

Sosyal Bilimler Enstitüsü

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

KIRAAT İLMİNDE ŞÂZZIN ANLAMSAL SEYRİ

Doktora Tezi

MELEK BULUT

İstanbul, 2025

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

KIRAAT İLMİNDE ŞÂZZIN ANLAMSAL SEYRİ

Doktora Tezi

MELEK BULUT

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı : Prof. Dr. Muhammet Abay
2. Üye : Prof. Dr. Erdoğan Baş
3. Üye : Prof. Dr. Hikmet Yaman
4. Üye : Doç. Dr. Süleyman Yıldız
5. Üye : Dr. Öğr. Üyesi Şeyma Genan

İstanbul, 2025

ÖZET

KIRAAT İLMİNDE ŞÂZZIN ANLAMSAL SEYRİ

Kıraat disiplininde icmâ edilen sahih kıraatlerin karşıt kutbunda konumlandırılan şâz, geniş bir yelpazede kullanılan ve tanımı hususunda farklılıklar bulunan bir terimdir. Bu farklılıklar şâzzın mahiyeti, sınırları ve kıraat kategorileri içindeki konumu hakkında zamanla belirsizliklere sebep olmuştur. Bu nedenle şâzzın kıraat ilmindeki tanım ve tasnifinin tespiti hem bu belirsizliklerin giderilmesi hem de Kur'an olarak okunması sahih olan kıraatler ile şâz kıraatler arasındaki ayrımın netleştirilmesi açısından önem taşımaktadır. Bu açıdan araştırmanın amacı şâzzın kıraat literatüründeki mefhum ve misdâkını (uygulamalarını) ortaya koymak olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda kavramın farklı tanım ve tasniflerinin literatürde gerçek manada terminolojik bir karmaşaya yol açıp açmadığı, şâz olarak değerlendirilen bazı kıraat vecihlerinin içerdiği özellikler bakımından sahih kıraat kategorisine dâhil edilebilir olup olmadığı sorunsallaştırılmıştır. Çalışma klasik dönem literatürü ile modern akademik kaynakları bir araya getiren kapsamlı bir taramaya dayanmaktadır. Bu çerçevede hem geleneksel ilmî birikim hem de güncel araştırmalar bütüncül ve mukayeseli bir perspektifle analiz edilmiştir. Araştırmada öncelikle şâz kavramının etimolojik ve semantik çözümlemesi yapılmış, ardından sahih kıraatlerle karşılaştırmalı bir yöntem izlenerek kavramın sistematik sınırları belirlenmiştir. Bu süreçte İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eseri özelinde yapılan analiz, kavramın uygulamadaki yansımalarını tespit etmeye imkân tanımıştır. Ayrıca şâzzın kıraat ve hadis ilimlerindeki kullanım biçimleri mukayeseli olarak incelenmiş ve iki disiplin arasındaki anlam farklılıkları tahlil edilmiştir. Bu yaklaşım araştırmanın özgün yönlerinden biri olup şâz kavramına dair literatürdeki boşlukları giderecek niteliktedir.

Araştırmada şu bulgulara ulaşılmıştır: Şâz ilk dönemlerden itibaren *genel kabulün dışında kalan* ve *yaygın bir şekilde nakledilmeyen kıraat* anlamında sabit bir mefhumu korumuştur. Ancak bu mefhumun misdâkı dönemsel ve ilmî faktörlere bağlı olarak sınırlı ölçüde değişkenlik göstermiştir. Farklı disiplinlerden gelen alimlerin şâz kıraatleri tespit ederken ortak bir metodolojik zeminde buluştukları, nihai ölçüt olarak *icmâ* ve *yaygın nakli* esas aldıkları belirlenmiştir. Hadis ve kıraat ilimlerinde sahih-şâz tanımlarının belirli ortak paydalar taşıdığı; ancak kriterler, anlam çeşitliliği, tasnif ve hüküm bakımından dikkate

değer farklılıklar içerdiği görülmüştür. Ayrıca İbnu'l-Cezerî'nin geliştirdiği sistemin erken dönem alimlerinin yaklaşımlarını kurumsallaştırarak kıraat ilmindeki tarihsel sürekliliği pekiştirdiği görülmüştür. Sonuç olarak şâzzın tarihsel süreçte temel anlamını koruyarak mefhum düzeyinde süreklilik arz ettiği, ancak uygulamada alimlerin ilmî birikimleri ve bölgesel şartlara bağlı olarak sınırlı ölçüde esneklik gösterdiği belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Ebû Amr b. Alâ, Taberî, İbn Mucâhid, İbn Cinnî, İbnü'l-Cezerî, İcmâ, Sahih, Şâz.

ABSTRACT

THE SEMANTIC PROGRESS OF SHĀDHDH IN THE SCIENCE OF THE RECITATIONS OF THE QUR'ĀN

In the discipline of qiraat, the term shādhdh, positioned antithetically to the sahih qiraat, is a multifaceted concept employed across a wide spectrum of meanings. These divergences have, over time, led to ambiguities concerning the nature, scope, and classification of shādhdh within the categories of recitation. Therefore, determining the definition and classification of shādhdh within the science of qiraat is of critical importance—both for eliminating the aforementioned ambiguities and for clarifying the distinction between recitations deemed ṣaḥiḥ and thus valid as Qur'ān, and those classified as shādhdh. Accordingly, the primary objective of this study is to elucidate the mafhum and miṣdaq (practical applications) of shādhdh in qiraat literature. Within this framework, the study problematizes whether the various definitions and classifications of the term in literature have led to a genuine terminological confusion, and whether certain recitational variants labeled as shādhdh might, in terms of their features, be considered as belonging to the category of sahih qiraat. This research is grounded in an extensive review that brings together classical-period texts and modern scholarly works. Within this framework, both the traditional scholarly corpus and contemporary research have been analyzed through an integrative and comparative perspective. The study first undertakes an etymological and semantic analysis of the term shādhdh, followed by a delineation of its systematic boundaries using a comparative dialectical method against sahih qiraat. In this process, an analysis centered on Ibn Jinnī's al-Muhtasab has enabled the identification of the concept's practical manifestations. Furthermore, the study examines comparatively the use of the term shādhdh in the sciences of qiraat and hadith, analyzing the semantic distinctions between the two disciplines. This approach represents one of the original contributions of the study, as it fills existing gaps in the literature concerning both the conceptual and practical dimensions of shādhdh.

The study has yielded the following findings: From the first periods onwards, the term shādhdh has retained a stable conceptual sense as a recitation that remains outside

general acceptance and lacking mass transmission. However, the miṣdaq of this mafhum has exhibited limited variability, influenced by contextual and temporal factors. It is determined that scholars from diverse disciplines appear to have converged on a common methodological basis for identifying shādhdh, adopting consensus (ijmā) and widespread transmission as decisive criteria. It is seen that there are shared elements between the definition of sahih-shādhdh in hadith and qiraat sciences; however, notable distinctions exist regarding the criteria, semantic scope, classification, and judgement. Additionally, the system developed by Ibn al-Jazarī institutionalized the approaches of early scholars, thereby reinforcing historical continuity within the science of qiraat. As a result, it has been determined that the term shādhdh has maintained its core meaning throughout history and exhibited a certain degree of continuity at the mafhum level; however, in practice, it has shown limited flexibility depending on scholars' intellectual backgrounds and regional circumstances.

Keywords: Qirāʾāt, Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ, al-Ṭabarī, Ibn Mujāhid, Ibn Jinnī, Ibn al-Jazarī, Ijmā, Ṣaḥiḥ, Shādhdh

ÖN SÖZ

اللهم اهدني لما اختُلِف فيه من الحق بإذنك.

"Allah'ım! İhtilafa düşülen hususta lütfunla bana gerçeği göster."

[Muslim, "Salâtu'l-musâfirîn", 200 (770).]

Hz. Peygamber ilahî mesajın doğru anlaşılmasını sağlamak, farklı topluluklara ulaşımını kolaylaştırmak ve Kur'an'ın çeşitli lehçelere uyumunu temin etmek amacıyla sahabeye yedi harf çerçevesinde Kur'an'ın okunuş biçiminde belirli bir esneklik tanımıştır. Bu ruhsat zamanla çeşitli kıraat vecihlerinin ortaya çıkmasına ve erken dönemde kıraat ihtilaflarının çeşitlenmesine zemin hazırlamıştır. Ancak bu durum, sahih ve sakîm kıraatlerin birbirine karışma riskini doğurmuş ve sonuç olarak kıraatlerin metodolojik bir şekilde tasnif edilmesini ve standartlaştırılmasını dinî bir gereklilik haline taşımıştır. Nitekim Kur'an'ın farklı okuma biçimleri, erken dönem alimlerinin titiz çalışmalarıyla *mucmaʿ aleyh/sahih* ve *şâz* şeklinde iki temel kategoriye ayrılmıştır. Sahih kıraatler icmâ ile sabit olmuş, yaygın nakille intikal etmiş ve fıkıh, tefsir, kelâm gibi disiplinlerde bağlayıcı referans olarak kabul görmüştür. Buna karşın şâz kıraatler; tanımı, kapsamı ve meşruiyeti bakımından İslamî ilimler geleneğinde tartışmalı bir alan oluşturmuştur. Bu belirsizlik şâz kıraatlerin Kur'anî statüsü, ibadetlerde geçerliliği ve tarihsel arka planı gibi konuları ilmî araştırmaların odağına taşımıştır.

Şâz kıraatler meselesi yalnızca kıraat ilmiyle sınırlı kalmayarak tefsir, fıkıh, kelam ve dil bilimi gibi Kur'an-ı Kerîm'i temel referans alan çeşitli disiplinlerin ilgi alanına da girmiştir. Bu durum konunun farklı ilmî perspektiflerden de ele alınması gerektiğini göstermektedir. Nitekim hicrî dokuzuncu yüzyılın önde gelen hadis alimlerinden İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), kendisine yöneltilen şâz kıraatlere ilişkin bir fetva talebine, nebevî bir dua olan "Allah'ım, ihtilafa düşülen gerçeği izninle bana göster!" (*Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, s. 242) ifadesiyle mukabelede bulunarak başlamıştır. Bu, konunun ilmî açıdan ne denli ihtilafa açık olduğunu ortaya koymakta olup, aynı zamanda şâz kıraatlerin statik bir yapıdan ziyade dinamik ve tartışmalı bir karakter taşıdığına da işaret etmektedir.

Öte yandan şâz kıraatler meselesi sadece teorik bir zeminde tartışılmakla kalmayıp ibadet ve İslam hukuku gibi doğrudan amelî sonuçlar doğurabilecek alanlarla da yakından ilişkilidir. Bu yönüyle meselenin ilmî boyutunun ötesinde dinî pratiklerle irtibatlı bir yönü bulunmaktadır. Bu bağlamda alanda yapılan çalışmalarda karşılaşılan kavramsal belirsizlikler, metodolojik tutarsızlıklar ve tarihsel süreçteki tanım farklılıkları, konunun parçacı değil, bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Böyle bir inceleme hem şâz kıraatlerin niteliğini ve kıraat ilmi içindeki yerini belirlemek hem de bu kıraatlerin günümüz akademik literatüründeki anlam ve değerini doğru bir şekilde tespit edebilmek açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın temel motivasyonu şâz meselesinin hem teorik hem de pratik düzlemde kıraat ilmi geleneğinde taşıdığı kritik öneme karşın akademik literatürde hak ettiği detaylı incelemeye konu edilmemiş olmasıdır. Özellikle erken dönem kaynaklarındaki kullanımların modern literatürdeki yansımaları, tanım farklılıklarının temelleri ve farklı ilim geleneğinden gelen alimlerin metodolojik tutarlılıkları araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Nihai olarak bu çalışma nebevî duada yer bulan *ihtilafa düşülen hakikatin* peşine düşme çabasının bir tezahürü olarak şâz kıraatlerin mahiyetini bütüncül bir perspektifle ortaya koyarak bu çerçevedeki akademik boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Bu akademik çalışmanın her aşamasında -planlama, yürütme ve nihai şekillendirme süreçlerinde- değerli katkıları olan hocalarıma ve meslektaşlarıma teşekkürlerimi arz ederim. Öncelikle kıraat ilmi uzmanlık alanımı belirlememde ve bu çalışmanın temellerinin atılmasında paha biçilmez rehberlik sunan, ilmî birikimini cömertçe paylaşan saygıdeğer kıraat hocam Dr. Rihâb Şekakî'ye derin minnettarlığımı ifade etmek isterim. Araştırmanın akademik sürecinde değerli yönlendirmeleriyle bana yol gösteren ve emeğini hiçbir zaman benden esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Muhammet Abay'a, Tez İzleme Komitesi üyeleri Prof. Dr. Erdoğan Baş ve Prof. Dr. Hikmet Yaman'a kıymetli katkıları ve önerileri için, tez savunma jürisine katılmayı kabul eden ve tezi okuyarak değerli katkılar sunan Doç. Dr. Süleyman Yıldız ve Dr. Şeyma Genan'a, tez konusunun belirlenmesinde eserleri ve yönlendirmeleriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Mehmet Dağ'a ve bu ilmî birikimi edinmemde emeği geçen tüm hocalarıma teşekkür ederim. Araştırmanın teknik sürecinde tezi okuyarak değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Beytullah

Kaya, Doç. Dr. İbrahim Özen, Dr. Kübra Türkmen, Dr. Arzu Arıkan ve doktora araştırmacısı Esra Sancaktar'a ve kaynak temininde özverili yardımlarından dolayı Abdullah Bulut'a teşekkür ederim. Bu akademik yolculuğumun en kritik aşamalarında her an yanımda duran ve hiçbir fedakarlıktan kaçınmayan eşim Gaziler Platformu Başkanı Erol Bulut'a minnettarım. Son olarak bu tezin maddî olarak desteklenmesini sağlayan 2211-E Doğrudan Yurtiçi Doktora Burs Programı kapsamında TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Melek BULUT

İstanbul, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET i

ABSTRACT iii

ÖN SÖZ v

İÇİNDEKİLER viii

KISALTMALAR xi

TABLOLAR LİSTESİ xii

GİRİŞ 1

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı 1

2. Yöntemi ve Kaynakları 13

3. Literatür Değerlendirmesi 15

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÂZ KELİMESİNİN SEMANTİK VE TERMİNOLOJİK ANALİZİ

1. Semantik Alan Tespiti 23

1.1. Ş-ẕ-ẕ Kökünün Etimolojik Tahlili 24

1.2. Ş-ẕ-ẕ Kökünün Eş, Yakın ve Zıt Anlamlı Lafızlarla İlişkisi 29

1.3. Ş-ẕ-ẕ Kökünün Cahiliye Dönemi ile Nüzul Sürecindeki Kullanımı 36

1.4. Ş-ẕ-ẕ Kökünün Erken Dönem İslamî Literatürdeki İlk Kullanımları 41

2. Şâzzın Terimleşmesi 52

2.1. Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ (ö. 207/822) 53

2.2. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) 59

2.3. İsmail b. İshak el-Cehdamî (ö. 282/896) 66

2.4. İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) 69

2.5. Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923) 86
2.6. Ebû Bekr İbn Mucâhid (ö. 324/936) 93
2.7. Ebû Caʿfer en-Nehhâs (ö. 338/950) 112
2.8. Ebû Abdillah İbn Hâleveyh (ö. 370/980) 116
2.9. Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980) 121
2.10. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) 124
2.11. İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/992) 129
3. Sonuç ve Değerlendirme 131

İKİNCİ BÖLÜM

İBN CİNNÎ'NİN ŞÂZZA YAKLAŞIMI

1. Kıraat İlmindeki Konumu 137
1.1. Hayatı ve İlmî Kimliği 138
1.2. *el-Muhteseb* Adlı Eseri 144
2. Şâz Kıraatlere Yönelik Teorik ve Pratik Yaklaşımları 153
2.1. Uygulamadaki Tutumu ve Sınırlandırma Sebepleri 153
2.2. Teorik Yaklaşımı ve Eleştirel Değerlendirmeleri 157
2.2.1. Şâz Kıraatlerin Meşruiyetine Dair Delilleri 159
2.2.2. Kıraat Tenkidinde Geleneksel Kriterlere Yaklaşımı 162
2.2.2.1. Rivayete Dayalı Kıraatler ile Anlam Temelli Okumaları Ele Alışı 165
2.2.2.2. Resm-i Osmânî'ye Muhalif Kıraatlere Dair Tutumu 173
2.2.2.3. Dil Kurallarına Aykırı Kıraatleri Eleştirisi 180
3. İbn Mucâhid'e Yönelik Eleştirileri 189
4. Sonuç ve Değerlendirme 192

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÂZZIN HADİS VE KIRAAT İLİMLERİ AÇISINDAN MUKAYESESİ

1. Hadis İlminde Şâz 199

1.1. Şâz Hadisin Tanımı 200

1.2. Şâz Hadisin Hükmü 203

1.3. Sonuç ve Değerlendirme 208

2. Kıraat İlminde Sahih-Şâz Ayrımı 210

2.1. İbnu'l-Cezerî Öncesinde Temel Kriterler ve Tarihsel Uygulamalar 210

2.2. İbnu'l-Cezerî'nin Sahih-Şâz Tasnifine Getirdiği Sistematik Çerçeve 226

2.3. İbnu'l-Cezerî Sonrasında Tasnif Geleneğinin Devamı ve Eleştirel Yaklaşımlar 247

2.4. Sonuç ve Değerlendirme 266

3. Hadis ve Kıraat İlimlerindeki Sahih-Şâz Terimlerinin Mukayesesi 270

3.1. Terminolojik Örtüşme ve Ayrışma Noktaları 271

3.2. Hüküm Farklılıklarının Sebepleri 275

4. Tarihsel Süreçte Dört Şâz Kıraatin Teorik Statüsü ve Pratik Sonuçları 278

4.1. Kaynak Analizi 279

4.2. Kur'anî Statüleri 284

4.3. Sonuç ve Değerlendirme 302

5. Sahih ve Şâz Kıraatlerin Yeniden Tanımlanması 306

5.1. Kıraatin Sahihliğinde Senedin Belirleyici Rolü 306

5.2. Senedin Niteliği Açısından Sahih ve Şâz Kıraatlerin Yeniden Değerlendirilmesi 310

SONUÇ 317

KAYNAKÇA 323

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
b.	Bin, İbn
bs.	Baskı
c.	Cilt
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicrî
IJSES	Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi International Journal of Social and Economic Sciences
MÜİFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (Yayınları)
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
SÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
thk.	Tahkik eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	Tercüme eden
ty.	Basım tarihi yok
vb.	Ve benzerleri
vd.	Ve diğerleri

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: İbn Cinnî'nin Resm-i Osmânî'ye Muhalif Olarak Aktardığı Kıraatler 179

Tablo 2: İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'de İbn Mucâhid'e Muhalefet Ettiği Yerler 191

Tablo 3: İbnu'l-Cezerî'nin *Muncid*'de Yapmış Olduğu Kıraat Tasnifi (Senedin Turuk Sayısı Açısından) 246

Tablo 4: İbnu'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de Yapmış Olduğu Kıraat Tasnifi (Kabul veya Red Açısından) 247

Tablo 5: İrfan Çakıcı'nın Kıraat Tasnifi 254

Tablo 6: Mehmet Maşuk Acar'ın Kıraat Tasnifi 260

Tablo 7: Hadis ve Kıraat İlimlerinde Sahih-Şâz Kavramlarının Karşılaştırması 277

Tablo 8: Kıraatlerin Tasnif, Tanım ve Hükümlerine İlişkin Teorik-Pratik Karşılaştırma 315

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

İnsan zihni bilgiyi inşa ederken gerçekliği zihinsel temsiller (sûret) aracılığıyla yapılandıran karmaşık bir bilişsel süreç işletmektedir. Bu süreçte kavramlar (mefâhîm), salt bilişsel şemalar olmanın ötesinde, beşerî ve sosyal bilimlerin araştırma yöntemlerine temel oluşturan bir çerçeve görevi görmektedir. Her bilimsel disiplin gerçekliği kendine özgü kavramsal yapısı içinde yorumlamakta ve bu kavramlar analitik süreçlerde temel referans noktalarına dönüşmektedir. Bu durum kavramların sadece bilimsel sonuçların yönünü belirlemekle kalmayıp, akademik düşüncenin yöntem oluşturmasında da kilit rol oynadığını göstermektedir. Nitekim kavramlar bilimsel bilginin kurulması, üretilmesi ve doğrulanmasında belirleyici ve vazgeçilmez bir öneme sahiptir.[1]

Kavramların bilimsel süreçlerdeki işlevlerini tam olarak yerine getirebilmesi için kavram analizinin üç boyutlu bir sistemle yapılması gerekmektedir. Teorik düzeyde (*mefhum*) kavramın zihinsel tasarımı ve soyut tanımı ele alınır. Dilsel düzeyde (*ıstılah*) kavramın sözel ifadesi ve terimleşme süreci incelenir. Pratik düzeyde (*misdâk*) ise kavramın somut örnekleri ve uygulama alanındaki yansımaları değerlendirilir.[2] Bu yaklaşım kavramların teorik tutarlılığını ve bilimsel geçerliliğini test etmek için sağlam bir çerçeve sunar. Ancak kapsamlı bir kavram analizi için bu sistematik yaklaşım tek başına yeterli değildir, kavramların tarihsel gelişim sürecinin de dikkate alınması gerekmektedir. Kavramlar zaman içinde anlam kaymalarına, genişlemelerine veya dönüşümlerine uğrayabilir, aynı terim farklı dönemlerde değişik somut örneklerle ilişkilendirilebilir. Özellikle tanımlanma (hadd), yaygınlaşma (intişar) ve yerleşiklik kazanma (istikrar) gibi aşamalardan oluşan tarihsel süreç, kavramların evrimini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.[3] Bu nedenle sağlıklı bir kavram çalışması hem sistematik hem de tarihsel bir perspektifi bir arada bulundurmalıdır.

Bu dinamik yapı özellikle kıraat ilmi gibi teorik-pratik bütünlük gerektiren disiplinlerde daha da belirginleşmektedir. Zira kıraat ilmi Kur'an'ın orijinal okunuşlarını tespit etme ve sahih kıraatleri sakîm olanlardan ayıklama amacıyla geliştirilmiş, bu süreçte *sahih* ve *şâz* gibi teknik kavramlarla

---

[1] Seçil Şenyurt, *Sosyal Bilgiler Öğretimi*, ed. Mustafa Safran (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 70-89.

[2] Mefhum, bir anlamın bizatihi kendisi, yani eşyanın hakikatinden soyutlanarak zihinde oluşan tasavvurun kendisidir. Örneğin "adalet" kavramı, somut bir örnek olmaksızın zihinde var olan evrensel bir fikirdir. Misdâk ise mefhumun üzerinde gerçekleştiği ve somutlaştığı şey, gerçek dünyadaki tezahürleridir. Bir diğer ifadeyle kavramın kendisinden soyutlandığı hakiki varlıktır. Örneğin "adalet" kavramının bir mahkemede uygulanması veya tarihteki adil bir hükümdar onun *misdâkı* olur. Bkz. Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık* (en-Neşru'l-İslâmî, ts.), 73; Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Muzaffer (el-Mukarrer fî şerhi Mantıki'l-Muzaffer içinde)* (Beyrut: Dâru'l-Hucceti'l-Beydâ, 2001), 102; İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka İslam-Türk Felsefe Bilim Tarihinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense, 2015), 273; İhsan Fazlıoğlu, "Hakîkat mi, Gerçek mi: Hangisi Hakîkîdir?", *İtibar* 36 (2014); Mehmet Özturan, "At Kavramı: Kavram mı Nesne mi, Tikel mi Tümel mi? Frege ve İslam Mantık Geleneği Çerçevesinde Bir Mukayese", *Felsefe Dünyası* 80 (Aralık 2024), 38-56. Kavramlarla ilgili detaylı bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis, 2009), 57-101.

[3] İhsan Fazlıoğlu, *İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi* (Papersense, 2016), 267.

donatılmıştır. Bu terminolojik özgünlük, disiplinin ilmî kimliğini şekillendirirken alana dair kavramsal çerçevelerin doğru anlaşılmasını da zorunlu kılmaktadır. Kavramın bu denli müşkül bir nitelik taşımasının temelinde literatürde yer alan tanımların çeşitlilik göstermesi yatmaktadır. Teorik düzeyde şâz genellikle şu kriterlerden biri veya birkaçıyla ilişkilendirilerek tanımlanmaktadır: resm-i Osmânî'ye uygunluk taşımama, Arap dilinin kurallarıyla çelişme, sahih bir isnada dayanmama ya da tevâtür, şöhret ve icmâ gibi naklî kriterleri karşılamama.[4] Pratik düzeydeki ihtilaflar kıraat sayısına ilişkin kabullere bağlı olarak şâz kavramının kapsamını genişletmekte ya da daraltmaktadır. Yalnızca yedi kıraati muteber kabul eden anlayışlar, bu sınırın dışında kalan tüm rivayetleri şâz olarak değerlendirirken; on kıraati sahih gören yaklaşımlar, bu çerçeve dışındaki okuyuşları şâz saymaktadır.[5] Benzer şekilde on dört kıraat sistemindeki bazı vecihlerin sıhhatini esas alan görüşler de bunların dışında yer alan kıraatleri şâz kategorisine dâhil etmektedir.[6]

Ancak meselenin en kritik boyutu, söz konusu tanım çeşitliliğin ötesinde, *sahih-şâz* ayrımının doğrudan kıraatlerin mevsûkiyeti meselesiyle bağlantılı olmasıdır. Rivayet merkezli İslamî disiplinlerin ortak kavramlarından biri olan şâz, kıraat tasniflerinde sahihin karşısında konumlandırılmakta ve bu durum söz konusu kıraatlerin kaynağına dair olumsuz bir değerlendirme içermektedir. Daha da önemlisi şâz kavramı, salt bir teknik terim olmanın ötesinde, Kur'an'ın korunmuşluğu gibi temel kelamî prensiplerle yakından ilişkilidir. Bu nedenle kavramın analizi yalnızca filolojik veya tarihsel bir inceleme değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin vahiy anlayışına dair bir sorgulamayı da gerektirmektedir.

Bu bağlamda kıraatlerin menşei meselesi Kur'an ve kıraat tarihinin en müşkül konularından birini teşkil etmektedir. Bu zorluğun temelinde farklı kıraatlerin teorik zemini olarak kabul edilen *yedi harf* olgusunun mahiyetine dair Hz. Peygamber'den gelen açık bir tanımın bulunmayışı yatmaktadır. Bu belirsizlik ulema nezdinde yedi harfin veriliş zamanı, geçerlilik süresi, kapsamı ve sınırları gibi temel hususlara ilişkin süregelen tartışmaları beslemiştir. Bununla birlikte literatürde marjinal görüşler bir yana bırakılırsa[7] muhtelif kıraatlerin yedi harf rivayetlerinden neşet ettiği genel kabul görmektedir.[8] Şâz kıraatlerin menşei konusu ise çok daha girift bir karakter arz etmektedir. Zira şâz olarak nitelenen kıraatler; resm-i Osmânî'ye muhalif olanlar, Arap dil kaideleriyle çelişen yapılar, sened problemleri taşıyan rivayetler ve icmâya muhalif okuyuşlar gibi -zahiren- karmaşık bir yapı sergilemektedir. Bu

[4] Şâz kıraat kavramına ilişkin literatürde yer alan tanımları genel bir çerçevede görmek için bkz. Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları- Şâz Kavramı Örneği-", Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (16 Kasım 2012), 90-103.

[5] Muhammed Abdulazim ez-Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi Matbaası, 3, ts.), 1/440, 466.

[6] Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları- Şâz Kavramı Örneği-", 85-112.110-112; Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 352-354.

[7] Nebîl b. Muhammed Âl İsmail, *ʿİlmu'l-kırâ'ât,* (Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 2000), 50-52.

[8] Yedi harfle ilgili detaylı bir bakış ve değerlendirme için bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2016), 13-28; Mehmet Dağ - İbrahim Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi* (İstanbul: Kuramer, 2023), 311-352.

çeşitlilik, söz konusu kıraatlerin hangilerinin yedi harf kapsamında değerlendirilebileceği sorusunu gündeme getirmekte ve alanda bir belirsizlik oluşturmaktadır: *Acaba şâz kıraatler, yedi harfin kalıntıları mıdır, yoksa aralarında sonradan teşekkül eden asılsız örnekler var mıdır?*

Bu durum karşısında erken dönem alimlerinin yaklaşımları dikkat çekicidir. İbn Cinnî (ö. 392/1002), şâz kıraatler konusunda en kapsamlı eser veren ilk müellif olarak icmâ edilen yedi kıraatin daha kuvvetli olduğunu teslim etmekle birlikte şâz kıraatlerin de Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş olma ihtimalini,[9] yedi harf çerçevesindeki meşruiyet zeminini ve amel edilebilirlik vasfını ısrarla vurgulamaktadır.[10] Onun bu yaklaşımı, şâz kıraatleri salt *temelsiz kıraatler* olarak değil, bilakis nüzul dönemi kıraat çoğulculuğunun muhtemel yansımaları olarak okuma çabası şeklinde değerlendirilebilir. Ebu'l-Abbas el-Mehdevî (ö. 440/1048) ise ilim ehlinin çoğunluğunun, resmî mushafların yedi harfin tamamını kapsamadığı[11] yönündeki kanaatini, âhâd sahih nakillerle gelen ve resm-i Osmânî'ye muhalif şâz kıraatlerin varlığıyla temellendirdiklerini belirtmektedir.[12] Bu bakış açısına göre yedi harf; kelimeler arasında takdim-tehir, ziyade-noksanlık ve müteradif-mütekarib kelime ikamesi gibi çeşitli ihtilaf türlerini barındırmaktadır. Ancak bu farklılıkların bir kısmı, ümmetin mushaflar üzerindeki icmâsı ile amelî uygulamadan kaldırılmıştır.[13]

Hicrî beşinci asrın önemli kıraat alimlerinden Ebu'l-Fadl er-Râzî (ö. 454/1062) de yedi harf rivayetlerini derinlemesine tahlil ederek kıraat ihtilaflarının temel dayanağının vahiy kökenli olduğunu ve yedi harf uygulamasına istinat ettiğini ortaya koymaktadır.[14] Müellif, bu çerçevede önemli bir teorik çerçeve geliştirmekte ve şâz kıraatlerin Hz. Osman döneminde istinsah edilen resmî mushaflara alınmama gerekçesini ilk olarak *nesh* olgusuyla temellendirmektedir. Râzî, Kur'an'ın aslî metnine mukayesede bulunarak yedi harf kapsamında da neshin vuku bulabileceğini savunmaktadır. Bu perspektiften hareketle, resm-i Osmânî'ye aykırılık arz eden şâz kıraatlerin, neshedilmiş kıraat örnekleri olduğu için standart mushaflara dâhil edilmediği sonucuna varmaktadır.[15]

---

[9] İbn Cinnî'nin genel kanaatinin bu yönde olduğunu tespit etmekle birlikte şâz kıraatlerin muhtevasında az da olsa Hz. Peygamber'e ulaşmada yetersiz kalanların bulunabileceği ihtimalini de dile getirdiğini ifade etmemiz gerekir. Böyle bir durumda da müellif ilgili kıraatin dilbilimde kullanılacağını ve bu yönde bir katkı sunacağını söyleyerek şâz kıraatleri her fırsatta savunmuştur. Bkz. Ebu'l-Feth ʿOsman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâ'âti ve'l-îdâhi ʿanhâ* (Vizâratu'l-Evkâf-el Meclisu'l-Ala li Şuûni'l-İslamiyye, 1969), 1/32.

[10] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32-33.

[11] Ahmed b. Ammâr Ebu'l-Abbas el-Mehdevî, *Beyânu's-sebebi'l-mûcibi li ihtilâfi'l-kırâ'âti ve kesrati't-turuki ve'r-rivâyât*, thk. Ahmed İbn Fâris es-Sellûm (Beyrût: Dâru ibn Hazm, 2006), 146.

[12] Ebu'l-Abbas el-Mehdevî, *Beyânu's-sebebi'l-mûcibi li ihtilâfi'l-kırâ'ât*, 47.

[13] Ebu'l-Abbas el-Mehdevî, *Beyânu's-sebebi'l-mûcibi li ihtilâfi'l-kırâ'ât*, 49-50.

[14] Abdurrahmân b. Ahmed b. Hasen Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, thk. Hasan Ziya Itır (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 383-385, 388, 389.

[15] Râzî, sahabenin bu tür kıraatlerle okuma yaptığını ifade eden rivayetlerin de icmâdan önce gerçekleştiği şeklinde yorumlanması gerektiğini vurgular. Aksi takdirde bu tür rivayetlerin icmaın karşısında şek ifade edeceğini kaydeder. Bkz. Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 383-385, 388, 389.

