



T.C.
Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

**“SEMANTİK ANALİZ YÖNTEMİ AÇISINDAN
KIRÂATLERDE “ŞÂZZ” KAVRAMI”**

Ayşe TUFAN
Iğdır 2019

T.C.
İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**“SEMANTİK ANALİZ YÖNTEMİ AÇISINDAN
KIRÂATLERDE “ŞÂZZ” KAVRAMI”**

Hazırlayan
Ayşe TUFAN

Danışman
Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN

İğdır 2019

TAAHHÜTNAME

(Bilimsel Etiğe Uygunluk Metni)

Sosyal Bilimleri Enstitüsü Müdürlüğüne

Iğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “SEMANTİK ANALİZ YÖNTEMİ AÇISINDAN KIRÂATLERDE “ŞÂZZ” KAVRAMI” adlı çalışmanın kendi çalışma ve gayretim sonucunda meydana geldiğini, alıntılara kaynak gösterdiğimi ve yürürlükteki tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, bu çalışmamın kağıt ve elektronik kopyalarının Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirtilen koşullarda saklanması için izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri doğrultusunda gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezimin tamamının veya uygun görülen kısımlarının erişime açılması tamamen Sosyal Bilimler Enstitüsünün takdirindedir.

Tezim sadece Iğdır Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin ... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

26/11/2019

Ayşe TUFAN

KABUL VE ONAY

AYŞE TUFAN tarafından hazırlanan “SEMANTİK ANALİZ YÖNTEMİ AÇISINDAN KIRÂATLERDE “ŞÂZZ” KAVRAMI” adlı çalışma, 26/11/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı, TEFSİR Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

(İmza)

Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN

(Başkan)

(İmza)

Doç. Dr. Mehmet Salih GECİT

Üye

(İmza)

Dr. Öğr.Üye. Mehmet Emin YURT

Üye

ÖZET

Bu çalışmada “Şâzz” kavramının süreci incelenmektedir. Sonra ortaya çıkarılan ve bilinen sahih kırâatleri "mütevâtir" olarak gören düşünce kritize edilmiştir. Şâzz Kırâat terimi olarak ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki fonksiyonu değerlendirilmiştir. Kırâatler ilk zamanlarda yorumlanırken, kelimeler metin içindeki irtibatları açısından tahlile tabi tutuluyor; gramer, tefsir, belâgat değerlendirmelerinde rolleri ortaya konuluyordu. Bunun klasik tefsirlerde, ilk dönem kırâat, meâni'l-Kur'an, ihticâc ve nahiv alanında yazılmış eserlerde yüzlerce örneğini görmek mümkündür. Kadîm müfessir ve dilcilerin, kırâatleri enine boyuna irdeledikleri, farklı kırâatleri nakilde rivâyetle yetinmedikleri, gerektiğinde rivâyetleri eleştirdikleri, mantıklı açıklamalarla tercih gerekçelerini ortaya koydukları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, kırâat, mütevâtir, kriter, sahih, şâz, ihtilâf.

ABSTRACT

The process of ci Şâzz in was analyzed. It was later revealed, and the well-known pieces of the fictitious pieces were categorized by the idea that appeared there. The term. Şâzz Qıraat dönem was announced accordingly and its first periods were announced. When interpreting the first history of the chapters, the words are analyzed as you view the text history; grammar, tafsir, rhetoric in the evaluation of roles were revealed. Instead of classical tafsirlerin, the first period of fortune, meâl al-kur -an, and most works in the area of nahiv can be seen in hundreds of ways. Kadîm mufessir and linguists, they deliberately examine the vermin, different pieces.

Keywords: Quran, reading, rumored, criterion, valid, irregular, controversy.



ÖNSÖZ

Kırâat ilmi, Kur'ân ile olan bir ilimdir. Kırâat kapsamı geniş olmasından dolayı eserleri eleştirel yaklaşımı yok kadar azdır. Kırâatle ilgili eserler, yüzeysel incelendiğinde kırâat çeşitlerindeki karışıklık hemen göze ilişmektedir. Kırâatlerin tespiti hususunda gerek kırâat alimlerinin gerekse başka mecraların üzerinde uzlaştığı kriterler malesef yoktur. Bunun sebebi; kırâatlerde izlenen yolun, ne olduğu net olmayan 'yedi harf' ile yakın ilişkisinin varlığı; kırâat birikiminin aktarımı kırâat alimlerinin anlattıklarıyla tam olarak uyuşmaması problemleridir.

Kırâatler, teorik ve tarihsel açıdan pek eleştiriye tabi tutulmamış; bunun nedeni ise Kuran ile olan ilişkisinden kaynaklı hatalardan kaçınmaktadır, kırâat eserlerindeki sıralamalar, bütün karmaşasıyla günümüze yetişmiştir. Kırâatlerle ilgili ülkemizde kırâat üzerine yapılmış araştırmaları, tezleri, makaleleri incelediğimizde modern anlamda sadece var olanın nakledildiği karşımıza çıkmaktadır. Buna neden olan olgunun ise Kur'ân'la sıkı ilişkisinden dolayı kırâat hakkında konuşmak, birikim ve cesareti de gerektirmektedir.

Hiz. Osman'la başlayan İbn Mücâhid ile devam eden İbn Cezerî ile zirveye ulaşılmaya çalışılan kırâatlerin kavramsal alanının da bilimsel açıdan bir yapılanmaya gitmesi gerektiği kaçınılmaz bir gerçektir. Bu yüzden çalışmamızda "Kırâatlerde Şâz Olgusunu" çalışmış ve kavramını kullanmanın pratikte bir faydası olmadığı gibi altını dolduramadığımız kavramın zamanla insanların zihninde şüpheye neden olacak problemlere yol açtığını vurgulamıştık. İbnü'l-Cezerî'nin de söylediği gibi, makbul kırâat şartlarını içerisinde barındıran bütün kırâatlerin sahih olduğu, bunun ister yedi, ister on, isterse onun dışından olsun farketmeyeceğini söylemenin daha doğru bir yaklaşım olacağını iddia etmiştik.

Bu araştırma için beni yönlendiren, iki yıl boyunca değerli bilgilerini bizlerle paylaşan, yardım talep ettiğimde hiçbir zaman bilgi ve tecrübesini esirgemeyen yapıcı ve fedakar tavrıyla karşılaştığım zorlukları aşmamda yardımcı olan değerli danışman hocam; Doç. Dr. Osman Bayraktutan'a, vermiş oldukları emek ve yardımlarından dolayı Doç. Dr. Mehmet Salih GECİT ve Dr. Öğr.Üye. Mehmet Emin YURT' hocalarıma da şükranlarımı sunar teşekkür ederim.

**Ayşe TUFAN
İĞDIR 2019**

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM SEMENTİK ANALİZ YÖNTEMİ AÇISINDAN ŞÂZZ KAVRAMININ ANLAM ALANI VE TEORİK ÇERÇEVESİ

1.1. ŞÂZZ KAVRAMININ LEKSİK/SÖZLÜK ANLAMI	3
1.1.2.Şâzz Kavramının Tanımı ve Termonolojik Anlamı	4
1.1.3.Şâzz Kavramı	5
1.1.4.Şâzz Kavramının Ortaya Çıkışı	6
1.1.5.Alimlerin Şâzz Tanımı	7
1.1.5.1.Suyuti'nin Şâzz Tanımı	7
1.1.5.2. İbn Cezerî'nin Şâzz Tanımı	10
1.1.5.3. Sehavî ve İbnü's-Salâh'ın Şâzz Tanımı	11
1.1.5.4. İbn Cinnî'nin Şâzz Tanımı	12
1.1.5.5. İbni Mücâhid'in Şâzz Tanımı	13
1.1.5.6. Taberî'nin Şâzz Tanımı	15
1.1.6. Şâzz Kavramının Anlam Alanına Giren Kavramlar.....	16
1.1.6.1. Âhâd	16
1.2. Şâzz'ın Zıddı Olarak Kullanılan Kavramlar.....	17
1.2.1. Tevatür.....	19
1.2.2. Nazarî Bilgi.....	19

İKİNCİ BÖLÜM ŞÂZZ KAVRAMININ KİRÂATLARA GEÇİŞ SÜRECİ VE KAVRAMI KULLANAN İLİMLER

2.1. ŞÂZZ KİRÂAT	22
2.1.1 Şâzz Kırâatler	22
2.1.2. Şâzz Kırâatlerin Tarihi Serüveni.....	25
2.1.3 Şâzz Kırâatlerin Çeşitleri.....	28
a).İki Şarta Muvafık, Arap Diline Muhalif Âhâd Kırâatleri	28

b) İki Şarta Muvafık, Mushaflara Muhalif Âhâd Kırâat	29
c) Üç Şartı Taşımakla Birlikte Şöhrete Ulaşmayan Âhâd Kırâat	29
2.2.ŞÂZZ KAVRAMINI KULLANAN İLİMLER	31
2.2.1. Kelam İlmi	31
2.2.2. Usul-i Fıkıh İlmi	32
2.2.3 Hadis İlmi	33
2.2.4. Kırâat İlmi	34

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMININ TARİHSEL SÜRECİ

3.1. KIRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMININ TARİHSEL SERENCAMI.....	36
3.1.1. Şâzz Kavramının Ortaya Çıkışından Önceki Dönem	36
3.1.2. Şâzz Kavramının Ortaya Çıkışı: Dilbilim ve Hadis	37
3.1.3. Şâzz Kavramının Kırâatlerle Birlikte Kullanımının Başlaması: Ferrâ-Ahfeş	42
3.1.4. Şâzz Kavramının Kırâat Terminolojisine Girişi: Taberî	44
3.1.5. Şâzz Kavramının Yeni Bir Boyut Kazanması: İbn Mücâhid	48
3.1.6. Geleneksel Yaklaşımın Sürdürülmesi: İbn Mücâhid'den Mekkî b. Ebî Tâlib'e	49
3.1.7. Şâzzın Yeniden Tanımlanması: Ebû Şâme ve İbn Cezerî	53
3.1.8. Şâzzın Tanım Çıkmazı: Suyuti	55
3.2. GELENEKSEL ŞÂZZ TANIMLARININ MODERN DÖNEMDEKİ İZDÜŞÜMLERİ: TANIM KAOSU	56
3.2.1. Arap Dünyasında Yapılan Çalışmalarda Şâzz Tanımları	57
3.2.2. Türkiye'de Yapılan Çalışmalarda Şâzz Tanımları	59
3.3. KAVRAMDAKİ ANLAM KARGAŞASININ ETKENLERİ.....	61
3.3.1. Anakronizm: Geçmiş, Mevcut Dönemin Kavramsal Birikimiyle Okuma	61
3.3.2. Kişisel Yüklemeler	63
3.3.3. Farklı Olguları Tek Kavramla İfadeleme	64
3.3.4. Aşırı Korumacılık	65
3.3.5. Rivayet Terminolojisinin İçeriğinin Doldurulmadan Kullanılması	67
3.4. KAVRAMDAKİ İÇERİK KARGAŞASI VE OTANTİK ANLAM ARAYIŞI.....	69
3.4.1. Kavramın İçerik Kargaşası ve Tahlili	69
3.4.2. Otantik Anlam Arayışı Denemesi	80
SONUÇ	84
KAYNAKÇA	87

KISALTMALAR

<i>age.</i>	Adı geçen eser
<i>a.s.</i>	Aleyhisselam
<i>b</i>	İbn (oğlu)
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>c.</i>	Cilt
<i>c.c</i>	Celle Celâlühü
<i>Çev.</i>	Çeviren
<i>d.</i>	Doğum, doğumu
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>DİB</i>	Diyanet İşleri Başkanlığı
<i>h.</i>	Hicrî
<i>haz.</i>	Hazırlayan
<i>Hz.</i>	Hazreti
<i>İst.</i>	İstanbul
<i>Ktp.</i>	Kütüphane, kütüphanesi
<i>m.</i>	Milâdî
<i>nşr.</i>	Neşreden
<i>ö.</i>	Öldüğü tarihi
<i>r.a.</i>	Radıyallahu anh
<i>s.</i>	Sayfa
<i>s.a.v.</i>	Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
<i>SBE</i>	Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>sy.</i>	Sayı
<i>Tahk.</i>	Tahkik
<i>TDVY</i>	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
<i>trc.</i>	Tercüme, tercüme eden
<i>tsz.</i>	Tarihsiz
<i>vb.</i>	Ve benzeri
<i>vs.</i>	Vesaire
<i>y.</i>	Yıl
<i>yy.</i>	Yayıncı yok, yayın yeri yok

GİRİŞ

"Kırâat ilmi, İslami ilimler arasında önemine binaen ortaya çıkış bakımından bir önceliğe sahiptir. Hz. Peygamber (s.a.v.) inen ayetleri büyük bir özenle okuyor ve hemen ashabına aktarıp öğretiyor, ondan öğrenenler de bu okuyuşları başkalarına naklediyordu. Sahabe Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Kur'an kırâatine önem vermiş, farklı okuyuşları ve ilgili rivayetleri korumuştur." "Kırâat ilmiyle ilgili ana konulardan biri olan ve okumayı kolaylaştırmayı amaçlayan yedi harf ruhsatı kırâat farklılıklarının önemli bir dayanağı olmuştur. Bilindiği üzere Kur'an'ı Hz. Peygamber'den öğrenen ve kendileri için özel nüsha oluşturan bazı sahabiler şartlar gereği uzak bölgelere gidiyorlardı. Onların Resulullah'tan öğrendikleri Kur'an okuma tarzları da birbirlerinden farklıydı. Bir kısmı Kur'an'ı, yedi harften bir harf, bir kısmı iki harf, bazıları da daha fazla harf okuyuşu üzerine öğrenmişler ve bu hallerini koruyarak çeşitli yerlere dağılmışlardı. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Kur'an kırâatı konusunda bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Hz. Osman'ın Kur'an nazil olduğu lehçeler (harfler)den birisi olan Kureyş lehçesi esas olarak birleştirmesi ve çoğaltılması, sonra da bu nüshaları çeşitli bölgelere göndermesiyle bu ihtilaflar sona ermiştir. " Kırâat lugatte, (k-r-y-e) kaynağından türeyen, "toplamak, toplanmak, bir araya getirip birleştirmek, okumak, telaffuz etmek" gibi anlamlarına gelen (masdar) bir isimdir. "Aynı kökün Kur'an şeklinde gelen masdar da kırâat ile eş anlamlıdır. Kur'an, içerisinde birçok hükmü, emir ve yasakları", kısaca, ayet ve sureleri bir arada topladığından böyle isimlendirilmiştir.' Terim olarak, "*Kur'an kelimelerinin ve harflerinin okunuş şekli*" anlamında kullanılmakta olan kırâat, "Kur'an ilimleri terimi olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bunlar arasında en kapsamlı olanı İbnü'l-Cezeri'nin şu" tanımıdır: "*Kur'an kelimelerini nasıl okunacağını ve ravilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir*".¹

"Mutlak anlamda Arap diline uygun düşen, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birine takdiren de olsa uyan ve tevatür yoluyla nakledilen kırâattır. Mütevatir olmanın anlamı, yalan üzerine birleşmeleri adet üzere mümkün olmayan

¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânü'l-Arab* I-XV, Beyrut 1374, c. 5, s. 28,29; İbn Cinni, Ebu'l- Feth Osman, *el-Hasâis*, (Thk. Muhammed Ali en-Neccar), Beyrut 1403, c. 1, s. 96.

(sahih olan görüŖe göre belirli bir sayı belirtilmeyen) bir gurubun baŖka bir guruptan aktara geldikleri ve senedin sonuna kadar böyle devam eden kırıât demektir."²



² "İbn Cinni, Ebu'l-Feth Osman, "*el-Hasâis*", (Thk. Muhammed Alien-Neccar), Beyrut 1403, c. 1, s. 96. "

BİRİNCİ BÖLÜM

SEMANTİK ANALİZ YÖNTEMİ AÇISINDAN ŞÂZZ KAVRAMININ ANLAM ALANI VE TEORİK ÇERÇEVE

1. 1. ŞÂZZ KAVRAMININ LEKSİK/SÖZLÜK ANLAMI

"Şâzz sözcüğü Arap dilinde "kural dışı ve nadir" manasında kullanılmaktadır. Şunun yanısıra "tek kalmak, azlık, ayrılık, çoğunluğun dışına çıkıp onlardan ayrılmak, ilkelere aykırı olmak" manalarına gelmektedir. "Şâzz kavramı, mütevatir kavramının sistematik olarak ilk tarifini yapıp şartlarını belirleyen Cahız'a göre genel olmayan haberdir. Bunu şu ifadelerinden" çıkarmaktayız.³

"...doğru haber 'şâzz ile yaygın olanın' arasının ayırt edilip bilinmesi için çok önemlidir." Dilbilimcilerden şâzz kavramını ilk olarak kullananın "Halil b. Ahmed (Öl.175) olduğunu" söylebilmekteyiz. Halil b. Ahmed, "şâzz kavramını" "topluluktan ayrı kalan" ve "yaygın kullanıma muhalefet" biçiminde tarif ederek, yalnız kalan herşeyin (şâzz) olduğu söylemektedir. "Bu kullanım meşhur kavramının zıddıdır. Mütevatir yaygın olan toplum tarafından kabul edilen rivayetler için söz konusuysen, dilbilimsel anlamıyla şâzz topluluktan ayrı kalan ve yaygın olmayan anlamıyla" kullanılmaktadır.⁴

"Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311), aşağıdaki beyitleri de salât kelimesinin rahmet anlamına geldiğine delil olarak " göstermektedirler.⁵

صلی الله على امریء ودعته⁶ واتم نعمته علیه وزادها

صلی على عزة الرحمن وانبتها⁷ لیلی وصل على جاراتها الخ

"Ayrıldığı kimseye ilahım rahmet etti/etsin ve ona nimetini tamamlayıp arttırdı/arttırsın."

"Rahman Azze'ye ve kızı Leylaya rahmet etti/etsin diğer komşularına da rahmet etti/etsin."⁸

³ "İbn Faris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Zekeriyya, "Mu'cemü'l-Mekâyisfi'l-Luga," (Thk. Şihabuddin Ebu Amr), Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 523. "

⁴ "el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, "Kitâbu'l-Hucce fi Tespîtin-Nübüvve" (Resailu'l-Cahızicinde), (I-IV),(Thk. Abdusselam M. Harun), el-Mektebetu'l- Hancı, Mısır 1399, c. 3, s. 223-224. "

⁵ "Ebû Hâtem er-Râzî, "Kitâbu'z-Zîmê," II. 735-740; İbn Manzûr, "Lisânu'l-Arab", I. 2230-2232. "

⁶ "İbn Manzûr, "Lisânu'l-Arab, " I. 2230-2232. Not: "Beyit Adi b. Rika'a" aittir. "

⁷ "İbn Manzûr, "Lisânu'l-Arab, " ag.e I. 2230-2232. "

صلی علی یحیی و اشیاغه رب کریم و شفیع مطاع

"Allâh Yahya ve arkadaşlarına rahmette bulunsun⁹. Cömert, yardım eden ve sözü dinlenen bir rab o."

1.1.2 Şâzz Kavramının Tanımı ve Termonolojik Anlamı

"Bu kavram kargaşasının çıkışına kavramın ilk kullanımlarını bilmemek, kavramı kullanan kişilerin yanlış kullanmaları ve zıddı olarak görülen kavramlardaki belirsizlikler yol açmıştır. Şâzz kavramını en fazla hadis, dilbilim ve kırâat ilmi kullanmaktadır. Hadis ilminde fazla bir anlam değişmesine maruz kalmamıştır."¹⁰

Hadis biliminde şâzz kavramını tarif eden ilk "İmam Şafi'dir" (Öl. 200). "*Şafii'ye göre şâzz; Güvenilir bir râvînin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir. Halihazırda kullanılan şâzz hadis; sika bir ravinin oteki sika ravilere muhalif olarak rivayet ettiği hadistir ve günümüzde kullanılan anlamı da bu*" şeklindedir.¹¹

⁸ "Ebû Hatim er-Razi, *Kitâbu'z-Zînê*, " II. 736; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, " I. 2230-2232. "

⁹ "İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, " I. 2230-2232 de ve Firûzâbâdî, Meccüddîn Muhammed b. Ya'kub (ö. 817/1415), es-Silatu ve'l-Buşer fi's-Salâti ale Hayri'l-Beşer, thk. Yusuf Alî Bedevî, Dâru's-Semah, Dimaşk, 2008, ss.13-22'de sallâ ifadesinin haber anlamında değil dilek anlamında olduğunu söyler"

¹⁰ "İbn Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*", c. 1, s. 9; Unal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, " s. 46. "

¹¹ "Hâkim, "Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*, " Medine, 1977, s. 119; el-Mubarek, Abdurrahman ibn Abdurrahman, " *Tuhfetu'l-Ahfezî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, " Beyrut, II, 84; Şakir, Ahmed Muhammed, " *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis*, " Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s.53"

1.1.3 Şâzz Kavramı

Sözlük anlamı, sözlük anlamı itibariyle şâzz kelimesi, شذ (Şezze) sülâsi fiilinden ism-i fâil olup; “yalnız kalmak”, “nâdir olmak”, “farklı olmak”, “**cemaatten ayrılmak**”, “kural ve kaidelere aykırı olmak” gibi manalara gelir.¹² "Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitabü'l-Ayn*, VI/215; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ er-Râzî, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 1979, III/180," (شذ)md. Bu anlamda, arkadaşlarından ya da bir topluluktan ayrılıp yalnız kalan kimse için; “Adam topluluktan ayrılıp tek başına kaldı.” anlamına gelen جلتشد ifadesi kullanılır. "Ebû Şâme, el-Makdisî, el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ Ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz, 1986, 179)."¹³ Yine bunun gibi, bir topluluk yerlerinde ya da beldelerinde bulunmadıklarında, onların bu durumlarını belirtmek için ذ شذ قوم ifadesi kullanılır.¹⁴ Diğer taraftan bir kimsenin bir topluluğa muhalefet etmesi de yine bu kavramla ifade edilir.¹⁵ Sehavî (ö.643/1245) ise sahih kırâatler dışında kalan kırâatlerin şâzz kavramıyla isimlendirilmesinde bu kelimenin yalnız kalma, cumhurdan ayrı düşme anlamlarına işaret etmesi yönüyle böyle bir isimlendirmede bulunmanın uygun olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Kavramla ilgili verilen anlamlar toparlanacak olursa şâzz kavramı; genelin dışında olma, topluluktan farklı olma, cemaatten ayrılma, yalnız ve nâdir olma gibi anlamlara gelmektedir. Doğrusu şâzz kavramının sözlük anlamı, biraz sonra vereceğimiz ıstılah anlamına göre daha net ve anlaşılır bir içeriğe sahiptir. Şöyle ki, söz konusu anlamlar genel itibariyle dilciler tarafından ortaya konmuş ve genel kabul görmüş anlamlar iken, konunun uzmanları kelimenin sözlük anlamından öte, daha çok ıstılah anlamı üzerinde durmuşlardır ki zaten tartışma da bu noktada yaşanmıştır. Diğer taraftan her ne kadar kelimenin sözlük anlamı ıstılah anlamına kaynaklık etse de bilindiği üzere kavramların sözlük anlamları genelde statik olur, ancak ıstılah anlamları zamana ve şartlara bağlı olarak bir takım değişimlere uğrayabilir. Bu durumun en tipik örneklerinden birinin de şâzz kavramı

¹² "Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, " *Kitabü'l-Ayn* " (thk. Mehdi el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerrâî), ts., VI/215; " İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ er-Râzî, " *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga* " (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), " *Dâru'l-Fikr* " 1979, III/180, " ذ "md.; İbn Manzûr, " *Lisânü'l-Arab* " IV/2219, " ذ "md. "

¹³ "Ebû Şâme, " *el-Mürşidü'l-Vecîz* " s. 179. "

¹⁴ " Fîrûzâbâdî, " *el-Kâmûsu'l-Muhîr* " s. 847, " ذ "md. "

¹⁵ "Komisyon, " *el-Mu'cemu'l-Vesîr, Mektebetü'ş-Şuruki'd-Devliyye* " IV. Baskı, Mısır, 2004, s. 476, " ذ "md. "

¹⁶ "Ebu Şâme, a.g.e., 181. "

olduğu söylenebilir ki bu konu daha detaylı olarak ele alınacaktır. Bununla birlikte söz konusu anlam değişiminin, kelimenin sözlük anlamının dışına çıktığı ve çok farklı bir mecraya gittiği söylenemez. Kavramın anlamları aynı kalsa da bu değişimin hükme ve içe dönük bir değişim olduğu söylenebilir. Sonuç itibariyle her ne kadar bu kısım konunun en anlaşılır ve en tartışmasız kısmı olsa da, sözlük anlamı bağlamında şâzz kavramını tanımak konunun ilk aşamasını oluşturmaktadır.

1.1.4 Şâzz Kavramının Ortaya Çıkışı

Başlangıç itibariyle şâzz kavramı kırâat geleneği içinde kullanılan bir kavram değildi. Kavram ilk olarak dilbilim araştırmacıları tarafından; “tercih edilen ve edilmeyen” ayrımını yapmak veya “tercih edilmeyen” anlamını karşılamak üzere kullanılmıştır.¹⁷ Kaynakların belirttiğine göre bu kavramı; “topluluktan ayrı olma”, ve “yaygın kullanıma muhalefet etme” anlamında ilk kullanan kişi "*Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî)'dir* " (ö.175/791).¹⁸ "*Halîl b. Ahmed'in*" kelimeye yüklediği bu anlam, bazı ilâveler olmakla birlikte daha sonra başta kırâat ve tefsir âlimleri olmak üzere geniş kitlelerce, genel itibariyle bu anlam ekseninde kullanılmıştır.Şâzz kavramını bu dönemde kullanan diğer bir disiplin de hadis ilmidir ki bu disiplin içinde kavram belli aşamalar kaydettikten sonra terminolojik anlamıyla ilk defa imam Şâfiî tarafından kullanılmıştır.¹⁹

Kırâat ilmi ise bu kavramı, hem dilbilim ve hem de hadis ilminde kullanıldığı anlamıyla almış ve kullanmaya başlamıştır. Hatta bu dönemde kırâatlerle ilgili kriterler belirlenirken artık şâzz kavramı da kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlamda bu kavramı meşhûr kırâat âlimleri içinde ilk kullananlardan biri de İmam Şâfiî'dir. Şâfiî kırâatleri alırken nelere dikkat ettiği ile ilgili şu ifadeyi kullanmıştır: “Ben tabîînden yetmiş kişiden kırâat aldım. Onlardan iki ve daha fazla kişinin üzerinde ittifak ettiği kırâati ben de aldım. Ancak bir kişinin yalnız kaldığı kırâati ben de terkettim ve nihâyet okuduğum kırâatleri bu şekilde bir araya getirdim.”²⁰ Dolayısıyla kırâatte henüz daha yazılı döneme geçilmemiş olsa da, hicrî ikinci asrın ortalarında şâzz kavramının belli özellikteki bir kırâat için kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Şâzz kavramının yazılı kültürde

¹⁷ "Mehmet Dağ, "*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*", s. 65. "

¹⁸ "Halîl b. Ahmed, "*Kitâbü'l-Ayn*", VI/215. "

¹⁹ "en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, "*Ma'rîfetü Ulûmi'l-Hadis*" (thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin), II. Baskı, "*Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*" Beyrut, 1977, s. 183. "

²⁰ "Mekkî b. Ebî Tâlib, "*el-İbâne*", s. 27. "

kullanılmaya başlanmasına gelince bu uygulamanın da ilk defa dilbilimci yönleriyle bilinen ve dilbilimsel tefsire öncülük eden "Ferrâ" (ö.207/822)²¹ ve "Ahfeş" (ö.215/930)²² tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde kullanılmaya başlanan şâzz kavramı, daha sonra kavramsal gelişimini tamamlayarak kazanmış olduğu ıstılah anlamından çok, dilbilim ve hadis ilminde kullanıldığı anlamıyla kullanılmıştır. Bu da tercih edilmeyen, münferit şekildeki okumaları ifade etmeye karşılık gelmektedir. Bütün bu süreçler kavramın gelişimine katkı sağlamış ve nihâyet Taberî (ö.310/922)'yle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Taberî'ye kadar şâzz kavramı dil ve hadis ilmi sınırları içinde kullanılan bir kavramken, o şâzz kelimesinin anlamını daha da genişletmiş ve bir kırâat kavramı haline dönüştürmüştür.²³ Bu bağlamda Taberî'ye göre şâzz kırâat; üzerinde ittifak edilen ya da icmâ edilenin dışında kalan okumalar anlamına karşılık gelmektedir. Bu da yirmi beş civarındaki sahih kırâat imamının dışında kalan okumalardır. Bu tür okumalar bazen üç dört kişi tarafından okunsa dahi ittifak/icmâ ilkesine uymadığı için şâzz kavramıyla karşılanmıştır.²⁴

1.1.5. Alimlerin Şâzz Tanımları

Diğer ilmî disiplinlerde olduğu gibi kırâatte de bu ilmin ortaya çıkışı, gelişmesi ve sistemleşmesine katkısı olan önemli şahsiyetler olmuştur. Bu kişiler ilk dönemden itibaren kırâatlerle ilgili kavramların belirlenmesi, içinin doldurulması ve terimleşmesi sürecinde önemli rol üstlenmişlerdir. Ortaya konan çabalar sayesinde belli seviyede de olsa kırâat ilmi sistemleşme sürecini tamamlamıştır. Bu süreçte ortaya konan çabalardan biri de, şâzz kavramının birden çok tanımının yapılmış olmasıdır. Bu çerçevede bazı âlimlerin tanımlamalarına yer verilmiştir.

1.1.5.1. Suyutinin Şâzz Tanımı

Kırâat ilminde Süyûtî (ö.911/1505)'ye kadar birçok konu belli ilkeler dâhilinde sistematik hâle getirilmiş olsa da, şâzz kırâat kavramıyla ilgili görüş farklılıkları hiçbir şekilde son bulmamıştır. Bunun en tipik örneklerinden biri de Süyûtî'dir. Bilindiği üzere

²¹ "Ferrâ, "Me"ani"l-Kur"ân" II/53, 383; III/81. "

²² "Ahfeş, "Me"ani"l-Kur"ân" I/45, 51, 206. "

²³ "Mehmet Dağ, "Kırâat ilminde şâzz Kavramı," s. 72. "

²⁴ "Ahmed Halil, "el-Kırâât inde ibn Cerîr et-Taberî fi Davi'l -Lügati ve'n- Nahv, Câmiatu Ümmi'l Kurâ" Mekke, 1983, s. 1364. "

"Süyûti tefsir, hadis, fıkıh, usûl, Kur'an ilimleri, edebiyat, tarih gibi birçok" alanda,²⁵ İslâm kültür tarihine yüzlerce eser kazandıran âlimlerden biridir. Bu kadar çeşitlilik içinde onun eser telif ettiği alanlardan biri de şâzz kırâatlerdir. "*el-İşârât fi Şevâzzi'l-Kırâât*" adıyla küçük bir risâle olarak kaleme aldığı bu eserinde Suyûtî şâzz kırâat tanımına farklı bir yorum getirmiştir. Buna göre kırâatler kuvvetli kırâatler, orta seviyede kırâatler ve bunların dışında kalan zayıf kırâatler olarak üç kısma ayrılır. Kuvvetli kırâatlerden kastedilen yedi meşhûr kırâat, orta seviyede olan kırâatten kastedilen âhâd yolla rivâyet edilen üç kırâat ve buna ilâve edilen dört kırâattir. Son olarak zayıf kırâatten kastedilen ise şâzz kırâatlerdir. Suyûtî bu özellikteki kırâatlerin insanların arasında yaygın olduğu, çoğu kaynaklarda yer aldığı, her ne kadar Ebû Hanîfe ve taraftarlarına göre, belli şartlara göre bunlarla namaz sahih olsa da,²⁶ kendisine göre sahih olmayacağı kırâatlerdir.²⁷

Suyûtî'nin kırâatleri taksim edişi ve bunlar içinde zayıf kırâatler şeklinde yer verdiği şâzz kırâat tanımlamasında zamanla farklılık olmuştur. Bu bağlamda o, kırâatleri altılı bir taksime tabi tutar ve mütevâtir ve âhâd kırâatlerden sonra üçüncü sıraya koyduğu şâzz kırâatlerle ilgili şöyle bir tanımlamada bulunur: "Senedi sahih olan, mushafa ya da Arapçaya uymayan veya kırâat imamlarına göre meşhur olmayan okumalara şâzz kırâat denir."²⁸ Tanımda yer alan "*senedin sahih olması*" ilkesi bilindiği gibi sahih kırâatlerin üç temel şartından biri ve bazı araştırmacılara göre ise en önemlisidir.²⁹ Bu anlamda Suyûtî'nin bu yaklaşımı ilkesine göre şâzz kırâatleri daha değerli kılan bir tanımlama olarak değerlendirilebilir. Zira senedin sahih olması, kabul gören diğer kırâatlerde olduğu gibi bunların kaynağının da Hz. Peygamber'e dayandığını gösterir. Buna göre aslında bunların başlangıç itibariyle sahih okumalar olduğu ancak zamanla diğer okumaların kazandığı tevâtür ya da icmâ vasfını kazanamadığından şâzz kırâat seviyesinde kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla Suyûtî'nin

²⁵ "Bekiroğlu, "*Harun, el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi*" (basılmamış doktora tezi), Konya, 2012, s. 112; Özkan, Halit, "Süyûtî", DİA, XXXVIII/198. "

²⁶ "Kastallânî, şihabuddin şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, "*Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât, Dâru'l-Meârif*," Kahire, 1986. I/75. "

²⁷ "Süyûtî, "*el-İşârât fi şevâzzi'l-Kırâât*" (thk: Abdülhekim el-Enîs), "*el-Mecelletü'l-Ahmediy'ye*" sayı, 17, 2004, s. 40-41. "

²⁸ "Süyûtî, et-Tahbîr, "*fi İlmi't-Tefsir*," (thk. Fethi Abdülkâdir Ferîd), "*Dâru'l-Ulûm*," Riyad, 1982. s. 142. "

²⁹ "İbnü'l-Cezerî, "*en-Neşr*" I/18; Süyûtî, "*el-İtkân*" s. 207; Muhammed İsmail Şa'bân, "*el-Kırâât Ahkâmüha ve Masdarüha*" s. 230; Ünal, Mehmet, Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü, s. 52. "

yaptığı bu tanımın, diğer tanımlamalara nispetle şâzz kırâatleri daha önemli hâle getiren bir yaklaşımdır. Fakat zamanla onun bu bakış açısında da bazı değişiklikler olmuş ve nihâyet Kur'an ilimleri içinde önemli bir kaynak olarak görülen el-itkân adlı eserinde ilk iki tanımdan daha farklı bir şâzz kırâat tanımlamasında bulunmuştur. Buna göre ikinci tanımda yer verdiği "*senedi sahih olan kırâatler*" kaidelerini "*senedi sahih olmayan kırâatler*" şeklinde değiştirmişler. Geline aşamada onun şâzz kırâatlerle ilgili tanımlaması şöyledir: "Senedi sahih olmayan, mutevatir kırâatlerde bulunması gerekli olan şartlardan birisi veya hepsinin bulunmadığı okumalara şâzz kırâat denir." Bunların okunması câiz değildir ve hiçbir şekilde Kur'an diye isimlendirilmezler.³⁰ Doğrusu bu tanımlamadan hareketle Suyûtî'nin şâzz kırâat yaklaşımında ciddi bir değişiklik olduğunu belirtmek gerekir. Zira Suyûtî'ye kadar yapılan tüm tanımlarda bu tür kırâatlerin senedinin sahih olduğu ancak başka sebeplerden dolayı icmâ seviyesine çıkamadığı için şâzz seviyesinde kaldığı ileri sürülmüştür. Diğer taraftan aslında bu tür kırâatlerin ihtimâlen de olsa diğer kırâatler gibi Kur'an'dan bir cüz olmaları dikkate alınmış ve bundan dolayı da tarihin hiçbir döneminde şâzz kırâat birikimi hiç sayılmamıştır. Suyûtî'nin bu tanımlaması ise doğrusu bu ihtimali ortadan kaldırmıştır. Çünkü senedi sahih olmayan bir kırâat, diğer şartlara sahip olsa da, bunların hiçbir zaman Hz. Peygamber'den sadır olma ihtimali söz konusu olmaz. Bu yönüyle onun bu tanımı kendisine ait diğer tanımlardan ve de kendisinden önce yapılan tanımlardan farklıdır. İbnü'l-Cezerî gibi Suyûtî de kendinden sonraki âlimler üzerinde etki bırakmıştır. Bu anlamda gerek Arap dünyasından³¹ ve gerekse ülkemizden³² birçok araştırmacı tamamen aynı olmasa da Suyûtî'den yaptıkları alıntı ve buna kattıkları yorumlarıyla şâzz kırâatleri tanımlama yoluna gitmişlerdir. Özellikle de onun altılı taksimi birçok kişi tarafından benimsenmiştir.³³

³⁰ "Süyûtî, *el-İtkân*" s. 199. "

³¹ "Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*," s. 257; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Fi Rihabi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye*" Kahire, 1980, I/424. "

³² "Karaçam, İsmail, *Kur'an'ın Nüzûlü ve Kırâati*" Nedve Yayınları, İstanbul, 1981, s. 266; Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kırâatler*" s. 213; Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*", Ankara Okulu, Ankara, 2005, s. 31;

Adıgüzel, Mehmet, *Kırâatler Açısından Fahrettin Râzî ve Tefsir-i Kebiri*" (basılmamış doktora tezi), Erzurum, 1998, s. 54; "Temel, Nihat, *Şâzz Kırâatler ve Yorum Farklılıklarına Etkileri*", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III, İstanbul, 2002, s. 185; Önder, Muharrem, *Şâzz Kırâatler ve İslâm Hukuku Açısından Değeri*", İHAD, sy.13, 2009, s. 170."

