere uyanları almışlar, uymayanları ise bırakmışlardır. Bu işlem, artık kırâat imamlarının tercihlerinin tasnif edilip, kendi isimleriyle (Âsım’ın, Ebû Amr’ın kırâati gibi) kırâat ekollerinin oluşturulduğu¹⁶ ve sahih ve dışında kalan kırâatlarla alakalı özel eserlerin verildiği bir süreci başlatmıştır¹⁷. Bu süreçte, temelleri ana ilkelere dayanan ve kırâatların kendisine nispet edildiği birçok imam bulunmaktadır. Aşağı yukarı aynı dönemde bulunan Ebû Ubeyd, Sicistani ve Taberî gibi alimler, yedi/on kırâatin da içinde bulunduğu yirmi veya yirmi beş imam ve kırâatını zikretmişlerdir¹⁸. Dönem içerisinde alimler bu sahih kırâat birikimi içerisinde tercihte bulunuyor ve okuyorlardı. Dilsel açıdan tercih ettiklerine belîğ-eblağ; tercih etmediklerine ise şâzz diyorlardı. Yine

⁹ Bkz., Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, I, 143; Şahin, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kahire, Kahire, 1966, s. 39; Çetin, Abdurrahman *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, Marifet, Yay., İstanbul, 2001, s. 59.

¹⁰ Akdemir, M. Atilla, “Kırâat Resmu'l-Mushaf İlişkisi”, *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 123.

¹¹ Bkz., Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, Nil Yay., İzmir, 1993, s. 143.

¹² Akdemir, *Kırâat*, s. 126; Dağ, İhticâc, s. 73.

¹³ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Fedail, 3; Sicistânî, İbn Ebî Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Tah: Arthur Jeffery, Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır, 1936, s. 18-19.

¹⁴ Bkz., Lüğavi, Ebû't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali, *Merâtibü'n-Nahviyyin*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Mektebetü Nahda, Mısır, ts., s. 8; İbn Nedim, Muhammed b. İshak Ebû'l-Ferec, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978, s. 61; Dâni, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, Tah: İzzet Hasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1997, s. 3-4.

¹⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Matbaatü Dari'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1925, II, 160; Cahız, Ebû Osman Amr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Tah: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1975, II, 218; İbn Nedim, *Fihrist*, s. 59-60; Dağ, *İhticâc*, s. 116-121.

¹⁶ Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*, İşaret Yay., İstanbul, 1990, s. 71.

¹⁷ İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *Çâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Mektebetü'l-Hanici, Mısır, 1932, II, 348; Rafi'i, Mustafa Sadık, *İcâzü'l-Kur'ân ve Belâğâtü'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1965, s. 53; Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, MÜFV, Yay., İstanbul, 1997, s. 183; Ebû Şâme, el-Makdisî, *İbrâzü'l-Me'âni min Hirzi'l-Emânî fî'l-Kırâati's-Seb'*, Tah: İbrahim Atve İvaz, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, ts., s. 22

¹⁸ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 34; Rafi'i, *İ'caz*, s. 53.

naklî açıdan tercih ettiklerine, icmâ, ittifâk, meşhur; tercih etmediklerine şâzz, nadir, kalil gibi ifadeler kullanmaktaydılar.

İbn Mücahid'in kırâatları yedi ile sınırlaması, tüm sahih birikimi, kırâat-ı seb'a/meşhur ve dışındakiler/şâzz şeklinde iki gruba ayırmıştır¹⁹. İbn Cinnî de aynı tavrı sergileyerek, kırâatları yedi ve dışındakiler şeklinde ayırmakta, yedinin dışındakilere şâzz demektedir²⁰. Daha sonra Mekkî, tasnifi, yedi kırâat ve sahih birikim üzerinden değil de tüm kırâat birikimi üzerinden yapmakta ve tasnifte sahih kırâat şartlarını esas almaktadır. Buna göre Mekkî, kırâatları üçe taksim etmekte; birincisi üç kriteri taşıyan sahih kırâatlar, ikincisi mushafa uymayan kırâatlar, üçüncüsü ise güvenilir olmayan birinin naklettiği uydurma kırâatlardır. Bu tasnifte, birinci şık, yedi kırâat dahil tüm sahih okumaları; ikinci ve üçüncü şık ise kırâat değeri taşımayan tüm okumaları içermektedir. Mekkî, birinci şıkkı sahih ismi ile tanımlarken; diğer iki şıkka herhangi bir isim vermemektedir²¹. Ebû Şâme'de iki yaklaşım görülmektedir. Birinde yedi kırâati esas alarak, üzerinde icmâ edilen yedi kırâat ve dışında kalan şâzz kırâatlar şeklinde ikiye taksim etmekte²²; ikincisinde ise kriterleri esas alarak, ikiye taksim etmekte ve kriterlere uygun olanı sahih; kriterlerden birine uygun olmayanı ise şâzz olarak tanımlamaktadır²³. Bu tasnifi, İbn Cezerî de kullanır²⁴. Ayrıca İbn Cezerî, Mekkî'nin üçlü taksimini de benimseyerek, onun isimlendirmedeği "müdreç, mevzû" gibi kırâat çeşitlerinden bahseder. Ancak İbn Cezerî, farklı isimlendirdiği bu okumaların tümünü, şâzz başlığında ele almaktadır²⁵. Suyûtî ise İbn Cezerî'nin satır aralarında verdiği bu kırâat çeşitlerini ayrıştırarak, mütevâtir, meşhur, âhâd, müdreç, şâzz, mevzu şeklinde altılı bir taksim oluşturmuştur. Mütevâtiri, "yalan söylemesi mümkün olmayan bir topluluğun, her tabakada aynı şartları taşıyan topluluğa naklettiği kırâatlar"; meşhuru, "senedi sahih olup tevatür derecesine ulaşmayan kırâatlar"; âhâdı, "senedi sahih olan, ya Arapçaya ya da resm-i mushafa muhalefet eden meşhur derecesine ulaşmayan ve Kur'an olarak okunması caiz olmayan kırâatlar"; şâzzı, "senedi sahih olmayan kırâatlar"; müdreçci "tefsirî ilaveler" şeklinde tanımlamaktadır. Mevzu'u ise tarif etmemektedir²⁶.

İbn Mücahid öncesinde, meşhur/ittifâk/icmâ gibi kavramlar, râvîlerin çoğunluğunun üzerinde birleştiği kırâatları ifade ederken; karşısında kullanılan şâzz kavramı genelin rivayetine muhalefetle birlikte râvîsi tek veya az olan okumaları

¹⁹ İbn Mücahid, *Seb'a*, s. 87.

²⁰ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâât ve'l-İzâhi Minhâ*, Tah: Ali Necdî Nâsîf, Abdulhâlim Neccâr, Abdulfettâh İsmail Şelebî, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1986, I, 32.

²¹ Mekkî, *İbâne*, s. 51-52.

²² Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

²³ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172.

²⁴ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

²⁵ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 14-17.

²⁶ Suyûtî, *İkân*, I, 241-243.

ifade etmektedir. Bu yönüyle meşhur, sahih birikim içerisinde naklî açıdan tercih edilen, şâzz ise tercih edilmeyen okumaları içermektedir. İbn Mücahid ile birlikte meşhur, kırâati yaygın bir şekilde takip edilen yedi kırâati ifade ederken; şâzz, yedi kırâatin dışında kalan yaygın olmayan kırâatları ifade etmektedir. İbn Mücahid'den sonra ise kırâat içerisinde gelişen terminolojiye göre şâzz kavramı, meşhurla birlikte, sahih, mütevâtir gibi kavramların karşısında da kullanılmıştır. Sahih, üç kritere uygun olan okumaları ifade ederken; şâzz bu üçünden birine uygun olmayıp, kırâat değeri taşımayan okumaları ifade etmektedir. Yine mütevâtir, yalan söylemesi mümkün olmayan bir topluluğun, aynı şartları taşıyan topluluğa naklettiği kırâatları ifade ederken; şâzz bu dereceye ulaşmayan meşhur veya âhâd seviyesinde kalan okumaları ifade etmektedir. Suyûtî'nin senedi sahih olmayan şeklindeki tanımında ise kavramın neyin karşısında kullanıldığı belli değildir.

I. KIRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMININ TARİHSEL SÜRECİ

Bu başlık altında şâzz kavramının ortaya çıkış öncesinden başlamak üzere, damgasını vurduğu her dönem ayrı başlıklarda ele alınacak ve kavramın gelişim süreci salt bir tarihsel bakışla okunacaktır. Bu tarihsel okuma kırâat merkezde olmak üzere Arap dili ve hadis alanları ile beraber gerçekleştirilecektir. Dolayısıyla şâzz kavramının bulunduğu dönemde kırâatta, Arap dilinde ve hadiste nasıl bir duruş sergilediği olduğu gibi ortaya konacaktır.

A) Şâzz Kavramının Ortaya Çıkışından Önceki Dönem

Kavramın ortaya çıkışına kadarki bu dönem birinci asrı karşılamaktadır. Bu dönem, verilen ruhsatla birlikte kırâat olgusunun başladığı; farklı kabilelerin İslâm'ı tercihleriyle bu olgunun genişlediği²⁷; Hz. Osman (ö.35/656) döneminde, genişleyen bu olgunun önü alınmaz tartışmalara neden olduğu; çözüm olarak ise kırâatları sistematize edecek ve kırâatları iki kapak arasında gösterecek/muhafaza edecek tarzda mushafın oluşturulduğu²⁸; kısa bir süre sonra mushafın noktasız-harekesiz metin yapısının ve Arap dili çerçevesinde ortaya çıkan lahn olgusunun sahih kırâat birikimini tehdit ettiği ve çözüm olarak mushafa hareke konulduğu bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır²⁹. Bu döneme kırâat açısından genel olarak bakıldığında, daha sonraki dönemlerde karşılaşılan, niteliklerine göre bir kırâat ayrışması görülmemektedir; çünkü bu dönem kırâatların sahihliği açısından homojen bir yapı arz etmektedir. Kırâatların niteliklerine göre kategorize edilmesini ve sahihliğini ortaya koyacak kriterlerin belirlenmesini gerektirecek herhangi bir neden bulunmamaktadır. Mezkûr nedenler, bu asrın sonuna doğru kendini hissettirmeye başlamış ve bir sonraki dönemde de tamamen netleşmiştir.

²⁷ Dağ, *İhticâc*, s. 12.

²⁸ Buhârî, *Fedâil*, 3; Sicistânî, *Mesâhif*, s. 18-19.

²⁹ Bkz., Luğavî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, s. 8; İbn Nedim, *Fihrist*, s. 61; Dâni, *Muhkem*, s. 3-4.

Bu dönemde Arap dili ile ilgili çalışmaların, cahiliye döneminde filolojiden uzak gerçekleştirilen dilsel faaliyetler³⁰ bir kenara bırakılırsa, Kur'ân ve hadis merkezli olduğu söylenebilir. Kur'ân ve hadislerin yazılması, ayet ve hadislerdeki garip kelimelerin Hz. Peygamber tarafından açıklanması, Hz. Peygamberin vefatından sonra bir kısım sahabeinin Kur'ân ve hadisi anlamlandırmak ve yorumlamak için Arap şiirine müracaat etmesi ve İbn Abbas (ö.68/689) gibi bazı filologların Kur'ân ve hadisteki anlamı kapalı kelimeleri açıklayıcı çalışmalara yoğunlaşması ve son olarak Ebu'l-Esved (ö.67/686) tarafından Kur'ân'ın harekelenmesi bu dönem için sistematik olmayan kısmi dil çalışmalarıdır. Ancak İslâm'ın zuhuru ile Kur'ân etrafında şekillenen ilimlerin bu kısmi dil çalışmaları, bir sonraki dönemde yapılacak sistemli dil çalışmalarına dinamizm ve filolojik bir hüviyet kazandırmıştır³¹.

Sahabe ve büyük tabiilerin hayatta olduğu bu dönemde hadisler, hatırlanma amacıyla küçük notlar dışında sema yoluyla alınıp ezberlenmekteydi ve nakilde de herhangi bir eksikliğe rastlanmamaktaydı. İnsan doğasından kaynaklanan unutma, yanılma gibi hatalar olsa da genel olarak insanlar arasında güven duygusunun hâkim olması, râviler hakkında değerlendirme yapma ihtiyacını hissettirmiyordu³². Dolayısıyla bu dönemde, râvilere duyulan güven ve nakilde hâkim olan hız, hadis metinlerini kategorize etmeye ve böylece bir terminoloji oluşturmaya engeldi.

Netice itibariyle dönem içerisinde doğal olarak kırâat ayrışması olmadığı; sistematik ve filolojik mahiyette dil çalışmalarının görülmediği; hadisleri ayrıma tabi tutacak ve terimleştirecek bir yapının da bulunmadığı ve bu hususları gerektirecek ortamın da oluşmadığından, her üç disiplinde de şâzz kavramının kullanımı söz konusu değildir.

B) Şâzz Kavramının Ortaya Çıkışı: Dilbilim ve Hadis

Şâzz kavramının ortaya çıktığı dönem, ikinci asra tekabül etmektedir. Önceki dönemde her üç disiplin için de başlayan bir takım sorunlar bu dönemde derinleşmektedir. Bu nedenle her ilim dalı, kendi içinde bir takım tedbirlere başvurmakta ve bunun sonucunda da kendi terminolojisini oluşturmaya başlamaktadır. Şimdi şâzz kavramı çerçevesinde her üç disiplini okumaya çalışalım.

Kırâat açısından dönemin en önemli iki sorunu lahn olgusu³³ ve mushafın metin yapısıdır³⁴. Bu iki sorun, kırâat alanında 'problemler okumalar' birikiminin

³⁰ Bu faaliyetler için bkz, Nassâr, Hüseyin, *el-Mu'cemu'l-Arabî Neş'etuh ve Tatavvuruh*, Mısır, 1968, I, 16; Bakırcı, Selami-Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum, 2001, s. 1-2.

³¹ Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili*, s.4.

³² bkz., Yücel, Ahmet, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 27.

³³ bkz., İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 159; Yâkût, Şihabüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdullâh Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts., I, 80; Kiftî, Cemâluddîn Ali b. Yûsuf, *İnbâhü'r-Rûvât ala Enbâhi'n-Nühât*, Tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1986, II, 319; Dağ, *İhticâc*, s. 111-122.

oluşmasına neden olmuş ve aşılması için bir takım çözüm ve kriterler geliştirilmiştir. Sahihleri sakimlerden ayırma ameliyesi olan bu çözüm ve kriterler, isnad³⁵ ve resm-i mushaf³⁶ gibi bir takım terimlerin kullanılmasını da beraberinde getirmiştir. Bir yandan sahih-sakim ayrıştırılması yapılırken diğer yandan da sahihler arasından bir takım referanslar kullanılarak, tercihler yapılmaktadır. Ancak sahih birikim içerisindeki bu tercih olgusu ve onları anlamlı hale getiren kavramlar, kırâat alanında değil, dilbilim 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 keşişmesi, kırâatların dilsel kaynak olarak görülmesi³⁷, kırâatların dilsel referanslarının oluşturulması veya dilbilim âlimlerinin aynı zamanda kırâat imamı veya âlimi olmasıdır³⁸. Netice itibarıyla muracceh olmayan okumaları tanımlayan şâzz kavramının ortaya çıkış sürecini, kısmen kırâat kaynağı da kabul edilen dilbilim kaynakları ışığında okuma zorunluluğu vardır.

Bu dönem içerisinde Arap dilinin otantik bir yapıya kavuşturulması için yapılan çalışmalar, bazı teolojik ve sosyolojik nedenlere dayanmaktadır. Bunlar, farklı etnik unsurların Araplarla karışması sonucu coğrafyaya yayılan lahn ve bunun sonucu olarak hem dilin safiyetinin bozulması hem de Kur'ân ve kırâatların yanlış okunmasıdır³⁹. Bu tehditleri ortadan kaldırmak için dilbilimciler dil kurallarının çerçevesini belirlemeye yönelmişlerdir. Bunu yaparken de şehirlerde kullanılan dil malzemesine değil, çöllerde yaşayan bedevilerin kullandıkları dil malzemelerine itimat etmişlerdir⁴⁰. Başlangıçta bireysel olarak başlayan bu dil

→

³⁴ bkz., İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 60; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, Tah: Muhammed Ali en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., II, 8; Askerî, Ebî Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Sa'îd, *Şerhu Mâ Yeka'u fihî't-Tashîf ve't-Tahrîf*, Tah: Abdulazîz Ahmed, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1963, s. 11-13.

³⁵ İsnadın sözlü ve yazılı olarak ortaya çıktığını belirten rivayetler için bkz., İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 46-52; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 17; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Ma'rîfetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, Tah: Tayyar Altıkulaç, İSAM., İstanbul, 1995, I, 289; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Tah: Abdüsselâm Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, Dağ, *İhticâc*, s. 151-153.

³⁶ Resm-i Mushafın kriter oluşu ile ilgili bkz., Mekkî, *İbâne*, s. 32; Hamed, Çanîm Kaddûrî, *Resmü'l-Mushaf*, Mevsuatü Lecnetü'l-Vataniyye, Bağdat, 1982, s. 631.

³⁷ Bilgi ve örnekler için bkz. Suyûtî, Celâluddîn, *el-Ikurâh fî İlmi Usûli'n-Nahv*, neşr. Ahmed Suphi Fırat, Matbaatu Külliyyeti'l-Edeb, İstanbul, 1975, s. 48; Efgânî, Sa'îd, *Fî Usûli'n-Nahv*, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, 1987, s. 28-45; Zâhid, Züheyr Ğazi "en-Nahviyyûn ve'l-Kırâatü'l-Kur'âniyye", *Mecelletü Edebi'l-Mustansire*, sy.: 15, Bağdat, 1987, s. 110.

³⁸ Nasr b. Âsım el-Leysi; Abdurrahman b. Hüzmüz, Yahya b. Ya'mer vs. bunun en güzel örnekleridir. Bkz., Kiftî, *İnbâh*, II, 172; IV, 24-27.

³⁹ Geniş bilgi için bkz., Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili*, s. 17-21; Kaya, Mustafa, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2007, s. 1-2.

⁴⁰ eş-Şelekânî, Abdulhamit, *Masâdirü'l-Luĝa*, Trablus, 1982, s. 475.

çalışmaları, zamanla belli merkezler etrafında toplanarak kolektif bir yapı kazanmış ve ekolleşme sürecine girmiştir⁴¹. Bu malzemeleri toplarken dilciler, kriterler belirlemişler, her bulduklarını almamışlardır. Aldıklarının güvenilirliğine ve yaygınlığına özen göstermişlerdir. Bu kriterleri uygularken de doğal olarak bunlara uyanları ve uymayanları farklı kavramla karşılamışlardır. Sema usulüyle derledikleri malzemelerden, yaygın olanına muttarit; yaygın olmayan ve genelin kullanımından farklı olanına da şâzz demişlerdir. Böylece bu dönemde şâzz kavramı dilbilimde ortaya çıkmış ve kullanılmaya başlanmıştır.

Elimizdeki mevcut eserlerden hareketle kavramı ilk olarak kullananın Halil b. Ahmet (ö.175/791) olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Halil'den önce Yahya b. Ya'mer'in (ö.129/746)⁴², Abdullah b. Ebi İshak el-Hadremi'nin (ö.127/745)⁴³ ve İsa b. Ömer es-Sekafi'nin (ö.149/766)⁴⁴ alanla ilgili eserlerinden söz edilmektedir. Hoca-talebe ilişkisi ve dilbilimin, öncekilerden nakledilerek süreç içerisinde gelişmeci bir disiplin olduğu düşünüldüğünde, kavramın bu müelliflerin eserlerinde kullanılmış olabileceğini söylemek de mümkündür⁴⁵. Halil b. Ahmet şâzz kavramını "topluluktan ayrı kalan"⁴⁶ ve "yaygın kullanıma muhalefet"⁴⁷ şeklinde tarif ederek, tek kalan her şeyin şâzz olduğunu söylemektedir. Bunun dışında kavramı 6 yerde daha kullanmaktadır⁴⁸. Müellif, 'Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv' adlı eserinde ise şâzz kavramını kullanmamaktadır. Sîbeveyh'in (ö.180/796) ise Halil'den farklı olarak, kavramı, sonraki dönemlerde sistematize edilmesine ışık tutacak⁴⁹ şekilde geniş bir yelpazede ele aldığı görülmektedir. Sîbeveyh, 'el-Kitâb'da, 34 yerde geçen kavramı, hocası gibi az, nadir, yaygın olmayan anlamında kullanmaktadır⁵⁰. Hocasından farklı olarak şâzz kavramının dil kaidelerinin oluşturulmasındaki işlev-

⁴¹ Kaya, *er-Rummânî*, s. 8.

⁴² Kiftî, *İnbâh*, II, 380-381.

⁴³ Luğavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, s. 12; Suyûtî, Celâluddîn, *el-Muzhir fi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Envâihâ*, Tah: Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 398.

⁴⁴ Luğavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, s. 23.

⁴⁵ Nitekim Ebû Şâme'nin, dönemin dil bilgini ve kırâat imamı olan Ebû Amr'dan (ö.154) naklettiği ifadeler, birtakım sıkıntılarla birlikte bu düşünceyi destekler mahiyettedir. İfade şöyledir: "Çoğunluğun getirdiğine aykırı olan tek kalmış bir şeyi/vahid, şâz kabul ederim." (Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 181) Öncelikle burada kullanılan şâz kavramının bizzat Ebû Amr'a mı ait olduğu yoksa Ebû Şâme'nin mana ile rivayette kendi tasarrufu mu olduğu ve bir de ifadenin kırâat ile ilgisinin olup olmadığı açık değildir; çünkü ifadede kırâata ait herhangi bir emare bulunmamaktadır.

⁴⁶ Ferâhidî, Halil b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, ts., VI, 215.

⁴⁷ Ferâhidî, *Ayn*, I, 137.

⁴⁸ Ferâhidî, *Ayn*, I, 234, 326; II, 250; III, 215; VIII, 177.

⁴⁹ Sîbeveyh, takipçilerinin yaptıkları şâz taksiminin ilham kaynağı olmuştur. Mesela vakıftaki *أد* kelimesinin Araplarda kullanımının çok olduğu ancak bunun şâz olarak değerlendirildiğini söylemesi, "istimalde muttarid, kıyasta şâz"⁴⁹ veya "bu şâzzdır, ancak o birinci muttarid için benzerdir" ifadesi "istimalde şâz, kıyasta muttarid" kategorilerinin isimsiz şeklidir. (Kırş., Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr, *el-Kitâb*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır, 1317, II, 288; Rummânî, *Sîbeveyh*, s. 215; İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 97-98.)

⁵⁰ Örnekler için bkz., Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 16, 148, 273, 294, 398; II, 71, 74, 113, 149, 162, 163, 227, 256, 264, 275, 288, 328, 361, 372, 388, 400, 462.

selliğinden de bahsetmekte ve şâzza kıyas yapılamayacağından söz etmektedir⁵¹. Netice itibariyle şâzz kavramını hem Halil hem de talebesi Sîbeveyh aynı anlamda kullanmaktadır.

Söz konusu dilbilim kaynakları bahsi geçen nedenlerden dolayı aynı zamanda bizim için kırâat kaynaklarıdır. Bu kaynaklar, özellikle bu dönemde sahih birikim içerisinde oluşan ve kavramsal anlamda gelişen tercih olgusunun birikimleridir. Bu nedenle bu kaynakları, sadece dilbilim perspektifiyle değil, şâzz kavramının da dahil olduğu kırâatta tercih olgusu bağlamında ele almak ve değerlendirmek gerekmektedir.