Râzî, şâz kıraatlerin tedavülden kalkması ve resmî mushaflara alınmamasının ikincil bir sebebi olarak *şibhu'n-nesh/ruhsat*ı öne sürmektedir.[16] Müellifin analizine göre İslam'ın erken dönemlerinde çeşitli Arap kabilelerine kendi lehçeleriyle Kur'an'ı okuma izni verildi ve bu durum iki temel nedene dayanmaktaydı: a) *Psikolojik neden*: Arap kabilelerin lehçelerine karşı duydukları güçlü asabiyet/bağlılıkları ve bu durumun müellefe-i kulûb politikası çerçevesinde değerlendirilmesi gereği. Bu bağlamda Râzî, bazı Arap kabilelerinin lehçelerini değiştirmek yerine ölümü tercih edebilecek kadar bu konuda hassas olduklarını vurgulamaktadır. b) *Kültürel neden*: Dönemin ümmî toplum yapısı nedeniyle farklı lehçelerin telaffuzunda yaşanan zorluklar ve bu durumun getirdiği zaruretler.[17]

Râzî hicret sonrasında Müslümanların siyasî ve demografik açıdan güç kazanmalarıyla birlikte ümmet içerisindeki yaygın ümmîliğin büyük ölçüde ortadan kalktığını ve bu gelişmeye paralel olarak daha önce tanınan ruhsatın da yürürlükten kaldırıldığını belirtmektedir. Bu çerçevede standart mushaflar henüz oluşturulmadan önce insanlar Kur'an'ı indirildiği lehçenin dışındaki lehçelerle okumanın yasak olduğunu bilmeksizin en fasih lehçe olan Kureyş lehçesiyle okumakla mükellef kılınmışlardır.[18] Râzî Hz. Osman döneminde başlatılan mushafların standardizasyon süreciyle birlikte ise -icmâ ile alınan kararlar doğrultusunda- mushaf metnini aşan kıraatlerin iki kategoride[19] değerlendirildiği hususu halk nezdinde de bilinirlik kazandığını ve toplumsal bilinçte yerleşik hale geldiğini ifade etmektedir: *nesh edilmiş* kıraat örnekleri ile *geçici ruhsat dönemine ait olup sonradan kaldırılan* kıraatler.[20] Râzî ayrıca *mensûh* ve *murahhas* olan şâz kıraatlerin dışında kalan ve mushaf hattına muvafık olup şâzlıkları; hareke, sükûn ve garip lafızlar gibi özelliklerden kaynaklanan kıraatlerin de bizlere tevâtür ve şöhret yoluyla değil, âhâd tariklerle geldiği için imamların ihtiyarının ve genel kabul gören kıraatlerin dışında kaldığını ifade etmektedir.[21]

Râzî'nin şâz kıraatlere dair söz konusu yaklaşımı, konuyu hem tarihsel hem de teolojik boyutlarıyla ele alan sistematik bir analiz sunmaktadır. Râzî'nin teorisi, şâz kıraatlerin meşruiyet zeminini vahiy kökenli *yedi harf* uygulamasına dayandırmakla birlikte, bunların resm-i Osmânî'ye alınmamasını *nesh* ve *ruhsat* kavramları üzerinden izah etmesiyle dikkat çekicidir. Bu çerçeve şâz kıraatlerin keyfî değil, İslam'ın erken dönem teşriî süreçleriyle bağlantılı olduğunu ortaya koyarak

[16]Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 385.
[17] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 387-388.
[18] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 388.
[19] Râzî eserinin başka bir yerinde bunlarla ilgili örnekler sunar: Ruhsata binaen yapılmış okumalara misal olarak Hasan-ı Basrî'den gelen الحمدِ لله، الحمدُ لُله، الحمدَ لَله şeklindeki okumaları zikreder. Tevâtürle gelmediğinden ve (meşhur) imamlardan hiçbiri ahzetmediğinden bu tür vecihlerin tilavetinin caiz olmadığını ekler. Râzî yine أقبل، تعال، هلم gibi lügavî farklılıkların da ya tenzil edilip neshedilmiş ya da izin verilmiş olanlardan olduğunu belirtir. Yanı sıra غفورا رحيما، عليما حكيما vb. sıfatların birbirlerinin yerine konulması şeklinde tezahür eden kıraat ihtilaflarının da mensuh olan kısma dâhil olduğunu belirtir. Bkz. Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 409-411.
[20] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 388-389.
[21] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 390.

konuya dair önemli bir perspektif sunmaktadır. Râzî'nin teorisinin en özgün yönü, şâz kıraatleri üç kategoride sınıflandırmasıdır: a) Neshedilmiş kıraat örnekleri: Lafzen kaldırılan ancak tarihsel süreklilik içinde rivayet edilen kıraatler. b) Geçici ruhsat dönemine ait kıraatler: İslam'ın erken dönemindeki psikolojik ve kültürel zaruretler nedeniyle müsaade edilen, ancak sonradan kaldırılan lehçeye dayalı kıraatler. c) Âhâd rivayetlerle gelen kıraatler: Tevâtür ve şöhret şartını taşımayan ve imamların tercih etmediği kıraatler.

Bu sınıflandırma şâz kıraatlerin statüsünü belirlerken tarihsel bağlam ile hükmî geçerlilik arasında net bir ayrım yapması bakımından önemlidir. Râzî özellikle nesh ve ruhsat durumlarını dile getirerek şâz kıraatlerin neden resmî mushaflara alınmadığını tutarlı bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre bu durum, söz konusu kıraatlerin meşruiyetini ortadan kaldırmaz, ancak pratik geçerliliklerini sınırlandırır. Râzî'nin yaklaşımının bir diğer önemli boyutu ise erken dönem İslam toplumunun sosyopolitik dinamiklerini dikkate almasıdır. Kabile asabiyeti ve ümmîlik gibi faktörlerin kıraat farklılıklarının ortaya çıkışındaki rolünü vurgulaması, konunun sadece dilbilimsel veya fıkhî değil, aynı zamanda *sosyolojik* bir perspektifle de ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Hz. Osman dönemindeki standartlaştırma sürecini bu bağlamda değerlendiren Râzî toplumsal birliği sağlama amacının kıraat vecihlerinin sınırlandırılmasında belirleyici olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak Râzî'nin teorisi şâz kıraatler meselesine dair şu temel çıkarımları sunmaktadır: Şâz kıraatler genel olarak İslam'ın erken dönemindeki meşru uygulamalardan kaynaklanmıştır. Bunların resmî mushaflara alınmaması, nesh ve toplumsal zaruretlerin ortadan kalkması gibi teşriî süreçlerle ilişkilidir. Âhâd kıraatler ise teknik nitelikte olup, tevâtür ve şöhret standardını taşımadıkları için şâz kabul edilmiştir. Bu bağlamda Râzî'nin bu detaylı analizi, kıraat ilminin yalnızca bir "kıraat farklılıkları" disiplini olmadığını; aynı zamanda vahyin tarihsel tezahürleri, toplumsal dinamikler ve İslam hukukunun gelişim süreçleriyle de yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

Ebu'l-Fazl er-Râzî ile çağdaş olan İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) şâz kıraatlere yaklaşımı müellifle benzerlik arz etmektedir. Hz. Âişe'den (ö. 58/ 678) nakledilen ve resm-i Osmânî ile uyumsuz olan حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ (Namazlara ve asr namazına devam edin) şeklindeki şâz kıraate dair değerlendirmeleri, onun vahiy tarihine ve bu tür kıraatlerin menşeine ilişkin perspektifini yansıtması açısından kayda değerdir. İbn Hazm, bu rivayetin otantik bir vahiy süreci örneği olduğunu savunurken delil olarak Hz. Âişe'nin şu ifadesine atıfta bulunmaktadır:

"Ümmü Humeyd bnt. Abdurrahman (ö.?) şöyle aktarmıştır: 'Müminlerin annesi Âişe'ye 'orta namaz' (salâtü'l-vustâ) hakkında sordum. Bana şu cevabı verdi: Bizler Resûlullah döneminde ilk harfe

göre şöyle okuyorduk: Namazlara ve orta namaza -asr namazına- aksatmadan devam edin, huşu içinde Allah'ın huzurunda durun." [22]

İbn Hazm'a göre bu rivayet, bahsi geçen ayetin orijinal nüzul formuna işaret etmektedir. Onun yaklaşımında Hz. Âişe gibi Kur'an'ın muhafazasına ve nakline özel önem atfeden bir sahabînin, Kur'an metnine kasıtlı bir ekleme yapması ihtimal dışıdır. Bu nedenle söz konusu kıraati *tilaveti mensuh, hükmü bâki* kategorisinde değerlendirmektedir. Yani bu lafzın vahiy yoluyla indirildiğini, ancak sonraki aşamada Cebrail'in bildirimi doğrultusunda mushaf metnindeki وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ifadesiyle değiştirildiğini kabul etmektedir. Sonuç olarak İbn Hazm, bu kıraatin günümüzde geçerli bir tilavet şekli olarak okunmasını caiz görmemekle birlikte onun tarihsel olarak sahih bir vahiy vechi olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.[23]

Hz. Âişe'nin mezkûr rivayetinde geçen فِي الْحَرْفِ الْأَوَّلِ (ilk harf üzere) ifadesi,[24] Kur'an tarihi bağlamında dikkat çekici bir terkiptir. Bu ifade Resulullah dönemindeki erken bir okuyuş şekline işaret etmektedir. Râzî, İbn Hazm ve diğer alimlerin yaklaşımlarında da belirdiği üzere bu terkip, vahyin tedrîcî sürecinde bazı ayetlerin lafzen değişime uğradığına işaret etmektedir. Özellikle حرف kelimesinin bu bağlamda ahruf-u sebʿa çerçevesinde ayetin ilk nüzul şekline işaret ettiği anlaşılmaktadır. أول vurgusu ise sonradan neshedilen bir kıraat biçiminin tarihsel varlığını teyit etmekte ve vahiy sürecinin dinamik yapısını ortaya koymaktadır. Nitekim rivayetteki فِي الْحَرْفِ الْأَوَّلِ terkibi nesih öncesi dönemde meşru olan ve ahruf-u sebʿa kapsamındaki orijinal bir kıraat şekline atıf yapmaktadır. Sahabenin bu tür farklı kıraatleri nakletmesi ise onların vahye olan bağlılıklarının ve Hz. Peygamber'den aldıkları talimatları en ince detayına kadar muhafaza etme hassasiyetlerinin bir göstergesidir. Bu bağlamda فِي الْحَرْفِ الْأَوَّلِ ifadesi hem kıraat ilminin temel meselelerine ışık tutması hem de nesih teorisinin somut örneklerinden birini teşkil etmesi açısından dikkat çekicidir.

Söz konusu alimlerin yanı sıra İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) şâz kıraatlerin kaynağı meselesine dair yaklaşımı da *ilmî ihtiyat* ve *tutarlılık* ilkeleri üzerine inşa edilmiş önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Müellif bu meseleye ilk olarak *Muncid* adlı eserinde kıraatlerin tarihsel sürecini *yedi harf* meselesiyle irtibatlı biçimde ele alırken temas etmektedir. Bu bağlamda Hz. Osman döneminde Müslümanların birbirlerini tekfir etmeye başlaması üzerine sahabenin Kur'an'ı, arza-i âhirede yer

---

[22] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelusî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424), 3/178. Bu rivayetin orijinal metni şu şekildedir: فَقَالَتْ: كُنَّا نَقْرَؤُهَا فِي الْحَرْفِ الْأَوَّلِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى- وَصَلَاةِ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»

[23] İbn Hazm, 3/178.

[24] Söz konusu rivayetin "فِي الْحَرْفِ الْأَوَّلِ" varyantıyla şu kaynaklarda da geçtiği tespit edilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî, *el-Musannef*, thk. Merkezu'l-Buhûs ve Tekniyetu'l-Malumât (y.y.: Dâru't-Te'sîl, 2014), 2/275; Süleymân b. el-Eş'as İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Faruku'l-Hadîse, 2002), 210; Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî, (Dâru Hicr, 2001), 4/345.

alanların yanı sıra son arzada bulunmasa da Allah tarafından indirildiği kesin olarak sabit olan lafızlara dayanarak yazma hususunda icmâ ettikleri ifade etmektedir. Buna mukabil şâz ve âhâd yollarla gelen; ziyade, ibdal, takdim-tehir gibi farklılıkları ihtiva eden kıraatleri mushafa dâhil etmeme yönünde de görüş birliği oluştuğunu kaydetmektedir. İbnu'l-Cezerî'ye göre bunun gerekçesi, yedi harfin ümmet üzerine vacip kılınmamış olmasıdır; bu ruhsat kendilerine kolaylık sağlamak amacıyla tanınmış ve hangi harf ile okuyacaklarına dair seçim sahabeye bırakılmıştır. Bu tarihsel sürece dayanarak müellif, şâz kıraatlerin gerçekte (nefsu'l-emr)[25] sahih olsalar bile onların sadece okunmasına izin verildiğini ve nüzulü kesin olarak sabit olmayan lafızlar kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Müellifin bu değerlendirmesinin arka planında, ilk dönemde Müslümanlara bu tür kıraatlerle okuma serbestisinin tanınmış olması, ancak daha sonraki süreçte ümmetin maslahat gereği bunları terk etme konusunda ittifak etmiş bulunması yatmaktadır. Ona göre bu tarihî seyir, şâz kıraatlerin nüzulünün kesin olmadığını gösterdiği gibi ümmetin bu hususstaki ortak tutumunu da problemli kılmaz; zira müellif, ümmetin hata üzere birleşmesinin aklen ve naklen mümkün olmadığı kanaatini taşımaktadır.[26]

İbnu'l-Cezerî *en-Neşr* adlı eserinde ise bu tarihsel süreci benzer şekilde *yedi harf* meselesi ve mushafların bu harfleri ne ölçüde kapsadığı bağlamında ele almaktadır. Onun yaklaşımına göre hata üzerinde birleşmekten korunmuş olan ümmet, Hz. Osman döneminde oluşturulan mushafların yazım ve kıraat standardında icmâ etmiştir. Bu standartlaştırma sürecinde başlangıçta ümmete kolaylık sağlamak amacıyla *ruhsat kapsamında izin verilen*, ancak sahabenin nezdinde *Kur'an'dan oldukları kesin ve yaygın bir şekilde sabit olmayan vecihler* -kelime ekleme, eksiltme veya lafız değişikliği gibi- bilinçli şekilde terkedilmiştir. Dolayısıyla bu yazım tarzı Hz. Peygamber'in *Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği* şeklindeki hadisine dayanan kıraat çeşitliliğini koruma amacını taşımakla birlikte belirli sınırlar çerçevesinde kalmıştır. Nitekim müellif istinsah edilen mushafların, sahabenin Kur'an olduğunda tereddüt etmediği, arza-i âhirede yerleşiklik kazanan ve bu son arza'ya dâhil olmasa bile neshedilmediği kabul edilen, dolayısıyla Hz. Peygamber'den sahihliği kati olarak sabit olan kıraatleri içerecek şekilde tertip edildiğine işaret etmektedir.[27]

İbnu'l-Cezerî'nin ilgili değerlendirmelerinden şâz kıraatlerin (ekserisinin), Kur'an'ın yedi harf üzere indirilişine dayanan; başlangıçta Hz. Peygamber tarafından ümmete kolaylık sağlamak amacıyla

[25] İbnu'l-Cezerî'nin eserinde yer yer kullandığı söz konusu ifadeyi tam olarak hangi manada kullandığı açık değildir. Bununla birlikte kaynaklarda *nefsu'l-emr* kavramının Nasiruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ile disiplinlerde kullanımının ivme kazandığı ve sonrasında bu kavramla ilgili müstakil çalışmalar yapıldığı belirtilmektedir. Nefsu'l-emr muhtelif disiplinlerde *"Tanrı'nın ilmi, ilahî ilim, ilk akıl, faâl akıl, düşünce uzayı ya da evrensel küme, bir şeyin zatı bakımından kendisi ve ona ilişkin bir yargının, mu'tebirin itibarıyla [zihni] ve varsayanın varsayımıyla olmaması"* gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Çağdaş araştırmacılardan İhsan Fazlıoğlu ise -söz konusu tanımlardan yola çıkarak- nefsu'l-emr'in; *harici (hakikat) ve zihni uzayda bulunan tüm doğru yargıları içerdiğini ve kendisinin de bu özellikleriyle hakiki gerçekliği oluşturan nesnel (objektif üçüncü) bir dünya* olduğunu belirtmektedir. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde* (İstanbul: Papersense, 2016), 148-151.

[26] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 23-24.

[27] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâʿ (el-Matbaatu't-Ticâriyetu'l-Kubrâ, ts.), 1/7-8, 32-33.

ruhsat kapsamında izin verilmiş, ancak son arza ve resmî mushaf standardizasyon sürecine dâhil edilmemiş kıraatler olduğu anlaşılmaktadır. Bu kıraatlerin mushaflara alınmamasının ve Kur'an kıraati olarak kabul edilmemesinin temel gerekçesi ise bunların yaygınlık açısından gerekli düzeye ulaşmamış olmalarıdır. Sonuç olarak şâz kıraatlerin vahyin tarihsel süreçteki çeşitliliğini yansıtan, fakat Kur'an oldukları kesinlik arz etmeyen kıraatler olduğu anlaşılmaktadır.

İbnu'l-Cezerî, İbn Mes'ûd (ö. 32/652) ve Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652) gibi sahabîlerden ahâd isnatlarla nakledilen ve resm-i Osmânî'ye muhalif şâz kıraatlerin namazda okunmasına dair tartışmaları ele alırken,[28] konunun özünde yatan temel usûlî prensibi ifade ederek bu konudaki nihai kanaatini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda müellif bir kıraatin *yedi harf* kapsamında olup olmadığının kesin olarak ispat edilememesi durumunda onun peşinen reddedilmesini ilmî açıdan problemli bulmaktadır. Bu yaklaşımını iki şeye dayandırmaktadır: a) *Cumhur ulemanın tutumu:* Alimlerin çoğunluğu, ispatı mümkün olmayan bir şeyin reddine hükmetmeme konusunda görüş birliği içindedir. Bu, özellikle kesin bilgi (yakîn) gerektirmeyen ve ihtimal dâhilinde olan konular için geçerlidir. b) *İlmî ihtiyat:* Kıraatlerin tamamının yedi harfle ilişkisi tarihsel süreçte kesin verilerle sabitlenemeyecek kadar karmaşık bir konudur. Dolayısıyla *yedi harften değildir* şeklinde kesin bir hüküm vermek yerine ihtiyatlı bir tavır (tevakkuf) benimsenmelidir.[29]

İbnu'l-Cezerî bu görüşünü desteklemek için Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/ 1045) "Bu tür kıraatleri inkâr eden ne kötü bir iş yapmıştır!"[30] şeklindeki ifadesini bir referans olarak zikretmektedir. Buradan hareketle İbnu'l-Cezerî şâz kıraatlerin mutlak olarak reddedilmesinin, erken dönem kıraat uygulamalarını göz ardı etme riskini taşıyabileceğini ima etmektedir. Ayrıca müellif sahabe rivayetlerinin -resm-i Osmânî'ye aykırı olsa dahi- potansiyel bir meşruiyet zeminine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Sonuç itibarıyla İbnu'l-Cezerî'nin söz konusu analizi, şâz kıraatler meselesini salt bir *reddiye* veya *kabul* ikilemine indirgemeden, *tarihsel bağlam, ilmî tutarlılık* ve *pratik zaruretler* arasında

[28] İbnu'l-Cezerî, bu konudaki ihtilafın üç şekilde cereyan ettiğini haber verir: Bunlardan ilkinin, *sahabe ve tâbiinin namazda bu tür kıraatleri okuduğunu* gerekçe göstererek cevaz verenlerin olduğunu söyler ve bunu da Şâfiî ve Hanefî'nin iki görüşünden ve yine Malik ve Ahmed'in iki rivayetinden biri olarak kaydeder. İkinci görüşün, bunlarla kıraate cevaz vermeyen ekseri ulemaya ait olduğunu kaydeder. Bu alimlerin öne sürmüş oldukları nedenleri ise şu şekilde tadat eder: Bu kıraatler; a) Peygamber'den tevâtürle sabit olmamıştır, b) Naklen sabit olsalar bile arza-i ahîrada nesh edilmiştir, c) Resm-i Osmânî üzerine yapılan icma ile mensûhtur, d) Bize, Kur'an'ın kendisiyle sabit olabileceği türde bir nakille [asgari düzeyde yaygın, meşhur sahih senedle] nakledilmemiştir, e) Yedi harfin kapsamında değildir. Son görüşün de bu konuda orta yolu benimseyen kimi alimlerden müteşekkil olduğunu haber verir. Bu kabule göre şayet kişi namazda kıraati vacip olan Fatihâ'yı bu tür harflerle okumuş ve başka bir kıraati de okumaya gücü yetiyor ise namazı sahih olmaz; çünkü bunların Kur'an olarak subûtiyeti gerçekleşmediği için vacip kıraati eda ettiğinden emin olunamaz. Yok eğer vacip kıraatin dışında başka bir sureyi bunlarla okursa, o vakit namazı bozan bir şeyi yaptığından emin olunamayacağından namazının batıl olduğuna hükmedilmez. Zira bunların, Kur'an'ın kendisiyle indirildiği yedi harfin muhtevasında olma ihtimali vardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/14-15.

[29] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/14-16.

[30] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/14.

denge kuran bir perspektif sunmaktadır. Onun vurguladığı *ispat edilemeyeni mutlak reddetmeme* prensibi, günümüzde kıraat farklılıklarına dair yapılacak çalışmalar için de bir rehber niteliğindedir.

Söz konusu alimlerin ve klasik literatürdeki diğer müelliflerin yaklaşımları birlikte değerlendirildiğinde, şâz kıraatlerin sıradan okuma farklılıklarından ibaret olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu kıraatlerin önemli bir kısmı, esasen nüzul döneminde ümmete tanınmış olan *yedi harf ruhsatı* ile doğrudan irtibatlıdır. İslamî ilimler geleneğinde şâz kıraatler Kur'an'ın aslî ve icmâ ile sabit metni kapsamında değerlendirilmemekle birlikte, dilbilimsel çözümlemelerde kaynak olarak kullanılmış, vahyin tarihsel seyrine tanıklık eden veriler olarak görülmüş ve zaruret durumlarında ikincil referans çerçevesi olarak istifade edilmiştir.[31] Bu kıraatlerin Kur'an olarak kabul edilmemesinde belirleyici olan başlıca unsurlar; nesih teorisi çerçevesinde bazı lafızların tilavet açısından yürürlükten kaldırılmış olması, ümmetin tefrikaya düşmesini önlemek amacıyla başlangıçta verilen ruhsatların sonlandırılması ve şâz kıraatlerin genellikle âhâd yollarla rivayet edilmesinden doğan ilmî belirsizliktir. Nitekim klasik kaynaklar şâz kıraatleri tamamen geçersiz ya da hükümsüz görmemekle birlikte onların Kur'an'ın bir parçası olarak değerlendirilmemesi gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.

Günümüzdeki bazı çalışmalarda, şâz kavramının muhtemelen bu denli derinlikli bir arka plana sahip olmasından ötürü, kavrama ilişkin belirgin bir karmaşa görülmektedir. Bu durum kavramın üç boyutlu bir analizle yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. *Mefhum* düzeyde zihindeki soyut ve genel tasarımı, *ıstılah* düzeyde terminolojik karşılığı ve *misdâk* düzeyde uygulama alanlarının netleştirilmesi gerekmektedir. Bu yöntem sahih ve şâz kıraatler arasındaki sınırları nesnel ölçütlerle belirleme hedefi doğrultusunda alana özgün bir katkı sunacaktır. Zira kıraat ilmindeki tartışmaların sistematik bir yöntem çerçevesine oturtulması hem şâz kavramının muğlak kalan yönlerinin aydınlatılmasına imkân tanıyacak hem de bu alandaki akademik boşluğun giderilmesinde kritik bir rol oynayacaktır.

Ayrıca böyle bir detaylı analiz, şâz kıraatler meselesinin İslam düşünce geleneğinin temel dayanakları olan *vahiy-sünnet-icmâ* üçlüsü ile olan bağını açığa çıkarma bakımından da önem arz etmektedir. Bu çerçevede şâz kıraatlerin Kur'an'ın nüzul sürecindeki *yedi harf uygulamasıyla* tarihsel bir süreklilik içinde olduğu görülmektedir. Bu durum vahyin tarihsel tezahürlerindeki çeşitliliğin tabiatını ve sınırlarını bilimsel olarak tespit etmemize imkân veren kritik bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber'in kıraat farklılıklarına yaklaşımı ve sahabe uygulamaları, şâz kıraatlerin meşruiyet çerçevesini çizerken sünnetin belirleyici işlevini de ortaya koyacaktır. Nihayet resm-i Osmânî sürecinde ümmetin şâz kıraatleri tilavetten kaldırması, kolektif dini otoritenin (icmâ)

[31] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 464.

vahiy pratiklerini standart hale getirme yetkisinin somut bir tezahürüdür. Tüm bu sebeplerle şâz kıraatler meselesi basit bir kıraat tartışmasının ötesinde çok daha büyük bir öneme sahiptir.

Bu çalışmanın nihai amacı şâz kavramına dair literatürdeki terminolojik karmaşayı gidermek ve disipline özgü tutarlı bir kavramsal çerçeve oluşturmaktır. Zira şâz kıraatlerin netleştirilmesi, Kur'an olarak okunması caiz olan sahih kıraatler ile caiz olmayan şâz kıraatlerin kesin çizgilerle ayrıştırılmasına önemli ölçüde katkı sağlayacaktır. Bu doğrultuda tezin temel hedefleri şu şekilde sıralanabilir:

Birinci olarak şâz kelimesinin özellikle Kur'an ve kıraat ilmi başta olmak üzere, şerʿî ilimlerde ilk olarak ne zaman, hangi anlam ve bağlamda kullanıldığını tespit etmek, buradan hareketle kıraat literatüründeki kullanımının diğer disiplinlerdeki kullanımlardan etkilenip etkilenmediğini analiz etmektir. İkinci olarak şâzzın hicrî ilk dört asırda mefhum-misdâk düzeyinde hangi anlamsal karşılıklara sahip olduğunu ortaya koymak ve mütekaddimîn alimlerinin şâz kıraatlere yönelik yaklaşımlarını incelemektir. Üçüncü olarak şâz kıraatler konusunda en erken ve sistematik eser veren İbn Cinnî'nin, *el-Muhteseb* adlı çalışmasında şâzzı teorik ve pratik düzlemde nasıl işlediği ve bu konuda kendisinden önceki alimlerden farklılaşan yönlerinin bulunup bulunmadığını ortaya koymaktır. Dördüncü olarak İbn Cinnî sonrası dönemde özellikle kıraat ilminin teorik ve pratik açıdan standartlaşmasında etkili olan İbnu'l-Cezerî'nin şâz kavramına yaklaşımını analiz ederek mefhum-misdâk düzleminde önceki alimlerle olan süreklilik ve kopuş noktalarını belirlemektir. Beşinci olarak kıraat ve hadis disiplinlerinde ortak bir terminoloji olarak kullanılan şâzzı; tanım, tasnif, kriter ve hüküm gibi açılardan mukayeseli bir şekilde inceleyerek benzer ve ayrışan yönlerini saptamak, buradan hareketle kıraat ilmine özgü, kapsayıcı ve ayırıcı bir tanım geliştirilip geliştirilemeyeceğini tartışmaktır. Altıncı olarak mevcut literatürde sahih kabul edilen kıraatlerin sayısını net bir şekilde tespit etmek; dört şâz kıraat olarak bilinen okumaların içeriğinde, bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi sahih kıraatlere eklenebilecek vecihlerin bulunup bulunmadığını nedenleriyle birlikte ortaya koymaktır.

Bu çalışmanın kapsamı, geniş bir tarihî süreci içeren bir incelemenin sınırlarını belirlemek amacıyla daraltılmıştır. Zira hicrî birinci yüzyıldan günümüze kadar şâz kavramına dair tüm literatürün detaylı bir şekilde incelenmesi tek bir tez çerçevesinde mümkün değildir. Bu nedenle şu sınırlandırmalar yapılmıştır: Birinci bölümde hicrî ilk dört asırda şâzzın kronolojik gelişimini takip etmek üzere temsilî nitelikte on bir müellif seçilmiştir. Bu alimler kronolojik sırayla şunlardır: *Ferrâ, Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, İsmail b. İshak el-Kâdî, Taberî, Zeccâc, İbn Mucâhid, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, İbn Hâleveyh, Ezherî, Fârisî, İbn Mihrân.* İkinci bölümde, şâz kıraatlere dair en erken ve detaylı müstakil eser olma özelliği taşıyan İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'i odak noktası olarak ele alınmıştır. Bu seçim eserin hem tarihsel önemi hem de İbn Mucâhid'in kayıp şâz kıraatler kitabını temel almasından kaynaklanmaktadır. Üçüncü bölüm hicrî beşinci yüzyıldan modern döneme kadar olan süreci kapsamakla birlikte, özellikle İbnu'l-Cezerî ve Suyûtî sonrasında şâz kavramının tanım ve tasniflerinin büyük ölçüde bu iki alim

üzerinden şekillenmesi nedeniyle, yalnızca bu iki alimden farklı yaklaşımlar sergileyen müellifler dikkate alınmıştır. Bununla birlikte çalışma kapsamı dışında bırakılan diğer alimler ve eserler, araştırma bulgularının doğrulanması ve genel geçer sonuçlara ulaşılması amacıyla referans olarak değerlendirilecektir.

Bu araştırmanın karşılaşabileceği zorluklar üç temel başlık altında özetlenebilir: Birincisi şâzzın farklı ilim dallarında kullanılan ortak bir terim olma niteliğinden kaynaklanan güçlüktür. Zira söz konusu terim kıraat ilminin yanı sıra dilbilim, fıkıh, kelam ve hadis gibi diğer disiplinlerde de teknik bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bu çoklu kullanım kavramın semantik sınırlarının belirsizleşmesine yol açmakta ve özellikle kıraat bağlamındaki analitik değerlendirmelerin ilmî tutarlılığını riske sokmaktadır. Bu sorunu aşmak amacıyla öncelikle terimin etimolojik kökeni ve semantik alanı incelenecek, ardından kıraat ve hadis literatüründeki tanımlar, tasnifler ve hükümler mukayeseli olarak ele alınacaktır. Nihayetinde kıraat disiplinine özgü sistematik bir çerçeve inşa edilecektir. İkincisi, araştırma konusunun kapsadığı tarihsel sürecin genişliği ve ilgili literatürün hacimsel yoğunluğudur. Hicrî ilk asırlardan günümüze uzanan bu uzun soluklu süreç, detaylı bir inceleme yapmayı güçleştirmektedir. Bu zorluğun üstesinden gelebilmek için kavramın teorik gelişiminde belirleyici rol oynayan temel müellifler ve eserler seçilerek konunun odak noktası haline getirilecektir. Üçüncüsü şâz kıraat tanımlarındaki çeşitlilik ve bu tanımların çoğunlukla icmalî nitelikte olmasından kaynaklanan belirsizliktir. Bu problemi çözmek üzere müelliflerin tanımları, salt lafzî düzeyde kalmayıp onların genel yaklaşımları doğrultusunda analiz edilecek ve tanımların arka planındaki ön kabuller ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Bu çalışma şâzzı özellikle kıraat ilmi bağlamında merkezî bir mesele olarak ele alacak, farklı ilim dallarındaki yansımalar ise bu ana bağlamı aydınlatacak şekilde değerlendirilecektir. Kronolojik çerçeve, hicrî dördüncü yüzyıl alimlerinden İbn Cinnî ekseninde şekillendirilecek ve analiz üç temel bölüm üzerinden sürdürülecektir.

Birinci bölümde şâzzın semantik alanından kıraat terminolojisine uzanan tarihî serüveni ele alınacaktır. Öncelikle ş-ẕ-ẕ kökünün Cahiliye dönemindeki kullanımları ile İslamî dönemde kazandığı anlamlar incelenecektir. Bu semantik analiz şâzzın kıraat ilminde teknik bir terime dönüşüm sürecini anlamak için temel teşkil edecektir. Ardından hicrî ilk dört asırda Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ'dan İbn Mihrân en-Nîsâbûrî'ye uzanan on bir otorite üzerinden şâz kavramının kıraatler bağlamında analizi, temel karşıtı olan icmâ edilen sahih kıraatler ile ele alınacaktır. Zira şâzzın tanımı söz konusu alimlerin sahih kıraatler için ön gördüğü kriterlerin mantıksal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bölümün nihai hedefi şâzzın teknik anlam kazanma sürecini, sahih kıraat teorisinin kurucu ilkeleriyle ilişkilendirerek erken dönem kıraat otoritelerinin yaklaşımlarındaki ortak ölçütleri açığa çıkarmaktır. Böylelikle ikinci bölümde işlenecek olan İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'deki tutumunun tarihsel arka planını aydınlatılmış olacaktır.

İkinci bölümde İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere yönelik yaklaşımı *el-Muhteseb* adlı eseri merkezinde kapsamlı bir şekilde analiz edilecektir. Bölümün ilk kısmında müellifin entelektüel kimliği, kıraat ilmine katkıları ve özellikle *el-Muhteseb*'i telif sürecindeki kaynak tercihleri ile amaçları ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Bir dilbilimci olarak İbn Cinnî'nin şâz kıraatler gibi tartışmalı bir alanı neden ve nasıl ele aldığı, bu tercihin ardındaki ilmî ve fikrî motivasyonlar üzerinden irdelenecektir. Ardından İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere yaklaşımındaki ikili tutum -bir yanda pratik ihtiyat, diğer yanda teorik tevcih- analiz edilecektir. Bu analizler sonucunda müellifin şâz kavramını hem kavramsal hem de uygulama bakımından nasıl kullandığı ortaya konulacak; şâz kıraate dair getirdiği tanım ve tasnifin özellikle temel kaynak olarak başvurduğu İbn Mucâhid başta olmak üzere önceki müelliflerin yaklaşımlarından ne ölçüde farklılaştığı saptanacaktır.

Üçüncü bölümde hadis ilminin kıraate kıyasla görece daha erken dönemde sistematik bir yapıya kavuşmuş olması ve kıraat tasniflerinde zaman zaman hadis ilminden etkilenilmiş bulunması sebebiyle, şâz kavramı öncelikle hadis ilmi bağlamında ele alınacaktır. Bu çerçevede terimin teknik anlamı, tasnif içerisindeki konumu, hükmü ve işlevsel boyutu ayrıntılı biçimde incelenecektir. Böylelikle yapılacak çözümleme, kıraat ve hadis disiplinleri arasındaki kavramsal etkileşimi ortaya koyarak, her birinin özgün sınırlarının daha sağlıklı biçimde anlaşılmasına imkân tanıyan temel bir referans çerçevesi sunacaktır.

İkinci aşamada şâz kavramının kıraat ilmindeki teorik temelleri ve pratik uygulamaları analiz edilecektir. Bu bağlamda hicrî beşinci yüzyıldan itibaren alimlerin şâz kavramına ilişkin yaklaşımları mefhum, terim ve misdâk düzleminde incelenecektir. Söz konusu analizde sahih ve şâz kıraatlerin ayrımında belirleyici olan temel kriterler tespit edilerek ortak yaklaşımın varlığı sorgulanacaktır. Böylece şâz kıraatlerin teorik statüsünün pratik uygulamalara nasıl yansıdığı, tarihsel süreçte dönemsel kırılmalara uğrayıp uğramadığı değerlendirilecektir. Ayrıca konuyla ilgili olarak son dönemde yapılan akademik bazı çalışmalar tahlil edilecek ve şâz kıraat kavramına ilişkin yapılan tanım, sınıflandırma ve yorumların ilmî geçerliliği ele alınacaktır. Bu inceleme neticesinde mevcut literatürdeki yaklaşımların isabetli yönleri ile tartışmaya açık hususlar ilmî kriterler çerçevesinde ortaya konulacaktır.