³³ "Muhammed İsmail Şa'bân, *el-Kırâât Ahkâmüha ve Masdarüha*," s. 75-76; el-Kettân, Mennâ Halil, *Ulûmu'l-Kur'ân*," s. 245; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*," s. 118-119. "

1.1.5.2. İbn Cezerî'nin Şâzz Tanımı

Ebû Şâme ile birlikte başlayan ilkeler merkezli şâzz kırâat tanımlaması İbnü'l Cezerî döneminde de bir takım farklılıklarla birlikte gelişerek devam etmiştir. Şöyle ki, Ebû şâme sahih kırâatin kabulü için belirlenen şartlardan herhangi birini taşımayan kırâatin şâzz kırâat olduğunu ifade ederken, İbnü'l-Cezerî bu şartlardan; resm-i mushafa aykırı olmayı temel kriter olarak kabul etmiştir. Buna göre bir okuma şekli; Arapçaya uygunluk ve senedin sahih olması ilkelerine muvafık olsa da, mushafa uygun olmaması sebebiyle şâzz kırâat olarak değerlendirilir. İşte bu kırâatler "İbn Mes'ud, Ebû'd-Derda ve diğerlerinin ziyade, noksanlık ve bir kelimenin diğeri ile değişimi şeklindeki" okumalardır.³⁴ Burada mushafa uygunluğun temel kriter olarak ileri sürülmesiyle, Hz. Osman döneminde yaşanan ihtilafları sonlandırmak için, sahâbenin üzerinde ittifak ettiği okumalara göre çoğaltılan mushaflara uygun olan kırâatlerin kabul edilmesi, olmayanların ise kabul edilmemesi şeklindeki uygulama arasında bir ilişki kurulabilir. İbnü'l-Cezerî'nin bu düzenlemesi ümmet nezdinde geniş bir kabul görmüş ve daha sonraki dönemlerde yapılan kırâat çalışmalarına da büyük ölçüde kaynaklık etmiştir.

Şâzz kırâat tanımlamasında mushafa uygunluğun esas alınması İbnü'l Cezerî'ye has bir uygulama olup,³⁵ bunda da zaman içinde bazı değişiklikler olmuştur. O'nun ikinci bir şâzz kırâat tanımlamasında ise mütevâtir ve meşhûr kavramlarını merkeze aldığı görülmektedir. Buna göre; "*Kırâat imamlarından şöhret ve tevâtür olmaksızın Kur'an olarak nakledilen okumalara şâzz kırâat denir.*"³⁶ Esasında bu tanımlama usûl olarak İbn Mücâhid'in tanımlamasına benzemektedir. Bir farkla ki İbn Mücâhid söz konusu imamları yediyle sınırlandırmış, İbnü'l-Cezerî ise bu yedi imama meşhûr nitelemesiyle üç imam daha ilâve etmiş ve bu on imamın dışında kalan imamların okumalarının şâzz kırâat olduğunu belirtmiştir. İbnü'l Cezerî'nin bu şekildeki şâzz kırâat anlayışında zaman içinde yine bazı değişiklikler olmuştur. Bu anlamda ilk tanımlamada temel kabul ettiği mushafa uygunluk ilkesini biraz daha genişleterek tıpkı Ebû Şâme'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşımla şâzz kırâati tanımlamıştır. Buna göre üç temel ilkedен herhangi birini kendinde bulundurmayan her okuma şekli şâzz kırâat olarak kabul edilmiştir. Belirtilen kırâatler gerek yedi imamdan gereksede on imamdan

³⁴ "İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidü'l-Mukrîn*," s. 96. "

³⁵ Mehmet Dağ, a.g.m., s. 79.

³⁶ "İbnü'l-Cezerî, *el-Müncidü'l-Mukrîn*," s. 99. "

olsun bunların dışında başka imamlardan nakledilsin farketmez yine de şâzz kırâat olarak kabul edilir. Diğer taraftan üç şarta uyan bir kırâat de aynı şekilde gerek yedi imamdan, gerekse on imamdan, olsun birde başka bir imamdan nakledilsin sahih kırâat olarak değerlendirilir.³⁷ Şâzz kırâat tanımlamasında İbnü'l-Cezerî'ye kadar yaşanan farklılıkların bir benzeri de onun kendi telif döneminde yaşanmıştır. Bu anlamda o sırasıyla önce "mushafa uygunluk", sonra "on imamın kırâatleri dışında kalan okumalar" ve nihâyet "üç temel ilkedden birine uygun olmayan kırâatler" şeklinde belirlediği ilkeler ekseninde şâzz kırâatleri tanımlamıştır. Birçok alanda kendinden sonraki döneme etki eden İbnü'l-Cezerî şâzz kırâat algısında da kendinden sonraki dönem ulemâsını etkilemiştir. Bu yönüyle kimi âlimler şâzz kırâatleri tanımlarken onun "on kırâat imamı dışındaki kırâatler" şeklindeki tanımlamasını benimsemiş,³⁸ kimileri de "üç temel şarttan birine uygun olmaması" ilkesini benimsemiştir.³⁹

1.1.5.3. Sehavî ve İbnü's-Salâh'ın Şâzz Tanımı

Yedi imamın kırâatleri dışında kalan kırâatlerin şâzz kırâat olarak algılanması İbn Mücâhid'den sonra da uzun süre etkisini devam ettirmiştir. Onun sahih kırâat diye nitelediği okumalar kendisinden sonra, aynı özellikteki kırâatler kastedilerek mütevâtir kavramıyla birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Öyle ki, şâzz kırâatlerin tanımında dahi mütevâtir kavramını merkeze alarak tanımlamada bulunan âlimler olmuştur. Bu anlamda hicrî yedinci yüzyıl âlimlerinden Sehavî (ö.643/1245) şâzz kırâati; "Rasûlüllah'tan itibaren senedi sahih olan ancak, tevâtürü olmayan kırâatlerdir"⁴⁰ şeklinde tanımlamıştır. Ona göre Kur'an müslümanların icmâıyla tevâtürün sabit olmuştur. Bu özelliği taşımayan bir kırâat velev ki, Arap diline ve mushaflara uygun olup sika râvî tarafından rivâyet edilse de bu tür kırâatler tek kişi tarafından nakledilmesinden dolayı şâzz kırâat olarak değerlendirilirler.

İbnü's-Salâh (ö.830/902) da bu anlamda bir şâzz tanımlaması yapmıştır. O, mütevâtir dışında kalan okumaları şöyle tanımlamıştır: "Kur'an olarak bize tevâtür

³⁷ "İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*," I/9. "

³⁸ Kâdî, Ebdulfettah, *el-Kirââtü's-Şâzze ve Tevcihuhâ min Lügati'l-Arabî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi*," Beyrut, 1981, s. 11. "

³⁹ "Hâlid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Diraseten, Dâru İbn Affan*" Suudi Arabistan, 1997, I/84; "Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf*," s. 214; Birişik, Abdulhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*," Emin, Yayınları, Bursa, 2004, s. 72"

⁴⁰ "Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*," (thk: Ali Hüseyin el Bevvâb), *el-Mektebetü't-Türâs*," Mekke, 1987, I/85. "

olmaksızın nakledilen ve ümmet tarafından kabul görmeyen, şöhret bulmamış okumalara şâzz kırâat denir.”⁴¹ İbnü’s-Salâh, Kur’an’ın tevâtürle nakledilmesinden yola çıkarak, O’nun okunuşu olan kırâatlerin de bu seviyede olması gerektiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla her ne kadar şâzz kırâatlerin naklinin temelinde bunların da Kur’an’dan bir cüz olduğu anlayışı olsa da, ümmetin Kur’an olarak okunacak kırâatlerin mütevâtir olması konusunda icmâ ettiğini, şâzz kırâatlerin bu özelliğe sahip olmaması sebebiyle Kur’an olarak kabul görmediğini belirtmiştir. Usûlcülerin, fukahanın ve kurranın büyük bir çoğunluğunun da benimsediği bu görüşe göre; şayet herhangi bir kırâat tevâtüre ya da şöhrete ulaşamamışsa şâzz kırâat olarak kabul görür.⁴²

1.1.5.4. İbn Cinnî’nin Şâzz Tanımı

İbn Mücâhid’in kırâatlerle ilgili yaptığı çalışması hem kendi dönemi ve hem de kendinden sonra gelen kırâat âlimlerini etkilemiştir. Onun ortaya koyduğu çalışmadan etkilenenlerden birisi de İbn Cinnî’dir (ö.392/1002). Buna göre bir iki kırâat âliminin kırâat tasnifleri ana hatlarıyla benzerlik arzeder. İbn Cinni de tıpkı İbn Mücâhid gibi kırâatleri önce iki kısma ayırmıştır. Birinci kısımda yer alan ve kabul gören kırâatleri mütevâtir, bunun dışında kalanları ise şâzz kırâat diye nitelemiştir. İbn Cinnî, İbn Mücâhid’in sahih diye kastettiği kırâatleri karşılamak üzere mütevâtir kavramını kullanmış, fakat bununla da aynı özellikteki kırâatleri kastetmiştir. Onun şâzz kırâatle ilgili tanımlaması ise şöyledir: "*İbn Mücâhid’in Kitabı's-Seb'a'sında yer alan ve Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam bölgelerindeki kırâat âlimlerinin ittifakla kabul ettikleri kırâatlere sahih kırâat bunun dışında kalanlara ise şâzz kırâat*" denmektedir.⁴³ İbn Cinnî, İbn Mücâhid’in eserine almadığı kırâatleri şâzz kırâat olarak nitelese de bu tür kırâatlerin râvîlerine olan güven ve nakledilen rivâyetlerin sağlamlığı sebebiyle bunların, fesahat bakımından, üzerinde icmâ edilen yedi kırâatten geri kalmadığını belirtmiştir.⁴⁴ O, bir kırâatin sırf İbn Mücâhid’in zikrettiği kırâatlerin dışında kalmasından dolayı reddedilmesi ve töhmet altında bırakılmasına razı olmamış ve “Allah muhafaza, söz konusu rivâyet senedle Rasûlüllah (sav)’a dayanırken, böyle bir

⁴¹ "Zerkeşî, el-Burhân, I/332; Ebû şâme, el-Mürşidü'l-Vecîz, s. 184; İbnü'l-Cezerî, "el-Müncidü'l Mukriîn," s. 85; Ahmed el-Adevî, "el-Kırââtü 'ş-şâzze," I/29".

⁴² "Ahmed el-Adevî, "el-Kırââtü 'ş-şâzze," I/30. "

⁴³ "İbn Cinnî, el-Muhteseb, I/32; Muhammed Sâlim Muhaysin, "Fi Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm, el Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye," Kahire, 1980, I/423. "

⁴⁴ "İbn Cinnî, "el-Muhteseb," I/32. "

kırâat nasıl olur da alınmaz? Hâlbuki “*Rasûl size ne getirdiyse onu alın.*”⁴⁵ âyetinin hükmü gereği O’ndan gelen her şeyin alınması gerektiğini ve bunun içine sahih ya da şâzz bütün kırâatlerin girdiğini, çünkü bunların tamamının seleften rivâyet edildiğini ileri sürmüştür.⁴⁶ Bu yaklaşımdan hareketle İbn Cinnî kırâatlerin içeriğinden çok, herhangi bir senede dayanıp dayanmaması üzerinde durmuştur. Buna göre ister sahih olsun isterse şâzz eğer bir kırâat senede dayanıyorsa, bunun mutlaka alınması gerektiğine işaret etmiştir. Dolayısıyla sonradan geliştirilen bir takım kaidelerden yola çıkarak kırâatlerin bir kısmını devre dışı bırakma gibi bir yaklaşımın, kırâatlerin temel dayanağı olan senedi göz ardı etme anlamına geleceği ve bunun İslâm’ın en önemli değerlerinden biri olan rivâyet geleneğine gölge düşüreceği söylenebilir. Sonuç itibariyle İbn Mücâhid’in şâzz kırâat anlayışı ile İbn Cinnî’nin şâzz kırâat anlayışı, ifade biçiminde farklılıklar olsa da, özü itibariyle birbirine yakındır. "Doğrusu İbn Mücâhid’in geliştirdiği bu yeni ekolün etkinliği sadece İbn Cinnî (ö.392/1002) ile sınırlı kalmamıştır. Onun dışında, Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987), İbn Hâleveyh (ö.437/1046), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve daha pek çok kırâat âlimi üzerinde etkili" olmaktadır.⁴⁷

1.1.5.5. İbni Mücâhid’in Şâzz Tanımı

Bilindiği üzere İbn Mücâhid (ö.324/936) kendinden önce yaygın olarak kırâatlerinden istifade edilen çok sayıdaki kırâat imamını, yediyle sınırlandırmak sûretiyle kırâat ilminde yeni bir dönemin başlamasına öncülük etmiştir. Bunun ümmet nezdinde kimilerine göre olumlu,⁴⁸ kimilerine göre ise olumsuz⁴⁹ sayılabilecek bazı sonuçları olmuş ve bu yönüyle müellife çok yönlü tepkiler olmuştur. Bütün bunlar bir yana bu çalışmayla birlikte sahih kırâat algısında yeni bir uygulama gündeme gelmiştir. Zira daha öncesinde sayıların ve isimlerin ikinci planda olduğu, kırâatlerin yaygınlığının ise öncelikli olduğu bir dönem bitmiş, artık sayıların ve isimlerin öne çıktığı yeni bir dönem başlamıştır. Bu anlamda bir kırâatin sahih olması için yedi imamdan birine ait

⁴⁵ "Haşr, 101/7. "

⁴⁶ "İbn Cinnî, a.g.e., a.y. "

⁴⁷ Dağ, Mehmet, "*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*", s. 75. "

⁴⁸ "Subhî es-Sâlih, "*el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*," s. 24"8.

⁴⁹ "İbnü'l-Cezerî, "*en-Neşr*," 1/36; Beğavî, "*Meâlimu't-Tenzîl*," 1/30. "

olması yeterli görülmüştür. Elbette bu yaygın anlayışın dışında meseleye daha ilkesel bakan âlimler olmuş, ancak o gün için tanımlamışlardır.

Bu kişiler toplumun genelinin sahip olduğu bu yaygın kanaati değiştirecek girişimlerde bulunamamışlardır. İbn Mücâhid'in şâzz kavramına yüklediği anlamı tam olarak anlayabilmek için, önce onun sahih kırâatlere yüklediği anlamı görmek gerekir. Buna göre onun sahih kırâatlerle ilgili değerlendirmesi şu şekilde özetlenebilir: "Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam'daki imamlar kırâatlerini kendilerinden öncekilerden almış; bunlardan da kendilerinden sonraki tabiiler almış ve artık herkes bu tür okumaların kırâat olarak alınmasında icmâ etmiştir."⁵⁰ Bu anlayışa uyanlar sahih kırâat, bunun dışında kalanlar ise şâzz kırâattir. Burada dikkati çeken bir diğer husus ise; icmâ kriteri öne çıkarılmış olsa da, kırâatleri kabul edilecek olan imamların belli merkezlere hasredilmesiyle, aslında kırâat alanına dolaylı olarak bir sınırlama getirilmiştir. İbn Mücâhid (ö.324/936) 'in şâzz kırâatlerle ilgili yaklaşımı ise şöyledir: "*Kırâatler hakkında -az da olsa- bir takım şâzzlar ve i'râb yönünden manası zayıf olan rivâyetler de mevcuttur. Bunlar, Arap Edebiyatı'nı iyi bilmeyenlerin hata edebilecekleri kırâatlerdir*"⁵¹ Buna göre sahih kırâatlerin temel şartı olan icmâ'ya uymayan kırâatler şâzz kırâat olarak kabul edilmiştir. Sonuç itibariyle müellifin söylediklerinden hareketle; "İcmâ dışında kalan okumalara şâzz kırâat denir" şeklinde özet bir tanımlama yapılabilir. Aslında bu tanım ile Taberî'nin tanımı arasında zahiren bir fark gözükmemektedir. Ancak işin uygulama biçimine bakıldığında burada bazı farklılıklardan söz edilebilir. Bu anlamda Taberî'ye göre, icmâya uyan kırâat kime ait olursa olsun sahih kırâattir, bu ilkeye uymayan okuma şekli ise şâzz kırâattir. İbn Mücâhid ise temel bir kriter olarak icmâ kabul etse de kırâatlerine itibar edilecek imam sayısını yedi ile sınırlandırmış ve bunlara ait olan okumaları sahih kırâat olarak kabul etmiş, bunun dışında kalanları ise şâzz kırâat olarak nitelendirmiştir. "İbn Mücâhid gibi Celaleddin el-Bulkînî,⁵² "İbn Atiyye (ö.546/1151)"⁵³ ve "Ebû şâme (ö.665/1267)"⁵⁴ de şâzz kırâati bu şekilde doğrusu bu değerlendirmeler tartışmaya açıktır. Çünkü yaygın kanaate göre yedi imam dışında, okumaları sahih kırâat ilkelerine uyan daha başka imamlar da mevcuttur. Bu anlamda Taberî, tefsirinde ve "Kitâbu'l-Kırâât" isimli

⁵⁰ "İbn Mücâhid, "*Kitabu's-Seb*"a," s. 49. "

⁵¹ "İbn Mücâhid, a.g.e., a.y. "

⁵² "Süyûtî, "*el-İtkân*," s. 194. "

⁵³ "İbn Atiyye, "*el-Muharrarü'l-Vecîz*," I/32. "

⁵⁴ Ebû şâme, "*el-Mürşidü'l-Vecîz*," s. 174.

eserinde yirmiden fazla "kırâat" imamının *ismine yer vermiştir*.⁵⁵ Dolayısıyla kırâatlerin sayısını yediyle sınırlandırma şeklindeki bir uygulama, daha sonraki dönemlerde değişikliğe uğramıştır.

1.1.5.6. Taberî'nin Şâzz Tanımı

Tarih, hadis, fıkıh, tefsir ve kırâat gibi birçok alanda söz sahibi olan ve telif ettiği eserleri temel kaynak değerinde kabul gören Taberî (ö.310/922), kırâat alanındaki çalışmalarıyla da bu ilmin gelişimine ciddi katkı sağlamıştır. Yaşadığı döneme kadar kırâat alanında ki çalışmalar daha çok sözlü kültür olarak devam ettirilmekteyken, "*Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (ö.223/838), Ebû Hâtım es-Sicistani (ö.255/869) ve nihâyet Taberî'yle birlikte yazım faaliyetleri yeni bir boyut*" kazanmaktadır.⁵⁶ Bu ilk grup içinden de özellikle Taberî gerek telif ettiği müstakil kırâat kitabı ve gerekse tefsiriyle kırâat ilminin gelişimine ciddi katkısı olmuştur. O bu süreçte aynı zamanda şâzz kavramının terimleşmesine de öncülük etmiştir. Esasında şâzz kavramı gerek sözlü ve gerekse yazılı olarak daha önce kullanılmaktaydı. Ancak bu kullanım lugat ve hadis ilmi ekseninde ve bu ilimlerin söz konusu kavrama yüklediği anlamlar çerçevesinde kullanılmaktaydı. Taberî ise kavramı bu ilimlerin alanından kırâat alanına taşımıştır.⁵⁷ Bu anlamda o, şâzz kırâati; "Hz. Osman'ın mushafına ve genele (icmâa) muhalif olan ve senedinde tek kalan kırâatler" şeklinde tanımlamıştır.⁵⁸ Tefsirinde kırâatlere genişçe yer veren Taberî, şâzz kırâatlere de yer vermiş, sahih kabul ettiği kırâatlerin senetlerini vermezken şâzz gördüğü kırâatleri büyük oranda senetleriyle birlikte vermiştir. Bilindiği üzere onun döneminde kırâatler daha henüz belli bir sayıyla sınırlandırılmış değildi ve kırâatlerin sahih ya da sahih olmaması belli kriterler çerçevesinde yaygın olarak kullanılıp kullanılmamasıyla biliniyordu. Bu çerçevede Taberî, sayıları yirmi ya da yirmi beşlerle ifade edilen çoğunluk imamlar tarafından okunan kırâatleri almış ve sahih olarak değerlendirmiş, bunun dışında kalanları ise şâzz kırâat olarak değerlendirmiştir. Hatta o bazen, üç dört kişiyle bile rivâyet edilen kırâatleri, genele uymadığı için şâzz kırâat olarak kabul etmiştir.⁵⁹ Tefsirinde baştan sona isnada önem veren Taberî nakilleri

⁵⁵ "İbnü'l-Cezerî, "*en-Neşr*," s. 34. "

⁵⁶ "İbnü'l-Cezerî, "*en-Neşr*," I/34; Subhi es-Sâlih, "*el-Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*" s. 248; Râfî, "*l'câzu'l Kur'ân*," s. 53. "

⁵⁷ "Dağ, Mehmet, "*Kırâat İlminde şâzz Kavramı*," s. 72. "

⁵⁸ "Ahmed es-Sağîr, "*el-Kırââtü's-şâzze ve Tevcihuhâ en-Nahviy, Dâru'l-Fikr, Dimeşk*," 1999, s. 90. "

⁵⁹ "Dağ, Mehmet, "*Kırâat İlminde şâzz Kavramı*," s. 72. "

aktarıırken çoğunlukla senetleri zikretmiş ancak yaygın kırâatleri zikrederken bunların bilinir olmasından dolayı isnat zinciriyle vermemiş,⁶⁰ bununla birlikte bu özellikleri taşımayan şâzz kırâatleri aktarıırken senede yer vermiştir.⁶¹ Bütün bunlardan sonra Taberî'nin şâzz kırâat kavramını, mushafa muhalif olan, yaygınlık kazanmamış, çoğunluk tarafından bilinmeyen ve nakledilmeyen, senesinde tek kalan kırâatleri karşılamak için kullandığını söyleyebiliriz.

1.1.6. Şâzz Kavramının Anlam Alanına Giren Kavramlar

1.1.6.1. Âhâd

Mütevâtir (bir biri ardına gelen) havadisın tersi olarak kullanılan en genel kavrama haber'i vahitt denmektedir. "İlk asırdaki haber-i vâhid tanımlamasıyla, sonradan yapılacak olan haber'i vâhid tarifleri birbirinden" değişik bulunmaktadır. İlk zamanlarda, "*mütevâtir haberin zıddı olarak, itimada şayan ashaptan birçokları tarafından değil, yalnız bir tek kimse tarafından nakledilen haberler*" için kullanılmakta olan bir olgudur.⁶² "Ebû Hanîfe ve talebelerinin de haber-i vâhid denilince anladıkları şey tek kişinin rivâyet ettiği haber" dir.⁶³ "İmam Şafî'nin haberu'l-hassa ifadesi de haber-i vâhit anlamındadır. Ancak onun bu kullanımı mütevâtir veya meşhur seviyesine çıkmayan haber değil, tek kişinin verdiği haber" ile ilgilidir.⁶⁴ "Sonraları ise, haber-i vâhid; bir, iki veya daha fazla kimse tarafından rivâyet edilen fakat mütevâtir veya meşhur haber seviyesine ulaşamayan habere denilmeye" başlamıştır.⁶⁵ "Yani haberdeki râvî sayısının bir, iki, üç veya daha fazla olması arasında fark" görülmemektedir.⁶⁶ "Sem'ânî'ye göre: Bir kişi veya yalan üzere birleşmeleri mümkün olan az sayıda kişinin

⁶⁰ "Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Çalışmaları*," Kitabiyât Yayınları, Ankara, 2003, s. 153. "

⁶¹ "Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*," V/326. "

⁶² "Mustafa Ertürk, "*Haber-i Vâhid*" Maddesi," Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988, c. 14, s. 349; Tuğlu, s. 94; Wensinck, A.J., "Haber-i Vâhid" Maddesi, İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988, c. 1, s. 155. "*Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tevâtir' Kavramı*" İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 5, Nisan 2015 113-112"

⁶³ "Koçyiğit, *İstilahlar*," s. 22-24; Ünal, Ebû Hanîfe, s. 134; Tuğlu, s. 94. "

⁶⁴ "Şafî, el-Ümm, c. 9, s. 15; Şafî, *er-Risâle*," s. 234,235. "

⁶⁵ "Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*," s. 368; bkz. Ahmed Mahmud Abdulvehhâb eş-Şinkîti, "*Haberu'l-vâhid ve Hüciyyetuhu, el-Câmiatü'l-İslâmiyye*," Medine 2002; Suheyr Reşâd, "*Haberu'l-Vâhid fi's-Sünneti ve Eseruhû fi Fikhi'l-İslâmî, Dâru's-Şurûk*," Kahire trz.; Pezdevî, c. 2, s. 270; Erkmen, s. 60; İsmail Hakkı Ünal, "*İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*," (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1989, s. 147. "

⁶⁶ "Cürcânî, *Ta'rifât*," s. 66; Tuğlu, s. 95, Ertürk, s. 349. "

rivâyet ettiği" haberlerdir.⁶⁷ "Şîrâzî ise: *Tevâtür sınırının altına düşen haberdir*"⁶⁸ demiş, "bunun olabilmesi için de, mütevâtir haber için ortaya konulan şartlardan birinin bulunmaması gerekir diye açıklama"da bulunmuştur.⁶⁹ "İbn Hazm'a göreyse haberi vâhid: Adil bir râvînin yine kendisi gibi âdil bir râvîden rivâyet ettiği haberdir." "Ona göre hadisin isnadının her aşamasında râvî sayısının bir kişi olması haberin âhâd olması için yeterlidir. Râvîleri sikâ kişilerden oluşan haberin makbul olduğunu söylemiş ve bu şekilde rivâyet edilen haberlerin ilim ve ameli gerektirdiğini" söylemektedir.⁷⁰ "Netice olarak mütevâtir haberde haberin râvîlerinin güvenilir olması şart değilken, âhâd haberde bu şarttır. Mütevâtir haberi ileten topluluğun müslüman olması bile gerekmezken, âhâd haberi rivâyet eden kişilerin adalet ve zapt ehli olması gereklidir. Mütevâtir haberde isnad aranmaz, aransa da" bulunmazken⁷¹ haber'i vâhitlerin kaynağı yok ise hadis kaynaklarında yer almaz ve hadis ilminde mütevâtirin dışında delili bulunmayan haberin kıymeti bulunmamaktadır. "Mütevâtirin dışında kalan bütün haberler âhâd kapsamındadır. Bu çeşit haberlerin doğruluğu kendilerinden başka bir karineye bağlıdır. Doğru olup olmadığına da yapılacak bir istidlâl eylemi neticesinde karar verilir. Bu da bu kavramın güvenilirliğine hanel getirmez. "

1.2. Şâzzın Zıddı Olarak Kullanılan Kavramlar

Şâzz sözcüğü Arap dilinde "kural dışı ve nâdir" manasında söylenmektedir.⁷² Bunun ile birlikte "tek kalmak, azlık, ayrılık, çoğunluğun dışına çıkıp onlardan ayrılmak, ilkelere aykırı olmak" manalarına bile gelmektedir.⁷³ "Şâzz kavramı, mütevâtir kavramının sistematik olarak ilk tarifini yapıp şartlarını belirleyen Câhîz'a göre Yaygın olmayan haberdir. Bunu şu ifadelerinden çıkarmaktayız. ...doğru haber

⁶⁷ "Sem'ânî, "Kavâtr", " c. 1, s. 273. "

⁶⁸ "eş-Şîrâzî, "el-Lüma", " s. 73; Erkmen, s. 94. "

⁶⁹ " eş-Şîrâzî, " el-Lüma" a.g.e.s. 73. "

⁷⁰ " İbn Hazm, "İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm," c. 1, s. 108; Güner, s. 21, 22. "

⁷¹ "el-Cezâirî, "Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser,"c. 1, s. 136-137; Hansu, "Mütevâtir Haber," s. 148; Koçkuzu, "Rivâyet İlimleri, " s. 75. Osman Bayraktutan "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tevâtür Kavramı' İğdir Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 5, Nisan 2015 114 olacaktır"

⁷² "İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, "Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Luga," (Thk. Şihâbüddin Ebû Amr), "Dârü'l-Fikr," Beyrut 1994, s. 523. "

⁷³ " İbn Manzûr, "Lisânu'l-Arab," c. 5, s. 28,29; İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, el-Hasâis, (Thk. Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut 1403, c. 1, s. 96. "

'şâzz ile yaygın olanın' arasının ayırıldılıp bilinmesi için çok" önemlidir.⁷⁴ "Dilbilimcilerden şâzz kavramını ilk olarak kullananın Halil b. Ahmed (öl.175) olduğunu söyleyebiliriz. O, şâzz kavramını topluluktan ayrı kalan"⁷⁵ ve "yaygın kullanıma muhalefet"⁷⁶ biçiminde tanımlayarak, yalnız olan herşeyin şâzz olduğunu söylemektedir. Bu değerlendirme meşhur kavramının zıddı olandır. Mütevâtir genel olan, halk kanatında kabul görülen söylentiler için söylenirken, filolojik manasıyla şâzz topluluktan ayrılan ve genel olmayan manasıyla değerlendirilmektedir. "Şâzz kavramının da diyakronik olarak incelenip yapılacak semantik analizinde de görüldüğü gibi, bu kavram anlam benzeşmesine, anlam kaymasına, anlam değişmesine ve benzeri bir kavramın başına gelebilecek her şeye maruz kalmış ve neredeyse şu anda ilk kullanıldığı anlamla pek ilgisi de kalmamıştır. Bu kavram kargaşasının çıkışına kavramın ilk kullanımlarını bilmemek, kavramı kullanan kişilerin yanlış kullanmaları ve zıddı olarak görülen kavramlardaki belirsizlikler yol açmıştır. Şâzz kavramını en fazla hadis, dilbilim ve kırâat ilmi kullanmaktadır. Hadis ilminde fazla bir anlam değişmesine maruz" kalmamıştır.⁷⁷ "Hadis ilminde" kavramı ilk kez tarifleyen ise "İmam Şafii'dir" (öl. 200). "İmam Şafî" de aynı şekilde düşünmektedir, şâzz; "Güvenilir bir râvînin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir."⁷⁸ "Hâlihazırda kullanılan şâzz hadis; sikâ bir râvînin öteki sikâ râvîlere muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir ve günümüzde kullanılan anlamı da bu" şeklindedir.⁷⁹ "İbn Mücâhid öncesinde nakli temeli olan, mushaf hattına uygun, fakat dilsel açıdan nadir olan, ittifaka muhalif olan, sayısal açıdan râvî sayısı az ya da tek olan okumalar için şâzz kavramı" kullanılmaktadır.⁸⁰ "İbn Mücâhid'den sonra şâzz kavramı anlam değişikliğine uğramış ve artık, genelleyici bir bakışla, (yedi kırâatin dışında kalan kırâatler anlamına bürünmüştür. Bu minvalde

⁷⁴ "el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, "*Kitâbu'l-Hucce fi Tespîtin-Nübüvve*" (Resâilu'l-Câhiz içinde), (I-IV), (Thk. Abdusselâm M. Hârun), "*el-Mektebetu'l-Hancî*," Mısır 1399, c. 3, s. 223-224. "

⁷⁵ "Ferâhidî, Hafîll b. Ahmet, "*Kitâbu'l-Ayn*," Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim essemârâî, tsz., c. 4, s. 215. "

⁷⁶ "Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, c. 1, s. 137. Osman Bayraktutan "*Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tevâtür Kavramı'*" İğdir Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 5, Nisan 2015 "

⁷⁷ "Osman Bayraktutan.s.14"

⁷⁸ "Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, "*Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*," Medine, 1977, s. 119; el-Mubarek, Abdurrahman ibn Abdurrahman, Tuhfetu'l-Ahfezî, "*Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*," Beyrut, II, 84; Şakir, Ahmed Muhammed, "*el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadis, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*," Beyrut, ts., s.53. "

⁷⁹ "Recep Tuzcu, *Muhaddislerin ve Fâkihlerin Ma'rûf Terimine Yüklediği Anlamlar*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18:1, 2013, (s. 1-35). "

⁸⁰ "Bkz. Dağ, "*Kırâat ilminde Şâzz Kavramı – Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-*", Marife, C. VII/2, Konya 2007. "

mütevâtir haberin zıddı olma sebebi, rivâyet edilen haberin yaygın olmaması, yaygın kullanıma muhalefet etmesi, çoğunluğun, ittifakın dışında onlara aykırı rivâyet olarak gösterilmektedir.