Halil b. Ahmet'in 'Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv' adlı eserinde farklı okumaları hem dilsel hem de anlamsal açıdan ele aldığı ve yoğun olarak kullandığı görülmektedir⁵². Bu okumalarda أحسن-أجود gibi tercihi ifade eden kelimeler kullanmasına⁵³ karşın tercih edilmemeyi ifade eden herhangi bir kavrama rastlanmamaktadır. 'Kitâbu'l-Ayn' adlı eserinde ise bazı okumaları, bir takım kelimelere referans olarak kullandığı; kullandığı bu okumalardan bir kısmını العامة-أصوب-أحسن gibi tercihi ifade eden isimlerle nitelediği⁵⁴; 'Kitâbü'l-Cümel'den farklı olarak bir kısmını da بعض آخري- بعض gibi tercih edilmediği izlenimi veren ifadelerle birlikte kullandığı⁵⁵ görülmektedir. Kırâatların dilsel referanslarının ortaya konulması açısından Sîbeveyh ve eserinde oldukça önemlidir. Gerçekten de kırâatları gerek "ihticac li'l-kırâat" ve gerekse "ihticac bi'l-kırâat" şeklinde ele aldığı görülmektedir⁵⁶. Kırâatları bu şekilde kullanırken doğal olarak bazı tercihlerde bulunmaktadır. Tercih ettiği okumaları "أحسن" kelimesi ile överken; tercih etmediklerini de "قليلة"⁵⁷, "ردئ"⁵⁸, "قراءة" gibi ifadeleriyle nitelemektedir. Görüldüğü gibi hem Halil hem de Sîbeveyh, tercih etmedikleri okumalar için (بعض, ردئ, قليلة) gibi kelimeleri kullanırken, şâzz kavramına yer vermemektedirler.

Diğer disiplinler gibi hadis ilminin de bu dönemde kavramlaşma sürecine girdiği görülmektedir; çünkü yazılı hadis metinlerinin artması; bu metinlerin nakledilmesinde hadislerin tashife uğraması; diğer yandan insanların birbirlerine karşı güven duygularının zayıflamasına sebep olacak derecede hadis uydurmacılarının çoğalması, muhaddisleri bazı tedbirler almaya sevk etmiştir. Olumsuzlukları ortadan kaldırma yanında bu tedbirler, hadis öğrenimi ve râvî/rivayet ile ilgili

⁵¹ Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 294, 398; II, 149, 361.

⁵² Örnekler için bkz., el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv*, Tah: Fahrüddîn Kabave, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, s. 4,18,19,21,25,30,31,38,39,40,42,44,47,49,53,54,55,56,60,63,70,79.

⁵³ Örnek için bkz., Ferâhidî, *Cümel*, s. 31.

⁵⁴ Ferâhidî, *Ayn*, I, 195, 199, 630, 708.

⁵⁵ Ferâhidî, *Ayn*, II, 319, 867.

⁵⁶ Örnekler için bkz., Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 17, 31, 48, 49, 93 vd., II, 9, 45, 192, 213.

⁵⁷ Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 19.

⁵⁸ Sîbeveyh, *Kitâb*, II, 170.

⁵⁹ Bkz., Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 17, 26, 49, 191, 164, 272; II, 29, 86, 571.

bazı kavramların doğuşuna da vesile olmuştur⁶⁰. Şâzz kavramı da bunlardan biridir. Kavramın bu dönemde ilk olarak Şu'be b. Haccâc (ö.160/776) tarafından kullanıldığı belirtilmektedir⁶¹. Şu'be'nin şâzz kavramından “meşhur kişilerin, kendilerinden başka kimsenin rivayet etmediği rivayetleri” kastettiği söylenmektedir⁶². Bu da onun, kimin hadislerini terk ettiği sorusuna verdiği “çok maruf râvîlerden maruf olmayan rivayetlerde bulunan ve çok hata yapan râvî”⁶³ cevabından yapılan çıkarımdır. Hadis ilminde kavramı ilk defa tanımlayan ise İmam Şafi'dir (ö.200/816). Şafi'ye göre şâzz “güvenilir bir râvînin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir”⁶⁴.

Dönemi özetleyecek olursak, şâzz kavramı ilk olarak hem hadiste hem de Arap dilinde bu dönemde ortaya çıkmıştır. Gerek Arap dilinde ve gerekse hadiste şâzz kavramına getirilen tanımlar rivayet merkezlidir. Her iki disiplin ile de yakın alakası olan kırâatta ise benzer kavramlar kullanılmakla birlikte, şâzz kavramı henüz kullanılmamaktadır.

C) Şâzz Kavramının Kırâatlarla Birlikte Kullanımının Başlaması: Fer-râ-Ahfeş

Önceki süreçte Arap dili ve Hadis alanında ortaya çıkan şâzz kavramı, dilbilim içinde yoğun olarak ele alınmasına rağmen, kırâat alanında kullanılmamıştır. Bu dönemde ise şâzzın kırâatlarla birlikte kullanımının, farklı okumaların, tercih bağlamında dil eksenine oturtulması ve filolojik referansları bakımından kategorize edilmesi ile birlikte başladığı görülmektedir. Çok az da olsa, aynı dönem içerisinde, şâzzın, rivayet bağlamında kırâatlarla birlikte kullanıldığı da müşahade edilmektedir.

İçerik bakımından şâzz kavramı dilde önceki dönemle aynı anlamda kullanılmasına karşın, kullanım alanı itibarıyla farklı bir sürece girmiştir; çünkü dilde ekol mantığının hâkim olması, şâzz kavramının kullanımında subjektiviteyi de beraberinde getirmiştir. Bu sebeple, Basra okulunun şâzz dediği kaide veya kullanım, Kûfe ekolünde birçok argümanlar ileri sürülerek normal olarak değerlendirilmiştir⁶⁵. Böylece kavramı dilsel manada dilbilim âlimlerinden Ferrâ (ö.207/822)

⁶⁰ Yücel, *Hadis*, s. 28.

⁶¹ Yücel, *Hadis* s. 169.

⁶² Özsoy, Vahap, *Şu'be İbnü'l-Haccâc ve Hadisçiliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2004, s. 56.

⁶³ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvî*, Tah: Abdulvahhab Abdullatif, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, Riyâd, ts., I, 339.

⁶⁴ Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, *Ma'rîfetü Ulûmi'l-Hadis*, Medine, 1977, s. 119; el-Mubarek, Abdurrahman ibn Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahfezi*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, II, 84; Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s.53.

⁶⁵ Örneğin, –البياض السواد– kelimelerinin taaccub sıgasında kullanılıp kullanılmayacağı hususunda Kûfe ekolü özellikle bu iki rengin kullanılabilmesini; Basra ekolü ise kullanılmayacağını iddia etmektedirler. (bkz., Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İnsâf fî Mesâil'i'l-Hilâf*, Dârü'l-Fikr, Dımeşk, ts., I, 151. Diğer örnekler için bkz., Enbârî, *İnsâf*, I, 179, 214; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Mufasssal*

bir kere⁶⁶; Ahfeş (ö.211/826) iki kere⁶⁷; Sa'leb (ö.291/903) 13 kere⁶⁸; Müberred (ö.285/898) de 'Muktadab' adlı eserinde hiç kullanmazken 'el-Kâmil' adlı eserinde üç kere⁶⁹ kullanmaktadır.

Her iki ekolün gerek dil ve gerekse taassuptan kaynaklanan farklı yaklaşımları, tercih edilmeyen kırâatları tanımlama noktasında âlimleri, önceki dönemden farklı ve daha ağır bir terminoloji kullanmaya sevk etmiştir. Bu okumaları, Müberred, "حن-شاذ-ردیئة-"⁷⁰; Ferrâ "لا أستحب-غلط-وهم-لا يجوز-شاذ"⁷¹; Ahfeş, "حن-شاذ-ردیئة-"⁷² gibi şâzz kavramının, oldukça hafif kaldığı daha ağır ifadelerle nitelenmektedirler. Bununla birlikte tercihe şayan gördükleri okumaları da "أجود-أحسن-"⁷³ kelimeleri ile övmektedirler. Görüldüğü gibi tercih edilmeyen okumaları ifadelendirmede şâzz kavramını ilk defa Ferrâ ve Ahfeş kullanmaktadır⁷⁴. İbn Kuteybe (ö.276/889) ise şâzzı bir tercih kavramı olarak değil de yaşayan dilin kırâatları etkisin altına alması ile ilgili açıklamaları bağlamında zikretmektedir. Şimdi bu kullanımları ayrı ayrı incelemeye çalışalım.

Ferrâ'nın 'Me'ani'l-Kur'ân' adlı eserinde kavramı sekiz yerde kullandığı ve şâzz kelimesine kırâat bağlamında özel bir anlam yüklediği görülmektedir. Bu nedenle müellifin dilbilim alimi; eserinin lügavî tefsir çalışması olması ve kırâatların da filolojik tahlile tabi tutulması, kavramı, Arap dilindeki anlamıyla kullandığını göstermektedir. Nitekim hem kendi ifadelerinin konteksi hem de diğer yardımcı kaynaklardan elde edilen bilgiler bunu desteklemektedir. Örneğin, "ولا يحسن" ayetindeki "ولا يحسن"⁷⁵ kelimesi ile ilgili ya ve ta harfleriyle okumaları ve bunların dilsel referanslarını geniş bir şekilde tartıştıktan sonra ya harfiyle okunan kırâat hakkında şu ifadelerle yer vermektedir: "Bu görüş, Hamza'nın

→

fi San'ati'l-İ'râb, Tah: Ali Mulhim, Dâru Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 1993, s. 190; Ebu'l-Beka, Muhibbuddin Abdullah b. Hüseyin, *el-Lübâb fi İleli'l-Binâi ve'l-İ'râb*, Tah: Câzî Muhtâr Duleymât, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1995, I, 377; II, 236; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Muğni'l-Lebîb fi Kitâbi'l-E'arîb*, Tah: Mazin Mübarek-M. Ali Hamdullah, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985, I, 413).

⁶⁶ Ferrâ, *Me'âni*, III, 81.

⁶⁷ Ahfeş, *Me'âni*, I, 392; II, 484.

⁶⁸ Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *Mecâlisu Sa'leb*, by., ts., s. 6, 30, 119, 129, 131, 136, 140, 147, 165.

⁶⁹ Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, tah.: Muhammed Ahmed ed-Dâli, Beyrut, 1986, I, 18; II, 224; III, 522.

⁷⁰ Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, Tah: Muhammed Abdulhâlik Udeyme, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., I, 123, 254; II, 18, 134, 171; Müberred, *Kâmil*, II, 931.

⁷¹ Ferrâ, *Me'âni*, I, 223, 252, 358, 416, 438.

⁷² Ahfeş, *Me'âni*, I, 198-199, 209, 240, 265-266; II, 599.

⁷³ Bu sıfatların kullanıldığı kırâat örnekleri için bkz., Ferrâ, *Me'âni*, I, 112, 124, 198; II, 230; Ahfeş, *Me'âni*, I, 430; Müberred, *Muktadab*, I, 216; II, 67.

⁷⁴ Sağır, şâz kelimesinin kırâatlarla birlikte ilk olarak Taberî'nin kullandığını söylemektedir. (bkz., es-Sağır, Mahmut Ahmet, *el-Kırâatu's-Şâzze ve Tevcihuha'n-Nahviyyu*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1999, s. 40). Oysa kavram Taberî'den bir buçuk asır önce kırâatlar için kullanılmaya başlanmıştır. Bu da önceki kaynakların iyi araştırılmadığını göstermektedir.

⁷⁵ Enfâl, 8/59.

kırâatına göredir. Buna göre سيقوا kelimesi nasb konumundadır... Ancak şâzz olduğundan dolayı bu benim hoşuma gitmiyor.”⁷⁶ Zeccâc (ö.311/923), İbn Hâleveyh (ö.370/980) ve İbn Zencele’nin, (ö.ç) bu kırâatin dilbilim açısından zayıf bir kullanım olduğu⁷⁷ ve tercih edilmediği şeklindeki sözleri de⁷⁸, şâzzın, kırâatin dilsel referansı⁷⁹ için kullanıldığı hususunda Ferrâ’yı desteklemektedir. Yine “مطلعون”⁸⁰ kelimesi için, bazı kurrânın⁸¹ kelimeyi “ط” harfinin sükûnu, “ن” harfinin kesresi ile okuduğunu ve bunun şâzz olduğunu söylemektedir⁸². Bu ifadenin akabinde ise Arapların cemi nûnu ile izafetin bir arada olduğu bir kullanımı tercih etmediğini, gerekçeleriyle anlatmaktadır⁸³. Ferrâ ile birlikte Ezherî (ö.370/980)⁸⁴, İbn Cinnî (ö.392/1002)⁸⁵, Enbârî (ö.327/938)⁸⁶ ve Ukberî (ö.616/1219)⁸⁷, kelimenin kesre ile okunuşunun dil açısından şâzz olduğunu vurgulamaktadırlar⁸⁸.

Ferrâ’nın, hadis alanından etkilenerek kavramı anlamlandırma ihtimali de yüksektir. Mesela, “قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء”⁸⁹ ayetinde geçen “نتخذ” kelimesi ile ilgili olarak, şu ifadelere yer vermektedir. “Kurrâ nûn harfinin fetha ile okunuşunda icmâya varmıştır. Ancak Ebû Cafer nûn harfinin fethası ile okumaktadır. Ebû Cafer bu okumada şâzz kalmıştır ve bu şekilde okuyan azdır.”⁹⁰ Bu belirleme Zeccâc’ın “bu okuma sadece Ebû Cafer’e aittir”⁹¹ şeklindeki ifadesi ile birlikte

⁷⁶ Ferrâ, *Me’ânî*, I, 416.

⁷⁷ Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Me’ânî’l-Kur’ân ve İrâbuhu*, tah.: Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrut, 1988, II, 421; İbn Zencele, *Hüccet*, s. 312.

⁷⁸ İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *İrâbu’l-Kırâati’s-Seb’i ve İlelûha*, Tah: Abdurrahman b. Süleyman el-Uşeymin, Mektebetü’l-Hancı, Kahire, 1992, I, 230.

⁷⁹ Bazı müellifler, Ferrâ’nın şâz kavramını doğrudan kırâata yönelik kullandığını düşünerek, bu kırâatin sahih olduğu şeklinde Ferrâ’ya cevap vermektedirler. (bkz., Hatîb, Abdu’l-Latif, *Mu’cemu’l-Kırâat*, Dâru Sa’dî’d-Dîn, Dimeşk, 2000, III, 315) Oysa şâz kavramının bu dönemlerde özel bir anlamda kullanılmadığı tamamen sahih olan okumalar arasında dilsel anlamda tercih edilmeyen okumalar için kullanıldığı ortadadır.

⁸⁰ Sâffât, 37/54.

⁸¹ Eseri tahkik eden müellifler İthaf’ı da referans göstererek, bu kırâatin İbn Muhaysin’e ait olduğunu dipnotta belirtmektedirler. Oysa bu kırâat İbn Muhaysine ait değildir. İthaf’ta da İbn Muhaysin’in kırâatı “mutliune” şeklindedir. Krş., Ferrâ, *Me’ânî*, II, 385 (6. dipnot); Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudelâi’l-Beşer bi’l-Kırâati’l-Arbe’ate Aşer*, tah. Şa’ban Muhammed İsmail, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1987, II, 412; Hatîb, *Mu’cem*, VIII, 29.

⁸² Ferrâ, *Me’ânî*, II, 385.

⁸³ Ferrâ, *Me’ânî*, II, 385-386.

⁸⁴ Ezherî, Ebî Mansur Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü Me’ânî’l-Kırâat*, Tah: İd Mustafa Derviş-Ivaz b. Ahmed el-Kavzî, Riyâd, 1991, II, 319.

⁸⁵ İbn Cinnî, *Muhteseb*, II, 220.

⁸⁶ Hatîb, *Mu’cem*, VIII, 30.

⁸⁷ Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *İmlâu Mâ Menne Bihî’r-Rahman min Vücûhi’l-İrâb ve’l-Kırâat fi Cemî’i’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1979, II, 206.

⁸⁸ Diğer örnekler için bkz., Ferrâ, *Me’ânî*, II, 53; III, 80; 97, 200, 238.

⁸⁹ Furkân, 25/18.

⁹⁰ Ferrâ, *Me’ânî*, II, 264.

⁹¹ Zeccâc, *Me’ânî*, IV, 60.

düşünüldüğünde, buradaki şâzz kavramının diğerlerinden farklı içerikle yüklü olduğu ortaya çıkmaktadır; çünkü burada kavramı, kırâatin kendisi için değil, râvî için kullanmaktadır. Bu da hadiste, “*güvenilir bir râvînin, başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir.*”⁹² şeklinde tanımlanan şâzz kavramı ile uyusmaktadır. Zira Ebû Cafer (ö.130/748) Medine kırâat imamlarından olup, güvenilirliğinde ittifâk söz konusudur. Dolayısıyla Ferrâ, sika olan Ebû Cafer’in rivayetini, tek kaldığını ve diğer okumaya muhalif olduğunu düşünerek⁹³, şâzz olarak değerlendirmiştir. Bu tanım-eylem uyuşmasından hareketle Ferrâ’nın burada şâzzi hadisteki anlamıyla kullandığı söylenebilir.

Bu dönem içerisinde kırâatlarla birlikte şâzz kavramını kullanan diğer bir âlim Ahfeş’tir. Ahfeş, kavramı kırâatlarla birlikte 3 yerde kullanmaktadır. Örneğin, peş peşe gelen hemzelerin okunuşu ile alakalı olarak şöyle demektedir: “*-لِإِذَا لُفُّوا bunlarda hemzeyi tahkik ile okurlar*”⁹⁴. Bu okuyuş Arap keliminde ancak şâzz olarak bulunmaktadır. Aralarında fasıla olmaksızın farklı iki hemze bir arada bulunduğu, bütün Arap keliminde teshil yapılır. Ancak şâzz ve kullanımı az lehçeler hariç⁹⁵. Yine arka arkaya gelen iki sakin harfin ‘اشترُوا الضلالة’⁹⁶ örneğinde olduğu gibi harekelenmesinin şâzz bir lügat olduğunu⁹⁷; Ebû Amr’ın (ö.154/770) رهن⁹⁸ şeklindeki kırâatinin şâzz bir kullanım⁹⁹ olduğunu belirtmektedir. Her üç örnekte de görüldüğü gibi Ahfeş’in, şâzz kavramını, kırâatların filolojik tahlilini yaparken dayandıkları dilsel referansları için kullandığı düşünülmektedir.

İbn Kuteybe ise şâzz kelimesini belirli bir okuma ile birlikte değil de “*Kur’ân’da Lahn Olduğu İddiası*”¹⁰⁰ başlığının kırâat ile ilgili bölümünde kullanmaktadır. O şöyle demektedir. “*Önceki nesil, size anlattığım gibi, kendi lehçeleriyle okuyorlardı. Sonra şehir halkları ve yabancı milletler birbirini takip etti. Bunların kendilerine ait doğal bir lehçeleri yoktu. Dolayısıyla bunlar birçok kırâatta hata yapıyorlardı. Şâzz ile okuyorlar ve kırâati bozuyorlardı.*”¹⁰¹ Bu ifadeler o dönem içerisinde Arap diline nüfuz eden lahn olgusunun kırâate etkisinden bahsetmekte ve insanların hata yapmakla beraber yaygın olmayan veya nâdir anlamında, şâzz kalmış lehçeleri tercih ettiğinden bahsetmektedir.

⁹² Hakim, *Ma’rife*, s. 119; Yücel, *Hadis*, 169.

⁹³ Bu okumanın sadece Ebû Cafere ait olmadığını belirtmek gerekmektedir. Bkz., Hatib, *Mu’cem*, VI, 331.

⁹⁴ Vâkıa suresi, 47. ayette geçen bu kelimeleri İbn Âmir’in; Nâziât suresi 10 ve 11. ayetlerde ise Kisâi, Hamza ve Âsım’ın tahkik ile okuduğu belirtilmektedir. Bkz., İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 623, 670.

⁹⁵ Ahfeş, *Me’ânî*, I, 199.

⁹⁶ Bakara, 2/16.

⁹⁷ Ahfeş, *Me’ânî*, I, 205.

⁹⁸ Bakara, 2/283.

⁹⁹ Ahfeş, *Me’ânî*, I, 391.

¹⁰⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, tah. Ahmed Sakr, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1981, s. 50 vd.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 58.

Sonuç olarak bu dönem önceki dönemde olduğu gibi tercih olgusunun devam ettiği, farklı olarak tercih edilmeyen okumalar için daha ağır ifadeler kullanıldığı ve yine bir tercih kavramı olan şâzz kelimesinin ilk olarak bu dönemde kırâatlarla birlikte anıldığı süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ferrâ'nın bir kullanımını hariç, kavramın içeriği Arap dili ile doldurulmuştur.

D) Şâzz Kavramının Kırâat Terminolojisine Girişi: Taberî

Şâzz kavramı, kırâat disiplinine Taberî (ö.310/922) ile birlikte girmiştir. Taberî şâzz kavramını, hem bir tercih kavramı kabul ederek; hem de Arap dili kavramı olarak kullanmak suretiyle öncekilerin yaklaşımını devam ettirmiştir. Ancak Taberî bununla yetinmemiş, kavramın alanını genişleterek dil ve hadis alanından kırâat alanına kaydırmıştır. *“Arapçada fasih olsa bile bu kırâat şâzzdır”*¹⁰² ifadeleri de kavramı bu alana hasrettiğini göstermektedir. Taberî şâzz kavramını, dilsel dayanaklarından ötürü, kırâatlar için çok az kullanmaktadır. Daha çok kavramı rivayet merkezli ele alarak tüm sahih birikime uygulamakta ve en çok okunanı/rivayet edileni, icmâ'ul-kurrâ, ittifâku'l-kurrâ, ittifâku'l-müslimin veya müstefid/meşhur gibi kavramlarla vasıflandırırken; az okunanı/rivayet edileni şâzz ile karşılamaktadır. Bu yaklaşım, müellifin, hadisteki şâzz ve mukabili için kullanılan kavramlardan etkilenerek, rivayet bağlamında yolları kesişen kırâat ilmine bunları taşıdığını göstermektedir¹⁰³.

Şâzz kavramının Taberî'de çok geniş bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Az da olsa kavramı, *“benzer kelimeler Arapların kullanımında şâzzdır”*¹⁰⁴ gibi ifadeleri ile Arap dili; *“Allah katından olduğu sabit olan bir şeye, zan ve şâzz görüşlerle karşı çıkmaz”*¹⁰⁵ ifadeleri ile de tefsir bağlamında kullandığı dikkati çekmektedir. Kırâat alanında ise kavramı, *“ittifâk-icmâ”* gibi çoğunluğun konsensüsünü ifade eden kavramların karşısında kullanmaktadır. Taberî, kırâat tarihi kaynaklarında da yer aldığı gibi, kırâat ve imamlarını yirmi beşe kadar çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu imamların çoğunluğunun rivayet ettiği/okuduğu kırâatların dışında kalanları şâzz kapsamında değerlendirmektedir. O, ortaya koyduğu bu kritere göre bir, iki, üç ve hatta dört kişinin okuduğu kırâati dahi şâzz olarak değerlendirmektedir¹⁰⁶. Örneğin, Hicaz, Irak ve kırâat imamlarının çoğunluğunun *“إلا ان تكون تجارة”* ayetindeki *“تجارة”* kelimesini ötre ile okuduğunu; Bazı Kûfe imamlarının kelimeyi

¹⁰² Bkz., Taberî, III, 2445; VI, 4483; VII, 5311.

¹⁰³ Taberî, önemli bir müfessir ve kırâat alimi olma yanında döneminin önde gelen hadisçilerindendir. Öyle ki altıncı merteye muhaddislerden kabul edilmiş ve Nevevi, onun Tirmizi ve Nesai derecesinde olduğunu ileri sürmüştür. (Bkz., Nevevi, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Tehzibü'l-Esma ve'l-Lügat*, Mısır, ts., I, 78. Ayrıca bkz., Okçu, Abdulmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2000, s. 9.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi'*, I, 204. Diğer örnekler için bkz., I, 296; V, 3450, 3644; VII, 5804.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'*, II, 904. Diğer örnekler için bkz., I, 805; II, 1431.

¹⁰⁶ Ahmet Halil, *el-Kırâat İnde İbn Cerir et-Taberî fi Davi'l-Lügati ve'n-Nahv*, Camiatu Ümmi'l-Kura, Mekke, 1983, s. 1364

üstün ile okuyarak tek kaldığını belirterek¹⁰⁷ şöyle demektedir: “Ötreli okuyuşun dışındaki okuyuşu caiz görmüyorum; çünkü ötreli okuyuşta kurrânın icmâsı vardır. Üstün ile okuyan ise bu icmânın dışında/şâzz kalmıştır”¹⁰⁸. Bir başka örnekte, kurrânın kırâatinin haricinde kalmasından dolayı şâzz dediği ve caiz görmediği “حصرة”¹⁰⁹ kelimesinin okunuşu ile ilgili şunları kaydetmektedir: “Hasan Basri kelimeyi *nasb* ile okumaktadır. Bu Arapçada sahihtir ve fasih bir kullanımdır. Ancak bana göre bu kırâat İslâm kurrânının kırâatinin dışında kaldığı ve şâzz olduğu için caiz değildir”¹¹⁰. Eserde kavramla ilgili bu tür yaklaşımın birçok örneği bulunmaktadır¹¹¹. Taberî’nin, “*icmâ edilen okumalara muhalefet eden okumalar şâzzdır/وما خالفها شاذ*”¹¹² veya “*ittifâk edilen okumaların dışında kalan okumalar şâzzdır/وما عداها شاذ*”¹¹³ şeklindeki birçok kullanımını da zikretmek gerekir.