Üçüncü aşamada kıraat ve hadis ilimlerinde kullanılan sahih ve şâz terimlerinin mukayesesi yapılacaktır. Bu karşılaştırma ile her iki disiplinde söz konusu kavramların teknik tanımlarındaki benzerlikler, ayrışma noktaları, sahihlik ve şâzlık tasnifinde başvurulan kriterler ortaya konacaktır. Özellikle hadis metodolojisinden hareketle kıraat alanında geliştirilen bazı şâz tanım ve tasniflerinin ilmî geçerliliği sorgulanacak, bu bağlamda ortaya çıkan kavramsal karmaşanın çözümüne yönelik teorik öneriler geliştirilecektir. Böylelikle şâz kavramının iki farklı ilim dalındaki teknik tanımları, kullanım farklılıkları ve dayandığı esaslar karşılaştırmalı olarak açıklığa kavuşturulacaktır.

Dördüncü aşamada geleneksel meşhur on sahih kıraatin dışında kalan ve literatürde sıklıkla şâz olarak nitelendirilen Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysin (ö. 123/740), Aʿmeş (ö. 148/765) ve Yahyâ b. Mübarek el-Yezîdî (ö. 202/817) gibi ravilere nispet edilen dört kıraat örneği değerlendirilecektir. Bu incelemede söz konusu kıraatlerin zikredildiği ilk yazılı kaynaklar tespit edilecek, on kıraatle birlikte ele alınmalarının ne zaman ve ne amaçla ortaya çıktığı belirlenecektir. Ardından bu kıraatlerin Kur'anî statüsü alimlerin yaklaşımları üzerinden belirlenecek; tilavet açısından geçerlilikleri ve sahih kıraatlere eklemlenme imkânları tahlil edilecektir.

Beşinci ve son aşamada önceki analizlerden hareketle kıraat ilminde sahih ve şâzzın yeniden tanımlanmasına ve tutarlı bir tasnif çerçevesi geliştirilmesine yönelik teorik çerçeve önerilecektir. Bunun temel amacı mevcut literatürdeki tanımsal ve yöntemsel dağınıklığı gidererek kıraat ilminin kendi iç tutarlılığına uygun bir kavramsal çerçeve tesis etmektir. Bu bağlamda şâzzın semantik alanı, müelliflerin farklı dönemlerdeki yaklaşımları, tutumlarındaki ortak anlayış ve hadis-kıraat mukayesesi gibi tespitler modelin kurucu unsurlarını oluşturacaktır. Böylece sahihlik hem teknik güvenilirliği hem de ümmetin tarihsel tecrübesine dayanan meşruiyeti ifade edecek biçimde yeniden tanımlanacak; bunun sonucunda gayr-i sahih (merdûd) şâz kıraatlerin tanımı ve ilmî statüsü açık ve tutarlı bir şekilde belirginlik kazanacaktır.

Bu çalışmanın temel araştırma problematiği aşağıdaki sorular etrafında şekillenmektedir: a) Şâz kelimesinin Kur'an lafızlarıyla ilgili olarak ilk defa ne zaman ve hangi bağlamda kullanıma girdiği ve bu kullanımlarda diğer disiplinlerden etkilenip etkilenmediği, b) Şâzzın erken dönem kullanımlarındaki uygulama alanının (misdâk) ve kavramsal içeriğinin (mefhum) tarihsel süreçte ne ölçüde dönüşüme uğradığı, c) Şâz kıraate ilişkin literatürde yer alan çok sayıdaki tanımların, iddia edildiği gibi, kavramsal bir karmaşaya yol açıp açmadığı veya bu tanımların arka planında ortak bir teorik çerçevenin bulunup bulunmadığı, d) Mevcut tanım farklılıklarının kavramın özüne ilişkin temel ayrımlardan mı (had/özsel tanım), yoksa tanımlama yaklaşımlarındaki çeşitlilikten mi (resm/ilintisel tanım, adsal tanım gibi) kaynaklandığı, e) Özellikle son dönem bazı akademik çalışmalarda şâz kavramıyla ilgili yapılan değerlendirmelerde mefhum-misdâk ayrımının ne ölçüde dikkate alındığı, f) Şâz kıraatler içerisinde sahih kıraat kriterlerini karşılama potansiyeli taşıyan vecihlerin bulunup bulunmadığı, g) Nihai olarak şâz kavramının hem teorik düzlemde hem de pratik uygulamalardaki karşılığının açık bir biçimde tespit edilip edilemeyeceği ve bu tespitler doğrultusunda kıraat ilminin kendi yöntemsel tutarlılığına uygun ve olgusal verilerle tutarlı net bir tanım ve tasnif modelinin geliştirilme imkânı.

2. Yöntemi ve Kaynakları

Bu çalışmanın yöntemsel yaklaşımı şâzzın anlamsal seyrini sistematik olarak incelemek üzere tasarlanmıştır. Çalışmanın kapsadığı uzun tarihsel dönem göz önüne alındığında kaynak seçiminde

yalnızca kıraat ilminin teorik ve pratik gelişimine katkılar sunmuş temel müellifler ve referans eserler dâhil edilmiştir. Özellikle şâzzı sadece sözlük anlamıyla kullanan veya önceki çalışmaları tekrarlayarak şâzzın analizine yeni bir boyut katmayan çalışmalar, bu araştırmanın inceleme alanının dışında tutulmuştur. Bu yaklaşım şâzzın anlamsal seyrinin daha tutarlı bir şekilde ortaya konulmasını sağlayacaktır.

Tezin kaynaklarına yönelik gerçekleştirilen bu ön hazırlığın ardından araştırmada izlenecek yöntem ve usuller şu şekilde belirlenmiştir: Sosyal bilimler alanında yer alan bu araştırmada tümevarım ve tasvir yöntemlerinin yanı sıra nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi ve içerik analizi teknikleri kullanılacaktır. Bu çerçevede öncelikle araştırma konusuna ilişkin veriler ilgili literatürden toplanıp düzenlenecek, ardından bu veriler belirlenen çerçeveye göre organize edilerek bir araya getirilecektir. Son olarak verilerin analizi yapılacak ve problem formülasyonuna yönelik çözümler içeren belirli çıkarımlara ulaşılacaktır.

Bu genel araştırma yöntemlerinin dışında çalışma, şâz kıraatlerin mahiyetini ve sınırlarını belirlemek amacıyla çok boyutlu bir metodolojik çerçeve geliştirmektedir. Çalışmada şâz; mefhum, terim ve misdâk düzeylerinde incelenecektir. Bu genel çerçeveye ek olarak araştırmada şu özel yöntemler uygulanacaktır: *Semantik analiz yöntemi*; bu metotla kelimenin kökeni, tarihsel süreçteki anlam olayları ve güncel kullanımı incelenecektir. Bu analiz kelimenin doğru bir şekilde anlaşılmasını ve kullanılmasını sağlayarak çalışmaya filolojik derinlik ve tutarlılık kazandıracaktır. *Zıtlık ilişkisine dayalı yöntem;* "Eşya zıddıyla ayırt edilip bilinir."[32] ilkesine dayanarak şâz, onun karşıtı olan sahih ile ele alınacaktır. Bu yaklaşım her iki kavramın da sınırlarının netleşmesine yardımcı olacaktır. *Karşılaştırmalı (mukayeseli) metot*; kıraat ilmindeki sahih ve şâzzın hadis disiplinindeki kullanımları incelenerek bir analiz gerçekleştirilecektir. Bu yöntem her bir disiplin özelinde kavramların özgün anlam ve kullanım biçimlerinin ortaya konmasına imkân sağlayacaktır.

Tüm bu yöntemler uygulanırken nitel araştırmanın bir özelliği olarak *bütüncül bir yaklaşım* benimsenmeye çalışılacaktır. Bu yaklaşım şâz gibi görünürde karmaşık ve çok boyutlu bir meselede yüzeysel, dar ve parçacı bakış açılarını aşarak daha derinlemesine bir anlayış geliştirmeye olanak sağlayacak; araştırmanın hem teorik hem de pratik boyutlarını birleştirerek şâzzın kıraat ilmindeki yerini ve önemini daha iyi anlamaya katkıda bulunacaktır. Yöntemin özgün yanını oluşturan bu bütünleşik analiz kıraat ilmindeki tartışmalara kuramsal bir derinlik kazandırmayı hedeflemektedir.

Son olarak bu tezde tarihsel verilerin analizinde metodolojik titizlik gözetilerek başlıca iki tarih yazımı hatasından özellikle kaçınılmıştır: *anakronizm* ve *whiggism*. Bu hatalar temelde modern döneme ait kavramsal çerçevelerin tarihsel olgulara indirgenmesi veya geçmişin günümüzün bilgi

[32] Vâhidî, Ebû'l-Hasen ʿAlî b. Ahmed en-Nîsâbûrî, *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî* (el-Mektebetu'ş-Şâmile, 1431), 100.

perspektifleriyle yorumlanması gibi metodolojik sakıncalar barındırmaktadır. Bununla birlikte tarihsel analizin doğasında bulunan ve geçmişle bugün arasında anlamlı bağlantılar kurmayı mümkün kılan *retrospektif yorumlama* yöntemi belirli akademik sınırlar dâhilinde çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu yöntemsel tercih, klasik dönem metodolojilerinin kendi iç tutarlılığını koruma ön koşuluyla, tarihsel sürekliliği gözeten bir yaklaşım benimsemektedir. Böylece geçmişin entelektüel mirası, çağdaş akademik söylemle uyumlu ancak tarihsel bağlamından koparmayan bir perspektifle yeniden değerlendirilebilmektedir. Bu metodolojik çerçeve hem tarihsel gerçekliğe saygıyı hem de güncel akademik ihtiyaçları karşılayacak bir analizi mümkün kılmayı hedeflemektedir. Nitekim çalışma kıraat ilminin teorik temellerine katkı sağlayacak bir analiz modeli sunmaktadır.

Son olarak tezde takip edilecek teknik bazı hususlardan bahsetmek yerinde olacaktır. Bu çalışmada kaynak gösterimleri İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyon'a uygun olarak yapılacaktır. Kelime ve kavramların yazılışında ise iki farklı usul izlenecektir. Metinde sık tekrar eden sure, ayet, Kur'an gibi kelimelerin yazımında Türk Dil Kurumu'nun imla kuralları takip edilecek ve bu kelimeler şapkasız yazılacaktır. Tanınmış şahsiyetlerin ve kitapların adları, yer isimleri ve terim anlamı ifade eden kelimelerde ise çoğunlukla *TDV İslam Ansiklopedisi*'ndeki yazımlar dikkate alınmakla birlikte Arapçadaki dammeli harfler sadece "u" sesiyle gösterilecektir. Metinde sıklıkla geçen şahıs isimlerinde meşhur oldukları isim, unvan veya nisbeleri kullanılacaktır. İlk geçtikleri yerler dışında bu isimlere *lâm-ı tarif* eklenmeyecektir.

3. Literatür Değerlendirmesi

Şâzzı kıraat disiplininde teorik ve pratik açıdan ele alan çalışmamızla ilgili literatür iki ana kategoriye ayrılabilir. İlk kategori tezimizin ana konusu olan şâz kavramına ilişkin yapılan çalışmalardır. İkinci kategori ise tezimizin bir bölümünü oluşturan İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserinin kıraatler bağlamında incelenmesine dayanan çalışmalardır. Tezin dayandığı literatür incelemesinin ilk aşamasını, kıraat ilminde şâz kavramına yönelik yapılmış araştırmalar oluşturmaktadır. Şâz kıraatler üzerine dilbilim, tefsir, fıkıh gibi farklı disiplinlerde çok sayıda çalışma gerçekleştirilmiş olmakla birlikte kavramın özüne ve kıraat literatüründeki yansımalarına odaklanan akademik incelemeler oldukça sınırlıdır.

Şâz kavramının tanımı, tasnifi, şâz kıraatlerin tarihsel süreci ve bu süreçte tezahür eden problemler gibi konuları müstakil olarak inceleyen çalışmalar arasında araştırmacı Mehmet Dağ'ın *"Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları -Şâz Kavramı Örneği-"* başlıklı makalesi[33] önemli bir yer tutmaktadır. Dağ, şâz kavramının ilk olarak hicrî ikinci asırda dilbilim alanında ortaya çıktığını, *topluluktan ayrı kalan* anlamında ilk kez Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından kullanıldığını belirtmiş,

[33] Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları- Şâz Kavramı Örneği-", 85-112.

bu dönemde aynı zamanda hadis alanında da rivayet merkezli bir kullanım kazandığını ifade etmiştir. Üçüncü asırda ise Ferra, Ahfeş, Sa'leb gibi dilbilimci ve müfessirlerin şâz kavramını Arap dilindeki anlamıyla kıraatler için kullandığını, dördüncü asırda Taberi ile kıraat terminolojisine girdiğini ve müfessirin daha çok rivayet eksenli olarak kullandığını vurgulamıştır. Kavramın, kıraat ilminde kullanılmaya başladıktan sonra belirli dönemler kırılmalar yaşadığını, otantik anlamından gittikçe uzaklaştığını, kaygan ve yapay bir zemine oturduğunu belirtmiştir. İbn Mücahid'in kıraatleri yediyle sınırlandırmasının ardından şâz kavramının, bu yedi dışında kalanları tanımlamak için yeni bir anlam kazanarak farklı bir boyut kazandığını, daha sonraki dönemde ise kavramın bir tercih alanından, tespit alanına kayarak her alimin farklı bir şekilde tanımlamalar yapmasına sebep olduğunu söylemiştir. Dağ, bu tarihsel sürecin sonunda şâz kavramının otantik anlamına en yakın tanımın *genele aykırılık* olduğunu belirterek -ileri sürdüğü- anlam karmaşasının çözümüne katkıda bulunmaya çalışmıştır. Dağ'ın söz konusu çalışmasında ortaya koyduğu problemler ve yaptığı yönlendirmeler, bu çalışmanın konusunun belirlenmesinde önemli bir rol oynamış; bu çalışma anılan makalede dile getirilen sorunlardan hareketle şekillenmiştir. Ancak söz konusu çalışma bir makale türünde olduğundan tarihsel sürecin bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmasına dair sınırlılıklar barındırmıştır.

Bir diğer çalışma olarak Shady Hekmat Nasser tarafından yapılan *The Transmission Of The Variant Readings Of The Qur'an -The Problem Of Tawātur And The Emergence Of Shawādhdh-* adlı eser zikredilebilir.[34] Araştırmacı bu çalışmada şâz kavramını tevâtür kavramıyla birlikte işlemiştir. İlk olarak kıraatlerdeki yedi harf, Kur'an'ın cem'i, yedi kıraatin kanunlaştırılması, kıraatlerin hükmü, tevâtür gibi çeşitli konulara değinmiştir. İkinci olarak şâz kavramının tarihsel süreçte nasıl ortaya çıktığını betimlemiş ve şâz kıraatlerin isnatlarını irdelemiştir. Son olarak Kur'an kıraatlerinin doğasını inceleyip erken dönem Arap şiirindeki varyantlarla karşılaştırmasını yaparak bu çerçevede birtakım sonuçlara ulaşmıştır. Bu bağlamda araştırmacının şâz kavramına ilişkin iddiaları şu şekilde özetlenebilir: Şâz kavramı zaman içinde evrilmiş, farklı ve çoğu zaman birbirleriyle çelişen kriterleri bünyesinde toplamış ve değişen koşulları karşılamada ise başarısız olmuştur. Araştırmacı ayrıca şâz teriminin erken dönem kullanımlarını takip ederek kavramın farklı dönemlerde değişken anlamlar kazandığını ileri sürmüştür. Özellikle bir dönemde şâz olarak kabul edilen bir okunuşun sonraki bir aşamada sahih bir statüye dönüşmesi, bu değişkenliğin somut örneklerinden biri olarak gösterilmiştir.

Araştırmacı Nasser, şâz kıraatlerin arka planını tasvir etme, şâz kıraatlerdeki belirleyici kriteri tespit etme ve şâz kıraatlerin isnatlarını analiz etme hususlarında literatüre önemli katkılar sağlamış olmakla birlikte kıraatlerin ilahî menşeli olmadığı yönündeki görüşler ile Taberî ve İbn Atiyye gibi alimlerin kıraatlere dair yaklaşımları hakkında yaptığı değerlendirmelerde hatalı ve indirgemeci

[34] Shady Hekmat Nasser, *The Transmission Off The Variant Readings Of The Qur'an -The Problem Of Tawātur And The Emergence Of Shawādhdh-*, thk. Gerhard Böwering (Leiden: Brill, 2013).

tespitlerde bulunduğu görülmüştür.[35] Nitekim bu çalışmada da şâz kavramının tarihsel sürecine sınırlı bir çerçevede yer verilmiş ve mefhum-misdâk ayrımı yapılmadığı için klasik kıraat anlayışıyla uyumlu olmayan sonuçlara varılmıştır.

Kavrama yönelik bir diğer çalışma Ayşe Tufan tarafından *Semantik Analiz Yöntemi Açısından Kırâatlerde "Şazz" Kavramı* başlığı altında yürütülen yüksek lisans tezidir.[36] Bu çalışmada araştırmacı bahsi geçen kavramı; semantik analiz, şâz kavramının kıraatlere geçiş süreci ve kavramı kullanan ilimler ve kıraat ilminde şâz kavramının tarihsel süreci şeklinde üç bölümde ele almıştır. Araştırmacı çalışmasını büyük ölçüde daha önce yapılmış olan Mehmet Dağ'ın araştırması üzerine inşa etmiştir. Zira tez niteliğindeki bu çalışma; bilgi, bulgu, tespit ve sonuç itibarıyla tamamen bir önceki çalışmayla örtüşmektedir.[37] Ayrıca çalışmada akademik disiplininin yeterince gözetilmediği de gözlemlenmiştir.[38]

Şâzza yönelik daha ayrıntılı bir çalışma ise yukarıda bahsedilen Dağ'ın araştırmasından yaklaşık on yıl sonra, 2022 yılında, Mehmet Maşuk Acar tarafından gerçekleştirilen *Kıraat İlminde Şâz Olgusu* başlıklı doktora tezidir.[39] Bu çalışmada şâz olgusu; şâzzın semantik analizi, kıraat ilminde şâz olgusu ve tanım problemi, şâz kıraatlerin Kur'aniyeti meselesi ve bununla bağlantılı problemler şeklinde üç bölümde detaylı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu araştırma, Dağ'ın çalışmasına kıyasla çok daha kapsamlı olmakla birlikte şâz ile ilgili tespit edilen problemler, elde edilen bulgular, yapılan tespitler ve çıkarımlar açısından önemli benzerlikler göstermektedir. Bununla birlikte Acar şâz kıraate yönelik *makbul şâz* ve *merdûd şâz* şeklinde özgün bir taksim geliştirmiş ve şâz kıraatlerin Kur'aniyeti meselesine müstakil bir başlık açarak ulemanın yaklaşımını detaylıca ortaya koymuştur. Ayrıca çalışmanın geniş bir literatür üzerine inşa edilmiş olması bir diğer özgün ve önemli yönünü oluşturmaktadır. Acar'ın söz konusu çalışması konumuzla ilgili mevcut literatürdeki en kapsamlı araştırma olması hasebiyle konumuzla doğrudan irtibatlı kısımlar, ilgili başlık altında ayrıntılı biçimde analiz edilecektir. Bu çerçevede Acar'ın şâzzın ilk kullanımları, tanımı, taksimi ve bu kavrama dair tespit ve değerlendirmeleri ele alınacak; ilgili meselelerdeki eleştirel noktalar gerekçeleriyle birlikte ortaya konacaktır.

---

[35] Nasser'in görüşleri ve bunlarla ilgili tarafımızca yapılan değerlendirmeler için tezin 344, 458 ve 466 rakamlı dipnotlara bakılabilir.

[36] Ayşe Tufan, *Semantik Analiz Yöntemi Açısından Kırâatlerde "Şazz" Kavramı* (Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

[37] Bu tespitimizi araştırmacının tezinde Mehmed Dağ'a yapmış olduğu 53 atıf sayısı da teyit etmektedir. Bkz. Tufan, *Semantik Analiz Yöntemi Açısından Kırâatlerde "Şazz" Kavramı*, 6, 7, 10, 31,33, 34, 36, 37, 38, 42, vd.

[38] Bu durumu tezin formel yapısının yanı sıra araştırmacının "*Bu anlamda bu kavramı meşhûr kırâat alimleri içinde ilk kullananlardan biri de İmam Şâfîi'dir. Şâfîi kırâatleri alırken nelere dikkat ettiği ile ilgili şu ifadeyi kullanmıştır: Ben tâbiinden 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."* şeklindeki cümleleri dahi ortaya koyar niteliktedir. Zira İmam Nafi'î'ye ait olan mezkûr meşhur sözler, burada İmam Şâfîi'ye nispet edilerek aktarılmıştır. Bkz. Tufan, *Semantik Analiz Yöntemi Açısından Kırâatlerde "Şazz" Kavramı*, 6.

[39] Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*.

Tezin dayandığı literatür incelemesinin ikinci aşamasını İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserinin kıraatler bağlamında incelenmesine yönelik yapılan araştırmalar oluşturmaktadır. Bu alandaki en eski çalışma, *el-Muhteseb*'in mahtût nüshası üzerinde 1933 yılında G. Bergsträsser tarafından gerçekleştirilen *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des Ibn Ǧinnī (İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Kur'anın Kanonik Olmayan Okumaları)* başlıklı yayım çalışmasıdır.[40] Bergsträsser bu çalışmada yaklaşık sekiz sayfalık bir mukaddime sunarak eserdeki şâz kıraatlerin Almanca çevirisiyle aktarımını yapmıştır. Araştırmacı, mukaddimesinde ilk olarak bu eserin yayımlanma sürecini açıklamaktadır. Bu bağlamda, 1929/30 kışında Kahire'de bulunduğu sırada, dönemin Mısır Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı olan Taha Hüseyin ile görüşmeler gerçekleştirdiğini ve zamanla *el-Muhteseb*'in birkaç nüshasına ulaştığını kaydetmiştir. Ardından eserin metodolojik yapısını ve içeriğini açıklamıştır. Bu doğrultuda *el-Muhteseb*'in, İbn Mucâhid'in şâz kıraatlerle ilgili eserinin temel alındığı, dilbilgisel ve leksikal bir inceleme sunduğunu belirtmiştir. Metodoloji açısından ise her bölümün esasen kelime kelime, bazen kısaltılmış bir biçimde İbn Mucâhid'den alınan bir alıntıyla başladığını ve sonrasında İbn Cinnî'nin kendi tartışmalarına yer verdiğini ifade etmiştir.

el-Muhteseb üzerine yapılan bir diğer çalışma Ahmed Hâtim es-Sâmurrâî tarafından kaleme alınan *eş-Şevâzzu fi'l-kırâ'ât mimmâ nusibe li Ebî Bekr b. Mücahid min kitâbi'l-Muhteseb* başlıklı araştırmadır.[41] Müellif bu çalışmasında İbn Mucâhid'in şâz kıraatlerle ilgili kaybolmuş eserinin içeriğini tespit etmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* eserindeki diğer kaynakları dikkate almaksızın yalnızca İbn Mucâhid'den yaptığı alıntıları kaydetmiştir. Nitekim bu çalışmada İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere yaklaşımı, metodolojisi ve ele alış biçimi gibi unsurlar kapsam dışı bırakılmıştır.

Bu bağlamda ele alınan bir diğer çalışma Nesrişah Saylan'ın *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahabeye Nispet Edilen Kıraatler* başlıklı eseridir.[42] Araştırmacı *el-Muhteseb*'i dört ana bölümde incelemiştir. İlk bölümde İbn Cinnî'nin hayatı ve eserleri tanıtılmış, ikinci bölümde sahabeye nispet edilen kıraatlerin nakil metoduna odaklanılmış, üçüncü bölümde ise bu kıraatlerin işleniş tarzı ele alınmıştır. Son olarak dördüncü bölümde, sahabeye nispet edilen kıraatlerin anlam bakımından analizi yapılmıştır.

İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* eseri akademik makale ve tezlere de konu olmuştur. Eserle ilgili Bayram Demircigil'in "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı"[43] adlı makalesi zikredilebilir. Araştırmacı, söz konusu çalışmasında İbn Cinnî'nin şâz kıraat tasavvurunu ve şâz

[40] Gotthelf Bergsträsser, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des Ibn Ǧinnī* (München: BSB, 1933).
[41] Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsa İbn Mucâhid, *eş-Şevâzzu fi'l-kırâ'ât mimmâ nusibe li Ebî Bekr b. Mücâhid min kitabi'l-Muhteseb*, thk. Ahmed Hâtim es-Sâmurrâî (Dâru'l-Ğavsânî, 2018).
[42] Nesrişah Saylan, *İbn Cinnî'nin el-Muhtesseb'inde Sahabeye Nispet Edilen Kıraatler* (İstanbul: Nida Akademi, 2020).
[43] Bayram Demircigil, "İbn Cinnî'nin El-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2017), 77-101.

kıraatleri ele alışını makale sınırları içerisinde incelemiştir. Bu çerçevede müellifin şâz kıraatlerin kaynağı, tilavet hükmü, tasnifi gibi konulara dair bakış açısını belirlemeye çalışmış; İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere yönelik yaklaşımını söz konusu kıraatlerin tefsirde bir değer ifade etmesiyle sınırlandırmış; şâz kıraatlere dair tevcihini birkaç örnek üzerinden tasvir etmeye çalışmıştır. Nesrişah Saylan da bu minvaldeki kitap çalışmasından "İbn Cinnî'nin 'El-Muhteseb' Adlı Eserinde Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu"[44] adlı bir makale üretmiş ve bu çerçevede sınırlı açıklamalarda bulunmuştur.

Bir diğer araştırma Havva Nur Nas tarafından gerçekleştirilen *İbn Cinnî'nin El-Muhteseb İsimli Eseri Bağlamında Şâz Kıraâtlere Yaklaşımı ve Şâz Kıraâtleri Delillendirmesi* başlıklı yüksek lisans tezidir.[45] Bu çalışmada İbn Cinnî'nin hayatı ve eserleri tanıtıldıktan sonra ilk bölümde şâz kavramı, tanımı, kapsamı, tarihi süreci, kaynağı ve hükmü gibi unsurlar ele alınmıştır. İkinci bölümde ise İbn Cinnî'nin kıraatleri işleyiş biçimi ve kıraatleri hüccetlendirme yöntemleri, çeşitli örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu çalışma gerek ele alış biçimi gerekse bulgu ve sonuçları bakımından Demircigil'in çalışmasıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Nitekim söz konusu çalışmada İbn Cinnî'nin yaklaşımı özellikle tevcih bağlamında ele alınmış; ancak şâz kıraatlere teorik ve pratik açılardan nasıl yaklaştığı ile bu yaklaşımın arka planına dair değerlendirmeler oldukça sınırlı kalmıştır.

Elvin Baghırov'un *İbn Cinnî En-Nahvî'nin el-Muhteseb Adlı Eserinin Tahlili* adlı yüksek lisans tezi de bu minvaldeki bir diğer araştırmadır.[46] Araştırmacı, kısa bir girişten sonra ilk bölümde, İbn Cinnî'nin yaşadığı dönem, hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermiştir. İkinci bölümde ise kıraatleri genel olarak ele aldıktan sonra *el-Muhteseb*'in içeriğinden oldukça kısa bir özet sunarak çalışmasını sonlandırmıştır.

Literatürde İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'i üzerine yapılan mezkûr çalışmalar kıymetli katkılar sunmakla birlikte genellikle eserin yalnızca belli yönlerine odaklanmıştır. Söz konusu çalışmalarda metnin Almancaya tercümesi (Bergsträsser), kayıp kaynakların izini sürme çabası (es-Sâmurrâî), belirli kıraatlerin betimsel sunumu (Saylan) veya şâz kıraatlerin sınırlı örnekler üzerinden tevcihi (Demircigil, Nas) gibi yaklaşımlar öne çıkmıştır. Oysa bu çalışmaların hiçbiri İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere yönelik yaklaşımını pratik ihtiyat ile teorik tevcih arasındaki metodolojik ikilem bağlamında ele almamış; onun dilbilimsel otoritesi ile siyasî ve ilmî gerçeklikler arasındaki karmaşık ilişkiye, ayrıca resm-i Osmânî'ye yönelik sessiz direnişine dikkat çekmemiştir. Bu yaklaşımlar İbn Cinnî'nin tavrını bütüncül bir analiz çerçevesinde değerlendirmekten uzak kalmıştır. Buna karşın bu çalışmada İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere

[44] Nesrişah Saylan, "İbn Cinnî'nin 'El-Muhteseb' Adlı Eserinde Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 179-202.
[45] Havva Nur Nas, *İbn Cinnî'nin El-Muhteseb İsimli Eseri Bağlamında Şâz Kıraâtlere Yaklaşımı Ve Şâz Kıraâtleri Delillendirmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
[46] Elvin Baghirov, *İbn Cinnî En-Nahvî'nin el-Muhteseb Adlı Eserinin Tahlili* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

yaklaşımını; kullandığı kavramsal çerçeveleri, uygulamadaki tercihlerinin dayanaklarını ve bunlara ilişkin teorik gerekçelerini inceleyerek literatürdeki söz konusu boşluğu dolduracaktır. Ayrıca bu çalışma, İbn Cinnî'nin entelektüel portresini kıraat ilmindeki konumuyla birlikte ele alarak, onun dil teorisi ile geleneksel kıraat anlayışı arasında kurduğu ilişkiyi ortaya koymaktadır. Özellikle pratik ihtiyat ile teorik savunu arasındaki ikilemi Abbâsî döneminin ilmî ve siyasî bağlamında ele alması bakımından bu çalışma literatürde öncül bir konumda yer almaktadır.

Şâz kıraatleri müstakil bir konu olarak değil de araştırmalarının bir parçası olarak ele alan birçok araştırmadan bahsedilebilir: Nöldeke'nin başlattığı ve öğrencileri tarafından eklemeler yapılıp nihayete erdirilen *Târîhu'l-Kur'ân* (çev. Georges Tâmer (Konrad Adenauer Stiftung, 2004) 555-574-617, 655-659; Abdussabûr Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân,* (Mısır: Nehda, 2005) 213-243; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Resmu'l-mushaf -dirâsetun lugaviyyetun târîhiyyetun-* (Bağdat: el-Lecnetü'l-Vataniyye li'l-İhtifal, 1982), 658, 664; Şaban Muhammed İsmail, *el-Kırâât ahkâmuhâ ve masdaruhâ* (Davetu'l-Hak, 1402), 91-94, 99-102, 113; Muhammed Sâlim Bâzmûl, *el-Kırâ'ât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* (Suudi Arabistan: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1413), 111-132; Sağir, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1999) 79-80; İbn Halîl Mennâu'l-Kattân, *Mebâhisun fî ʿulûmi'l-Kur'ân* (Mektebetu'l-Meârif, 2000), 173, 176-177; Muhammed Seyyid Ahmed ʿAzzûz, *Mevkifu'l-luğaviyyîn mine'l-kırâ'âti'l-Kur'aniyyeti'ş-şâzze* (Beyrut – Londra: Âlemu'l-Kutub, 2001), 21-23; Mecmûatun mine'l-muellifîn, *Mukaddimât fi ʿilmi'l-kırâ'ât* (Ürdün: Dâru Ammâr, 2001), 69-70; Abdulalî Mesûl, *el-Kırââtu'ş-şâzze davâbituhâ ve'l-ihticâcu bihâ fi'l-fıkhı ve'l-Arabiyyeti* (Mısır: Dâru İbn Affân, 2008), 46-51; Mahmud Salâh Muhammed Ferrûh, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ʿinde'l-usûliyyîn ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ* (Gazze: Kulliyyetu'ş-Şerîa ve'l-Kânûn fi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2010), 9-10, 24-25, 31, vd.

Bu minvalde Türkiye'de yapılan çalışmalar olarak şunlar zikredilebilir: Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*, ed. Ali Sözer (İstanbul: Semerkant Basım Yayın Dağıtım, 2014), 180-182; Muhsin Demirci, *Kuran Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 221-224; Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 364-369, 383-384; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (Marifet Yayınları, 2001), 91-96; Hacı Önen, *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Rağbet, ts.), 72-80, 161-164; Abdulhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 83-99; Ali Rıza Gül - Muhammed Ersöz (ed.), *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 111-115, vd.

İrfan Çakıcı tarafından 2016 yılında tamamlanan *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* başlıklı doktora tezi[47] bu alanda önemli bir yere sahiptir. Zira tezin üçüncü bölümü (147-240) tamamen şâz kıraatler

[47] İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde şâz kıraatlerin tanımı, kriterleri, tasnifi, imamları, fukahâ nezdindeki hükmü vb. hususlar ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Söz konusu çalışma, tezin ilgili başlığı altında, şâz kıraatler çerçevesinde müstakil olarak değerlendirmeye tâbi tutulacak ve şâz kıraatlere ilişkin isabetli ya da eleştiriye açık yönler argümanlarıyla birlikte ortaya konacaktır.