1.2.1. Tevatür

"Her şey zıddı ile bilinir. Bir kavramın anlam çerçevesinin herkes için anlaşılır hale gelebilmesi için ilgili kavramın zıt anlamlılarının da göz önünde bulundurulması" bulunması lazımdır. "Biz de burada tevâtür kelimesinin zıt anlamlılarını vereceğiz ve bu kavramları açıklayarak tevâtür kelimesini daha da netleştirmeye çalışacağız." (*Tevâtür*) " kavramının zıt anlamlılarını üç kavram bağlamında detaylandırmaya çalışacağız. "Bunlar; şâzz, âhâd ve nazarî bilgi kavramlarıdır."

1.2.2. Nazarî Bilgi

"Nazar lügatte bakmak ve görmek, araştırma ve mukayese sonucunda düşünmek manalarına" anlaşılmaktadır.⁸¹ "İstidlâli ve kesbî bilgi diye de" isimlendirilmektedir.⁸² Terim anlamı şu şekildedir: "*Bilinmeyi elde etmek için bilinenleri münasip bir şekilde işlemek.*" manasına çıkarılmaktadır.⁸³ "Bir delil üzerinde akıl yürüterek elde edilen" marifetir.⁸⁴ Tekrar: "*Bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi şeklinde tarif edilmiş olan (istidlâl) de aynı anlamı*" ihtiva etmektedir.⁸⁵ "Nureddin Sâbûnî'ye göre düşünme türlerinden biri ile kazanılan" deneyimdir.⁸⁶ "Başka bir tarife göre; insanın sebeplerine yapışmak suretiyle iradesi ve gayreti sonucunda Allah'ın o kişide meydana getirdiği bilgiye" denmektedir.⁸⁷ "Ve bu bilgi; delil getirme, akıl yürütme ve delillere dayanarak bilinen

⁸¹ "el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l Kur'ân*," s. 518; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*," c. 5, s. 215- 220; Kâdî, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*," (Thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin), Kahire 1962, c. 11, s. 384 vd.; Topaloğlu, s. 71. "

⁸² "Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-İrşâd ila Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İtikâd*," (Thk. Muhammed Yusuf Musa), *Mektebetü'l-Hancî*," Kahire 1950, s. 27 vd. "

⁸³ "Topaloğlu, s. 71; Talu, s. 6. "

⁸⁴ "Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*," (Çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 159. "

⁸⁵ "Yavuz, *İstidlâl Maddesi*," Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988, c. XXIII, s. 325; Talu, s. 6. "

⁸⁶ "Nureddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*," (Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 55. "

⁸⁷ "Abdullatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*," (Çev. Fikret Karaman-İbrahim Özdemir), Elazığ 2000, s. 26-27"

şeylerden bilinmeyen şeyleri elde etme anlamına gelen" tecrübedir.⁸⁸ "Bu bilginin oluşumunda düşünme ve tefekkür gereklidir. Bu bilgiye nazar ve delille ulaşılmaktadır. Bu tür bilgi kesinlik arz etmediği için bu bilgiden dönülebilir ve şüphe"lenilebilir.⁸⁹ "Gazzâlî'ye göre nazârî bilgi: Kendisine kuşku arız olması mümkün olan hakkında durumları değişebileceği, dolayısıyla da kimi insanların bilip, kimilerinin bilemeyeceği, kadınların, çocukların ve nazar ehlinden olmayanların bilemeyeceği bir şeydir."⁹⁰ "Yani bu bilgi türü, akıl yürütmeye, zihin faaliyetine dayandığından düşünme ehliyetine sahip kişilerde oluşur, diğer kişilerde" oluşmaz.⁹¹ "*Mütevâtir haberde*" ise, haberi duyan herkes, "*istidlâl ve kıyas yapanlar da yapmayanlar da dâhil, bilgi sahibi olurlar. Hatta ilim öğrenme yolunun ne olduğunu bilmeyen ve öncüller tertip etme gücüne sahip olmayan küçük çocuklar bile bu yoldan kesin bilgi sahibi olurlar.*"⁹² Öte taraftan, "*Râzi'ye göre ilim ya tasavvur olur ya da tasdik ile ilgili olur. Tasdik ise ya nazârî olur ya da zarûrî*" olur.⁹³ "*Biz bir hakikati idrâk ettiğimizde onun o olduğuna menfi veya müsbet bir hüküm vermeden itibar edersek o tasavvurdur; eğer onun hakkında müsbet veya menfi bir hüküm verirsek o tasdik olur.*"⁹⁴ "İnsan ya duyularla idrâk ve tasavvur eder (siyah beyaz gibi), ya kendi nefsiyle tasavvur eder (lezzet, elem, şehvet ve keder gibi) veya sadece akıyla tasavvur eder (varlık, yokluk, birlik, çokluk gibi) veyahutta insan hayal ve akıyla birlikte bir şeyi tasavvur" eder.⁹⁵ "Bu şekilde tasavvurlar sonucu elde edilen bilgi zorunludur. Bunun dışında kalan yani zihnin kararı olumlu veya olumsuz bir hükümle olmazsa bu nazârî" ilimdir.⁹⁶ "Nazârî bilgi, aklî bir çaba ve faaliyet neticesinde, bir sebep ve bir vasıta aracılığı ile elde edildiği için dolaylı bir

⁸⁸ "Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 234; Tunçbilek, c. 5, s. 93; Topaloğlu, "*Kelâm İlmine Giriş*," s. 71; Refik el-Acem, "*Mevsûatu Mustalahâtu Usûlü'l-Fıkh inde'l-Müslimin*," Beyrut 1998, c. 1, s. 1032 vd. "

⁸⁹ "Güneş, s. 48; Yıldırım, "*Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*," s. 134; Necati Öner, *Klasik Mantık*, 5.bsk., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 172. "*Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tevâtür' Kavramı*" İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 5, Nisan 2015 115"

⁹⁰ "Gazzâlî, el-Mustasfa, c. 1, s. 202. "

⁹¹ "Hansu, "*Mütevâtir Haber*," s. 39. "

⁹² Taftazânî, "*Şerhu'l-Akâid*," s. 111; Ebu'l-Berekât, "*Keşfu'l-Esrâr*," c. 2, s. 11.

⁹³ "er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn, "*Mefâtihu'l-Şayb*," 1.bsk., (IXXIII), Matbaatü'l-Behiyeti'l-Misriyye, Kahire tsz., c. 20, s. 88-89; Yıldırım, "*Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*," s. 136. "

⁹⁴ "er-Râzî, "*el-Muhassalu Efkârî'l-Mütakaddimîne ve'l-Müteahhirîne*," 1.bsk., (Thk. Taha Abdurrauf Sa'd), "*Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*," Beyrut 1984, s. 25; Yıldırım, "*Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*," s. 136. "

⁹⁵ "er-Râzî, "*el-Muhassal*," s. 28; Yıldırım, "*Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*," s. 136. "

⁹⁶ "er-Râzî, "*Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhuma*," (Thk. Muhammed Sağır Hasan el Ma'sûmî), "*Ma'hedu'l-Ebhâsü'l-İslâmiyye*," Lahor 1968, s. 79; Yıldırım, "*Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*," s. 136; er-Râzî, "*Mebâhisü'l-Mesrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyâtü ve'tTabiiyyât*," 1.bsk., (Thk. M. El-Mutasım Billah el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, c. 1, s. 464-465 "

bilgi" türüdür.⁹⁷ "Nazarî bilginin" doğruluğuna, güvendiği hislerinin doğru ve akıl yürütme yöntemiyle olup olmadığına bağlıdır.



⁹⁷ "el-Bakillânî, "et-Temhîd," s. 28; es-Sâbûnî, "el-Bidâye, " s. 55-56; Hansu, "Mütevâtir Haber, " s. 39. Osman Bayraktutan "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tevâtür' Kavramı" İğdir Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 5, Nisan 2015 116 "

İKİNCİ BÖLÜM

ŞÂZZ KAVRAMININ KİRÂATLERE GEÇİŞ SÜRECİ VE KAVRAMI KULLANAN İLİMLER

2.1. ŞÂZZ KİRÂAT

Bu konu müstakil bir başlık olarak ele alınacak ve geniş bir incelemeye tabi tutulacaktır. Ancak burada kırâatler bütünü içindeki yerini görmek için, kısa bir tanımla yetinilecektir. Buna göre; “*Senesinde tek kalan, genele muhalif olan, şöhret bulmamış, yaygın olmayan okumalara şâzz kırâat denir.*”⁹⁸ şâzz kırâatler de klasik tasniflere göre kendi içinde âhâd, müdrec ve mevzû diye bölümlere ayrılır. Doğrusu bu tasnif tartışmalara açıktır. Kavramla ilgili bu tanım, tasnif, açıklama ve örnekler bu bölümde ele alınacaktır.

2.1.1. Şâzz Kırâatler

Kur’an’ın, hiçbir bozulmaya uğradamadan kıyamate kadar korunacak olması mutlak anlamda Allah Teâlâ’nın tasarrufundadır.⁹⁹ Bunun beşer düzleminde karşılık bulması ise başlangıçtan itibaren Hz. Peygamber ve ashabının çabalarıyla mümkün olmuştur. Gerek sahifelerde yazılı metin olarak ve gerekse zihinlerde muhafaza edilerek korunmuş ve tüvatüren sonraki nesillere taşınmıştır.¹⁰⁰ Bu sayede hiçbir dönemde Kur’an’la ilgili herhangi bir şüphe oluşmamış ve ümmetin tüm bireyleri O’nun ilk orjinal hâliyle korunduğu konusunda ittifak etmiştir. Kaynaklarda konuyla ilgili çok geniş bilgilere ulaşmak mümkündür. Ancak burada konumuzla ilgili olması bakımından olayın sadece bir yönüne işaret edilecektir. Hz. Peygamber’in ilk günden itibaren Kur’an’ın korunması konusunda ne denli hassas davrandığı ve yetiştirdiği sahâbenin de aynı şekilde büyük bir sorumluluk bilinciyle bu kutlu görevi üstlendiği bilinmektedir. Bu anlamda Cibrîl-i Emîn’in denetiminde, Hz. Peygamber (sav)’in öncülüğünde ve zamanla oluşan kurumların katkılarıyla Kur’an’ın korunması gerçekleşmiştir.¹⁰¹ Kırâatlere gelince durum biraz farklılık arz etmektedir. Zira gelen vahyin tek harf üzere okunduğu zamana kadar Kur’an ve kırâat bir bütünün iki parçası olarak algılanırken,

⁹⁸ "Dağ, Mehmet, “*Kırâat İlminde Şâzz Kavramı*”, Mârife, yıl 7, sayı, 2, Konya, Güz 2007, s. 103. "

⁹⁹ "En'am, 6/115; Hicr, 15/9; Vakia, 56/78; Fussilet, 41/42. "

¹⁰⁰ "Şahin, Abdussabur, “*Târihu'l-Kur'ân*”, s. 34. "

¹⁰¹ "Zürkânî, “*Menâhilü'l-İrfân*”, I/239 vd.; es-Sibâğ, Lütfi, “*Lemehât fi Ulûmi'l-Kur'ân*”, s. 101; Kara, “*Necatî, Kur'ân Sünnet Bütünlüğü*”, İhtar Yayınları, Erzurum, 1995, s. 24-31. "

yedi harf ruhsatıyla birlikte birden çok okuma şeklinin ortaya çıkmasıyla konu farklı bir boyut kazanmıştır. Hz. Peygamber nâzil olan her bir âyet ya da sûreyi yazdırmış¹⁰² fakat aynı uygulama farklı kırâat şekilleri için yapılmamıştır. Nebî (as)'nin böyle bir uygulaması olmayınca sahâbe de bu konuda aynı yönde hareket etmiş ve dolayısıyla farklı kırâatlerin yazıyla kayıt altına alınması şeklinde bir uygulama gündeme gelmemiştir. Bu durumda tabîi olarak kırâatlerin korunması ve sonraki dönemlere aktarımının nasıl gerçekleştiği sorusu akla gelmektedir. Doğrusu ittifakla kabul edilmiştir ki bu muhafaza; ezber yöntemiyle sağlanmıştır. Konunun uzmanı kişilerce, yazıdan daha etkili olan bir koruma yöntemi olarak kabul edilen ezber;¹⁰³ farklı kırâatlerin okunması ve nesilden nesile aktarımında yegâne kaynak olmuştur. Bu anlamda kırâat geleneğinde hoca talebe ilişkisi son derece önemli görülmüş ve silsile halinde durmadan ve güvenli bir senetle Hz. Peygamber (sav)'e kadar ulaşmayan herhangi bir okuma hiçbir şekilde sahih bir kırâat olarak kabul görmemiştir. Dolayısıyla kırâatlerle ilgili değerlendirme yapılırken bu gerçeklik göz önünde bulundurulmalıdır. Bilindiği üzere kırâatlerin birden çok olmasının temeli Hz. Peygamber (sav)'e, dolayısıyla vahye dayanır. Başlangıçtan itibaren dil açısından kolaylık, anlam yönüyle de çeşitlilik sağlayan kırâatlerin nakli, ilk nesilden itibaren ümmetin en faziletli kişileri tarafından gerçekleştirilmiştir. İlk zamanlar okunan kırâatlerin kârisi bilinse de söz konusu kırâat o kişi ya da kişilerle anılmazdı. Ancak daha sonraları her bir kırâat şekli, o kırâati çokça okuması, sağlam senet zinciriyle geçmişten alıp sonraya taşınması gibi sebeplerden ötürü belli kişilerle bilinir olmaya başlanmıştır. Hatta iş öyle bir noktaya gelmiştir ki kırâatleri; belirlenen kural ve kaidelere göre alma ya da almama yerine, falan imamların okuma şekilleri sahih, bunların dışında kalanları ise şâzz kırâattir gibi bir algı toplumda yer bulmaya başlamıştır.¹⁰⁴

Nihâyet bu gidişat zamanla sistemleştirilen kırâat ilminin de vazgeçilmezi olmuştur. Kırâatlerin başlangıçtan hicrî üçüncü asra kadar ki bu serüveni içinde kimi kırâatler, senedinin sahih olması, kârisinin gayreti ve şöhreti ve insanların teveccühü sayesinde sahih, tevâtür, meşhûr gibi sıfatlarla nitelenmiştir. Bu özelliklere sahip olmamaları sebebiyle bazıları da; şâzz, âhâd ve müdrec gibi sıfatlarla anılır olmuştur. Ana hatlarıyla

¹⁰² "es-Sıbâğ, a.g.e., s. 102. "

¹⁰³ "Rûmî, "Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm," s. 78. "

¹⁰⁴ "İbn Mücâhid, "Kitabu's-Seb'a," s. 193. "

özetlenen bu tablonun şekillenmesi tarihî süreç içinde belli zamanlarda yaşanan bir takım hadiseler sayesinde olmuştur. Bu anlamda Kur'an'ın çoğaltılması, şifâhî dönemden yazılı döneme geçiş, hicrî dördüncü yüzyılda İbn Mücâhid (ö.324/936), dokuzuncu yüzyılda İbnü'l-Cezerî (ö.833/1430) öncülüğünde yaşananlar bunların en önemlileri olarak sıralanabilir. Bütün bu ve benzeri gelişmelerin her biri günümüze gelinceye kadar kırâat ilminin sistemleşmesine belli ölçülerde katkı sağlamıştır. İlmî disiplinlerin çoğunda olduğu gibi kırâat ilminde de her dönemde bir takım tartışmalar yaşanmış ve buna paralel olarak da âlimlerin farklı değerlendirmeleri olmuştur. Meseleye şâzz kırâatler açısından bakılacak olursa gerçekten bu konu başlangıçtan itibaren İslâm ulemâsı nezdinde sürekli olarak tartışmalara sebep olmuş ve gündemde kalmıştır. Konunun bu denli tartışılır olmasıyla ilgili elbette pekçok sebepten söz edilebilir ancak bunun en önemli sebeplerinden biri; Şâzz kırâatin kırâatlerle, kırâatlerin de doğrudan Kur'an'la irtibatlandırılmasından dolayıdır. Buna göre sahih kırâatler ve Kur'an tevâtüren nakledildiğinden tartışma alanı dışında kalmış buna karşın ahad yolla nakledilen şâzz kırâat doğal olarak müzakere edilmiş ve tartışılmıştır. Bütün bunlar dikkate alınarak konunun araştırılmasında şöyle bir yol takip edilmiştir: Sahih kırâatlerin ve onun dışında kalan şâzz kırâatlerin hem birbiriyle ve hem de Kur'an'la olan ilişkisi üzerinde durulmuş ve bunların kırâat tasniflerindeki seviyelerine vurgu yapılmıştır. Kanaatimizce her bir kırâatin, belirlenen şartlara göre kırâatler içindeki durumunu netleştirmek, genel itibariyle kırâatler hakkında oluşabilecek bir takım tereddütleri de ortadan kaldırmaya katkı sağlayacaktır. Bu cümleden dolayı bu tür kırâatlerin ne zaman ortaya çıktığı, bugüne nasıl taşındığı, kırâatler içinde kimi okumaların ne zamandan itibaren şâzz diye nitelendirilmeye başladığı araştırılacak. Şâzz kırâatlerin tarihî süreç içinde kimler tarafından okunduğu ve rivâyet edildiği, bu kişilerin okumalarının tamamının mı yoksa bir bölümünün mü şâzz kabul edildiği, söz konusu âlimler dışında bu tür okumaların başka kişilerce de okunup okunmadığı tahlil edilecek. Sahih ve şâzz kırâatlerin Kur'an'la ilişkisinin keyfiyeti, bunların Kur'an'dan olup olmadığı incelenecektir. Bunun yanında Kur'an'la bir şekilde ilişkisi olan her şeyin bir değeri, bir konumu varken şâzz kırâatlerin konumunun ve değerinin ne olduğu ve bütün bunlara ilâveten şâzz kırâatlerin tefsir ve fıkıh gibi diğer ilimlerle nasıl bir ilişkisinin olduğu bu bölümde ele alınacaktır. Tezin başından itibaren takip ettiğimiz yöntem gereğince burada da öncelikle temel kavramların geniş bir şekilde analizi

yapılacak ve daha sonra ele alınacak konular bu temel kavramlar ekseninde yorumlanmaya tabi tutulacaktır. Bu anlamda öncelikle şâzz kavramı üzerinde durulacaktır.

2.1.2. Şâzz Kırâatlerin Tarihi Serüveni

Mekke'nin fethi sonrası ahruş-i seb'a ruhsatıyla birlikte kırâatte yeni bir döneme girilmiştir. Daha öncesinde tek harf üzere okunan Kur'an, söz konusu ruhsattan sonra yedi harf üzere okunmaya başlanmıştır. Bu anlamda ilk dönem itibariyle okunan kırâatlerle ilgili sahih, şâzz gibi nitelermeler söz konusu olmamış, söz konusu nitelendirmeler hicrî ikinci asırdan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu anlamda, daha sonraları belli kriterlere göre kategorize edilen kırâatlerden; ister mütevâtir, ister meşhûr isterse şâzz kırâat olsun senedi sahih olan tüm kırâatlerin başlangıç tarihlerinin Hz. Peygamber (sav) dönemine uzandığını söyleyebiliriz. İlk günlerden itibaren İslâm beldelerine dağılan kârilerin öncülüğünde yaygınlık kazanan kırâatler üzerinde belli dönemlerde bir takım ihtilaf ve çekişmeler yaşanmış ve bunların önüne geçmek için bazı önlemler alınmıştır. Şüphesiz bunların en önemlisi, mushafların çoğaltılıp belli başlı islâm beldelerine gönderilmesidir.¹⁰⁵ Hz. Osman ve sahâbenin seçkinlerinin önderliğinde gerçekleşen bu hadise genelde İslâm tarihî açısından, daha özelde ise kırâat ilmi bakımından son derece önemli bir hadisedir. Zira o güne kadar herkesin tabîi bir şekilde hocalarından alarak okudukları farklı kırâatler herhangi bir ayrılığa sebep olmazken değişik vesilelerle farklı belde halkları bir araya geldiğinde ciddi tartışmalar olmuş ve bu tür ayrılık ve çekişmelerin önüne geçmek üzere de Mushaflar üzerinde birliğe gidilmiştir. Dolayısıyla Mushafların çoğaltılmasında; kırâatlerde birlik oluşturma çabası temel rol oynamıştır. Diğer taraftan kimi sahâbiler Hz. Peygamber (sav)'den duyduklarını özel bir not olarak Kur'an sayfelerinin kenarlarına yazmış ve bunları gittikleri yerlerde insanlarla paylaşmışlardı. Fakat bunlar zamanla insanlar tarafından Kur'an âyetleriyle karıştırılmaya başlanmıştı. Kur'an'ın çoğaltılması sırasında önemli bir düzenleme de bu tür notların imha edilmesine yönelik uygulama olmuştur.¹⁰⁶ Kur'an nüshalarının, o güne kadar üzerinde ittifak edilen kırâatleri ihtiva edecek şekilde çoğaltılıp, bu tür okumaların islâm beldelerinde yaygınlaştırılması ve insanların bunlara

¹⁰⁵ "Çoğaltılan Mushaflar" Kufe, Basra, şam, Mekke, Yemen ve Bahreyn'e gönderilmiş, bir nüsha da Medine'de bırakılmıştır. Bkz. Zerkeşî, el-Burhân, I/240. "

¹⁰⁶ "Seyyid er-Rizk et-Tavîl, " *fî Ulûmi'l-Kırâât, el-Faysaliyye*, " Mekke, 1985, s. 59. "

teşvik edilmesi ümmet nezdinde karşılık bulmuştur. Ancak bu uygulamanın diğer bütün okuma şekillerini ortadan kaldırdığı anlamına gelmez. Zira kırâat uygulamaları hoca talebe ilişkisi içinde arz sema yöntemiyle gerçekleşen bir uygulamadır. Bu yöntemle o güne kadar değişik İslâm beldelerinde yedi harf ruhsatı bağlamında birbirinden farklı kırâat uygulamaları yaygınlık kazanmıştı. Dolayısıyla bütün bu uygulamaların, Mushafların ihtiva ettiği belli sayıyla sınırlandırılıp bunların dışında kalan okumaların yok olmasını istemek doğal olarak mümkün olmamıştır. Zira imkânların sınırlı olduğu, okuma yazmanın henüz ileri seviyede yaygınlaşmadığı bir dönemde, insanların uzun süre alıştıkları okuma tarzlarını değiştirmeleri beklenemezdi. Bundan dolayı da mushafların ihtiva etmediği okuma tarzları reddedilmiş olsa da, katî olarak yasaklanmamış ve bu konuda insanlarla çatışma içine girilmemiştir.¹⁰⁷ Bununla birlikte artık bundan sonra sahâbenin çoğunluğunun benimsediği ve üzerinde ittifak edildiği kırâatlerin, tüm islâm beldelerinde yaygınlaştırılmasına gayret edilmiş ve bunun için de her mushafla birlikte o mushafın kırâatine hakim bir kârî söz konusu beldelelere gönderilmiştir.¹⁰⁸ Sahâbenin bu uygulamasının kırâatler açısından doğurduğu bir takım sonuçları vardır ki bunları şu şekilde maddeleyebiliriz:

1. Bu düzenlemeyle, Hz. Peygamber (sav)’den bu döneme kadar geçen süre içinde İslâm beldelerinde şifahî olarak yaygınlaşan ve zaman zaman da ciddi ihtilaflara sebep olan okumalara belli ölçüde sınırlama getirilmiştir.¹⁰⁹

2. Mushaflarda yer verilen okuma şekilleri, herkesin kabul edebileceği, şöhret bulmuş, yaygınlık kazanmış ve ittifak edilmiş kırâatlerdir. Haddi zatında mushaflarda yer verilen kırâatlere hiçbir şekilde eleştiri olmamış; aksine, bunların dışında, Hz. Peygamber’den nakledilen sahih kırâatlerin olabileceği düşüncesiyle mushaflarda yer verilmeyen kırâatlere de sahip çıkılmıştır.¹¹⁰

3. Çoğaltılan mushafların yazım şekli, farklı değerlendirmeler olmakla birlikte cumhura göre yedi harf ruhsatı dikkate alınarak tanzim edilmiştir.¹¹¹

¹⁰⁷ "İbn Ebi Dâvud, "*Kitâbü'l-Mesâhif*, " s. 36. "

¹⁰⁸ "Belli beldelelere gönderilen Mushaflarla birlikte bu Mushafların kırâatlerine hakim kârîler olarak, Abdullah b. Saib Mekke'ye, Muğire b. Şihab Şam'a, Ebû Abdırrahman es-Sülemi Kufe'ye, Amri b. Kays Basra'ya gönderilmiş, Zeyd b. Sabit de Medine'de kalmıştır. Bkz. Zürkânî, "*Menâhilü'l-İrfân*, " I/330. "

¹⁰⁹ "Ünal, Mehmet, "*Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, " s. 29. "

¹¹⁰ "Mekkî b. Ebî Tâlib, "*el-İbâne*, " s. 31. "

¹¹¹ "İbn Ebi Dâvud, "*Kitâbü'l-Mesâhif*, " s. 12; Sabuni, "*et-Tibyan*, "s. 124-125; Karaçam, İsmail, "*Kur'an'ın Nüzûlü*, " s. 157; Tetik, Necati, "*Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, " s. 50. "

4. Onaylanan kırâat şekillerinin tüm İslâm beldelerinde yaygınlaştırılması, bu düzenleme içinde yer verilmeyen okuma şekillerinin ise yalnızlaştırılması süreci başlamıştır.

5. Başından itibaren insanların büyük bir çoğunluğunun teveccüh ettiği bu uygulamayla birlikte, bir yönüyle resmî bir boyut kazanan okumalar her dönemde ümmet tarafından sahîh kırâat olarak kabul görmüş, ancak pratik olarak okunmaya devam edilse de ümmetin çoğunluğu tarafından okunmayan, yalnızlaşan okumalar ise zamanla şâzz (tek/nâdir) okumalar düzeyinde kalmıştır.

6. Yaygınlık kazanan kırâatler geniş kitlelerce sonraki nesillere taşınmış, bu özelliği taşımayan şâzz okumalar ise daha çok ilim çevrelerince korunmuş ve sonraki dönemlere taşınmıştır.

7. Gerek bu döneme kadar, gerekse bundan sonraki dönemlerde icmâ edilen ya da icmâ edilmeyen kırâatlerle ilgili, sahîh, şâzz gibi sıfatların kullanılması söz konusu olmamış, kırâatler arasındaki farklar; yaygın olma, insanların büyük bir çoğunluğu tarafından bilinme ya da yaygınlık kazanmamış, çoğunluğun ilgi göstermediği gibi anlamlarla birbirinden ayrılmışlardır.

8. Bu uygulama o gün için sözlü kültürde, daha sonraki dönemde ise yazılı kültürde kırâat ilminin temel bir kriteri olarak yaygınlık kazanmıştır.¹¹² Bütün bu yaşananlardan hareketle, kavram olarak olmasa da uygulama olarak şâzz kırâatlerin varlığı, kırâat bütünü içinde Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine dayanmaktadır. Ancak bu kırâat bütünü içinden, ilk dönemden itibaren ümmetin Kur'an olarak okuduğu bir kısım kırâatler tevâtüren nakledilegilmeşken, bir kısmı bu özelliğe sahip olamamış ve şâzz kırâat düzeyinde varlığını sürdürmüştür. Kavramın ıstılahlaşması ise çok daha sonraları gerçekleşmiştir. Bu anlamda kırâatler içinde bu tür şâzz okumalara, geniş katılımlı ilk tepki, Mushafların çoğaltılmasıyla ortaya konmuştur. Bu iş için oluşturulan komisyon ve bunlara destek veren sahâbenin de onayıyla icmâ edilen kırâatlere Mushaflarda yer verilmiş; bununla birlikte mushaflarda yer verilmeyen bazı kırâatler ise şifâhî olarak korunmaya devam etmiştir. Ortaya konan bu tavırla birlikte insanların büyük bir çoğunluğu önceden beri zaten teveccüh edilen kırâatlere ağırlık vermiş, bunların dışında kalanlar ise zaman içinde bir ya da birkaç kişilik senet zinciriyle sonraki nesillere taşınmıştır. Nihâyet hicrî ikinci asırda bu tür okumaları karşılamak üzere, Arap dilinde,

¹¹² " Ahmed es-Sağîr, " *el-Kırââtü "Ş-şâzze*, " s. 34"

ilgi duyulmayan, yaygın kullanıma muhalif olan anlamına gelen şâzz kavramı bu özellikteki kırâatleri karşılamak üzere kırâat ilminde kullanılmaya başlanmış, Taberî (ö.310/922)'yle birlikte de ıstilahî anlamını kazanmıştır. Sonuç itibariyle kavram olarak olmasa da pratik anlamda şâzz kırâat olgusunun Mushafların çoğaltıldığı döneme tekabül ettiği söylenebilir. Bu da yaklaşık olarak hicrî birinci asırla ikinci asrın ilk çeyreğine karşılık gelmektedir.¹¹³ Burada özellikle net bir tarih vermekten kaçınılmıştır. Zira muhtelif İslâm beldelerine muallim olarak kârîlerin gönderilmesi, Hz. Peygamber dönemiyle başlamış ve sonrasında da devam etmiştir. Özellikle Hz. Ömer döneminde İslâm coğrafyası genişlemiş ve doğal olarak buralara da öğreticiler gönderilmiştir. Gönderilen öğreticilerden her biri, Hz. Peygamber (sav) ya da sahâbeden aldığı kırâat şeklini gittiği yere taşımıştır. Fakat ne zaman ki Hz. Osman döneminde bu farklı belde halkları değişik vesilelerle bir araya gelmeye başlamış, o zaman kimi okumaların yaygın olmayan, ender okumalar olduğu farkedilmiş ve ihtilaflar da baş göstermeye başlamıştır. Bütün bu yaşananlardan dolayı da Hz. Osman ve sahâbe, bir ölçüde ihtilafa sebep olan bu türden okumalara karşı tavır almış, bunun yerine zaten herkesçe kabul edilen şöhret bulmuş okumaların daha da yaygınlık kazanması yönünde çaba sarf etmişlerdir.

2.1.3 Şâzz Kırâatlerin Çeşitleri

Sahih kırâatle şâzz kırâat arasındaki temel farklardan biri, senet itibariyle sahih kırâatin şöhret bulması, şâzz kırâatin ise senedinde tek kalmasıdır. İkincisi ise sahih kırâatlerin Kur'an vafına sahip olması, şâzz kırâatlerin ise bu özellikte kabul görmemesidir. Bu bilgiler ışığında şâzz kırâatlerin en belirgin özelliği senedinin âhâdiyet niteliği taşımasıdır. Buna göre her seviyedeki âhâd kırâat, şâzz kırâatin bir çeşidi olarak değerlendirilebilir.

a) İki Şarta Muvafık, Arap Diline Muhalif Âhâd Kırâat

Bir kırâat senede ve mushafa muvafık olup, bir vecihle de olsa Arap diline muhalif olursa bu tür kırâatler şâzz kırâat çeşidinden kabul edilir. Bunların kırâat değeri olsa da, Kur'an olarak okunması uygun görülmemiştir.¹¹⁴ Bunların misalleri pek fazladır. Misal olarak ¹¹⁵قالیوم ننجيك ببدنك Ayetini, (Übey İbn Ka'b, İbn Mes'ud),

¹¹³ "Seyyid er-Rizk et-Tavîl, " *fî Ulûmi'l-Kırâât*, " s. 59. "

¹¹⁴ "Mekkî b. Ebî Tâlib, " *el-İbâne*, " 19. "

¹¹⁵ "Yunus, 10/92. "

Alkame, İbn Şenebûz gibi bazı âlimler “نَحْيِكَ بِيَدِنَا” yani; “نَلْقِيكَ” Senin bedenini sahile atacağız) anlamına gelecek şekilde okumuşlardır.¹¹⁶ Yine aynı âyetin devamında gelen “لَمَنْ خَلَقَ لَتَكُونَ” geçen âyetinde “خَلَقَ” kelimesindeki “lam” harfini İsmail el-Mekkî ve İbn Semeyfe’ خَلَقَ şeklinde genele muhalif olarak fetha ile okumuşlardır.¹¹⁷

b) İki Şarta Muvafık, Mushaflara Muhalif Âhâd Kırâat

Bu yolla gelen şâzz kırâatler kabul edilir ancak iki sebepten dolayı bunların Kur’an olarak okunması câiz değildir. Birincisi bu tür kırâatlerin senedi sahih olsa da, senedinde tek kaldığı için âhâd haber değerindedir. Bilindiği üzere âhâd haberle Kur’an’ın okunması câiz değildir. İkincisi bu özelliğe sahip kırâatler sahâbenin üzerinde icmâ ettiği mushaflara muhalif olduğu için aynı şekilde bunlarla Kur’an’ın kırâati câiz değildir. Ortak görüşe göre bu tür kırâatlerin inkârı küfrü gerektirmese de böyle bir yaklaşım kınanmıştır.¹¹⁸ İbnü’l-Cezerî de mushafa muhalif olan bu kırâatlerin şâzz olduğunu belirtmiş¹¹⁹ ve şu âyetleri örnek vermiştir: ¹²⁰ وَالْأُنثَىٰ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ âyetini İbn Mes’ud, Alkame ve Ebû’d-Derdâ “وَالذَّكَرُ وَالْأُنثَىٰ” şeklinde âyetin baş kısmındaki “مَا خَلَقَ” fiilini hafif ederek okumuşlardır.¹²¹ ¹²² عَصَبًا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلَكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ âyetini ise İbn Abbas Mes’ud, Übeyb b. Ka’b ve Saîd b. Cübeyr “صالحه” ilâvesiyle ¹²³ وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلَكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةً şeklinde okumuşlardır.

c) Üç Şartı Taşımakla Birlikte Şöhrete Ulaşmayan Âhâd Kırâat

Başlıktan da anlaşılacağı üzere âhâd kırâat, senedi sahih olan Mushaflardan birine uygun olan ve bir yüz de olsa "Arap diline" uyan ancak tevâtür ya da şöhret

¹¹⁶ "el-Hatîb, "Mu'cemu'l-Kırâât, " III/620. "

¹¹⁷ "İbn Hâleveyh, "el-Muhtasar, "s. 63. "

¹¹⁸ " Mekkî b. Ebî Tâlib, " el-İbâne, " s. 18. "

¹¹⁹ " İbnü'l-Cezerî, el-Müncidu'l-Mukriin, s. 19; Kastallânî, "Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât, " I/72. "

¹²⁰ "Leyl, 92/2.