Çok az da olsa, kavramı, dilsel referansının şâzz olmasından dolayı kırâatlarla ilgili olarak, kullandığı görülmektedir. Örneğin, “بئيس” kelimesini bazı Kûfeli-lerin “فيعل” vezninde okuduğunu ve bunun da Arap dilinde şâzz bir kullanım olduğunu söylemektedir¹¹⁴. Bu ve benzer birkaç örnekte yer alan şâzz kavramının dilbilim kaynaklı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu okumalar, râvî açısından değil dilsel temeli açısından şâzz olarak değerlendirilmektedir.

Böylece Taberî ile birlikte kırâat ilmine geçen şâzz kavramı, hadis ilmindeki kullanımlarından faydalanılarak rivayet merkezli bir anlam dünyasına kavuşmuştur. Bu anlam alanı ile kavram, Taberî’de, çoğunluğun mukabili olan marjinal kalmış okumaları karşılamaktadır. Burada isimler değil, tüm sahih birikim içerisindeki bir kırâatin yaygınlığı ön plana çıkmaktadır.

E) Şâzz Kavramının Yeni Bir Boyut Kazanması: İbn Mücâhid

Taberî ile kırâat terminolojisine giren şâzz kavramının, İbn Mücâhid’in (ö.324/936) yedi sınırlaması ile kapsam alanında kaymaya uğradığı görülmektedir. İbn Mücâhid, bir takım zorunluluklardan¹¹⁵ dolayı tüm sahih birikim içerisinde farklı gerekçelerle yedi imamın okumasını tercih etmiş, tercih ettiği ve etmediği kırâatları kategorize etmiştir. Tercih ettiği yedi okumayı “*Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şâm’da bulunan imamların okumaları, öncekilerden aldıkları, öncekilerin de tabiiinden aldıkları ve herkesin bunların kırâat olunmasında icmâ ettiği okumalar-*

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi’*, II, 1629.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi’*, II, 1630.

¹⁰⁹ Nisâ, 4/90.

¹¹⁰ Taberî, *Câmi’*, III, 2445.

¹¹¹ Örnekler için bkz., Taberî, *Câmi’*, I, 156, 198, 549, 623, 629, 704, 724, 771, 774; II, 1530, 1630, 1652; III, 1749, 1764; IV, 2613, 3103, 3308, 3403; V, 3879, 3894; VI, 4483, 4867; VII, 5311.

¹¹² Örnekler için bkz., Taberî, *Câmi’*, IV, 2681; V, 3645; VI, 4897, 4904, 4952, 5133, 7406; VII, 5777, 5787; VIII, 6686; IX, 7363.

¹¹³ Örnekler için bkz., Taberî, *Câmi’*, III, 2105; V, 4205; VI, 5164.

¹¹⁴ Taberî, *Câmi’*, V, 3680. Diğer örnekler için bkz., Taberî, *Câmi’*, II, 1530, 1638; IV, 3150.

¹¹⁵ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 45.

*dır*¹¹⁶ şeklinde tanımlarken, tercih etmediklerini, “Arap Edebiyatını iyi bilmeyenlerin hata edebilecekleri, dilsel referansı şâzz ve irab yönünden manası zayıf olan kırâatlar-*dır*”¹¹⁷ şeklinde anlamlandırmaktadır. Bir diğer yerde bu ayrışmayı daha da netleştirmekte ve yedi imam için şunları söylemektedir: “Bu yedi kişi/imam, Hicaz, Irak ve Şâm ehlindedir. Kırâat hususunda tabîni takip ettiler. Buldukları şehre mensup halk /avam¹¹⁸ onların kırâatlarında icmâ etmişlerdir”¹¹⁹. Yedinin dışında kalanlar için ise şu ifadeler yer vermektedir: “Ancak bir kişi, şâzz bir okumayı kendisi için güzel, hoş görürse, öncekilerden manferid/tek olarak rivayet edilen bu okumaları [sadece kendisi için] okuyabilir. Bu okumalar avamın kırâatına dâhil değildir”¹²⁰.

Görüldüğü gibi İbn Mücâhid, tercih ettiği okumalar için icmâ kavramını kullanırken; karşısında ise rivayette tek kalmış, icmâya/avama dâhil olmayan anlamında şâzz kavramını kullanmaktadır. Dolayısıyla İbn Mücâhid şâzz kavramını, dilsel temellerinden dolayı Arap dilindeki; naklî zayıflığından dolayı da hadisteki anlamıyla kullanmaktadır. Buraya kadar, yani gerek icmâ ve gerekse icmânın karşısında kullandığı şâzz kavramının anlam alanı hususunda İbn Mücâhid Taberî ile aynı paraleldedir. Ancak hem icmâ hem de şâzz kavramını uygulama alanları ve kriterleri farklıdır. Taberî, icmâ ve ittifâk kavramlarını tüm sahih birikim içerisinden çoğunluğun bir kırâat üzerinde birleşmesi olarak algılamak; İbn Mücâhid, bir imama ait olan okumanın halk tarafından yaygın olarak takip edilmesi olarak algılamaktadır. Yine Taberî, şâzz kavramını, tüm sahih birikim içerisinden üzerinde bir, iki, üç veya dört kişinin birleştiği, yani rivayeti nicelik itibariyle azınlıkta kalan okumalar için kullanırken; İbn Mücâhid ise şâzz kavramını, belirlediği yedi okumanın dışındaki tüm okumalar için kullanmaktadır. Örneğin, Taberî, yedi imamdan olan Âsım’ın (ö.128/745) “تجارة” kelimesini nasb ile okuyuşunu, çoğunluğun okuyuşunun dışında kaldığı için şâzz kabul ederken¹²¹; İbn Mücâhid bu okuyuşun diğer imamlar tarafından rivayet edilmesine değil, halkın takip etmesine bakarak meşhur ve sahih kabul etmektedir¹²². Dolayısıyla, hem yaygınlık hem de onun karşısında kullanılan şâzz kavramı İbn Mücâhid ile alan daralmasına uğramış ve yaygınlık veya şâzz kalma, mevcut ve muhtemel tüm sahih okumalar üzerinden değil, belirlenen yedi ve dışındakiler üzerinden anlamlandırılmıştır. Böylece İbn Mücâhid ile birlikte başlayan süreçte

¹¹⁶ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 49.

¹¹⁷ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 49.

¹¹⁸ Muhakkik, avam kelimesinin kurrânın geneli anlamında olduğunu belirtmektedir. (İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 87. 2. dipnot). Ancak bağlam avam kelimesinin, bölgeye mensup halkı ifade ettiğini ortaya koymaktadır.

¹¹⁹ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 87.

¹²⁰ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 87.

¹²¹ Taberî, *Câmi’*, II, 1629-1630.

¹²² İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 193. Benzer durum/örnek için krş., Taberî, *Câmi’*, I, 704; İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 170.

kavram, her âlimin kendi bakış açısı ve kriterine göre şekillenerek yeni anlamlar kazanacaktır.

F) Geleneksel Yaklaşımın Sürdürülmesi: İbn Mücâhid'den Mekkî b. Ebî Tâlib'e

İbn Mücâhid ile, “*yedi kırâatin dışında kalan tüm okumalar*” şeklinde yeni bir anlam kazanan şâzz kavramı, yedi kırâat geleneğinin oturmasıyla uzun bir dönem bu anlamını korumuştur. Özellikle İbn Mücâhid'in talebeleri yedi ve dışında kalan okumalarla ilgili yazmış oldukları eserler şâzz kavramına yüklenen bu anlamın temelini oluşturmuştur.

Şâzzı yedinin dışındakiler şeklinde net olarak tanımlayan İbn Cinnî olmuştur. Müellif, şâzz okumalarla ilgili çalışmasında, tüm kırâat birikimini ikiye taksim etmekte ve bu taksimde şâzz kavramını şöyle tanımlamaktadır: “*İki kısma ayrılan okumalardan birincisi, İbn Mücâhid'in Seb'a'sında yer alan ve bölgelerdeki kırâat âlimlerinin üzerinde uzlaşmaya vardığı okumalardır. İkincisi ise bahsi geçen bu yedi kırâatin dışında kalan okumalardır ki, bunlara da şâzz denmektedir*”¹²³. İbn Cinnî, şâzz kavramını İbn Mücâhid'in yedi belirlemesini esas alarak rivayet merkezli anlamlandırdığı ve yedinin dışında kalanları ifade ettiği görülmektedir. Bu süreçte ‘Kırâat-ı Seb'a’ geleneğine bağlı kalarak eserler veren alimlerin de bu ikili taksimi benimsedikleri ve şâzz kavramıyla yedinin dışındakileri kastettikleri anlaşılmaktadır. İbn Hâleveyh ‘el-Hucce tu fi'l-Kırâati's-Seb'’ ile ‘İ'rabu'l-Kırâati's-Seb' ve İleluhâ’; Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ‘el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a’¹²⁴; bir sonraki asırda Mekkî (ö.437/1045) ‘el-Keşf an Vucuhi'l-Kırâati's-Seb' ve İleliha ve Hiceciha’¹²⁵; Dani (ö.444/1052) ‘Camîu'l-Beyan fi'l-Kırâati's-Seb'i'l-Meşhure’ ile ‘Kitâbu't-Teysir fi'l-Kırâati's-Seb'’; Mehdevî (ö.440/1048) ‘Şerhu'l-Hidaye’¹²⁶ adlı eserlerinde sadece İbn Mücâhid'in esas aldığı yedi imamın okumalarını ele aldıkla-

¹²³ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32.

¹²⁴ İbn Hâleveyh, *Hüccet*, s. 61-62; İ'rab, I, 3-4; Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdulğaffar, *el-Hüccet li'l-Kurrâi's-Seb'a*, Tah: Bedrüddîn Kahveci-Beşir Coycati, Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, Beyrut, 1984, I, 5-6. Ayrıca bkz., Şelebi, Abdulfettâh İsmail, *Ebû Ali el-Fârisî*, Dâru'l-Matbûâti'l-Hadise, Cidde, 1989, s. 176 vd.

¹²⁵ Mekkî kırâat ilminin tarihsel süreci ve teknik tarafı ile alakalı kaleme aldığı “*el-İbâne an Me'âni'l-Kırâat*” adlı eserinde, kırâatları üçe taksim etmekte ve taksim ettiği kırâatlar için herhangi bir isim zikretmemektedir. Sika râvilerden Hz. Peygambere kadar ulaşan, Mushaf ve Arapçaya uygun olan okumaların, bugün okunan sahih ve meşhur okumalar olduğunu ve bunların Kur'ân olarak değerlendirildiğini, inkar edenin küfre gideceğini ifade etmektedir. Diğer iki kısım da bu üç şarttan birine uymayan okumalardır. Mekkî sahih olan okumalar için “*bugün okunan kırâatlar*” ifadesini kullanmakta ve bununla da muhtemelen kendisinin de benimsediği yedi kırâatı kastetmektedir. Bunun dışında bu okumalar için sahih-meşhur-mütevâtir vs. gibi isimler kullanmadığı gibi mukabil okumalar için de şâz kavramı dahil herhangi bir niteleme yapmamaktadır. (bkz., Mekkî, *İbâne*, s. 51-52)

¹²⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb' ve İlelihâ ve Hüccihâ*, Tah: Muhyiddîn Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, I, 3 vd.; Dâni, Ebû Amr Osman, *Câmî'u'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'i'l-Meşhure*, Tah: Kemal Atik, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1999, I, 4; a. mlf., *Kitâbu't-Teysir fi'l-Kırâati's-Seb'*, tah. Otto Pretzl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 15; Mehdevî, Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Ammar, *Şerhu'l-Hidaye*, Tah: Hazım Said Haydar, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1995, I, 3.

rını, onların referanslarını ortaya koymaya çabaladıklarını ve dışında kalan şâzz okumalara bu çalışmalarında yer vermediklerini belirtmektedirler. Gerek yedi geleneğinin esas alınması ve gerekse bu alimlerden İbn Hâleveyh'in 'Muhtasar fi Şevazi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedi'¹²⁷; Dani'nin 'Kitâbu'l-Muhtevi fi'l-Kırâati'ş-Şevaz'¹²⁸ adlı, yedi dışında kalan şâzzlarla ilgili ayrı çalışmaları birlikte ele alındığında, bu alimlerin, şâzz kavramının içeriğini yaygın olmayıp, yedinin dışında kalanlarla anlamlandırmakta oldukları görülür.

Bu dönem içerisinde şâzz kavramı bir yandan kırâat ilminde yedinin dışındakiler anlamında kullanılırken, diğer yandan da Dilbilim ve 'İrabu'l-Kur'ân türü eserlerde de dil ve rivayet merkezli kullanımı devam etmektedir.

İbn Mücâhid'in çağdaşı olan ve kendisinden 14 yıl kadar sonra vefat eden Nehhâs (ö.338/949) ile talebelerinin çağdaşı olan dilci Ezherî, İbn Mücâhid'in yedi belirlemesini benimsememiş olacaklar ki, eserlerinde yedi kırâat ile kendilerini sınırlamamışlardır. Yedinin dışında birçok imamın kırâatını zikretmiş ve değerlendirmişlerdir¹²⁹. Aynı şekilde şâzz kavramı ile ilgili olarak da yedinin dışındakiler şeklindeki belirlemeyi bir tarafa bırakarak Taberî gibi kavramı hem rivayet hem de dilsel anlamıyla kullanmışlardır. Şâzz kavramını Nehhâs rivayet bağlamında genele aykırılık anlamında; Ezherî ise ittifâk kavramının mukabili olarak kullanmaktadır. Örneğin, Nehhâs, Bakara 283. ayette geçen "Kitâben" kelimesinin "küt-taben" şeklindeki okunuşunu "bu kırâat şâzzdır, çoğunluk bu kırâate muhaliftir ve bu rivayet genel okuyuşunun dışındadır"¹³⁰ şeklinde değerlendirirken; Ezherî de Al-i İmran 81. ayette geçen "اصري" kelimesindeki elifin, esre ile okunuşunu "bu okuyuşta kurrânın ittifâkı vardır, ancak Ebûbekir b. Şu'be'nin Âsım'dan elifin ötreli okunuşu ile ilgili rivayet de bulunmaktadır; bu şâzz bir rivayettir"¹³¹ şeklinde değerlendirmektedir. Her iki müellifin kavramı gerek lehçe ve gerekse sentaktik referanslarından dolayı kırâatlar için çokça kullandıkları gözlemlenmektedir¹³². Netice itibarıyla Nehhâs ve Ezherî'nin şâzz kavramına karşı tutumu, Taberî ile aynıdır ve kavramı tüm sahih birikim içerisinde gerek naklî ve gerekse dilsel açıdan tercih etmedikleri okumalarla anlamlandırmaktadırlar.

Nehhâs'ın çağdaşı olan Zeccâcî (ö.337/948) de 'İrabu'l-Kur'ân' adlı eserinde ele aldığı farklı okumaların sadece dilsel dayanaklarını değerlendirmekte ve

¹²⁷ Bu eser Gotthelf Bergsträsser tarafından tahkiki edilip, Mısır'da 1934 yılında basılmıştır.

¹²⁸ Bkz., İbn Cezerî, *Çâye*, I, 505.

¹²⁹ Bu imamlar için bkz., Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İrabu'l-Kur'ân*, tah.: Zühayr Ğazi Zâhid, Beyrut, 1988, I, 109-111; Ezherî, *Me'ânî*, I, 78-89.

¹³⁰ Nehhâs, *İrab*, I, 348. Diğer Örnekler için bkz., Nehhâs, *İrab*, I, 282; II, 118; III, 5, 35, 166; IV, 322, 434; V, 133.

¹³¹ Ezherî, *Me'ânî*, I, 267. Diğer örnekler için bkz., I, 116, 223; II, 225, 247, 307, 309; III, 153.

¹³² Örnekler için bkz., Nehhâs, *İrab*, I, 175, 292, 303, 343, 388, 412; II, 17, 143, 149, 152, 153, 186, 284, 290, 329, 369, 421; III, 38, 62, 71, 74, 734, 158, 167, 293, 376, 413, 414; IV, 115, 234, 335, 369; V, 24, 255; Ezherî, *Me'ânî*, II, 319; III, 39.

diğer 'Îrabu'l-Kur'ân' eserlerinden farklı olarak kırâatların naklî boyutuna değinmemektedir. Dolayısıyla şâzz kavramını da kırâatlar için dilbilimdeki anlamıyla kullanmaktadır. Mesela Nisa 141. ayette geçen "تَمَعَكُم" kelimesini İbn Ebî 'Ab-le'nin fetha ile okuduğunu ve bu okuyuşunda dilsel nedenlerden dolayı şâzz bir okuyuş olduğunu belirtmektedir¹³³. Müellif kırâat birikimi içerisinde ise kendini yedi ile sınırlamamakta ve filolojik değerlendirmelerini tüm birikim üzerinden yapmaktadır. Kırâatçı kimliği ile ön plana çıkan ve yukarıda yedi-şâzz ayrımını benimsediğini belirttiğimiz Mekkî 'Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân' adlı çalışmasında ise şâzz kavramını, yedinin dışında kalan okumalar için değil, dilbilim açısından zayıf olan okumalar için kullanmaktadır. Hud 108. ayette geçen "سَعِدُوا" kelimesini Hafs'ın (ö.180/796), Kisâî'nin (189/805) ve Hamza'nın (ö.156/773) sin harfinin zammesi ile okuduğunu ve bu okuyuşun şâzz bir lügat olduğunu söyleyerek¹³⁴, dilsel değerlendirmelerinde kendisini yedi ile sınırlamadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu eserlerde Zeccâcî hariç Nehhâs ve Ezherî kavramı hem rivayet hem de dil bağlamında kullanılmaktadır. Mekkî ise burada sadece dil bağlamında; kırâatla ilgili eserinde ise rivayet bağlamında, yedinin dışındakiler için kullanılmaktadır. Her ne kadar kavram farklı alanlarda farklı içeriklerle kullanılsa da aynı nesneyi tanımlaması hasebiyle anlamsal genişleme yaşamaktadır.

Şâzz kavramının sürece bağlı olarak kırâat ilmindeki gelişim ve değişimine paralel biçimde dilbilim alanında da önemli gelişmeler kaydetmiştir. Sîbeveyh'in kavramla ilgili satır aralarında verdiği bilgilerden hareketle dördüncü asırda şâzz sistematize edilmiş ve gruplara ayrılmıştır. İbn Serrâc (ö.316/928)¹³⁵, Ebû Ali el-Fârisî¹³⁶ ve Rummânî (ö.384/994)¹³⁷ şâzzı, a) Kıyasta şâzz, b) Kullanımda şâzz, c) Hem kıyasta hem de kullanımda şâzz olmak üzere üç kısma taksim etmektedirler. İbn Cinnî ise bu taksimatı biraz daha geliştirerek şâzzı dört kısımda ele almaktadır. a) Hem kurala hem de kullanıma uygun, b) Kurala uygun kullanımda şâzz, c) kullanıma uygun kuralda şâzz, d) hem kuralda hem de kullanımda şâzz¹³⁸. Farklı okuma biçimleri, daha sistemli bir şekilde ele alınan şâzz kavramına paralel olarak, dilbilim kaynaklarının vazgeçilmez olmaya devam etmiştir. Söz konusu kaynaklarda şâzz kırâat tanımlaması bu gruplamaya uygun olarak gerçekleşmiştir. Nitekim Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî, kurala uygun kullanımda şâzz kısmına

¹³³ Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *Îrabu'l-Kur'ân*, b.y., ts., s. 304. Diğer örnekler için bkz., s. 42, 49, 73, 124, 250, 272, 276, 286, 311.

¹³⁴ Mekkî, *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*, Tah: Hatim Salih ed-Damin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405, I, 374; Diğer örnekler için bkz., I, 69, 78, 239, 279, 305, 379; II, 492, 508, 615, 723, 737, 830.

¹³⁵ İbn Serrâc, Ebûbekir Muhammed b. Sehl, *el-Usul fi'n-Nahv*, Abd el-Hüseyn el-Fetli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988, I, 57.

¹³⁶ Fârisî, Ebû Ali, *el-Mesailü'l-Askeriyyat*, Tah: İsmail Ahmet Umayere, Camiatü'l-Ürdüniyye, Ürdün, 1981, s. 63.

¹³⁷ Rummânî, *Sîbeveyh*, s. 215-216.

¹³⁸ İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 97-99.

örnek olarak “وَدَعَ” kelimesini örnek vermekte ve bu kelimenin mazi formunun, kurula uygun olmasına karşın kullanımda şâzz kabul edildiğini ifade etmekte ve bazılarının Duhâ suresinde geçen “وَدَعَ” kelimesini şeddesiz okuduğunu dolayısıyla bunun şâzz olduğunu belirtmektedirler¹³⁹.

G) Şâzzın Yeniden Tanımlanması: Ebû Şâme ve İbn Cezerî

Taberî ile kırâat ilminde kullanılmaya başlanan şâzz kavramı Ebû Şâme (ö.665/1267) ve İbn Cezerîye (ö.833//1429) kadarki süreçte içeriği farklı doldurursa da- sahih birikim çerçevesinde hadis terminolojisine uygun olarak rivayet merkezli tanımlanmıştır. Ebû Şâme ile başlayan ve İbn Cezerî ile devam eden süreçte ise şâzz, hem sahih kapsamında kullanılan kavram olmaktan çıkmış, hem de hadis terminolojisine uygun olmayan bir yapıya bürünmüştür. Şimdi her iki müellifin şâzz kavramı üzerindeki tasarruflarını ele alalım.

Ebû Şâme’de şâzz kavramına yönelik iki yaklaşım ve dolayısıyla iki ayrı tanım görülmektedir. Birinci tanımı (kendisinden öncekiler gibi) yedi kırâati esas alarak yapmakta ve şöyle demektedir: “*Yedi imamdan her birine nispet edilen okumalar ile onun dışındaki okumalar, üzerinde icmâ edilenler ve şâzz diye taksim edilirler*”¹⁴⁰. Ebû Şâme bu ifadeleriyle İbn Mücâhid’in tercih etmediği yedinin dışındaki okumalara getirdiği şâzz tanımlamasını paylaştığı görülmektedir. İkinci tanımı ise sahih kırâatları tespit kriterleri üzerinden yapmakta ve şu ifadelerle yer vermektedir: “*Hatt-ı mushafa uygun, naklî sahih ve Arap lehçelerinden fasih olarak gelmiş her okuma sahih/muteber okumadır. Bu üç unsur bir arada bulunmadığında o kırâate şâzz denilir*”¹⁴¹. Dikkat edilirse Ebû Şâme birincisinde şâzz kavramını mücmeun aleyh’in karşısında kullanmakta ve mücmeun aleyhi yedi kırâat; şâzz ise dışındakiler ile karşılamaktadır. İkincisinde ise şâzz kavramını sahih/muteber kavramlarının karşısında kullanmakta ve sahihin içini üç unsura uygun olan sahih okumalarla; şâzzı da bunlardan birine uymayan, yani kırâat değeri taşımayan okumalarla doldurmaktadır. Ebû Şâme’nin tanımlarda şâzzın karşısında kullandığı mücmeun aleyh ve sahih kavramlarının birbirlerinden farklı olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Ancak burada sıkıntı, Ebû Şâme’nin yediyi mücmeun aleyh; üç kritere uygun olanı da sahih ile karşılaması değil, sıkıntı, şâzz kavramını farklı olan her iki kavramın, özellikle sahihin karşısında kullanmasıdır. Bu kullanımla şâzz kavramını Ebû Şâme farklı bir alana hasretmiştir. Önceki dönemde kavram, sahih birikim içerisinde değişik gerekçelerle tercih edilmemeyi karşılarken; bu tanımla bir tespit kavramı olmuş ve sahih ve Kur’âniyyet vasfını haiz olmayan okumaları karşılar olmuştur.