Şâz kıraatleri; Arap dili ve belagati, hadis, tefsir, fıkıh gibi belirli disiplinlerde sınırlı ve dar bir çerçevede ele alan çalışmalar olarak şu araştırmalar kaydedilebilir: Hâzim el-Hillî, *Eseru'l-Muhtesebi fi'd-dirâsâti'n-nahviyye*; Abdulalî el-Mes'ûl, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze devâbituhâ ve'l-ihticâcu bihâ fi'l-fıkhi ve'l-'Arabiyyeti*; İdris Hâmid Muhammed, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ahkâmuhâ ve âsâruhâ*; Dâreyn Süleyman Abdulhamîd, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze fi'l-Kur'ani'l-Kerîm –Dirâse Belâgiyye-*; Ahmed ʿAzzûz, *Mevkifu'l-lugaviyyîn mine'l-kırâ'âti'l-Kur'aniyyeti'ş-şâzze*; Muctebâ Mahmûd, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze el-vâride 'ani'l-kurrâi'l-'aşera*; Muhammed Ferrûh, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhâ fi'htilâfi'l-fukahâ*; Hamdî Sultan Hasan el-'Adevî, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze dirâse savtiyye ve delâliyye*; Tağrîd Abdurrazzâk Mahmûd Ebu'l-Cudyân, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze fi'n-nisfi's-sânî mine'l-Kur'ani'l-Kerîm –Dirâse Nahviyye-*; Sâliha Yakûb, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ve mevkifuhâ 'inde'l-Müslimîn -Dirâse Kur'aniyye tahkîkiyye-*; Sâmî Muhammed Sa'îd 'Abduşşekûr, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze beyne'r-rivâyeti ve't-tefsîr ve eseruhâ fi't-tefsîri ve'l-ahkâm*; Muʿtasım Muhammed el-Hûrânî, *el-Kırâetu'ş-şâzze ve'l-ihtiyâru'n-nahvî dirâse fî kitâb: İʿrâbu'l-Kırââtu'ş-şevâzz li'l-ʿUkberî*; Abdullah b. Hammâd el-Kureşî, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ve eseruhâ fi't-tefsîr*; Osman Mezlûh ed-Deravişe, *et-Tevcîhu's-savtî li'l-kırâ'âti'ş-şâzze fî kitâbi Muhtasar fî şevâzzi'l-kırâ'ât*; Ahmed Muhammed Ebû Ureyş el-Hâmidî, *Eseru'l-kırâ'âti'ş-şâzze fi'd-dirâsâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*; Gânim Kâmil el-Hesnâvî, *et-Tevcîhu'n-nahviyyi li'l-kırâ'âti'l-Kur'aniyyeti'ş-şâzze fî kitâbi'l-Muhtesib*; Ahmed Muhammed Ebû Arîş el-Ğâmidî, *Eseru'l-kırâ'âti'ş-şâzze fi'd-dirâsâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*; Muhammed Abdülmecid et-Tavîl, *el-Kırâ'atu'ş-şâzze li'l-Kur'âni'l-Kerîm fî dav'i menheci'l-karâini'n-nahviyye*; Mustafa Muhammed Halil Amr, *Mevkifû'n-nuhât mine'l-ihticâc bi'l-kırââti'ş-şevâz*; Şemmût, *Hucciyyyetu'l-kırâ'âti'ş-şâzze fî isbâti'l-ahkâmi'ş-şerî'a*; Hamza b. Adiyy, *Tevcîhu'l-kırâ'âti'ş-şâzze fî sûreti Meryem ve eseruhu fî teğâyuri'l-ma'nâ*; Abduh el-Avvâdî, "el-Kıraatu'ş-şâzze envâuha ve mesâdiruhâ ve ahkâmuhâ"; İdris Hamid "el-Kıraatu'ş-şâzze ahkamuha ve âsaruha"; Mahmud Ahmed es-Sağîr, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî* vb.

Literatürdeki çalışmalar incelendiğinde bu tezin hem yöntemsel yaklaşımı hem de kapsamı bakımından alandaki çalışmalardan belirgin biçimde ayrıştığı görülmektedir. Şâz kavramının kıraat ilmindeki tarihsel gelişimini bütüncül bir yaklaşımla ele alan bu çalışmanın alana şu katkıları sağlaması beklenmektedir:

a) Şâzzın erken dönemden modern döneme kadar süregelen anlamsal tutarlılığını ortaya koymak,

b) İbn Mucâhid ile İbn Cinnî'nin şâzza dair yaklaşımlarını erken dönem müelliflerle karşılaştırarak müşterek teorik temelleri belirginleştirmek,

c) Şâzzın hadis ve kıraat ilimlerindeki tanımlarını karşılaştırmalı olarak analiz ederek, her disiplinin bu kavrama yönelik özgün yaklaşım biçimlerini belirlemek,

d) Kıraat ilmine mahsus bir şâz tanımı ve tasnif önerisi geliştirerek terminolojik belirsizlikleri gidermeye katkı sağlamak,

e) Modern araştırmalardaki şâz yorumlarını klasik kaynaklarla karşılaştırarak eleştirel bir değerlendirme sunmak.

Sonuç olarak bu çalışmanın şâzzın değişmeyen özü (mefhum) ile tarihsel şartlara bağlı olarak sınırlı farklılıklar gösteren uygulamalarını (misdâk) ayırt eden analizinin, literatürdeki orijinal anlamdan kopuş iddialarına yeni bir perspektif sunması beklenmektedir. Ayrıca kıraat ve hadis disiplinlerindeki şâz tanımlarını karşılaştırmalı olarak inceleyen ilk çalışma olması nedeniyle de literatüre özgün ve mütevazı bir katkı sunması hedeflenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÂZ KELİMESİNİN SEMANTİK VE TERMİNOLOJİK ANALİZİ

1. Semantik Alan Tespiti

Kelimelerin tarihsel süreçte geçirdiği anlam değişimlerini tespit etmek, özellikle terimleşme sürecine konu olan lafızların doğru ve kapsamlı bir şekilde anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Bu bağlamda semantik, yalnızca sözlüksel anlamlarla sınırlı kalmayıp kelimelerin toplumsal, kültürel ve bilimsel bağlamlarda kazandığı yeni anlamları inceleyen disiplinler arası bir araştırma sahası olarak öne çıkmaktadır.[48] Dilin düşünceyi şekillendirme ve sosyokültürel değerleri yansıtma işlevi göz önüne alındığında bir lafzın etimolojik kökeninden başlayarak geçirdiği anlam evreleri, bu evrelerin hangi bağlamsal ihtiyaçlardan kaynaklandığı ve zamanla nasıl standartlaştığı gibi sorular, semantik incelemenin temel odak noktalarını oluşturmaktadır.

Bu çerçevede Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), Kur'an'daki lafızların derinlemesine anlaşılabilmesi için kelimelerin kök anlamlarının ve onlardan türeyen formlarla olan ilişkilerinin iyi kavranması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bir lafzın aslî manası, onun hem mecazî hem de ıstılahî kullanımlarının sınırlarını belirleyen temel bir referans noktasıdır.[49] Bu yaklaşım, yalnızca sözlük anlamıyla yetinmeyip, kelimenin tarihsel ve bağlamsal gelişimini de dikkate almaktadır. Benzer biçimde, modern dönemde Toshihiko Izutsu (ö. 1914–1993), İslam düşüncesinin temel kavramlarını tarihsel ve kavramsal bağlamları içerisinde çözümlemeyi hedefleyen sistematik bir semantik metodoloji geliştirmiştir. Izutsu, semantiği "dilin temel kavramları üzerine yapılan sistematik ve analitik bir çalışma" olarak tanımlamakta ve her bir lafzın anlam evrenini, doğduğu kültürel, dinî ve entelektüel zeminle değerlendirme gerekliliğinin altını çizmektedir. [50]

Bu perspektiften hareketle şâz (شاذّ) kavramı, Arap dili ve İslamî ilimler tarihinde kayda değer bir semantik dönüşüm geçirmiştir. Ş–ẕ–ẕ kökünden türeyen ve başlangıçta *ayrılmak, uzaklaşmak, tek kalmak* gibi nötr anlamlar içeren bu lafız, zamanla kıraat, hadis ve fıkıh gibi disiplinlerde belirlenmiş çerçevenin dışına çıkmayı ifade eden teknik bir terim hâline gelmiştir. Bu dönüşüm süreci, kelimenin fiziksel ayrılıktan sosyal farklılaşmaya, oradan da bilgi temelli bir geçerlilik kıstasına evrilmesine zemin hazırlamış ve kapsamlı bir anlam ağı oluşturmasına imkân tanımıştır.

---

[48] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 764.

[49] Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-Isfehânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-Kurʾân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk; Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), 54-55.

[50] Toshıhıko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı Ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar, 2017), 34.

Ş–ẕ–ẕ kökünün bu çok boyutlu semantik seyrini analiz etmek üzere tasarlanan bu ana başlık, dört temel alt başlık üzerine inşa edilmiştir: a) Ş–ẕ–ẕ kökünün etimolojik tahlili ve temel semantik alanı, b) Eş anlamlı ve zıt anlamlı diğer lafızlarla ilişkisi, c) Cahiliye dönemi ve nüzul sürecindeki kullanımları, d) Erken dönem İslamî literatürdeki ilk kullanımları. Bu doğrultuda, ş–ẕ–ẕ kökünün *ayrılmak, uzaklaşmak, tek kalmak* şeklindeki aslî anlamından yola çıkılarak bu kökün farklı varlık kategorilerinde (insan, hayvan, nesne) benzer semantik özelliklerle genişleyerek nasıl bir anlam paradigması[51] oluşturduğu ortaya konulacaktır. Söz konusu durum (şâz deve, şâz taş, şâz ağaç, şâz insan), lafzın çeşitli bağlamlardaki kullanımlarını merkezî bir anlam etrafında sistematize ederek kelimenin kök anlamından türeyen anlam alanının tutarlı bir şekilde kavranmasını mümkün kılmaktadır.

Ayrıca semantik analiz yalnızca lafzî anlam değişimlerini değil, aynı zamanda bir kelimenin dil içindeki konumlandırılmasını da ortaya koymaktadır. Bir kavramın eş anlamlıları, karşıt anlamlıları ve ilişkili terimlerle kurduğu bağlantılar, dilin içsel mantığı ve kavramsal hiyerarşi hakkında derinlikli veriler sunmaktadır. Nitekim, ş–ẕ–ẕ kökünün infirâd (tecrit edilme) ile eş anlamlı, ictimâʿ (toplanma) ile zıt anlamlı bir ilişki içinde olması, kelimenin semantik konumunu belirlemede kritik bir rol oynamaktadır.

Sonuç olarak semantik inceleme dilin statik değil, dinamik ve bağlama duyarlı bir sistem olduğunu ortaya koymaktadır. Bu açıdan şâz kavramının semantik serüveni, yalnızca bir kelimenin anlam seyrini değil, aynı zamanda İslamî ilimlerin yapısının anlaşılmasına da katkı sağlayan kavramsal bir izlektir. Şâz kelimesinin etimolojik kökeninden başlayarak tarihî seyrini takip etmek, hem klasik metinlerin daha tutarlı yorumlanmasına hem de dil-kavram etkileşiminin sistematik bir şekilde çözümlenmesine önemli bir katkı sunacaktır.

1.1. Ş-ẕ-ẕ Kökünün Etimolojik Tahlili

Arapçadaki ş–ẕ–ẕ (ش–ذ–ذ) kökü ve türevleri, temelde *ayrılmak, uzaklaşmak, tecrit olmak, dağılmak, parçalanmak (*انفراد، تفرّق، مفارقة) anlamlarını içeren bir semantik alan oluşturur. [52] Kökün iki

[51] Dilsel bağlamın paradigmatik olması demek, "birbirinin yerine geçebilecek" dizi halindeki göstergelerin, benzerlerinin işlevini üstlenme kapasitesi taşıması demektedir. Fatma Erkman-Akerson, *Göstergebilime Giriş* (İstanbul: Yeni Alan Yayıncılık, 1987), 52.

[52] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 6/215; Ebû Bekr Muhammed İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, thk. Remzî Munîr Baʿlebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 1/117; Ebû Mansûr Muhammed el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Muhammed Avd Mirab (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 11/186; İsmail İbn ʿAbbâd, *el-Muhît fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Al-Yasin (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994), 7/256; Ebu'l-Huseyn İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsil'luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: el-Muessesetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li't-Telîf ve'l-Enbâʾ ve'n-Neşr, 1964), 3/180; Ebu'l-Hasen ʿAli b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-aʿzam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 7/610; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. ʿAmr ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil ʿUyûnu's-Sevd (Beyrut-Lübnân: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/499; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/494, 495; Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yakûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Ne'îm el-Arkesûsî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 334; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc-vd, (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt,

farklı sülâsî formu (شَذّ، يشُذّ ve شَذّ، يشِذّ) lazım fiil yapısında olup, ancak harf-i cer ile müteaddi olabilir. Bu yapı hem fiziksel hem de soyut ayrılma durumlarını ifade etmede kullanılan esnek bir kullanım alanı sunar. Bu çerçevede *tek başına kalmak* (مُنْفَرِد olmak) anlamı, kökün merkezî çağrışımları arasında yer alır. Ş–ẕ–ẕ kökünün Arap dilinde kazandığı anlamlar şu başlıklar altında sistematize edilebilir:

a) Toplumsal ve Fiziksel Ayrılma

Kişinin bir topluluk, grup ya da arkadaş çevresinden ayrılarak tek başına kalması, kökün en temel anlam örüntülerinden biridir. Bu durumu ifade etmek için Arapçada شَذَّ عَنْه [53] veya شذّ منه [54] şeklinde iki farklı harf-i cer ile kullanılır. Özellikle شذّ الرَّجُلُ من أصحابه ifadesi, kişinin arkadaşlarından ayrılmasını ve yalnız kalmasını belirtir.[55] Böyle kimseler شاذٌّ olarak adlandırılır; çoğul biçimleri ise شذّان، شذّاذ، شواذّ، شواذّات şeklindedir.[56] Bu anlam doğrultusunda Kur'an bağlamında Lut kavmi içerisinde inanç ve davranışlarıyla toplumun geneline aykırı düşen grup شُذَّانَ الْقَوْمِ şeklinde tavsif edilirken;[57] sayıca az gelen bir topluluk için جاؤوا شذاذا denilerek kalabalıktan ayrışmaları vurgulanır.[58] Askerî bağlamda ise harp meydanında ana birlikten kopmuş, sağda solda dağınık kalan savaşçılar شاذّ olarak nitelendirilir. Bu kişileri acımasızca öldüren biri için kullanılan مَا يَدَعُ فُلَانٌ شَاذًّا وَلَا نَادًّا إِلَّا قَتَلَه (O, savaş alanında dağınık halde kalan hiçbir düşman askerine aman vermez, hepsini imha eder.) ifadesi, söz konusu kişinin muhalif unsurları ayırt etmeksizin ortadan kaldırma kudretine sahip olduğunu vurgular.[59] Bu kullanımlar sadece insanlar için değil, hayvanlar ve nesneler için de geçerlidir. Örneğin, sürüsünden ayrılmış develer شَذَّان الْإِبِل veya شُذّانها; kayalardan kopmuş ve etrafa dağılmış taş parçaları ya da devenin yürüyüşü sırasında çevreye saçılan taşlar شُذّانُ أو شَذّان الحصى terimleriyle ifade edilir.[60] Ayrıca Tihâme bölgesinde yetişen ve konumu, yetişme şartları ya da fiziksel özellikleri itibarıyla diğer ağaçlardan

1965),9/423; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon,* (Beyrut: Librairie du Liban, 1968), 1521, 1522; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (Beyrut – Londra: Librairie du Liban – Macdonald & Evans Ltd., 1980), 461; Ahmed Muhtâr ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra* (Kuveyt: Alemu'l-Kutub, 2008), 2/1117.

[53] Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye,* thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melayin, 1987, 2/565; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/494.

[54] İbn Sîde*, el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-aʿzam,* 7/611; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/494; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 334; Murtezâ Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc-vd. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965, 9/423.

[55] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 6/215; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/186; İbn ʿAbbâd, *el-Muhît fi'l-luğa,* 2/151; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/495; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs,* 9/423.

[56] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 6/215; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/186; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/495; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs*, 9/424.

[57] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/494; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 1522.

[58] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/494; Lane, *An Arabic-English Lexicon,* 1522.

[59] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/495; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs,* 9/424.

[60] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 6/215; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/186; İbn ʿAbbâd, *el-Muhît fi'l-luğa,* 2/151; İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga*, 3/180; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs*, 9/424.

ayrışan *sidre ağacı* السِّدْر olarak adlandırılır; bu da kökün doğal gruplandırmalardan ayrışmayı ifade eden kullanımına bir örnek teşkil eder.[61]

a) Sosyal ve Kültürel Yabancılaşma

Ş–ẕ–ẕ kökü aidiyet ve kimlik bağlamında da kullanılır. Araplar farklı bir kabileye ya da coğrafî bölgeye mensup kimseleri قوم شُذَّاذ; düzensiz, dağınık bir topluluğu شذاذ الناس; yabancıları ise شُذَّاذ الآفاق şeklinde nitelendirir.[62] Bu bağlamda kök topluluk içi düzenin dışında kalan birey veya grupları belirtmek için işlev görür. Dolayısıyla salt betimleyici (nötr) bir anlam taşıma ihtimali bulunmakla birlikte Arap toplumunun kabileci zihniyeti düşünüldüğünde bu ifadenin örtük bir yabancılaştırma içerme olasılığı daha yüksektir.

b) Dilsel ve Düşünsel Aykırılık

Kökün anlam çerçevesi sadece fiziksel ayrılıklarla sınırlı değildir; düşünsel, davranışsal veya söylemsel düzeydeki kurallardan uzaklaşmayı da ifade eder. Genel dilsel kaideye veya geleneksel görüşlere aykırı bir fikir beyan eden kişiye yönelik أَشَذَذْتَ يا رجلُ ifadesi kullanılır. Bu bağlamda ş-ẕ-ẕ dilbilimsel veya düşünsel düzlemde bir *istisna, ayrıksı* olma durumunu vurgular.[63]

c) Fiziksel ve Sosyal Uzaklaştırma

Kök aktif bir uzaklaştırma eylemini de tanımlar. Bir nesnenin kenara itilmesi أَشَذَّ الشَّيء ifadesiyle karşılanırken,[64] ebeveynin çocuğunu kötü arkadaşlardan uzaklaştırması أشَذَّ وَلَدَه عن رُفاقِ السُّوء şeklinde ifade edilir. [65]

d) Bilişsel Unutma ve Farkındalık

Ş-ẕ-ẕ kökü zihinsel süreçlerle de ilişkilidir. Unutma durumu شَذَّ عني الشَّيْء شَذّا cümlesiyle ifade edilirken,[66] olumsuz formu ما يَشِذُّ عليه شيء ise tam tersine hiçbir detayın atlanmaması anlamını taşır.[67]

e) İstisnai Nitelik ve Kural Dışılık

Sözlüklerde şâz maddesi altında yer alan وكلّ شيء مُنفرد فهو شاذٌّ ifadesi,[68] ş-ẕ-ẕ (ش-ذ-ذ) kökünün semantik çerçevesini en kapsamlı biçimde özetleyen tanımı teşkil etmektedir. Bu tanımın merkezinde

---

[61] Ebû Amr İshâk İbn Mirrâr eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Cîm*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: el-Hey'etu'l-âmme li şuûni'l-metâbii'l-emîriyye, 1974), 2/276; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 334; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs,* 9/429.

[62] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 6/215; İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 17117; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/186; İbn ʿAbbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, 2/151; İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga*, 3/180; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs,* 9/424.

[63] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/495; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs,* 334; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs,* 9/425.

[64] İbn ʿAbbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, 2/151; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 334; Zebîdî, *Tâcüul-ʿarûs,* 9/425.

[65] Ahmed Muhtâr ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 2/1179.

[66] İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 1/117.

[67] Lane, *An Arabic-English Lexicon,* 1521.

[68] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 6/215.

yer alan temel düşünce, herhangi bir unsurun genel kurallar bütünü, kolektif yapılar veya yerleşik çerçeveden ayrılarak tekil ve müstakil bir konum kazanmasıdır. Bu doğrultuda söz konusu kök zaman içerisinde yalnızlık ve istisnailik anlamlarının ötesine geçerek yasalardan sapma, anormallik ve eksantriklik gibi olguları da kapsayacak şekilde genişleyen bir anlam çeşitliliğine sahip olmuştur. Kökün bu semantik genişliği ona yalnızca dilbilimsel çözümlemelerde değil, aynı zamanda teolojik, sosyolojik, kültürel ve felsefî analizlerde de disiplinler arası bir işlevsellik kazandırmaktadır. Nitekim bu tanım, toplumun genel kabul gören kuralların dışında kalan her türlü olgunun varlık bakımından *istisna* sayılması gerektiğini gösteren düşünsel bir çerçeve ortaya koymaktadır.

Ş-ẕ-ẕ (ش-ذ-ذ) kökünün semantik seyrinde erken dönem sözlüklerle çağdaş Arapça sözlükler arasında şeklî süreklilik bulunsa da anlamsal derinlikte kayda değer bir dönüşüm göze çarpmaktadır. Klasik dönem metinlerinde bu kök, yukarıda belirtildiği gibi temelde *uzaklaşmak, ayrılmak* (انفراد، تفرق، مفارقة) veya *tek başına kalmak (منفرد)* gibi yapısal ve gerekçe belirtmeyen nötr anlamlarla sınırlıyken; modern sözlüklerde anlam odağı *muhalefet etmek (مخالفة)* ve *yasa ihlali* gibi olumsuz çağrışımlara kaymıştır.[69] Nitekim şâz maddesi açıklanırken sıklıkla yer verilen شذّ الرجلُ: انفرد عن الجماعة وخالفهم (Kişi cemaatten ayrıldı ve onlara muhalefet etti.)[70] örneği, kökün artık salt bir ayrılma durumunu değil, zorunlu olarak bir karşıtlık ilişkisini ima ettiğini göstermektedir. Bu semantik daralma, kökün orijinal kullanımındaki nüansın (ayrılığın *potansiyel* olarak muhalefet içerebileceği, ancak bunun *zorunlu* olmadığı) zamanla kaybolduğunu ve lafzın giderek daha keskin bir *karşıtlık* anlamı kazandığını ortaya koymaktadır.

Ayrıca şâz kelimesinin çağdaş kullanım alanı, klasik dönemdeki yalın *ayrılık* vurgusundan, toplumsal, ahlakî ve siyasî düzenin dışına çıkan tüm fenomenleri kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bu çerçevede الشاذّ من الناس (yasadan sapmış, anormal), شذوذ خِلقي (ebeveynlerinden farklı özellik gösteren mutant organizma), سلوك شاذ (kurallara uymayan davranış), شاذ جنسيا (cinsel yönelimi farklı olan), شاذّ الأخلاق (ahlaken sapkın) gibi örnekler verilir.[71] Özellikle de siyasî söylemde شذاذ آفاق ifadesi, rejim muhaliflerini aşağılamak için Arap dünyasında yaygın kullanılan bir deyim olmuştur. Bununla *marjinal gruplar, toplum dışı unsurlar, ayak takımı, parya* gibi aşağılayıcı anlamlar kastedilmektedir.[72] Irak'ın Şiî lideri Mukteda es-Sadr'a شذاذ آفاق ifadesinin ne anlama geldiği sorulduğunda bu tabirin *düşünce ve zihin bakımından sapkın, görünüş itibarıyla çirkin ve kaba, kötü* gibi aşağılayıcı nitelikler içerdiğini

[69] Mecmûatun mine'l-muellifîn, *el-Muʿcemu'l-vesît* (Kâhire: Mucemmeu'l-lugati'l-Arabiyye, 1972), 1/476; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 2/1179; Ahmed el-Âyid-vd. *el-Mu'cemu'l-'Arabiyyi'l-esâsî* (Tunus: el-Munazzametu'l-Arabiyye li't-Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm, 2003), 677.

[70] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 461; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 2/1179.

[71] ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 2/1179-1180.

[72] Bu tarz siyasî bir kullanım için bkz. *Hartum Ajansı*, (26 Haziran 2012).

belirtmiştir.[73] Söz konusu kullanımlar kökün artık yalnızca fiziksel bir yalnızlaşmayı değil, *rejime muhalefet*, *sapkınlığı* da içerecek şekilde evrildiğini ortaya koymaktadır. Çağdaş sözlüklerde şâzzın bu minvaldeki semantik dönüşümü, dilin sosyokültürel kontrol mekanizmalarıyla kurduğu ilişkiyi anlamak açısından da açık bir örnek teşkil etmektedir. Kavramın ilk sözlüklerdeki nötr anlam alanı (münferid olma, ayrılma), modern dönemdeki sözlüklerde sınırları tanımlayan ve bu sınırların dışında kalanı otomatik olarak *muhalif, sapkın* kategorisine yerleştiren bir dönüşüm geçirmiştir.

Ş-z̧-z̧ (ش-ذ-ذ) kökünün dilbilimdeki semantik boyutuna İbn Cinnî (ö. 392/1002), "Bâbu'l- kavli ale'l-ittirâd ve'ş-şuzûz" başlığı altında değinmektedir. İbn Cinnî'nin analizine göre ش-ذ-ذ kökü, ط-ر- د kökünün karşıt anlam ekseninde konumlanmaktadır. ط-ر- د kökü, temelde *ardışıklık* ve *süreklilik* anlamlarını içeren bir semantik alana sahiptir. Bu meyanda Araplar kişinin avlanmak için av hayvanını *sürekli takip ettiğinde* طردت الطريدة; su (rüzgârın etkisiyle) dere yatağında *düzenli aktığında* اطَّرَدَ الجدول ifadelerini kullanmaktadır. Aynı kökten türeyen مُطارَدَة الفُرسان (geri çekilme ve saldırı döngüsü içerisinde atlıların birbirini *sistemli bir şekilde kovalaması*) ve المِطْرَد (*sürekli kovalamaya uygun* av için kullanılan kısa mızrak) gibi kullanımlar, kökün *düzenli tekrarlanan sistematik hareket* anlamını merkeze aldığını göstermektedir. Buna karşılık İbn Cinnî, ش-ذ-ذ kökünün esasen *teferruk (dağılma, ayrışma)* ve *teferrud (yalnız kalma, izole olma)* anlamlarını taşıdığını ifade etmektedir. Bu çerçevede şiirlerde geçen شَذَّانَ الحَصى tabirinin de *etrafa dağılmış* ve *düzeninden kopmuş* çakıl taşlarını ifade etmek amacıyla kullanıldığını belirtmektedir.

İbn Cinnî'nin değerlendirmelerine göre bu karşıtlık ilişkisi (muttarid-şâz), Arap dilinin yapısal analizinde iki temel kategorinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Daha sonra bu iki lafız, söylem ve fonetik düzlemde de benzer bir yaklaşımla ele alınmıştır. Nitekim Arap dilbilimcileri sentaks başta olmak üzere çeşitli dilbilimsel alanlarda sistematik biçimde tekrar eden ve istikrarlı örüntüler sergileyen kullanımları *muttarid* (*düzenli, kurala uygun*) olarak nitelendirirken, kendi bağlamsal kategorisinden sapma gösteren ve istisnai nitelik arz eden formları ise *şâz (kaide dışı*) şeklinde tanımlamıştır. Bu iki kavram söz konusu bağlamlara dil dışı alanlardaki anlamlarının hükmü esas alınarak taşınmıştır.[74]

Netice itibarıyla İbn Cinnî *muttarid* lafzını, dilde kesintisiz biçimde süregelen, düzenli ve tutarlı kullanımıyla genelleştirilebilir nitelik arz eden lafızlar için; buna mukabil *şâz* kelimesini, yerleşik ve ortak kullanımlardan ayrılan, bağlamında tekil kalan ve bu nedenle üzerine kıyas yapılamadığı için genelleştirilemeyen lafızları tanımlamak üzere kullanmıştır. İbn Cinnî'nin bu ayrımı, dilsel fenomenleri

[73] *Muntedâ Câmii'l-Eimmeti's-Sekâfî,* "Maʿnâ Şuzzâzu'l-Âfâk İstiftâen Semâha es-Seyyid Muktedâ es-Sadr 07.06.2015". 10 Haziran 2025. https://web.archive.org/web/20180506001021/http://www.jam3aama.com/forum/showthread.php?t=21612.
[74] Ebu'l-Feth ʿOsman İbn Cinnî, *el-Hasâis,* thk. Muhammed Ali Neccâr (el-Heyetu'l-Mısrıyye, ts.), 1/97-99; İbn Cinnî, *el-Munsif li İbn Cinnî Şerhu Kitâbi't-Tasrîf li'Ebî ʿOşmân el-Mâzinî* (Dâru ihyâi't-turâsi'l-kadîm, 1373/1954), 277-279, 346.

sınıflandırma ve geçerli bir çerçeve oluşturma çabasının kuramsal temellerini yansıtmaktadır.[75] Bu yaklaşım daha sonraki dönemlerde dilbilimsel terminolojiye yerleşmiş ve şâz kavramı *kıyasa muhalif olan* şeklinde teknik bir tanım kazanmıştır.[76] Bu tanımda kullanım sıklığına bakılmaksızın *kaideye aykırılık* kriteri öne çıkmıştır.

1.2. Ş-ẕ-ẕ Kökünün Eş, Yakın ve Zıt Anlamlı Lafızlarla İlişkisi

Bir lafzın anlam dünyasını tam olarak kavrayabilmek için yalnızca kendi semantik evrimiyle yetinmek yeterli değildir; aynı zamanda onun diğer lafızlarla kurduğu ilişkilerin sistematik bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda şâz kelimesinin eş anlamlı ve zıt anlamlı kelimelerle olan bağlantıları, onun semantik konumunu belirlemede kritik bir rol oynamaktadır. Eş anlamlılar lafzın farklı bağlamlardaki nüanslarını ortaya koyarken; zıt anlamlılar onun sınırlarını ve İslamî ilimlerdeki kullanım mantığını netleştirmektedir. Özellikle *infirâd* ve *mufâraka* gibi lafızlarla kurduğu semantik yakınlık ve *ictimâʿ* ile *ittibâʿ* gibi kavramlarla oluşturduğu karşıtlıklar, şâz teriminin yalnızca dilsel değil, aynı zamanda İslam ilim geleneği içindeki kavramsal ve sistematik yerini de ortaya koymaktadır. Bu ilişkisel çözümleme, terimin İslam düşüncesindeki bilgi üretim modelleri ve metodolojik tercihleri anlama bakımından da önemli bir işlev görmektedir.

1.2.1. Eş veya Yakın Anlamlı Lafızlarla İlişkisi

Bu kısımda ş-ẕ-ẕ köküyle anlamca yakınlık gösteren sözcükler düzenli bir şekilde incelenecektir. Çalışma modern sözlüklerdeki kullanımlar hariç tutularak sadece erken dönem ve klasik sözlüklerde ş-ẕ-ẕ kökünün tanımlanmasında kullanılan ifadelerle sınırlı tutulacaktır. Etimolojik inceleme bölümünde de belirtildiği gibi bu kök çoğunlukla *infirâd, teferruk/mufâraka* gibi kavramlarla ilişkilendirilmektedir. Bunun yanı sıra klasik kaynaklarda kökün bazı anlamlarını netleştirmek için *hurûc, tenehhî, iksâ, şurûd/şârid, feẕẕ/fâẕ, nedd/nâd, nedra/nudra* gibi kelimelerin de yakın anlamlı unsurlar olarak kullanıldığı görülmektedir. Aşağıda ş-ẕ-ẕ köküyle anlam benzerliği bulunan veya bu kökün anlam alanına giren temel sözcüklere değinilecektir.

a) ف-ر-د kökü, *tek, yalnız olmak, ikincisi olmamak, bir kenara, uzlete çekilmek, diğerlerinden veya benzerlerinden ayrılıp tek kalmak* anlamlarına gelir.[77] Sürüsünden ayrılan bir geyik

---

[75]İbn Cinnî, Arapçadaki lafızları muttarid ve şâz olmaları yönüyle dört kategoride sınıflandırır: a) Kıyasa ve kullanıma uygun (muttarid) olan ki bu lafızlarda arzulan şeydir (failin ref, mefulün nasb olması gibi), b) Kıyasa uygun, fakat kullanım açısından şâz olan, c) Kullanımda yaygın (muttarid), fakat kıyasa aykırı (şâz) olan, d) Hem kıyasa hem kullanıma aykırı (şâz) olan. Dördüncü kısımdaki, yani hem kıyasen hem de istimalen şâz olan kelimelerin mahkiyye babından aktarılmasında bir beis olmamakla birlikte kullanılmaması gerektiğini ve yine bunların üzerine başka lafızların kıyas edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca üçüncü kısımdaki kullanım açısından muttarid, kıyasen şâz olan kelimelerde ise semâya tâbi olunması gerektiğini, fakat bunların asıl kabul edilip üzerlerine kıyasın yapılamayacağını belirtir. Diğer yandan kıyasen muttarid, fakat semâen şâz olan formlardan ise kaçınılması gerektiğini ilave eder. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/97-100.

[76] Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Curcânî, *et-Taʿrîfât,* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 124; Muhammed A'lâ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ʿulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/1000.

[77] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 8/24; İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 2/634; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 14/70; İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga*, 4/500; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 2/1686.