¹²¹ "İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, el- Muhtesab fi Tebyîni Vucûhi ievâzzi'l-Kırâati ve'l-İzâhi minhâ, " (thk. Ali Necdi Nasîf, Abdulfettah İsmail ielebî), Sezgin Neşriyat, II. Baskı, İstanbul, 1986, II/364; el-Hatîb, Abdüllatîf, Mu'cemu'l-Kırâât, X/461"

¹²² "Kehf, 18/79. "

¹²³ "Zemahşerî, el-Keşşâf, II/268; İbn Atıyye, el-Muharrarü'l-Vecîz, IX/379; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhîr, VI/153; Kurtubî, "el-Câmi" li Ahkâmi'l-Kur'an, "XI/34; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I/14"

derecesine ulaşamayan okumalardır.¹²⁴ Doğrusu bu tanıma uyan bir kırâatin sahih kırâatler içinde mi? Yoksa şâzz kırâatler içinde mi? yer alması gerektiği ihtilafli bir meseledir. Zira başından itibaren bu tür kırâatleri şâzz kırâatin bir sınıfı olarak değerlendirenler de bunun aksini beyan edenler de olmuştur. Tarihi sürece bakıldığında şifâhî dönemden itibaren hicrî beşinci asra kadar diğer iki şartla birlikte senedi sahih olan ancak, senedinde tek kalan, şöhret bulamayan okumalar şâzz kırâat içinde müteâla edilmiştir. Mekkî ile birlikte ise sahih ve şâzz arasında kalan kırâatleri nitelemek üzere âhâd kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonraki süreçte İbnü'l-Cezerî, bu şartlara sahip olan âhâd kırâatleri sahih kırâat olarak değerlendirmiştir. İbnü'l-Cezerî'den sonra ise kimileri bu kırâatleri sahih kırâatin altında bir çeşit olarak değerlendirmiş, kimileri ise şâzz içinde kabul etmiştir. Biz ise başından itibaren, gerek şâzz kavramının anlamı ve gerekse sahih ve şâzz ayrımında kritik öneme sahip olan “senedin şöhreti” ilkesinden hareketle bu özellikteki âhâd kırâatlerin de şâzz kırâatler içinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bununla birlikte eğer senedin şöhreti değil de senedin sıhhati dikkate alınarak bir tasnif yapılsaydı o zaman bu özellikteki âhâd kırâatleri sahih kırâatlerin bir çeşidi olarak değerlendirmek mümkün olurdu. Fakat böyle bir tasnif üç şarta göre kategorik anlamda doğru olsa da, âhâdiyetten dolayı bu tür kırâatlerle Kur'an'ın okunması câiz görülmediğinden, sahih alanın dışında kalırlar. Zira kırâatte sahih denince başından itibaren bununla; katıyyet ifade eden, kendisiyle ibadet edilen, Kur'an okunan ve inanılması vacip olan okumalar kastedilmiştir. Bu özelliği taşımayan kırâatler ise şâzz alanı içinde değerlendirilmiştir. Biz de bu gerekçelerle üç şarta sahip olan, tevâtür ve şöhrete ulaşamayan kırâatleri şâzz kırâat kategorisinde değerlendirdik. Buna Tevbe Sûresi'ndeki şu âyet örnek verilebilir: “من أنفُسكم” âyetinde geçen “sin” harfini on kırâat imamı kesra ile okurken, İbn Abbas, Hz. Aişe, Hz. Fatıma, Ebû'l-Aliye, Dahhâk, Ya'kûb'un râvîsi Ruveys ve İbn Muhaysın; “من أنفُسكم” “sizin en şerefliiniz” anlamında “sin” harfinin fethasıyla “من أنفُسكم” şeklinde okumuşlardır.¹²⁵

¹²⁴ "Muhammed İsmail şa'bân, "el-Kırâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ, " 92; İsmail, Nebil b. Muhammed İbrahim, "İlmü'l-Kırâât "s. 39; Dağ, Mehmet, "Kırâat Tasnifleri, "s. 16; Önder, Muharrem, "şâzz Kırâatler ve İslâm Hukuku Açısından Değeri," s. 177. "

¹²⁵ "el-Hatîb, "Mu'cemu'l-Kırâât, " III/484; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, V/118; İbn Hâleveyh, "el Muhtasar, " s. 60. "

2.2. ŞÂZZ KAVRAMINI KULLANAN İLİMLER

"Şâz kavramı, rivayet merkezli disiplinlerin (Arap dili, hadis ve kırâat) kullandığı ve her disiplinin kendine göre şekillendirdiği ortak bir kavramdır. Aslında Arap dili ve hadis ilmi terminolojisine ait olan bu kavram, daha sonra kırâat alanında kullanılmış ve süreç içerisinde bir takım anlamsal kaymalara ve sapmalara uğramıştır. Bu çalışma, 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" sunar.¹²⁶

2.2.1. Kelam İlimi

Âhâd olgusu, kırâatlerde kullanılmadan önce kelâm, fıkıh usulü ve hadis ilimlerinde kullanılmış bir kavramdır. "Haber kavramı, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi kelâm ilmi açısından önemlidir. Zira kelâm ilmi, inanç sistemi ile akâid esasları üzerinde durmakta ve bu konulardan bahsetmektedir. Akâid esasları ile ilgili bilgiler haber (vahiy) yoluyla gelmektedir. Bu yüzden inanca kaynaklık eden ve bir bilgi edinme yolu olan haberin de sağlam ve güvenilir olmasını gerekli kılar. Bu sebeple kelâm ilminde inanca esas teşkil edebilecek olan haberin kritiği" yapılmış,¹²⁷ hudutları belirlenmiş, ilk asırlardaki âhâd algısıyla sonraki dönemlerdeki âhâd algısı bir değildir. "İlk dönem bazı kelimacı, usulcü ve hadisçiler, hadisleri mütevâtir-âhâd ayrımına tabi tutmadan sadece sıhhat şartlarını belirlemişler ve bu şartları taşıyan hadisleri hem itikatta hem de amelde delil olarak kullanmışlardır. İbn Hazm, İmam Malik (ö.179/795)'in, ilk dönem Sünni kelimacılardan Hüseyin b. Ali el- Kerâbisî (ö. 245/859) ve Haris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 253/857) ve daha birçoklarının haber-i vâhidin ilim ve ameli birlikte gerektirdiği görüşünde olduğunu ifade etmektedir."¹²⁸ içinde mütalaa edilen sünnettir."¹²⁹ Haber kavramını sünnet kavramıyla eş değerde kullanmışlardır. Mütevâtir dışında kalan bütün haberler âhâd kapsamına girdiği ve dolayısıyla da kullanılan bütün senetli ve metinli rivâyetlerin de âhâd olduğu kabul edilir.

¹²⁶ Mehmet Dağ, s. 57

¹²⁷ "Tuğlu, s. 76-77. "

¹²⁸ "Ebu Muhammed ali b. Ahmed İbn Hazm, "*el-İhkam fî Usûli'l-Ahkâm*, " Ahmed Muhammed Şâkir (tahk.), Beyrut, 1979, c. 1, s. 119. "

¹²⁹ "Tuğlu, s. 77 vd. "

2.2.2. Usul-i Fıkıh İlmi

Usul kitaplarında haber-i vâhid ne anlama gelmektedir? İlk kullanıldığı anlamda bir değişme meydana gelmiş midir? "*Vâhid kelimesi Arapça'da*" bir anlamındadır. Bu sözcük "*haber*" sözüne muzaf yapılmasıyla "*el-haberu'l-vâhid*" veya sıfat tamlaması olarak "*haberun vâhidun*" şeklinde oluşturulmuş bir tamlamadır. "*Bir kişinin rivâyet ettiği haber*" anlamına gelir. Terkip, vâhid kelimesinin çokluğu olan âhâd ile beraber "*el-haberu'l-âhâd, ahbâru'l- âhâd*" şeklinde "*birden fazla kişinin rivâyet ettiği haber*" anlamına da gelmesine rağmen usul kitaplarında birbirlerinin yerine" kullanılmaktadır.¹³⁰

Haber-i vâhid'in ilk asırlardaki tarifi, "*mütevâtirin zıddı olarak, itimada şayan aşıptan bir çokları tarafından değil, yalnız bir tek kimse tarafından nakledilen hadisler hakkında kullanılan bir tabirdir.*"¹³¹ İmam Şâfiî'ye göre haber-i vâhid; "*bir kişinin yine bir kişiden rivâyet edip bu şekilde Allah Resulüne ulaşan veya O'nun dışında bir râvîde sonbulan haber*"dir. "*Ebu Hanîfe ve talebelerinin haber-i vâhiden anladıkları şey, sözlük anlamına uygun olarak tek kişinin rivâyet ettiği haberdir. İmam Şâfiî de aynı şekilde, haber-i hâssa olarak isimlendirdiği haber-i vâhidi bir kişinin rivâyet ettiği haber olarak*" kabul etmektedir.¹³² "*Ebu Hanîfe ve Şâfiî'nin haber-i vâhid telakkîlerinden ilk dönemlerde haber-i vâhidin sadece tek kişinin rivâyet ettiği haber olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraki dönemlerde ise genel kabul görmüş tarifi şu şekilde yapılmıştır; Mütevâtir ve meşhur derecesinde olmayan haber. Haberin râvî sayısının bir, iki, üç veya daha fazla olması arasında fark yoktur*" denilmiştir.¹³³ "Sonraki devirlerde ve özellikle usul kitaplarının tedvin edildiği asırlarda, haber-i âhâd anlayışında önemli denilebilecek bir değişiklik olmuş ve bu tabir, yalnız bir kişinin bir kişiden rivâyet ettiği haberler hakkında değil, iki kişinin iki kişiden, üç kişinin ve hatta üçün üstünde kişilerin üç veya daha fazla kişilerden rivâyet ettikleri haberler hakkında kullanılmıştır. Şu şartla ki, üçün üstündeki kişilerin, her tabakada mütevâtirin şartı olan kalabalıktan az olması lazımdır. Nitekim usul kitaplarında, haberler, onları rivâyet edenlerin sayılarına göre önce iki kısma taksim edilmiş, bir kısmına mütevâtir, diğer kısmına da âhâd denilmiştir. Daha sonra âhâd haberler de garîb, azîz ve meşhur olmak

¹³⁰ "Ertürk, "*Haber-i Vâhid*", DİA, c. 14, s. 349; Tuğlu, s. 94. "

¹³¹ "Wensinck, "*Haber-i vâhid*", İA, c. 1, s. 155; Tuğlu, s. 94. "

¹³² "Şafiî, el-Ümm, c. 9, s. 15; "*Şafiî, er-Risâle*" s. 234,235. "

¹³³ "Şafiî, el-Ümm, c. 9, s. 15; "*Şafiî, er-Risâle*" s. 234,235"

üzere üç kısımda mütalaa edilmiştir... Mütevâtir derecesine ulaşmamış olan meşhur haberlerin bile âhâddan sayılması, bu çeşit haberlere karşı ileri sürülen itirazlarda daima göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husustur.¹³⁴ denilmiştir.

İlk dört asırdan sonra belirtildiği gibi âhâd haber kavramı anlam değişimine uğramış ve mütevâtirin dışındaki bütün haberler için kullanılmaya başlanmıştır. "*Şîrâzî, haber- i vâhidi şöyle tanımlar: Tevatür sınırının altına düşen haberlerdir.*"¹³⁵ Semanî'ye göre "âhâd haber ise; bir kişinin veya yalan üzere birleşmeleri mümkün olan bir sayının rivayet ettiği'dir. "

2.2.3 Hadis İlmi

"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 etmektedir.¹³⁶ "*Olumsuzlukları ortadan kaldırma yanında bu tedbirler, hadis öğrenimi ve râvî/rivayet ile ilgili bazı kavramların doğuşuna da vesile*" olmuştur.¹³⁷ "*Şâzz kavramı da bunlardan*" tekidir.¹³⁸

"*Kavramın bu dönemde ilk olarak Şu'be b. Haccâc (ö.160/776) tarafından kullanıldığı belirtilmektedir.*"¹³⁹ "*Şu'be'nin şâzz kavramından meşhur kişilerin, kendilerinden başka kimsenin rivayet etmediği rivayetleri kastettiği*" söylenmektedir.¹⁴⁰ "*Bu da onun, kimin hadislerini terk ettiği sorusuna verdiği çok maruf râvîlerden maruf olmayan rivayetlerde bulunan ve çok hata yapan râvî*" bu cevaptan çıkarılmaktadır.¹⁴¹ "*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.¹⁴²

¹³⁴ "Koçyiğit, Talat, "*Istılahlar*," s. 22-23. "

¹³⁵ "Şîrâzî, "*el-Luma*," s. 73. "

¹³⁶ Mehmet Dağ, s. 69

¹³⁷ "Yücel, "*Hadis*," s. 28. "

¹³⁸ Mehmet Dağ,a.g.e, s. 69

¹³⁹ "Yücel, "*Hadis*" s. 169. "

¹⁴⁰ " Özsoy, Vahap, "*Şu'be İbnü'l-Haccâc ve Hadisçiliği*" Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2004, s.56. "

¹⁴¹ "Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Tedrîbü'r-Râvî, Tah: Abdulvahhab Abdullatif, "*Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse*" Riyâd, ts., I, 339. "

¹⁴² "Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, "*Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*" Medine, 1977, s. 119; el-Mubarek, Abdurrahman ibn Abdurrahman, "*Tuhfetu'l-Ahfezî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*" Beyrut, II,

Muhakkaki "*sünnet-i nebeviyyede*" gaye konuların önemli konularından birisi de "*muhtelifu'l-hadîs*"dir. Sünnet hasımlığını yapan, hem eski hemde yeni olmak üzere zamandır çok fazla kuşkuy ortaya koymaktadır. Bu nedenle kuşkulara karşı bir cevap vermek gerekliydi.

"*Bunları yapmaya başlamadan önce muhtelifu'l-hadîs ilminin temel aldığı teorik ilmi kuralları ortaya koyarak onlara cevap verebilmek için sünnet düşmanlarının şüphelerini bir araya getirmek lazımdır. Muhtelifu'l-hadîs ilminin teorik ilmi kurallarının kaynağı, genel bir şekilde ulûmu'l-hadîs kitaplarıdır. Fakat ulûmu'l hadîs kitapların çoğunda birkaç satırı geçmeyecek bir şekilde muhtelifu'l-hadîs ile ilgili gerçekten çok az bilgi bulunmaktadır. Bu durum, özellikle de İbnü's-Salâh'tan sonra muhtelifu'l-hadîsin tanımı, örnekleri ve problemi gidermede takip edilecek yollar konusunda neredeyse kelimesi kelimesine tekrar*" edilmektedir.¹⁴³

"*Muhtelifu'l-hadîs, aynı zamanda müşkilü'l-hadîs olarak da isimlendirilir. Sahih olan görüşe göre müteahhirûn âlimlerinden bazıları, muhtelifu'l-hadîs ile müşkilü'l-hadîs arasını ayırt edenlerin aksine ikisinin arasında herhangi bir fark yoktur. Bu âlimler, muhtelifu'l-hadîs ilmini bir hadîsin başka bir hadîse muhalif olmasına; müşkilü'l-hadîsi ise bir hadîsin âyete, akla, hisse ve vakiya muhalif olmasına has kılmışlardır. Bazıları da müşkilü'l-hadîsin muhtelifu'l-hadîsten daha kapsamlı olduğu görüşünü*" benimsemektedirler.¹⁴⁴

2.2.4. Kırâat İlmi

"Kırâat alimlerinden İbn Mucâhid (ol. 324), İbn Cinni, Ebu Şame ve çağdaş bilginlerden Kadi Abdulfettah ve Muhammed Salim Muhaysin ikili taksimi tercih" etmişlerdir.¹⁴⁵ "Bu alimlere göre kırâat sahih ve şâzz olmak üzere iki kısımdan" oluşmaktadır.¹⁴⁶ Bu gibi yapılmakta olan tefsirler ilk aşamada biliniyordu. Fakat daha sonraları kırâat olduklarını sanmak olmuştur. "*Farklı okuma biçimleri, yedi harfle*

84;Şakir, Ahmed Muhammed, "*el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*" Beyrut, ts., s.53. "

¹⁴³ Mehmet Dağ, s. 69

¹⁴⁴ "*Muhtelifu'l-hadîs ile müşkilü'l-hadîs ilmini arasını ayırt edenlerden birisi de el-Menhecu'l-Hadîs fî 'Ulûmi'l-Hadîs*" adlı kitabın yazarı Şeyh Muhammed es-Semâhî'dir. "

¹⁴⁵ "Muhaysin, Muhammed Sâlim, "*Fî Rihâbi'l Kur'âni'l-Kerîm*, "c. 1, s. 427-428, 432; İbn Cinni, "*el-Muhteseb fî Teybini Vücûhi Şevâzî'l-Kırâat ve'l-İzâhi Minhâ*, " c. 1, s. 32-36. "

¹⁴⁶ "Mehmet Dağ, "*Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine*" Etkisi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), "Erzurum 1998, s. 21 vd. Ünal, "*Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesine Buna Şiâ'nın Bakışı*, " s. 87. "

beraber Hz. Peygamber döneminde başlayan bir olgudur. Peygamber döneminde Kur'ân nazil olurken, Medine'nin son dönemlerinde, yedi harf ruhsatı konmuştur.¹⁴⁷ " Ruhsata binaen vahiy lafızları, hem Hz. Peygamber döneminde hem de sonrasında farklı şekillerde okunmaya devam etmiştir. Daha sonra, İslam toplumunda lehçesi farklı Arap unsurların çoğalması "¹⁴⁸ ve diğer " etkenler, "¹⁴⁹ "halk düzeyinde ciddi sorunlar ortaya çıkarmıştı. Bu sorunlar, aynı zamanda kırâat düzenlemesi olarak da" nitelendirilebilecek¹⁵⁰ " olan mushafın yeniden yazılması ile " aşılmıştır.¹⁵¹ "Bir sonraki nesilde ise mushafın harekesiz noktasız metin" yapısı,¹⁵² " lahn " olgusu¹⁵³ ve " kırâat değeri olmayan müdrec okumalar, otantik okumalarla, otantik olmayanların birbirine karışmasına sebebiyet vermiştir. Bu karışıklığı bertaraf etmek için alimler, sahih kırâatleri 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 " oluşturulduğu¹⁵⁴ ve "sahih dışında kalan kırâatlerle alakalı özel eserlerin verildiği bir süreci" başlatmıştır.¹⁵⁵

¹⁴⁷ 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"

¹⁴⁸ " Akdemir, M. Atilla, "*Kırâat Resmu'l-Mushaf İlişkisi*", Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 123. "

¹⁴⁹ " Kılıç, Sadık, "*Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, " Nil Yay., İzmir, 1993, s. 143. "

¹⁵⁰ " Akdemir, " *Kırâat*, " s. 126; Dağ, "*İhticâc*, " s. 73. "

¹⁵¹ " 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. "

¹⁵² "Lüğavi, Ebû't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali, "*Merâtibü'n-Nahviyyîn*, " Tah: Muhammed Ebû'l-Fadlîbrahîm, "*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 Nakdî'l-Mesâhif, Tah: İzzet Hasan, "*Dâru'l-Fikr*, " Dimeşk, 1997, s. 3-4. "

¹⁵³ "İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, "*Uyûnu'l-Ahbâr*, " Matbaatü Dari'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire, 1925, II, 160; Cahız, Ebû Osman Amr, "*el-Beyân ve't-Tebyîn*, " Tah: Abdusselam MuhammedHarun, "*Mektebetü'l-Hancî*, " Mısır, 1975, II, 218; İbn Nedim, "*Fihrist*, " s. 59-60; Dağ, "*İhticâc*, "s.116-121. "

¹⁵⁴ " Tetik, Necati, "*Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi*, " İşaret Yay., İstanbul, 1990, s.71. "

¹⁵⁵ " İbn Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf, "*Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, " nşr. G. Bergstraesser, "*Mektebetü'l-Hanici*, " Mısır, 1932, II, 348; Rafi'i, Mustafa Sadık, "*İ'câzü'l-Kur'ân ve Belâğâtü'n-Nebeviyye, Mektebetü't-Ticâriyye*, "Mısır, 1965, s. 53; Demirci, Muhsin, "*Kur'ân Tarihi*, " MÜİFV. Yay., İstanbul, 1997, s. 183; Ebû Şâme, "*el-Makdisî, İbrâzü'l-Me'ânî min Hurzî'l-Emânî fî'l-Kırâati's-Seb'*, " Tah:İbrahim Atve Ivaz, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, ts., s. 22 İbn Cezerî, Neşr, I, 34; Rafi'i, İ'caz, s. 53. "

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KİRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMININ TARİHSEL SÜRECİ

3.1. KİRÂAT İLMİNDE ŞÂZZ KAVRAMININ TARİHSEL SERENCAMI

Bu Bölümde "şâzz kavramının ortaya çıkış öncesinden başlamak üzere, damgasını vurduğu her dönem ayrı başlıklarda ele alınacak ve kavramın gelişim süreci sade bir tarihsel bakışla okunacaktır. Bu tarihsel okuma kırâat merkezde olmak üzere Arap dili ve hadis alanları ile beraber" bahsedilecektir.¹⁵⁶ "Dolayısıyla şâzz kavramının bulunduğu dönemde kırâatta, Arap dilinde ve hadiste nasıl bir duruş sergilediği olduğu gibi" aktarılacaktır.¹⁵⁷

3.1.1. Şâzz Kavramının Ortaya Çıkımadan Önceki Dönemi

"Kavramın ortaya çıkışına kadarki bu dönem birinci asrı karşılamaktadır. Bu dönem, verilen ruhsatla birlikte kırâat olgusunun başladığı; farklı kabilelerin İslâmı tercihleriyle bu olgunun" genişlediği¹⁵⁸; "Hz. Osman (ö.35/656) döneminde, genişleyen bu olgunun önü alınmaz tartışmalara neden olduğu; çözüm olarak ise kırâatleri sistematize edecek ve kırâatleri iki kapak arasında gösterecek/muhafaza edecek tarzda mushafın" oluşturulduğu¹⁵⁹; "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" çıkmaktadır¹⁶⁰. "Bu döneme kırâat açısından genel olarak bakıldığında, daha sonraki dönemlerde karşılaşılan, niteliklerine göre bir kırâat ayrışması görülmemektedir; çünkü bu dönem kırâatlerin sahihliği açısından homojen bir yapı arz" etmektedir.¹⁶¹

"Bu dönemde Arap dili ile ilgili çalışmaların, cahiliye döneminde filolojiden uzak gerçekleştirilen dilsel faaliyetler " ¹⁶² " bir kenara bırakılırsa, Kur'ân ve hadis merkezli olduğu söylenebilir. Kur'ân ve hadislerin yazılması, ayet ve hadislerdeki garip

¹⁵⁶ Mehmet Dağ, s. 63

¹⁵⁷ Mehmet Dağ, a.g.e. s.63

¹⁵⁸ "Dağ, *İhticâc*, " s. 12. "

¹⁵⁹ "Buhârî, *Fedâil* " 3; Sicistânî, *Mesâhif*, s. 18-19. "

¹⁶⁰ . "Luğavî, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, " s. 8; İbn Nedim, *Fihrist*, s. 61; Dâni, *Muhkem*, s. 3-4. "

¹⁶¹ Mehmet Dağ, s. 64

¹⁶² "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. "

kelimelerin Hz. Peygamber tarafından açıklanması, Hz. Peygamberin vefatından sonra bir kısım sahabe'nin 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 kazandırmıştır. " ¹⁶³

"Sahabe ve büyük tabii'nin 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, râvîler hakkında değerlendirme yapma ihtiyacını hissettirmiyordu. " ¹⁶⁴

"Netice itibariyle dönem içerisinde doğal olarak kırâat ayrışması olmadığı; sistematik ve filolojik mahiyette dil çalışmalarının görülmediği; hadisleri ayırma 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. ¹⁶⁵

3.1.2. 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" çabalıyalım. ¹⁶⁶

"Kırâat açısından dönemin en önemli iki sorunu lahn " olgusu ¹⁶⁷ "ve mushafın metin yapısıdır. " ¹⁶⁸ "Bu iki sorun, kırâat alanında 'problemler' birikiminin

¹⁶³ "Bakırcı-Demirayak, " *Arap Dili*, " s.4. "

¹⁶⁴ "bkz., Yücel, Ahmet, " *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, " İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 27. "

¹⁶⁵ Mehmet Dağ, s.64

¹⁶⁶ Mehmet Dağ, **a.g.e.** s.64

¹⁶⁷ "bkz., İbn Kuteybe" *Uyûn*, " II, 159; Yâkût, Şihabüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdullâh Hamevî, " *Mu'cemü'l-Üdebâ*, " Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts., I, 80; Kıftî, Cemâluddîn Ali b. Yûsuf, " *İnbâhü'r-Rüvât ala Enbâhi'n-Nühât*, " Tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1986, II, 319; Dağ, " *İhticâc*, " s. 111-122. "

¹⁶⁸ "bkz., İbn Kuteybe, " *Uyûn*, " II, 60; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, " *el-Hasâis*, " Tah: Muhammed Ali

oluşmasına neden olmuş ve aşılması için bir takım çözüm ve kriterler geliştirilmiştir. Sahihleri sakimlerden ayırma ameliyesi olan bu çözüm ve kriterler" isnad¹⁶⁹ ve "resm-i" mushaf¹⁷⁰ benzeri bazı istilahları kullanılmakla birlikte getirilmiştir. "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.¹⁷¹ "Şâzz kavramı da tercih edilmeyenleri nitelediği için buna dâhildir. Kırâat ile ilgili kavramların dil alanında gelişmesinin temel nedenleri şunlar olabilir: dil çalışmalarının hız kazanmasının kırâatlerin dilsel bir olgu olduğu gerçeği ile kesişmesi, kırâatlerin dilsel kaynak olarak" görülmesiyle,¹⁷² "kırâatlerin dilsel referanslarının oluşturulması veya dilbilim âlimlerinin aynı zamanda kırâat imamı veya âlimi" olmasıdır.¹⁷³ "Sonuç bakımından yeğlenmeyen okumaların tanımı şâzz kavramının ortaya çıkmasının sürecini, bir kısım kırâat da görülen filoloji kaynağıyla okuma eminliği bulunmaktadır."

"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 kırâatlerin yanlış" okunmasıdır¹⁷⁴. "Bu tehditleri ortadan kaldırmak için dilbilimciler dil kurallarının çerçevesini

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: Abdulâzîz Ahmed, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1963, s. 11-13. "

¹⁶⁹ "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'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr, " Tah: Tayyar Altıkulaç, İSAM., İstanbul, 1995, I, 289; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib, "el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, " Tah: Abdusselâm Abdüşşafî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, Dağ, İhticâc, s. 151-153. "

¹⁷⁰ "Resm-i Mushafın kriter oluşu ile ilgili bkz., Mekkî, İbâne, s. 32; Hamed, Ğanîm Kaddûrî, "Resmü'l-Mushaf, Mevsuatü Lecnetü'l-Vataniyye, " Bağdat, 1982, s. 631. "

¹⁷¹ Mehmet Dağ, s.65

¹⁷² "Bilgi ve örnekler için bkz. Suyûtî, Celâluddîn, "el-Iktirâh 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-İslâmî, 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. "

¹⁷³ "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. "

¹⁷⁴ "Geniş bilgi için bkz., Bakırcı-Demirayak, Arap Dili, s. 17-21; Kaya, Mustafa, "er-Rummânî, Hayati, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri, " Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2007, s. 1-2. "

belirlemeye yönelmişlerdir. Bunu yaparken de şehirlerde kullanılan dil malzemesine değil, çöllerde yaşayan bedevilerin kullandıkları dil malzemelerine itimat" etmişlerdir¹⁷⁵. "Başlangıçta bireysel olarak başlayan bu dil çalışmaları, zamanla belli merkezler etrafında toplanarak kollektif bir yapı kazanmış ve ekolleşme sürecine" girmiştir.¹⁷⁶ Şu materyalleri biriktiren dilbilimciler, ölçütler belirlemeye çalışmaktadırlar, bütün elde ettiklerini toplamamışlardır. Bulduklarının güvenili olduğuna ve genel özelliklerine özen göstermişlerdir. Bu ölçütleri tatbik ederken de bunlara uyam gösterenleri ve uyum göstermeyenleri farklı konseptle sunmuşlardır. Sema yöntemiyle topladıkları ürünlerden, genel olanına muttarit; genel olmayana da şâzz demektedirler. Şu şekilde şâzz kavramı Dilbiliminde kendini göstermiştir.

"Elimizdeki mevcut eserlerden hareketle kavramı ilk olarak kullananın Halil b. Ahmet olduğunu" söyleyebiliriz. (ö.175/791) görmekteyiz. Ancak Halil'den önce Yahya b. Yamerin" (ö.129/746),¹⁷⁷ "Abdullah b. Ebi İshak el-Hadremi'nin (ö.127/745)"¹⁷⁸ ve "İsa b. Ömer es-Sekafi'nin (ö.149/766) "¹⁷⁹ yayınlarından bahsedilmektedir.

"Hoca-talebe ilişkisi ve dilbilimin, öncekilerden nakledilerek süreç içerisinde gelişmeci bir disiplin olduğu düşünüldüğünde, kavramın bu müelliflerin eserlerinde kullanılmış olabileceğini söylememiz de" muhtemeldir.¹⁸⁰ "Halil b. Ahmet şâzz kavramını topluluktan ayrı kalan"¹⁸¹ ve "yaygın kullanıma muhalefet"¹⁸² olarak tanımlayarak, " tek kalan her şeyin şâzz olduğunu söylemektedir. Bunun dışında kavramı 6 yerde daha " kullanmaktadır¹⁸³. " 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 tutacak¹⁸⁴ şekilde

¹⁷⁵ Eş-Şelekânî, Abdulhamit, " *Masâdiru'l-Luğâ*, " Trablus, 1982, s. 475.

¹⁷⁶ Kaya, " *er-Rummânî*, " s. 8.

¹⁷⁷ "Kıftî, " *İnbâh*, " II, 380-381. "

¹⁷⁸ "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. "

¹⁷⁹ "Luğavî, " *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, " s. 23. "

¹⁸⁰ "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, şâzz kabul ederim.*" (Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 181) Öncelikle burada kullanılan şâzz 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. "

¹⁸¹ "Ferâhidî, Halil b. Ahmet, " *Kitâbu'l-Ayn*, " Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî, ts., VI, 215. "

¹⁸² "Ferâhidî, " *Ayn*, " I, 137. "

¹⁸³ "Ferâhidî, " *Ayn*, " I, 234, 326; II, 250; III, 215; VIII, 177. "

¹⁸⁴ "Sîbeveyh, takipçilerinin yaptıkları şâzz taksiminin ilham kaynağı olmuştur. Mesela vakıftaki لا أدر

geniş bir yelpazede ele aldığı görülmektedir. Sibeveyh, 'el-Kitâb'da, 34 yerde geçen kavramı, hocası gibi az, nadir, yaygın olmayan anlamında " kullanılıyor¹⁸⁵.