¹³⁹ Fârisî, *el-Mesail*, s. 64; İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 99. Örnekler için bkz., İbn Cinnî, *Ebu'l-Feth Osmân, Sirru Sanâ'ati'l-İrâb*, Tah: Hasan Handavi, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1985, II, 543; *Hasâis*, I, 266; III, 141, 143. ayrıca bkz., Zemahşerî, *Mufassal*, s. 492.

¹⁴⁰ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

¹⁴¹ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172.

İbn Cezerî'de ise şâzz kavramının anlam alanı daha karmaşık ve çelişkili bir yapı arz etmektedir. 'Müncidü'l-Mukriîn' adlı eserinde kavramı iki farklı şekilde tanımlamaktadır. İlk olarak resm-i mushafa muhalif okumalar olarak tanımlamakta ve şöyle demektedir: "Arapçaya uygun, senedi sahih, fakat mushafa uygun olmayan okumalardır. Bunlar da İbn Mes'ud, Ebu'd-Derda ve diğerlerinin ziyade, noksanlık ve bir kelimenin diğeri ile değişimi şeklindeki okumalarıdır. Bu kırâatlara günümüzde şâzz denmektedir; çünkü bunların senedi sahih olsa da üzerinde uzlaşılan mushaflardan şâzz kalmışlardır"¹⁴². Böylece süreç içerisinde şâzz kırâati, resm-i mushafı merkeze alarak net olarak ilk tanımlayan İbn Cezerî'dir. Üç kriterin esas alındığı tanımlarda resm-i mushafa uygun olmayanlar yer almakta ise de bu özel tanım İbn Cezerî'yi aittir. İkinci olarak ise şâzz kavramını tevâtür ve müstefid/meşhur kavramlarının karşısında kullanarak şöyle tanımlamaktadır: "Şâzz kırâat, imamlardan şöret ve tevâtür olmaksızın Kur'ân olarak nakledilen okumalara denir. Bu da İbn Cinnî'nin 'Muhteseb' adlı eseri ile diğerlerinin kapsadığı okumalardır"¹⁴³.

'en-Neşr'de ise kırâat tespit kriterlerini esas alarak kavramı anlamlandırmakta ve bu üç kritere uygun olana sahih; bu üçünden birine uygun olmayana da şâzz demektedir¹⁴⁴. İbn Cezerî, birinci eserinde şâzz kavramını sahih kavramının karşısında değil, resm-i mushafa uygunluğun ve tevâtür/şöhret kavramlarının karşısında kullanmaktadır. Dolayısıyla kullandığı birinci tanıma göre şâzz kavramı, naklî sahih olup "mushafa uygun olmayan" ve "kırâat olarak kabul edilmeyen" ilave okumaları; ikinci tanıma göre ise tevâtüre uygun olmayanları, yani "bugün on kırâatin dışındakiler mütevâtir değildir"¹⁴⁵ veya "on kırâatin dışındakiler şâzzdır"¹⁴⁶ ifadeleriyle, on kırâatin dışındaki muhtemel sahih okumaları içermektedir. Burada ifade edilmesi gereken şudur: mushafa uygunluğun mukabili olarak kullanılan kavram, kırâat anlamında merdûd okumaları karşılarken, tevâtürün karşısında kullanılan kavram sahih çerçevesinde geçerli olan ve tercih edilmeyen yani, "tevâtür/şöhret vasfı taşımayan sahih kırâatları" karşılamaktadır. İkinci eseri olan 'en-Neşr' de ise kavram, sahihin karşısında kullanılmakta, resm-i mushafa uygun olmayan da naklî sahih olmayan da kavramın içeriğini oluşturmaktadır. Ancak müellifin burada kullandığı kavramın içeriği tamamen değişmekte ve sahih olmayan tüm okumaları içermektedir. Dolayısıyla birinci eserinde kavramın içeriğini oluşturan okumalar bu eserde sahih kapsamında değerlendirilmektedir. Zira üç kritere uygun olan okumaların ister yedi olsun ister on olsun ister bunların dışın-

¹⁴² İbn Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Talibin*, tah. Abdu'l-Hay el-Feremavi, Kahire, 1977, s. 96.

¹⁴³ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 99.

¹⁴⁴ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

¹⁴⁵ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94.

¹⁴⁶ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 95.

da olsun sahihin kapsamında olduğunu; uygun olmayanların ise ister yedi, ister on, ister bunların dışında olsun şâzz olarak değerlendirildiğini vurgulamaktadır¹⁴⁷.

H) Şâzz'da Tanım Çıkmazı: Suyûtî

Suyûtî (ö.911/1505) de İbn Cezerî gibi şâzz kavramına her eserinde farklı bir tanım getirmiştir. Tanımda karar kıldığı son eseri 'el-İtkân'da ise kavramı, geleneksel çizgisinden koparmış ve kırâat gerçeği ile uyuşmayan bir içerik belirlemiştir. Böylece mahiyet karmaşası zirveye çıkmıştır. Şimdi Suyûtî'nin çeşitli eserlerindeki şâzz kavramına yaklaşımını ele alalım.

Suyûtî, 'el-İşârât fi Şevâzzi'l-Kırâat' adlı eserinde kırâatları üç kısma ayırmaktadır. 1) İmamlar arasında kendisiyle namazın geçerliliğinde görüş ayrılığı olmayan kuvvetli kırâatlar. Bu da meşhur yedi kırâati karşılamaktadır. 2) Zayıflık ile kuvvetlilik arasında orta bir dereceye sahip olan kırâatlar. Bu okumalardaki sıkıntı âhâd yolla rivayet edilmeleridir. Bunlar da yediye eklenen üç ile, ona eklenen dört kırâati karşılamaktadır. 3) Bunlardan daha zayıf olan kırâatlar. Bunlar da şâzz kırâati karşılamaktadır. Suyûtî bu şâzz okumaların insanlar arasında meşhur olduğunu; birçok kitapta yer aldığını ve kendilerine göre namazda okunmasının sahih olmadığını belirtmektedir¹⁴⁸.

Diğer bir eseri olan 'et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir'de ise kırâat rivayetlerinin mütevâtir, âhâd, şâzz, münker, mevzû ve müdrec olmak üzere altı tür olduğunu belirterek, şâzzı şöyle tanımlamaktadır: "Şâzz, senedi sahih olan, ancak ya resm-i mushafa veya arapçaya uygun olmayan yada kırâat imamlarına göre meşhur olmayan kırâatlarıdır". Suyûtî, bu taksimin hadis terminolojisine uygun güzel bir taksim olduğunu; hadisçilere uyararak son iki kısmı (münker-mevzû) şâzz diye isimlendirmedini, çünkü hadisçilere göre şâzzın senedi sahih, çoğunluğa aykırı anlamı taşıdığını; senedi sahih olmayana şâzz değil, zayıf veya münker ismi verdiklerini; dolayısıyla kırâat âlimlerinin de şâzzı bu anlamda kullanmaktan imtina ettiklerini belirtmektedir¹⁴⁹.

Daha sonra kaleme aldığı 'el-İtkân' adlı eserinde ise Tahbîr'de anlattıkları ile tamamen çelişen bir şâzz profili görülmektedir. Benzer taksim içerisinde yer verdiği şâzz kavramını "senedi sahih olmayan okumalar" şeklinde tanımlamaktadır¹⁵⁰. Bu tanımın hadis terminolojisi ile hiç alakası olmadığı gibi bu zamana kadar kırâat ilminde kullanılan şâzz mefhumuna da uymamaktadır.

Suyûtî birinci eserinde şâzz kavramını on dört kırâatin dışında kalan okumalar için kullanmakta ve on dört kırâatin içine girmeyen tüm okumaları (sahih-merdûd) şâzz olarak değerlendirmektedir. İkinci eserinde ise kavramı, resm-i

¹⁴⁷ Bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

¹⁴⁸ Suyûtî, Celaluddîn, *el-İşârât fi Şevâzzi'l-Kırâat*, Tah: Abdülkerim el-Enis, Mecelletü'l-Ahmediyye, sayı: 17, 2004, s. 40-41.

¹⁴⁹ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

¹⁵⁰ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

mushafa, Arapçaya uygunluğun ve şöretin karşısında kullanılmaktadır. Mahiyet itibarıyla birbirleri ile çelişen bu belirlemeye göre Kur'âniyyet vasfı olmayan, mushafa muhalif okumalar; bu vasfı taşıyan ancak dilsel referansı şâzz olan ve yine sahih birikim içerisinde değerlendirilip bazı kırâatlar kadar yaygın olmayan okumalar şâzz kapsamında yer almaktadır. Üçüncü eserinde ise kavramın neyin karşısında kullanıldığı ve içeriğinin ne olduğu belli değildir. Ancak tanım için verdiği örnekten hareketle gelenek içerisinde meşhur okumaların dışında kalan ve yaygın olmayan anlamında şâzz diye isimlendirilen okumaları kapsadığı söylenebilir; çünkü örnek incelendiğinde Cahderî'ye nispet ettiği "meleke"¹⁵¹ şeklinde fiili mazi kırâati, aynı zamanda yedinin dışında kalan Ebû Amr'ın râvîsi Abdu'l-Varis vd. nispet edilmektedir. Bunlar da yedinin dışında kalan şâzz okumaları içeren eserlerde yer almaktadır¹⁵².

D) Geleneksel Şâzz Tanımlarının Modern Dönemdeki İzdüşümleri: Tanım Kaosu

Modern dönemde gerek Arap dünyasında ve gerekse Türkiye ölçeğinde teknik tefsir ve kırâat alanında yapılan çalışmaların, şâzz kavramını daha karmaşık bir hale soktuğu görülmektedir. Araştırmacılardan bir kısmı, gelenekteki kaosu aynen devam ettirirken, bir kısmı da gelenekten hareketle kavramı, (geliştirmek ve sistematize etmek adına) daha karmaşık hale sokmaktadırlar. Şimdi modern dönem şâzz yaklaşımlarını, Arap dünyasında ve Türkiye'de yapılan çalışmaları merkeze alarak, belirlemeye çalışalım.

1. Arap Dünyasında Yapılan Çalışmalarda Şâzz Tanımları

Kâdî Abdulfettâh kırâatları makbul ve şâzz diye ikiye taksim etmekte ve tevâtürle birlikte üç kritere uygun olanın makbul; olmayanın ise şâzz/merdûd olduğunu söylemektedir¹⁵³. Makbul kırâatları kırâat-ı aşere ile; şâzz okumaları da dışında kalanlarla karşılamaktadır. Dolayısıyla Kâdî'ya göre İbn Mücâhid'in yaygın olmadıkları için şâzz olarak değerlendirdiği üç kırâat tevâtür derecesindedir¹⁵⁴ ve yine aynı nedenle yedinin içinde bulunmayan dört kırâat ise merdûd konumundadır¹⁵⁵. Abdulâl Salim Mükrem de İbn Cezerî'nin kriterler üzerinden yaptığı şâzz tanımını aynen kabul ettiğini; bu tanımla yedi postulatının ortadan kalktığını ve alanın genişlediğini söylemektedir¹⁵⁶. Ancak Ahmet Muhtar Ömer ile bir-

¹⁵¹ Fâtiha, 1/3.

¹⁵² Bkz., İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, Tah: Gotthelf Bergsträsser, Matbaatü'r-Rahmâniyye, Mısır, 1934, s. 1. Ayrıca bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 47; Hatîb, *Mu'cem*, I, 10.

¹⁵³ Kâdî, Abdulfettâh, *el-Kırâatü's-Şâzze*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1981, s. 7; "Havle'l-Kırâati's-Şâzze", *Mecelletü'l-Buhusî'l-İslâmiyye*, sayı: 35, Riyâd, s. 17.

¹⁵⁴ Bkz., Kâdî, *Şâzze*, s. 9.

¹⁵⁵ Bkz., Kâdî, *Şâzze*, s. 11 vd.

¹⁵⁶ Mükrem, Abdulâl Salim, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye ve Eserûha fî'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 57-56; Mükrem, Abdulâl Salim-Ömer, Ahmet Muhtar, *Mu'cemu'l-Kırâat*, Üsve, İran, 1991, I, 111.

likte yazdığı ‘Mu’cemu’l-Kırâat’ adlı eserinde aynı tanıma yer verdikten birkaç satır sonra şâzzın oluşmasının resm-i mushafa ve Arapçaya muhalefetten değil, rivayetdeki zayıflıktan kaynaklandığını iddia ederek¹⁵⁷ çelişkiye düşmektedir; çünkü paylaştığını söylediği tarifte, üç kriterden birine uymayan kırâatin şâzz olduğu belirtilmektedir. Bu kriterlerden biri resm-i mushaf diğeri de Arapça’dır. Abdulfettâh ve Mükrem gibi birçok müellif İbn Cezerî’nin tarifini benimsemekte, ancak şâzz kavramının içeriğini hangi okumaların oluşturduğunu belirtmemektedirler¹⁵⁸.

Suphi Salih¹⁵⁹, Muhammed Abdu’l-Kava¹⁶⁰, Muhammed Ali Davut¹⁶¹, Muhammet Ahmet Hatır¹⁶², Fadl Hasan Abbas¹⁶³ ve Tahir el-Cezairi’nin¹⁶⁴, Suyûtî’nin altılı taksim içerisindeki “*senedi sahih olmayan*” tarifini aynen benimsedikleri görülmektedir. Ancak ilk üç müellifin verdiği örnek ile Suyûtî’nin verdiği örnek birbirinden tamamen farklıdır. Suyûtî, Âsım el-Cahderi’ye (ö.130/747) nispet ettiği “*meleke*” kırâatını örnek verirken, bu üç müellif ise örnek olarak - muhtemelen İbn Cezerî’den esinlenerek¹⁶⁵ İbn Sümeife ve el-Huzai’ye ait rivayetleri vermişlerdir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu müelliflerin verdiği örnek tanıma daha uygundur. Zira Suyûtî’nin verdiği örnek, yaygın olmasa da senedi sahih olması hasebiyle sıkıntılıdır.

Muhaysin, Suyûtî’nin kırâat tasnifini ve şâzz tanımını¹⁶⁶ verdikten sonra onun bunlarla ilgili herhangi bir açıklama yapmadığını belirtmektedir. Buradan hareketle Muhaysin sahih ve şâzz diye iki üst kavram belirleyerek kırâatların iki çeşit olduğunu ileri sürmekte ve şâzz kavramını sahihin karşısında kullanmaktadır¹⁶⁷. Sahihin mütevâtir ve meşhur şeklinde iki türünün olduğunu¹⁶⁸; şâzzın ise âhâd, şâzz, müdrec ve mevzû olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirtmektedir.

¹⁵⁷ Mükrem, -Ömer, *Mu’cem*, I, 111.

¹⁵⁸ Bkz., es-Sebt, Halîd b. Osman, *Kavaidü’l-Tefsîr Cem’an ve Diraseten*, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1997, I, 84; el-Kusba, Mahmut Zelud, *el-Kurtubi ve Menhecühü fi’l-Tefsîr*, Dâru’l-Ensar, Kahire, 1979, s. 213; Ebû Tahir, Abdulkayyum b. Abdulğafur, *Safahat fi Ulûmi’l-Kırâat*, Mekke, 1415, s. 80-81.

¹⁵⁹ Suphi Salih, *Mebahis fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Dersaadet, İstanbul, ts., s. 257.

¹⁶⁰ Abdulkava, Sabri Abdurrauf Muhammed, *Eserü’l-Kırâat fi’l-Fikhi’l-İslâmi*, Advau’s-Selef, Beyrut, 1997, s. 86.

¹⁶¹ Davut, Ahmet Muhammet Ali, *Ulûmu’l-Kur’ân ve’l-Hadis*, Dâru’l-Beşir, Amman, 1984, s. 90.

¹⁶² Hatır, Muhammet Ahmet, *Kırâatu Abdullah b. Mesud*, Dâru’l-İ’tisam, Kahire, ts., s. 61.

¹⁶³ Abbâs, Fadl Hasan, “Şübühatu Havle’l-Kırâati’l-Kur’âniyye”, *Dirâsât*, cilt: 15, sayı: 3, Amman, 1988, s. 138.

¹⁶⁴ Ed-Dımeşki, Tahir el-Cezairi, *et-Tibyân li-Mebahisi’l-Muteallikati bi’l-Kur’ân*, nşr., Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü’l-Matbaati’l-İslâmiyye, Halep, ts., s. 146-147.

¹⁶⁵ Bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 16.

¹⁶⁶ Muhaysin Suyûtî’nin senedi sahih olmayan şeklinde tanımladığı ve bunların da telif edilmiş kitaplarda yer aldığını söylediği okumaların adresi olarak, senedi sahih olan fakat yaygın olmayan okumaları içeren İbn Cinni ve İbn Hâleveyh’in kitaplarını göstermektedir. Bkz., Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fî Rihâbi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Mektebetü’l-Külliyyati’l-Ezheriyye, Kahire, 1980, I, 424.

¹⁶⁷ Muhaysin, *Rihâb*, I, 425.

¹⁶⁸ Muhaysin, *Rihâb*, I, 425-432.

Alt grupta yer alan şâzzı üç kriterden birine veya daha fazlasına uygun olmayan şekilde tanımlarken, genel şâzzın ne anlama geldiğini ve neleri içerdiğini belirtmemektedir¹⁶⁹. Aslında bu tarif sahihin mukabili olarak kullanılan genel şâzzın tanımı olması gerekmektedir. Alt gruplar dikkate alındığında Muhaysin'e göre şâzz, hem yaygın olmayan/âhâd okumaları; hem senedi sahih olsa da Kuran ve kırâat vasfı olmayan tefsirî ilaveleri ve hem de uydurma okumaları kapsamaktadır. Şaban Muhammed İsmail de Muhaysin gibi altılı taksimi kendi içinde sistematize etme çabasıdadır. O da tasnif içerisinde, senedi sahih olmayan şekilde tanımladığı şâzz kavramını, genel kavram haline dönüştürerek altını âhâd, şâzz, müdrec, mevzû ve meşhur türleriyle doldurmaktadır. Üst kavram kabul ettiği şâzza herhangi bir tanım getirmeyen alt grupta yer alan şâzzı da Muhaysin gibi tanımlamıştır. Diğer türleri, özellikle de meşhuru şâzzın altına hangi gerekçe ile yerleştirdiğini anlamak zordur¹⁷⁰. el-Kudat ve arkadaşları üç unsurdan birine uygun olmayan okumalar şeklinde yapılan tanımın yanında, şâzzın mütevâtir olmayan okumalar/âhâd okumalar şeklinde de tanımlandığını söylemektedirler. Söz konusu eserde de şâzz kavramı âhâd, senedi sahih olmayan, mevzû ve müdrec şeklinde alt gruplara ayrılmış ve diğerlerinden farklı olarak alt grupta şâzz yerine senedi sahih olmayan ifadesi kullanılmıştır¹⁷¹. Abdulhadi el-Fadli ise kırâatları mütevâtir ve sahih şeklinde; sahihi de üç şartı taşıyan ve şâzz diye iki kısma taksim etmekte ve şâzzı da resm-i mushafa uygun olmayan okumalar şeklinde tanımlamaktadır¹⁷².

2. Türkiye'de Yapılan Çalışmalarda Şâzz Tanımları

Türkiye ölçeğinde yapılan çalışmalar da Arap dünyasından farklı değildir, hatta aynı eserin birkaç yerinde birbirleri ile alakası olmayan içeriklerle kullanılan kavram daha karmaşık ve çelişik bir yapı arz etmektedir. Birkaç müellif hariç, genel itibarıyla Suyûtî'nin taksiminde yer alan şâzz tanımı benimsenmiştir. Ancak şâzzla ilgili yapılan genel açıklamalarda bu tanım unutulmuş ve kavrama değişik farklı tanımlamalar yapılmıştır. Kırâat alanında önemli eserler veren İsmail Karaçam¹⁷³ ve Abdurrahman Çetin¹⁷⁴, Suyûtî'nin "senedi sahih olmayan"¹⁷⁵

¹⁶⁹ Muhaysin, *Rihâb*, I, 432.

¹⁷⁰ İsmail, Şaban Muhammed, *el-Kırâat Ahkamuha ve Masdaruha*, Dâru's-Salam, Beyrut, 1986, s. 75-76, 92-93

¹⁷¹ Bkz., el-Kadat, Muhammed Ahmet Müflih ve arkd., *Mukaddimat fi İlmi'l-Kırâat*, Dâru Ammar, Amman, 2001, s. 72-73.

¹⁷² El-Fadli, Abdulhadi, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985, 55-57.

¹⁷³ Karaçam, İsmail, *Kur'ân'ın Nüzûlü ve Kırâatı*, Nedve Yay., İstanbul, 1981, s. 266.

¹⁷⁴ Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2005, s. 213.

¹⁷⁵ Bu tanımı benimseyen diğer müellifler için bkz., Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s. 187; Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2005, s. 31; Adıgüzel, Mehmet, *Kırâatlar Açısından Fahreddîn Razi ve Tefsir-i Kebiri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1998, s. 54; Sabırlı, H. İbrahim, *Ebû Amr'ın Kırâat İlmi ve Arap Dilindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2002, s. 39; Acat, Yaşar, *Kur'ân-ı Kerimde Arap Grameriyle Bağdaşmayan Hususlar Hakkında Bir Araştırma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2001, s. 29.

şeklindeki tanımına yer verdikten sonra eserlerinin diğer ilgili yerlerinde bu tanımdan farklı bir şâzz kavramı sunmaktadırlar. Karaçam, ‘şâzz kırâatlar’ başlığında kavramı ilk önce “*mütevâtir on kırâatin dışında kalan okumalar*” şeklinde; hemen akabinde de “*mütevâtir kırâatlara mahsus olan üç şarttan biri eksik olursa o şâzzdır*” şeklinde tanımlamaktadır. Muhtemelen bu tariflerden hareketle şâzz okumaların iki kısım olduğunu; birincisinin sahabenin üzerinde uzlaştığı, fakat tevâtür derecesine ulaşamayan okumaları içerdiğini; bunun da meşhur şâzzlar ve meşhur olmayan şâzzlar diye iki kısma ayrıldığını ve ikincisinin de gramere uygun olup, dini esaslara dayanmayan okumaları kapsadığını ileri sürmektedir¹⁷⁶. Dolayısıyla Karaçam’a göre şâzz kavramı hem senedi sahih olmayan okumaları hem de on kırâatin dışında kalan okumaları kapsamaktadır. Çetin de malum tanımı verdikten sonra kırâatları mütevâtir ve şâzz olmak üzere iki ana grupta toplamakta ve şâzzın kırâat-ı aşerenin dışında kalan okumaları karşıladığını söylemektedir¹⁷⁷. Yine eserin bir başka bölümünde kavram için farklı bir belirleme yapmakta ve şöyle söylemektedir: “...Muhtemelen bunlar, sahabenin mushaflarına tefsir amacıyla yazdığı ve sonradan kırâat zannedilen rivayetlerdir”¹⁷⁸. Böylece Çetin şâzz kavramına üç farklı anlam yüklemekte, birincisine göre senedi sahih olmayanlar, ikincisine göre on kırâatin dışında kalan okumalar üçüncüsüne göre de müdrec diye tanımlanan, sahabenin tefsiri ilavelerini kapsamaktadır. Abdulhamit Birişik da ‘Kırâat İlmi ve Tarihi’ adlı çalışmasında mahiyeti birbirinden farklı tüm okumaları şâzz kavramı ile ifadelendirmiştir. İlk önce kriterleri merkeze alarak şâzzı sahihin mukabili olarak kullanan İbn Cezerî’nin tanımına yer vermekte¹⁷⁹ ve kriterleri açıklarken senedi sahih, resm-i mushafa uygun olmayan okumalar şeklinde daha dar bir alan için şâzz kavramının kullanıldığını nakletmektedir¹⁸⁰. ‘Şâzz kırâatlar’ başlığı altında ise kriterler üzerinden yapılan tanımı yineleyerek, üç şartı taşıyan fakat yaygın olmayan okumalar için de şâzz tanımlaması yapıldığını belirtmektedir¹⁸¹. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre üç şarttan birine uymayan ve sahih kırâat değeri olmayan okumalar da; bu üç şartı taşıyıp ancak yaygın olmayan okumalar da şâzz kavramı ile anlamlandırılmaktadır. Yine aynı başlıkta gelenekte kırâat-ı erba’a aşere diye nitelendirilen onun dışındaki dört kırâatin da şâzz olarak adlandırıldığını söylemektedir¹⁸² ki bu dört kırâatin da gelenek içerisinde kırâat-ı

¹⁷⁶ Karaçam, *Kur’ân’ın Nüzulü*, s. 286-287.