فريدُ عصرِه bu kökten gelen kelimelerle ifade edilir. Kişi diğer insanlardan uzaklaşıp kendiyle baş başa kaldığında انفردَ بنفسه veya arkadaşlarından ayrılıp yalnız kaldığında فرَد عن أصدقائه; mümeyyiz bir üsluba sahip olduğunda تفرَّد بأسلوبه cümleleri zikredilir.[79] Ayrıca الْفَرد lafzının, çift manasındaki الزَّوْج kelimesinin zıddı olduğu belirtilir.[80]

b) ف-ر-ق kökü, *topluluktan veya birinden ayrılmak, uzaklaşmak, bir şeyi ayırmak* anlamlarına gelir.[81] Bu kökten türeyen kelime ve terkipler, hem fiziksel hem de mecazî ayrışma durumlarını ifade etmek için kullanılır. Örneğin bir kişinin dişleri birbirinden uzak olduğunda فرِقَت أسنانُه; bir kavim dağıldığında تفارق القوم/تفرَّقَ;[82] bir topluluk ihtilafa düştüğünde ve aralarındaki birlik dağıldığında تفرَّقت كلمتهم; herhangi bir şey birliği dağıttığında فرّق الشَّملَ; savaş, birlikleri dağıttığında فرّقت الحرب جمعهم gibi ifadeler kullanılır.[83] Aynı kökten türeyen kelimeler, farklı bağlamlarda da ayrılma ve bölünme anlamını taşır: Saçın ortadan ikiye ayırılması الفَرْق; koyunların çoğunluğundan ayrılan (küçük) sürü الفِرْق; yol ayrımı مَفْرِقُ الطريق terkipleri buna örnektir.[84] Ayrıca doğum sancısı nedeniyle sürüden ayrılıp bilinmeyen bir yere giderek doğum yapan dişi deve ve bulutların arasından ayrılan tek bir bulut da bu dişi deveye benzetilerek الفَارِقُ olarak adlandırılır.[85] Atın bir kalçasının diğerinden daha yüksek olması ya da koyunların memeleri arasındaki mesafenin genişliği gibi fiziksel mesafe ve ayrıklık durumları da الفَرَقُ lafzıyla ifade edilir.[86]

c) خ-ر-ج kökü, duhul (girmek) eyleminin zıddı olarak bir şeyden *çıkmak, belirmek, zuhur etmek* anlamlarında kullanılır.[87] Bu kökten türeyen kelimeler, hem somut hem de soyut düzlemde bir şeyin bütünlükten veya merkezden ayrılmasını ifade eder. Örneğin Hz. Ali'nin safından ayrılan grup الخَارِجِيَّة;[88] bedende beliren sivilce veya çıban gibi dışavurumlar için الخُرَاج;[89] bir kişinin cemaatin genel görüşüne muhalefet etmesi durumunda ise خرَج عن الإجماع /على الإجماع ifadeleri kullanılır.[90] Bu fiilin ş-ẕ-ẕ köküyle anlam yakınlığı taşıdığı klasik sözlüklerde شَذَّ مِنْهُمْ : خَرَجَ عَنْ جَمَاعَتِه şeklindeki izahlarda açıkça

---

[78] İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 2/635; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/518.
[79] Ahmed Muhtar, ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿâsıra,* (Kuveyt: Alemu'l-Kutub, 2008), 3/1686.
[80] İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 1/473.
[81] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 5/147; İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 2/784, 785; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1540; İbn Fâris *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 4/495; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 3/1697-1700.
[82] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 5/147; İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 2/784, 785; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1540; İbn Fâris *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 4/493-495; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿasıra*, 3/1697-1700.
[83] ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 3/1697-1700.
[84] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 5/147; İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 2/784, 785; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1540; İbn Fâris *Mu'cemu Mekâyîsi'l-luga*, 4/493-495; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 3/1697-1700.
[85] İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga*, 4/494.
[86] İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga*, 4/494.
[87] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 4/158; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/309; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 2/249.
[88] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 2/251; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿâsıra*, 1/628.
[89] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 4/158; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/309; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 1/628.
[90] ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 1/625.

görülmektedir.[91] Benzeri şekilde Taberî'nin, kabul etmediği bir kavil veya kıraati gerekçelendirirken خرج lafzını ş-z̲-z̲ köküyle birlikte kullanması da bu anlam ortaklığını teyit eder. Nitekim Taberî'nin ifadesiyle bir kıraatin reddedilme sebebi, "ümmetin alimlerinin benimsediği kıraatinin dışına çıkması" (لِشُذُوذِهِ وَالْخُرُوجِ عَمَّا عَلَيْهِ عُلَمَاءُ الْأُمَّة) olarak belirtilir.[92]

d) ن-ح-ى *izale etmek, uzaklaştırmak, ayırmak* anlamlarına gelir.[93] Kişi bir şeyi veya bir şahsı bir yerden uzaklaştırdığında نحّى الشّيءَ، نحّى الشّخصَ; kişinin kendisi bir yerden uzaklaştığında تنحّى الشَّخصُ عن المكان;[94] taşı yoldan kaldırdığında نحّى الحجارةَ من الطريق; gözyaşını yanağından uzaklaştır, ağlama anlamında نحّ دمعك عن خدِّك cümleleri bu kökten gelen kelimelerle ifade edilir.[95] Ayrıca sözlük alimi ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), شَاذٌّ، أَي مُتَنَحٍّ diyerek şâzzı bu kökten türeyen bir kelimeyle izah eder.[96]

e) ق-ص-و kökü, *bir şeyden uzaklaşmak, uzak olmak* anlamlarına gelir.[97] İnsanlardan ve bölgelerden uzak olan القاصية من الناس ومن المواضع;[98] sürüsünden ayrılıp tek kalan, uzakta olan hayvan/koyun القاصِيَة;[99] falanca, bir mekânın en uzak noktasında فُلَانٌ بالمَكان الأَقْصَى وَالنَّاحِيَةِ القُصْوى والقُصْيا;[100] kişi kavminden uzaklaştığında قَصَوْت عَنِ الْقَوْم ifadeleri bu kökten türeyen kelimelerle anlatılır.[101] قصو kökünden gelen ve en uzak anlamında olan الْقُصْوَى lafzı, en yakın bölge anlamında olan الدُّنْيَا lafzının mukabilinde إِذْ أَنتُم بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُم بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى "Hatırlayın ki, (Bedir savaşında) siz vâdinin yakın kenarında (Medine tarafında) idiniz, onlar da uzak kenarında (Mekke tarafında) idiler." (el-Enfâl 8/42) ayetinde kullanılır.[102] Ayrıca القاصِيَة lafzı, انّ الشيطان ذئب الانسان يأْخُذُ القاصِيةَ والشَّاذَّة "Şeytan insanın kurdudur; kurdun sürüden ayrılan ve yalnız kalan koyunu kaptığı gibi şeytan da cemaatten ayrılan kişiye musallat olur." rivayetinde ş-z̲-z̲ köküyle birlikte aynı anlamda geçer.[103]

f) ش-ر-د kökü, *asi gelmek, kaçmak, doğru yoldan sapmak, dağıtmak, başıboş dolaşmak, sığınaksız bırakmak, kopmak* anlamlarına gelir.[104] Sahibinden kaçan at فرسٌ شَرود; asi olan adam رجلٌ مُشَرَّدٌ شريد;[105] aylak aylak dolaşan genç فتى شارد; dağınık düşünce فكر شارد; münteşir, yaygın kullanılan kâfiye

---

[91] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/494; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs,* 9/424.
[92] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 8/146, 9/529.
[93] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'lʿAyn,* 3/303; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/47; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 3/2180.
[94] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 3/303; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/47; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 3/2180.
[95] ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 3/2180.
[96] Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs,* 9/425.
[97] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 5/187; İbn ʿAbbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, 1/488; Cevherî, *es-Sihâh*, 39/304-307; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 15/183; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 3/1826.
[98] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 57187; İbn ʿAbbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, 17488.
[99] Cevherî, *es-Sihâh*, 39/304; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 15/184.
[100] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 15/184.
[101] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 18/183.
[102] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 9/175.
[103] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 15/184.
[104] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'I-ʿAyn,* 6/241; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/220; İbn Fâris *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 3/269; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/237; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 2/1183.
[105] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 6/241; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/220.

قافيةٌ شرُود; garip, nadir kelimeler شوارِدُ اللُّغة bu kökten türeyen kelimelerle ifade edilir.[106] Bir kişi yoldan saptığında شرَد عن الطَّريق; konunun dışına çıktığında شرد عن الموضوع; belirli bir şeye odaklanmadığında شرد نظرُه; kavim dağıldığında تشرَّدَ القوم; hiçbir şey ondan gafil olmadığında لا تفوته شاردة ولا واردة cümle kalıpları kullanılır.[107] Kur'an'da شرَد kökünün kullanıldığı فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُم (el-Enfâl 8/58) ayetinin "onların birliklerini, topluluğunu dağıt" anlamına[108] geldiği belirtilir.[109] Bu kök, لا يبقى أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ شَرَدَ عَلَى اللهِ كَشِرَادِ الْبَعِيرِ السُّوءِ عَلَى أَهْلِهِ "Bu ümmetten kötü huylu bir devenin sahibinden kaçışı gibi Allah'tan (şerîat dairesinden) uzaklaşanlar dışında, cennete girmeyen hiç kimse kalmayacaktır." hadisinde[110] varit olan شَرَد fiilinin, Allah'a itaatten ve cemaatten ayrılarak Allah'a asi gelmek anlamında kullanıldığı ifade edilir.[111] Bu rivayet dini otoriteyi reddetmeyi, hayvanî bir içgüdüyle hareket etmeye benzeterek sapkınlığın doğasını vurgular. Dolayısıyla bu rivayetteki شَرَد lafzına, şâz kelimesinin kullanıldığı hadislerdeki anlamla örtüşecek bir anlamın verilmiş olması, yakın anlamlılık tespitini teyit eder. Yine dil ve edebiyat alimi el-Asmaî (ö. 216/831), الشَّرِيد lafzının anlamının المُفْرَد (yalnız/tek) olduğunu belirtir. Bu anlam el-Yemânî'nin تَراهُ أَمامَ النَّاجِياتِ كأَنه ... شَرِيدُ نَعامٍ شَذَّ عَنه صَواحِبُه beytiyle istişhad edilir. Bu beyitte şair, kavminden ayrılan kişiyi, شريدُ نَعام sürüsünden ayrı düşmüş deve kuşuna benzetir ve şerîd lafzını, şâz ile (شَذَّ عَنه صَواحِبُه) açıklar.[112] Ayrıca çalışmamızın ilgili başlığında detaylıca görüleceği üzere İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) şârid lafzını şâz kelimesinin müradifi olarak kullanması[113] ve yine lügat alimi es-Sâğânî'nin (ö. 650/1252) lügat ve kıraat imamlarının tek kaldığı vecihleri derlediği *eş-Şevârid mâ teferrade bihi baʿzu eimmeti'l-luga* (الشوارد= ما تفرد به بعض أئمة اللغة) adlı eserinin ilk bölümünde şâz kıraatleri kaydetmiş olması bu iki kök arasındaki yakın anlamlılık ilişkini güçlendirir.[114]

g) ن-د-د kökü, *kaçmak, asi gelmek (شُرُود)* ve *ayrılmak (فِرَاق)* anlamlarına gelir.[115] İbn Sîde el-Fârisî'den[116] النَّدُّ هُوَ الشُّذُوذ şeklinde نَدّ fiilinin de şâz anlamına geldiğini aktarır. Fakat Sîbeveyhi'nin

---

[106] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 6/241.

[107] ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 2/1183.

[108] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 11/236; Ebû İshâk İbrâhim ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân ve iʿrâbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l Kutub, 1988), 2/419-420.

[109] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/237.

[110] Bu rivayet, farklı varyasyonlarla kaynaklarda geçmektedir. Bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannefu fi'l-ehâdîsi ve'l-ahbâri -İbn Şeybe-* (Lübnan: Dâru't-Tâc, 1989), 7/130; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, thk. Şuayb el-Arnavud - Adil Mürşîd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 36/570; Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Muʿcemu'l-kebîr*, thk. Hamdî bin Abdulmecid es-Selefî (Kahire: Mektebe İbn Teymiye, 1994), 8/175.

[111] Cevherî, *es-Sihâh*, 8/249; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/238.

[112] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/237; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs,* 8/249.

[113] Bkz. Ebû Abdillah İbn Hâleveyh, *el-Bedîʿ*, thk. Mahlef Câyid Zeydân (Irak Cumhuriyeti: Dîvânu'l-vakfu's-sunnî, 2007), 33.

[114] Ebu'l-Fedâil Radiyuddîn es-Sağânî, *eş-Şevârid: Mâ teferrade bihî baʿdu eimmeti'l-luga.*, thk. Mustafa Hicâzî (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, 1983), 1.

[115] İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga*, 5/355.

[116] Müellif, burada "el-Fârisî" nisbesiyle yetinmiştir. Fakat eserindeki ilk kullanımlardan bu kimsenin kaynakları arasında bulunan Ebû 'Ali el-Fârisî (ö. 377/987) olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ebu'l-Hasan ʿAli b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticârî li-t-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1320), 1/34, 39, 45.

(ö. 180/796) eserinde de görüldüğü üzere شَذّ fiilinin kullanımının daha sık olduğunu belirtir.[117] Bu iki kök arasındaki ilişkiyi İbn Hâleveyh'in bu lafzı, şâz kıraatleri ifade etmek için kullanmış olması pekiştirir.[118]

h) ف-ذ-ذ kökü, *fert, tek, yalnız* ve *dağınık* anlamlarını ihtiva eder. Bu bağlamda أتانا بتَمْرٍ فَذٍّ (Bize, birbirine yapışık olmayan dağınık hurmalar getirdi.) ifadesi, söz konusu lafzın somut bir kullanım örneğini teşkil eder.[119] Ayrıca شَاذَّة: فَذَّةٌ وَفَاذَّة كَلِمَة şeklindeki kullanımlar, فذّ ve شذّ kökleri arasındaki anlam yakınlığını ortaya koyarak her iki kelimenin *tekil ve istisnai* olana işaret eden anlam alanlarında kesiştiğini gösterir.[120] Bir kimse (إذا شذَّ عَنْهُمْ وَبَقِيَ فَرْدًا) arkadaşlarından ayrılıp tek kaldığında أَصحابه فَذَّ الرَّجُلُ عَنْ şeklindeki ifade kullanılır.[121]

i) ن-د-ر kökü, *düşmek, bir şeyden çıkıp tezahür etmek, görünür hale gelmek, mümeyyiz, şâz* anlamlarına gelmektedir.[122] İbn Fâris bu kökün bir şeyin düşmesine veya düşürülmesine delalet ettiğini belirtir.[123] Zamanla bu kökten türeyen lafızlar mecâzî anlam genişlemesiyle birlikte teamül dışına çıkan, çoğunluktan veya kıyastan ayrılan şâz, garip, fasih kelimeler, nükteler veya mizahî anlatılar için كلام نادر، نوادِرُ الْكَلَامِ ifadeleri kullanılır. Dolayısıyla نوادِرُ الْكَلَام alışılmışın dışına çıkan, şâz ve garip addedilen mizahî anlatılar için kullanılır. Benzer şekilde zamanın eşsiz ve benzeri olmayan kişisi için de نادِرةُ الزَّمان ifadesi zikredilir. Söz konusu kökten türeyen kullanımlar arasında; birinin başına vurulup gözünün yerinden çıkması durumunda ضَرَبَهُ عَلَى رَأْسِهِ فَنَدَرَتْ عَيْنُه; ağaç yapraklarının çıkıp görünür hâle gelmesini anlatmak üzere ندرَتِ الشَّجَرَة; kemiğin yerinden çıktığını ifade etmek için ندر العظم; kişi evinden çıktığında ندر من بيته; bir kişi toplulukta ilim ve fazilet ile temayüz ettiğinde نَدَر الشّخصُ في عِلْمٍ وفضْل; nadiren görüşülen bir arkadaşla karşılaşmayı anlatmak için لقيته في النَّدْرَةِ والنَّدَرَة; düşen dişini onardığında أصلح نوادر المِغْلَق gibi ifadeler zikredilir.[124] Bu bağlamlar kökün hem fiziksel bir ayrışma ve dışa vuruş anlamını hem de mecazî düzlemde istisnailik ve farklılaşma fikrini taşıdığını göstermektedir.

Klasik ve modern sözlükler arasındaki bir diğer belirgin fark, ş–ẕ–ẕ kökünün çağrışımsal çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Klasik sözlüklerde şâz genellikle yukarıdaki kökler gibi anlam bakımından nötr durumlarla ilişkilendirilirken; çağdaş sözlüklerde eş, yakın anlamlılar arasında نقض

---

[117] Ebu'l-Hasan ʿAli b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas* (Kahire: el-Mektebetu't-Ticârî li-t-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1320), 2/193.
[118] İbn Hâleveyh, *el-Bedî'*, 33.
[119] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 8/177; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 14/296; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-aʿzam*, 10/53.
[120] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 14/296; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-aʿzam*, 10/53.
[121] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 3/502.
[122] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 8/21, 22; İbn ʿAbbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, 7/610; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/285; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 2/259; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 5/199.
[123] İbn Fâris *Mu'cemu Mekâyîsi'l-luga*, 5/408.
[124] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 5/408; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/39; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 2/259; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 5/199; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 481; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 3/2186.

(bozmak, geçersiz kılmak), عارض (karşı çıkmak, çelişmek) ve خالف (aykırı olmak, muhalefet etmek) gibi çatışmacı fiiller ilave edilmektedir.[125] Bu durum şâz kavramının artık pasif bir ayrılık olmaktan çıkıp aktif bir karşı koyuşa evrildiğini, yapısal bir farklılığın ötesinde, ideolojik bir reddiyeyi ima ettiğini, linguistik bir olgunun, sosyokültürel bir yargı aracına dönüştüğünü göstermektedir.

Neticede ş–z̲–z̲ kökünün anlam alanına doğrudan dâhil olan ya da bu alanla çeşitli düzeylerde temas kuran kelimeler bütünlüklü biçimde incelendiğinde, bu kökün esasen *bir yapının, topluluğun ya da düzenin dışına çıkma; fiziksel veya mecazî anlamda uzaklaşma, tekillik, farklılık, istisnailik* gibi anlam değerleri etrafında sabitlenmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. فرد ve فذّ gibi kökler, bireysellik ve tekillik anlamları üzerinden şâz kelimesinin yalnızlığa gönderme yapan yönünü vurgularken; تفرّق, خرج, ندّ ve شرَد kökleri, toplumsal bütünlükten ayrılma, muhalefet etme ya da kontrolsüzlük gibi durumları yansıtarak şâzzın cemaatten dışlanma yönünü açık kılar. Diğer taraftan نحى ve قصو kökleri, uzaklaşma anlamlarıyla birlikte bu lafzın tecrit veya marjinalleşme fikrini desteklerken; ندر kökü alışılmışın dışında, sıra dışı olanı ifade ederek hem şâzzın istisnailik boyutunu hem de dikkat çeken farklılığını temellendirir. Çağdaş dönemde ilave edilen عارض ve خالف gibi kökler ise şâz kökünün zamanla *kurallara* veya *hâkim olan yönetim biçimine muhalefet* anlamlarıyla öne çıktığını gösterir. Söz konusu köklerin klasik lügatlerde çoğu zaman şâz kavramının ya karşılığı ya da açıklayıcı unsuru olarak yer alması, bu lafızların yalnızca anlam bakımından benzer olmadığını, aynı zamanda işlevsel düzeyde ortak semantik roller üstlendiklerini göstermektedir. Bu bağlamda ş–z̲–z̲ kökünün klasik Arapçada *ayrılma* ve *tekil olma* kavramlarını merkeze alan bir anlam dizgesi oluşturduğu; bu dizge etrafında kümelenen lafızlarla birlikte düşünüldüğünde bir tür anlamsal ilişkiler ağı meydana getirdiği söylenebilir. Özellikle dilsel kuralların dışına taşan kullanımlar ve kıraat farklılıkları gibi alanlarda şâz teriminin tarihsel-sözlükbilimsel temelli yorumları, kavrama çok boyutlu bir derinlik kazandırmakta ve hem dilbilimsel hem de semantik analiz açısından zengin bir çözümleme imkânı sunmaktadır.

1.2.2. Zıt Anlamlı Lafızlar

Bu başlık altında el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) "Her varlık zıddı ile ayırt edilir." (وبضدها تتبين الأشياء)[126] beytinin fehvasınca şâz kelimesinin semantik analizine katkı sağlamak ve anlamını daha belirgin hale getirmek amacıyla ş-z̲-z̲ köküyle zıt anlamlılık oluşturan kelimelerin tahlili yapılacaktır. Bu kökle zıt anlam ilişkisi kuran kelimeler ise müteradiflerinin ezdâdı üzerinden belirlenecektir. Bu bağlamda şâz kavramının anlam alanına karşıtlık teşkil eden lafızlar başlıca iki kök etrafında toplanmaktadır: ج م-ع - ve ق-ف-و. Bu köklerden türeyen icmaʿ, ictimâʿ, tecemmuʿ, cemâʿa gibi lafızlar bir araya gelme ve bütünlük oluşturma anlamlarıyla; ittifak ve muvafakat gibi kelimeler ise uyum ve

[125] Tirâd Mecîd, *el-Muʿcemu'l-mufassal fi'l-muterâdifâti fi'l-lugati'l-ʿArabiyye* (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 313.
[126] Ebu'l-Hâsen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Şerhu Dîvâni'l-Mutenebbî*, ts., 100.

fikir birliğini ifade etmeleri bakımından şâzzın *ayrışma, yalnızlaşma* ve *muhalefet etme* yönüyle doğrudan anlam karşıtlığı içerisindedir. Söz konusu kavramlar, şâzzın anlam çerçevesini ve kavramsal sınırlarını belirlemede işlevsel bir rol oynamaktadır.

a) ج-م-ع şeklinde aynı kökten türeyen fiiller; *ayrı olan bir şeyi toplamak, birleştirmek, toplanmak, bir araya gelip cemaat olmak, bir şeye karar vermek, azmetmek, bir şeyi sağlam yapmak, bir konuda fikir birliği etmek* gibi anlamlara gelir.[127] Cuma günü, Müslümanların namaz için toplandıkları gün olduğu için الجُمْعة olarak adlandırılır.[128] Namazı eda etmek için insanlar toplandığında جَمَّعَ الناس;[129] hırsız merada dağınık halde bulunan develeri bir araya topladığında أَجْمَعتُ النَّهْبَ;[130] kişi, dağınık işlerini toplayıp ihkâm ettiğinde أَجْمَعَ أَمرَه;[131] bir topluluk herhangi bir konuda görüş birliğine vardığında أجمع القومُ على الأمر;[132] bir millet oradan buradan toplanarak birlik oluşturduğunda تجمَّع الْقَوْم;[133] kişi, cemaatteki dağınıklığı, bölünmeyi giderdiğinde جمَعَ الشمل; iki farklı şey bir arada bulunduğunda قلّما تجتمع الجودة والسرعة (kalite ve sürat nadiren bir arada olur) gibi ifadeler bu kökten türeyen kullanımlara örneklik teşkil eder.[134] Bu kullanımlara ilaveten şâz kelimesinin, وكلّ شيء مُنفرد فهو شاذ şeklindeki şerhinde kullanılan المنفرد lafzının zıddının الجماعة lafzı olduğu[135] ve bu kökten türeyen الجَمِيع lafzının, المتفرِّق kelimesinin zıddı olduğu sarahaten ifade edilir.[136] Bu bağlamda جمع kökü üzerine inşa edilen iki temel kavram ayrıca dikkat çekicidir: İlki, bir dönemdeki müçtehitlerin dinî bir meselede ittifak etmesini ifade eden الإجماع (konsensus) terimi;[137] diğeri ise Hz. Peygamber'in أُوتِيتُ جَوامِعَ الكَلِم "Ben sözlerin özünü söyleme kabiliyetiyle donatıldım." rivayetinde[138] geçen ve onun *az sözle çok anlam ifade eden* beyan yetisini niteleyen جَوامِع الْكَلِم eş dizimidir.[139]

b) و-ف-ق şeklinde aynı kökten iştikak eden kelimeler; *iki şeyin birbiriyle uyum içinde olması, birey ya da toplulukların bir konuda ihtilaf etmeden birleşmesi ve doğruluğa isabet etme gibi* anlamlar taşır.[140] İbn Fâris'e göre وفق kökü temelde *iki şeyin karşılıklı uygunluğuna* işaret eder.[141] Bu

---

[127] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 1/239,240; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 8/53-62; ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 1/392-397.
[128] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 8/58.
[129] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 1/240.
[130] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 8/58.
[131] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 8/58.
[132] ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿâsıra,* 1/393.
[133] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 8/53.
[134] ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿâsıra*, 1/392.
[135] Vehîbe Hâlid, Sa'd Dîmâ, *Kâmusu't-tâlib fi'l-murâdifât ve'l-ezdâd* (Dâru'r-rukiyye, ts.), 119.
[136] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 8/54.
[137] ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿâsıra*, 1/393.
[138] İbn Ebi Şeybe, *el-Musannefu fi'l-ehâdîsi ve'l-ahbâri -İbn Şeybe-*, 6/318; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 12/366, 15/440.
[139] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 8/53.
[140] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 5/225; Ebû Mansur el- Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 9/257; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 10/382.
[141] İbn Fâris *Mu'cemu Mekâyîsi'l-luga*, 6/128.

anlam doğrultusunda bir topluluğun ahenk içinde hareket etmesi وَجَاءَ الْقَوْمُ وَفْقا;[142] bir kişinin başka biriyle bir mekânda tevafuk etmesi وافقت فلاناً في موضع كذا;[143] bir topluluğun bir meselede görüş birliğine varması توافقوا على الأمر/ توافقوا في الأمر gibi kullanımlarla ifade edilir.[144] Ayrıca icmâ ile eş anlamlı olarak kullanılan باتّفاق الآراء eş dizimi de bu kökten türeyen kelimelerle oluşturulur.[145]

Ş-ẕ-ẕ kökünün اتفاق واجتماع lafızlarıyla zıt anlam ilişkisi oluşturduğunu yukarıdaki verilerin yanı sıra hicrî ikinci asırda yaşamış kırâat-ı sebʿa imamlarından İmam Nâfi'nin (ö. 169/785) şu ifadeleri de teyit etmektedir: فما اتّفق عليه اثنان أخذته وما شذّ واحد منهم تركته (İki kişinin ittifak ettiği kıraati alırım, onlardan birinin yalnız kaldığı [şâz olan] kıraati ise terk ederim.)[146] Bu rivayetin bir başka varyantı da şu şekildedir: وما شذّ فيه واحد تركته ما اجتمع عليه عامتهم أخذته (Genelin icmâ ettiği kıraati alırım, onlardan birinin yalnız kaldığı kıraati ise terk ederim.)[147] Bu iki rivayette شذّ fiilinin karşısında اتّفق عليه ve اجتمع عليه fiillerinin kullanılmış olması söz konusu kökün اتّفق ve اجتمع kökleriyle semantik zıtlık teşkil ettiğini açıkça göstermektedir. Benzer şekilde Taberî'nin şâzzı sıklıkla icmâ ve ittifak lafızlarının karşıtı olarak kullanması; şâz kıraati nakleden kişi için الْمُنْفَرِد (tek kalan, yalnız) lafzını, buna karşılık sahih kıraati aktaranlar için الْجَمَاعَة (cemaat, topluluk) ifadesini tercih etmesi, ش-ذ-ذ kökünün anlam alanının جمع ve وفق kökleriyle tezat oluşturduğunu göstermektedir.[148] Bu bağlamda şâzzın semantik muhtevası, sadece dilsel ayrılığı değil, aynı zamanda çoğunluğun dışına düşmeyi de ima etmektedir.

Sonuç olarak ş-ẕ-ẕ kökünün zıt anlamlılarıyla olan ilişkisi, bu kökün semantik alanının ayrışma, yalnızlık, cemaate aykırılık ve marjinallik gibi kavramlarla şekillendiğini ortaya koymaktadır. جمع و وفق kökleri etrafında örgütlenen anlam ağı, şâzzın toplumsal birlik, dil kaidelerine ve otorite konsensüsüyle olan zıtlığını sistematize etmektedir. Bu bağlamda ş-ẕ-ẕ yalnızca bir dil unsuru değil, aynı zamanda sosyal düzen, bilgi meşruiyeti ve kültürel aidiyet gibi konuların analizinde kritik bir kavramsal araçtır.

1.3. Ş-ẕ-ẕ Kökünün Cahiliye Dönemi ve Nüzul Sürecindeki Kullanımı

A) Ş-ẕ-ẕ Kökünün Cahiliye Döneminde Kullanımı

Arapça sözlüklerde yer alan çeşitli ifadeler, ş–ẕ–ẕ kökünün Cahiliye dönemi Arap toplumundaki kullanım alanının oldukça geniş olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim شذان الإبل terkibi, sürüsünden

---

[142] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab,* 10/382.
[143] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 5/226.
[144] ʿUmer, *Muʿcemu'l-luġati'l-Arabiyyeti'l-muʿasıra*, 3/2473, 2474.
[145] ʿUmer, *Muʿcemu'l-luġati'l-Arabiyyeti'l-muʿasıra*, 3/2473, 2474.
[146] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'âti's-Seb' ve ilelihâ*, thk. Abdurrahman b. Süleyman Useymîn (Kahire: Mektebet'u l-Hâncî, 1992), 1/16.
[147] Abdulvehhâb el-Mezzî İbn Vehbân, *Ehâsinu'l-ahbâri fî mehâsini's-sebʿati'l-ahyâr,* thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Dâru İbn Hazm, 2004), 226.
[148] Taberî'nin çoğunluğa ve icmâya muhalif kıraatlere dair şâz kullanımlarından bazıları için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/588, 679, 4/423, 367, 5/106, 336, 7/631, 8/46, 9/487, 10/461, 12/168, 14/16, 71, 14/84, 171,522, 580, 15/3,4, 16/426, 19/149, 21/63, 138.

ayrılan develeri ifade etmekte; شُذّاذ النّاسِ ve شُذّاذ قوم kalıpları, kabile ya da yerleşim birimlerine mensup olmayan yabancı bireyler için kullanılmakta; شُذّانُ الحصى ise etrafa dağılmış taş parçalarını nitelemektedir. Ayrıca bedevilerin sidre ağacına الشِذان adını vermeleri, bu kökün kullanım çeşitliliğini ve anlam alanının zenginliğini göstermektedir.[149]

Cahiliye şiirinde de ş–z̲–z̲ kökü; deve, taş, çekirge gibi varlıkların dağılması, saçılması ya da gruptan ayrılması anlamında kullanılmaktadır. Bu çerçevede muallaka şairlerinden İmruulkays (ö. 540), atının süratini tasvir ettiği beyitlerinde, atının ayak darbeleriyle kuvars çakıllarını dağıtıp onları birbirinden ayırdığını (münferid hâle getirdiğini), ş–z̲–z̲ kökünün muzâri formuyla ifade etmektedir. Şair, bu esnada oluşan sesi Yemendeki Abkar Vadisi'nde sahte olup olmadığını anlamak için dirhemin ateşe tutulması sırasında çıkan sese benzeterek bahsi geçen durumu şu şekilde betimlemektedir:[150]

كَأَنَّ صَلِيلَ المَرْوِ حِينَ تُشِذُّه صَلِيلُ زُيوفٍ يُنْتَقَدْنَ بِعَبْقَرَا

Sanki devenin ayaklarıyla *etrafa saçıp dağıttığı* kuvars taşlarının şakırtısı

Abkar'da saflığı ateşte sınanan sahte dirhemlerin [züyûf] çınlamasına benziyor.[151]

Buradaki تُشِذُّهُ fiili, ş–z̲–z̲ kökünün *ayırmak, dağıtmak, saçmak* anlamındaki kullanımına açık bir örnektir. Aynı zamanda bu kullanım, kelimenin sadece fizikî bir eylemi değil, bu eylemin doğurduğu etkileri -örneğin ses ve dağılmanın estetik yansımasını- da içerdiğini gösterir. Bu bağlamda kökün şiir dilinde kazandığı fonksiyon hem tasvir gücü hem de anlam derinliği bakımından dikkat çekicidir.

Bir diğer Câhiliye dönemi şairi Harâb b. el-Verd el-Harbî el-Hemdânî (ö. 573) de ş–z̲–z̲ kökünü savaş sahnelerinin tasvirinde çarpıcı bir şekilde kullanmıştır. Şair, kabilesinin düşman saflarına savurduğu mızrakların etkisini, yağmur sonrası bir anda dağılmaya başlayan çekirgelerin kaotik ve düzensiz hareketlerine benzeterek savaşın şiddetini ve dinamizmini vurgulamıştır. Bu kullanımda ş–z̲–z̲ kökü, *ani ve dağınık şekilde saçılmak* anlamıyla hem fiziksel hem de imgesel düzlemde işlevselleştirilmiştir. Söz konusu beyitte şöyle denilmektedir:

يُطَايِرْنَ الْأَكُفَّ عَنِ التَّرَاقِي كَشَذانِ الجَرَادِ لَدَى المَطِير

Onlar (mızraklar), elleri boyunlardan uçuruyorlar,

---

[149] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 6/215; İbn Durayd, *Cemheratu'l-luga*, 17117; Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga,* 11/186; İbn ʿAbbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, 2/151; İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga*, 3/180; Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs,* 9/424.

[150] İmruulkays, تُطَايِر شَذَّانَ الحَصى بِمَناسِم صِلاب العُجى مَلْثومها غَيرُ أَمعرا şeklindeki başka bir beytinde de şâzzı aynı anlamda kullanmaktadır. Bkz. ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs,* 9/424. Fakat buradaki شَذَّان lafzı bazı yerlerde ظِرَّانَ الحَصَى şeklinde de zikredilmektedir. Bkz. İmruulkays b. Hucr, *Dîvânu İmruulkays*, thk. Abdurrahman el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004), 95.

[151] İmruulkays b. Hucr, *Dîvânu İmruulkays*, 96.

Yağmur sonrası dağılan çekirgelerin *saçılışı* gibi.[152]

Beyitte geçen كَشَذَانِ الجَرَادِ ifadesi, ş–z̲–z̲ kökünün *çekirgelerin yağmurla birlikte ansızın dağılması* şeklindeki kullanımına işaret eder. Bu bağlamda kökün anlamı, sadece fizikî dağılmayı değil, aynı zamanda savaş ortamının kaotik, kontrolsüz ve sarsıcı doğasını da yansıtır niteliktedir.

Ş-z̲-z̲ kökünün *topluluktan ayrılmak* anlamındaki kullanımına dair dikkat çekici örneklerden biri, Hîre meliki Numan b. Münzir'in (ö. 580-602) İran hükümdarı Kisrâ Enûşîrvân'a (ö. 579) gönderdiği elçilik heyetiyle ilgili nakilde yer almaktadır. Arap fasihliğini ve belagatini takdim etmek amacıyla gönderilen bu heyette, dönemin meşhur şair ve hatiplerinden Eksem b. Sayfî (ö. 610 [?]) de bulunmaktadır. Kisrâ, heyetle yapılan görüşmenin sonunda tercümanı aracılığıyla şu ifadeleri dile getirir:

وإني لأكرَهُ أَنْ أُجَبِّهَ وُفُودِي، أَوْ أُحْنِقَ صُدُورَهُمْ. وَالَّذِي أُحِبُّ هُوَ إِصْلَاحُ مَدَارِكُمْ(مدبركم)، وَتَأَلُّفُ شَوَاذِّكُمْ

فانصرفوا إلى ملككم فأحسنوا مؤازرته والتزموا طاعته، واردعوا سفهاءكم وأقيموا أودهم، وأحسنوا أدبهم، فإن في ذلك صلاح العامّة.

"Şüphesiz ki elçilerime kaba davranmaktan yahut onların gönüllerini kırmaktan hoşlanmam. Asıl arzum, yönetiminizi ıslah etmek ve *topluluğunuzdan ayrılanları* bir araya getirmektir… Şimdi kralınıza dönün, ona destek olun ve itaat edin. Cahillerinizi dizginleyin, onları düzeltin ve terbiye edin; zira topluluğun salahı bundadır." [153]

Bu bağlamda geçen شَوَاذِّكُمْ ifadesi, ş–z̲–z̲ kökünün çoğul formudur ve *ana gruptan ayrılan, marjinalleşen, hâkim olan düzene uymayan kesimler* anlamını taşır. Kisrâ'nın burada kastettiği, muhtemelen Hîre Krallığı'na bağlı olmayan bedevî kabileler veya siyasî muhaliflerdir. Ayrıca bu lafzın cümlede تَأَلُّفُ kelimesiyle birlikte kullanılması, *şâz* kelimesinin *cemaatten ayrılan, merkezî yapının dışında kalan* anlamını pekiştirmekte ve bu unsurların yeniden sisteme entegre edilmesi suretiyle siyasî birliğin sağlanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla buradaki kullanım, yalnızca fiziksel bir dağılmayı değil, aynı zamanda siyasî ve sosyal bir bütünlüğün ihlalini, birlikten kopuşu da ima etmektedir. Kisrâ'nın bu ifadesi, kökün toplumsal bağlamda birlik, uyum ve düzen ekseninde nasıl işlevsel hale geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.[154]

---

[152] *Şiʿru Hemdân ve ahbâruhâ fi'l-Cahiliyeti ve'l-İslâm*, thk. Hasan Îsâ Ebû Yâsîn (Riyad: Dâru'l-ulûm, 1983), 250.