"Hocasından farklı olarak şâzz kavramının dil kaidelerinin oluşturulmasındaki işlevselliğinden de bahsetmekte ve şâzz'a kıyas yapılamayacağından söz" etmekteyiz.¹⁸⁶

"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 değerlendirme" yapmak zorunluluktur

.¹⁸⁷

" 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 " görülmektedir¹⁸⁸. "Bu okumalarda أحسن-أجود gibi tercihi ifade eden kelimeler" kullanılmasına¹⁸⁹ karşılık istenmemeyi belirten hiçbir kelimeyle karşılaşmamıştır. "Kitâbu'l-Ayn' adlı eserinde ise bazı okumaları, bir takım kelimelere referans olarak kullandığı; kullandığı bu okumalardan bir kısmını أصوب-أحسن gibi tercihi ifade eden isimlerle" belirttiği¹⁹⁰; "Kitâbü'l-Cümel'den farklı olarak bir kısmını da أخري-بعض gibi tercih edilmediği izlenimi veren ifadelerle birlikte" kullandığı¹⁹¹ gözlenmektedir. "Kırâatlerin dilsel referanslarının ortaya konulması açısından Sibeveyh ve eseride oldukça önemlidir. Gerçekten de kırâatleri gerek ihticac'il 'kırâat ve gerekse ihticac

kelimesinin Araplarda kullanımının çok olduğu ancak bunun şâzz olarak değerlendirildiğini söylemesi, "istimalde muttarid, kıyasta şâzz"¹⁸⁴ veya "bu şâzzdır, ancak o birinci muttarid için benzerdir" ifadesi "istimalde şâzz, kıyasta muttarid" kategorilerinin isimsiz şeklidir. (Krş., Sibeveyh, Ebû Bişr Amr, "el-Kitâb,"el-Matbaatü'l-Emiriyye, Mısır, 1317, II, 288; Rummânî, "Sibeveyh, " s. 215; İbn Cinnî, " Hasâis, " I, 97-98.) "

¹⁸⁵ "Örnekler için bkz., Sibeveyh, "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. "

¹⁸⁶ "Sibeveyh, "Kitâb," I, 294, 398; II, 149, 361. "

¹⁸⁷ Mehmet Dağ, s 67

¹⁸⁸ "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. "

¹⁸⁹ "Örnek için bkz., Ferâhidî, "Cümel, " s. 31. "

¹⁹⁰ "Ferâhidî, "Ayn, " I, 195, 199, 630, 708. "

¹⁹¹ "Ferâhidî, "Ayn, " II, 319, 867. "

bi'l-kırâat şeklinde ele aldığı" gözlenmektedir.¹⁹² "Kırâatleri bu şekilde kullanırken doğal olarak bazı tercihlerde bulunmaktadır." "Tercih ettiği okumaları(أحسن) kelimesi ile överken; tercih etmediklerini de" (قليلة)¹⁹³, "ردئ"¹⁹⁴, "قراءة بعضهم"¹⁹⁵ "ifadeleriyle nitelemektedir. Görüldüğü gibi hem Halil hem de Sîbeveyh, tercih etmedikleri okumalar için (ردئ, قليلة, بعض) gibi kelimeleri kullanırken, şâzz kavramına yer" vermilmektedir.

" 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 sevketmiştir. Olumsuzlukları ortadan kaldırma yanında bu tedbirler, hadis öğrenimi ve râvî/rivayet ile ilgili bazı kavramların doğuşuna da vesile" olmaktadır.¹⁹⁶ "Şâzz kavramı da bunlardan biridir. Kavramın bu dönemde ilk olarak Şu'be b. Haccâc (ö.160/776) tarafından kullanıldığını" dile getirmektedir.¹⁹⁷ "Şu'be'nin şâzz kavramından meşhur kişilerin, kendilerinden başka kimsenin rivayet etmediği rivayetleri kastettiği" belirtmektedir.¹⁹⁸ "Bu da onun, kimin hadislerini terk ettiği sorusuna verdiği çok maruf râvîlerden maruf olmayan rivayetlerde bulunan ve çok hata yapan" râvî ¹⁹⁹ verdiği cevaptan anlaşılmaktadır. "Hadis ilminde kavramı ilk defa tanımlayan ise İmam Şafii'dir (ö.200/816). Şafii'ye göre şâzz güvenilir bir râvînin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği" hadistir²⁰⁰.

Devri özetlersek, "şâzz kavramı" gerek "hadiste" gereksede "Arap dilinde", ilk olarak çıktığı gözlenmektedir. Hem "Arap dilinde" ve hemde "hadiste" "şâzz kavramını" belirten özellikler söylenti odaklıdır. Herbir olguyuda yakın ilişki içinde olan kırâatte ise benzeşen olguları kullanılmakla beraber, "şâzz kavramı" daha kullanılmamıştır.

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

¹⁹³ "Sîbeveyh, "*Kitâb*", I, 19. "

¹⁹⁴ "Sîbeveyh, "*Kitâb*", II, 170. "

¹⁹⁵ "bkz., Sîbeveyh, "*Kitâb*", I, 17, 26, 49, 191, 164, 272; II, 29, 86, 571. "

¹⁹⁶ "Yücel, "*Hadis*", s. 28. "

¹⁹⁷ "Yücel, "*Hadis*" s. 169. "

¹⁹⁸ "Özsoy, Vahap, "*Şu'be İbnü'l-Haccâc ve Hadisçiliği*", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2004, s. 56. "

¹⁹⁹ "Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, "*Tedribü'r-Râvî*", Tah: Abdulvahhab Abdullatif, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyâd, ts., I, 339".

²⁰⁰ "Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, "*Ma'rîfetü Ulûmi'l-Hadis*", Medine, 1977, s. 119; el-Mubarek, Abdurrahman ibn Abdurrahman, "*Tuhfetü'l-Ahfezî*", 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. "

3.1.3. Şâzz Kavramının Kırâatlerle Birlikte Kullanımının Başlaması: Ferrâ-Ahfeş

"Önceki süreçte Arap dili ve Hadis alanında ortaya çıkan şâzz kavramı, dilbilim içinde yoğun olarak ele alınmasına rağmen, kırâat alanında kullanılmamıştı. Bu dönemde ise şâzzın kırâatlerle 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 kırâatlerle birlikte kullanıldığı da müşahede " düşünülmemektedir.²⁰¹

"İçerik bakımından şâzz kavramı dilde önceki dönemle aynı anlamda kullanılmasına karşın, kullanım alanı itibariyle farklı bir sürece girmiştir; çünkü dilde ekol mantığının hâkim olması, şâzz kavramının kullanımında sübjektiviteyi de beraberinde getirmiştir. Bu sebeple, Basra okulunun şâzz dediği kaide veya kullanım, Kûfe ekolünde birçok argümanlar ileri sürülerek normal olarak" değerlendirilmektedir.²⁰². "Böylece kavramı dilsel manada dilbilim âlimlerinden Ferrâ (ö.207/822) bir" kere²⁰³; "Ahfeş (ö.211/826) iki" kere²⁰⁴; "Sa'leb (ö.291/903) 13" kere²⁰⁵; "Müberred (ö.285/898) de 'Muktadab' adlı eserinde hiç kullanmazken 'el-Kâmil' adlı eserinde üç" kere²⁰⁶ kullanılmaktadır.

"Her iki ekolün gerek dil ve gerekse taassuptan kaynaklanan farklı yaklaşımları, tercih edilmeyen kırâatleri tanımlama noktasında âlimleri, önceki dönemden farklı ve daha ağır bir terminoloji kullanmaya sevk etmiştir. Bu okumaları, Müberred, "خطأ-غلط- محال²⁰⁷; "Ferrâ" "لا أستحب-غلط-وهم-لا يجوز-شاذ"²⁰⁸; "Ahfeş", "حن-شاذ-ردئية-"²⁰⁹

²⁰¹ Mehmet Dağ s.68

²⁰² "Örneğin, البيضاء السواد- kelimelerinin taaccub sığasında kullanılıp kullanılmayacağı hususunda Kûfe ekolü özellikle bu iki rengin kullanılabileceğini; Basra ekolü ise kullanılmayacağını iddia etmektedirler. (bkz., Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed, "*el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf*," Dâru'l-Fikr, Dimeşk, ts., I, 151. Diğer örnekler için bkz., "Enbârî, İnsâf," I, 179, 214; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, "*el-Mufassal fî San'atî'l-İ'râb*," Tah: Ali Mulhim, Dâru Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 1993, s. 190; Ebu'l-Beka, Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin, "*el-Lübâb fî İlelî'l-Binâi ve'l-İ'râb*," Tah: Ğâzî Muhtâr Duleymât, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1995, I, 377; II, 236; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, "*Muğni'l-Lebîb fî Kitâbi'l-E'ârîb*," Tah: Mazin Mübarek-M. Ali Hamdullah, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985, I, 413.) "

²⁰³ "Ferrâ, "Me'ânî," III, 81. "

²⁰⁴ "Ahfeş, "Me'ânî," I, 392; II, 484. "

²⁰⁵ "Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, "*Mecâlisu Sa'leb*," by., ts., s. 6, 30, 119, 129, 131, 136, 140, 147, 165. "

²⁰⁶ "Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, "*el-Kâmil*," tah.: Muhammed Ahmed ed-Dâî, Beyrut, 1986, I, 18; II, 224; III, 522. "

²⁰⁷ "Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, "*el-Muktadab*," Tah: Muhammed Abdulhâlık Udeyme, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., I, 123, 254; II, 18, 134, 171; Müberred, *Kâmil*, II, 931. "

²⁰⁸ "Ferrâ, "Me'ânî," I, 223, 252, 358, 416, 438. "

²⁰⁹ "Ahfeş, "Me'ânî," I, 198-199, 209, 240, 265-266; II, 599. "

"gibi şâzz kavramının, oldukça hafif kaldığı daha ağır ifadelerle nitelemektedirler. Bununla birlikte tercihe şayan gördükleri okumaları da" ²¹⁰ "أجود-أحسن-الوجه" "kelimeleri ile övmektedirler. Görüldüğü gibi tercih edilmeyen okumaları ifadelendirmede şâzz kavramını ilk defa Ferrâ ve Ahfeş" kullanılmaktadır.²¹¹ "İbn Kuteybe (ö.276/889)" şâzzı sadece tek seçim olduğu için değil yaşayan bir dilinbiliminin kırâatleri etkisi altında tutması ile ilgili açıklamalara uyumlu şekilde" zikretmektedir. Şimdi bu kullanımları tek tek inceleyelim.

"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 الذين كفروا "kelimesi ile ilgili ya ve ta harfleriyle okumaları ve bunların dilsel referanslarını geniş bir şekilde tartıştıktan sonra ya harfiyle okunan kırâat hakkında şu ifadelere yer" vermektedir.²¹³ "Bu görüş, Hamza'nın kırâatine göredir. Buna göre سيقوا kelimesi nasb konumundadır... Ancak şâzz olduğundan dolayı bu benim hoşuma gitmiyor."²¹⁴ "Zeccâc (ö.311/923), İbn Hâleveyh (ö.370/980) ve İbn Zencele'nin, (ö.?) bu kırâatin dilbilim açısından zayıf bir kullanım" olduğu²¹⁵ ve "tercih edilmediği şeklindeki sözleri" de²¹⁶, "şâzzın, kırâatin dilsel" referansı²¹⁷ için kullanıldığından; Ferrâ'ya dayanak oluşturmaktadır. Tekrar "مطلعون"²¹⁸ kelimesinde,

²¹⁰ "Bu sıfatların kullanıldığı kırâat örnekleri için bkz., Ferrâ, "*Me'ânî*," I, 112, 124, 198; II, 230; Ahfeş, "*Me'ânî*," I, 430; Müberred, "*Muktadab*," I, 216; II, 67. "

²¹¹ "Sağır, şâzz 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. "

²¹² "Enfâl, 8/59. "

²¹³ Mehmet Dağ s.69

²¹⁴ "Ferrâ, "*Me'ânî*," I, 416"

²¹⁵ "Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, "*Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*," tah.: Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrut, 1988, II, 421; İbn Zencele, "*Hüccet*," s. 312. "

²¹⁶ "İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, "*İ'râbu'l-Kırâati's-Seb'i ve İlelûha*," Tah: Abdurrahman b. Süleyman el-Uşeymin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1992, I, 230. "

²¹⁷ "Bazı müellifler, Ferrâ'nın şâzz 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'di'd-Dîn, Dimeşk, 2000, III, 315) Oysa şâzz kavramının bu dönemlerde özel bir anlamda kullanılmadığı tamamen sahih olan okumalar arasından dilsel anlamda tercih edilmeyen okumalar için kullanıldığı ortadadır. "

²¹⁸ "Sâffât, 37/54. "

bazı kurrânın²¹⁹ "kelimesi (ط) harfinin durulu (ن) harfinin esresi ile okuduğunu ve bunun şâzz olduğunu" söylemektedir.²²⁰ "Bu ifadenin akabinde ise Arapların cemi nânu ile izafetin bir arada olduğu bir kullanımı tercih etmediğini, gerekçeleriyle" anlatmaktadır.²²¹ "Ferrâ ile birlikte Ezherî (ö.370/980)"²²², "İbn Cinnî (ö.392/1002)"²²³, "Enbârî (ö.327/938)"²²⁴ ve "Ukberî (ö.616/1219)"²²⁵, "kelimenin kesre ile okunuşunun dil açısından şâzz olduğunu" vurgulamaktadırlar.²²⁶

"Ferrâ" hadis sahası ilgilerini çekerek kavramı yorumlama olasılığı daha fazladır. Örneğin, "قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء" ²²⁷ ayetin de bahsedilen "نتخذ" kelimesiyle alakalı , bu deyişe imkan sunmaktadır. "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.²²⁸ Bu tayin "Zeccâc'ın" "bu okuma sadece Ebû Cafer'e aittir"²²⁹ biçimindeki anlatımı ile düşünülürse, burada "şâzz kavramının" başka kavramla zenginleştiği düşünülmektedir; zira bahsi geçen kavramı, kırâatin özünden değil, rivayet eden için kullanılmıştır. Bu da hadiste, "güvenilir bir râvînin, başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir."²³⁰ biçiminde tarif edilen şâzz kavramıyla mutabık kalmaktadır. "Zira Ebû Cafer (ö.130/748) Medine kırâat imamlarından olup, güvenilirliğinde ittifâk söz konusudur."²³¹ "Dolayısıyla Ferrâ, sika olan Ebû Cafer'in rivayetini, tek kaldığını ve diğer okumaya muhalif olduğunu" düşünerek,²³² şâzz olduğunu tarif ederek

²¹⁹ "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 kırâati "mutliune" şeklindedir. Krş., Ferrâ, "Me'ânî, " II, 385 (6. dipnot); Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, "İthâfu Fudlâi'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. "

²²⁰ "Ferrâ, "Me'ânî, " II, 385. "

²²¹ "Ferrâ, "Me'ânî, " II, 385-386. "

²²² "Ezherî, Ebî Mansur Muhammed b. Ahmed, "Kitâbü Me'ânî'l-Kırâat, " Tah: İ'd Mustafa Derviş-Ivaz b. Ahmed el-Kavzî, Riyâd, 1991, II, 319. "

²²³ "İbn Cinnî, "Muhteseb, " II, 220. "

²²⁴ "Hatîb, "Mu'cem, " VIII, 30. "

²²⁵ "Ukberî, Abdullah b. Hüseyin, "İmlâu Mâ Menne Bihî'r-Rahman min Vücûhi'l-İ'râb ve'l-Kırâat fi Cemî'i'l-Kur'an, " Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, II, 206. "

²²⁶ "Diğer örnekler için bkz., Ferrâ, "Me'ânî, " II, 53; III, 80; 97, 200, 238. "

²²⁷ "Furkân, 25/18. "

²²⁸ "Ferrâ. "Me'ânî, " II, 264. "

²²⁹ "Zeccâc, "Me'ânî, " IV, 60. "

²³⁰ "Hakim, "Ma'rîfe, " s. 119; Yücel, "Hadis, " 169. "

²³¹ Mehmet Dağ, s 71

²³² "Bu okumanın sadece Ebû Cafere ait olmadığını belirtmek gerekmektedir. Bkz., Hatîb, "Mu'cem, " VI, 331. "

yorumlanmıştır. Bu yorumlama,eylemi hareketi Ferrâ'nın buradaki şâzz hadisteki anlamlarıyla kullandığı söylenebilir.

Bu devir içinde kırâatlerle beraber "*şâzz kavramını*" kullanmakta olan başka bir âlim de "*Ahfeş*"tir. "*Ahfeş*", genel anlamı ile kırâatlerle beraber 3 yerde kullanmıştır. Misal, art arda yazılan "*hemzelerin*" okunması ile ilgili olarak su şekilde demiştir: “ *أبنا-أبنا* bunlarda hemzeyi tahkik ile okurlar²³³. Bu okuyuş Arap keliminde ancak şâzz olarak bulunmaktadır. Aralarında fasıla olmaksızın farklı iki hemze bir arada bulunduğuunda, bütün Arap keliminde teshil yapılır. Ancak şâzz ve kullanımı az lehçeler hariç.”²³⁴ Tekrar peş peşe yazılan iki sesiz harfin (*الضلالة اشتروا*)²³⁵ "*örneğinde olduğu gibi harekelenmesinin şâzz bir lügat olduğunu;*"²³⁶ "Ebû Amr'ın (ö.154/770) رهن"²³⁷ biçimindeki "*kırâatinin şâzz*" bir kullanım²³⁸ olduğunu göstermektedir. Şu üç misalde de görüleceği biçiminde "*Ahfeş'in*", "*şâzz kavramını*," kırâatlerin dilbilimi tetkiki yapılırken yaslandıkları referanslar için düşünülmektedir.

İbn Kuteybe ise şâzz sözünün makul kırâatla beraber değil “*Kur'ân'da Lahn Olduğu İddiası*”²³⁹ başlığının "*kırâat*" ile alakalı kısmında geçmektedir. O bu şekilde söylemektedir. “*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 kırâatı bozuyorlardı.*”²⁴⁰ Şu anlatım o devir içinde "*Arap diline*" sinen "*lahn olgusunun*" kırâatteki hükmü bahsedilmekte ve halkın yanlış yapmakla birlikte genel olmayan ender manada, "*şâzz*" olarak sürmekte olan lehçeleri seçtiğini belirtmektedir.

"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 kırâatlerle birlikte

²³³ "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 Mucâhid, "*Seb'a*," s. 623, 670. "

²³⁴ "*Ahfeş*," *Me'ânî*, " I, 199. "

²³⁵ "*Bakara*, 2/16. "

²³⁶ "*Ahfeş*," *Me'ânî*, " I, 205. "

²³⁷ "*Bakara*, 2/283".

²³⁸ "*Ahfeş*," *Me'ânî*, " I, 391. "

²³⁹ "İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, "*Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*," tah. Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, s. 50 vd. "

²⁴⁰ "İbn Kuteybe, "*Te'vîl*," s. 58. "

anıldığı süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ferrâ'nın bir kullanımı hariç, kavramın içeriği Arap dili ile" doldurulmaktadır.²⁴¹

3.1.4. 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." fakat "Taberî" şâzz kavramı ile sınırlı kalmamış, kapsamını yayarak "dil ve hadis" sahasından "kırâat alanına" geçmiştir. "Arapçada fasih olsa bile bu kırâat şâzzdır"²⁴² ifadesi bu kapsama kaydığını yansıtmaktadır. "Taberî şâzz kavramını, dilsel" kaynaklardan dolayı, kırâatler amacıyla çok az değerlendirmektedir. Şâzz kavramı söylenti odaklı inceleyerek, tüm gerçek deneyimi tatbik eder ve çok okunmakta olanı, "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 etkilenecek, rivayet bağlamında yolları kesişen kırâat ilmine bunları taşıdığını " göstermektedir.²⁴³

"Şâzz'ın" kullanımı "Taberî'de" çok kapsamlı yararlanma alanına kapsadığı gözlenmektedir. Seyrek de olsa şâzz kavramını, "benzer kelimeler Arapların kullanımında şâzzdır"²⁴⁴ benzer anlatımla "Arap dili;" "Allah katından olduğu sabit olan bir şeye, zan ve şâzz görüşlerle karşı çıkılmaz"²⁴⁵ deyişle de "tefsir" durumun da kullandığını fark ettirmektedir. Kırâat kapsamında ise şâzzı, "ittifâk-icmâ" benzer ekseriyetin uzlaştığını anlatan kavramların muvacehesinde yapılmaktadır. "Taberî, kırâat tarihi kaynaklarında da yer aldığı gibi, kırâat ve imamlarını yirmi beşe kadar çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu imamların çoğunluğunun rivayet ettiği/okuduğu kırâatlerin dışında kalanları şâzz kapsamında değerlendirmektedir. O, ortaya koyduğu bu kritere göre bir,iki, üç ve hatta dört kişinin okuduğu kırâati dahi şâzz olarak"

²⁴¹ Mehmet Dağ,s 72

²⁴² "Taberî, III, 2445; VI, 4483; VII, 5311. "

²⁴³ "Taberî, önemli bir müfessir ve kırâat alimi olma yanında döneminin önde gelen hadisçilerindedir. Öyle ki altıncı mertebeye 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"

²⁴⁴ "Taberî, *Câmi*', I, 204. Diğer örnekler için bkz., I, 296; V, 3450, 3644; VII, 5804. "

²⁴⁵ "Taberî, *Câmi*', " II, 904. Diğer örnekler için bkz., I, 805; II, 1431. "

yorumlamaktadır.²⁴⁶

Örnek olarak, "Hicaz, Irak ve kırâat imamlarının çoğunluğunun (إلا ان تكون تجارة) ayetindeki (تجارة) kelimesini ötre ile okuduğunu; Bazı Kûfe imamlarının kelimeyi üstün ile okuyarak tek kaldığını" işaret ederek²⁴⁷ şu şekilde söylemektedirler: "Ötreli okuyuşun dışındaki okuyuşu caiz görmüyorum; çünkü ötreli okuyuşta kurrânın icmâsı vardır. Üstün ile okuyan ise bu icmânın dışında/şâzz kalmıştır".²⁴⁸ Diğer bir misalde ise, "kurrânın kırâatinin haricinde kalmasından dolayı şâzz dediği ve caiz " kabul etmediği "حصرة"²⁴⁹ sözünün okunuşu ile alakalı şunlardan söz etmektedir: "Hasan Basri kelimeyi nasb ile okumaktadır. Bu Arapçada sahihtir ve fasih bir kullanımdır. Ancak bana göre bu kırâat İslâm kurrâsının kırâatinin dışında kaldığı ve şâzz olduğu için caiz değildir".²⁵⁰ Kaynakta kavram ile alakalı buna benzer yaklaşmanın pek çok misali ile karşılaşılmaktadır.²⁵¹ "Taberî'nin," "icmâ edilen okumalara muhalefet eden okumalar şâzzdır/وما خالفها شاذ"²⁵² veya "ittifâk edilen okumaların dışında kalan okumalar şâzzdır" (وما عداها شاذ/²⁵³ biçiminde pek çok kullanımını da söylemek gerekmektedir.

Fazla olmasada, kavramı, dilsel kaynaklarının şâzz olduğundan ötürü kırâatlerle alakalı, kullanıldığını görmekteyiz. Misal olarak, "بئيس" sözünün kimi Kûfelilerin "فيعل" veznin de okuyup ve bunu da Arap dilinde şâzz kullanım olduğu söylenmektedir.²⁵⁴ Bu ve bunun gibi az sayıda misalde geçen şâzz kavramının dilbilim alanından yararlanıldığı görülmektedir. Bundan ötürü bu okumalar, râvîlerin görüşüne değil dilsel açıdan şâzz olarak değerlendirilmiştir.

Böylelikle "Taberî" ile beraber "kırâat ilmine" sabık "şâzz kavramı", "hadis ilminden" yararlanılarak söylenti odaklı bir meal camiası oluşturmuştur. Bu mana çerçevesi ile şâzz, "Taberî'de", ekseriyetin karşısında olan aykırı okumaları kapsamaktadır. Bu kapsamda bütün sahih birikim kapsamındaki kırâatın genelliği öne çıkarılmaktadır.

²⁴⁶ "Ahmet Halîl, *el-Kırâat İnde İbn Cerir et-Taberî fi Davi'l-Lügati ve'n-Nahv*, Camiatu Ümmü'l-Kura, Mekke, 1983, s. 1364"

²⁴⁷ "Taberî, *Câmi*', II, 1629. "

²⁴⁸ "Taberî, *Câmi*', II, 1630. "

²⁴⁹ "Nisâ, 4/90. "

²⁵⁰ "Taberî, *Câmi*', III, 2445. "

²⁵¹ "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. "

²⁵² "Örnekler için bkz., Taberî, *Câmi*', IV, 2681; V, 3645; VI, 4897, 4904, 4952, 5133, 7406; VII, 5777, 5787; VIII, 6686; IX, 7363. "

²⁵³ "Örnekler için bkz., Taberî, *Câmi*', III, 2105; V, 4205; VI, 5164. "

²⁵⁴ "Taberî, *Câmi*', V, 3680. Diğer örnekler için bkz., Taberî, *Câmi*', II, 1530, 1638; IV, 3150. "

3.1.5. 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 zorunluluklardan*"²⁵⁵ ötürü bütün sahih birikim kapsamındaki değişik delillerle yedi imamın kırâatini seçmiş ve hem seçtiği ettiği hem de seçmediği okumaları kategorileştirmiştir. Seçmiş olduğu yedi kırâatını "*Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şâm'da bulunan imamların okumaları, öncekilerden aldıkları, öncekilerin de tabiinden aldıkları ve herkesin bunların kırâat olunmasında icmâ ettiği*" okumalardır.²⁵⁶ Biçininde tanımlayarak, seçmediklerini ise, "*Arap Edebiyatını iyi bilmeyenlerin hata edebilecekleri, dilsel referansı şâzz ve irab yönünden manası zayıf olan kırâatlerdir*"²⁵⁷ biçininde söylemektedir. Bir başka noktada ise bu bölünmeyi çok daha kesinleştirmekte ve "yedi imam" için buunları söylemektedirler: "*Bu yedi kişi/imam, Hicaz, Irak ve Şâm ehliendir. Kırâat hususunda tabiîni takip ettiler. Buldukları şehre mensup halk /avam*"²⁵⁸ onların kırâatlerinde icmâ etmişlerdir"²⁵⁹. "Yedinin imamın" içinde olmayanlar için ise şu şekilde söylenmektedir: "*Ancak bir kişi, şâzz bir okumayı kendisi için güzel, hoş görürse, öncekilerden münferid/tek olarak rivayet edilen bu okumaları [sadece kendisi için] okuyabilir. Bu okumalar avamın kırâatine dâhil değildir*"²⁶⁰.

Karşılaştığı üzere "İbn Mücâhid", seçtiği kırâatler için "icmâ" kapsamını uygun görürken; zıttı düşünceyi savunanlar ise nakletmekte tek kalmış, ittifaka dâhil olmayan manasında şâzzı kullanmaktadırlar. Bundan ötürü İbn Mücâhid şâzzı, dilsel kaynaklarından ötürü "Arap dilindeki"; aktarım yetersizliğinden ötürü de "hadisteki" manasıyla kullanmıştır. Buradanda anlaşılacağı üzere, sözün kısası icmânın yanında veya icmâya mualif olarak kullanılan şâzzın mana kapsamı yönünden "İbn Mücâhid Taberîyle" benzer düzlemde hareket etmektedir. Fakat gerek icmâ gerekse de şâzz kavramının uygulandığı alanları ve özellikleri değişiktir. Taberî, "*icmâ ve ittifâk*" genel anlamı bütün doğru birikimler içinden genelin sadece kırâat için ittifakkı olarak idrak edilmekte ; İbn Mücâhid, herhangi bir imama ait okumaların toplum nezdinde herkesçe

²⁵⁵ "İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 45. "

²⁵⁶ "İbn Mücâhid, *Seb'a*, " s. 49".

²⁵⁷ "İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 49. "

²⁵⁸ "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. "

²⁵⁹ "İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 87. "

²⁶⁰ "İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 87. "

öğrenilip algılanması olarak tanımlanmıştır. Tekrar Taberî, şâzzı, bütün gerçek/doğru birikim içinden üstünde birkaç kişinin ittifak ettiği, sözün kısası rivayeti miktarı ile ekaliyette kalan kırâat için yapılırken; "İbn Mücâhid ise şâzz kavramının", belirlendiği "yedi kırâatin" dışında kalan tüm kırâatler göre yapılmaktadır. Misal olarak, "*Taberî, yedi imamdan olan Âsım'ın (ö.128/745) (تجارة) kelimesini nasb ile okuyuşunu, çoğunluğun okuyuşunun dışında kaldığı için şâzz kabul*" etmekte iken;²⁶¹

"İbn Mücâhid bu okuyuşun diğer imamlar tarafından rivayet edilmesine değil, halkın takip etmesine bakarak meşhur ve sahih kabul" edilmektedir.²⁶² Bu nedenle, gerek genelik gerekse de onun zıttı olarak kullanılmakta olan şâzz kavramının "İbn Mücâhid" ile boyut darlığına uğraması ve genelik veya "şâzz" olarak devam etmek, olan ve olası tüm doğru okumaların üstünden değildir, tanımlanan "yedi" ve dışındakalanlar için olduğu belirlenmiştir. Bu nedenle İbn Mücâhid ile beraber başlayan devam eden kavram, âlimlerin kendi görüş ve düşüncelerine göre şekillenerek yepyeni manalar kazanmaktadır.

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

"İbn Mücâhid" ile, "*yedi kırâatin dışında kalan tüm okumalar*" biçiminde kullanılmamış mana alan "şâzz kavramı, yedi kırâat" kavramının benimsenmesiyle derinlemesine bir zaman manasını korumaktadır. Bilhassa "İbn Mücâhid'in" öğrencileri "yedi ve yedinin" dışında olan okumalar ile alakalı yazdıkları eserleri şâzz kavramına işlenen bu mananın özünü oluşturmaktadır.

Şâzzı yedinin dışında kalanlar olarak tanımlayan İbn Cinnî'dir. Yazar, şâzz okumaları ile alakalı çalışmalarında, bütün kırâat deneyimlerini ikiye kısma ayırmakta ve bu kısımda şâzz kavramını şu şekilde tanımlıyor: "*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*"²⁶³. "İbn Cinnî", "şâzz kavramını" "İbn Mücâhid" in "yedi" tespiti baz alınarak söylenti odaklı manalandırdığı ve "yedinin" dışın da olanları belirttiği gözlenmektedir. Bu süreçte "*Kırâat-ı Seb'a*" kurallarına

²⁶¹ "Taberî, *Câmi'*, II, 1629-1630. "

²⁶² "İbn Mücâhid, *Seb'a*, " s. 193. Benzer durum/örnek için Krş., Taberî, *Câmi'*, I, 704; İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 170. "

²⁶³ "İbn Cinnî, *Muhtesab*, I, 32.

uyarak eseri olan ilin sahiplerinin bu kısmı içselleştirdiği ve "şâzz kavramı" ile "yedinin" dışında kalanları belirtildiği görülmektedir. "*İbn Hâleveyh 'el-Hucce tu fi'l-Kirâati's-Seb'*" ile "*İ'rabu'l-Kirâati's-Seb ve İleluha'*"; Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) "*el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*";²⁶⁴ "bir sonraki asırda Mekkî (ö.437/1045) "*el-Keşf an Vucuhi'l-Kirâati's-Seb'*" ve *İleliha ve Hiceciha*;"²⁶⁵ "*Dani* (ö.444/1052) *Camiul Beyan fi'l-Kirâati's-Seb'i'l-Meşhure'*" ile "*Kitâbu't-Teysir fi'l-Kirâati's-Seb'*"; Mehdevi " (ö.440/1048) *Şerhu'l-Hidaye*"²⁶⁶ isimli yayınlarında yalnız "İbn Mücâhid" in temel olarak yedi imamın okuyuşlarını incelemek, imamların kaynaklarını çıkarmak ve dışındaki şâzz okumaları ise bu çalışmalarında yer verilmediği belirtilmektedir. Hem yedi kurallarını temel alınması ve hemde belirtilen "*alimlerden İbn Hâleveyh'in 'Muhtasar fi Şevazi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedi*;"²⁶⁷ "*Dani'nin 'Kitâbu'l-Muhtevi fi'l-Kirâati's-Şevaz'*"²⁶⁸ isimli, "yedi dışında" olan şâzzlar ile alakalı farklı uğraşları beraber incelendiğinde, belirtilen alimlerin, şâzz kavramının anlamının geniş olmaması, yedinin dışındaki olanlar ile manidar olduğu görülmektedir.

Bu zaman içinde şâzz kavramı bir taraftan kırâat ilmin de yedinin dışında olanlar manasında kullanılırken, başka taraftan da filoloji ve "*İ'rabu'l-Kur'*" ân eserlerinde de dil ve söylenti odaklı tasaruf sürmektedir.

"İbn Mücâhid'in" dönemdaşı ve zatından (14) kûsür sene sonra hakkın rahmetine kavuşan "Nehhâs (ö.338/949)" ile öğrencilerinin dönemdaşı olan dilbilimci "Ezherî", "İbn Mücâhid" in yedi kuralını özümsemişlerki, yayınlarında "yedi kırâat" ile

²⁶⁴ "İbn Hâleveyh, *Hüccet*, s. 61-62; İ'râb, I, 3-4; Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdulğaffar, *el-Hüccet li'l-Kurrâi's-Seb'a*, Tah: Bedrüddin 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-Matbûati'l-Hadîse, Cidde, 1989, s. 176 vd.

²⁶⁵ "Mekkî kırâat ilminin tarihsel süreci ve teknik tarafı ile alakalı kaleme aldığı *el-İbâne an Me'âni'l-Kirâat* adlı eserinde, kırâatları üçe taksim etmekte ve taksim ettiği kırâatlar için herhangi bir isim zikretmemektedir. Sika râvîlerden 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 şâzz kavramı dahil herhangi bir niteleme yapmamaktadır. (bkz., Mekkî, *İbâne*, s. 51-52) "

²⁶⁶ "Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, *el-Keşf an Vücûhi'l-Kirâati's-Seb' ve İlelihâ ve Hüccehâ*, Tah: Muhyiddin Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, I, 3 vd.; Dâni, Ebû Amr Osman, *Câmi'u'l-Beyân fi'l-Kirâati's-Seb'i'l-Meşhure*, Tah: Kemal Atik, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1999, I, 4; *Kitâbu't-Teysir fi'l-Kirâati's-Seb'*, tah. Otto Pretzl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 15; Mehdevi, Ebu'l-Abbâs Ahmet b. Ammar, *Şerhu'l-Hidaye*, Tah: Hazım Said Haydar, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1995, I, 3. "

²⁶⁷ "Bu eser Gotthelf Bergsträsser tarafından tahkiki edilip, Mısır'da 1934 yılında basılmıştır. "

²⁶⁸ "İbn Cezerî, *Ğâye*, I, 505. "

özlerini sınırlandırmamışlardır. "Yedinin dışında" olan pekçok "imamın kırâatini" zikredip yorumlamışlardır.²⁶⁹ Benzer tarzda şâzz kavramıyla alakalı yedinin dışında olanlar biçiminde tanımlamayı bir yöne bırakıp Taberî biçiminde kavramı hem söylenti hem de gerçek manasıyla kullanmaktadırlar. Şâzz kavramını Nehhâs rivayet kapsamında umumiye ihtilaf manasında; Ezherî ise bağlaşma kavramına rağmen kullanmaktadır. Misal olarak, "*Nehhâs, Bakara 283. ayette geçen Kitâben kelimesinin küttaben şeklindeki okunuşunu bu kırâat şâzzdır, çoğunluk bu kırâata muhaliftir ve bu rivayet genelin okuyuşunun*" dışındadır.²⁷⁰ Biçiminde yorumlanırken; "*Ezherî de Al-i İmran 81. ayette geçen (اصري) kelimesindeki elifin, esre ile okunuşunu bu okuyuşta kurrânın ittifâkı vardır, ancak Ebûbekir b. Şu'benin Âsım'dan elifin ötreli okunuşu ile ilgili rivayet de bulunmaktadır. Bu şâzz bir*" rivayettir.²⁷¹ biçiminde yorumlanmaktadır. "*Her iki müellifin kavramı gerek lehçe ve gerekse sentaktik referanslarından dolayı kırâatler için çokça kullandıkları*" gözlemlenmektedir.²⁷² Sonuç bakımından "Nehhâs ve Ezherî'nin" "şâzz kavramına" mualif oluşu, Taberî ile benzer ve kavramı bütün doğru deneyimler içinde hem naklî ve hemde dilsel yönden seçmedikleri kırâatı anlaşılır kılmaktadır.