¹⁷⁷ Çetin, *Yedi Harf*, s. 214.

¹⁷⁸ Çetin, *Yedi Harf*, s. 369.

¹⁷⁹ Birişik, Abdulhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa, 2004, s. 72.

¹⁸⁰ Birişik, *Kırâat İlmi*, s.74.

¹⁸¹ Birişik, *Kırâat İlmi*, s. 81. Aynı tanımı Mehmet Ali Sarı da paylaşmaktadır. Bkz., Sarı, Mehmet Ali, *Ebû Ömer ed-Dûrî ve Kırâatü’n-Nebî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1993, s. 35.

¹⁸² Birişik, *Kırâat İlmi*, s. 83. Gelenek içerisinde şâz kavramı için oldukça nadir kullanılan bu tanımı, yaygın tanımmış gibi kullanan müellifler de bulunmaktadır. bkz., Alemdar, Yusuf, *Osmanlıda Dâru’l-Kurrâ Müessesesi ve Kırâat Öğretimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003, s. 51.

erba'a aşere eserleri ile yaygın olmasa da sahih kapsamında değerlendirilmesi gerektiği belirtilmektedir¹⁸³.

Teknik tefsir çalışmalarında da kavramla ilgili tanım kaosu aynen devam etmektedir. İsmail Cerrahoğlu, şâzz kırâati, tevâtüre dayanmayıp, gramere dayanan kırâatlar olarak tanımlamakta ve farklı okumaların mütevâtir ve şâzz olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmektedir. Şâzz kırâatlar da sahabe icmâina dayanıp, fakat tevâtür derecesine ulaşmayan okumalar ile gramer bakımından tashihler yapılarak, ortaya konulan okumaları kapsamaktadır¹⁸⁴. Dolayısıyla Cerrahoğluna göre, şâzz kavramı, hem kırâat bakımından hiçbir değer taşımayan gramer merkezli okumaları, hem de sahabenin icmâina mazhar olmuş sahih okumaları içermektedir. Osman Keskiöğlü da şâzz kırâatların, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Cafer el-Huzâî'nin topladığı kırâat rivayetleri olduğunu belirtmektedir. Keskiöğlü kavramın anlam alanını daraltarak, diğer kaynaklarda uydurma/asılsız olan okumalar için kullanmaktadır¹⁸⁵.

II. KAVRAMDAKİ ANLAM KARGAŞASININ ETKENLERİ

Şâzz kavramının bu kadar çok içeriğe sahip olmasının ve birbirine zıt olan okumaların şâzz kavramı ile ifadelendirilmesinin değişik nedenleri vardır. Bu nedenleri kısaca belirlemeye çalışalım.

1. Anakronizm: Geçmiş, Mevcut Dönemin Kavramsal Birikimiyle Okuma

Anakronizm, tarihe, içinde yaşanılan 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 yanlıgı, şâzz kırâat kavramında açıkça görülmektedir.

Taberî'nin, şâzz kırâati râvîlerin sayısal azınlığına göre şekillendirdiği; daha sonra bu gruplandırmanın, tercih edilen birey/imam üzerinden yapıldığı, böylece seçilmeyen imamların okuyuşlarının şâzz olarak değerlendirildiği ve süreç içerisinde meşhur hatta sahih kırâatların yedi veya on kırâat, şâzz kırâatin ise bunların dışında kalanlar şeklinde formüle edildiği belirtildi. Bazı araştırmacılar daha sonra oluşan bu formüle göre Taberî'yi okuyarak, onun on kırâat imamını sahih, diğerlerini de şâzz kabul ettiğini iddia etmektedirler¹⁸⁶. Oysa Taberî'de böyle bir sınırlama olmaması yanında, bu sisteme göre sahih/meşhur kabul edilen bazı imamlar onda şâzz konumundadır. Nitekim mevzu bahis araştırmacının 'Ta-

¹⁸³ Hatta bu dörtlüde yer alan A'meş'in yedide olması gerektiğini iddia edenler bile vardır. İbn Cezerî, *Neşr*, I, 36-39.

¹⁸⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV. Yay., Ankara, 1988, s. 106.

¹⁸⁵ Keskiöğlü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, TDV. Yay., Ankara, 1987, s. 160.

¹⁸⁶ Okçu, *Taberî*, s. 135 vd.; 141 vd.

berî'nin sahih kabul ettiği şâzz kırâatlar' ve 'Şâzz kabul ettiği sahih kırâatlar'¹⁸⁷ şeklindeki başlıkları da iddiasını olumsuzlamakta, Taberî'nin meşhur-şâzz gruplamasını belirli kişilere göre değil, kırâattaki râvî çoğunluğuna göre yaptığını ortaya koymaktadır. Yine araştırmacı Taberî'nin bu kırâatları sahih, dolayısıyla dışındakileri de (sahihin zıddı olarak) şâzz kabul ettiğini belirtir¹⁸⁸; oysa Taberî, şâzz kavramını sahihin değil, ittifâk icmâ gibi kavramların zıddı olarak kullanmaktadır. Eğer sahihin karşısında olsa, bugün sahih olarak okunan ve Taberî'nin şâzz dediği Âsım'ın "ticareten" kırâati gibi bazı okumaların Taberî'ye göre sahih olması gerekirdi. Bazı araştırmacılar da yine üç kritere göre anlamlandırılan şâzz kavramından hareketle resm-i mushafa muhalif okumaları Taberî'nin şâzz kabul ettiğini ileri sürmektedirler¹⁸⁹. Oysa Taberî'nin şâzz kavramını kullandığı yerler incelendiğinde bu okumaların bulunmadığı açıkça görülmektedir¹⁹⁰.

es-Sağîr, şâzz kavramının kırâatlar için henüz kullanımına başlanmadığı ikinci asrı değerlendirirken, kırâatlar için kullanılan "قلة/Azlık", "بعض/bir kısım" gibi bazı ifadelerin şâzzı karşıladığını iddia etmekte¹⁹¹ ve örnek olarak Sibeveyh'in, "ولات حين مناص"¹⁹² ayetinde geçen "حين" kelimesinin ref ile okunuşunun hem "بعض" hem de "وهي قليلة" ifadesi ile nitelendirmesini vermektedir¹⁹³. Ancak bu iddia, üç asır sonra ortaya çıkmış bir kavram ile önceki asırları okuma; kırâatları değişik isimlerle nitelendiren alimlere, söylemedikleri şeyleri söyletme ve kırâat ilminde bir çok anlamı barındıran şâzz kavramının, hangi anlamıyla bu dönemin tanımlandığının kapalı olması sebebiyle sıkıntılıdır. Sibeveyh kırâatları rivayet bağlamında değil dilsel bağlamda ele almaktadır. Dolayısıyla dil merkezli kullandığı nitelermeler şâzz kavramı ile açıklanması muhtemelen yukarda bahsettiğimiz gibi sonradan oluşan tanımla, dönemi tanımlama yanlışından kaynaklanmaktadır.

Yedinci asırda şâzz kavramının sahihin zıddı okumalarla doldurulması ve bu belirleme ile önceki asırların okunmaya çalışılması, sahih kategorisinde değerlendirilen birçok okumanın reddedilen okumalar arasında değerlendirilmesine neden olmuştur. Nitekim İbn Mücâhid döneminde kırâat ve dilbilim alimi olan İbn Miksem'in naklî dayanağı olmayıp dile ve mushafa uygun olduğu için kabul ettiği merdûd kırâatları şâzz olarak değerlendirmek¹⁹⁴, yaşanan zaman merkezli yaklaşımın doğurduğu tarihsel bir yanılıdır. Aynı dönem içerisinde İbn Mücâhid'in sahih birikim içerisinde şöhret/yaygınlık bulmadığı gerekçesi ile

¹⁸⁷ Okçu, *Taberî*, s. 231, 235.

¹⁸⁸ Okçu, *Taberî*, s. 135 vd.

¹⁸⁹ Sağîr, *el-Kırâatü's-Şâzze*, s. 90.

¹⁹⁰ Taberî, *Câmi'*, I, 198, 549, 623, 724, 771; IV, 2613, 3103, 3308, 3403; V, 3879, 3894; VI, 4867 vd.

¹⁹¹ Sağîr, *el-Kırâatü's-Şâzze*, s. 80-84

¹⁹² Sad, 38/3

¹⁹³ Sibeveyh, *Kitâb*, I, 19; Diğer örnekler için bkz., Sibeveyh, *Kitâb*, I, 26, 49, 191, 164, 272; II, 29, 86, 571

¹⁹⁴ Bkz., Ebû Şâme, *Mürşid*, 186-192; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 17.

şâzz olarak isimlendirdiği kırâatlarla¹⁹⁵ kırâat değeri olmayan hatta naklî temeli olmadığı için uydurma olan okumalar nasıl aynı kavramla/şâzzla ifade edilir. Bu kırâatlar için o dönemde İbn Mücâhid dahil şâzz kavramını kullanan herhangi bir alime de rastlanmamaktadır. Modern dönemde de bazı müellifler bu okumalar için şâzz kavramını kullanmakta ve İbn Mücâhid'in de bu şâzzları rivayet edenlerle mücadele ettiğini ileri sürmektedirler¹⁹⁶. Oysa İbn Mücâhid şâzzlarla değil, kırâatların otantikliğini hedef alan uydurma okumalarla mücadele etmiştir. Eğer şâzzlarla sorunu olsa idi kendisi yedinin dışında kalan şâzz okumalarla ilgili kitap çalışması yapmazdı¹⁹⁷ veya kendisinden sonra gelen talebeleri şâzz olan kırâatların sahihliğini ortaya koyacak argümanlarla bu okumaları desteklemezlerdi¹⁹⁸. Dolayısıyla bu dönem içerisinde şâzz, İbn Miksemin uydurma kırâatlarını değil, yedinin dışında kalanları karşılamaktadır.

2. Kişisel Yüklemeler

Her kırâat aliminin kendi düşünce ve tercihinine bağlı olarak kavramı anlamlandırması yaşanan bu karmaşanın önemli nedenlerindedir. Taberî kendine göre bir sistematik belirlemekte ve bu sistematığe 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 olmaktadır¹⁹⁹. Daha sonra bir başka alim onlu sistemi benimseyerek²⁰⁰, buna göre şâzzı anlamlandırmakta ve İbn Mücâhid'in şâzzı altına giren üç okuma burada yaygın kırâatlar arasında yer almaktadır. Bir süre sonra da kavram sahih kırâat şartlarına göre anlamlandırılmakta ve önceki dönemde şâzz olarak değerlendirilen okumalar burada meşhur okumalar arasında yer almaktadır. Şâzz kavramı ise bu tanıma göre sahih olmayan tüm kırâatları kapsamaktadır. Görüldüğü gibi her alim kendine göre farklı açılardan ve ayrı ayrı pencerelerden bakınca bölünmüş, parçalanmış ve gerçeği tam olarak ifade etmeyen, bütün hakkında fikir vermeyen belki parçaları ve kırıntıları dile getiren bir kavram ve içerik ile karşı karşıya geliyoruz. Süreç boyunca da hiçbir zaman bu kopuk zincir halkalarını birleştirme ve öylece bütüne ulaşma imkanı olmamaktadır.

¹⁹⁵ İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 87.

¹⁹⁶ Öztürk, *Tefsir Tarihi*, s. 44; Binşık, *Kırâat İlmi*, s. 81.

¹⁹⁷ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 35; İbn Mücâhid, *Seb'a*, (Mukaddime), s. 22.

¹⁹⁸ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32 vd.

¹⁹⁹ Taberî, *Câmi'*, I, 407; IV, 2599. Diğer örnekler için bkz., Okçu, *Taberî*, s. 235-236.

²⁰⁰ Bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 75 vd.; Eroğlu, Ali, "İbn Mihrân en-Nisâburi", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 199; Çetin, *Kırâatlar*, s. 84.

3. Farklı Olguları Tek Kavramla İfadelenendirme

Kırâat alanında, gerek dilsel ve gerekse rivayet bağlamında menfi gözüken her durum için şâzz kavramının kullanıldığı görülmektedir. Müelliflerin birçoğunun, bu yanı sıra düştüğü dikkati çekmektedir. Eserlerinde, mahiyetleri birbirinden tamamen farklı birçok şâzz tanımına yer verilmektedir. Taberî, İbn Cinnî ve Mekkî gibi alimlerin, kavramı, hem rivayet bağlamında hem de dilsel bağlamda kullanmaları²⁰¹, kırâatların her iki alanla iç içe olması hasebiyle belki mazur karşılanabilir. Ancak bunun dışındaki kullanımlar, tam bir karmaşadır. Ebû Şâme, aynı eserin bir yerinde, yedinin dışındaki okumalar için şâzz kavramını kullanırken, bir başka yerde kriterleri esas alarak, sahihin mukabilinde, yani sahih olmayan okumalar için kullanmaktadır²⁰². İbn Cezerî, aynı eserin bir yerinde kavramı, senedi sahih, ancak mushafa muhalif okumalar şeklinde tanımlarken, bir başka yerde, on kırâatin dışındakiler şeklinde tanımlamaktadır²⁰³. Bir başka eserinde ise kriterleri esas alan bir tanım yapmakta ve kavramın altını kırâat olarak kabul edilmeyen okumalarla doldurmaktadır²⁰⁴.

Yapılan tanımlar içinde de birbirinden farklı hususlar yer almaktadır. Örneğin, “*Senedi sahih, resm-i mushafa ve Arap diline uygun olmayan veya kırâat alimleri arasında meşhur olmayan okumalar*”²⁰⁵ şeklinde yapılan tanımda, yapısal anlamda birbirinden farklı, iki ayrı olgu, tek kavramla ifade edilmektedir. Biri, kırâat olarak kabul edilmeyen mushafa muhalif okumalar, diğeri de kırâat olarak kabul edilen, ancak meşhur derecesine ulaşmayan okumalar. Bu farklı iki kırâat kategorisi de şâzz kavramıyla anlaşılmaktadır. Yine kriterlere göre yapılan tanımda da üç farklı olgu şâzz kavramıyla nitelenmektedir. Senedi sahih olmayan okumalar da resm-i mushafa uygun olmayan okumalar da Arap diline muhalif olan okumalar da şâzz kavramının içeriğini oluşturmaktadır. Oysa bu üç grup, hem kırâat değeri açısından hem de tarihsel değeri açısından birbirinden tamamen farklıdır. Senedi sahih olmayan okumaların, hiçbir değeri yoktur. Resm-i mushafa uygun olmayan okumaların, kırâat değeri yok, ancak tarihsel ve bilimsel değeri vardır. Arap diline uygun olmayan okumaların ise diğer şartları gerçekleştirdiği takdirde, hem kırâat değeri hem de tarihsel değeri söz konusudur. Ancak farklı her üç durumun da şâzz kavramıyla ifadelendirilmesi, şâzz kırâat olgusunu daha karmaşık bir hale sokmaktadır. Ancak burada, farklı olguları tek kavramla ifade etme yeri-

²⁰¹ Bkz., “Şâz Kavramının Kırâat Terminolojisine Girişi” ve “Geleneksel Yaklaşımın Sürdürülmesi” başlıkları.

²⁰² Krş., Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172, 174.

²⁰³ Krş., İbn Cezerî, *Müncid*, s. 95, 96, 99

²⁰⁴ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9 vd.

²⁰⁵ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142; Birşık, *Kırâat İlimleri*, s. 72, 80-85.

ne, her birine uygun kavram üretilseydi, bu kadar karmaşa yaşanmayabilirdi. Nitekim süreç içerisinde böyle bir çabanın, Suyûtî'de görüldüğü belirtilmişti²⁰⁶.

4. Aşırı Korumacılık

İlk dönemlerde, sahih birikim içerisindeki serbest hareket tarzının, daha sonraları oligarşik bir yapıya büründüğü görülmektedir. 30'a yakın imamın okuması arasında, gerek dilsel ve gerekse yaygınlık açısından yapılan ve yapılmayan tercihler; her iki grup içinde de sıhhat açısından birinin diğerini olumsuzlayacağı kavramların (ittifâk/icmâ/şöhret-şâzz gibi) kullanılmaması; tamamen tercih alanıyla sınırlı kalması²⁰⁷, bu serbestinin en güzel örneğidir. Ancak daha sonra, hem kırâat rivayetlerinin çokluğuna hem de kırâat değeri taşımayan okumaların toplumsal taban bulmasına bağlı olarak, bahsi geçen sahih okumaların içinden sadece yedisinin, tercih edilme zorunluluğu gündeme geldi²⁰⁸. Kırâat olmayan okumalarla mücadele esnasında, yediye resmi boyut kazandırılması ve dışındakilere şâzz denilmesi²⁰⁹, yediye aşırı hassasiyeti; dışındakileri de kırâat olmayan okumalarla aynı seviyede tutma duyarsızlığını getirmiştir; çünkü bu döneme kadar tercih edilen okumalar için icmâ, ittifâk, meşhur, amm vs. gibi kavramlar; buna mukabil tercih edilmeyen okumalar için de şâzz kavramı kullanılmaktadır²¹⁰. Yedili ve onlu sistemden sonra ise bunların altına giren okumalar, sahih ve mütevâtir gibi kavramlarla koruma altına alınmakta ve bu kavramların karşısında ise şâzz kavramı kullanılmaktadır. Kırâatların hem geçerliliğini hem de derecesini ortaya koyan bu kavramların karşısında ise şâzz kavramı tamamen olumsuz bir konuma düşmekte ve adeta sahih olmayan okumaları karşıladığı imajı verilmektedir. Bu kırâatları tevâtür zırhı ile aşırı koruma gayreti, kendi aralarında tercihi bile geçersiz kılmaktadır²¹¹; çünkü tercihin, diğerini bertaraf etme gibi bir riskinin olduğu, dolayısıyla mütevâtir okumalarda bunun söz konusu olamayacağı vurgulanmaktadır²¹². Aslında burada tevâtürün zıddı olarak kullanılan kavramın içeriğinin, tamamen olumsuzlanması yanlış bir değerlendirmedir; çünkü tevâtürün zıddı, tevâtür olmayandır, yani meşhur seviyesinde kalan okumalardır ki, bunların kırâat olmadığını kimse iddia edemez²¹³. Ancak gelenek içerisinde, yedili ve onlu sistemi nitele-

²⁰⁶ Resm-i Mushaf ve Arap diline uygun olmayan okumaları âhâd; uydurma okumaları mevzû ve şâzzı da senedi sahih olmayan şekilde tanımlamaktadır. Ancak o da rivayet terminolojisinin içeriğini tam olarak dolduramadığı için kavram için getirdiği tanım otantik anlamına yaklaşmak yerine karmaşayı daha da artırmıştır (Bkz., Suyûtî, *İtkân*, I, 241-242).

²⁰⁷ İbn Mücahid'e kadarki süreçte bu konu geniş bir şekilde ele alındı.

²⁰⁸ İbn Mücahid, *Seb'a*, 46-49

²⁰⁹ İbn Mücahid, *Seb'a*, s. 87.

²¹⁰ Bkz., "Şâz Kavramının Ortaya Çıkışı" ve "Şâz Kavramının Kırâatlarla Birlikte Kullanımının Başlaması" başlıkları.

²¹¹ Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara, 2005, s. 161.

²¹² Zerkeşi, Bedrüddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts, I, 339.

²¹³ Bkz., İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94; Suyûtî, *İtkân*, I, 241; *Tahbîr*, s. 141.

yen tevâtürün karşısında kullanılan ve yaygın olmayan okumaları ifade eden şâzz kavramının içeriği tamamen menfi değerlendirilmektedir²¹⁴. Asıl sorun, bu (yedion) okumaların sahih kavramı ile koruma altına alınması ve mukabilinde de şâzz kavramının kullanılmasıdır; çünkü bu okumaların sahih olarak değerlendirilmesi, şâzzla ifade edilen dışındaki okumaların da sahih olmayan, yani kırâat olarak kabul edilmeyen şeklinde değerlendirilmesine neden olacaktır. Aslında kriterlere uygun olan, yediden olsun olmasın her okumanın sahih olduğunu söyleyen alimler, bu kriterlere uygun olanın, yedi ve on olduğunu söyleyerek, sahih korumasını sadece bunlar için kullanmaktadırlar²¹⁵. Bu çelişki ile birlikte yedi ve onun dışında kalıp da sahih olan şâzz okumalar, sahih olmayan kategorisine girmekte ve kırâat değerini kaybetmektedir. Dolayısıyla bu aşırı korumacılık ve bunu sağlamak için geliştirilen kavramların karşısında kullanılan yegâne kavram, şâzz olmuştur. Yediyi koruma altına alanlar dışındakiler için; onu koruma altına alanlar ise onun dışındakiler için şâzz kavramına sarılmışlardır.

5. Rivayet Terminolojisinin İçeriğinin Doldurulmadan Kullanılması

Kavramdaki anlam karmaşasının en önemli etkenlerinden biri de rivayet ilmine ait terimlerin içerik belirlemesi yapılmadan kullanılmasıdır. Bu kullanım şekli de yedili ve onlu sistemin ortaya çıkmasından sonra başlamaktadır; çünkü önceki dönemde, hadis disiplinine ait olan meşhur ve şâzz (meşhur olmayan) kavramları, kırâat rivayetlerinde, sınırları belli bir alan içinde kullanılmaktaydı ve neleri kapsadığı belliydi. Ancak daha sonra yedili ve onlu sistemi koruyucu kavramlar olarak ortaya çıkan, rivayet ilmine ait tevâtür ve sahihin karşısında kullanılan şâzz kavramının içeriği, tam bir kaostur. Şâzz kavramı, hangi tanımından dolayı tevâtürün mukabili olarak kullanılmıştır? Tevâtür olmayan anlamında mı yoksa kırâat anlamında hiçbir değer ifade etmeyen anlamında mı? Peki, hangi okumaları içermektedir? Meselenin ele alındığı yerde, mütevâtir olmayan şâzz okumalarla okumanın ve namaz kılmanın caiz olmadığı, mütevâtir okumaların da on kırâat olduğu şeklindeki ifadeler²¹⁶, on kırâatin dışında kalan okumaları tanımlayan şâzzın, “sahih olmama” şeklinde bir içerikle anlaşıldığını hissettirmektedir. Oysa gerek bu müelliflerin ve gerekse diğer kırâat alimlerinin eserlerinde, tevâtürün mukabili olarak şâzz kavramı değil, tevâtür derecesine ulaşmayan anlamında, meşhur veya âhâd gibi kavramlar kullanılmaktadır²¹⁷. Bu kavramların

²¹⁴ İbn Hâcib, Cemâleddîn Osmân b. Ömer, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, tas: Ahmed Râmiz, Matbaatü'l-Alem, İstanbul, 1307/1889, I, 111-112; İbn Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Mektebetü Ahmed b. Sa'd, Endenozya, ts., I, 228 vd; Zerkeşî, *Burhân*, I, 332-333; Kâdî, “Havle'l-Kırâat”, s. 19; Kâdî, *Şâzze*, s. 9; Muhaysin, *Rihâb*, I, 438.

²¹⁵ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172, 176-178; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9; *Müncid*, s. 93. Ayrıca bkz., Binşık, *Kırâat İlmi*, s. 79-80.

²¹⁶ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 181-185; İbn Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, I, 111-112; İbn Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, I, 228 vd; İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94, 95, 99; Zerkeşî, *Burhân*, I, 332-333; Kâdî, *Şâzze*, s. 9.

²¹⁷ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94-95; Suyûtî, *Tahbîr*, 141-142; *İtkân*, I, 241-242.

altını da yine mütevâtir olmayan, onun dışındaki okumalarla doldurarak ve namazın caiz olabileceğini belirterek²¹⁸, yukarıdaki ifadeleriyle, te'lifi mümkün olmayan bir çelişkiye düşmektedirler. Sahihin karşısında kullanılan şâzz kavramı için de durum farklı değildir ve içeriğinin ne olduğu net değildir. Aslında şartlara uygun olanlara sahih, uygun olmayanlara şâzz derken, sınırlar bellidir. Şâzz kavramı, sahih olmayan okumaları içermektedir. Ancak bu belirlemeyi yapan müellifler, kriterleri veya şâzz kavramının içeriğini anlatırken, kırâat değeri taşıyıp yaygın olmayan, kırâat değeri taşımayıp tarihsel değeri olan ve asla kırâat kabul edilmeyen uydurma okumaları, şâzz kavramı ile anlamlandırmaktadırlar²¹⁹. Dolayısıyla kavramla gerçekte ne kastettikleri ortada kalmaktadır.