[153] Ebû Ömer İbn Abdurabbih el-Endelûsî, *el-ʿİkdu'l-ferîd*, thk. Ahmed vd. Emîn (Kâhire: Lecnetu't-Telîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1944), 2/19.

[154] Mezkûr cümlede "Şevâz̲" lafzının kullanımı, kelimenin Cahiliye döneminde yalnızca somut dağılma anlamında değil, aynı zamanda soyut düzlemde siyasî ayrışmayı ifade edecek şekilde de kullanıldığına işaret etmektedir. Ne var ki bu bağlamda tespit edilebilen yalnızca bir örnek bulunması, bu yoruma ihtiyatla yaklaşmayı gerektirir. Zira İbn Abdurabbih'in (ö. 328/940) ifadesi, kendi döneminin terminolojisini önceki dönemlere yansıtıyor olma ihtimalini barındırmaktadır. Nitekim müellifin yaşadığı hicrî dördüncü asır Arapçasında şâzzın özellikle kıraat, hadis, fıkıh ve kelâm terminolojisinde ana akımdan sapma anlamını kazandığı görülmektedir.

Nitekim Cahiliye dönemi Arap dilinde ş-ẕ-ẕ (ش–ذ–ذ) kökünün semantik analizi, dilin somut ve soyut anlamları arasındaki organik bağı ortaya koymaktadır. Kökün temel anlam alanı olan fiziksel dağılma (شذان الإبل، شذان الحصى) ile toplumsal ayrışma (شواذّ الناس) arasındaki geçişkenlik, Arap dilinin kavramsal derinliğini ve sosyokültürel bağlamla etkileşimini yansıtmaktadır. Bu yapı, kökün hem betimleyici hem de dışlayıcı işlevler üstlendiğini göstermektedir.

Buna ek olarak Kisrâ Enûşîrvân'ın وتألّف شواذّكم ifadesi, kökün siyasî bağlamdaki kritik rolünü ortaya koymaktadır. Bu kullanımda şevâz, merkezî otoriteye muhalif unsurları tanımlarken, telif fiiliyle birlikte kullanılınca Sasani siyaset retoriğinde entegrasyon stratejisini yansıtmaktadır. Bu söylem, bedevi toplumunun kabilevî yapısına yönelik bir eleştiri içermekle birlikte, aynı zamanda kökün sosyopolitik bağlamda birlikten sapmayı ifade edebilecek şekilde işlevlendirildiğini göstermektedir.

Benzer şekilde Cahiliye şiirinde kökün kullanımı, estetik ve anlamsal açıdan dikkat çekici boyutlar sergilemektedir. İmruulkays'ın *Muallakası*'nda fiziksel dağılmanın şiirsel tasviri, Harâb b. el-Verd'in savaş sahnelerindeki metaforik kullanımı, kökün yalnızca fiziksel bir olguyu tanımlamakla kalmayıp, doğal ve toplumsal düzensizliğin sembolik temsilini de üstlendiğini ortaya koymaktadır. Bu örnekler, dilin betimleyici gücünün yanı sıra kültürel kodlama işlevini de gözler önüne sermektedir.

Sonuç olarak ş-ẕ-ẕ kökünün Cahiliye dönemindeki kullanımları, somut nesnelerin dağılmasından soyut toplumsal sapmaya uzanan anlam genişlemesini göstermektedir. Bu geçişkenlik, Arapçanın hem betimleyici hem de değerlendirici yönünü ortaya koyarken, aynı zamanda İslam sonrası dönemdeki teknik terimlere (şâz kıraat gibi) kavramsal zemin hazırladığını da göstermektedir. Kökün bu çok yönlü işlevselliği, Câhiliye Araplarının dünya görüşünü, değer sistemini ve toplumsal düzen anlayışını yansıtan bir anlatı unsuru olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Ancak Kisrâ'ya atfedilen sözlerin İbn Abdürabbih (ö. 328/940) tarafından aktarılması, geç dönem semantik projeksiyon ihtimalini dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Bu durum, kökün siyasi bağlamdaki bu tek örnek kullanımına dair kesin yargılardan kaçınmayı ve verileri daha temkinli bir şekilde değerlendirmeyi gerektirmektedir. Kökün semantik evriminin tam olarak anlaşılabilmesi için, dönemin diğer metinlerindeki kullanımlarının karşılaştırmalı olarak incelenmesi büyük önem taşımaktadır.

B) Ş-ẕ-ẕ Kökünün Nüzul Döneminde Kullanımı

Ş-ẕ-ẕ kökü ve türevlerinin nüzul dönemindeki kullanımları incelendiğinde bu kökün Kur'an'da hiçbir formda varit olmadığı mütalaa edilir. Bununla birlikte bu kökle yakın anlamlılık gösteren فرد kökü ve türevleri beş yerde kullanılır.[155] Örneğin, وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادٰى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ "Andolsun ki sizi ilk defa

[155] Bkz. el-En'âm 6 /94, Meryem 19/80, 95, el-Enbiyâ 21/89, sebe' 34/46.

yarattığımız gibi teker teker bize geleceksiniz…" (el-En'âm 6/94) ve وَكُلُّهُمْ اٰتِيهِ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَرْدا "Bunların hepsi de kıyamet gününde Allah'ın huzuruna tek başına gelecektir." (Meryem 19/95) ayetlerinde فرد kökü; *kişinin mal, mülk, evlat gibi bağlı olduğu şeylerden ayrılarak tek başına kalması* anlamında kullanılmıştır.[156]

Bir diğer yakın anlamlılık gösteren فرق kökü ve müştakları ise Kur'an'da çok daha sık geçer.[157] Bu kök, *bölünmek, parçalanmak, ayrılmak, ihtilafa düşmek* gibi anlamlara gelir. وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا "Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın…" (Âl-i İmrân 3/103) ve وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ اُوْتُوا الْكِتَابَ اِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَة "Ehl-i kitap ancak kendilerine o açık kanıt geldikten sonra ihtilafa düştüler." (el-Beyyine 98/4) ve فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِير "Onların bir fırkası cennette, bir fırkası da cehennemde olacaktır." (eş-Şûrâ 42/7) gibi ayetlerde bu kökün *ayrılma*, *ihtilafa düşüp bölünme, parçalanma* anlamları açık biçimde gözlemlenmektedir.[158]

Her ne kadar ş-ẕ-ẕ kökü Kur'an'da yer almasa da hadis literatüründe bu kökün hem fiil (شَذَّ) hem de isim (الشَّاذّ) formlarıyla yer aldığı görülmektedir. Bu kullanımlar, kişinin cemaatten, gruptan ayrılmasını ifade etmekte ve bağlama göre dinî-sosyolojik anlamlar kazanmaktadır. Nitekim Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen meşhur bir hadiste, İslam ümmetinin dalalet üzere birleşmeyeceği, Allah'ın inayetinin cemaatin üzerinde olduğu ifade edildikten sonra bu cemaatten bir kişinin ayrılması *şeẕẕe* fiili kullanılarak (وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ) anlatılmıştır.[159] Bu rivayetin başka bir varyantında cemaatten ayrılıp tek kalan kişi şâz ile (فَإِذَا الشَّاذُّ مِنْهُمْ) tavsif edilmiştir.[160] Yine Hz. Peygamber'in bir kavim üzerine gönderdiği seriyyede geçen bir hâdisenin anlatıldığı bir rivayette, düşman safından ayrılıp tek kalan kişi şâz olarak tanımlanmış ve bu eylemi شَذَّ fiili ile ifade edilmiştir.[161]

İlk rivayette ş-ẕ-ẕ kökünün sadece fiil (شَذ) formu kullanılırken diğer iki rivayette hem yapılan eylemi ifade eden fiil (شذ) hem de o eylemi yapan kimsenin vasfı olarak ismi fail (الشَّاذ) formu kullanılmıştır. Bağlamlar incelendiğinde *ş-ẕ-ẕ* kökü, her üç rivayette de kişinin bağlı olduğu *cemaat/gruptan ayrılmasını* ifade ettiği görülmektedir ve bu kullanımlar, sözlükteki kullanımlarla benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte ilintili hadislerde İslam cemaatinden ayrılmanın, tek başına

---

[156] Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: y.y., 1423), 1/579-588, 2/638, 640, 3/91; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Kitâbun fîhi luğâtu'l-Ḳur'ân*, thk. Câbir b. Abdullâh es-Serî (b.y.: y.y., 1435), 1/345, 2/171; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 9/413, 15/622; Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/273.

[157] Bazı kullanımları için bkz. el-Bakara 2/14, 50, 85, 185, 188, 285, Âl-i İmrân 3/4, 23, 78, 84, 103, en-Nisâ 4/77, 130, 150, 152, Meryem, 19/73, eş-Şu'arâ' 26/63, eş-Şûrâ 42/7, el-Beyyine 98/4.

[158] Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 1/293, 4/780; Ferrâ, *Meʿânî'l-Ḳurʾân*, thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: y.y., ts.), 3/281; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/647-648, 24/553; Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005), 2/2444-445.

[159] Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sunenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir- Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaat-i Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), 4/466.

[160] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 1/186.

[161] İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannefu fi'l-ehâdîsi ve'l-ahbâri -İbn Şeybe-*, 5/557, 6/481.

takılmanın nahoş bir tavır olarak nitelendirildiği, hatta bu eylemin cehenneme götürecek bir hâl olarak ifade edildiği gözlemlenmektedir. Bu durum söz konusu ayrılmanın salt fizikî bir ayrılma değil, aynı zamanda amelî ve itikadî konularda muhalefet içerdiğini de imlemektedir. Hadislerdeki ikazlar, kollektif uyumun dinî bir gereklilik olarak vurgulanmasını sağlamıştır. Bu kullanım örnekleri, *şâz* kavramının tarihî anlam evrimine ışık tutmakta ve klasik literatürde kazandığı teknik anlamların arka planını anlamamıza katkı sunmaktadır.

1.4. Ş-ẕ-ẕ Kökünün Erken Dönem İslamî Literatürdeki İlk Kullanımları

Ş-ẕ-ẕ kökünün erken dönem İslamî literatürdeki ilk kullanımları bu kavramın sonraki yüzyıllarda kazanacağı terminolojik derinliğin temellerini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Hicrî ilk dört asır boyunca tâbiin kavillerinde, dilbilim, kıraat, hadis ve fıkıh gibi disiplinlerde görülen şâz kelimesinin kullanım örnekleri henüz standartlaşmamış olsa da terimleşme sürecinin ilk ipuçlarını barındırmaktadır. Bu dönem metinlerinde kökün Cahiliye çağındaki temel anlamlarından İslamî ilimlerin ihtiyaçları doğrultusunda nasıl yeni anlamlar kazandığı müşahede edilebilir. Özellikle mütekaddimîn alimlerinin eserlerinde şâzzın *cemaatin kavillerine muhalif olan* anlamına doğru nasıl evrildiğinin ilk işaretleri görülmektedir. Bu başlık söz konusu erken dönem kullanımlarını kronolojik bir şekilde inceleyerek şâz kavramının terminolojik kimlik kazanma sürecinin başlangıç evrelerine ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Bu çerçevede tâbiin neslinin önde gelen isimlerinden Saîd b. el-Museyyeb (ö. 94/713) cemaatle namazın önemine dair naklettiği bir rivayette şâz kavramının (tespit edilen) en erken örneğini bize ulaştırmıştır. Rivayete göre Kaʿb'dan إِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الشَّاذِّ وَهُوَ مِنَ الإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ "Şeytan şâz/tek kişiyle beraberdir, iki kişiden ise uzaktır." şeklinde bir ifade aktarmıştır.[162] Bu rivayette geçen Kaʿb'ın bazı kaynaklarda Kaʿbu'l-Ahbâr (ö. 32/652-53), bazı çalışmalarda ise Kaʿb b. Mâlik (ö. 50/670) olduğu belirtilmiştir.[163] Saîd b. el-Museyyeb'in doğum tarihinin 15/636 olduğu göz ününde bulundurulduğunda her iki ihtimal de mümkündür. Bu rivayetin başka bir varyantta وَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ "Şeytan tek kişiyle beraberdir, iki kişiden ise uzaktır." şeklinde şâzzın yerine *vâhid* lafzı kaydedilmiştir. Bu durum şâz kelimesini tek olan ve cemaate iştirak etmeyen bir kişiyi nitelemek üzere kullanıldığını açıkça gösterir.[164] Bu rivayetin önemi şâz kelimesinin nüzul sonrası dönemde tespit edilebilen en erken

[162] İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, et-*Tabakâtü'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1410), 5/99; Şemseddîn Ebû Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Muessesetu'r Risâle, 1985), 4/240.

[163] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/239; Abdulaziz b. Abdullah b. ʿAli en-Nemle, *el-Ârâu'ş-şâzze fî usûli'l-fikh* (Dâru İbn Hazm, 2009), 1/35.

[164] Nuʿaym b. Hâmmâd el-Mervezî, *el-Fiten li Nuʿaym b. Hâmmâd*, thk. Semîr Emin ez-Zuhrî (Kâhire: Mektebe et-Tevhîd, 1412), 1/242.

kullanım olması; kök anlamı olan *ayrılma ve tecrit olma*yı korurken sosyal-dinî bir bağlamda kullanılması; cemaat karşıtı bir anlam yüklenmeye başlamasıdır.

Hemen hemen aynı tarihlerde ş-z̲-z̲ kökünün Kur'an/kıraat bağlamındaki ilk kullanımı, Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) Medine ehline (takriben 75/695 senesinde) olan hitabında müşahede edilir:

> Ey Medine halkı! İlk düzene (asl-ı emr) en çok bağlı kalması gerekenler sizlersiniz. Ancak şu doğu tarafından (Irak bölgesinden) bizim kulağımıza birtakım âhâdis geliyor ki biz onları bilmiyoruz. Biz onlardan yalnızca Kur'an kıraatini bilir, tanırız [bu yüzden onlara kulak asmayın]. Öyleyse mazlum imamınızın (Hz. Osman'ın), sizi üzerinde birleştirdiği mushaflarınızda bulunan şeye (lafızlara/kıraate) sımsıkı sarılın. Aynı şekilde mazlum imamınızın sizi üzerinde topladığı ferâize de bağlı kalın. Çünkü Hz. Osman bu meselede Zeyd b. Sâbit ile istişare etmiştir. O, İslam için ne güzel bir müşavirdir! Böylece onlar [Hz. Osman ve Zeyd], bu iki şeyden (Kur'an lafızlarından ve feraizden) muhkem olanları ihkâm (ispat), şâz olanları da ıskat etmişlerdir (فَأَحْكَمَا مَا أَحْكَمَا وَأَسْقَطَا مَا شَذَّ عَنْهُمَا).[165]

Abdülmelik b. Mervân'ın bu ifadelerindeki ş-z̲-z̲ kökünün, mushaflarda ispat edilen lafızların mukabili olarak mushaflara alınmayan, yaygın olanın dışında kalan kelimeler için ve yine ferâiz bağlamında konsensüs dışı görüşleri ifade etmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle Kur'an/mushaf bağlamında Hz. Osman ve Zeyd'in mushaf standardizasyonu sırasında *dışladıkları materyalleri* (farklı kıraatler, yazım varyantları veya ihtilaflı metinler) nitelemek için kullanılmıştır. Ayrıca şâz kelimesi rivayette *kesinliği, sağlamlılığı, mevsukiyeti, muhkemliği* barındıran *ihkâm*'ın karşıtında konumlandırılmış ve bu durum şâzzın *zayıflığı ve şüpheyi* çağrıştıran bir lafız olduğuna işaret etmektedir. Nitekim söz konusu rivayet şâz kelimesinin hem kıraat hem de ferâiz alanında standart dışı kabul edilen görüşleri ifade etmeye başladığını göstermektedir.

Bununla birlikte akademik titizlik gereği şu hususun da göz önünde bulundurulması gerekir: Yukarıda sahabe ve tâbiine nispet edilen ifadeler, hayatlarının bir kısmını hicrî ikinci, bir kısmını ise üçüncü yüzyılda geçirmiş olan Nuʿaym b. Hammâd (ö. 228/843) ve İbn Saʿd (ö. 230/845) gibi müellifler tarafından nakledilmiştir. Bu durum söz konusu ifadeler her ne kadar erken nesillere atfedilse de özellikle şâz gibi terimlerin kullanımı açısından müelliflerin kendi dönemlerindeki ilmî dil ve kavramsal çerçeveden etkilenmiş olabileceklerini düşündürmektedir. Nitekim ilk rivayetin bir varyantında şâz, diğerinde ise *vâhid* kelimesiyle yer alması bu ihtimali desteklemektedir. Bununla birlikte her hâlükârda bu rivayetler şâz kelimesinin müelliflerin yaşadığı erken dönemde c*emaatten ayrılan kişiyi* ve yine *standart dışı sayılan görüş ya da lafızları* nitelemek üzere kullanıldığını açık biçimde göstermektedir.

[165] İbn Saʿd, Ebû Abdullah Muhammed, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), 5/233; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsim Ali b. el-Hasen, *Târihu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebû Saîd Amr el-Amravî (Dâru'l-Fikr, ts.), 37/135.

Abbasi Halifesi Ebû Caʿfer el-Mansur'un (ö. 158/775) İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) yazmasını istediği *el-Muvatta* adlı eserle ilgili tavsiyeleri, şâz kavramının fıkıh terminolojisine giriş sürecine ışık tutmaktadır. Rivayete göre halife, İmam Malik'e hitaben şöyle demiştir:

> "Ey Ebû Abdillah! İnsanlar arasında senden ve benden daha fakih kimse kalmadı. Ancak hilafet işleri beni meşgul ediyor. Bu sebeple sen insanların istifade edebileceği bir kitap telif et. Eserinde İbn Abbas'ın ruhsatlarını, İbn Ömer'in şiddetli tutumlarını ve İbn Mes'ûd'un şâzlarını alma. İnsanlar için kolaylaştırıcı bir yol benimse."[166]

Bu ifadeler, halifenin özellikle halkın genelinin dinî pratiklerde başvurabileceği mutedil ve kolektif kabul görmüş bir ilmî mirasın oluşturulmasını önceliğini göstermektedir. Burada İbn Mesʿûd'a nispet edilen şâz görüşlerden muradın, Kûfe'de yaygın olan ancak Medine ekolünün temsilciliğini üstlenen Mâlikî gelenekle çelişen bazı görüşler ve ayrıca resm-i Osmânî'ye aykırı kimi kıraat farklılıkları olması muhtemeldir.[167] Dolayısıyla el-Mansûr'un bu tavsiyesi, bir tür ilmî standardizasyon ve birlik çağrısı niteliği taşımakta ve standart dışı kıraatleri dışlamaktadır.

Ş-z̲-z̲ kökünün Arap dili ve belagati alanındaki ilk kullanımlarına, Emevî dönemi Hristiyan Arap şairlerinden Ahtal'ın (ö. 92/710-11), Velîd b. Abdilmelik'i methetmek amacıyla yazdığı bir kasidede rastlanır. İlgili mısralarda şair, Velîd'in düşmanlarını büyük ölçüde kırıp geçirdiğini hatta düşmanlarından bir grubun, onun kılıcından korunacak bir sığınak bulma umuduyla sağa sola kaçıştığını tasvir eder; söz konusu grubun ordudan ayrılmasını da *şezze* fiiliyle ifade eder:

قتَلْتَ الرُّومَ، حتى شَذَّ مِنْها عصائبُ، ما تُحَرِّزُها القُصور

Rumları öyle kırdın ki onlardan (kaçıp) *dağılan* gruplar, kalelerin bile koruyamayacağı kadar perişan oldu.[168]

Bahsi geçen kullanım, ş-z̲-z̲ kökünün askerî bir bağlamda *ordudan ayrılma* ya da *birlikten dağılma* anlamında kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu kökün terimleşme sürecinin farklı ilim disiplinlerinde farklı yönelimler ve anlam çerçeveleri doğrultusunda geliştiğine işaret etmektedir.

Bu bağlamda ş-z̲-z̲ kökünün kıraat ilmi literatüründe belirgin bir anlam kazanımına uğradığı ilk örneklerden biri, hicrî ikinci yüzyılda yaşamış olan Ebû Amr b. Alâ'nın (ö. 154/771) rivayetlerinde görülür. Ebû Amr'a, فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ اَحَدٌ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ اَحَد (el-Fecr 89/25, 26) ayetiyle ilgili Hz. Peygamber'den zâl ve sâ harflerinin fethasıyla (لا يعذَّب ولا يوثَق) okunan bir kıraat daha nakledildiği

[166] Ebû Muhammed Zekiyyuddîn 'Abdulazîm el-Munzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb li'l-Munzirî*, thk. Mustafa Muhammed Ammâra (Mısır: Mektebe Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1968), 1/14.

[167] Mecmûatun mine'l-muellifîn, *Fetâvâ eş-Şebeketi'l-İslâmiyye* (Mektebetu'ş-Şâmile, 2009), 2/1957.

[168] Giyâs b. Gavs b. Târika el-Ahtal, *Dîvânu'l-Ahtal*, thk. Mehdî Muhammed Nâsıruddîn (Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994), 183.

hâlde[169] neden bunu terk ettiği sorulduğunda o da şu şekilde cevap vermiştir*:* "Zira ben, genel kabul görmüş kıraatlere aykırı bir rivayet getiren yalnız raviyi (el-vâhid eş-şâz) güvenilir bulmam."[170] Başka bir varyantta ise Ebû Amr'ın mezkur kıraatin ravisinin şâz olması sebebiyle, onu bizzat Hz. Peygamber'den işitse dahi bu kıraati kabul etmeyeceğini ifade ettiği aktarılır.[171] Bu rivayetlerde, fethalı okuyuşun yalnızca tek bir vecih/kanaldan nakledildiği, buna karşılık kesralı okuyuşun birçok kanaldan geldiği özellikle vurgulanmaktadır. Bu durum, şâz kavramının hem ravinin teferrüdüne hem de kıraatin cemaat nezdinde kabul görme derecesine göre tanımlandığını göstermesi açısından önemlidir.[172]

Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatlere yaklaşımında şâz kavramının nasıl bir işlev kazandığını gösteren bu örneklerin yanı sıra, lafzen şâz kelimesi geçmese de muhteva bakımından aynı değerlendirme zeminine oturan başka rivayetler bulunmaktadır. Nitekim إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُم (en-Nûr 24/15) ayeti bağlamında Ebû Amr'ın, Hz. Âişe'ye nispet edilen ve kişinin yalan söylediğinde ağızdan söyleniveren söz anlamında ولق kökünden türeyen إذ تَلِقُونه şeklindeki kıraati[173] bildiği, fakat bu kıraatin ahzedilmediğini belirttiği ya da onu almamayı salık verdiği kaydedilmektedir.[174] Bu varyant, yalnızca Hz. Âişe'ye nispet edilmesi ve genel kabul görmüş okuyuşlara muhalif olması nedeniyle literatürde şâz kıraat olarak değerlendirilmiştir.

Alemuddîn es-Sehâvî (ö. 643/ 1245) ve Ebû Şâme'nin (ö. 665/1267) aktardığı varyantta, söz konusu kıraatle niçin okumadığı sorulan kişinin İbn Ebî Muleyke (ö. 173/789) olduğu görülür. İbn Ebî Muleyke, bu tutumunun gerekçesi olarak ilgili kıraatin halk arasında yaygın olarak okunan kıraatlere aykırı olmasını göstermektedir. Ancak o, bu gerekçeyle yetinmeyerek kıraatlerin rivayet temelli oluşuna vurgu yapar ve bu çerçevede, resmî mushaf arasında yer almayan bir kıraatle okuyan kişiyle karşılaşmaları durumunda ona karşı tutumlarının ya tövbeye davet ya da boynunun vurulması şeklinde olacağını ifade eder.[175] Bu rivayet, hem şâz kıraatlerin reddine dair keskin tavrı hem de kıraat meşruiyetinin cemaat temelli ve resmî sınırlarla çizilen bir yapı arz ettiğini çarpıcı biçimde yansıtır.

---

[169] Bu şekilde okuyan yedi imamdan sadece el-Kisâî'dir. On imamın içerisinden de Basra imamı Yakub okumaktadır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 2/400.

[170] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 2/480.

[171] Alemuddîn es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, 323; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 79; Ebu'l-Kâsım el-Mâlikî en-Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karaʾe bi'ş-şâz*, thk. Abdullah b. Abdilaziz Dugaysir (Cemiyye İlmiyye Suûdiyye: Mecelle Tibyân, 1438), 289.

[172] Ebû Amr'ın bu sözüyle ilgili olarak es-Sehâvî (ö. 643), "*Fethalı olan okuyuş da tevâtürle sabittir; zira bazen bir haber, bir toplulukta tevâtürken diğer toplulukta tevâtür olmayabilir. Dolayısıyla Ebû Amr bu kıraati, kendisine tevâtür yoluyla ulaşmadığı için hoş görmemiştir."* demektedir. Bkz. Alemuddîn es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, thk. Abdulhak Abduddâyim (Beyrut: Müessesetu'l-kutubi's-sekâfiye, 1999), 2/570.

[173] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/104.

[174] Ebu'l-Kâsım Muhammed en-Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/124.

[175] Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, 2/567, 568; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Murşidu'l-vecîz ilâ ʿulûmin teteʿallaku bi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 1/180.

Şâz kelimesinin kıraatlerin seçimi sürecindeki belirleyiciliği, yalnızca Ebû Amr'ın kullanımları ile sınırlı değildir. Kıraat imamlarından İmam Nâfiʿ (ö. 169/785), kendi kıraatini oluşturup benimsediği ölçütleri açıklarken açıkça "Kıraatlerden iki kişinin ittifak ettiğini aldım, onlardan birinin şâz kaldığını ise terk ettim." ifadesini kullanır.[176] Bu nakil başka bir kaynakta, "Genelin okuduğu kıraati aldım, tek kişinin şâz kaldığını ise terk ettim." olarak اثنان lafzının yerine العامة lafzıyla kaydedilmiştir.[177] Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ise bu rivayeti hem yukarıdaki lafızlarla hem de وما شكّ فيه واحد تركتُه şeklinde شذ lafzının yerine شك kelimesiyle de aktarır.[178]

Bu rivayetler, lafız ve anlam açısından dikkatlice incelendiğinde ş-ẕ-ẕ kökünün, kıraatte cemaatin okuyuşundan ayrılma eylemini ifade etmek için (شذ) veya bu hususta münferid kalan kişinin sıfatı olarak (الشاذ) kullanıldığı görülmektedir. Kökün, mezkûr rivayetlerde واحد lafzıyla birlikte ve yine اجتمع واتفق lafızlarının mukabilinde kullanılmış olması, kıraatte *tek kalma ve cemaatin icma, ittifak ettiği okuyuşun dışında kalma, onlara muhalefet etme* anlamında kullanıldığını ve genel kabul görmüş rivayetlere aykırı düşen tek kanallı (âhâd) nakilleri ifade ettiğini teyit etmektedir. Ayrıca rivayetin şâz yerine şekk kelimesiyle gelen varyantı da göstermektedir ki şâz olan bir kıraat aynı zamanda kıraat/Kur'an olup olmaması bakımından bir şüphe barındırmaktadır.

İki rivayet arasındaki nüanslara bakıldığında Ebû Amr, *el-vâhid eş-şâz* tabirini kullanarak bir ravinin –ne kadar güvenilir olursa olsun– çoğunluğun rivayetine ters düşen tekli naklini otomatik olarak reddetmiştir. Burada şâz hem rivayetin sıhhatine hem de ravinin konumuna dair bir eleştiridir. Nâfi' ise, şâzzı daha pratik bir ölçütle tanımlar: Yetmiş tâbiinden sadece birinin farklı okuduğu kıraat, diğerlerinin icmâsına aykırıysa şâzdır ve terk edilir. Onun yaklaşımında, iki ravinin ittifakı asgari güvenilirlik eşiğidir. Sonuçta her ikisi de kıraatlerin sahihliğini belirlemede genelin okuyuşu gibi kolektif güvenceleri öne çıkararak şâzzı *kıraat bütünlüğünü bozan bir istisna* olarak değerlendirmiştir.

Kur'an ve kıraat bağlamındaki erken dönem kullanımlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde şâz kelimesinin, kıraat ilmindeki hem semantik hem de metodolojik işlevlerini disipliner düzeyde tayin eden kavramsal bir çerçeve inşa ettiği söylenebilir. Semantik düzlemde şâz; *teklik (el-vâḥid, münferid*) anlamında yalnızca tek bir ravi tarafından rivayet edilen okuyuşları, *ayrılık (el-infirâd)* boyutunda cemaatin kolektif kabulünden sapmayı ve *aykırılık (el-muhâlefe)* kapsamında ise yaygın olan kıraatlere aykırılık barındıran kıraatleri ifade etmektedir. Söz konusu anlam alanı kelimenin süreç içerisinde teknik bir terim olarak yerleşmesini mümkün kılmıştır. Metodolojik olarak ise şâz, hem yaygın okuyuşların dışında kalan kıraatlerin ilmî mecralardan ayıklanmasını hem sözlü-rivayet temelli kolektif hafızanın

[176] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 1/16; Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne an meâni'l-kırâât*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nahzati Mısr, t.s.), 83.
[177] İbn Vehbân el-Mezzî, *Ehâsinu'l-ahbâri fî mehâsini's-sebʿati'l-ahyâr*, 226.
[178] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 49; Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/155.

korunmasını hem de resmî mushaf yapısının sürekliliğini sağlamayı hedefleyen bir işlev yüklenmiştir. Dolayısıyla şâz, ilmî sahada kıraatlerin dışlanmasında belirleyici ve teknik bir ayraç işlevi görmüştür.

Önceki paragraflarda ortaya konan tespitlerin de işaret ettiği üzere, Kur'an ve kıraatler bağlamındaki erken dönem kullanımlar dikkate alındığında, *şâz* teriminin anlam ve yöntem düzeyinde belirleyici işlevler üstlenen kurucu bir kavram olarak erken bir aşamada kıraat ilminde yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, bazı araştırmacıların *şâz* kavramının ilk olarak dilbilim ve hadis alanlarında kullanıldığı, ardından kıraat disiplini tarafından benimsendiği yönündeki çıkarımları isabetli görünmemektedir. Zira bu görüşü desteklemek amacıyla örnek olarak sunulan Halîl b. Ahmed'in dilsel kullanımı, kıraat imamları arasında yer alan Ebû Amr b. el-Alâ ve Nâfiʿ gibi isimlerin kullanımlarıyla -vefat tarihleri göz önüne alındığında daha sonraki bir zaman dilimine tekabül etmesi olası olmakla birlikte- eş zamanlı olduğu anlaşılmaktadır.

Bu dönemde ş–ẕ–z̲ kökünün hadis alanında da kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu kullanımlar, kıraat imamlarınınkinden farklı olarak belirli bir hadis metnine değil, genellikle şahıslara yöneliktir. Nitekim Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), *şâz hadisin ancak şâz bir raviden geleceğini* ifade ederken, hem (metni belirtilmeyen muğlak bir) rivayet (الحديث الشاذ) hem de ravi (الرجل الشاذ) için bu lafzı yergi bağlamında kullanmaktadır.[179] Benzer biçimde İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778), alimlerin şâz fetva ve görüşleriyle amel edenlerin büyük bir şerre dûçâr olacaklarını belirtirken;[180] Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813) ise şâz ile amel eden kimsenin ilimde imam olamayacağını vurgularken[181] bu ifadeyi zemmetmek amacıyla kullanmaktadır. Ancak bu döneme ait kaynaklarda, hadis usulü çerçevesinde bir hadisin neden ve nasıl şâz sayılacağına dair açık tanımlara ya da *bu hadis şâzdır* şeklinde doğrudan ve teknik ifadelere sistemli biçimde rastlanmamaktadır.[182] Sonuç olarak kıraat imamlarının şâz kelimesini, Hicrî ikinci asır itibarıyla *teferrüd* ve *genele muhalefet içeren* kıraatleri nitelemek üzere disipliner ve teknik bir ifadeyle kullandıkları açık biçimde görülmektedir. Buna karşılık hadis alanındaki erken dönem kullanımlarda şâzzın hangi türdeki hadisleri nitelediği açık değildir.

Söz konusu teknik ve disipliner kullanımlara paralel olarak aynı dönemlerde dilbilim alanında da şâzzın kendine özgü bir işlev kazandığı görülmektedir. Nitekim lügat ve nahiv alimi el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), şâz kelimesini eserlerinde dilbilimsel bağlamlarda yer yer kullanır.[183] Örneğin وَعِلٌ

[179]Ebu Bekr Ahmed b. 'Ali Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* (Haydarâbâd: Cemiyyetu dâirati'l-meârifi'l-Osmâniyye, ts.), 141.

[180] Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hallâl, *el-Emru bi'l-maruf ve'n-nehyi ʿani'l-munker -min el-Câmiʿ li'l-Hallâl*, thk. Yahya Murad (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 66.

[181] Ebu Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l- vâʿî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404), 205.

[182] Detaylı bilgi için bkz. Raviye Bint Abdillah b. Ali Câbir, *el-Mustalehâtu'l-hadîsiyye beyne'l-ittifakı ve'l-iftirâk* (Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: el-Melik Abdulaziz Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-ulûmu'l-insaniyye, Doktora, 2017) ((el-Mektebetu'ş-Şâmile)), 288.

[183] Benzeri kullanımlar için bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 1/12, 53, 326, 5/11, 6/215, 7/44, 8/132, 433.

ve وَعْلٌ lafızlarını açıklarken, bu kelimenin bir lehçede وُعِلٌ şeklinde telaffuz edildiğini, ancak Arap kelamında şâz olan دُئِلٌ dışında فُعِل kalıbından bir ismin gelmediğini belirterek bu biçimin muttarid olmadığını ifade eder.[184] Onun öğrencisi Sîbeveyhi (ö. 180/796) ise hocasına kıyasla şâzza eserinde daha sık yer verir.[185] Her iki alimin de bu kelimeyi selefleri Ebû Amr[186] gibi dilbilim alanında muttarid yani kurala uygun lafızların karşıtı olarak; kendi türü içinde istisna teşkil eden, kök yapısından sapma gösteren ve düzenli dil kurallarına uymayan ifadeleri nitelemek amacıyla kullandıkları anlaşılmaktadır.