"*Nehhâs'ın çağdaşı olan Zeccâcî (ö.337/948) de (İ'rabu'l-Kur'ân) adlı eserinde ele aldığı farklı okumaların sadece dilsel dayanaklarını değerlendirmekte ve diğer (İ'rabu'l-Kur'ân) eserlerinden farklı olarak kırâatlerin naklî boyutuna değinmemektedir. Dolayısıyla şâzz kavramını da kırâatler için dilbilimdeki anlamıyla kullanmaktadır.*²⁷³ "*Mesela Nisa 141. ayette geçen (نمنعكم) kelimesini İbn Ebî 'Able'nin fetha ile okuduğunu ve bu okuyuşunda dilsel nedenlerden dolayı şâzz bir okuyuş olduğunu*" belirtmektedir.²⁷⁴ Yazarın kırâat'deki deneyimi içinde ise özünü "yedi" ile belirlemek ve dilbilimi olarak yorumlamalarının tümünü deneyiminin üstünden yapılmaktadır. Kırâatçi şahsiyetiyle öne çıkan ve üst tarafta yedi-şâzz farkının özümsemiğini belirtmektedirler. "*Mekkî (Müşkilü İ'rabu'l-Kur'ân) adlı çalışmasında*

²⁶⁹ " Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ'rabu'l-Kur'ân*, tah.: Züheyr Ğazi Zâhid, Beyrut, 1988, I, 109-111; Ezherî, *Me'ânî*, I, 78-89. "

²⁷⁰ "Nehhâs, *İ'rab*, I, 348. Diğer Örnekler için bkz., Nehhâs, *İ'rab*, I, 282; II, 118; III, 5, 35, 166; IV, 322, 434; V, 133. "

²⁷¹ "Ezherî, *Me'ânî*, I, 267. Diğer örnekler için bkz., I, 116, 223; II, 225, 247, 307, 309; III, 153. "

²⁷² "., Nehhâs, *İ'rab*, 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. "

²⁷³ "Mehmet Dağ,s 77"

²⁷⁴ "Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İ'rabu'l-Kur'ân*, b.y., ts., s. 304. Diğer örnekler için bkz., s. 42, 49, 73, 124, 250, 272, 276, 286, 311. "

ise şâzz kavramını, yedinin dışında kalan okumalar için değil, dilbilim açısından zayıf olan okumalar için kullanmaktadır. Hud 108. ayette geçen (سعدوا) kelimesini Hafs'ın (ö.180/796), Kisâ'tin (189/805) ve Hamza'nın (ö.156/773) sin harfinin zammesi ile okuduğunu ve bu okuyuşun şâzz bir lügat olduğunu²⁷⁵ söyleyerek, filolojik yorumlamalarda özünün yedi ile sınırlı tutmadığını meydana sunmaktadır. Bu durumda yayınlarda Zeccâcî dışında "Nehhâs ve Ezherî kavramı" gerek söylenti gerekse de dilsel açılarından değerlendirmektedirler. "Mekkî" ise bu açıdan yalnız dil kapsamında; kırâatle alakalı yayınında ise söylenti kapsamında, yedinin dışında olanlar için yapılmaktadır. Ne kadar değişik alanlarda değişik içeriklerle kullanılsa da aynı nesneyi tanımlamak münasebetiyle manasal yayılma yaşılmaktadır.

"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),²⁷⁶ "Ebû Ali el-Fârisî"²⁷⁷ ve "Rummânî (ö.384/994)"²⁷⁸ "şâzz, 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" şâzz²⁷⁹. Değişik kırâat şekilleri, çok daha sistemli bir biçimde incelenen şâzz kavramıyla birlikte aynı düzlemde, filoloji için elzem olmaktadır. Dolayısıyla eserlerde şâzz kırâatı tarif etmek bu zümreye makul biçimde uygun olmuştur. Gerçekten "Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî, kurala uygun kullanımda şâzz kısmına örnek olarak (عـوـ) kelimesini örnek vermekte ve bu kelimenin mazi formunun, kurala uygun olmasına karşın kullanımda şâzz kabul edildiğini belirtmekte ve bazılarının Duhâ suresinde geçen (عـوـ) kelimesini şeddetsiz okuduğunu dolayısıyla bunun şâzz olduğunu" belirtmektedirler.²⁸⁰

²⁷⁵ "Mekkî, *Müşkilü'l-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. "

²⁷⁶ "İbn Serrâc, Ebûbekir Muhammed b. Sehl, *el-Usul fi'n-Nahv*, Abd el-Hüseyn el-Fetli, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988, I, 57. "

²⁷⁷ "Fârisî, Ebû Ali, *el-Mesailü'l-Askeriyyat*, Tah: İsmail Ahmet Umayere, Camiatü'l-Ürdüniyye, Ürdün, 1981, s. 63.

²⁷⁸ "Rummânî, *Sîbeveyh*, s. 215-216. "

²⁷⁹ "İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 97-99. "

²⁸⁰ "Fârisî, *el-Mesail*, "s. 64; İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 99. Örnekler için bkz., İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *Sırru Sanâ'ati'l-İ'râb*, Tah: Hasan Handavi, *Dâru'l-Kalem, Dimeşk*, 1985, II, 543; *Hasâis*, I, 266; III,

3.1.7. Şâzzın Yeniden Tanımlanması: Ebû Şâme ve İbn Cezerî

Taberîyle beraber "kırâat ilminde" kullanılan şâzz kavramı "Ebû Şâme (ö.665/1267) ve İbn Cezerîye (ö.833//1429)"ye kadar ki dönemde kapsamı değişik yorumlasa da sahih deneyim kapsamında hadis bilimine uygun olan rivayet odaklı tarif edilmiştir. "Ebû Şâmeyle açılan ve İbn Cezerîyle ile sürüp giden bu vetirde ise "şâzz", hem gerçek manasındaki kavramından çıkmış, birde "hadis bilimine" uymayan esere dönüşmüştür. Şu şekilde iki yazarın "şâzz kavramı" kapsamındaki tutumlarına bakalım. "Ebû Şâme de şâzz kavramına yönelik iki yaklaşım ve dolayısıyla iki ayrı tanım görülmektedir. Birinci tanımlama (kendisinden öncekiler gibi) yedi kırâati esas alarak yapmakta ve şöyle" demektedir.²⁸¹ "Yedi imamdan her birine nispet edilen okumalar ile onun dışındaki okumalar, üzerinde icmâ edilenler ve şâzz diye taksim" edilirler.²⁸² "Ebû Şâme bu ifadeleriyle İbn Mücâhid'in tercih etmediği yedinin dışındaki okumalara getirdiği şâzz tanımlamasını paylaştığı görülmektedir. İkinci tanımlama ise sahih kırâatleri 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.²⁸³ Dikkatli incelendiğinde "Ebû Şâme ilkinde şâzz kavramını mücmeun aleyh'e" mualif olarak yarrarlanmakta ve "mücmeun aleyhi yedi kırâat;" şâzz ise dışında olanlar ile tekabül etmektedir. İkincisinin de olan ise "şâzz kavramını" değerli kavramına mualif olarak kullanmakta ve doğru olanın içindekileri üç ilkeye uyan doğru okumalar ile; şâzzı da bunların içinden birine uygun olmayan, demek ki kırâat kıymeti olmayan okumalar ile doldurulmaktadır. Ebû Şâme'nin tarifinde ise şâzzın zıttı olarak kullanıldığı mücmeun aleyh ve doğru kavramlarının benzerlerinden değişik olduğunu belirlemek icap eder. Fakat buradaki sorun, "Ebû Şâme'nin yediyi mücmeun aleyh"; üç kıstasa münasip olanı da doğru ile mukabele değil, "şâzz kavramını" değişik olan iki kavramın, özellikle doğrunun mualifi olarak kullanılmasıdır. Bu kullanım ile "şâzz kavramını Ebû Şâme" başka bir kapsama ayırmıştır. Eski zamanda kavram, doğru deneyim için başka delil seçilmemeyi karşılarken; bu tanımlama ile belirleme kavramı olmuş ve doğru ve "Kur'âniyyet" niteliğine sahip olmayan kırâatı karşılamaktadır.

141, 143. ayrıca bkz., Zemahşerî, *Mufasssal*, s. 492. "

²⁸¹ "Mehmet Dağ, s 78"

²⁸² Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

²⁸³ "Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172. "

"İbn Cezerî'de ise şâzz kavramının" mana kapsamı çok karışık ve tezat bir yol su. 'nmaktadır. "*Müncidü'l-Mukriîn* " adlı yayını iki değişik biçimde tarif etmektedir. "İlkin resm-i mushafa" zıttı okumalar olarak tanımlandırmakta ve şu şekilde söylemektedir: "*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 kırâatlere günümüzde şâzz denmektedir; çünkü bunların senedi sahih olsa da üzerinde uzlaşılan mushaflardan şâzz kalmışlardır*"²⁸⁴. "*Böylece süreç içerisinde şâzz kırâatı, resm-i mushafi 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'ye 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.²⁸⁵

"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 " demektedir.²⁸⁶ "İbn Cezerî", ilk yayınında "şâzz kavramını" doğru "kavramının" zıttı değil, "resm-i mushafa uygunluğun ve tevâtür/şöhret" kapsamın mualifi olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle kullandığı ilk tarife göre şâzz kavramı, aktarımı doğru olduğu "*mushafa uygun olmayan*" ve "*kırâat olarak kabul edilmeyen*" ek kırâat; ikincisi olan tanımlamaya ise söylenti makul olmayanları,doğrusu "*bugün on kırâatın dışındakiler mütevâtir değildir*"²⁸⁷ veya "*on kırâatın dışındakiler*" şâzzdır²⁸⁸ anlatımlarıyla, on kırâatın dışında olan ihtimal doğru okumaları ihtiva etmektedir. Dolayısıyla tabir edilmesi gerekli olan şu şekildedir: mushafa uyumluluğuna karşılık olarak kullanılan kavram, kırâat manasında kabul edilmemiş okumaları karşılarken, tevâtürün zıttı kullanılan kavram doğru kapsamda makul olan ve seçilmeyen şu demek ki, "*tevâtür/şöhret vasfı taşımayan sahih kırâatları*" karşılar. Bir başka yayını olan "en-Neşr'de ise kavram" doğru karşısın da kullanılıyor, "resm-i mushafa" uyumayan naklî

²⁸⁴ "İbn Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Talibin*, Tah: Abdu'l-Hay el-Feremavi, Kahire, 1977, s. 96. "

²⁸⁵ "İbn Cezerî, *Müncid*, s. 99. "

²⁸⁶ "İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9. "

²⁸⁷ "İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94. "

²⁸⁸ "İbn Cezerî, *Müncid*, s. 95. "

doğru olmayan olgunun içindekileri oluşturur. Fakat yazarın belirttiği kavramın kapsamı ttümüyle deışışm ve doğru olmayan bütün okumaları kapsamaktadır. Fakat birinci yayında eserin içini oluşturan okumalar belirtilen yayında doğru olan kapsamda değerlendirilir.Çünkü üç kıstasa uyumlu olan kırâatlerin hem "yedi olsun" hemde "on olsun" gerek belirtilenin dışındakilerden "olsun" doğrunun "kapsamında olduğunu"; "uygun olmayanların ise ister yedi, ister on, ister bunların dışında olsun şâzz olarak değerlendirildiğini" vurgulamaktadır.²⁸⁹

3.1.8. Şâzzda 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.²⁹⁰

"Suyûtî, 'el-İşârât fi Şevâzzi'l-Kırâat' adlı eserinde kırâatları üçe taksim etmektedir.

1) İmamlar arasında kendisiyle namazın geçerliliğinde görüş ayrılığı olmayan kuvvetli kırâatlar. Bu da meşhur yedi kırâatı 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 kırâatı karşılamaktadır.

3) Bunlardan daha zayıf olan kırâatlar. Bunlar da şâzz kırâatı karşılamaktadır. Suyûtî bu şâzz okumaların insanlar arasında meşhur olduğunu; birçok kitapta yer aldığını ve kendilerine göre namazda okunmasının sahih olmadığını" belirtilmektedir.²⁹¹ "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" tanımlanmaktadır:²⁹² "Şâzz, senedi sahih olan, ancak ya resm-i mushafa veya arapçaya uygun olmayan yada kırâat imamlarına göre meşhur olmayan kırâatlardır". "Suyûtî, bu taksim hadıs terminolojisine uygun güzel bir taksim olduğunu; hadisçilere uyararak son iki kısmı (münker-mevzû) şâzz diye isimlendirmedeğini, çünkü hadisçilere göre şâzzın

²⁸⁹ "İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9. "

²⁹⁰ "Mehmet Dağ, s 80"

²⁹¹ "Suyûtî, Celaluddîn, *el-İşârât fi Şevâzi'l-Kırâat*, Tah: Abdülkerim el-Enis, Mecelletü'l-Ahmediyye, sayı: 17, 2004, s. 40-41. "

²⁹² "Mehmet Dağ, a.g.e.s.80"

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" belirtmektedir.²⁹³

İleri bir zaman sonra yazdığı "el-İtkân" yayında Tahbîr'de anlattıklarıyla tam anlamıyla ters düşen şâzz tanımı görmekteyiz. Misal bölüm içinde yer ayırdığı "şâzz kavramını" "*senedi sahih olmayan okumalar*" biçiminde tanımlanmaktadır.²⁹⁴ Bu tanımlamanın "hadis bilimi" ile alakalı olmadığından bu süreye kadar da "kırâat ilminde" kullanılmakta olan şâzz kavramına da uymadığı görülmektedir.

"Suyûtî birinci eserinde şâzz kavramını on dört kırâatın dışında kalan okumalar için kullanmakta ve on dört kırâatın içine girmeyen tüm okumaları (sahih-merdûd) şâzz olarak değerlendirmektedir. İkinci eserinde ise kavramı, resm-i mushafa, Arapçaya uygunluğun ve şöhretin karşısında kullanmaktadır. Mahiyet itibariyle 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;²⁹⁵ fakat misal araştırıldığında "Cahderi"²⁹⁶ ye inattığı "*meleke*"²⁹⁶ biçimindeki eylemi geçmiş kırâatı, "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" almaktadır.²⁹⁷

3.2. GELENEKSEL ŞÂZZ TANIMLARININ MODERN DÖNEMDEKİ İZDÜŞÜMLERİ: TANIM KAOSU

Çağdaş devirde hem Arapların çevresinde hemde Türkiyede "*teknik tefsir ve kırâat alanında yapılan çalışmaların*", "şâzz kavramını" çok fazla karışık bir duruma düşürdüğü gözlenmektedir. İncelemecilerden bazıları, gelenekteki olan karmaşayı

²⁹³ "Suyûtî, "*Tahbîr*," s. 142. "

²⁹⁴ "Suyûtî, "*İtkân*," I, 242. "

²⁹⁵ Mehmet Dağ, a.g.e. s.80

²⁹⁶ "Fâtiha, 1/3. "

²⁹⁷ "İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, Tah: Gottfried Bergsträsser, Matbaatü'r-Rahmâniyye, Mısır, 1934, s. 1. Ayrıca bkz., İbn Cezerî, *Neşr*, I, 47; Hatîb, *Mu'cem*, I, 10. "

olduğu biçimde sürdürürken, bazıları da, "geliştirmek ve sistematize etmek adına" çok daha karışık duruma düşürmektedir. Hazır çağdaş zaman "şâzz" yaklaşımını, "Arap" çevresinde ve "Türkiye'de" yapılmış olan çalışmalara odak duruma alarak, belirtmeye uğraşalım.

3.2.1. 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*" bahsetmektedir.²⁹⁸ "*Makbul kırâatları kırâat-ı aşere ile; şâzz okumaları da dışında kalanlarla karşılaşmaktadır. Dolayısıyla Kâdî'ya göre İbn Mücâhid'in yaygın olmadıkları için şâzz olarak değerlendirdiği üç kırâat tevâtür*" seviyesindedir²⁹⁹ ve "*yine aynı nedenle yedinin içinde bulunmayan dört kırâat ise merdûd konumundadır.*"³⁰⁰ "*Abdulâl Salim Mükrem de İbn Cezerî'nin kriterler üzerinden yaptığı şâzz tanımını aynen kabul ettiğini; bu tanımla yedi postulatının ortadan kalktığını ve alanın genişlediğini*" anlatmaktadır.³⁰¹ Fakat "*Ahmet Muhtar Ömer ile birlikte yazdığı 'Mu'cemu'l-Kirâat' adlı eserinde aynı tanıma yer verdikten birkaç satır sonra şâzzın oluşmasının resm-i mushafa ve Arapçaya muhalefetten değil, rivayetteki zayıflıktan kaynaklandığını*" iddia etmektedir,³⁰² tezatlığa düşmüştür; fakat benimsediğini beyan ettiği özellikte, üç özelliğinden tekine aykırı "kırâatın şâzz" olduğu vurgulanmaktadır. Belirtilen özelliklerden birini "resm-i mushaf" ötekisi de "Arapça"dır. "*Abdulfettâh ve Mükrem gibi birçok müellif İbn Cezerî'nin tarifini benimsemekte, ancak şâzz kavramının içeriğini hangi okumaların oluşturduğunu*" söylememektedir.³⁰³

"Suphi Salih,"³⁰⁴ "Muhammed Abdu'l-Kava,"³⁰⁵ "Muhammed Ali Davut,"³⁰⁶ "Muhammed Ahmet Hatır,"³⁰⁷ "Fadl Hasan Abbas"³⁰⁸ ve "Tahir el-Cezairi'nin,"³⁰⁹

²⁹⁸ "Kâdî, Abdulfettâh, *el-Kirâatü's-Şâzze, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut, 1981, s. 7; *Havle'l-Kirâati's-Şâzze, Mecelletü'l-Buhusi'l-İslâmiyye*, sayı: 35, Riyâd, s. 17. "

²⁹⁹ "Kâdî, *Şâzze*, s. 9. "

³⁰⁰ "Kâdî, *Şâzze*, s. 11 vd. "

³⁰¹ "Mükrem, Abdulâl Salim, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye ve Eserüha fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 57-56; Mükrem, Abdulâl Salim-Ömer, Ahmet Muhtar, *Mu'cemu'l-Kirâat, Üsve*, İran, 1991, I, 111. "

³⁰² "Mükrem, Ömer, *Mu'cem*, I, 111. "

³⁰³ "., es-Sebt, Halild b. Osman, Kavaidü't-Tefsîr Cem'an ve Diraseten, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1997, I, 84; el-Kusba, Mahmut Zelud, *el-Kurtubi ve Menhecühü fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Ensar, Kahire, 1979, s. 213; Ebû Tahir, Abdulkayyum b. Abdulğafur, *Safahat fi Ulûmi'l-Kirâat*, Mekke, 1415, s. 80-81. "

³⁰⁴ "Suphi Salih, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet, İstanbul, ts., s. 257. "

³⁰⁵ "Abdulkava, Sabri Abdurrauf Muhammed, *Eseru'l-Kirâat fi'l-Fikhi'l-İslâmi*, Advau's-Selef, Beyrut, 1997, s. 86."

"Suyûtî'nin altılı" bölme içinde "senedi sahih olmayan" özeliğini olduğu gibi özümstedikleri gözlenmektedir. Fakat ilk üç yazarın vermiş olduğu misale Suyûtî'nin verdiği olduğu misal birbirinden tam manasıyla değişiktir. "Suyûtî, *Âsım el-Cahderi*'ye (ö.130/747) nispet ettiği (meleke) kırâatını örnek verirken, bu üç müellif ise örnek olarak muhtemelen İbn Cezerî'den" esinlenmektedir.³¹⁰ "İbn Sümeýfe ve el-Huzai'ye ait rivayetleri vermişlerdir. Doğru söylemek gerekirse, bu müelliflerin verdiği örnek tanıma daha uygundur. Zira Suyûtî'nin verdiği örnek, yaygın olmasa da senedi sahih olması hasebiyle" sıkıntılıdır.³¹¹

"Muhaysin, *Suyûtî'nin kırâat tasnifini ve şâzz tanımını*"³¹² kullandıklarına müteakiben onun bunlarla alakalı hiçbir izehat beyan etmediğini söylemektedir. "Buradan hareketle Muhaysin Sahih ve şâzz diye iki üst kavram belirleyerek kırâatların iki çeşit olduğunu ileri sürmekte ve şâzz kavramını sahihin karşısında" söylenmektedir.³¹³ "Sahihin mütevâtir ve meşhur şeklinde iki türünün olduğunu,"³¹⁴ "şâzzın ise âhâd, şâzz, müdrec ve mevzû olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirtmektedir. Alt grupta yer alan şâzzı üç kriterden birine veya daha fazlasına uygun olmayan şekilde tanımlarken, genel şâzzın ne anlama geldiğini ve neleri içerdiğini" belirtilmemektedir.³¹⁵ Esasen bu tanım doğru olana karşılık kullanılan genel şâzzın tanımı olmalıdır. "Alt gruplar dikkate alındığında Muhaysin'e göre şâzz, hem yaygın olmayan/âhâd okumaları; hem senedi sahih olsa da Kuran ve kırâat vasfı olmayan tefsiri 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

³⁰⁶ "Davut, Ahmet Muhammet Ali, *Ulûmu'l-Kur'ân ve'l-Hadis*, Dâru'l-Beşir, Amman, 1984, s. 90. "

³⁰⁷ "Hatır, Muhammet Ahmet, *Kırâatu Abdullah b. Mesud*," *Dâru'l-İ'tisam*, Kahire, ts., s. 61. "

³⁰⁸ "Abbâs, Fadl Hasan, *Şübühatu Havle'l-Kırâati'l-Kur'âniyye*", *Dirâsât*, cilt: 15, sayı: 3, Amman, 1988, s. 138. "

³⁰⁹ "Ed-Dimeşki, 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.

³¹⁰ "İbn Cezerî, *Neşr*, I, 16. "

³¹¹ "Mehmet Dağ, s.82"

³¹² "Muhaysin Suyûtî'nin senedi sahih olmayan şeklinde tanımladığı ve bunların da telif edilmiş kitaplarda yer aldığı söylediği okumaların adresi olarak, senedi sahih olan fakat yaygın olmayan okumaları içeren İbn Cinnî ve İbn Hâleveyh'in kitaplarını göstermektedir. Bkz., Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fî Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezherîyye*," Kahire, 1980, I, 424. "

³¹³ "Muhaysin, *Rihâb*, I, 425. "

³¹⁴ "Muhaysin, *Rihâb*, I, 425-432. "

³¹⁵ "Muhaysin, *Rihâb*, I, 432. "

doldurmaktadır. Üst kavram kabul ettiği şâzza herhangi bir tanım getirmekten alt grupta yer alan şâzzı da Muhaysin gibi tanımlamıştır. Diğer türleri, özellikle de meşhuru şâzzın altına hangi gerekçe ile yerleştirdiğini anlamak" zordur.³¹⁶ "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" kullanılmıştır.³¹⁷ "Abdulahdi 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" tanımlamaktadır.³¹⁸

3.2.2. Türkiye’de Yapılan Çalışmalarda Şâzz Tanımları

Türkiye çapında yapılan faaliyetlerde "Arap" çevresinden değişik olmadığıdır, hemde benzer yayının içinde birkaç kısmında birbirleriyle ilgisi olmayan anlamlarla kullanılan kavram çok daha karışık ve tezat bir biçim sunmaktadır. Birkaç yazar haricinde, genel olarak Suyûtî'nin bölümünde geçen şâzz tarif edilerek özümsemiştir. Fazla şâzz ile alakalı umumi beyanlarda bu tarif gözden kaçmış ve kavrama değişik tarifler yapılmaktadır. "Kırâat alanında önemli eserler veren" İsmail Karaçam,³¹⁹ ve Abdurrahman Çetini,³²⁰ Suyûtî'nin "senedi sahih olmayan,"³²¹ biçimindeki tarif edilen yer sunulduktan sonra yayınlarının diğer alakalı taraflarında bu tanımlamadan değişik bir şâzz olgusu sunulmuştur. "Karaçam, şâzz kırâatlarbaşlığında olgusu ilk önce mütevâtir on kırâatın dışında kalan okumalar şeklinde; hemen akabinde de mütevâtir kırâatlara mahsus olan üç şarttan biri eksik olursa o şâzzdır" biçiminde tarif edilmektedir. "Muhtemelen bu tariflerden hareketle şâzz okumaların iki kısım olduğunu;

³¹⁶ "İsmail, Şaban Muhammed, *el-Kırâat Ahkamuha ve Masdaruha, Dâru's-Selam*," Beyrut, 1986, s. 75-76, 92-93"

³¹⁷ "el-Kadat, Muhammed Ahmet Müflih ve arkd., *Mukaddimat fi İlmi'l-Kırâat, Dâru Ammar*, Amman, 2001, s. 72-73. "

³¹⁸ "El-Fadli, Abdulhadi, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye, Dâru'l-Kalem*, Beyrut, 1985, 55-57. "

³¹⁹ "Karaçam, İsmail, *Kur'ân'ın Nüzûlü ve Kırâatı*, Nedve Yay., İstanbul, 1981, s. 266. "

³²⁰ "Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2005, s. 213. "

³²¹ "Bu tanımı benimseyen diğer müellifler için bkz., Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s. 187; Öztürk, Mustafa, *Tefsîr Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2005, s. 31; Adıgüzel, Mehmet, *Kırâatlar Açısından Fahreddîn Razi ve Tefsîr-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. "

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" sürmektedir.³²² "Dolayısıyla Karaçam'a göre şâzz kavramı hem senedi sahih olmayan okumaları hem de on kırâatın 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" söylemektedir.³²³ Tekrar yayının bir kesiminde geçen kavram için değişik bir tespite bullunmakta ve şunu demektedir: "...Muhtemelen bunlar, sahabenin mushaflarına tefsir amacıyla yazdığı ve sonradan kırâat zannedilen" söylentisidir.³²⁴ "Böylece Çetin şâzz kavramına üç farklı anlam yüklemekte, birincisine göre senedi sahih olmayanlar, ikincisine göre on kırâatın 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 Cezeri'nin tanımına" yer ayırmakta³²⁵ ve "kriterleri açıklarken senedi sahih, resm-i mushafa uygun olmayan okumalar şeklinde daha dar bir alan için şâzz kavramının kullanıldığını" aktarmaktadır.³²⁶ "Şâzz kırâatlar' başlığı altında ise kriterler üzerinden yapılan tanımı yineleyerek, üç şartı taşıyan fakat yaygın olmayan okumalar için de şâzz tanımlaması yapıldığını" belirtmektedir.³²⁷ Bundan dolayı bu bakış açısın göre üç kuraldan tekine uymayan ve doğru kırâat ölçüsü bulunmayan okumalarda; bu üç kuralı sağlayıp fakat genel bulunmayan okumalarda şâzz kavramı ile manalandırılmaktadır. "Yine aynı başlıkta gelenekte kırâat-ı erba'a aşere diye nitelendirilen onun dışındaki dört kırâatın da şâzz olarak adlandırıldığını" söylenilmektedir.³²⁸ Bu dört kırâatın de kurallar içinde "kırâat-ı erba'a aşere eserleri ile yaygın olmasa da sahih kapsamında değerlendirilmesi

³²² "Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzulü*, s. 286-287. "

³²³ "Çetin, *Yedi Harf*, s. 214. "

³²⁴ "Çetin, *Yedi Harf*, s. 369. "

³²⁵ Birişik, Abdulhamit, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa, 2004, s. 72. "

³²⁶ Birişik, *Kırâat İlmi*, s.74. "

³²⁷ "Birişik, *Kırâat İlmi*, s. 81. Aynı tanımı Mehmet Ali Sarı da paylaşmaktadır. Bkz., Sarı, Mehmet Ali, *Ebü Ömer ed-Dûrî ve Kırâatü'n-Nebî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1993, s. 35. "

³²⁸ "Birişik, *Kırâat İlmi*, s. 83. Gelenek içerisinde şâzz kavramı için oldukça nadir kullanılan bu tanımı, yaygın tanınmış gibi kullanan müellifler de bulunmaktadır. bkz., Alemdar, Yusuf, *Osmanluda Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kırâat Öğretimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003, s. 51. "

gerektiği" belirtilmektedir.³²⁹

Teknik tefsir faaliyetlerinde kavram ile alakalı tarif karmaşası olduğu gibi sürmektedir. "İsmail Cerrahoğlu, şâzz kırâatı, tevâtüre dayanmayıp, gramere dayanan kırâatler olarak tanımlamakta ve farklı okumaların mütevâtir ve şâzz olmak üzere iki kısım olduğunu" açıklamıştır.³³⁰ "Şâzz kırâatler de sahabe icmâna dayanıp, fakat tevâtür derecesine ulaşmayan okumalar ile gramer bakımından tashihler yapılarak, ortaya konulan okumaları" kapsamaktadır.³³¹ "Dolayısıyla Cerrahoğluna göre, şâzz kavramı, hem kırâat bakımından hiçbir değer taşımayan gramer merkezli okumaları, hem de sahabenin icmâna mazhar olmuş sahih okumaları içermektedir. Osman Keskiöğlü da şâzz kırâatlerin, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Cafer el-Huzât'nin topladığı kırâat rivayetleri olduğunu" belirtmektedir.³³² "Keskiöğlü kavramın anlam alanını daraltarak, diğer kaynaklarda uydurma/asılsız olan okumalar için" kullanmaktadır.³³³

3.3. KAVRAMDAKİ ANLAM KARGAŞASININ ETKENLERİ

Şâzzın şu derecede pekçok anlama haiz olmasının ve birbirinin zıddı okuyuşların şâzzın tanımı olarak ifade edilmesinin farklı sebepleri bulunmaktadır. Bu sebepleri ortaya sunmaya çalışalım.

3.3.1. Anakronizm: Geçmiş, Mevcut Dönemin Kavramsal Birikimiyle Okuma

"Anakronizm", herhangi bir olay ya da varlığın farklı zamanlarda birbirine karıştırma, bir olayın zamanı alakalı yanılmasıdır.

"Taberî'nin, şâzz kırâatı 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 kırâatlerin yedi veya on kırâat, şâzz kırâatın ise bunların dışında kalanlar şeklinde formüle edildiği" söylendi.³³⁴ "Bazı araştırmacılar daha sonra oluşan bu formüle göre Taberî'yi okuyarak, onun on kırâat imamını sahih, diğerlerini de şâzz

³²⁹ "Hatta bu dörtlüde yer alan A'meş'in yedide olması gerektiğini iddia edenler bile vardır. İbn Cezerî, *Neşr*, I, 36-39. "

³³⁰ "Mehmet Dağ,s.85"

³³¹ "Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV. Yay., Ankara, 1988, s. 106. "

³³² "Mehmet Dağ,a.g.e,s.85"

³³³ Keskiöğlü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, TDV. Yay., Ankara, 1987, s. 160. "

³³⁴ "Mehmet Dağ, ,s.85"

kabul ettiğini iddia" edilmekte.³³⁵ Halbuki "Taberî"'de bu biçimde sınırlandırma olmamasından, Şu yol ile "*sahih/meşhur*" olarak görülen kimi imamları ondan şâzz durumundalar. Gerçekten belirtilen konu araştırmacının "*Taberî'nin sahih kabul ettiği şâzz kırâatler ve Şâzz kabul ettiği sahih kırâatlar*"³³⁶ biçimindeki savını olumsuzlaştırmakta, "*Taberî'nin meşhur-şâzz gruplamasını belirli kişilere göre değil, kırâattaki râvî çoğunluğuna göre yaptığını ortaya koymaktadır. Yine araştırmacı Taberî'nin bu kırâatleri sahih, dolayısıyla dışındakileri de (sahihin zıddı olarak) şâzz kabul ettiğini*" belirlemekte;³³⁷ "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 Âsum'ın ticareten kırâatı gibi bazı okumaların Taberî'ye göre sahih olmaması" gerekirdi.³³⁸ "Bazı araştırmacılar da yine üç kritere göre anlamlandırılan şâzz kavramından hareketle resm-i mushafa muhalif okumaları Taberî'nin şâzz kabul ettiğini" ön plana atmaktadır.³³⁹ Halbuki "*Taberî'nin şâzz kavramını kullandığı yerler incelendiğinde bu okumaların bulunmadığı açıkça*" gözlenmektedir.³⁴⁰

"*Es-Sağîr, şâzz kavramının kırâatler için henüz kullanımına başlanmadığı ikinci asrı değerlendirirken, kırâatler için kullanılan (بعض/Azlık , قلة) bir kısım gibi bazı ifadelerin şâzzı karşıladığının iddiasında*" bulunmakta³⁴¹ ve misal "*Sîbeveyh'in,*" "ولات" "بعض" ayetin de yer alan "حين" kelimesinin yücelterek okuyuşunu gerek"³⁴² gereksede "وهي قليلة" "ifadesi ile nitelendirmesini" vermektedir.³⁴³ Fakat şu sav, üç yüzyıla mütakiben çıkmış olan bir kavra evvelki devirlerin okuma; kırâatleri farklı adlarla nitelendiren alimlerin, bahsetmediklerini söyletme için kırâat ilminde pekçok anlamı içinde bulunduran "şâzz kavramının", ne manayla bu devrin tarifine kapalı olması nedeniyle problemlidir. "*Sîbeveyh kırâatleri rivayet bağlamında değil dilsel bağlamda ele almaktadır. Dolayısıyla dil merkezli kullandığı nitelemeler şâzz kavramı*

³³⁵ "Okçu, *Taberî*, s. 135 vd.; 141 vd. "

³³⁶ "Okçu, *Taberî*, s. 231, 235. "

³³⁷ "Okçu, *Taberî*, a.g.e.s. 135. "

³³⁸ "Mehmet Dağ,a.g.e.s.85"

³³⁹ "Sağîr," *el-Kırâatü's-Şâzze*, s. 90. "

³⁴⁰ "Taberî, *Câmi*'," I, 198, 549, 623, 724, 771; IV, 2613, 3103, 3308, 3403; V, 3879, 3894; VI, 4867 vd.