Daha sonra Suyûtî'nin marifetiyle hadis terminolojisi dikkate alınarak, olumsuz bütün okumaları niteleyen şâzz kavramının içeriği ayıklanmış, ancak orada da kavramın neyi karşıladığı, hangi kavramla beraber olduğu netleştirilememiştir. Senedi sahih olmayan okumaları, bir eserinde münker²²⁰ ile diğer eserinde şâzz²²¹ ile tanımlamaktadır. Her iki eser beraber değerlendirildiğinde kavramı, münker ile aynı değerlendirdiği görülmektedir. Bu da rivayet terminolojisinde yer alan şâzz kavramı ile çelişmektedir; çünkü münker ile şâzz, aynı kategoride asla değerlendirilemez. Münkerin hiçbir değeri yokken, şâzzın hem naklî hem de bilimsel değeri söz konusudur²²². Ancak eserler başlı başına değerlendirildiğinde, bir eserinde şâzzı, yaygın olmayan anlamında mütevâtirin; kırâat değeri taşıması anlamında ise münker ve mevzûun mukabili olarak kullandığı görülmektedir²²³. Diğer eserinde ise hangi kavramın karşısında kullandığı net değildir. Tanıma bakınca mevzû kırâat ile aynı kategoride değerlendirdiği görülmekte, örneğe bakıldığında ise mütevâtirin veya meşhurun karşısında yaygın olmayan anlamında kullandığı dikkati çekmektedir²²⁴. Dolayısıyla rivayet terminolojisine ait olan bu kavramların, gerçek anlamıyla kullanılmaması bir yana, meşhur olmayan okumalarla ilgili oluşan geleneksel klişelere göre anlamlandırılmaları, bu karmaşanın alanını daha da genişletmiştir. Örneğin, şâzz kavramı, Suyûtî'nin de dillendirdiği, hadisteki anlamıyla kullanılmış olsaydı, kavramın içeriği bu kadar farklılaşmaya bilirdi.

²¹⁸ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 95.

²¹⁹ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 181-192; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9-17.

²²⁰ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²²¹ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

²²² Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Isıtlahları*, çev: Yaşar Kandemir, DİB., Yay., Ankara, 1981, s. 165-173.

²²³ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²²⁴ Suyûtî, *İtkân*, I, 241-242.

III. KAVRAMIN İÇERİK KARGAŞASI VE OTANTİK ANLAM ARAYIŞI

Peki, bu kadar farklı tanımın içerisinde şâzz kırâat neyi karşılamaktadır? Dilsel kusuru olan kırâatları mı? Veya şöhret-tevâtür gibi, nakli temeli güçlendiren özelliklerden yoksun olan okumaları mı? Ya da ana kriterleri taşımayan, ister senedi sahih olmayan ister mushafa uygun olmayan olsun, neticede Kur'âniyyet vasfı olmayan okumaları mı? İşbu başlıkta, şâzz kavramının etimolojik ve terminolojik yapısı da dikkate alınarak, gelenekte yapılan tanımlamalar, objektif bir duruşla sorgulanacak, aralarındaki tedahüller ortaya konulacak ve kırâat gerçeği ile uyuşan otantik anlama ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Kavramın İçerik Kargaşası ve Tablili

Farklı okumaların hem dilsel olgu; hem de rivayet temelli olması, şâzz kavramının her iki alana bağlı olarak kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Ancak kavramın filolojik açıdan kırâatlar için kullanımında, kısmen de olsa bir standart ve tutarlılık görülürken, rivayet merkezli kullanımda ise bir tanım ve içerik karmaşası, hangi kırâatin şâzz olduğu veya şâzz ise hangi açıdan şâzz olduğu belli olmayan bir şâzz kaosu görülmektedir. Şimdi dilbilimden başlamak üzere, bu anlam karmaşasının boyutlarını görmeye ve tartışmaya çalışalım.

a) *Şâzz Kavramı Arap Diline Muhalefet midir?* Şâzz, Arap dilinde yaygın olmayan lehçe ve kurallar için kullanılan bir kavramdır ve herkesçe kabul edilen yaygın kullanımlara karşı, tercih edilmeme nedeni olarak görülmektedir. Dil çalışmalarının merkezinde yer alması hasebiyle farklı okumalar da Arap diline ait kavramlarla anlamlandırılmaktadır. Nitekim belâgat açısından ön planda olan, lehçe veya kullanıma dayanan okumalar için fasih-efsah gibi kavramlar²²⁵; nadir lehçe ve kullanımlar için de şâzz kavramı kullanılmaktadır. Şâzzın kullanım amacı da kırâatin dildeki referansını tanımlayarak, tercih edilmemeyi ifade etmektedir. Nitekim ilk dönemden²²⁶ başlamak üzere süreç boyunca²²⁷, farklı okumaların dil dayanaklarını ele alan (dilbilim ve lügavi tefsir) çalışmalarda, şâzz kavramının, bu anlamıyla kullanıldığı ve 'şâzz kırâat' denildiğinde, tüm sahih birikim içerisinde, dilsel açıdan tercihe şayan olmayan okumaların kastedildiği görülmektedir.

Ancak daha sonra kırâatçıların marifetiyle, gerek spesifik olarak ve gerekse oluşturulan sahih kırâat tespit kriterlerinde, Arap diline uygun olmayan okumalar da şâzz kapsamında değerlendirilmektedir. Sahih kırâat şartlarını ilk dillendir-

²²⁵ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

²²⁶ Bkz., Ferrâ ve Ahfeş başlığı.

²²⁷ Dördüncü asırda Taberî, İbn Mücâhid daha sonra İbn Cinnî, beşinci asırda Mekki ve daha sonraki dönemlerde bir filolog bazı okumaları dilsel bağlamda şâz değerlendirmektedir. (örnekler için bkz., Taberî, *Câmi'*, II, 1530, 1638; IV, 3150; İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 49; Nehhâs, *İ'râb*, I, 292; İbn Cinnî, *Sana'at*, I, 72; Mekki, *Müşkil*, I, 69, 78, 239, 279, 305, 379; II, 492, 508, 615, 723, 737; Hemezani, Bahaüddin Abdullah b. Akil, *Şerhu İbn Akil*, Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1985, I, 300; İbn Hişâm, *Muğni*, I, 351; *Şerhu Kadru'n-Neda*, Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Kahire, 1383, s. 196.)

diği iddia edilen Mekkî, “*güvenilir bir râvînin naklettiği, ancak Arapça’da herhangi bir vechi bulunmayan*”²²⁸ şeklinde verdiği kategoride, şâzz kavramını kullanmamakta, böyle bir kırâatin kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Kendisinden sonra gelen bazı müellifler ise onun bu tanımlamasına şâzz ismini vermektedirler²²⁹. Suyûtî de şâzz için “*senedi sahih, ancak Arap diline muhalefet eden*”²³⁰ şeklinde benzer tanım yapmaktadır. Suyûtî, başka bir eserinde ise şâzz diye tanımladığı bu tür okumaları âhâd altında değerlendirmektedir²³¹. Bu tanımlarda şöyle bir soru(n) ortaya çıkmaktadır. Şâzz ile adlandırılan Arap diline muhalefet, ne demektir? Arap dili ve kaidelerine muhalefet anlamında mı? Yoksa genel ve yaygın kullanımlara aykırılık anlamında mı? Sahihi tespit kriterlerinden biri olarak ileri sürülmesi, dilbilim kaidelerine uygun olmayan bir anlam taşıdığını; verilen örnekler ve şâzz kavramı ile tanımlanması dikkate alındığında ise genele aykırılığı ifade ettiği görülmektedir. Eğer ‘dilbilim kaidelerinden herhangi birine muhalefet’ anlamı kastediliyorsa, bunun şâzz ile tanımlanması yanlıştır; çünkü az önce şâzz kavramının, dilin sınırları içerisinde ve kişinin belâgat zevkine göre, tercihe layık görülmemeyi ifade ettiği belirtildi. Bu bakımdan da dilde²³² ve kırâatların dilsel değerlendirilmelerinde²³³ şâzzın bir ölçüsü yoktur, görecelidir ve kullanımı kişiye ve oluşan dil mekteplerinin sistematiklerine göre değişir. Dolayısıyla bu kriterin şâzz kavramı ile tanımlanması doğru değildir. Eğer ‘genele aykırılık’ anlamı kastediliyorsa, şâzz kavramı ile tanımlanması doğru, ancak kriter olarak sunulması yanlıştır; çünkü yukarıda da anlatıldığı gibi, ‘yaygın olmama’ zaten sahihliği tespit edilen okumalar için kullanılan bir sıfattır. Sahih sınırları içerisinde olan bu tanımlamanın, aynı zamanda sahihi tespit olarak sunulması bir çelişkidir. Bu çelişkinin temel kaynağı, kavramların yerli yerinde kullanılmamasıdır. Tercih alanına ait kavramlarla, tespit alanını, tespit alanına ait kavramlarla da tercih alanını anlamlandırma çabası, tercih malzemesi olan Arap dilini, tespitin ana malzemeleri olan isnat ve resm-i mushaf ile aynı konuma getirmiştir.

Süreç ve örneklemeler dikkate alındığında, Arap diline muhalefetin, sahihi tespit kriteri değil de bir ekolün kırâat kriteri olduğu daha anlamlı durmaktadır; çünkü dilbilimciler, geliştirdikleri dil kriterlerine uygun olan okumaları aldılar, uymayanları da hata olarak gördüler. Daha sonra sahih kırâat şartı olarak sunulan bu kriter için kırâat alimleri, “*bir vecihle de olsa Arap diline uygunluk*” formülünü geliştirdiler. Bununla, dilcilerin ithamlarına karşı söz konusu okumaların dile

²²⁸ Mekkî, *İbâne*, s. 52.

²²⁹ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172; İbn Cezerî, *Neşr*, s. 9.

²³⁰ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²³¹ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

²³² Örnekler için bkz., Enbârî, *İnsâf*, I, 151, 179, 214; Zemahşerî, *Mufassal*, s. 190; Ebu'l-Beka, *Lübab*, I, 377; II, 236; İbn Hişâm, *Muğni*, I, 413.

²³³ Örnekler için bkz., İbn Cinnî, *Sana'at*, I, 72; Enbârî, *İnsâf*, II, 564, 714, 739.

uygunluğunu ispatlamayı amaçladılar. Dolayısıyla bu, dilcilerin sübjektif kriterlerine karşı, vakiayı tespit amaçlıdır. Arap gramerine uygun olmayan kırâatin gerçekte olmadığını ortaya koymaktır ki, zaten senet sorunu olmayan okumaların tümü dile uygundur²³⁴. Yine kaynaklarda tespit kriteri olması hasebiyle dile muhalif okumalar için mutlak anlamda Arapçaya uygun olmayan örneklerin verilmesi gerekirken²³⁵, ekollerin, kriterlerine uygun olmadığı için kabul etmedikleri kırâatların verilmesi²³⁶, bu okumaların dilsel temelinin olduğunun ispata çalışılması²³⁷ ve kırâatların tespitinde dilin ve kuralların yaygınlığı değil, naklin sahihliğinin ileri sürülmesi²³⁸, Arap dilinin sahih okumaları tespit değil, ekollerin kendilerine ait kırâat kriteri olduğunu desteklemektedir.

Netice itibariyle İbn Cezerî'nin ifadesiyle, sahih kırâat için dil şartı gereksizdir ve temel şart senedin sahihliğidir²³⁹. Dolayısıyla Arap dili, dil açısından bakıldığında tüm birikimi bağlamayan sübjektif bir kriter, kırâat için ise okumaları hatalı görmenin önünü kesme ve tercih alanı için önemli bir ihticâc malzemesidir. Uygulamalardan hareketle Mustafa Öztürk'ün dediği gibi, bu şart, "*adı var kendi yok*" hükmündedir²⁴⁰ ve bu yapı ve işlevselliği ile tercih alanının, olumsuz (tercih edilmeme) kanadında yer alan Arap diline muhalefeti, şâzz kavramının karşıladığı rahatlıkla söylenebilir.

b) *Şâzz Kavramı Yaygınlığa mı Yoksa Tevâtüre mi Muhalefettir?* Şâzz kavramı, kırâat ilminde, hadis terminolojisi kullanılarak, sahih birikim içerisinde değerlendirilen okumaları kategorize etmek amacıyla kullanılmaktadır. Hadis içinde kavramların farklı şekillerde kullanılması, kırâat ilmine de yansımış ve kırâat ilminde belirleyici olan her alime göre şâzz kavramının içeriği farklı olmuştur. İlk asırlarda kişisel tercihler olmakla beraber zorunlu/resmi tercih olmadığı için kırâatları tanımlamada imamların çokluğu veya azlığı dikkate alınmaktaydı. Buna bağlı olarak bazı alimler, hadisteki "*Her nesilde/tabakada en az üç kişinin rivayet etmiş olduğu veya en az üç farklı senetle rivayet edilmiş hadis*"²⁴¹ şeklinde yapılan meşhur tanımını dikkate alarak imamların yoğunluğuna göre kırâatlara meşhur; "*güvenilir bir râvinin başkalarının rivâyetine muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir*"²⁴² veya

²³⁴ Çetin, *Kırâatlar*, s. 91. Öztürk, *Tefsîr Tarihi*, s. 30.

²³⁵ İbn Cezerî ve Suyûtî bu tür okumaların yok denecek kadar az olduğunu belirtmektedirler. Bkz., Suyûtî, *İtkân*, I, 241; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 16.

²³⁶ Bu ifadelerin kullanıldığı kırâat örnekleri için bkz., Ferrâ, *Me'ânî*, I, 223, 252, 358, 438; Ahfeş, *Me'ânî*, 429, 430, 431; II, 599, 571, 580-581; Müberred, *Mukadab*, I, 123, 254; II, 18, 171; İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 529.

²³⁷ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 10-11.

²³⁸ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 10.

²³⁹ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 13.

²⁴⁰ Öztürk, *Tefsîr Tarihi*, s. 30.

²⁴¹ Tanım için bkz., Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006, s. 185.

²⁴² Hakim, *Marîfe*, s.119.

“cumhurun rivayetine aykırı olması”²⁴³ tanımlarını da dikkate alarak, imamların azlığına göre kırâatlara şâzz tanımını getirdiler²⁴⁴. Hadis ilminde şâzz kavramının âhâd haberi karşılayıp karşılamadığı tartışmalı bir konudur. Bazılarına göre diğer rivayetlere muhalif olsun veya olmasın, sikanın teferrüdü ile şâzzlık meydana gelir. Çoğunluğa göre ise sikanın teferrüdü yeterli değildir, muhalefetin de olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu şekliyle kavram, âhâd haberi karşılamamaktadır. Meseleye kırâat açısından bakıldığında ise teferrüd ve muhalefet şeklindeki belirlenimin kırâat vakıası ile daha çok uyduğu görülmektedir; çünkü farklı okumalarda râvînin azlığı ile beraber genele aykırılık da vardır.

Yine hadis ilminde “Sadece belli bir topluluk arasında yayılmış olan hadis”²⁴⁵ şeklindeki ‘bölgesel meşhur’ tanımını benimseyen İbn Mücâhid, belirli merkezlerde yaygın olan yedi imamın okumasını tercih etmiş ve o bölgelerde yaygın olmayan okumaları, bölgesel şâzz olarak değerlendirmiştir²⁴⁶. Örneğin, Mekke’de, İbn Muhaysin’i değil, İbn Kesir’i; Medine’de, Ebû Cafer’i değil, Nafi’yi; Basra’da, Yakubu değil, Ebû Amr’ı tercih etmiştir. Kendisinden sonra kavramın anlam alanı farklılaşsa da meşhur olmayan şeklindeki otantik anlamıyla kullanılmaya devam etmiştir. İbn Cinnî’nin şâzz okumaların rivayet açısından hiçbir eksikliklerinin bulunmadığı, sadece pratikte yer almadıkları şeklideki ifadeleri²⁴⁷; kavramla ilgili karmaşa yaşayan Ebû Şâme’nin şâzzın yaygınlık açısından yedinin altında olduğunu belirtmesi²⁴⁸; Suyûtî’nin de bir eserinde kurrâyâ göre meşhur olmayan okumaların şâzz olduğunu²⁴⁹; diğer eserinde de âhâd olduğunu söylemesi²⁵⁰; yine Suyûtî’nin, tabiîn (Yahya b. Vessâb, A’meş vd.) kırâatlarından bahsederken, bunların onlu sistemin dışındakiler gibi meşhur olmadıkları için şâzz sayıldıklarını söylemesi, kavramın bu anlamına vurgu yapmaktadır.

İbn Mücâhid ve takipçileri ile öncekilerin meşhur-şâzz uygulamaları birbirinden farklıdır. Öncekiler kavramı anlamlandırırken, râvîlerde sayısal çoğunluğu ve azlığı öncelirken, diğerleri, bölgesel yaygınlığı ve marjinalliği esas almaktadırlar. Bu yaklaşımlarda, kavram için belirlenen anlam aynı, fakat içerik farklıdır. Nitekim yedili sisteme göre şâzz olan bazı okumalar, diğer sistemde meşhur²⁵¹;

²⁴³ Taberî’nin “وما حالها شاذ /icmâya-ittifâka aykırı - وما عداها شاذ /icmânın-ittifâkın dışında kalan” şeklindeki ifadeleri hadisteki bu anlamı yansıtmaktadır.

²⁴⁴ Örnekler için bkz., Taberî, *Câmi’*, I, 198, 549, 623, 724, 771; IV, 2613, 3103, 3308, 3403; V, 3879, 3894; VI, 4867; Örnekler için bkz., Nehhâs, *İrâb*, I, 282; II, 118; III, 5, 35, 166; IV, 322, 434; V, 133.

²⁴⁵ Aydınlı, *Hadis*, s. 186.

²⁴⁶ İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 87.

²⁴⁷ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32-33.

²⁴⁸ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

²⁴⁹ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²⁵⁰ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

²⁵¹ Taberî, *Câmi’*, I, 407; IV, 2599.

meşhur olanlar da şâzz konumundadır²⁵². Diğer bir ifadeyle, bugün okunan ve mütevâtir kabul edilen okumaların bir kısmı, râvî sayısı sisteminde şâzz kategorisinde yer almaktadır.

Peki, şâzz tevâtüre aykırılık mıdır? Çünkü gerek gelenekte ve gerekse modern dönemde şâzz, meşhurun yanında, tevâtürün mukabili olarak da kullanılmaktadır²⁵³. Hadis ilminde, “*baştan sona kadar yalan üzerinde birleşmeleri aklen ve adeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin rivayet ettiği hadis*”²⁵⁴ şeklinde tarif edilen mütevâtirin, kırâat gerçeği ile uyuşmadığı açıktır; çünkü ilk tabakalarda, böyle bir sayı söz konusu değildir, bu bağlamda yedi de on da âhâd kategorisinde değerlendirilmektedir²⁵⁵. Kırâatların tevâtürü ancak “*sened bakımından haber-i vahid olsa da alimler tarafından kabul edilip, kendisiyle amel edilen hadis*”²⁵⁶ şeklinde tanımlanan, hükmen mütevâtir kavramı ile açıklanabilir; çünkü kırâatlar başlangıç itibarıyla âhâd olup sonraki tabakalarda aksine bir şey söylenmeyecek derecede yaygınlaşmışlardır²⁵⁷. Sahih kırâatin en üst derecesini temsil eden mütevâtirin karşısında meşhur, âhâd²⁵⁸ gibi kavramlar kullanıldığı gibi şâzz kavramı da kullanılabilir; çünkü sahih kırâat kapsamında alt dereceleri temsil eden bu kavramların (meşhur-âhâd-şâzz) içerdiği okumalar, tevâtür derecesine ulaşmamaktadır. Ancak müelliflerin kullandığı şâzz kavramı, tevâtürün karşıtı olabilecek bir içeriğe sahip değildir. Onlar tevâtürü, “*Bugün on kırâatin dışında mütevâtir kırâat yoktur*”²⁵⁹ ifadeleriyle on kırâat ile; mukabilinde kullandığı şâzzı ise “*şâzz rivayetleri okumak caiz değildir*”²⁶⁰, “*şâzz kırâatlarla namaz caiz değildir*”²⁶¹ ifadeleriyle, sahihin dışındaki okumalarla anlamlandırmaktadırlar. Bu yönüyle şâzz kavramının, tevâtürün zıddı olarak kullanılması, teknik açıdan doğru değildir; çünkü bu kırâatların bırakın tevâtür derecesine ulaşmasını, kırâat değerleri dahi yoktur. Diğer yandan burada tevâtürün on kırâati içerdiği net iken; karşısında kullanılan şâzzın, onun dışında kalan sahih okumalar mı? Yoksa gerçekten sahih olmayan okumaları mı kapsadığı net değildir. Eğer on kırâatin dışındaki dereceleri düşük sahihler kastediliyorsa, bu hem o okumaların tarihsel durumlarıyla hem de rivayet referanslarıyla gelişmektedir. Eğer gerçekten kırâat olmayanlar kastediliyorsa, o zaman on

²⁵² Taberî, *Câmi'*, II, 1629.

²⁵³ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 99; Zerkeşî, *Burhân*, I, 318-319; İbn Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, I, 111-112; İbn Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, I, 228 vd; Kâdî, “*Havle'l-Kırâat*”, s. 19; Kâdî, *Şâzze*, s. 7; Muhaysin, *Rihâb*, I, 427-28.

²⁵⁴ Aydınlı, *Hadis*, s. 236.

²⁵⁵ Zerkeşî, *Burhân*, I, 318-319

²⁵⁶ Aydınlı, *Hadis*, s. 237.

²⁵⁷ Çetin, *Yedi Harf*, s. 333. Benzer yaklaşım için bkz., Birışık, *Kırâat İlmi*, s. 76.

²⁵⁸ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 141; *İrkân*, I, 241-242.

²⁵⁹ İbn Cezerî, *Müncid*, s.94.

²⁶⁰ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 95.

²⁶¹ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 97.

kırâatin dışındaki sahihlerin, hangi kavramın altına girdiği ortada kalmaktadır. Görüldüğü gibi, burada, birçok çelişki ve tedahül söz konusudur. Ayrıca yedili sistemde, şâzz tanımının altına giren üç kırâatin onlu sistemde mütevâtirler arasında yer aldığı da unutulmamalıdır.

Sonuç olarak şâzz kavramının ister sayısal azınlıktan, ister az takip edilmekten, ister tercih edilmemeden ve ister mütevâtir olmamadan dolayı olsun, sahih birikim içerisinde yaygın olmayan okumaları karşıladığı rahatlıkla söylenebilir. Bu, hem kırâat gerçeği ile uyuşmakta hem de anlam bakımından şâzz kırâat-ta otantisitenin temelini oluşturmaktadır.

c) *Şâzz Kavramı Üç Şarttan Birine Aykırılık mı?* Yedili sistemin resmileşmesi ve dışında kalan okumaların da şâzz olarak tanımlanması, sonraki süreçte, yedi okumanın farz; şâzz okumalarınsa merdûd gibi algılanmasına neden olmuştur²⁶². Öyle ki, tümü sahih birikim içerisinde yer alan, ancak dereceleri farklı olan bu okumalar, teolojik ve hukuki açıdan da kategorik ayrıma tabi tutulmuştur²⁶³. Bazı alimler bu algı sapmasını bertaraf etmek ve şâzz olarak tanımlanan okumaların derece ve derekelerini belirlemek için büyük çaba göstermişler ve kriterler ortaya koymuşlardır. İbn Cinnî'nin çabaları²⁶⁴ bunun en güzel örneğidir. Ancak bu çaba muhtemelen bu yanlış anlayışın ortadan kalkmasına yetmemiş olacak ki, daha sonra alimler sahih okumalar için üç kriter ileri sürmüşlerdir²⁶⁵. Amaçları, yedinin dışında kalan okumaların, sahihliğini ortaya koymaktır. Mekkî şöyle demektedir: “Kırâat ilminde otorite müellifler, bu yedi imamdan çok daha üstün mertebede olan yetmişden fazla isim zikrettiler. Hatta bazıları bu yedi imamdan bazılarının isimlerine yer vermediler. Örneğin, Ebû Hatim İbn Amir, Hamza ve Kisâî'nin isimlerini vermeyip yedi imamdan daha üstün yirmi kadar imam zikretmektedir...”²⁶⁶ Ebû Şâme de sahih ifadesinin sadece yedi imama nispet edilen okumalar için kullanılmaması gerektiğini, onların dışında nakledilen okumaların da sahih kapsamında yer aldığını belirtirken²⁶⁷ Kevaşî ve İbn Cezerî ise bu şartları taşıyan her kırâatin, ister yedi, ister on, ister bunların dışından olsun, sahih olduğuna vurgu yapmaktadır²⁶⁸. Mükrem de kriterlerin bu amaca hizmet ettiğini anlatan şu ifadelerle yer vermektedir “Bu kriterlerin uygulanması halinde Kur’ân kırâatlarına yedinin dışında bir çok kırâat dahil

²⁶² Suyûtî, *İtkân*, I, 252; Dımeşki, *Tibyân*, s. 113.