Dilbilimsel kullanım örneklerinin ardından şâzzın erken fıkıh literatüründe de anlam ve işlev kazandığı görülmektedir. Nitekim ş-ẕ-ẕ kökü yalnızca kıraat veya dilbilim değil, aynı zamanda ahkâm niteliğindeki hadislerin değerlendirilmesinde de işlevsel kılınmıştır. Bu çerçevede Hanefî fakihi İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) bazı fıkhî meselelerde bu kavramı bilinçli bir tasnif aracı olarak kullandığı dikkati çekmektedir. Örneğin Ebû Yûsuf, *el-Âsâr* adlı eserinde "Nikâhı Altında Beş Kadın Olan Harbînin Müslüman Olması" başlığı altında önce Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767), Dârü'l-harb diyarından bir adamın bir akitle beş kadınla evlenmesi ve sonrasında Müslüman olup eşleriyle birlikte Dâru'l-İslâm'a gelmesi hâlinde nikâhlarının sona ereceği yönündeki görüşünü kaydetmektedir. Ardından Evzâî'nin (ö. 157/774), Hz. Peygamber'den "Onlardan dilediğini nikâhında tutar, diğerlerini boşar." şeklinde gelen rivayete dayalı farklı görüşünü nakletmektedir. Bu aktarımın hemen sonrasında Ebû Yûsuf söz konusu rivayetin kendilerine de ulaştığını, ancak bunun şâz olduğunu ve şâz olan hadislerle amel edilemeyeceğini açıkça belirtmektedir.[187]

Bu örnekten hareketle Ebû Yûsuf'un, *meşhur ve muteber rivayetlere muhalefet eden, tek kalan ve bağlayıcılığı zayıf olan* bazı ahkâm hadisleri şâz olarak nitelendirerek fıkıh usulünde[188] bu kavrama fonksiyonel bir rol yüklediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin sistematik usul tanımlamalarından önceki kaynaklarda da şâzzın *teferrüd ve muhalefet* vasıflarını haiz (ahkâm niteliğindeki) hadis rivayetlerini dışlamak amacıyla kullanıldığı açıkça görülmektedir. Bu durum şâzzın teknik bir rivayet tasnif terimi olarak yalnızca kıraat değil, erken dönem hadis ve fıkıh literatüründe de kademeli olarak vücut bulduğunu göstermektedir.

---

[184] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ʿAyn,* 2/249, 250.

[185] Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Muhammed Harun Abdusselam (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988), 1/35, 294, 2/114, 402, 3/339, 368, 431, 538, 541, 4/40, 109, 218, 343, 366, 398, 399, 405, 421, 424, 430, 477, 482, 483.

[186] Ebû Amr b. Alâ, şâzzı kıraatlerin yanı sıra برز fiilinden türeyen مبروز kelimesinin iştikakıyla ilgili "Bu, أبرزت fiilinden mefuldür, fakat şâzdır." diyerek dilbilimsel bir meselede benzerlerine muhalefet eden ve böylece aslından ayrılıp tek kalan anlamında kullanır. Bkz. İbnu'l-Haddâd el-Meʿâfirî, *Kitâbu'l-Efʿâl* (Kahire: Muessesetu Dâru'ş-Şabi, 1975), 3/194.

[187] Ebû Yûsuf, *er-Reddu ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî,* thk. el-Afgânî Ebu'l-Vefâ, (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârif en-Numaniyye, ts,) 103-105.

[188] Her ne kadar mezkûr örnekte şâzzı doğrudan bir hadis için kullanılmış olsa da dönemin ilmî pratiğinde fıkhî görüşlerin büyük ölçüde ahkâm hadislerine dayanarak oluşturulduğu göz önüne alındığında, bu kullanımı fıkıh disiplini içerisindeki erken örneklerden biri olarak değerlendirmek ilmî tutarlılıkla çelişmez.

Ne var ki Ebû Yûsuf'un bu bağlamdaki açık kullanımlarına rağmen bir araştırmacının "İmam Şâfiî'den önce hicrî ikinci asırda alimlerin şâz hadisi genellikle daha sonraki ıstılahî anlamından farklı olarak ferd ve garîb manasında kullandıkları söylenebilir."[189] şeklindeki değerlendirmesi, söz konusu örneğin bağlamsal içeriğiyle çelişmekte ve isabetli görünmemektedir. Zira Ebû Yûsuf bu başlıkta şâzzı ferd ve gariblikten ziyade, meşhur olan rivayetlere muhalefet içeren ahkâm hadisleri bağlamında kullanmakta ve bu yönüyle lafza belirgin bir teknik anlam yüklemektedir. Dolayısıyla ilgili çıkarım, metnin bağlamınca desteklenmemekte ve isabetli bir tahlil olarak değerlendirilememektedir.

Bize ulaşan kaynaklar ışığında şâz hadisi, "Güvenilir bir ravinin, başkalarının rivayet etmediği bir hadisi rivayet etmesi değil; bilakis güvenilir ravilerce rivayet edilen bir hadise, yine güvenilir bir başka kişinin muhalif olarak rivayette bulunmasıdır." şeklinde tanımlayan ilk şahsın İmam Şâfiî olduğu gözlemlenir.[190] Bu kavlin farklı bir varyantında da İmam Şâfiî, ancak ravinin muhalefet eylemini gerçekleştirmesi durumunda şâzlık vasfının söz konusu olabileceğini (فَهَذَا الَّذِي يُقَالُ: شَذَّ عَنْهُم) açıkça belirtir.[191] Ancak bu tanım, İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) ve Hatîbu'l-Bağdâdî (ö. 463/1071) gibi müelliflerce İmam Şâfiî'ye nispet edilmekle birlikte herhangi bir kaynağa referans verilmeden aktarılmaktadır. Günümüze ulaşan İmam Şâfiî'nin eserlerine bakıldığında da böyle bir ifadeye hatta şâz kelimesinin herhangi bir şekilde kullanımına rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte böyle bir tanımın İmam Şâfiî'den şifahen aktarılmış veya günümüze ulaşmayan bir eserinde zikredilmiş olması muhtemeldir. Öte yandan İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseri üzerinde tez yürütmüş olan bir araştırmacı, mezkûr eserinde şâzzı açıkça kullanmamış olsa da haber-i vâhidin hüccet olabilmesi için gerekli olan şartları tadat ederken şâzzın mefhumunu içeren bu şarta da yer verdiğini ifade etmektedir.[192]

İmam Şâfiî'nin -matbu- eserlerinde şâzzı hadis ve kıraat bağlamında açıkça kullandığı tespit edilmemekle birlikte Cuveynî'nin (ö. 478/1085) aktardığı bazı değerlendirmeler dikkat çekicidir. Cuveynî, [Ebû Hanîfe'nin yaklaşımının aksine] İmam Şâfiî ve diğer muhakkik ulema nezdinde, bir grup tarafından nakledilmiş bir haber/hadise, güvenilir bir ravinin getirmiş olduğu ziyadenin (ziyâdetu's-sika) makbul olduğunu söyler. Dahası İmam Şâfiî'nin, Kur'an'ın ispatının, *müstefîz ve mütevâtir* bir şekilde nakledilmekten geçtiği toplum nezdinde bilindiği halde, [Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını kastederek] Kur'an'da şâz rivayeti kabul edip, [Kur'an dışı haberlerde] güvenilir ravinin infirâd ettiği ziyadeyi reddetmenin çelişkili bir tutum olduğunu düşündüğünü belirtir. Bu bağlamda İmam Şâfiî, eğer Kur'an

[189] Bkz. Muhittin Düzenli, *Rivayetlerin Sıhhatinin Tespitinde İllet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu* (Ondokuzmayıs Üniversitesi, 2008), 47,48.
[190] Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu'ş-Şâfiʿî ve menâkıbuhu*, thk. Abdulhalık Abdulganî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 178, 179; Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 141.
[191] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu'ş-Şâfiʿî ve menâkıbuhu*, 179.
[192] Fuat İstemi, "İmam Şâfii'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (16) (2016), 654,655.

gibi aslî bir alanda nadiren de olsa şâz ziyadeye cevaz verilebiliyorsa, Kur'an dışındaki âhâd rivayetlerde ziyadenin kabulünün evleviyetle mümkün olması gerektiğini savunmaktadır.[193]

Cuveynî bunun ardından Kur'an'ın irabıyla ilgili kıraat ihtilaflarına da temas etmekte ve bu farklılıkların mucmaʿ aleyh mushafa muhalif herhangi bir husus içermediğini ve ayrıca *el-Umm* adlı eserde[194] de bu kıraatlere doğrudan yer verilmediğini belirtmektedir. Bununla birlikte bu tür kıraatlerin kabulünün *nakildeki tevatüre* bağlı olduğunu; bu noktada esas alınması gereken unsurun ise alanda *ihtisas sahibi kurrâ tarafından telakki edilen rivayet/kıraatler* olduğunu vurgulamaktadır. Cuveynî tevâtürü bu bağlamda iki şekilde sınıflandırmaktadır: Birincisi devletler ve toplumlar gibi geniş çevrelerin nakline dayanan *genel ve evrensel tevâtür*; ikincisi ise belirli bir alanla özel olarak ilgilenen ve o alanda ihtisas sahibi bir taifenin gerçekleştirdiği *özel nitelikli tevâtürdür*.[195]

Sonuç olarak Cuveynî'nin ifadeleri ve verdiği örnekler, İmam Şâfiî'nin nezdinde (ya da Şâfiî mezhebi perspektifinde) şâz kıraatin, mushafu'l-mucmaʿ aleyh hattına ziyade olan ve günümüzde *müdrec* olarak adlandırılan kıraatleri de kapsayacak şekilde, müstefîz ve mütevâtir olmayan her tür kıraati içerdiğini göstermektedir. Bununla birlikte Cuveynî'nin söz konusu terimi kullanırken, doğrudan İmam Şâfiî'nin ifadelerine değil, kendi dönemindeki (V. asır) yerleşik terminolojiden hareketle bir aktarımda bulunmuş olması da muhtemeldir.

Bu istitrattan sonra erken dönem kaynaklarda şâzzın kullanım biçimlerine dair asıl konumuza dönecek olduğumuda, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/836) *Garîbu'l-hadîs* adlı eserinde şâzza yer verdiği görülmektedir. Ebû Ubeyd yedi harfle ilgili birçok meşhur hadisi kaydettikten sonra "Kur'an yedi harf üzerine indirilmiştir; helal-haram, emir-nehiy, sizden öncekilerin ve sonrakilerin haberleri ile darb-ı mesellerdir." şeklindeki farklı bir rivayetin de nakledildiğini bildirmektedir. Ebû Ubeyd, söz konusu hadisin şâz ve gayr-ı müsned oluşu nedeniyle ne şekilde anlaşılması gerektiğini bilmediklerini belirtmekte; ayrıca müspet ve müsned rivayetlerin bu hadisi geçersiz kıldığını vurgulamaktadır.[196] Buradan hareketle onun şâz kavramını, *sened bakımından zayıf olup meşhur rivayetlere muhalif düşen hadisler* için kullandığı anlaşılmaktadır.

Ebû Ubeyd, *el-Îmân* adlı eserinde de "İman yalnızca Allah'ı kalp ile bilmektir." şeklinde bir tanımı benimseyen ve bu suretle Allah'ın ve Resulünün kelamına muarız bir görüş ileri süren bir fırkayı,

---

[193] Ebu'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn Cuveynî, *el-Burhân fî 'usûli'l-fıkh*, thk. Salah b. Muhammed Uveydâ (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 1/255-257.

[194] *el-Um* adlı eserde -Ebû Yûsuf'a ait bazı istisnai pasajlar dışında- İmam Şâfiî'nin "شاذ" lafzını kullandığına dair herhangi bir kullanım tespit edilememektedir. Buna karşılık, كلام الجماعة ve خبر العامة gibi tabirlerin zıddı bağlamında كلام المنفرد ve خبر الواحد gibi terkipleri tercih ettiği gözlemlenmektedir Bkz. Ebu Abdillah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Um* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990), 7/21, 277, 279, 281, 292, 296, 297, 299, 381.

[195] Cuveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, 1/258.

[196] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Garîbu'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarâbâd: Matbaa Dairati'l-Meârifi'l-Osmâniye, 1964), 3/160, 161.

daha önce sözünü ettiği iki fırkanın görüşlerinden ayrıldığı gerekçesiyle şâz olarak nitelendirir (شَذَّتْ عَنِ الطَّائِفَتَيْنِ).[197] Bu kullanımıyla da şâzzın yerleşik iki görüşten saparak muhalif bir konum benimseyen anlayışları ifade etmek için tercih edildiği görülmektedir.

Hadis hafızı ve fakihi Ebû Bekr Muhammed b. Hânî el-Esrem'in (ö. 261/874), *Nâsihu'l-Hadîs* adlı eserinde "bizim nezdimizde şâz hadis" ifadesini kullanarak İmam Şâfiî'ye nispet edilen tanımla örtüşen bir anlayış sergilediği mütalaa edilir.[198] Meşhur rivayetlere mukabil, *münferid* ve *muhalif* rivayetleri şâz olarak niteleyen bu yaklaşımın, Ebû Bekr el-Esrem'in hocası olduğu belirtilen Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) tutumuyla da örtüştüğü dikkat çekmektedir. [199]

Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) ise Mekke halkının talebi üzerine *es-Sünen*'in mahiyetine dair kaleme aldığı *er-Risâle*'sinde, yer verdiği hadislerin büyük çoğunluğunun meşhur rivayetlerden oluştuğunu belirtir. Hatta Mâlik, Yahyâ b. Saîd veya diğer güvenilir ravilerden nakledilmiş olsa bile, garîb ve şâz bir hadisle ihticâc edilemeyeceğini ifade eder. Çünkü böylesi bir hadisi delil olarak kullanan kimseye mutlaka karşı çıkanlar bulunacağını, diğer taraftan meşhur, muttasıl ve sahih bir hadisin ise herkes tarafından kabul göreceğini belirtir.[200] Söz konusu ifadelerden hareketle, Ebû Dâvûd'un da tıpkı hocası Ahmed b. Hanbel gibi, şâz rivayeti *meşhur hadisin mukabili* olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Bu dönemde kelâm ve akaid literatüründe ş-ẕ-ẕ kökünün kullanımına dair dikkat çekici örneklerden biri, Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) ifadelerinde yer almaktadır. Dârimî, وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (el-Kıyâme 75/23) ayeti çerçevesinde, ahirette Allah'ın görülebileceğine dair birçok meşhur rivayeti aktardıktan sonra, Cehmiyye mensuplarının bu görüşe karşılık olarak Mücâhid'in (ö. 103/721) bu ayeti tefsir ederken söylediği "Rabbinin sevabını bekler." ifadesiyle istidlalde bulunduklarını belirtmektedir. Dârimî, bu yaklaşımı eleştirirken فَهَذَا آيَةُ شُذُوذِكُمْ ifadesiyle açık biçimde şâzzı kullanmaktadır.[201]

Dârimî'nin bu bağlamda şâzzı; *hakikatten ayrılma, genel kabul görmüş görüşlerden sapma* anlamında kullandığı ve cumhurun görüşüne muhalif olarak ortaya konan aykırı tutumların bir niteliği olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre hak yoldan sapan kimse, ilim ehlinin şâz görüşlerine ve hatalarına (zelle) yönelir; buna karşılık hakikati arayan kişi, ümmetin çoğunluğunu oluşturan cemaatin

[197] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Îmân*, thk. Muhammed Nasruddîn el-Bânî (Mektebetu'l-Meârif, 2000), 59.
[198] el-Esrem, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed Hânî, *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhu*, thk. Abdullah b. Hamed el-Mensûr, 1999, 181.
[199] İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Musnedu'l-İmami'l-Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 1/28; İbrahim en-Nehhâs, *el-Câmi' li 'ulûmi'l-İmami'l-Ahmed* (Mısır: Dâru'l-felâh, 2009), 15/82.
[200] Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenih*, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ, (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.), 29.
[201] 'Osman b. Sa'îd ed-Dârimî, *er-Reddu 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdillah el-Bedr (Kuveyt: Dâru İbnu'l-Esîr, 1995), 124-129.

meşhur kavillerine ittiba eder. Nitekim Dârimî, bir kişinin şâz görüşlere mi yoksa meşhur kavillere mi tâbi olduğunun, onun bidat ehli mi yoksa hak üzere mi olduğuna delalet ettiğini belirtmekte; bu nedenle de şâz kavillerden uzak durulması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.[202]

Sonuç olarak ş-z̲-z̲ kökünün erken dönem İslamî literatürdeki kullanımları, bu kavramın semantik gelişimini ve disipliner terminolojiye dönüşme sürecini anlamak açısından kritik bir önem taşımaktadır. Kökün ilk örnekleri, Cahiliye dönemindeki ayrılma, tek kalma gibi temel anlamlarını büyük ölçüde korurken, İslamî ilimlerin ihtiyaçları doğrultusunda zamanla yeni anlamlar kazanmıştır. Bu, özellikle kıraat, hadis, fıkıh, dilbilim ve kelâm gibi alanlarda şâzzın nasıl teknik bir terim haline geldiğine ışık tutmaktadır.

Şâz kavramının erken örneklerinden birinin tâbiin döneminde Saîd b. el-Museyyeb tarafından nakledilen bir rivayet olduğu tespit edilmiştir. Bu rivayette şâz, cemaatten ayrılan tek kişi anlamında kullanılmakta ve dolayısıyla kavram, sosyal bir bağlamda *cemaate muhalefet* anlamını çağrıştırmaktadır. Benzer biçimde Abdulmelik b. Mervân'ın Kur'an kıraatleri ve ferâiz hükümlerine dair ifadelerinde şâz *standart dışı kabul edilen lafız veya görüş* anlamında yer almakta, böylece kavramın resmî veya dinî standartlardan sapmayı tanımlayan bir işlev kazandığı anlaşılmaktadır. Bu örnekler şâzzın erken dönemdeki düzenle çatışan unsurları ifade etmek üzere kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Kıraat ilmi tarihinde şâz kavramının teknik bir terim olarak ortaya çıkışı büyük ölçüde, Ebû Amr b. Alâ ve İmam Nâfiʿ gibi erken dönem otoritelerin, genelin kıraatlerinden aykırı ve şüpheyle yaklaştıkları okuyuşları bu terimle nitelendirmeleriyle başlamış ve sonraki dönemlerde sistemleştirilmiştir. Bu isimler şâzzı, *çoğunluğun rivayetine aykırı olan tekil* veya *sınırlı nakil* şeklinde ifade etmiş ve lafzı hem ravinin teferrüdü hem de kıraatin sahihliğiyle ilişkili olarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda şâzzın kıraat ilminde üç temel boyutu dikkat çekmiştir. İlk olarak teklik (el-vâhid), yalnızca bir ravi veya sınırlı raviler tarafından nakledilen okuyuşları ifade etmektedir. İkinci olarak ayrılık (el-infirâd), raviler topluluğundan ayrılmaya işaret etmektedir. Üçüncü olarak aykırılık (el-muhâlefe), söz konusu kıraatin resm-i Osmânî'ye veya meşhur senedlere aykırı olması dolayısıyla ümmetin kolektif kabulünden sapma anlamına gelmektedir. Bu üçlü çerçeve şâz kıraatlerin sahih olarak kabul edilmesinin önünde bir engel teşkil ettiğini ve kavramın kıraatlerin sıhhatini belirlemede bir red ölçütü olarak işlev gördüğünü açıkça ortaya koymuştur.

Benzer şekilde hadis, kelâm ve fıkıh gibi disiplinlerde de şâz, meşhur rivayetlere veya genel kabul görmüş görüşlere muhalif olanları dışlamak amacıyla kullanılmıştır. Bu durum kelimenin erken dönemde usûlî bir ölçüt olarak benimsendiğini göstermektedir. Söz konusu erken kullanımlar İslamî ilimlerde yaygın ve kabul görmüş olanın dışında kalma, genele aykırılık, standart dışılık, teferrüd ve

[202] Dârimî, *er-Reddu 'ale'l-Cehmiyye*, 129.

muhalefet gibi ortak temalar etrafında şekillenmiştir. Bu kullanım biçimi şâzzın İslamî literatürde cemaat anlayışını koruma amacına hizmet eden bir kavram olarak geliştirildiğini düşündürmektedir. Ayrıca şâzzın anlamsal seyri İslamî ilimlerdeki standardizasyon süreçlerine de önemli ölçüde ışık tutmaktadır.

2. Şâzzın Terimleşmesi

İslamî ilimlerin erken döneminde kavramların anlam çerçevesinin belirginleşmesi, özellikle kıraat gibi rivayete dayalı alanlarda terminolojik netlik ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda şâz kavramı, sadece lügat anlamı olan *aykırılık veya tekillik*ten ibaret kalmamış, zamanla kıraatlerin kabul veya reddinde belirleyici, *meşru sınırları çizen* bir teknik terim haline gelmiştir. Önceki bölümlerde şâzzın, kıraat ilmindeki erken dönem kullanımlarında özellikle Ebû Amr b. el-ʿAlâ ve İmam Nâfiʿ gibi otoriteler nezdinde, *yaygın olan kıraatin dışında kalan, tek veya sınırlı kanallardan nakledilen rivayetler*i nitelemek amacıyla kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu başlık altında ise İbn Cinnî öncesi dönemde faaliyet gösteren ve farklı alanlarda uzmanlaşmış alimlerinin kıraatlere dair temel yaklaşımları sistematik bir şekilde incelenecektir. İnceleme, öncelikle söz konusu alimlerin kıraat varyantlarını değerlendirme ölçütlerini ortaya koyacak, ardından şâz olarak nitelendirdikleri örnekler üzerinden bu kavramın erken dönemdeki işlevsel tanımını belirlemeye odaklanacaktır. Özellikle de şâz terimini salt fonetik farklılıklarla sınırlı tutmayıp resm-i Osmânî'ye aykırılık, meşhur rivayetlere aykırı ve icmâya muhalefet gibi belirleyici parametreler çerçevesinde ele alan alimlerin teorik katkılarını merkeze alacaktır. Bu yaklaşım, şâz kavramının tarihsel süreçteki anlamsal seyrini ve terimleşme sürecini bütüncül bir perspektifle değerlendirme imkânı sunacaktır.

Bu başlık, alimlerin sahih ve şâz kıraatlere yaklaşımlarını ve daha özelinde şâzzı kullanım biçimlerini analiz etmeyi hedeflemektedir. Başlığın temel meselesi, farklı dönemlerde ve çeşitli ilmî geleneklerde yetişmiş otoritelerin, kıraatlerin kabulünde veya reddinde (şâzlığında) ortak bir zeminde buluşup buluşmadığıdır. Bu bağlamda üç temel araştırma sorusu öne çıkmaktadır: Birincisi kıraat varyantlarının şâz olarak nitelendirilmesinde hangi objektif kriterlerin belirleyici olduğu meselesidir. Bu bağlamda icmânın, resm-i Osmânî'ye mutabakat derecesinin ve rivayetlerin mütevâtir-meşhur-âhâd kanallarla gelme gibi kıstasların alimler tarafından ne ölçüde ortak ve tutarlı bir şekilde kullanıldığı titizlikle incelenecektir. İkincisi terminolojik tutarlılık problemidir. Seçilen müelliflerin şâz kavramına yükledikleri anlamların disipliner bir bütünlük arz edip etmediği; yoksa dönemsel, mezhebî veya coğrafî farklılıkların mı öne çıktığı sistematik olarak değerlendirilecektir. Üçüncüsü ise metodolojik süreklilik meselesidir. Kıraatlerin kabulüne veya reddine ilişkin gerekçelerin tarihsel süreç içerisinde nasıl bir seyir aldığı irdelenecektir. Bu sorular doğrultusunda seçilen otoritelerin eserlerindeki şâz kullanımları yer yer karşılaştırmalı bir yöntemle analiz edilecektir. Böylece erken dönem kıraat tenkit geleneğinde sahih

(makbul) kıraatin karşısında konumlandırılan şâzzın ortak bir teorik çerçeveye sahip olup olmadığı belirlenecek ve bu çerçevenin temel bileşenleri ortaya çıkacaktır.

2.1. Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ (ö. 207/822)

Dilbilimsel tefsir geleneğinin ilk örneklerinden biri olan *Meʿânî'l-Kur'ân*[203] adlı eserin müellifi Ferrâ, kıraatleri Âsım'ın ravisi Ebû Bekr b. Ayyâş, el-Kisâî ve Muhammed b. Hafs el-Hanefî'den rivayet etmiştir.[204] Bu yönüyle yalnızca bir müfessir ve nahiv alimi değil, aynı zamanda bir kıraatçi kimliği de taşır ve eserinde Kur'an lügatine ve kıraatlere önemli bir yer vermektedir. Her ne kadar eserini doğrudan kıraatlerin ihticâcını yapmak amacıyla kaleme almamış olsa da Kur'an'ın iʿrabı ve anlam yönünden müşkül görülen yerlerinin açıklanmasında kıraatlere sıkça başvurmaktadır. Zira Ferrâ'ya göre Kur'an, şiirden daha yüksek bir iʿrab sistemine sahiptir ve hüccet bakımından da ondan çok daha güçlüdür.[205] Bu nedenle, nahvî görüşlerini desteklemek amacıyla kıraatlerden geniş ölçüde yararlanmaktadır.

Ferrâ'nın kıraat anlayışı, dilsel meşruiyetin ötesine geçerek mushaf resmine ve kıraat otoritesinin icmâsına bağlılık ekseninde şekillenmektedir. Onun şu ifadesi bu yaklaşımının çerçevesini belirlemektedir: "Mushafa ittibâ, Arap dilinde bir vechinin bulunması ve kurrânın okuyuşuyla da örtüşmesi hâlinde, ona muhalefetten bana daha sevimlidir."[206] Bu ifade, Ferrâ'nın kıraat tercihlerinde üç temel kıstası esas aldığını açıkça göstermektedir: mushaf resmiyle uyum, Arap dili açısından caizlik ve kurrâ arasında icmâ. Özellikle bu kıstasların içinden icmâya ayrı bir önem verdiği "Teşdîdli okuyuş bana daha sevimlidir, çünkü kurrâ bu kıraat üzere ittifak etmiştir.",[207] ve "Kurrânın okuyuşlarındaki icmâdan doğan vecihler bana daha sevimlidir."[208] şeklindeki beyanları teyit etmektedir. Ferrâ, Arapçada mümkün olan her vecihle kıraat yapılmayacağını da "Şayet eser (rivayet) ve icmâya muhalefet endişesi olmasaydı bu vecih güzel bir kıraat olurdu." diyerek açık bir şekilde ifade etmektedir.[209] Bu cümle, Ferrâ'nın sadece nahvî ve lugavî ölçütlere göre değil, rivayet disiplini ve kurrânın ortak kabulüne (icmâ) bağlı olarak kıraat değerlendirmesi yaptığını göstermektedir. Onun için bir kıraatin dilsel bakımdan doğru olması, onu mutlak anlamda caiz kılmamaktadır; kıraatlerin kabulü için aynı zamanda sahih bir senede dayanması ve kurrâ arasında genel kabul görmüş olması gereklidir. Bu tutum, Ferrâ'nın nahiv ilmini kıraat disipliniyle irtibatlı olarak ele aldığını göstermekle birlikte dil kaideleriyle çelişmeyen fakat çoğunluğun kıraati dışında kalan vecihleri teorik düzeyde değerlendirip amelî düzeyde benimsemekten

[203] Hatîbu'l-Bağdadî, Târîhu Bağdâd, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 14/392.
[204] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Mektebe İbn Teymiyye, 1351), 2/371.
[205] Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meʿânî'l-Kurʾân,* thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî - vd. (Mısır: y.y., ts.), 1/14.
[206] Ferrâ, *Meʿânî'l-Kurʾân*, 2/293.
[207] Ferrâ, *Meʿânî'l-Kurʾân*, 3/256.
[208] Ferrâ, *Meʿânî'l-Kurʾân*, 3/143.
[209] Ferrâ, *Meʿânî'l-Kurʾân*, 2/217.

imtina ettiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onun kıraat anlayışı, sadece nahivsel bir açıklama zemini değil, aynı zamanda mushaf merkezli ve cemaat onayına dayalı bir kıraat meşruiyeti çerçevesidir.[210]

Bu bağlamda Ferrâ, kurrâ tarafından tercih edilmemiş olmakla birlikte Arap dilinin kuralları açısından teorik olarak mümkün görülebilen -ancak kendisinin de benimsemediğini özellikle vurguladığı- bir kıraat vechi zikrettikten sonra, okuyucularına şu tavsiyede bulunmaktadır: "Kurrâ, Arap dilinde gramatikal açıdan caiz olan her vechile kıraatte bulunmaz; dolayısıyla kurrânın benimsemediği -fakat dil kurallarına aykırı olmayan- vechileri (tıpkı benim burada yaptığım gibi) eleştirenlerin bu yaklaşımını asla yadırgamamak gerekir."[211] Bu ifade, Ferrâ'nın kıraatleri değerlendirirken kurrânın tercihlerini asıl ölçüt olarak kabul ettiğini göstermektedir. Zira kıraatler, vahiy geleneğiyle organik bağı olan ve nesilden nesile sahih isnatlarla aktarılan bir ilim dalıdır. Nitekim Ferrâ'nın bu açıklaması, bir yönüyle kurrâ tarafından nakledilmeyen bir kıraat vechinin eleştiriye açık olabileceğini ortaya koyarken; diğer yönüyle (mefhûm-ı muhalifi göz önünde bulundurulduğunda) kurrânın icmâ ettiği bir vechin, sırf dilbilimsel argümanlarla sorgulanmasının veya reddedilmesinin isabetli olmayacağına işaret etmektedir. Bu yaklaşım, kıraat ilminin otoritesinin vahiy kökenli oluşuyla ve sahih sünnetle irtibatıyla doğrudan ilişkilidir.

Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımı genel hatlarıyla ortaya konduktan sonra onun şâzzı, kıraat tenkidi bağlamında kullanıp kullanmadığı ve eğer kullanmışsa bunu hangi gerekçelere dayandırdığı, bu çalışmanın amacı doğrultusunda özel olarak incelenmesi gereken bir husustur. Öncelikle belirtmek gerekir ki Ferrâ'nın yaşadığı dönemde kıraatler henüz mütevâtir, meşhur ve şâz şeklinde sistematik bir tasnife tabi tutulmuş değildir. Bu sebeple Ferrâ, kendisine ulaşan kıraat rivayetlerini önceden belirlenmiş kategorik bir çerçeveye oturtmaksızın, daha çok rivayet temelli ölçütler ve dilsel kıstaslar doğrultusunda değerlendirmiştir. Nitekim daha önce de ortaya konduğu üzere, kıraatin kabulünde *icmâ* ilkesine ayrı bir önem atfeden Ferrâ, kıraatlerin tenkidi söz konusu olduğunda ise "وهْم، لحن، غلط، لا أشتهي"[212] gibi açık olumsuzlayıcı ifadelere başvurmakta, nadiren de olsa *şâzzı* kullanmaktadır. Ferrâ'nın bu nadir kullanımlarında şâzlığı gerekçelendirme biçiminin başında, söz konusu kıraatin genel kurrânın icmâsının dışında kalmış olması gelmektedir.

Nitekim يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِم (el-Haşr 59/2) ayetini, genelin (âmmenin) يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم şeklinde tahfif ile okuduğunu; buna mukabil tâbiinden Abdurrahman es-Sulemî (ö. 73/692 [?]) ve Hasan-ı Basrî'nin, يُخَرِّبُون şeklinde şeddeli okuduklarını aktardıktan sonra bu kıraatle ilgili düşüncesini "beğenmiyorum" diyerek ortaya koymaktadır. Bu durumun gerekçesini ise şeddeli kıraatin genel

[210] Müellifin icmâya olan vurguları için bkz. Ferrâ, *Meʿânî'l-Kurʾân*, 2/315, 319, 367, 373, 374, 423, 3/73, 177, 174,190, 256.
[211] Ferrâ, *Meʿânî'l-Kurʾân*, 1/245.
[212] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/125, 238, 320, 508, 216, 2/75, 302.

kurrânın kıraatinin dışında kalması (şâz) şeklinde belirtmektedir.[213] Benzeri bir yaklaşımı لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيه (el-Kıyâme 75/37) ayeti çerçevesinde sergilemektedir. Buradaki يُغْنِيه lafzını, bazılarının يعنيه şeklinde okuduğunu,[214] fakat bunun şâz bir kıraat olduğunu kaydetmektedir.[215] Bu iki örnekte görüldüğü üzere Ferrâ, âmmenin icmâ ettiği kıraatin dışında kalan ve onlara muhalefet eden vecihleri şâz ile nitelendirmektedir.[216]

Ferrâ, şâzzı zaman zaman dilbilimsel kıyaslara aykırı olan vecihleri nitelemek için de kullanmaktadır. Bu çerçevede قَالَ هَلْ أَنتُم مُّطَّلِعُونَ (es-Saffât 37/54, 55) ayetini, kimi kurrânın[217] مُطْلِعُونِ şeklinde nûn harfinin kesrası ile okuduğunu aktarmakta, ancak Arapların böyle durumlarda izafeti tercih etmediğinden bu kıraatin şâz olduğunu belirtmektedir.[218] Benzer şekilde bazı Arapların هَلْ عَسِيتُمْ ifadesini sîn harfinin kesrası ile telaffuz ettiğini kaydetmekte; ancak esas lehçede bu lafzın عَسَيْتُمْ şeklinde, yani sîn harfinin fethası ile okunduğunu vurgulayarak bu tür telaffuzları da şâz olarak değerlendirmektedir.[219] Her iki örnekte de Ferrâ'nın Arapların genel kullanım biçimlerine aykırı kıraatleri şâz ile tanımladığı görülmektedir.[220]

Ferrâ إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَه (el-Müzzemmil 73/20) ayeti bağlamında ise şâzzı, dilsel açıdan mümkün olmakla birlikte önceki kurrâ tarafından okunmamış, onlardan nakledilmemiş olan bir vecih için kullandığı anlaşılmaktadır.[221] Zira bu çerçevede وَنِصْفِهِ وَثُلُثَه şeklinde fâ harfinin cerri ve sâ harfinin de nasbıyla okunmasının[222] irabî (dilbilimsel) açıdan caiz (geçerli) olabileceğini, fakat bunun şâz bir vecih olduğunu ifade etmektedir.[223]

---

213 Ferrâ, *Kitâbun fîhi lugâtul-Kur'ân*, 139.

214 İbn Cinnî, bu kıraati İbn Muhaysın'a nispet etmekte ve bu kıraatin anlamsal açıdan güzel olduğunu, fakat cemaatin kıraatinin mana yönünden daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/353.

215 Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 3/239.