"

³⁴¹ "Sağîr, *el-Kırâatu's-Şâzze*, s. 80-84"

³⁴² "Sad, 38/3"

³⁴³ "Sibeveyh, *Kitâb*, I, 19; Diğer örnekler için bkz., Sibeveyh, *Kitâb*, I, 26, 49, 191, 164, 272; II, 29, 86, 571"

ile açıklanması muhtemelen yukarda bahsettiğimiz gibi sonradan oluşan tanımla, dönemi tanımlama yanlışından " doğmaktadır

"Yedinci" yüzyılda "şâzz" olgusunun gerçeğin tersi okumalar ile dolması ve bu tespitle daha önceki yüzyıllarda okunulmayaemek sarf edilmesi, sahih gurubunda yorumlanan pekçok okumanın tanınmaması okumalar içinde yorumlanmasına sebep 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 kırâatleri şâzz olarak" yorumlamak,³⁴⁴ yaşanan anın dönem odaklı yaklaşımın ortaya çıkardığı dönemsel yanılmadır. Aynı devir içinde "İbn Mücâhid'in sahih birikim içerisinden şöhret/yaygınlık bulmadığı gerekçesi ile şâzz olarak isimlendirdiği" kırâatlerle³⁴⁵ kırâat kıymeti olmayan ayrıca aktarım zemini bulunmadığından asılsız okumalar nasıl benzer şâzz ile söylenmektedir. "Bu kırâatler 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" ortaya koymaktadır. "Oysa İbn Mücâhid şâzzlarla değil, kırâatlerin otantikliğini hedef alan uydurma okumalarla mücadele etmiştir. Eğer şâzzlarla sorunu olsa idi kendisi yedinin dışında kalan şâzz okumalarla ilgili kitap çalışması" yapmazdı,³⁴⁶ veya "kendisinden sonra gelen talebeleri şâzz olan kırâatlerin sahihliğini ortaya koyacak argümanlarla bu okumaları" desteklemezlerdi.³⁴⁷ Bu nedenle belirtilen devrin içinde şâzz, "İbn Miksem'in uydurma kırâatlerini değil," yedinin dışında olanları belirtmektedir.

3.3.2. Kişisel Yüklemeler

Genel kırâat aliminin özünden geçen tercihi ile sınırlı olan kavramı manalandırması yaşanan bu karışıklığı önemli sebeplerindedir. "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."³⁴⁸ "Dolayısıyla Taberî'nin şâzz kavramının altına giren bir kırâat İbn Mücâhid'de meşhur; İbn Mücâhid'in şâzz altında değerlendirdiği

³⁴⁴ "Bkz., Ebû Şâme, *Mürşid*, 186-192; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 17. "

³⁴⁵ "İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 87. "

³⁴⁶ "İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 35; İbn Mücâhid, *Seb'a*, (Mukaddime), s. 22. "

³⁴⁷ "İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32 vd. "

³⁴⁸ "Mehmet Dağ, ,s.87"

bir okuma Taberî’de icmâ edilen bir kırâat" olmaktadır.³⁴⁹ "Daha sonra bir başka alim onlu sistemi" benimseyerek,³⁵⁰ bu açığa göre şâzza anlam vermekte ve İbn Mücâhid’in şâzzın altına olan üç okuması burda genel kırâatler içerisinde yer bulmaktadır. "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 kırâatleri 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 kıvrıntıları 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.³⁵¹

3.3.3. Farklı Olguları Tek Kavramla İfadelenendirme

"Kırâat" alanına giren, hem dilbilimsel ve hemde söylenti açısından olumsuz görünen her vaziyete göre şâzz olgusu olduğu gözlenmektedir. Yazarların pekçoğunun, bu hataya düştüğü göze çarpmaktadır. Kaynaklarında, özellikleri tamamen birbinden değişik pekçok şâzz tarifine yer verilmiştir. "Taberî, İbn Cinnî ve Mekkî gibi alimlerin, kavramı, hem rivayet bağlamında hem de dilsel bağlamda" kullanmaları,³⁵² kırâatler her konuyla iç içe olmasından ötürü muhtemel mazeret olarak görülebilir. Fakat bunun dışında kalanlar için kullanılanlarda, tam anlamıyla bir karışıklık söz konusudur. "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" kullanmaktadır.³⁵³ "İbn Cezerî, aynı eserin bir yerinde kavramı, senedi sahih, ancak mushafa muhalif okumalar şeklinde tanımlarken, bir başka yerde, on kırâatın dışındakiler şeklinde" tanımlamaktadır.³⁵⁴ "Bir başka eserinde ise kriterleri esas alan bir tanım yapmakta ve kavramın altını kırâat kabul edilmeyen okumalarla" doldurmaktadır.³⁵⁵

³⁴⁹ "Taberî, *Câmi*’, I, 407; IV, 2599. Diğer örnekler için bkz., Okçu, *Taberî*, s. 235-236. "

³⁵⁰ "İbn Cezerî, *Neşr*, I, 75 vd.; Eroğlu, Ali, "İbn Mihrân en-Nisâburi", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 199; Çetin, *Kırâatlar*, " s. 84. "

³⁵¹ "Mehmet Dağ, s.87"

³⁵² "Mehmet Dağ, Şâzz Kavramının Kırâat Terminolojisine Girişi ve Geleneksel Yaklaşımın Sürdürülmesi başlıkları. "

³⁵³ "Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172, 174. "

³⁵⁴ "İbn Cezerî, *Müncid*, "s. 95, 96, 99"

³⁵⁵ "İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9 vd. "

Yapılan tarifler içerisinde birbirinden değişik konuları kapsamaktadır. Misal olarak, "*Senedi sahih, resm-i mushafa ve Arap diline uygun olmayan veya kırâat alimleri arasında meşhur olmayan okumalar*"³⁵⁶ "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.³⁵⁷ "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 yerine, her birine uygun kavram üretilseydi, bu kadar karmaşa yaşanmayabilirdi. Nitekim süreç içerisinde böyle bir çabanın, *Suyûtî*'de görüldüğü" belirtilmiştir.³⁵⁸

3.3.4. Aşırı Korumacılık

İlk zamanlarda, sahih deneyim içindeki rahat davranış biçimine, mütakiben küçük bir gurubun "elitist" yönetim şekline büründüğü gözlenmektedir. "(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 alanına" bağlı kalmasına,³⁵⁹ çok güzel örnektir. "Ancak daha sonra, hem kırâat rivayetlerinin çokluğuna hem de kırâat değeri taşımayan okumaların toplumsal taban

³⁵⁶ *Suyûtî, Tahbîr*, s. 142; Birışık, *Kırâat İlimleri*, s. 72, 80-85.

³⁵⁷ "Mehmet Dağ, s.88"

³⁵⁸ "Resm-i Mushaf ve Arap diline uygun olmayan okumaları âhâd; uydurma okumaları mevzû ve şâzzî 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) "

³⁵⁹ "İbn Mücahid'e kadarki süreçte bu konu geniş bir şekilde ele alındı. "

bulmasına bağlı olarak, bahsi geçen sahih okumaların içinden sadece yedisinin, tercih edilme zorunluluğu gündeme" geldi.³⁶⁰ "Kırâat olmayan okumalarla mücadele esnasında, yediye resmi boyut kazandırılması ve dışındakilere şâzz" denilmesi,³⁶¹ "yediye pek fazla hassasiyet göstermelerin; dışında kalanlar kırâat sayılmayan okumalar ile benzer ölçüde tutma duyarsızlığını getirmiştir; çünkü bu döneme kadar tercih edilen okumalar için icmâ, ittifâk, meşhur, vs. gibi kavramlar; buna mukabil tercih edilmeyen okumalar için de şâzz kavramı" kullanılmaktadır.³⁶² "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. Kırâatlerin 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 kırâatleri tevâtür zırhı ile aşırı koruma gayreti, kendi aralarında tercihi bile geçersiz kılmaktadır;"³⁶³ "çünkü tercihin, diğerini bertaraf etme gibi bir riskinin olduğu, dolayısıyla mütevâtir okumalarda bunun söz konusu olamayacağı" vurgulanmaktadır.³⁶⁴ "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" savunamaz.³⁶⁵ "Ancak gelenek içerisinde yedili ve onlu sistemi niteleyen tevâtürün karşısında kullanılan ve yaygın olmayan okumaları ifade eden şâzz kavramının içeriği tamamen menfi" düşünülmektedir.³⁶⁶ Esas sorunması gereken, belirtilen "yedi-on" okumaların "sahih kavramı" ile koruması ve buna karşın da şâzz olgusunun kullanılması gerekmektedir; bu nedenle kırâat sahih olarak yorumlanması, şâzz ile anlatımın dışında olan okumaların da doğru olmayan, yani kırâat sayılmayan biçiminde yorumlanmasına neden olmaktadır. "Aslında kriterlere

³⁶⁰ "İbn Mücâhid, *Seb'a*, 46-49"

³⁶¹ "İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 87. "

³⁶² "Mehmet Dağ Şâzz Kavramının Ortaya Çıkışı ve "Şâzz Kavramının Kırâatlarla Birlikte Kullanımının Başlaması" başlıkları"

³⁶³ "Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara, 2005, s. 161. "

³⁶⁴ "Zerkeşi, Bedrüddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts, I, 339. "

³⁶⁵ "İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94; Suyûtî, *İtkân*, I, 241; "Tahbîr, s. 141. "

³⁶⁶ "İbn Hâcib, Cemâleddin Osmân b. Ömer, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, tas: Ahmed Râmiz, Matbaatü'l-Alem, İstanbul, 1307/1889, I, 111-112; İbn Sübkî, Tâcuddin Abdulvehhâb, "Cem'u'l-Cevâmi"; "Mektebetü Ahmed b. Sa'd, Endenozya, ts., I, 228 vd; Zerkeşi, *Burhân*, I, 332-333; Kâdî, *Havle'l-Kırâat*, s. 19; Kâdî, *Şâzze*, s. 9; Muhaysin, *Rihâb*, I, 438. "

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" kullanmaktadırlar.³⁶⁷ "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.³⁶⁸

3.3.5. 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 " sözleri,³⁶⁹ "on kırâatın 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" kullanılmaktadır.³⁷⁰ "Bu kavramların altını da yine mütevâtir olmayan, onun dışındaki okumalarla doldurarak ve namazın caiz olabileceğini" belirterek,³⁷¹ üsteki sözlerle, telafisi imkansız olan tenakuza

³⁶⁷ "Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172, 176-178; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9; *Müncid*, s. 93. Ayrıca bkz., Birişik, *Kırâat İlmî*, s. 79-80. "

³⁶⁸ "Mehmet Dağ, s.90"

³⁶⁹ "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".

³⁷⁰ "İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94-95; Suyûtî, *Tahbîr*, 141-142; *İtkân*, I, 241-242. "

³⁷¹ "İbn Cezerî, *Müncid*, s. 95. "

düşülmeğdir. "Sahihin karşısında kullanılan şâzz kavramı için de durum farklı değildir ve içeriğinin ne olduğu net değildir. Aslında şartlara uygun olanlar sahih, uygun olmayanlar 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 kavramıyla" anlam yoğunluğu katmaktadır.³⁷² Bundan Dolayı şâzz kavramı ile doğru olarak ne dedikleri göz önünde olmaktadır.

"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" münker³⁷³ ile "diğer eserinde" řâzz³⁷⁴ ile tarif edilmektedir. "Her iki eser beraber değerlendirildiğinde kavramı, münker ile aynı değerlendirdiği görölmektedir. Bu da rivayet terminolojisinde yer alan şâzz kavramı ile çelişmektedir; çünkü münker ile şâzz, aynı kategoride asla değerlendirilemez. Münkerin hiçbir değeri yokken, şâzzın hem nakli hem de bilimsel değeri" üzerinde konuşulan.³⁷⁵ "Ancak eserler başlı başına değerlendirildiğinde, bir eserinde şâzzı, yaygın olmayan anlamında mütevâtirin; kırâat değeri taşıması anlamında ise münker ve mevzûun mukabili olarak kullandığı" gözlenmektedir.³⁷⁶ "Diğer eserinde ise hangi kavramın karşısında kullandığı net değildir. Tanıma bakınca mevzû kırâat ile aynı kategoride değerlendirdiği görölmekte, örneğe bakıldığında ise mütevâtirin veya meşhurun karşısında yaygın olmayan anlamında kullandığı" vurgulanmaktadır.³⁷⁷ Bu neden rivayet bilimine ait olan bu kavramın, doğru manasıyla kullanımı bir tarafa, tanınmayan okumalar ile alakalı olan süre gelen anlamlarıyla, bu karışıklığın kapsamını çok daha kapsamlı kılmıştır. Misal olarak, "şâzz kavramı" "Suyûtî'nin" de sürekli kullandığı, hadisdeki manasıyla kullanılsaydı, olgunun içindeki şu denli farklılık olmaya bilirdi.

³⁷² "Ebû şâme, *Mürşid*, s. 181-192; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9-17. "

³⁷³ "Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142. "

³⁷⁴ "Suyûtî, *İtkân*, I, 242. "

³⁷⁵ "Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, çev: Yaşar Kandemir, DİB., Yay., Ankara, 1981, s. 165-173. "

³⁷⁶ "Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142. "

³⁷⁷ "Suyûtî, *İtkân*, I, 241-242. "

3.4. KAVRAMIN İÇERİK KARGAŞASI ve OTANTİK ANLAM ARAYIŞI

"Peki, bu kadar farklı tanımın içerisinde şâzz kırâat neyi karşılamaktadır? Dilsel kusuru olan kırâatları mı? Veya şöret-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" çabalamaktadır.³⁷⁸

3.4.1. Kavramın İçerik Kargaşası ve Tahlili

"Farklı okumaların hem dilsel olgu; hem de rivayet temelli olması, şâzz kavramının her iki alana bağlı olarak kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Ancak kavramın filolojik açıdan kırâatler için kullanımında, kısmen de olsa bir standart ve tutarlılık görülürken, rivayet merkezli kullanımda ise bir tanım ve içerik karmaşası, hangi kırâatın 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" kavramlar,³⁷⁹ "nadir lehçe ve kullanımlar için de şâzz kavramı kullanılmaktadır. Şâzzın kullanım amacı da kırâatın dildeki referansını tanımlayarak, tercih edilmemeyi ifade etmektedir. Nitekim ilk dönemden"³⁸⁰ "başlamak üzere süreç boyunca,³⁸¹ "farklı okumaların dil dayanaklarını ele alan (dilbilim ve

³⁷⁸ "Mehmet Dağ, s.92"

³⁷⁹ "İbn Cezerî, *Nesr*, I, 9. "

³⁸⁰ "Ferrâ ve Ahfeş başlığı"

³⁸¹ "Dördüncü asırda Taberî, İbn Mücâhid daha sonra İbn Cinnî, beşinci asırda Mekkî ve daha sonraki dönemlerde bir filolog bazı okumaları dilsel bağlamda şâzz 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; Mekkî, "*Müşkil*", I, 69, 78, 239, 279, 305, 379; II, 492, 508, 615, 723, 737; Hemezani, Bahauddîn Abdullah b. Akil, *Şerhu İbn Akil*, Tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit, Dâru'l-Fikr,

lüğavi tefsir) çalışmalarda, şâzz kavramının, bu anlamıyla kullanıldığı ve şâzz kırâat denildiğinde, tüm sahih birikim içerisinde, dilsel açıdan tercihe şayan olmayan okumaların kastedildiği" gözlenmektedir.³⁸²

Fakat çok daha sonraları kırâatçilerin becerileriyle, hem özgül olarak ve hemde yapılan sahih kırâatlerin belirlenme kurallarında, Arap diline uymayan okumaları da şâzz içindeyorlanmaktadır. Sahih kırâatlerin kurallarını ilk dile getirdiği tahmin eden "Mekkî, "güvenilir bir râvînin naklettiği, ancak Arapça'da herhangi bir vecihi" bulunmayan,³⁸³ biçiminde vermiş olduğu guruplar şâzzın genel anlamında kullanılmamakta, bu biçimdeki bir "kırâatin kabul" görmeyeceğini anlatmaktadır. "Kendisinden sonra gelen bazı müellifler ise onun bu tanımlamasına şâzz ismi" verilmektedirler.³⁸⁴ "Suyûtî de şâzz için senedi sahih, ancak Arap diline muhalefet eden"³⁸⁵ biçimindeki gibi tarif yapılmaktadır. "Suyûtî, başka bir eserinde ise şâzz diye tanımladığı bu tür okumaları âhâd altında" yorumlamaktadır.³⁸⁶ "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" gözlenmektedir.³⁸⁷ "Eğer dilbilim kaidelerinden herhangi birine muhalefe anlamı kastediliyorsa bunun şâzz ile tanımlanması yanlıştır; çünkü az önce şâzz kavramını dilin sınırları içerisinde ve kişinin belâgat zevkine göre tercihe layık görülmemeyi ifade ettiği belirtildi." Bu bakımdan da dilde³⁸⁸ ve kırâatlerin dilsel yorumlamalarında³⁸⁹ "şâzzın bir ölçüsü yoktur, görecelidir ve kullanımı kişiye ve oluşan dil mekteplerinin sistematiklerine göre değişir". Bu nedenle bu özelliklerin şâzz kavramı ile tarif edilmesi doğru değildir. "Eğer 'genele aykırılık' anlamı kastediliyorsa, şâzz kavramı ile tanımlanması doğru, ancak kriter olarak sunulması yanlıştır; çünkü yukarda da anlatıldığı gibi, yaygın olmama zaten sahihliği tespit edilen okumalar için

Dımeşk, 1985, I, 300; İbn Hişâm, *Muğni*, I, 351; *Şerhu Kadru'n-Neda*, Tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit, Kahire, 1383, s. 196.) "

³⁸² "Mehmet Dağ,a.g.e, s.92"

³⁸³ "Mekkî, *İbâne*, s. 52.

³⁸⁴ "Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172; İbn Cezerî, *Neşr*, s. 9. "

³⁸⁵ "Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142"

³⁸⁶ "Suyûtî, *İtkân*, I, 242. "

³⁸⁷ "Mehmet Dağ, s.93"

³⁸⁸ "Örnekler için bkz., Enbârî, *İnsâf*, I, 151, 179, 214; Zemahşerî, *Mufasssal*, s. 190; Ebu'l-Beka, *Lübab*, I, 377; II, 236; İbn Hişâm, *Muğni*, I, 413. "

³⁸⁹ "Örnekler için bkz., İbn Cinnî, *Sana 'at*, I, 72; Enbârî, *İnsâf*, II, 564, 714, 739"

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" getirmektedir.³⁹⁰

"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 uygunluğunu ispatlamayı amaçladılar. Dolayısıyla bu, dilcilerin sübjektif kriterlerine karşı, olayı tespit" amaçlıdır.³⁹¹ "Arap gramerine uygun olmayan kırâatın gerçekte olmadığını ortaya koymaktır ki, zaten senet sorunu olmayan okumaların tümü dile" uygundur.³⁹² "Yine kaynaklarda tespit kriteri olması hasebiyle dile muhalif okumalar için mutlak anlamda Arapçaya uygun olmayan örneklerin verilmesi" lazımken;³⁹³ "ekollerin, kriterlerine uygun olmadığı için kabul etmedikleri kırâatlerin verilmesi;"³⁹⁴ "bu okumaların dilsel temelinin olduğunun ispata çalışılması"³⁹⁵ ve "kırâatlerin tespitinde dilin ve kuralların yaygınlığı değil, naklin sahihliğinin ileri sürülmesi,"³⁹⁶ "Arap dilinin" doğru kırâatın tespiti değil, imamların özlerine ait okumaların özelliklerinin bulunduğunu desteklenmektedir.

"Netice itibariyle İbn Cezerî'nin ifadesiyle, sahih kırâat için dil şartı gereksizdir ve temel şart senedin" doğruluğudur.³⁹⁷ "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.

³⁹⁰ "Mehmet Dağ, a.g.e s.93"

³⁹¹ "Mehmet Dağ, a.g.e s.93"

³⁹² "Çetin, *Kırâatlar*, s. 91. Öztürk, *Tefsîr Tarihi*, s. 30. "

³⁹³ "İbn Cezerî ve Suyûtî bu tür okumaların yok denecek kadar az olduğunu belirtmektedirler. Bkz., Suyûtî, *İtkân*, I, 241; İbn Cezerî, *Nesr*, I, 16. "

³⁹⁴ "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, *Muktadab*, I, 123, 254; II, 18, 171; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 529. "

³⁹⁵ "İbn Cezerî, *Nesr*, I, 10-11. "

³⁹⁶ "İbn Cezerî, *Nesr*, I, 10"

³⁹⁷ "İbn Cezerî, *Nesr*, I, 13. "

Uygulamalardan hareketle Mustafa Öztürk'ün dediği gibi, bu şart, adı var kendi yok" hükmündedir³⁹⁸ ve "bu yapı ve işlevselliği ile tercih alanının, olumsuz (tercih edilmeme) kanadında yer alan Arap diline muhalefeti, şâzz kavramının karşıladığı rahatlıkla" söylenebilir.³⁹⁹

"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 kırâatleri 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"⁴⁰⁰ "şeklinde yapılan meşhur tanımını dikkate alarak imamların yoğunluğuna göre kırâatlere meşhur; güvenilir bir râvinin başkalarının rivâyetine muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir"⁴⁰¹ veya "cumhurun rivâyetine aykırı olması"⁴⁰² "tanımlarını da dikkate alarak, imamların azlığına göre kırâatlere şâzz tanımını" getirdiler.⁴⁰³ "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 belirlemenin kırâat vakası ile daha çok uyduğu görülmektedir; çünkü farklı okumalarda râvînin azlığı ile beraber genele aykırılık da" vardır.⁴⁰⁴

Tekrar hadis filolojisinde "Sadece belli bir topluluk arasında yayılmış olan hadis"⁴⁰⁵ biçiminde "bölgesel meşhur" tarifi özümseyen "İbn Mücâhid, belli odaklara kabul görene genel kab olan yedi imamın okumasını tercih etmiş ve o bölgelerde yaygın

³⁹⁸ "Öztürk, *Tefsîr Tarihi*, s. 30. "

³⁹⁹ "Mehmet Dağ, s.94"

⁴⁰⁰ "Tanım için bkz., Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006, s. 185. "

⁴⁰¹ "Hakim, *Marife*, s.119. "

⁴⁰² "Taberî'nin "وما خلفها شاذ" /icmâya-ittifâka aykırı - وما عداها شاذ /icmânın-ittifâkın dışında kalan" şeklindeki ifadeleri hadisteki bu anlamı yansıtmaktadır. "

⁴⁰³ "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, *İ'râb*, I, 282; II, 118; III, 5, 35, 166; IV, 322, 434; V, 133. "

⁴⁰⁴ "Mehmet Dağ, s.95"

⁴⁰⁵ "Aydınli, *Hadiss*. 186. "

olmayan okumaları, bölgesel şâzz olarak" yorumlanmıştır.⁴⁰⁶ Misal olarak, "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 şeklindeki" sözleri;⁴⁰⁷ "kavramla ilgili karmaşa yaşayan Ebû Şâme'nin şâzzın yaygınlık açısından yedinin altında olduğunu" belirtmesi;⁴⁰⁸ "Suyûtî'nin de bir eserinde kurrâya göre meşhur olmayan okumaların şâzz" olduğunu;⁴⁰⁹ "diğer eserinde de âhâd olduğunu söylemesi;"⁴¹⁰ tekrar "Suyûtî'nin, tabiîn (Yahya b. Vessâb, A'meş vd.) kırâatlerinden bahsederken, bunların onlu sistemin dışındakiler gibi meşhur olmadıkları için şâzz sayıldıklarını söylemesi, kavramın bu anlamına vurgu"lamaktadır.⁴¹¹

"İbn Mücâhid ve takipçileri ile öncekilerin meşhur şâzz uygulamaları birbirinden farklıdır. Öncekiler kavramı anlamlandırırken râvîlerde sayısal çoğunluğu ve azlığı öncelerken 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" meşhur;⁴¹² "meşhur olanlar da şâzz konumundadır."⁴¹³

Başka bir anlatım, b"ugün okunan ve mütevâtir kabul" gören kırâatın bir bölüm, rivayet sayısının yönteminde şâzz gurubunda bulunmaktadır.

"Peki, şâzz tevâtüre aykırılık mıdır? Çünkü gerek gelenekte ve gerekse modern dönemde şâzz, meşhurun yanında, tevâtürün mukabili olarak da" kullanılmaktadır."⁴¹⁴ "Hadis ilminde, baştan sona kadar yalan üzerinde birleşmeleri aklen ve adeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin rivayet ettiği hadis"⁴¹⁵ "şeklinde tarif edilen mütevâtirin, kırâat gerçeği ile uyuşmadığı açıktır; çünkü ilk tabakalarda, böyle bir sayı söz konusu

⁴⁰⁶ İbn Mehmet Dağ, s.95Mücâhid, "**Seb'a**, " s. 87. "

⁴⁰⁷ İbn Cinnî, **Muhteseb**, I, 32-33. "

⁴⁰⁸ Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 174. "

⁴⁰⁹ Suyûtî, **Tahbîr**, s. 142. "

⁴¹⁰ Suyûtî, **İtkân**, I, 242. "

⁴¹¹ Mehmet Dağ, a.g.e s.95

⁴¹² Taberî, **Câmi**' I, 407; IV, 2599".

⁴¹³ Taberî, **Câmi**' , II, 1629. "

⁴¹⁴ İbn Cezerî, **Müncid**, s. 99; Zerkeşî, **Burhân**, I, 318-319; İbn Hâcib, **Muhtasarü'l-Müntehî**, 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. "

⁴¹⁵ "Aydınlı, " "**Hadis**, " s. 236. "

değildir, bu bağlamda yedi de on da âhâd kategorisinde" değerlendirilmektedir.⁴¹⁶ "Kırâatların tevâtürü ancak sened bakımından haber-i vahid olsa da alimler tarafından kabul edilip, kendisiyle amel edilen hadis"⁴¹⁷ "şeklinde tanımlanan, hükmen mütevâtir kavramı ile açıklanabilir; çünkü kırâatlar başlangıç itibariyle âhâd olup sonraki tabakalarda aksine bir şey söylenmeyecek derecede yaygınlaşmışlardır."⁴¹⁸ "*Sahih kırâatın en üst derecesini temsil eden mütevâtirin karşısında meşhur, âhâd*"⁴¹⁹ 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 kırâatın dışında mütevâtir kırâat*" yoktur;⁴²⁰ "*ifadeleriyle on kırâat ile mukabilinde kullandığı şâzzı ise şâzz rivayetleri okumak caiz*" değildir,⁴²¹ "*şâzz kırâatlerle namaz caiz değildir*"⁴²² sözleriyle, sahihin dışında olan okumaları ile manalandırılmaktadır. "*Bu yönüyle şâzz kavramının, tevâtürün zıddı olarak kullanılması, teknik açıdan doğru değildir; çünkü bu kırâatlerin bırakın tevâtür derecesine ulaşmasını, kırâat değerleri dahi yoktur. Diğer yandan burada tevâtürün on kırâatı içerdiği net iken; karşısında kullanılan şâzzın, onun dışında kalan sahih okumalar mı? Yoksa gerçekten sahih olmayan okumaları mı kapsadığı net*" değildir.⁴²³ "Eğer on kırâatın dışındaki dereceleri düşük sahihler kastediliyorsa, bu hem o okumaların tarihsel durumlarıyla hem de rivayet referanslarıyla çelişmektedir. Eğer gerçekten kırâat olmayanlar kastediliyorsa, o zaman on kırâatın 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 kırâatın onlu sistemde mütevâtirler arasında yer aldığı da" unutulmamalıdır.⁴²⁴

"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

⁴¹⁶ "Zerkeşî, " *Burhân*, "I, 318-319"

⁴¹⁷ "Aydınli, " *Hadis*, " s. 237. "

⁴¹⁸ "Çetin, " *Yedi Harf*, " s. 333. Benzer yaklaşım için bkz., Birişik, " *Kırâat İlmî*, " s. 76. "

⁴¹⁹ "Suyûtî, " *Tahbîr*, "s. 141; *İtkân*, I, 241-242. "

⁴²⁰ "İbn Cezerî, " *Müncid*, " s.94. "

⁴²¹ "İbn Cezerî, " *Müncid*, " s. 95. "

⁴²² "İbn Cezerî, " *Müncid*, "s. 97. "

⁴²³ "Mehmet Dağ, s.96"

⁴²⁴ "Mehmet Dağ,age, s.96"

gerçeği ile uyuşmakta hem de anlam bakımından şâzz kırâatta 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" olmuştur.⁴²⁵ "Öyle ki, tümü sahih birikim içerisinde yer alan, ancak dereceleri farklı olan bu okumalar, teolojik ve hukuki açıdan da kategorik ayrıma tabi tutulmuştur."⁴²⁶

"Bazı alimler bu algı sapmasını bertaraf etmek ve şâzz olarak tanımlanan okumaların derecelerini belirlemek için büyük çaba göstermişler ve kriterler ortaya koymuşlardır. İbn Cinnî'nin" çabaları⁴²⁷ güzel bir örnektir. "Ancak bu çaba muhtemelen bu yanlış anlayışın ortadan kalkmasına yetmemiş olacak ki daha sonra alimler sahih okumalar için üç kriter ileri" sürmüşlerdir.⁴²⁸ "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...⁴²⁹ "Ebû Şâme de sahih ifadesinin sadece yedi imama nispet edilen okumalar için kullanılmaması gerektiğini, onların dışında nakledilen okumaların da sahih kapsamında yer aldığını" belirtirken⁴³⁰ "Kevaşî ve İbn Cezerî ise bu şartları taşıyan her kırâatın, ister yedi, ister on, ister bunların dışından olsun, sahih olduğuna vurgu" yapmaktadır⁴³¹. "Mükrem de kriterlerin bu amaca hizmet ettiğini anlatan şu ifadelerle yer vermektedir Bu kriterlerin uygulanması halinde Kur'ân kırâatlerine yedinin dışında bir çok kırâat dahil" olur.⁴³² "Dolayısıyla Mekkî'nin ve daha sonrakilerin yedinin dışındaki okumalarla ilgili belirlemeleri ve yine ilk defa Mekkî'de ifade bulan üç şart, bu okumaları hak ettiği konuma getirmektedir.

⁴²⁵ "Suyûtî, " *İtkân*, " I, 252; Dımeşki, "*Tibyân*, " s. 113. "

⁴²⁶ "İbn Cezerî, " "*Neşr*, " I, 36; İbn Hâcib, "*Muhtasarü'l-Müntehâ*, " I, 111-112; İbn Sübkî, "*Cem'u'l-Cevâmi*", I, 228 vd; Zerkeşî, "*Burhân*, I, 332-333; Kâdî, "Havle'l-Kırâat", s. 19; Kâdî, "*Şâzze*, s. 9; Muhaysin, "*Rihâb*, I, 438. "

⁴²⁷ "İbn Cinnî, " "*Muhteseb*, " I, 32-33. Ayrıca bkz., Zerkeşî, "*Burhân*, " I, 341. "

⁴²⁸ "Mekkî, " "*İbâne*, "s. 51. "

⁴²⁹ "Ebû Şâme, " "*Mürşid*, "s. 151-152; İbn Cezerî, "*Neşr*, I, 37. Mekkî'nin burada yedi kırâatın 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. ")

⁴³⁰ "Ebû Şâme, " "*Mürşid*, "s. 174. "

⁴³¹ "Zerkeşî, " "*Burhân*, " I, 331; İbn Cezerî, "*Neşr*, " I, 9. "

⁴³² "Mükrem, " "*Mu'cem*, " I, 111. "

Mekkî 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.⁴³³

"Mekkî'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" aldık.⁴³⁴ "Diğer iki ana unsur ise bir kırâatın sahihliğini tespitinde 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 resmi mushafa göre de anlam kazandığı görülmektedir. Gelenek içerisinde İbn Teymiyye şâzz kırâatı Osman mushafına uymayan" kırâatler;⁴³⁵ "İbn Cezerî ise senedi sahih, Arap diline uygun, mushafa muhalif okumalar olarak tanımlamakta ve bu şâzzın da sahihin ikinci kısmını oluşturduğunu" söylemektedir.⁴³⁶ Kur'an'a aykırı okumaların şâzz ile anlatımısı nedeni ile alakalı, şâzz'ın, sikanın bütününe ters davranma biçimindeki anlam daracığına ehil olmasından kaynaklanmaktadır.