²⁶³ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 36; İbn Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehî*, I, 111-112; İbn Sübkî, *Cem'ü'l-Cevâmi'*, I, 228 vd.; Zerkeşî, *Burhân*, I, 332-333; Kâdî, “Havle'l-Kırâat”, s. 19; Kâdî, *Şâzze*, s. 9; Muhaysin, *Rihâb*, I, 438.

²⁶⁴ İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32-33. Ayrıca bkz., Zerkeşî, *Burhân*, I, 341.

²⁶⁵ Mekkî, *İbâne*, s. 51.

²⁶⁶ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 151-152; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 37. Mekkî'nin burada yedi kırâatin dışında kalan okumalar için biçtiği konum ile yedi geleneğine bağlı kalarak yazdığı eserde yedi için şöhret kavramını kullanması tezat gibi gözükmemektedir. (Mekkî, *Keşf*, I, 3 vd.)

²⁶⁷ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

²⁶⁸ Zerkeşî, *Burhân*, I, 331; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

*olur*²⁶⁹. Dolayısıyla Mekki'nin ve daha sonrakilerin yedinin dışındaki okumalarla ilgili belirlemeleri ve yine ilk defa Mekki'de ifade bulan üç şart, bu okumaları hak ettiği konuma getirmektedir. Mekki kriterlere uygun olan her okumanın sahih olduğunu belirtirken, uygun olmayanlar için şâzz dahil, herhangi bir kavram kullanmamaktadır. Bunun sebebi, yedinin dışında kalan okumalar için yapılan şâzz tanımıyla tedahüle düşmeme düşüncesi olabilir.

Mekki'nin bu muhtemel hassasiyeti takipçilerinde gözükmemektedir. Onlar, mahiyet itibariyle birbirlerinden tamamen farklı üç kriterden her birine uygun olmayan okumalar için şâzz kavramını kullanarak, sahih alandan çıkarmakla kalmamışlar, kırâat anlamında olumsuz gözüken her şey için de şâzz kavramına sarılmışlardır. Eserlerinde birden çok şâzz tanımı bulunmakta ve şâzz bir tanımda merdûd bir okumayı karşılarken diğer tanımda sahihi karşılayabilmektedir. Bu üç ana zincirin en zayıf halkası olan ve şâzz kavramıyla anlamlandırılan Arap diline uygun olmama konusunu, yukarda geniş bir şekilde ele aldık²⁷⁰. Diğer iki ana unsur ise bir kırâatin sahihliğini tespitite, eşit derecede önemlidir. Dolayısıyla bu iki ana unsura uygun olanlar sahih ve benzer kavramlarla ifade edilirken uymayanlar ise şâzz kavramı ile ifade edilmektedir. Karmaşa da bu noktada başlamaktadır.

1. *Şâzz Kavramı Resm-i Mushafa Muhalefet mi?* Şâzz kavramının süreç içerisinde resm-i mushafa göre de anlam kazandığı görülmektedir. Gelenek içerisinde İbn Teymiyye, şâzz kırâati Osman mushafına uymayan kırâatlar²⁷¹; İbn Cezerî ise senedi sahih, Arap diline uygun, mushafa muhalif okumalar olarak tanımlamakta ve bu şâzzın da sahihin ikinci kısmını oluşturduğunu söylemektedir²⁷². Mushafa muhalif okumaların şâzz ile ifade edilmesinin nedeni, şâzzın, sikanın genele aykırı davranması şeklindeki bir anlam dünyasına sahip olmasındandır. Sahih olarak kabul edilmesinin nedeni de bu tür rivayetlerin senedinin sahih olmasındandır; çünkü bir yanda üzerinde icmâ edilmiş mushaflar var, diğer yanda da güvenilirliği tartışılmayan sahabelerin, icmâya muhalif okumaları var. İbn Cezerî'nin de ifade ettiği gibi bunlar, oluşturulan mushaflardan şâzz kalmışlardır²⁷³. Şâzz kavramı, hadis ilmindeki anlamıyla bu olguyu tam olarak karşılamaktadır, ancak sonuçları, kırâat gerçeği ile uyuşmamaktadır; çünkü şâzz kavramı, yapısal ve işlevsel olarak, hem hadis ilminde hem de kırâatta, içeriğini tam olarak olumsuzlamamakta, sadece enlere karşı tercih edilmemeyi ifade etmektedir. Mushafa uygun olmayan okumalar ise kırâat açısından hiçbir değer ifade etmeme yanında, yine bu tanımı yapan alimlerin koyduğu kriterlere göre de sahih olarak değerlendirilmezler. Nite-

²⁶⁹ Mükrem, *Mu'cem*, I, 111.

²⁷⁰ Bkz., "Şâzz Kavramı Dilsel Bir Kusur mu Arap Diline Muhalefet mi?" başlığı.

²⁷¹ İbn Teymiyye, Ahmed b. AbdulHalîm, *Mecmû'u Fetâvâ*, Tert: Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Meârif, Ribât, 1981, XIII, 394.

²⁷² İbn Cezerî, *Müncid*, s. 96.

²⁷³ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 96.

kim İbn Cezerî de bu okumaların senetleri sahih olsa da namazda ve namazın dışında okunmasının caiz olmadığını belirtmektedir²⁷⁴.

İbn Cezerî'de dikkati çeken problemlerden biri de içeriğini mushafa uygun olmayanlarla doldurduğu şâzzı, sahihin alt kısmı olarak değerlendirmesidir²⁷⁵; çünkü diğer eserinde, bu tür okumaları, kriterleri dikkate alarak sahih kabul etmemektedir ve sahih kabul etmediği bu okumaları da yine şâzz ile karşılamaktadır²⁷⁶. Her iki anlamlandırma beraber değerlendirildiğinde, önemli ölçüde kavram-olgu uyumsuzluğu göze çarpmaktadır. Yani Kur'âniyyet vasfı olmayan bu okumalar ile yapısal olarak şâzz kavramı, uyumlu değildir. Eğer bu tür rivayetler, kırâat olarak değil de bir hadis veya tefsir malzemesi olarak düşünülürse, o zaman kavram-içerik uyumu olabilir; çünkü bu tür rivayetler, tefsirlerde anlam ve yorum malzemesi olarak yoğun bir şekilde kullanılmaktadır²⁷⁷. Ebû Ubeyd de şâzz kavramı ile tanımladığı bu okumaların maksadının, meşhur kırâatları tefsir ve manalarını açıklamak olduğunu belirtmektedir²⁷⁸. Netice itibarıyla bu okumaları, şâzz kavramı ile değil, kırâat gerçeği ile daha çok uyuşan bir kavram ile tanımlamak gerekmektedir. Nitekim Suyûtî de İbn Cezerî gibi 'Tahbîr'de, şâzz kavramını, mushafa uygun olmayan okumalar için kullanmış²⁷⁹; ancak kavram-içerik uyumsuzluğunu hissetmiş olacak ki, 'İtkân'daki altılı tasnifte bu tür okumaları hem âhâd hem de müdrec kavramları ile açıklamıştır²⁸⁰.

2. *Şâzz Kavramı Senedi Sahih Olmamak mıdır?* Kavram için asıl tehlikeli olan ve hedefinden uzaklaştıran şey, rivayetlerin güvenilirliğini ve bağlayıcılığını ortaya koyan, senedin sahihliği kriterinin karşısında kullanılmasıdır; çünkü bu şartın amacı, şâzz kavramı ile adlandırılan şöhret bulmamış kırâatların, en az meşhurlar kadar sahih olduğunu ortaya koymaktır. Nitekim şartta, tevâtür veya şöhret kayıtları değil, senedin sahihliği vardır²⁸¹. Bu da bu kırâatların tümünün, senedinin sahih olduğu ve sahih kapsamında yer aldıklarını ortaya koymaktadır. Ancak bunların dışındaki okumalar için de (ki bunlar sahih olmayan okumalardır), şâzz kavramının kullanılması, bir anlamda bu amacı tersyüz etmiştir. Böylece sahih içinde değerlendirilen okumaları tanımlayan şâzz kavramı, artık merdûd, mevzû gibi sahih olmayan okumaları da tanımlamaktadır. Aslında kırâat alimleri, diğer iki şarta uygun olup, naklî dayanağı olmayan okumalar için, şâzz kavramının kullanılmasının doğru olmayacağını belirtmektedirler. İbn Cezerî, senedi sahih

²⁷⁴ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 96.

²⁷⁵ İbn Cezerî, *Müncid*, s. 96.

²⁷⁶ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9. Kâdî Abdulfettâh'da da durum aynıdır. (Kâdî, *Şâzze*, s. 7.)

²⁷⁷ Örnekler için bkz., Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1998, s. 226-271.

²⁷⁸ Zerkeşî, *Burhân*, I, 336.

²⁷⁹ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²⁸⁰ Suyûtî, *İtkân*, I, 242-243.

²⁸¹ Bkz., Mekki, *İbâne*, s. 51; Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

olmayan okumaların şâzz ile isimlendirilemeyeceğini, bilakis onların uydurulmuş okumalar olduğunu²⁸² söylerken; Suyûtî, teknik hadisten de yararlanarak, münker/mevzû kırâatların şâzz ile tanımlanamayacağını çünkü hadiste şâzzın senedi sahih, fakat genele muhalif rivayetler için kullanıldığını, böylece senedi sahih olmayanların şâzz ile değil, duruma göre zayıf veya münker kavramları ile tanımlanması gerektiğini söylemektedirler²⁸³.

Ne yazık ki, kavramın, böyle bir anlamda kullanılmasının rivayet tekniği açısından da doğru olmadığını, hatta “*kırâat alimleri, şâzz kavramını bunlar (mevzû-münker) için kullanmaktan geri durmazlar*”²⁸⁴ ifadeleriyle böyle bir kullanımı, üstü kapalı eleştiren müellifler, diğer eserlerinde, bu düşüncelerini inkar edencesine kavramı, sahih senedin karşısında kullanarak, büyük bir çelişkiye düşmektedirler. İbn Cezerî, nakli sahih olmayan okumaların şâzz ile ilgili kaynaklarda birçok örnekleri bulunduğunu belirtmekte, örnek olarak ise İbn Sümeýfa’ın, Ebu’s-Semmal’ın ve Muhhamed b. Cafer el-Huzâî’nin rivayet ettikleri ve aslı olmadığını söylediği kırâatları vermektedir²⁸⁵. Yine İbn Miksem’in nakli dikkate almaksızın, Arap diline uygun olan okumalarını da şâzza örnek olarak vermekte ve bu kırâatların merdûd olduğunu ve şiddetle uzak durulması gerektiğini söylemektedir²⁸⁶. İbn Cezerî’nin, naklî ve itikadî açıdan hiçbir değeri olmayan bu okumaları şâzz kavramı ile açıklaması, sahih birikim içerisinde ‘yaygın olmayan’ okumaları onlarla aynı konuma getirmiştir. Kırâat bakımından hiçbir değeri olmayan bir okuma ile sahih olan bir okuma, aynı kefeye konulmuştur. Oysa, örneğin, Taberî’nin sistemine göre şâzz olan, bugün en çok takip edilen Âsım’ın “*ticâreten*” kırâati ile uydurma bir kırâat, nasıl aynı kavramla ifade edilebilir?

Suyûtî de şâzz kavramına “*senedi sahih olmayan*”²⁸⁷ şeklinde net bir tanım getirerek, diğer eserinde “*senedi sahih olmayan*” şeklinde tanımladığı ve şâzz diye isimlendirilmesinin yanlış olacağını söylediği münker konumuna sokmaktadır. Böylece önceki tanımında, sahih kapsamında değerlendirilen okumaları kapsayan şâzz kavramının içeriği, sonraki tanımında, tamamen olumsuzlanmakta ve sahih kırâat olarak kabul edilen okumalar, kabul edilmeyen/merdûd konumuna düşmektedir. Nitekim “*senedi sahih olmayan*” şeklinde tanımladığı şâzz için verdiği Âsım el-Cahderî’nin kırâati, bunu net olarak ortaya koymaktadır. Oysa bu kırâat senet açısından değil, yaygınlık açısından sıkıntılıdır²⁸⁸. Dolayısıyla Suyûtî’nin, bu tanım ve verdiği örnekten hareketle, gelenek içerisinde, on kırâat arasında kendi-

²⁸² İbn Cezerî, *Müncid*, s. 97.

²⁸³ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 141-142.

²⁸⁴ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

²⁸⁵ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 16.

²⁸⁶ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 17.

²⁸⁷ Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

²⁸⁸ Bkz., İbn Hâleveyh, *Şevâzz*, s. 1. Ayrıca bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 47; Hatîb, *Mu’cem*, I, 10.

sine yer bulamayan sahih kapsamındaki okumaları, kırâat olarak kabul etmediği söylenebilir.

Şâzz kavramının senedi sahih olmayan şekilde kullanıldığı kaynaklarda diğer bir çelişki, şâzz kırâat ile namazın geçerliliği meselesinde ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi müellifler sahih kırâat için senedin sahihliğini yeterli görmektelerdir. Yapılan tanımda belirleme ve sınırlama yoktur. Kriterlere uygun olan her kırâat sahihtir ve bu tanıma giren her kırâat Kur'âniyyet vasfını haizdir ve kendisiyle namaz caizdir. Bu tanıma uymayıp, senedi sahih olmayan, dolayısıyla kırâat olmayan (ki bunlar da şâzz kavramıyla açıklanmaktadır) okumalarla namaz caiz değildir. Şâzz kırâatla ile namazın caiz olması konusunda ise müellifler, senedin sahihliğini değil, tevâtürü veya icmâ olgusunu ön plana çıkarmaktadırlar. Dolayısıyla burada da senedi sahih olup, yaygın olmayanlar değil, sadece tevâtür ve icmâ özelliği olduğu iddia edilen, yedili veya onlu sisteme dahil olan okumalarla namazın caiz olacağı, bunların dışında kalan şâzzlarla namazın geçerli olamayacağı vurgulanmaktadır²⁸⁹. Oysa yedinin de onun da sahih birikim içerisinden bir tercih olduğu ve buna bağlı olarak tevâtür dayanaklarının tartışmalı olduğu unutulmamalıdır²⁹⁰; çünkü onlu sistem şöhret bulmadan önce yediye eklenen üç kırâatin şâzz kırâatların içinde değerlendirilmesi, yine İbn Amir'in yerine A'meşin alınması gerektiği iddiası²⁹¹, senedi sahih kırâatların, aşağı yukarı aynı değerde olduklarını ortaya koymaktadır. Ancak tarihsel anlamıyla çelişerek, şâzz kavramının sahih senedin karşısında kullanılması (İbn Cezerî ve Suyûtî örneğinde olduğu gibi), yaygın olmayanı da uydurma olanı da şâzz kavramının içeriğine dahil etmiştir. Bu da onlu sistemin dışında kalan sahih birikimi, merdûd konumuna düşürmüştür. Nitekim senet bakımından mütevâtir/meşhur kabul edilen okumalardan geri kalmadığı; dilsel açıdan onlardan ileride olduğu; ancak toplumsal tabanı olmadığı ileri sürülen okumalar²⁹², bugün Kur'âniyyeti ve kırâat oluşu reddedilir hale gelmiştir²⁹³.

Netice itibarıyla müellifler bir yandan (hadis tekniğinin argümanlarını da desteklerine alarak) şâzz kavramının senedi sahih olanlar için kullanılması gerektiğini söylerken; diğer yandan anlaşılması güç bir çelişki ile kavramı, senedi sahih olmayan şekilde tanımlamaktadırlar. Ne yazık ki kırâat geleneğine de bir çok

²⁸⁹ Krş., Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172, 181-185; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9, 14-15; İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94-95, 98 vd.

²⁹⁰ Zerkeşî, *Burhân*, I, 318-319.

²⁹¹ İbn Cezerî, *Neşr*, I, 36-39.

²⁹² Bir çok imamın kendisinden kırâat aldığı veya bir çok imamın râvileri arasında yer alan şöhret bulmamış ve kırâatı halk tarafından takip edilmeyen imamların listesi için bkz., Muhaysin, *Rihâb*, I, 442-481.

²⁹³ Kâdî, *Şâzze*, s. 9; Muhaysin, *Rihâb*, I, 438-440; İsmail, *el-Kırâat*, s. 100; el-Kava, *Eserü'l-Kırâat*, s. 348-351; Salih, *Mebâhis*, s. 254; Ebû Tahir, *Safahat*, s. 85-86; Mükrem, *Mu'cem*, I, 113-114; Çetin, *Yedi Harf*, s. 369; Karaçam, *Kur'anın Nüzülü*, s. 286-288; Birışık, *Kırâat İlmi*, s. 81.

sahih birikimin yanlış algılanmasına neden olan bu yanlış düşünce ve tanımlamalar hakim olmuştur. Şâzz kavramının, senedi sahih olmayanlar ile yaygın olmayan okumaları muhtevi olması, sahihleri bertaraf etme bir yana, tarihsel bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır.

2. Otantik Anlam Arayışı Denemesi

Peki, nitelik ve nicelik bakımından bu kadar geniş bir içeriğe sahip olan ‘şâzz kırâat’ kavramının asıl ve kırâat fenomenine uygun anlamı nedir? ‘Şâzz kırâat’ denince, hangi tanım ve hangi okumalar anlaşılacak? Şâzz kavramını, kırâat alanındaki kullanımını sağlıklı değerlendirmek ve referanslarını doğru tespit etmek için iki ayrı kategoride düşünmek gerekmektedir. Biri filoloji, diğeri rivayettir; çünkü kırâatların filolojik vakıa olması hasebiyle referansları Arap diline dayanırken; öncekilerin sonrakilere aktarımı hasebiyle de rivayete dayanmaktadır. Dolayısıyla kırâat ilminin, her iki alanın kavramlarını kullanması zorunludur. Tarihsel süreçte de görüldüğü gibi kırâatların şâzz kavramı ile tanımlanması, ilk olarak dil alanında olmuştur. İlk asrın sonlarında başlayan ve gelişmeci bir özellik gösteren dil çalışmaları, farklı anlayış ve sistematiklerin ortaya çıkmasıyla farklı mekteplerin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Kırâatlar da farklı anlayışlara bağlı dil çalışmalarının merkezinde yer almış ve her anlayış farklı okumaları, oluşturduğu sisteme dayanarak değerlendirmiştir²⁹⁴. Bu sisteme bağlı olarak bazı okumalar da dilsel referansının, dilbilimde yaygın olmadığı, nadir kalması sebebiyle şâzz olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, süreç boyunca hatta şâzz kavramının kırâat ilminde anlamsal değişimler yaşadığı dönemlerde bile, dilbilim çalışmalarında devam etmiştir. Taberî, İbn Cinnî, İbn Mücâhid, Mekkî ve Suyûtî²⁹⁵ gibi şâzz kavramını rivayet bağlamında çok değişik içeriklerle kullanmalarına rağmen, dilbilim çalışmalarında veya dilsel değerlendirmelerinde kırâatlar için şâzz kavramını bu anlamıyla kullanmaya devam etmişlerdir.

Kavramın rivayet terminolojisine bağlı olarak kırâatlar için kullanımında ise aynı standart maalesef gözükmemektedir. Sürecin ilerlemesine paralel olarak kavram da zemininden kaymaya başlamış ve zamanla ilk kullanıldığı anlam ile ortak hiçbir noktası kalmamıştır. Kavramı rivayet bağlamında ilk kullanan, Taberî ve İbn Mücâhid’dir. Hadis ilminde de kullanılan kavramı her iki müellif kırâat ilmine taşımış ve sayıları yirmiyi aşan sahih birikimi kategorize etmede kullanmışlardır. Taberî kavramı, râvilerdeki sayısal azınlığa göre; İbn Mücâhid ise imamın kırâatinin nadir kalmasına/yaygın olmamasına göre anlamlandırmıştır²⁹⁶. Her iki alimin sistemine göre şâzz kavramının altına giren kırâatlar farklı olsa da bu, kavramı anlam alanından uzaklaştırmamaktadır. Hepsi sahih birikim içeri-

²⁹⁴ Bkz., İbn Cinnî, *Sana’at*, I, 72; Enbârî, *İnsâf*, II, 564, 714, 739

²⁹⁵ Bkz., Taberî, *Câmi’*, II, 1530, 1638; IV, 3150; İbn Mücâhid, *Seb’at*, s. 49; İbn Cinnî, *Sana’at*, I, 72; Mekkî, *Müşkil*, I, 69, 78, 239, 279, 305, 379 vd.; Suyûtî, *Müzhir*, I, 232.

²⁹⁶ Bkz., “Şâzz Kavramının Yeni Bir Boyut Kazanması” başlığı

sindedir. Farklı tercih ve anlayıştan dolayı birinde meşhur olarak nitelenen, diğеrinde, şâzz olarak nitelendirilmektedir²⁹⁷. Aslında gerek Taberî'nin ve gerekse İbn Mücâhid'in, şâzzı, sahih birikim içerisinde, yaygın olmayan okumalar için kullandıkları o kadar açık ki, bunu ispat için argümanlar ileri sürmeye bile gerek yoktur. Tercih alanı içerisinde kullanılan şâzz kavramı, bu süreçten sonra, sahih kırâat şartlarının şekillenmesiyle birlikte, tespit alanında kullanılmaya başlandı. Böyle bir kullanımla şâzz kavramı, bir anda sahih olmayan ve bilimsel değeri olup, kırâat değeri taşımayan (mushafa muhalif) okumaları tanımlar olmuştur. Sorun, sahih olmayan kırâatları şâzz ile tanımlamak değil, gelenek içerisinde, şâzzın içerdiği yaygın olmamakla birlikte sahih olan okumaların, bu tanımla merdûd/mevzû konumuna düşürülmesidir. Yaygın olmayan şâzz okumaların, bu konuma düşmesini tetikleyen unsurlar ise kavramın, aynı zamanda yedi ve onun dışında kalan okumalar için kullanılması ve yedi ve onun dışında kalanlarla namazın caiz olmadığı şeklindeki fetvadır. Daha sonra birbirinden farklı birçok okumayı içeren şâzz kavramını Suyûtî sistematize etme çabasına girmiştir. Eserinin birinde, uydurma okumaları mevzû ve münker kavramları ile ifade ederek, şâzzın kapsamından çıkarmış, diğеrinde de senedi sahih olmayan şekilde bir anlam vererek, tekrar sahih olmayan okumaları şâzzın kapsamına almıştır²⁹⁸. Böylece Suyûtî de bu yöndeki orijinal çabasını şâzz kavramına tarihsel anlamını vermek suretiyle taçlandırmak yerine, kavrama rivayet ilminde dahi olmayan bir anlam yükleyerek gölge düşürmüştür.

Bu tanımlamalar içerisinde, hiç şüphesiz ki, şâzz kavramının hem rivayet terminolojisine hem de kırâat gerçeğine en uygun anlamı, ilk dönemde verilen yaygın olmama/genele aykırılık anlamıdır. Gerek yedili ve onlu sisteme karşı aşırı hassasiyet ve gerekse terminolojinin yanlış kullanımı ve gerekse bulunduğu dönemle geçmiş okuma yanlışlığı, sahih kategorisinde olan okumaların olumsuzlanmasının ana etkenleridir²⁹⁹. Bugün şâzz kavramı için kırâat ilminde hiç dikkate alınmayan bu otantik anlamın tespit edilmesi, gelenek içerisinde olumsuzlanan ve kırâat değeri görmeyen okumalara iade-i itibar olacaktır; çünkü ilk dönemlerde, sahih olarak değerlendirilen ve muhtemelen birçok insanın namazlarda okuduğu kırâatları, kişisel tercihlerin postulat olarak algılanmasına bağlı olarak merdûd saymak, namazlarda okunmasının caiz olmadığını söylemek büyük bir haksızlıktır. Bu kırâatlara mevzû oldukları için değil, yaygın olmadıkları veya pratikte takip edilmedikleri için şâzz denilmiştir.

İçerik olarak bu kadar kaos yaşamasına rağmen, şâzz kavramının her dönemde otantik anlamına yer verildiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Mekki'nin,

²⁹⁷ Taberî, *Câmi'*, I, 629, 704, 771 vd.

²⁹⁸ Suyûtî, *Tahbîr*, s. 141-142; *İtkân*, I, 241-242.

²⁹⁹ Bkz., Kavramdaki Anlam Kargaşasının Etkenleri başlığı.

yedi kırâatin dışında da sahîh olan okumaların bulunduğu şeklindeki ifadesi;³⁰⁰ Ebû Şâme'nin, bu kriterlerin sadece yedi kırâate ait olmadığını, onların dışında da kırâat alimlerinin sahîh kırâatlar naklettiklerini söylemesi³⁰¹; İbn Cezerî'nin ve Suyûtî'nin, şâzz tanımlarında "kırâat alimleri arasında meşhur olmayan"³⁰² şeklindeki tanıma yer vermeleri; İbrahîm Herevî'nin, sadece yedi kırâati kabul etme hususunda bir sünnetin olmadığı, yedinin dışındaki sahîh olan okumalara da (yediye tabi olduğu gibi) tabi olunması gerektiğini belirtmesi;³⁰³ Şevki Dayf'ın, yedinin dışında kalan okumaları, sahîh olmadıkları için değil, meşhur olmadıkları için İbn Mücâhid'in tercih etmediğini vurgulaması³⁰⁴; Mükrem'in, İbn Mücâhid'in, yaygın olmayan kırâatlar içerisinde değerlendirdiği İbn Ebî İshak'ın kırâati için kullandığı, "İbn Ebî İshak, İbn Mücâhid'in yedi belirlemesinden öncedir. İbn Ebî İshak'ın ve dışındakilerin yaşadığı dönemde ise bu tür okumalar şâzz olarak değerlendirilmeyordu. Dolayısıyla bu imamların senetleri rivayettir ve bu rivayet zinciri de kuvvetlidir. Öyleyse tariklerden bize kadar rivayet edilen bu okumalar, makbul kırâatlardır. Bu kırâatları zayıf anlamında şâzz olarak değerlendirmeye hakkımız yoktur"³⁰⁵ sözleri, şâzz kavramının yaygın olmama anlamına vurgu yapmaktadır.

Dolayısıyla şâzzın otantik anlamına dönüş, bugün, kırâat ilminde teolojik referansları sorgulanan ve hatta olmadığı iddia edilen, onun dışındaki şâzz okumaların, kırâat olma bakımından diğerlerinden farkları olmadığını ortaya koymaktadır. Bu da asırlar boyu dışlanan bu okumaların ve nispet edildiği imamların, hak ettiği değeri yeniden kazanması bakımından oldukça önem arz etmektedir.

IV. SONUÇ

Tarihsel süreçte de görüldüğü gibi kırâat ilminin en karmaşık ve en sorunlu konularından biri, şâzz kırâatlar konusudur. 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 itibarıyla birbirlerinden farklı olan okuma biçimlerini tanımlamak için kullanılmıştır. Nitekim bir kısım âlim, şâzzı, sahîh birikim içerisinde gerek dilsel ve gerekse naklî açıdan tercih etmediği okumalarla; bir kısmı da sahîhin karşısında kullanarak, senedi sahîh olmayan veya resm-i mushafa uygun olmayan şekilde, kırâat değeri taşımayan okumalarla anlamlandırmaktadır. Çok

³⁰⁰ Mekki, *İbâne*, s. 36-37.

³⁰¹ Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

³⁰² İbn Cezerî, *Müncid*, s. 99; Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

³⁰³ Zerkeşî, *Burhân*, I, 330.

³⁰⁴ İbn Mücâhid, *Seb'a*, (mukaddime), s. 22.

³⁰⁵ Mükrem, Abdulâl Sâlim, *el-Halkatü'l-Maksûdetü fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 124.

küçük bir grup da kavramın içeriğini, sadece onlu sisteme eklenen dört okuma ile doldurmaktadır.

Kavramın içerik bakımından bu kadar karmaşa yaşamasının birkaç nedeni bulunmaktadır. Bunların başında da anakronizm gelmektedir. Müelliflerin birçoğu, bulunduğu zamanın değerleri ile önceki dönemleri okuma çabası içine girdikleri için, kavram için ilk konulan anlamı değiştirmekle kalmamışlar, aynı zamanda önceki âlimlere, kendi düşüncelerini söylettirmişlerdir. Yine birçok âlimin, tüm kırâat birikimini dikkate almak yerine, kendi düşünce ve kriterlerini oluşturarak, kavramı anlamlandırma yoluna gitmiştir. Bu da kavramın, müellifin bağlı olduğu dil veya kırâat ekolüne bağlı gelişmesi sonucunu getirmiştir. Kavramın, birbirinden tamamen farklı ve birbiri ile çelişen okumaları içermesi, farklı olguları tek bir kavramla ifade etme yanlışlığıdır. Yaygın olmayan, resm-i mushafa muhalif, Arapçaya uygun olmayan, yedi ve onun dışında kalanlar ve üç kriterden birine uygun olmayan şeklindeki, nitelik bakımından birbiri ile alakası olmayan tüm kategoriler, şâzz kavramı ile tanımlanmıştır. Bunun yanında, bir de rivayet terminolojisinin yanlış kullanımı, kavramın içeriğini tamamen içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur.

Süreç içerisinde, hızla sahihin kapsamından uzaklaşan bu okumaları, tekrar olması gereken kategoriye almak için geliştirilen tüm tanımların sorgulanması ve tahlilinin yapılması ve neticesinde de kavramın tarihsel evveliyatı dikkate alınarak otantik anlamının ne olduğunun belirlenmesi büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda yapılan tahlilde, üç kriterden birine uygun olmayan okumaların şâzz ile tanımlanmasının, alan çakışması bakımından mümkün olmadığı görülmüştür. Çünkü tartışmalı olan Arap dilini bir kenara bırakırsak, isnat ve resm-i mushaf, tespit alanını, şâzz kavramı ise tercih alanını anlamlandıran kavramlardır. Tespit kavramlarına/kriterlerine uygun olmayan okumalar, sahihin dışında; tercihe medar olmayan okumalar ise sahihin içinde yer almaktadır. Dolayısıyla mushafa muhalif okumalar ile senedi sahih olmayan okumaları şâzz ile tanımlamak olanaksızdır. Şâzz, ancak sahihin içinde, değişik gerekçelerle tercih edilmeyen okumaları içermektedir ve buna uygun olarak da ilk olarak yaygın olmayan/nadir şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım, kavramın asıl tanımıdır ve ilk olarak bu okumaları tanımlaması için konulmuştur. Süreç içerisinde kaymaya uğrayan ve kemikleşen olumsuz anlam yapısı ile sahihleri dışlayan kavram, bu asıl tanımı ile kırâat gerçeği ile daha çok uyumaktadır.

Dolayısıyla kavramın otantik tanımına dönmek, teolojik açıdan konunun ne olduğu belli olmayan okumaları netleştirecek, gerek gelenekte ve gerekse bugün bilimsel çevrelerde “şâzz kendisi ile namazın caiz olmadığı ve kırâat değeri taşımayan okumalardır” şeklinde yerleşen ortak şuuru sona erdirecektir; çünkü meşhur olmayan sahihleri bertaraf eden bu ortak bilinç, onlu sistemi aşmamaya bağlı olarak günümüzde, özellikle bilimsel arenada hala devam etmektedir. Bu bağlamda şunu açıkça ifade etmek gerekmektedir. Bu çalışmada ortaya konulan çaba, şâzz okumaların, onlu sisteme dâhil olan okumalardan daha kuvvetli olduğunu ortaya koymak veya on kırâatin şöhretine gölge düşürmek değildir. Amaç, sahih olup da süreç içerisinde tamamen olumsuzlanan okumaları, bu tanımla aslına döndürmektir.

EK:

KİRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ					
Kullanıldığı Dönem	Anlamı	Özellikleri	İçerdiği Okumalar	Şer'î Değeri	
III. Asır (Ferra-Ahfeş)	Dilin genel kullanımına aykırılık	Naklî temeli var, mushafa uygun, dilsel açıdan nadir	Dil açısından tercih edilmeyen sahihler	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz	
IV. Asır (Taberi)	Sayısal açıdan râvînin tek veya az olması	Naklî temeli var, mushafa ve dile uygun, icma/ittifaka muhalif	Naklî açıdan tercih edilmeyen meşhur olmayanlar	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz	
IV. Asır (İbn Mücâhid)	Kırâat-ı Seb'a dışındakiler	Naklî temeli var, mushafa ve dile uygun, kırâat-ı seb'a kadar meşhur değil	Kırâat-ı Seb'a dışında kalan yaygın olmayanlar	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz	
İbn Mücâhid Sonrası	VII. Asır (Ebu Şâme)	Kırâat-ı Seb'a dışındakiler	Naklî temeli var, mushafa ve dile uygun, kırâat-ı seb'a kadar meşhur değil	Kırâat-ı Seb'a dışında kalan yaygın olmayanlar	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz
		Sahih kırâat şartlarından birine uymama	Naklî temeli var, dile uygun mushafa muhalif	Tefsiri ilaveler denilen müdrecler	Namazda ve namaz haricinde caiz değil, ancak bilimsel değeri vardır.
			Naklî temeli yok, dile ve mushafa uygun	Merdûd/mevzu okumalar	Namazda ve namaz haricinde caiz değildir.
	IX. Asır (İbn Cezerî)	Tevatür derecesine ulaşamayan on kırâatin dışındakiler	Naklî temeli var, mushafa ve dile uygun, ancak on kadar tevatür derecesine ulaşmamış	Kırâat-ı Aşerenin dışında kalan tevatür derecesine ulaşmayan sahihler	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz
		Mushafa uygun olmama	Naklî temeli var, ancak mushafa muhalif	Tefsiri ilaveler denilen müdrecler	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz değil, ancak bilimsel değeri var
		Sahih kırâat şartlarından birine uymama	Naklî temeli var, dile uygun mushafa muhalif	Tefsiri ilaveler denilen müdrecler	Namazda ve namaz haricinde caiz değil, ancak bilimsel değeri vardır.
			Naklî temeli yok, dile ve mushafa uygun	Merdûd/mevzu okumalar	Namazda ve namaz haricinde caiz değildir.
			Naklî temeli var, mushafa uygun, Arap diline muhalif	Ekollerin kurallarına uymayanlar	Namazda ve namaz haricinde okumak caizdir.
	X. Asır (Suyûtî)	Senedi sahih olmama	Naklî temeli yok.	Merdûd/mevzu okumalar	Namaz ve namazın dışında okumak caiz değildir.
		Resm-i mushafa ve dile muhalefet	Naklî temeli var, mushafa ve dile muhalefet	Tefsiri ilaveler denilen müdrecler	Namazda ve namaz haricinde okumak caiz değil. Ancak tarihsel ve bilimsel değeri vardır
		Meşhur olmama	Naklî temeli var, mushafa ve dile uygun, ancak kurra arasında şöret bulmamış	Naklî açıdan tercih edilmeyen meşhur olmamış sahihler	Namazda ve namaz haricinde okumak caizdir.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasan, "Şübühâtu Havle'l-Kırâati'l-Kur'âniyye", *Dirâsât*, cilt: 15, sayı: 3, Amman, 1988.
- Abdulkavâ, Sabri Abdurraûf Muhammed, *Eseru'l-Kırâat fi'l-Fıkhi'l-İslâmi*, Advâu's-Selef, Beyrut, 1997.
- Acat, Yaşar, *Kur'ân-ı Kerimde Arap Grameriyle Bağdaşmayan Hususlar Hakkında Bir Araştırma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2001.
- Adıgüzel, Mehmet, *Kırâatlar Açısından Fahreddîn Razi ve Tefsîr-i Kebiri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1998.
- Ahfes, Sa'îd b. Mes'ad el-Belhî, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Tah: Abdülemir Muhammed Emin el-Verd, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985.
- Ahmet Halîl, *el-Kırâat İnde İbn Cerir et-Taberî fi Davi'l-Lügati ve'n-Nahv*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Mekke, 1983.
- Akdemir, M. Atilla, "Kırâat Resmu'l-Mushaf İlişkisi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002.
- Alemdar, Yusuf, *Osmanlıda Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kırâat Öğretimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003.
- Askerî, Ebî Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Sa'îd, *Şerhu Mâ Yekâ'u fihî't-Tashîf ve't-Tahrîf*, Tah: Abdulazîz Ahmed, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1963.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006.
- Bakırcı, Selami-Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum, 2001.
- Balvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'z-Zabd*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Memleketü'l-Mağribiyye, 1997.
- Birişik, Abdulhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Cahız, Ebû Osman Amr, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Tah: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1975.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV. Yay., Ankara, 1988.
- Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, Marifet, Yay., İstanbul, 2001.
- Yedi Harf ve Kırâatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2005.
- Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1998.
- Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında İhticâc Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif*, Tah: İzzet Hasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1997.
- Câmi'u'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'i'l-Meşhure*, Tah: Kemal Atik, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1999.
- Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'*, Tah. Otto Pretzl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- Davut, Ahmet Muhammed Ali, *Ulûmu'l-Kur'ân ve'l-Hadis*, Dâru'l-Beşir, Amman, 1984.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, MÜİFV. Yay., İstanbul, 1997.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Arbe'ate Aşer*, tah. Şa'ban Muhammed İsmail, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1987.
- Ebû Şâme, el-Makdisî, *İbrâzü'l-Me'ânî min Hırzî'l-Emânî fi'l-Kırâati's-Seb'*, Tah: İbrahim Atve Ivaz, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire, ts.
- el-Mürşidü'l-Vecîz*, Tah: Tayyar Altıkulaç, TDV Yay., Ankara, 1986.
- Ebû Tahir, Abdulkayyum b. Abdulğafur, *Safahat fi Ulûmi'l-Kırâat*, Mekke, 1415.
- Ebu'l-Beka, Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin, *el-Lübâb fi İleli'l-Binâi ve'l-İ'râb*, Tah: Ğâzî Muhtâr Duleymât, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1995.
- Ed-Dimeşki, Tahir el-Cezairî, *et-Tibyân li-Mebahisi'l-Muteallikati bi'l-Kur'ân*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, Halep, ts.

- Efgânî, Sa'îd, *Fî Usûli'n-Nahv*, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, 1987.
- El-Fadli, Abdulhadi, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985.
- el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv*, Tah: Fahrüddîn Kabave, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, ts.
- *Kitâbu'l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî, ts.
- el-Kudât, Muhammed Ahmet Müflih ve arkd., *Mukaddimat fi İlmi'l-Kırâat*, Dâru Ammar, Amman, 2001.
- el-Kusba, Mahmut Zelud, *el-Kurtubi ve Menhecühü fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Ensar, Kahire, 1979.
- el-Mubarek, Abdurrahman ibn Abdurrahman, *Tuhfetü'l-Ahfezî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İnsâf fi Mesâilil-Hilâf*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, ts.
- Eroğlu, Ali, "İbn Mihrân en-Nisâburi", *DİA*, İstanbul, 1999.
- es-Sağîr, Mahmut Ahmet, *el-Kırâatu's-Şâzze ve Tevcihuha'n-Nahviyyu*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1999.
- es-Sebt, Halîl b. Osman, *Kavaidü't-Tefsîr Cem'an ve Diraseten*, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1997.
- Eş-Şelekânî, Abdulhamit, *Masâdiru'l-Luğa*, Trablus, 1982. Suyûtî, Celâluddîn, *el-Muzhir fi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Envâihâ*, Tah: Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Ezherî, Ebî Mansur Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü Me'ânî'l-Kırâat*, Tah: İ'd Mustafa Deriş-Ivaz b. Ahmed el-Kavzî, Riyâd, 1991.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülğaffar, *el-Hücce li'l-Kurrâis-Seb'a*, Tah: Bedrüddîn Kahveci-Beşir Coycati, Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, Beyrut, 1984.
- , *el-Mesâilü'l-Askeriyyat*, Tah: İsmail Ahmet Umayere, Camiatü'l-Ürdüniyye, Ürdün, 1981.
- Ferrâ, Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Tah: Ahmed Yûsuf Necati, Muhammed Ali en-Neccâr, İntişârâtü Nasır Hüsrev, Tahran, ts.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*, Medine, 1977.
- Hamed, Ğanîm Kaddûrî, *Resmü'l-Mushaf*, Mevsuatü Lecnetü'l-Vataniyye, Bağdat, 1982.
- Hatîr, Muhammed Ahmet, *Kırâatu Abdullah b. Mesud*, Dâru'l-İ'tisam, Kahire, ts.
- Hatîb, Abdü'l-Latif, *Mu'cemu'l-Kırâat*, Dâru Sa'di'd-Dîn, Dimeşk, 2000.
- Hemezani, Bahaüddîn Abdullah b. Akil, *Şerhu İbn Akil*, Tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1985.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Tah: Abdusselâm Abduşşafî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, Tah: Ali Muhammed Dabbağ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- *Ğâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, 1932.
- *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Talibin*, Tah: Abdu'l-Hay el-Feremavi, Kahire, 1977.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, Tah: Muhammed Ali en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- *el-Muhteseb fi Teybîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâat ve'l-İzâhi Minhâ*, Tah: Ali Necdî Nâsîf, Abdülhâlim Neccâr, Abdulfettâh İsmail Şelebî, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1986.
- *Sırru Sanâ'ati'l-İ'râb*, Tah: Hasan Handavi, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1985.
- İbn Hâcib, Cemâleddîn Osmân b. Ömer, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, tas: Ahmed Râmiz, Matbaatü'l-Alem, İstanbul, 1307/1889.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccetü fi'l-Kırâati's-Seb'*, Tah: Abdülâl Sâlim Mükrem, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- *el-Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, Tah: Gotthelf Bergsträsser, Matbaatü'r-Rahmâniyye, Mısır, 1934.

- İ'râbu'l-Kırâati's-Seb'i ve İlelûha*, Tah: Abdurrahman b. Süleyman el-Uşeymin, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Muğni'l-Lebîb fi Kütübi'l-E'arîb*, Tah: Mazin Mübarek-M. Ali Hamdullah, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985
- Şerhu Katru'n-Neda*, Tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit, Kahire, 1383.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Matbaatü Dari'l-Kütübi'l-Mısıriyye, Kahire, 1925.
- Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, tah. Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.
- İbn Mücâhid, Ebûbekir, *Kitâbü's-Seb'a*, Tah: Şevkî Dayf, Dâru'l-Mearif, Kahire, ts.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak Ebû'l-Ferec, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.
- İbn Serrâc, Ebûbekir Muhammed b. Sehl, *el-Usul fi'n-Nahv*, Abd el-Hüseyn el-Fetli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.
- İbn Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Mektebetü Ahmed b. Sa'd, Endenozya, ts.
- İbn Teymiye, Ahmed b. AbdulHalîm, *Mecmû'u Fetâvâ*, Tert: Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Mearif, Ribât, 1981.
- İbn Zencele, Ebû Zur'a Abdurrahmân b. Muhammed, *Hüccetü'l-Kırâât*, Tah: Sa'îd el-Efgânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1979.
- İsmail, Şaban Muhammed, *el-Kırâat Ahkâmüha ve Masdaruha*, Dâru's-Selam, Beyrut, 1986.
- Kâdî, Abdulfettâh, *el-Kırâatü's-Şâzze*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1981.
- Havle'l-Kırâati's-Şâzze*, *Mecelletü'l-Buhusi'l-İslâmiyye*, sayı: 35, Riyâd.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an'ın Nüzûlü ve Kırâati*, Nedve Yay., İstanbul, 1981.
- Kaya, Mustafa, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2007.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, TDV. Yay., Ankara, 1987.
- Kiftî, Cemâluddîn Ali b. Yûsuf, *İnbâhü'r-Rüvât ala Enbâhi'n-Nühât*, Tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1986.
- Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yay., İzmir, 1993.
- Lügavi, Ebû't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Mektebetü Nahda, Mısır, ts.
- Mehdevi, Ebu'l-Abbâs Ahmet b. Ammar, *Şerhu'l-Hidaye*, Tah: Hazım Said Haydar, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1995.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb' ve İlelihâ ve Hüccehâ*, Tah: Muhyiddîn Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, Tah: Abdulfettâh İsmail Şelebî, Dâru Nahda, Kahire, ts.
- Müşkilü İ'râbi'l-Kur'an*, Tah: Hatim Salih ed-Damin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fi Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1980.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, Tah: Muhammed Ahmed ed-Dâli, Beyrut, 1986.
- el-Muktadab*, Tah: Muhammed Abdulhâlik Udeyme, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- Mükrem, Abdulâl Sâlim, *el-Halkatü'l-Maksûdetü fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 124.
- el-Kırâatü'l-Kur'âniyye ve Eserüha fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Mükrem, Abdulâl Salim-Ömer, Ahmet Muhtar, *Mu'cemu'l-Kırâat*, Üsve, İran, 1991.
- Nassâr, Hüseyin, *el-Mu'cemu'l-Arabî Neş'etuh ve Tatavvuruh*, Mısır, 1968.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ'râbu'l-Kur'an*, tah.: Züheyr Ğazi Zâhid, Beyrut, 1988.
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Tehzibü'l-Esma ve'l-Lügat*, Mısır, ts.

- Okçu, Abdulmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2000.
- Özsoy, Vahap, *Şu'be İbnü'l-Haccâc ve Hadisçiliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2004, s. 56.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsîr Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2005.
- Rafî'i, Mustafa Sadık, *İcâzü'l-Kur'ân ve Belâğâtü'n-Nebeviyye*, Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1965.
- Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *Mecâlisu Sa'leb*, by., ts.
- Sarı, H. İbrahim, *Ebû Amr'ın Kırâat İlmi ve Arap Dilindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2002.
- Sarı, Mehmet Ali, *Ebû Ömer ed-Dûrî ve Kırâatü'n-Nebî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Sîbeveyh, Ebû Bısr Amr, *el-Kitâb*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır, 1317.
- Sicistânî, İbn Ebî Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Tah: Arthur Jeffery, Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır, 1936.
- Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev: Yaşar Kandemir, DİB., Yay., Ankara, 1981.
- Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet, İstanbul, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvî*, Tah: Abdulvahhab Abdullatif, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyâd, ts.
- el-İktirâh fi İlmi Usûli'n-Nahv*, neşr. Ahmed Suphi Fırat, Matbaatu Külliyyeti'l-Edeb, İstanbul, 1975.
- el-İşarat fi Şevazi'l-Kırâat*, Tah: Abdülkerim el-Enis, Mecelletü'l-Ahmediyye, sayı: 17, 2004.
- el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Tah. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1993.
- et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsîr*, Tah: Fethî Abdulkadir Ferîd, Dâru'l-Ulûm, Riyâd, 1982.
- Şahin, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kahire, Kahire, 1966.
- Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Şelebi, Abdulfettâh İsmail, *Ebû Ali el-Fârisî*, Dâru'l-Matbûati'l-Hadîse, Cidde, 1989.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Tah: Ahmet Abdurrâzık el-Bekrî ve ark., Dâru's-Selâm, Kahire, 2005.
- Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*, İşaret Yay., İstanbul, 1990.
- Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, *İmlâu Mâ Menne Bihî'r-Rahman min Vücûhi'l-İ'râb ve'l-Kırâat fi Cemî'i'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.
- Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara, 2005.
- Yâkût, Şihabüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdullâh Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV Yay., İstanbul, 1996.
- Zâhid, Züheyr Ğazi "en-Nahviyyûn ve'l-Kırâatü'l-Kur'âniyye", *Mecelletü Edebi'l-Mustansire*, sy.: 15, Bağdat, 1987.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, Tah: Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrut, 1988.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İ'râbu'l-Kur'ân*, b.y., ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, Tah: Tayyar Altıkulaç, İSAM., İstanbul, 1995.
- Zemaşşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Mufasssal fi San'ati'l-İ'râb*, Tah: Ali Mulhim, Dâru Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 1993
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- Zerkeşi, Bedrüddîn, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.