"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" kalmaktadırlar.⁴³⁷ "Şâzz kavramı", hadis termonolojisindeki manasıyla bu kavramı tüm anlamıyla vermektedir, fakat sonucu, kırâatin doğrusu ile uyum gösterememkte; zira şâzz kavramı, "yapısal ve

⁴³³ "Mehmet Dağ, s.98"

⁴³⁴ "Şâzz Kavramı Dilsel Bir Kusur mu Arap Diline Muhalefet mi? başlığı. "

⁴³⁵ "İbn Teymiye, Ahmed b. AbdulHalim, " *"Mecmû'u Fetâvâ,* " Tert: Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Meârif, Ribât, 1981, XIII, 394"

⁴³⁶ "İbn Cezerî, " *"Müncid,* "s. 96. "

⁴³⁷ "İbn Cezerî, " *"Müncid,* " s. 96. "

işlevsel" olarak, gerek hadis termonolijisinde gerekse kırâat termonolojisinde, içindekileri bütün olarak olumsuzlaştıramamaktadır, yalnız ilkler karşı seçilmemeyi belirtmektedir. Kur'an'a elverişli olmayan okumalar ise kırâat yönünden bir değeri olmamasının yanında, tekrardan bu tarifi ifade eden alimlerin belirlediği özelliklere doğru olarak değerlendirilemezler. "Nitekim İbn Cezerî de bu okumaların senetleri sahih olsa da namazda ve namazın dışında okunmasının caiz olmadığını" vurgulamaktadır.⁴³⁸

"İbn Cezerî'de dikkati çeken problemlerden biri de içeriğini mushafa uygun olmayanlarla doldurduğu şâzzı, sahihin alt kısmı olarak" değerlendirilmesidir,⁴³⁹ "çünkü diğer eserinde, bu tür okumaları, kriterleri dikkate alarak sahih kabul etmemektedir ve sahih kabul etmediği bu okumaları da yine şâzz ile" karşılamaktadır.⁴⁴⁰

Bütün manalandırma ile birlikte yorumlandığında, büyük bir ölçüde kavram ihtilafı görülmektedir. "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 uyuşması olabilir; çünkü bu tür rivayetler, tefsirlerde anlam ve yorum malzemesi olarak yoğun bir şekilde" kullanılmaktadır.⁴⁴¹ "Ebû Ubeyd de şâzz kavramı ile tanımladığı bu okumaların maksadının, meşhur kırâatleri tefsir ve manalarını açıklamak olduğunu" belirtmektedir.⁴⁴² "Netice itibariyle 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" kullanmış,⁴⁴³ yalnız kavram ihtilafının olduğunu anlamış olmalı ki, "İtkân'daki altılı tasnifte bu tür okumaları hem âhâd hem de müdrec kavramları ile" açıklamıştır.⁴⁴⁴

"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 kırâatlerin, en az meşhurlar kadar sahih

⁴³⁸ "İbn Cezerî, " *Müncid*, " s. 96. "

⁴³⁹ "İbn Cezerî, " *Müncid*, "s. 96. "

⁴⁴⁰ "İbn Cezerî, " *Neşr*, "I, 9. Kâdî Abdulfettâh'da da durum aynıdır. (Kâdî, *Şâzze*, s. 7.) "

⁴⁴¹ "Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1998, s. 226-271. "

⁴⁴² "Zerkeşî, " *Burhân*, " I, 336. "

⁴⁴³ "Suyûtî, " *Tahbîr*, "s. 142. "

⁴⁴⁴ "Suyûtî, " *İtkân*, " I, 242-243. "

olduğunu ortaya koymaktır. Nitekim şartta, tevâtür veya şöhret kayıtları değil, senedin sahihliği" vardır.⁴⁴⁵ Bundan dolayı kırâatlerin hepsinin, kaynağının doğru olduğu ve sahih boyutunda değerlendirildikleri söylenilmektedir. Fakat bunların kapsamın dışında olan okumalarında "ki bunlar sahih olmayan okumalardır," "şâzz kavramının" tasarufu, bir manada maksadı içini dışana çıkarmaktadır. Bu şekilde sahih içerisinde yorumlanan okumaları tarif ederken "şâzz kavramı, *merdûd*, *mevzû*" gibi sahih bulunmayan okumalarında tarif etmektedir. Gerçekte "kırâat alimleri", öbür iki kurala uyan, söylem kaynağı bulunmayan okumalar içinde, şâzz kavramının tasarufunun doğru olmadığını vurgulamaktadır. "İbn Cezerî, senedi sahih olmayan okumaların şâzz ile isimlendirilemeyeceğini, bilakis onların uydurulmuş okumalar olduğunu" söylerken;⁴⁴⁶ "Suyûtî, teknik hadisten de yararlanarak, münker/mevzû kırâatlerin 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" söylemektedirler.⁴⁴⁷

"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.⁴⁴⁸

"Bu şekilde 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 Muhamed b. Cafer el-Huzâî'nin rivayet ettikleri ve aslı olmadığını söylediği kırâatleri" vermektedir.⁴⁴⁹ "Yine İbn Miksem'in nakli dikkate almaksızın, Arap diline uygun olan okumalarını da şâzza örnek olarak vermekte ve bu kırâatlerin merdûd olduğunu ve şiddetle uzak durulması gerektiğini" söylemektedir.⁴⁵⁰ "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

⁴⁴⁵ "Mekkî, " *İbâne*, "s. 51; Ebû Şâme, " *Mürşid*, " s. 171-172; İbn Cezerî, " *Neşr*, " I, 9. "

⁴⁴⁶ "İbn Cezerî, " *Müncid*, " s. 97. "

⁴⁴⁷ "Suyûtî, " *Tahbûr*, "s. 141-142. "

⁴⁴⁸ "Suyûtî, " *Tahbûr*, "s. 142. "

⁴⁴⁹ "İbn Cezerî", " *Neşr*, " I, 16. "

⁴⁵⁰ "İbn Cezerî, " *Neşr*, " I, 17. "

bir okuma, aynı kefeye konulmuştur. Oysa, örneğin Taberi'nin sistemine göre şâzz olan bugün en çok takip edilen Âsım'ın ticâreten kırâatı ile uydurma bir kırâat nasıl aynı kavramla ifade" edilir.⁴⁵¹

"Suyûtî de şâzz kavramına senedi sahih olmayan"⁴⁵² biçiminde kesin bir tarif yaparak, öteki yayınında "senedi sahih olmayan"biçimindeki tarif ettiği ve şâzz olarak adlandırılmasının hata olabileceğini anlattığı münker durumuna koymaktadır. Böylelikle evvelki tarif ettiği, sahih alında yorumlanan okumaları içine alan şâzz kavramının anlamı, ileriki tanımlamada, büsbütün olumsuzlaşmaktadır ve doğru kırâat olarak kabul gören okumaları, merdûd durumuna gelmektedir. "Nasıl Ki senedi sahih olmayan şeklinde tanımladığı şâzz için verdiği Âsım el-Cahderi'nin kırâatı, bunu net olarak ortaya koymaktadır. Oysa bu kırâat senet açısından değil, yaygınlık açısından" sıkıntılıdır.⁴⁵³ Bu nedenle Suyûtî'nin, bu tarifi ve söyleği misalle, kurallar içinde, on kırâat içerisinde özüne alan oluşturamayan sahih okumaları içerisindeki, kırâat olarak görmediği söylenmektedir.

"Şâzz kavramının senedi sahih olmayan şeklinde kullanıldığı kaynaklarda diğer bir çelişki, şâzz kırâat ile namazın geçerliliği meselesinde ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi müellifler sahih kırâat için senedin sahihliğini yeterli görmektedirler. 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 kırâatle ile namazın caiz olması konusunda ise müellifler, senedin sahihliğini değil, tevâtürü veya icmâ olgusunu ön plana" sunmaktadırlar.⁴⁵⁴ "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 okumaları" vurgulanmaktadır.⁴⁵⁵ "Oysa yedinin de onun da sahih birikim içerisinde bir tercih olduğu ve buna bağlı olarak tevâtür

⁴⁵¹ "Mehmet Dağ,s.100

⁴⁵² "Suyûtî, " *İtkân*, " I, 242. "

⁴⁵³ "İbn Hâleveyh, " *Şevâzz*, " s. 1. Ayrıca bkz., İbn Cezerî, " *Neşr*, " I, 47; Hatîb, " *Mu'cem*, " I, 10. "

⁴⁵⁴ Mehmet Dağ,s.101

⁴⁵⁵ "Ebû Şâme, " *Mürşid*, "s. 171-172, 181-185; İbn Cezerî, " *Neşr*, " I, 9, 14-15; İbn Cezerî, " *Müncid*, " s. 94-95, 98 vd. "

dayanaklarının tartışmalı olduğu" unutulmamalıdır;⁴⁵⁶ "çünkü onlu sistem şöhret bulmadan önce yediye eklenen üç kırâatın şâzz kırâatlerin içinde değerlendirilmesi, yine İbn Amir'in yerine A'meşin alınması gerektiği" iddiası,⁴⁵⁷ vesikanın sahih kırâatlerin, tahmini benzer kıymette olduğu belirtilmektedir.

Fakat tarihe geçmiş manasıyla ters düşmektedir, şâzz kavramının sahih belgesinin karşıtlığın da kullanılması "*İbn Cezerî ve Suyûtî örneğinde olduğu gibi*", genel olmayan asılsız şâzz kavramının muhtevasına katılmıştır. Bundan dolayı "*onlu sistemin*" dışarısında olanlar sahih deneyimini, merdûd duruma getirmektedir. "*Nitekim senet bakımından mütevâtir/meşhur kabul edilen okumalardan geri kalmadığı; dilsel açıdan onlardan ileride olduğu; ancak toplumsal tabanı olmadığı ileri sürülen*" okumalar,⁴⁵⁸ "*bugün Kur'âniyeti ve kırâat oluşu reddedilir hale*" gelmiştir.⁴⁵⁹ Sonuç olarak yazarlar bir taraftan "*hadis tekniğinin argümanlarını da desteklerine alarak*" şâzz kavramının belgesi doğru olanlara göre kullanmak icap ettiğini anlatırken; başka taraftanda kavranması zor bir tezatla kavramı, senedi doğru olmayan biçimde tarif etmektedir. "Ne yazık ki kırâat geleneğine de bir çok 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.⁴⁶⁰

3.4.2. 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 kırâatlerin filolojik vakia olması hasebiyle referansları Arap diline dayanırken; öncekilerin

⁴⁵⁶ "Zerkeşî, " *Burhân*, " I, 318-319".

⁴⁵⁷ "İbn Cezerî", "*Neşr*, " I, 36-39. "

⁴⁵⁸ "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. "

⁴⁵⁹ "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'ânın Nüzulü*, " s. 286-288; Bırışık, "*Kırâat İlmî*, " s. 81. "

⁴⁶⁰ "Mehmet Dağ,s.102"

sonrakilere aktarımı hasebiyle de rivayete" dayanmaktadır.⁴⁶¹ "Dolayısıyla kırâat ilminin, her iki alanın kavramlarını kullanması zorunludur. Tarihsel süreçte de görüldüğü gibi kırâatlerin 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. Kırâatler da farklı anlayışlara bağlı dil çalışmalarının merkezinde yer almış ve her anlayış farklı okumaları, oluşturduğu sisteme dayanarak" değerlendirmiştir.⁴⁶² Bu düzene sadık kalarak birtakım okumaları dilsel kaynağının, filolojide genel kullanılmadığı, az bulunur olması nedeniyle şâzz olarak tarif edilmektedir. Bu tarif, devam ettiği sürece hatta şâzz olgusunun "kırâat ilminde" manasal dönüşümler sürdürdüğü zamanlarda dahi, filolojik uğraşlarında süre gelmiştir. "Taberî, İbn Cinnî, İbn Mücâhid, Mekkî ve Suyûtî"⁴⁶³ biçiminde şâzz kavramını söylenti açısından çok farklı kavramlarla kullanılmasına karşın, filolojik çabalamalarda veya dilsel yorumlamalarda kırâat olgusu için şâzz kavramı bu manasıyla kullanımı süre gelmiştir.

"Kavramın rivayet terminolojisine bağlı olarak kırâatler 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, râvîlerdeki sayısal azınlığa göre; İbn Mücâhid ise imamın kırâatinin nadir kalmasına/yaygın olmamasına göre" anlamlandırılmıştır.⁴⁶⁴ "Her iki alimin sistemine göre şâzz kavramının altına giren kırâatler farklı olsa da bu, kavramı anlam alanından uzaklaştırmamaktadır. Hepsi sahih birikim içerisindedir. Farklı tercih ve anlayıştan dolayı birinde meşhur olarak nitelenen, diğesinde, şâzz olarak" karakteriz etmektedir.⁴⁶⁵ "Aslında gerek Taberî'nin ve gerekse İbn Mücâhid'in, şâzzı, sahih birikim içerisinde, yaygın olmayan okumalar için kullandıkları o kadar açık ki, bunu

⁴⁶¹ "Mehmet Dağ,a.g.e,s.102"

⁴⁶² "İbn Cinnî, *Sana'at*, I, 72; Enbârî, "*İnsâf*", II, 564, 714, 739"

⁴⁶³ "Taberî, "*Câmi*", II, 1530, 1638; IV, 3150; İbn Mücâhid, "*Seb'a*", s. 49; İbn Cinnî, "*Sana'at*", I, 72; Mekkî, "*Müşkil*", I, 69, 78, 239, 279, 305, 379 vd.; Suyûtî, "*Müzhir*", I, 232. "

⁴⁶⁴ "Şâzz Kavramının Yeni Bir Boyut Kazanması" başlığı"

⁴⁶⁵ "Taberî, "*Câmi*", I, 629, 704, 771 vd. "

ispat için argümanlar ileri sürmeye bile gerek" yoktur.⁴⁶⁶

"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 kırâatleri şâzz ile tanımlamak değil, gelenek içerisinde, şâzzın içerdiği yaygın olmamakla birlikte sahih olan okumaların, bu tanımla merdûd/mevzû konumuna" indirilmesidir.⁴⁶⁷ "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 müinker kavramları ile ifade ederek, şâzzın kapsamından çıkarmış, diğerinde de senedi sahih olmayan şeklinde bir anlam vererek, tekrar sahih olmayan okumaları şâzzın kapsamına" almaktadır.⁴⁶⁸ Böylelikle "Suyûtî" de bu taraftaki özgün uğraşını "şâzz kavramına" tarihi manasını söylemek yerine, kavrama "rivayet ilminde" bile bulunmayan bir mana yüklemesiyle bu çalışmaya gölge düşürmektedir.

"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 geçmişi okuma yanlılığı, sahih kategorisinde olan okumaların olumsuzlanmasının ana" unsurlarıdır.⁴⁶⁹ Bu zaman da şâzz kavramı içerisinde "kırâat ilminde" pek önemsenmeyen "otantik anlamın" saptanması, olan kurallar içinde olumsuzlaşan ve kırâat kıymeti gösterilmeyen okumalara "iade-i itibar" ola bilir; bu nedenle ilkezamanlarda, sahih olan ve büyük bir ihtimalle pekçok kişinin namazlarda okuduğu kırâatleri, şahsi seçimlerine sadık oldukları için merdûd bilmek, namazlar içinde okunmasının uygun görülmediğini belirtmek çok büyük bir adaletsizliktir. Belirtilen kırâatlere mevzu bahis olduklarından

⁴⁶⁶ "Mehmet Dağ,s.103"

⁴⁶⁷ "Mehmet Dağ,a.g.e,s.103"

⁴⁶⁸ "Suyûtî, "Tahbîr", "s. 141-142; İtkân, I, 241-242. "

⁴⁶⁹ "bkz., Kavramdaki Anlam Kargaşasının Etkenleri başlığı. "

değil, genel kabul görmediklerinden veya uygulamada izlenemediklerinden şâzz denilmektedir.

"İçerik olarak bu kadar kaos yaşamasına rağmen, şâzz kavramının her dönemde otantik anlamına yer verildiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Mekkî'nin, yedi kırâatın dışında da sahîh olan okumaların bulunduğu şeklindeki" tanımı;⁴⁷⁰ "Ebû Şâme'nin, bu kriterlerin sadece yedi kırâata ait olmadığını, onların dışında da kırâat alimlerinin sahîh kırâatlar naklettiklerini" beyan etmesi;⁴⁷¹ "İbn Cezerî'nin ve Suyûtî'nin, şâzz tanımlarında kırâat alimleri arasında meşhur" olamayan⁴⁷² biçimindeki tarifi söylemeleri; "İbrahîm Herevi'nin, sadece yedi kırâatı kabul etme hususunda bir sünnetin olmadığı, yedinin dışındaki sahîh olan okumalara da (yediye tabi olduğu gibi) tabi olunması gerektiğini" vurgulaması;⁴⁷³ "Şevki Dayf'ın, yedinin dışında kalan okumaları, sahîh olmadıkları için değil, meşhur olmadıkları için İbn Mücâhid'in tercih etmediğini" beyan etmesi;⁴⁷⁴ "Mükrem'in, İbn Mücâhid'in, yaygın olmayan kırâatlar içerisinde değerlendirdiği İbn Ebî İshak'ın kırâatı 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 değerlendirilmiyordu. 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 bulunmamaktadır."⁴⁷⁵ Sözü ile, şâzz kavramının genel manasıyla vurgulamaktadır.

Bundan dolayı şâzzın "otantik anlamına" dönmesi, Bu zamanda, kırâat ilminde dinsel kaynakların araştırılması ve üsttelik bulunmadığı söylenen, belirtilenin dışında kalan şâzz okumaların, kırâat olması açısından ötekinden değişik olmadığını meydana koymaktadır. Bu da yüzyıllar boyunca dışarda tutulan okumaların ve ilgili tutulan imamların, kıymeti bulması açısından epey önemlidir.

⁴⁷⁰ "Mekkî, *İbâne*, s. 36-37. "

⁴⁷¹ "Ebû Şâme, "*Mürşid*", s. 174. "

⁴⁷² "İbn Cezerî, "*Müncid*", s. 99; Suyûtî, "*Tahbîr*", s. 142. "

⁴⁷³ "Zerkeşî, "*Burhân*", I, 330. "

⁴⁷⁴ "İbn Mücâhid, " "*Seb'a*", (mukaddime), s. 22. "

⁴⁷⁵ "Mükrem, Abdulâl Sâlim", *el-Halkatü'l-Maksûdetü fî Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, " Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 124."

SONUÇ

Tarihsel süreçlerde bakıldığında "kırâat ilminin" karışık ve çok sıkıntılı durumlarından biri de, şâzz kırâatlardır. "Kavram, kırâat ilminde kullanılmaya başladıktan sonra, belirli dönemler kırılmalar yaşamış, otantik anlamından gittikçe uzaklaşmış, kaygan ve yapay bir zemine oturmuştur. İlk önce, sahih okumalar içerisinde gerek dilsel ve gerekse naklî açıdan beğenilmemeyi ifade eden kavram, süreç ilerledikçe, mahiyet itibarıyla birbirlerinden farklı olan okuma biçimlerini tanımlamak için kullanılmıştır." Bazı âlimler, şâzzı, sahih deneyim içermesinde hem dilsel ve hemde söylenme açısından seçilmeyen okumalar ile; bazıları da sahihin zıddı olarak tasarufunda, kaynağı sahih bulunmayan veya "resm-i mushafa" uymayan biçiminde, kırâat kıymeti bulunmayan okumaları manalandırmaktadır.

Bir takım kesim de kavramın anlamını, yalnız "onlu sisteme" dahil ederek dörtlü okuma ile beslemektedirler. "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." bazı "âlimin", bütün "kırâat" tecrübesine dikkat etmektense, öz fikrini ve kurallarını oluşturup, olgusunu manalandırmaya gitmektedir. Bundan dolayı da kavramın, yazarın sadık olduğu dile yahut kırâat ilimine sadık olmasından ötürü olmaktadır.

Kavramların, benzerinden bütünüyle değişik ve benzeri ile çakışan okumaları barındırması, değişik kavramları bir cümleyle söyleme yanılığısıdır . "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." Bununla beraberinde, rivayet biliminin hatalı kullanmasından dolayı, olgunun büsbütün içerisinden dönülmez bir duruma düşürmüştür.

Bundan dolayı olgunun "otantik tanımına" söylemek, dinsel açıdan durumu ne olması herektiği ortada olmayan kırâatleri kesinleştirecek, hem geçmişte ve hemde bugünkü bilimle ilgili çevrede "şâzz kendisi ile namazın caiz olmadığı ve kırâat değeri

taşımayan okumalardır" biçimindeki kalıplaşan fikirleri bitirecek; bundan ötürü genel kabul görmeyen

doğruları ortadan kaldıran düşünce, "onlu sistemi"deki kalıplaşmış düşüncelerin üstesinden gelemediklerinden dolayı, bilhassa bilim alanında şimdiye dek sürmektedir. Belirtilen bağlamda buna açıklıkla değinmek lazım. Belirtilen uğraşta sunulan çaba, "şâzz okumaların, " "onlu sisteme" katan okumaları çok daha güçlü okuma olduğunu söylemek gereklidir ve "on kırâatin" ününü gölge maksadıyla yapılmış değildir. Amacımız, sahih olup da zaman içindebübütün olumsuzlaşan kırâatleri, belirtilen tarifle yani özüne çevirmektir.

Şâzz kırâatlerin esası ve hukuki kıymeti açısından yapmaya çalıştığımız bu çalışma sonucunda bu sonuçları tespit etmekteyiz:

1- "Kur'an kırâatleri nakil yönünden mütevatir ve ahad şeklinde iki ana kısma, ahad olan da meşhur olan ve olmayan diye ikiye ayrılmaktadır."

2- "Kur'an olarak kabul edilen mütevatir kırâatlerin ölçüsü, Hz. Osman mushaflarından birine takdire de olsa uyan, bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen, mütevatir yolla nakledilip kırâat alimleri nezdinde meşhur olan ve kabul edilen kırâat şeklinde ifade edilmiş ve bu kayıtlardan birini taşımayan kırâat şâzz diye isimlendirilmiştir."

3- "Şâzz kırâatlerin bir kısmı, tevatür derecesine ulaşılsada, senedinin sahih olması, Arap diline ve resmi mushafa uyması sebebiyle meşhur kabul edilir. Bu tür kırâatler, ayetlerin yorumlanmasında, şeri hükümlerin çıkartılmasında ve Arap dilinde delil olarak kabul edilmektedir. Ancak tevatür derecesinde olmadığından Kur'an olarak okunamamaktadır. Şâzz kırâatlerin bir kısmı da ahad yolla ve sahih bir senedle nakledilmiştir. Bu tür olanlar da öncekiler gibi kabul edilebilmektedir. Diğer bir kısmı da ahad yolla ama zayıf bir senedle nakledilmiş olduğundan Arap dilinde hiçbir veche girmemektedir."

Bu tür kırâatler ise dikkate alınmaz.

4- "Şâzz kırâatlerin, sıhhat şartlarından önemli bir unsuru ihtiva etmemesi onların önemini ortadan kaldırmamış, bilakis Arap dili, tefsir ve fıkıh gibi şeri ilimler alanında önemini korumuştur . Tefsir kitapları şâzz kırâatlere önem vererek onları ilgili ayetlerin yorumunda, bazı Kur'an lafızlarının manasının anlaşılmasında ve bazı görüşler arasında tercih yapma konusunda delil olarak kullanmıştır. Ayrıca Kur'an

lafızlarının manalarını ve i'rabını inceleyen kitaplar da şâzz kırâatlere büyük önem vermiştir. Fıkıh kitaplarında da, çeşitli şâzz kırâatlerin sebep olduğu ihtilafı meselelerden birçok örnekler bulunur.



KAYNAKÇA

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

Abdulkavâ, Sabri Abdurraûf Muhammed, *Eseru’l-Kırâat fi’l-Fıkhi’l-İslâmi*, Advâu’s-Selef, Beyrut, 1997.

Abdullatîf Harpûtî. *Tenkîhu’l-Kelâm*, . Elazığ . (2000,).

Ahmed el-Adevî. *el-Kırââtü’ş-Şâzze*, . Beyrut . (1983).

Ahmed es-Sağîr, *el-Kırââtü’ş-Şâzze ve Tevcihuhâ en-Nehviy*, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, 1999.

Ahmet Halîl, *el-Kırâat İnde İbn Cerir et-Taberî fi Davi’l-Lüğati 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.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006

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.

el-Bakillânî, Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîdu’l-Evâil fi Telhisi’d-Delâil*, (Thk. İmâduddin Ahmed Haydar), Müessesetu’l-Kutubi’s-Sikafiyye, Beyrut 1987.

_____, *Nüketü’l-İhtisâr li-Nakli’l-Kur’an*, (Thk. Muhammed Zağlûl Sellâm), Menşeâtü’l-Maârif, İskenderiye tsz.

Bakırcı, Selami-Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum, 2001.

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

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, TDV. Yay., Ankara, 1988.

Cürcânî, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevâkîf, Dâru't-Tebaâti'l-Âmire, tsz.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, el-Burhan fî Usûlîl-Fıkh I-II, (Thk. Abdulazim Mahhud ed-Dîb), Dâru'l-Vefa Yayınları, y.y. 1999.-

Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, Marifet, Yay., İstanbul, 2001.

-----*Yedi Harf ve Kırâatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2005.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, Kitâbu'l-Hucce fî Tespîtin-Nübüvve (Resâilu'l-Câhız içinde), (I-IV), (Thk. Abdusselâm M. Hârûn), el-Mektebetu'l Hancî, Mısır 139

Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1998.

_____, “Klasik Kırâat Tasniflerinin Eleştirisi ve Yeni Bir Tasnif Denemesi”, *İslamiyat Dergisi Döküasyon Merkezi*, Yayınlanmamış Makale.

_____, “Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kırâatler Tevkîfî Değil İctihâdîdir -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın değerlendirilmesi-”, *Marife*, C. III/3, Konya 2003.

_____, “Kırâat ilminde Şâz Kavramı – Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-”, *Marife*, C. VII/2, Konya 2007.

_____, “İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 27, 2006, (81-104).

Dağ, Mehmet, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı 4, Ankara 1980.

Davut, Ahmet Muhammet Ali, *Ulûmu'l-Kur'ân ve'l-Hadis*, Dâru'l-Beşir, Amman, 1984.

Demirci, Muhsin, Kur'ân Tarihi, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014, s. 190. 43 el-İsrâ

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

es-Sebt, Halîd b. Osman, *Kavaidü't-Tefsîr Cem'an ve Diraseten*, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1997.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Medhâl İle'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Çev. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2010.

Ebû Şâme, el-Makdisî, *İbrâzü'l-Me'ânî min Hurzi'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.

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

el-İsfehânî, er-Râğîb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l Kur'ân*, (Thk. Muhammed Halîl Aytânî) Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.

Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İnsâf fi Mesâili'l-Hilâf*, Dâru'l-Fıkr, Dımeşk, ts.

er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. T. Cabir Feyyad Ulvani), Risale Yayınları, Beyrut 1992.

_____, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1.bsk., (I-XXIII), Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısriyye, Kahire tsz.

_____, *el-Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîne ve'l-Müteahhirîne*, 1.bsk., (Thk. Taha Abdurrauf Sa'd), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984.

_____, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhuma*, (Thk. Muhammed Sağîr Hasan el-Ma'sûmî), Ma'hedu'l-Ebhâsı'l-İslâmiyye, Lahor 1968.

_____, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyâtı ve't-Tabiiyyât*, 1. bsk., (Thk. M. El-Mutasım Billah el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990.

_____, *el-Kâşif 'an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-İlel*, 1. bsk., (Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.

Eş-Şelekânî, Abdulhamit, *Masâdiru'l-Luğa*, Trablus, 1982.

Ezherî, Ebî Mansur Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü Me'ânî'l-Kırâat*, Tah: İ'd Mustafa Derviş-Ivaz b. Ahmed el-Kavzî, Riyâd, 1991.

Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid" Maddesi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988

es-Sağîr, Mahmut Ahmet, *el-Kırâatu's-Şâzze ve Tevcihuha'n-Nahviyyu*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1999.

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

Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdulğaffar, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, Tah: Bedrüddîn Kahveci-Beşir Coycati, Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, Beyrut, 1984.

Ferâhidî, Halîll b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî, ts.

Ferr Ahfeş. Me'ani'l-Kur'ân., Kahire. (1960;).

Fîrûzâbâdî. el-Kâmûsu'l-Muhît, . Kahire. (1964).

Gazzâlî. el-Mustasfa, c. 1, s. 202. Bulak . (1324,).

Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis, Medine, 1977

Hatîb, Abdu'l-Latif, *Mu'cemu'l-Kırâat*, Dâru Sa'di'd-Dîn, Dımeşk, 2000.

Hemezani, Bahauddîn Abdullah b. Akil, *Şerhu İbn Akil*, Tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1985

Harun Bekiroğlu. el-Burhân ve el-itkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından

Değerlendirilmesi (basılmamış doktora tezi). Konya, . (2012,).

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrût, 1977.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Muğni'l-Lebîb fi Kitâbi'l-E'ârîb*, Tah: Mazin Mübarek-M. Ali Hamdullah, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985

-----*Şerhu Kadru'n-Neda*, Tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit, Kahire, 1383

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Galib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Tah: Abdusselâm Abduşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccetü fi'l-Kırâati's-Seb'*, Tah: Abdulâl Sâlim Mükrem, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.

-----*el-Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*, Tah: Gotthelf Bergsträsser, Matbaatü'r-Rahmâniyye, Mısır, 1934.

-----*İ'râbu'l-Kırâati's-Seb'i ve İlelüha*, Tah: Abdurrahman b. Süleyman el-Uşeymin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1992.

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.

-----*Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Mektebetü'l-Hancı, 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-Muhtesab fi Teybîni Vücûhi Şevâzzi'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, Dımeşk, 1985.

İbn Fâris, Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1972altı cilt

İbn Hâcib, Cemâleddîn Osmân b. Ömer, *Muhtasarü'l-Müntehî*, tas: Ahmed Râmiz,

Matbaatü'l-Alem, İstanbul, 1307/1889

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Matbaatü Dari'l-Kütübi'l- Mısriyye, Kahire, 1925.

-----*Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânü'l-Arab I-XV*, Beyrut 1374.

İbn Mücâhid, Ebûbekir, *Kitâbü's-Seb'a*, Tah: Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts.
49. Kahire . (1400/1981)

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

İbn Teymiye, A. b. (1981,). *Mecmû'u Fetâvâ*, *Mektebetü'l-Meârif*, Ribât,1981, XIII, 394. Ribât.

İsmail, Şaban Muhammed, *el-Kırâat Ahkâmuha ve Masdaruha*, *Dâru's-Selam*, Beyrut, 1986.

Kaya, Mustafa, *er-Rummânî*, *Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2007, s. 1-2. Erzurum,.

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

Kıftî, Cemâluddîn Ali b. Yûsuf, *İnbâhü'r-Rüvât ala Enbâhi'n-Nühât*, Tah: Muhammed Ebu'l

Fadl İbrahîm, *Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye*, Beyrut, 1986.

Kâdî, Abdulfettâh, *el-Kırâatü's-Şâzze*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1981.

-----*Havle'l-Kırâati's-Şâzze*", *Mecelletü'l-Buhusi'l-İslâmiyye*, sayı: 35, Riyâd.

KÂDÎ, Abdulfettah, *el-Kırâatü's-Şâzze ve Tevcihuhâ min Lügati'l-Arabî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1981.

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

Kastalânî, İmam Şihâbüddîn, *Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kırâât*, Kâhire, 1986.

Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, TDV. Yay., Ankara, 1987.

Koç, Mehmet Akif, *isnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Çalışmaları*, Kitabiyât Yayınları, Ankara, 2003, s. 153.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, Rehber Yayınları, Ankara 1985.

KOMİSYON, *el-Mu'cemü'l-Vesît, Mektebetü's-Şuruki'd-Devliyye*, IV. Baskı, Mısır, 2004.”

Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Kaysî, el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâati's-Seb' ve İlelihâ ve Hücecihâ*, 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'ân*, Tah: Hatim Salih ed-Damin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405.

Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fî Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Mektebetü'l-Külliyati'l Ezherîyye*, Kahire, 1980.

Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, tah.: Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Beyrut, 1986.

-----*el-Muktadab*, Tah: Muhammed Abdulhâlık Udeyme, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.

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

-----*el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve Eserûha fî'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'ân*, tah.: Züheyr Ğazi Zâhid, Beyrut, 1988.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri Nevevî, *Tehzîbü'l-esma ve'l-lugat: el-esma*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2005.

Lüğavi, Ebû't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali, *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Mektebetü Nahda, Mısır, ts

Luğati'l-Arabiyye ve Envâihâ, Tah: Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Bayraktutan, Osman, Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tevâtür' Kavramı I. İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi , 5. (2015).

Ferâhidî, Halîll b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim esSemerâî, tsz

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

Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, Kahire 1387/1986.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Kitâb el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, (Thk. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Meârif, Kahire 1969.

_____, *Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, (Thk. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979.

_____, *Mâturîdiyye Akâidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979.

_____, *Safvetu't-Tefâsir I-VII*, (Çev. Sadrettin Gümüş-Nedim Yılmaz), Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dımeşk 1962.

_____, *Dirâsât fi Fikhi'l-Luga*, Matbaatü Câmîiatü Dımaşk, Dımaşk 1960.

_____, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, (Trc. Yaşar Kandemir), Ankara 1986.

Suyûtî, Celâluddîn, *el-Muzhir fi'l-Luġati'l-Arabiyye ve Envâihâ*, Tah: Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998

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

-----*el-Iktirâh fi İlmi Usûli'n-Nahv*, neşr. Ahmed Suphi Fırat, Matbaatu Külliyyeti'l-Edeb, İstanbul, 1975.

-----*el-İşarat fi Şevazi'l-Kırâat*, Tah: Abdulkerim el-Enis, Mecelletü'l-Ahmediyye, sayı: 17, 2004.

-----*el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Tah. Mustafa Dîb el-Buġâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1993.

-----*et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsîr*, Tah: Fethî Abdulkadir Ferîd, Dâru'l-Ulûm, Riyâd, 1982.

Sehâvî, Ali Muhammed, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, Ali Hüseyin Bevvâb (tahk.), Mektebetü't-Türâs, Mekke 1987.

Seyyid Rızık et-Tavîl. Fî ulûmi'l-kırâat. 1 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-faysaliyye, 1985

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 Bihi'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 Anlaşılmsında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara, 2005.

Yücel, Ahmet, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV Yay., İstanbul, 1996.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, Tah: Tayyar Altıkulaç, İSAM., İstanbul, 1995

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.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb*, Tah: Ali Mulhim, Dâru Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 1993

Zerkeşî, Bedrüddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tah: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. 1990).

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.

Wensinck, A.J., "Haber-i Vâhid" Maddesi, İslam Ansiklopedisi, İsam Yayınları, İstanbul 1988.