216 Sebebini belirtmeden şâz olarak nitelediği, fakat incelendiğinde genelin okuyuşuna aykırı kıraatler olduğu anlaşılan örnekler için bkz. Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/416, 2/53, 3/80, 328.

217 Bu kıraat İbn Ebî ʿAble, İbn Abbas gibi kişilere nispet edilmektedir. Bkz. Abdullatif el-Hatîb, *Muʿcemu'l-kırâât* (Dımaşk: Dâru Sadiddîn, ts.), 11/8/30, 31.

218 Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/385, 386.

219 Ferrâ, *Kitâbun fîhi lugâtul-Kur'ân*, 35. Bu okuyuşla ilgili olarak başka bir eserinde "ولعلها لغة نادرة" ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 3/62.

220 Benzeri örnekler için bkz. Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 3/81, 97; Ferrâ, *Kitâbun fîhi lugâtul-Kur'an*, 49.

221 Benzeri çıkarımı, araştırmacı Mehmet Emin Maşalı da şu şekilde yapmıştır: *"Ferra gibi dönemin dilcilerinin kıraat değerlendirmelerinde lügavî mülahazalar merkezî bir konum ihraz etse de nakil yönü asla göz ardı edilmemiştir. Bu yüzdendir ki Ferrâ dil açısından mümkün olmakla birlikte önceki kurra tarafından okunmamış kıraat vecihlerini şâz olarak tavsif etmiştir."* Bkz. Maşalı, Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 125.

222 Böyle bir kıraat ne Taberi'de ne de *Muʻcemu'l-kırâât*'ta zikredilmektedir. Bkz. Ebû Caʻfer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 23/393; Abdullatif el-Hatîb, *Muʻcemu'l-kırâât* (Dımaşk: Dâru sadeddîn, ts.), 11/10/150, 151.

223 Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 3/199, 200.

Ferrâ, nahiv metodolojisini inşa ederken, literatürde şâz kıraatler kategorisinde değerlendirilen sahabeden aktarılan mushafa muhalif okuyuşlara da önemli ölçüde yer vermektedir.[224] Ferrâ bu tür rivayetleri, çoğu zaman "sahâbî mushafı",[225] "sahâbî harfi"[226] veya "sahâbî kıraati"[227] gibi ifadelerle aktarmaktadır. Yer yer de "iki kıraatten biri"[228] şeklinde herhangi birine atıf yapmadan nakletmektedir. Ferrâ'nın bu tür vecihleri, şâz vb. olumsuzlayıcı bir ifade kullanmaksızın aktardığı hatta bazı vecihler hakkında "caiz",[229] "güzel",[230] "savab"[231] ve "*el-Kitab*'a muhalif olsa da Arapçada caizdir."[232] gibi olumlayıcı ifadeler kullandığı görülmektedir.[233] Örneğin Ferrâ, أُولئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِين (el-Bakara 2/161) ayeti bağlamında geçen وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاس lafızlarının لَعْنَةُ اللَّه lafzına izafet üzere mecrûr durumda olduğunu belirtmekte, bu nedenle cümlenin عليهم لعنة اللَّه ولعنة الملائكة ولعنة الناس şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Ferrâ, Hasan-ı Basrî'nin أجمعون şeklinde vâvlı (merfu olarak) okuduğunu ve bunun da يلعنهم اللَّه ويلعنهم الملائكة والناس şeklinde anlaşılması gerektiğini kaydetmektedir. Ardından bu vechin *el-Kitab*'a (yani mushafın resmine) muhalif olsa da dilbilimsel açıdan caiz bir vecih olduğunu belirtmektedir.[234]

Ferrâ'nın, resm-i mushafa aykırı olmakla birlikte gramatikal açıdan mümkün görünen kıraatleri aktarırken *caiz* gibi ifadeler kullanması, ilk bakışta bu kıraatlerin Kur'anîliğini benimsediği şeklinde bir izlenim uyandırabilir. Hatta bu durum bazı araştırmacıları, Ferrâ'nın şâz kıraatlere (kıraat anlamında) cevaz verdiği yönünde hatalı bir yoruma da sevk etmiştir.[235] Ancak bu çalışmanın detaylı analizleri, Ferrâ'nın söz konusu ifadeleriyle yalnızca dilbilimsel bir imkâna işaret ettiğini, bu tür kıraatlerin pratikte meşruiyetini kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Nitekim Ferrâ'nın, "Arapçada bir vecih bulduğumda ve bu kıraat kurrâ tarafından da okunmuşsa, mushafa ittibâ etmek bana daha sevimli gelmektedir."[236] şeklindeki açık beyanı ve genel tercihleri[237] dikkate alındığında, onun resm-i Osmânî'ye bağlılığı önceliediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kimi zaman resme aykırı kıraatleri teorik düzlemde geçerli

---

[224] Eserleri arasında كتاب اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف adında mushaf farklılıklarını ele alan bir kitap daha zikredilmektedir. Bu durum onun bu konuyla ilgili geniş malumata sahip olduğunu imlemektedir. Bkz. Yâkût b. Abdillah el-Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ= İrşâdu'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2815.
[225] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/95, 145, 249, 393, 462, 2/49, 135, 293, 351,3/68,71, 189, 286.
[226] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/104, 159, 166, 214, 258, 304, 2/71, 294, 3/38, 66, 216.
[227] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/43, 75, 141, 143, 145, 146, 156, 319, 2/39, 49, 90, 120, 291, 396, 3/139, 160, 201, 222, 289.
[228] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/104, 159, 166, 214, 258, 304, 2/71, 294, 3/38, 66, 216.
[229] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/186.
[230] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/102, 116.
[231] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/88.
[232] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/96.
[233] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/117, 257, 306, 2/157, 264, 332, 357, 380, 381, 3/130, 156, 270, 275, 277.
[234] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/96.
[235] Abdulfettâh İsmâîl Şelebî, *Resmu'l-Mushafi'l-'Osmânî ve evhâmu'l-müsteşrikîn fi kırâ'âti'l-Kur'âni'l-Kerîm devâfi'uhâ ve def'uhâ,* (Cidde: Dâru'ş-şurûk, 1983), 59; Mahmud Ahmed Sağir, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî,* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1999), 75-76; Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 76.
[236] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/183, 293.
[237] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/254, 347, 276, 293, 3/28, 258, 260.

görmüş olması, mushaf yazımına dair ilkesiz bir tutum sergilediği şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira böyle bir değerlendirme,[238] Ferrâ'nın eserindeki ifadelerin bütüncül bir perspektifle ele alınmamasından kaynaklanmaktadır.

Dahası bu yöndeki incelemeler, Ferrâ'nın resme zımnî (takdirî) bir uygunluk ihtimalini[239] dahi yeterli görmediğini, aksine mushaf yazımı konusunda müteşeddid (aşırı titiz) davranan alimler arasında yer aldığını göstermektedir. Nitekim bu durum Ferrâ'nın *en-Neml* 27/36 ayetindeki فما آتانِيَ الله ifadelerinde açıkça mütalaa edilmektedir. Ferrâ, söz konusu ifadenin mushaf hattında *yâ* harfiyle yazılmadığını, yani resmen فَما آتانِ الله şeklinde yâ harfi olmaksızın yer aldığını belirtmektedir. Bununla birlikte, Kur'an yazımında وَيَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشَّرّ gibi örneklerde olduğu üzere, bazı harflerin (özellikle yâ ve vâv) resmen hazfedilmiş olmasına rağmen telaffuz edilmelerinin caiz görülebileceğini kabul edenler açısından, bu ayette de yazımda yer almayan *yâ* harfinin فَما آتانِيَ الله şeklinde ispat edilmesinin ve buna bağlı olarak nasbın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ancak Ferrâ, bu tür bir okuyuşun mushaf hattına (tahkiken) açık biçimde aykırı olmasından dolayı söz konusu kıraatten hoşlanmadığını ve bu vechi benimsemediğini açıkça dile getirmektedir.[240]

Yukarıdaki örnekte belirgin şekilde görüldüğü üzere Ferrâ, hazf uygulamalarının hem Kur'an yazım geleneğinde (resm-i Osmânî) hem de Arap dilinin kullanım örfünde yaygınlık arz ettiğini ve bu tür okuyuşların geçerliliğini teslim etmekle birlikte pratikteki kıraat tercihlerini resm-i Osmânî'ye tahkiken mutabık olan rivayetlerden yana kullanmaktadır. Bu duruş, onun kıraatlere dair dilbilgisel ve anlamsal analizlerinin, bu okuyuşları fiilen tasvip ettiği şeklinde yorumlanamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Ferrâ, dilbilimsel açıdan mümkün görünen ancak resm-i Osmânî'ye aykırılık taşıyan kıraat vecihlerini, Arap dilinin yapısal analizinde birer veri kaynağı olarak değerlendirirken bunların kıraat olarak benimsenmesi noktasında ise mushaf yazımını belirleyici ölçüt olarak kabul etmektedir. Bu durum, onun kıraat ilmine dair yaklaşımında hem dilbilimsel tutarlılık hem de vahiy ve icmâ geleneğine bağlılık açısından yöntemsel bir denge gözettiğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan, Ferrâ'nın kıraatlere kaynaklık eden mushaflar hakkında doğrudan gözlemlerini de aktardığı görülmektedir. Nitekim özellikle İbn Mes'ûd'a nispet edilen mushafı görmüş olduğunu belirtmekte[241] hatta zaman zaman bu mushafla ilgili olarak -muhtemelen öğrencilerine ait nüshaları da kastederek- "Abdullah'ın bazı mushaflarında gördüm."[242] şeklinde çoğul ifadeler kullanmaktadır.

---

[238] Şelebî, *Resmu'l-Mushaf*, 59.

[239] İbnu'l-Cezerî'nin sahih kıraatlerin şartlarını, فَكُلُّ مَا وَافَقَ وَجْهَ نَحْوٍ وَكَانَ لِلرَّسْمِ احْتِمَالاً يَحْوِي وَصَحَّ إِسْناداً هُوَ الْقُرآنُ فَهَذِهِ الثَّلاثَةُ الأَرْكَان şeklinde tadat ederken ifade ettiği üzere resme muvafıklık, tahkiken veya takdiren şeklinde olabilir. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *Metnu Tayyibetin-neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zeğbî (Cidde: Dâru'l-hudâ, 1994), 32.

[240] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/293.

[241] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/313, 351, 3/68, 71, 189, 214, 280, 286, 295, 395.

[242] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/202, 2/289, 3/21, 38, 102, 132, 160.

Ferrâ'nın muhtemelen Kûfe kıraat geleneğinin temelde İbn Mes'ûd'a dayanması hasebiyle[243] bu mushafa özel bir itibar atfettiği anlaşılmaktadır.[244] Ancak buna rağmen söz konusu mushaflardaki okuyuşları tercih etmediği, bu mushaflara dair farklılıkları aktardıktan sonra genellikle فِي قِرَاءَتِنَا (bizim kıraatimizde ise) ifadesiyle[245] yaygın kıraatten oluşan kendi kıraat biçimini ayrı tuttuğu görülmektedir. Bu da Ferrâ'nın, sahâbî mushafları ile kendi (cemaatin) kıraati arasında bilinçli bir ayrım yaptığını ve kıraat tercihinde resm-i mushafa ve yaygın nakle bağlılığı önceliğini göstermektedir.

Ferrâ'nın nahiv yöntemini ortaya koyarken, pratik açıdan geçerli olmayan resm-i mushafa aykırı kıraatleri ele almakla yetinmediği, aynı zamanda ayetlerde ihtimal dâhilinde bulunan nahvî vecihleri de değerlendirmeye çalıştığı görülmektedir. Bu tür dilsel ihtimalleri genellikle "Şayet lafız nasb/ref kılınsaydı [da] doğru olurdu."[246] veya "Lafzın nasb veya ref edilmesi [de] caizdir."[247] gibi kalıplaşmış ifadelerle beyan etmektedir. Ancak Ferrâ, söz konusu vecihlerin Kur'an tilaveti bağlamında değil, yalnızca Arap dilbilgisi açısından geçerli olduğunu açıkça belirtmekten de geri durmamaktadır.[248] Ne var ki daha sonraki kaynaklarla karşılaştırıldığında, Ferrâ'nın bu şekilde caiz gördüğü bazı nahvî vecihlerin, aslında sonraki dönemlerde şâz olarak nitelendirilen ve kendisine senedi ulaşmamış vecihlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Ferrâ'nın dilsel ihtimalleri değerlendirirken dönemin kıraat malzemesinin tamamına erişemediğini, ancak dilsel sezgisini ve gramer mantığını esas alarak muhtemel vecihleri öngörebildiğini göstermektedir.[249]

Sonuç olarak Ferrâ'nın kıraatlere yönelik yaklaşımının esasen üç temel kriter üzerine inşa edildiği söylenebilir: mushaf merkezcilik, kurrâ icmâı ve dilbilimsel analiz. Yapılan kapsamlı incelemeler, bu üç ölçütün sistematik bir şekilde bir arada kullanıldığı erken dönem çalışmaları arasında Ferrâ'nın öncü konumda olduğunu göstermektedir. Kıraatlerin tenkidi bağlamında şâzzı *kurrâ icmâsının dışında kalan kıraatler* için nadiren kullandığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte daha sonraki literatürde şâz olarak addedilen sahabî kıraatlerine yönelik tutumu farklılık arz etmektedir; zira Ferrâ, İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin mushaf farklılıklarını aktarmakla birlikte bu okuyuşları şâz olarak nitelendirmekten kaçınmıştır. Bu yaklaşım erken dönem kıraat geleneğinde sahabî rivayetlerine karşı görece hoşgörülü ve toleranslı bir tavrın varlığına işaret ederken pratikte Ferrâ'nın resm-i Osmânî mushafını esas alması, onun da mushaf merkezli bir kıraat anlayışını benimsediğini ortaya koymaktadır.

[243] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/459.
[244] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/43.
[245] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/12, 16, 80, 106, 202, 276, 2/269, 405, 3/51, 133, 270.
[246] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/11, 15, 58, 240, 300, 2/89, 124, 260, 330, 350, 366, 399, 422, 3/38, 181, 246, 377.
[247] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/7, 276, 324, 2/251, 338, 3/24.
[248] Ferrâ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/120, 2/144, 204.
[249] Sağir, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, 132, 133.

Öte yandan Ferrâ'nın nahivci ve kıraatçi kimlikleri arasında belirgin bir ayrım gözlemlenmiştir. Ferrâ, dilbilimsel analizlerinde geniş ve esnek bir perspektif sergilemesine karşın, uygulamada mushaf hattına ve kurrânın icmâsına bağlılığı ön planda tutmuştur. Bu ikili tutum onun teorik dilbilim ile uygulamalı kıraat ilmi arasında dengeli bir tutum geliştirme çabasını yansıtmaktadır. Sonuç itibarıyla Ferrâ'nın kıraat anlayışı erken dönem kıraat ilminin gelişiminde önemli bir mihenk taşı olmuştur; zira kurrâ otoritesi (icmâ) ve yazılı metin (mushaf) odaklı yaklaşımı sonraki dönemlerde mütevâtir, meşhur ve şâz gibi sistematik kıraat tasniflerinini zeminin oluşturmuştur. Bu bağlamda Ferrâ'yı kıraat ilminin hem dilbilimsel hem de rivayet temelli boyutlarını entegre eden öncü bir alim olarak değerlendirmek mümkündür.

2.2. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, erken dönem İslam ilim geleneğinde çok yönlü bir alim olarak öne çıkmıştır. Dilbilim, kıraat, hadis ve fıkıh alanlarındaki derin birikimiyle dikkat çeken Ebû Ubeyd, özellikle kıraat ilmindeki sistematik çalışmalarıyla bu alanın teşekkül sürecine önemli katkılar sunmuştur. Dilbilim sahasında Ferrâ gibi muharrirlerden istifade etmiş, kıraat ilminde ise el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû Amr'ın talebesi Yahya b. el-Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817) ve İbn Âmir'in ravisi Hişâm b. Ammâr (ö. 245/859) gibi meşhur kıraat üstatlarından dersler almıştır.[250] Bu çerçevede kaleme aldığı *Kitâbu'l-Kırâât*[251] adlı eseri, kıraat vecihlerini derli toplu bir şekilde ele alan ilk müstakil eserlerden biri olarak kabul edilmiştir. Ebû Ubeyd'in bu eserde yirmi beş farklı karinin okuyuşlarını bir araya getirmesi, kıraat ilminin tedvininde öncü bir rol üstlendiğini göstermektedir.[252] İbn Durusteveyh gibi sonraki dönem alimlerinin onun çalışmasına atfettiği önem, bu eserin erken dönemdeki otoritesini teyit etmektedir.[253]

Günümüzde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın kıraate dair müstakil eserinin aslî nüshasına ulaşılamamakla birlikte, İbn Kuteybe (ö. 276/889), Taberî (ö. 310/923), Zeccâc (ö. 311/923), İbn Mucâhid (ö. 324/936), İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940), Nehhâs (ö. 338/950), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Alemuddîn es-Sehâvî (ö. 643/1245) ve İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi klasik dönemin önde gelen alimlerinin eserlerinde yer alan atıflar ve iktibaslar, müellifin kıraat

---

[250] Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Garîbu'l-Musannef*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Medine: Mecelle Câmiatu'l-İslâmiyye, 1414), 1/250, 251; Ahmed b. Fâris es-Selûm, *Cuhûdu'l-İmamı Ebî ʿUbeyd el-Kâsım b. Sellâm fi'l-kırâʾâti ve tahkîku ihtiyârihi fi'l-kırâʾa.* (Dâru İbn Hazm, 2006), 20-22.

[251] Ebu'l-Ferec İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1417), 54, 55. Ebû Ubeyd'in bu eserinin yanı sıra *Kitabu'l-Meânî* adında kıraatleri içeren başka bir eseri daha olduğu anşaılmaktadır. Bkz. Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa fi'l-kırâʾât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972), 396, 152, 212, 376, 485, 671, 683.

[252] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr* , 1/33, 34.

[253] Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zuyûluhu*, 12/403.

yaklaşımının tespit edilebilmesine imkân tanımaktadır.[254] Bu durum, aynı zamanda söz konusu eserin hicrî dokuzuncu asra kadar ilmî çevrelerde aktif bir şekilde kullanıldığını ve otorite bir kaynak olarak kabul gördüğünü ortaya koymaktadır.

Ebû Ubeyd'in, kıraat değerlendirmelerinde titiz bir metodoloji izlediği görülmektedir.[255] Müellif, eserinde yalnızca mevcut kıraat vecihlerini nakletmekle yetinmemiş, aynı zamanda yirmiyi aşkın kıraat arasından bilinçli tercihler yaparak kıraat tarihinde sistematik ihtiyâr (tercih) yöntemi uygulayan ilk alimlerden biri olma özelliği kazanmıştır.[256] Ebû Ubeyd'in kıraat seçiminde benimsediği temel kriterler ise onun eserinde kullandığı ifadelerden hareketle şu şekilde tespit edilebilmektedir: *kurrânın icmâ ettiği kıraatlerin dışına çıkmamak, resm-i Osmânî'ye muvafakat ve lugat açısından dilsel uygunluktur.*[257] Bu üçlü kriter, Ebû Ubeyd'in kıraat tercihlerinde hem nakil hem de dirayet boyutunu dengeli şekilde gözettiğini ortaya koymaktadır. Özellikle kurrâ icmâsına atfettiği merkezî rol, onun kıraatleri öncelikle vahiy geleneğinin otantik tezahürleri olarak ele aldığının açık göstergesidir. Bu yaklaşım sadece kıraatlerin kaydından ibaret kalmayıp, aynı zamanda sahih kıraatlerin temellendirilmesi, mucmaʿ aleyh ile şâz olanın ayırt edilmesi ve dilsel meşruiyet ile vahiy kökenliliğin sentezi noktalarında kritik bir işlev görmektedir.

Ebû Ubeyd'in geliştirdiği bu ihtiyâr yöntemi, sadece kendi dönemi için değil, sonraki asırlarda kıraat ilminin standartlaşma süreci için de belirleyici bir model teşkil etmektedir. Ne var ki Ebû Ubeyd'in söz konusu ihtiyarı, kendi döneminde belli bir yaygınlığa sahip olmakla birlikte, zamanla unutulmuş ve isnat zinciri günümüze ulaşmamıştır.[258] Bu durum, Ebû Ubeyd'in kıraat alanındaki katkısının tarihsel önemini azaltmamakla birlikte, ihtiyarının sonraki dönem kıraat geleneği içerisinde bir kıraat imamı silsilesi şeklinde devam ettirilmediğini göstermektedir. Dolayısıyla onun çalışması, daha çok teorik tercih ve tasnif sahasında kalmış, amelî olarak kıraat geleneğinde kurumsallaşma imkânı bulamamıştır.

Ebû Ubeyd *Fedâilu'l-Kurân* adlı eserinde kıraatlerin meşruiyet kaynaklarına dair önemli tespitlerde bulunmaktadır. Müellif özel bir başlık altında Hz. Peygamber döneminden itibaren kıraatlerin arz yöntemiyle nakledildiğine dair hem merfû hem de mevkûf rivayetleri sistematik şekilde

---

[254] Câsim ed-Duleymî, *Kitâbu'l-kırâʾâti li Ebî ʿUbeyd el-Kâsım b. Sellâm -Cemʿun ve Dirâsetun-*. (Bağdad: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007), 49-59.

[255] Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî, *Kırâʾâtu'l-kurrâʾi'l-maʿrûfîn bi rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*, thk. Ahmed Nasîf el-Cenâbî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 145.

[256] Ebû ʿAmr ʿOsmân b. Saʿîd ed-Dânî, *el-Urcûzetu'l-münebbihe ʿalâ esmâi'l-kurrâ ve'r-ruvât*, thk. Muhammed b. Mücgân el-Cezâirî (Riyad: Dâru'l-Mugnî, 1999), 159, 161; el-Enderâbî, *Kırâʾâtu'l-kurrâʾi'l-maʿrûfîn bi rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*, 142.

[257] İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Kasım b. Muhammed, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Matbûâtu Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, 1971), 1/311; es-Selûm, *Cuhûdu'l-İmamı Ebî Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm*, 63.

[258] Bu isnadın, hicrî beşinci asra kadar kesintisiz ulaştığı anlaşılmaktadır; zira Enderâbî (ö. 470/1077) eserinde bu ihtiyarın kendine ulaşan isnad zincirini zikretmektedir. Bkz. el-Enderâbî, *Kırâʾâtu'l-kurrâʾi'l-maʿrûfîn bi rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*, 142-144.

aktarmaktadır. Bu rivayetler ışığında kurrâya dair ortaya koyduğu kanaat şu şekildedir: a) Ehliyet ve isnat ölçütü; kurrânın kıraatleri ancak Hz. Peygamber'den veya sahabeden öğrenen güvenilir kişilere arz ettiği, b) Mushaf yazımına bağlılık; mushaflardaki yazımdan sapma endişesiyle sadece öğrendikleri sahih kıraatlere temessük ettiği, c) Şâz kıraatlerin reddi; resm-i Osmânî'ye aykırı kıraatleri bilinçli şekilde terk ettiğidir.[259]

Ebû Ubeyd'in ortaya koyduğu bu yaklaşım, Arap dilinin sağladığı açık ifade imkânlarına rağmen mushaf yazısıyla çelişen kıraatlerin kesinlikle reddedilmesi gerektiği yönündeki net tutumunu yansıtmaktadır. Ona göre mushaflardaki harflerin korunması, Zeyd b. Sâbit'in "Kıraat sünnettir."[260] gibi birçok rivayetle temellendirilen ve hiç kimsenin ihlal edemeyeceği bağlayıcı bir sünnettir. Bu anlayışın tarihsel arka planında Zeyd b. Sâbit'in muhacir ve ensarın icmâ ettiği mushafın istinsahını üstlenen yetkili kişi olması gerçeği yatmaktadır. Ebû Ubeyd, bu tarihsel olgudan hareketle mushaf yazısına uymanın vacip derecesinde bağlayıcı bir sünnet olarak görülmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır.[261] Zeyd b. Sâbit örneğinde somutlaşan bu yaklaşım, mushaf yazımının kıraatlerin meşruiyet ölçütlerinde merkezî konumunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ebû Ubeyd'in resm-i mushafa aykırı kıraatleri sistemli bir şekilde ele alma yöntemi, onun teorik yaklaşımının pratikteki yansımalarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Müellif, bu tür kıraatleri sistematik biçimde iki başlık altında incelemiştir. İlk olarak "Kur'an'ın hattına muhalif harflerle ilgili rivayetler" başlığı altında bazı rivayetleri değerlendirmektedir. Bu çerçevede bazen İbn Abbâs'ın (ö 68/687) يَطوفَ بِهِمَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا (el-Bakara 2/158) kıraatindeki لَا harfi gibi bir harf ilavesini bazen İbn Mes'ûd'un وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى اللَّه (el-Bakara 2/203) kıraatindeki اَللَّه lafzı gibi bir kelime ziyadesini bazen de Hz. Ömer'in (ö. 23/644) وَالْأَنْصَارُ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَان (et-Tevbe 9/100) kıraatindeki vâv harfi gibi bir harfin noksanlığını içermektedir. Yine bunların içerisinde İbn Mes'ûd'un وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَحْيَا (el-Câsiye 45/24) kıraatindeki نَحْيَا وَنَمُوت cümlesindeki takdim-tehiri ve Selmân'ın (ö. 36/656) ذلك وَنَمُوت (el-Mâide 5/82) kıraatindeki gibi (قِسِّيسِين) kelime değişikliklerini içeren vecihler bulunmaktadır.[262]

Ebû Ubeyd bu minvaldeki "Nüzulünden sonra ref'edilip mushaflarda sabit olmayanlar" şeklindeki ikinci başlık altında ise mensûh ve meskût (ıskat edilen) kelime veya ayetler olarak belirtilen sahâbî rivayetlerini aktarmaktadır.[263] Örneğin bu bağlamda Hz. Ömer'le ilgili şu rivayeti kaydetmektedir: Hz. Ömer bir gün elindeki levhada فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّه yazılan Haraşe b. el-Hurr'u görür

[259] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*, thk. Mervân el-Atiyye vd. (Beyrut-Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 361-363.
[260] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*, 361.
[261] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*, 361.
[262] Bu tür rivayetler için bkz. Ebû ʿUbeyd Kasım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 289-320.
[263] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*, 320-324.

ve bu kıraati kendisine kimin okuttuğunu sorar. Haraşe, Ubey b. Ka'b cevabını verince Hz. Ömer, aralarında Ubey b. Ka'b'ın mensuh olan kıraatleri en iyi bilenlerden olduğunu söyler ve bu ayeti فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّه şeklinde okuması gerektiğini ifade eder.[264] Görüldüğü üzere bu rivayette فَاسْعَوْا kelimesi mensûh lafzıyla ifade edilmiştir.[265] Benzer şekilde bir başka rivayette Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf'a (ö. 32/652) nüzulü gerçekleşmiş olan "İlk kez cihat ettiğiniz gibi cihat edin." (أَنْ جَاهِدُوا كَمَا جَاهَدْتُمْ أَوَّلَ مَرَّةً) ayetini artık mushaflarda bulamıyoruz; sen bunu hatırlıyor musun?" diye sorar. Abdurrahman b. Avf ise bu ifadenin "Kur'ân'dan ıskat edilenler" arasında olduğunu belirtir.[266] Bu cümlenin de mushaf hattına dâhil edilmeyen meskût vecihlerden olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Ubeyd zevâid kapsamındaki iki bölümde zikrettiği -mushafa ziyade veya noksanlık içeren- harflerle ilgili son derece önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu çerçevede ilk olarak bu söz konusu vecihlerin, alimlerce (yaygın bir biçimde) rivayet edilmediğini ve alimlerin bunları inkâr eden kimseyi tekfir etmediğini açıkça belirtmektedir. Küfür hükmünün yalnızca, Hz. Osman'ın muhacir ve ensarın icmasıyla belirleyip çoğalttığı ve diğer kıraatleri dışarda bırakarak imam mushaf haline getirdiği resmî metni inkâr edenlere mahsus olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Ebû Ubeyd, ümmetin ittifakıyla sabit hâle gelen bu metin hakkında hiçbir ihtilafın vaki olmadığını; alimiyle cahiliyle herkesin bu metni bildiğini, nesilden nesile aktarıldığını ve eğitim kurumlarında öğretilerek hafızalarda yer ettiğini ifade etmektedir. Bu gelişmeyi ise Hz. Osman'ın en büyük siyerî faziletlerinden biri olarak takdim etmektedir.[267]

Ebû Ubeyd zikredilen şâz kıraatlerin ardından ve bazı ayetlerin nazil olduktan sonra neshedilip kaldırıldığına dair rivayetler bağlamında şunları söylemiştir: لم يروها العلماء، واحتملوها على أنها مثل الذي بين اللوحين من القرآن؛ ولأنهم كانوا يقرءون بها في الصلاة "Bu iki bölümde zikrettiğimiz ve zâid olarak değerlendirilen kıraatlere gelince, bunları alimler [yaygın bir şekilde] rivayet etmemiştir. Ancak bunları, mushaf (iki kapak) arasında yer alan Kur'an'a benzer metinler olarak değerlendirmişlerdir."[268] Müellif, bu cümleler[269] ile kendisinden önceki alimlerin bu tarz şâz kıraatlere dair sergilediği temkinli ama dışlayıcı olmayan yaklaşımı çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, bir yandan bu kıraatlerin otoriteyle rivayet edilmemesi dolayısıyla *resmî* statüye yükseltilmediğini, diğer yandan ise bir dönem amelî

[264] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*, 314.

[265] Bu rivayette dikkat çeken temel husus, Hz. Osman tarafından istinsah ettirilen mushaflarda ilgili ifadenin فَاسْعَوْا şeklinde yer almış olmasıdır. Yani, Hz. Ömer'in mensûh olduğunu belirttiği lafız, daha sonraki süreçte standartlaşan Osmanî mushaflara dâhil edilmiştir. Bu durum, bir yandan söz konusu rivayetin hadis usulü açısından sıhhatine dair bazı şüpheleri gündeme getirebileceği gibi, diğer yandan da Hz. Ömer dönemi ile Osmânî mushaf standardizasyonu süreci arasında bazı lafız farklılıklarının dolaşımda olduğuna işaret etmektedir.

[266] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'an*, 325.

[267] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'an*, 325.

[268] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'an*, 325.

[269] Müellifin ilgili ifadesini bu şekilde tercüme etmek mümkün olmakla birlikte, burada dikkat çekici ve bir yönüyle girift bir durum söz konusudur. Özellikle "ولأنهم كانوا يقرءون بها في الصلاة" ifadesiyle müellifin ilk nesli mi kastettiği, yoksa -farklı nüshaları gözden geçirmekle birlikte- matbu nüshalarda bir yazım hatasının mı bulunduğu açık şekilde tespit edilememektedir.

hayatta -özellikle namazlarda- kullanılmaları sebebiyle tümüyle reddedilmediklerini göstermektedir. Ebû Ubeyd'in bu cümlelerin devamında yaptığı açıklamalar ise söz konusu kıraatlerin nihai amacı ve işlevine dair daha geniş bir çerçeve sunmaktadır. Ona göre, bu tür vecihler, genellikle sened yoluyla özel ilim halkalarında bilinen, halkın tamamının malumu olmayan rivayetlerdir. Bu sebeple alimler bu okuyuşları, *beyne'l-levhayn*daki metni anlamlandırmak ve yorumlamak için birer şahit, delil ve tefsir malzemesi olarak değerlendirmişlerdir.[270]

Ebû Ubeyd'in örnekleriyle ortaya koyduğu üzere bu tür kıraatler, -sayıca oldukça fazla olmalarının yanı sıra- zamanla Kur'an tefsirinin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Dahası, tâbiin müfessirlerinden nakledilen benzer yorumların makbul sayılmasına karşın, kıraat formunda nakledilen ve doğrudan Hz. Peygamber'in seçkin sahabîlerine nispet edilen bu rivayetlerin ilmî değeri tabiatıyla daha yüksek kabul edilmiştir. Böylece bu kıraatler, yalnızca tefsir malzemesi olmanın ötesine geçerek daha güçlü bir ilmî statü kazanmışlardır. Ebû Ubeyd'e göre bu vecihlerden elde edilebilecek asgari ilmî katkı, mushaf metninde yer alan bazı kelime ve ifadelerin tevilinin doğruluğunu tespit etme imkânı sunmalarıdır. Ancak bu tür kıraatlerin taşıdığı ilmî değerin, geniş halk kitlelerince değil, yalnızca bu alanda ihtisas sahibi olan ilim ehli tarafından takdir edilebileceği özellikle vurgulanmaktadır.[271]

Ebû Ubeyd'in ilgili ifadelerinden, literatürde hâkim olan genel kanaatin aksine, bu tür kıraatlerin ilk dönemlerden itibaren doğrudan tefsir malzemesi veya Kur'an dışı metinler olarak kabul edildiği yönünde bir anlam çıkmamaktadır. Bilakis, bu rivayetlerin yaygın bir nakille gelmemeleri ve Hz. Osman'ın çoğaltıp ümmete arz ettiği resmî mushafa muhalif olmaları sebebiyle zaman içerisinde tefsir malzemesi olarak değerlendirilmeye başlandıkları anlaşılmaktadır. Bu yorumu destekleyen unsurların başında, Ebû Ubeyd'in bu vecihlerin çoğunu كَانَ يَقْرَأُ gibi sahabenin kıraat ettiğini bildiren kalıplarla aktarması gelmektedir. Aynı şekilde, bu kıraatlerle namazda da okunduğunu belirtmesi, bunların başlangıçta tilavet edilen metinler arasında yer aldığını göstermektedir. Ayrıca bu kıraatlerin tefsir niteliği kazandığını ifade ederken قَدْ صَارَتْ مُفَسِّرَةً لِلْقُرْآنِ şeklindeki bir ifadeyi kullanması da bu yorumu pekiştirmektedir. Zira burada kullanılan صَارَتْ fiili, bir statü değişikliğini ima etmekte; bunların başlangıçta kıraat olarak kabul gördüğünü, ancak zamanla tefsir malzemesi konumuna evrildiğini göstermektedir. Hatta Ebû Ubeyd, bu vecihlerin bir dönem kıraat olarak okundukları gerçeğinden hareketle, sıradan tefsir rivayetlerinden daha güçlü bir konuma sahip olduklarını da özellikle vurgulamaktadır. Dolayısıyla onun yaklaşımı, bu farklılıkların ilk dönemlerde kıraat olarak meşruiyet kazandığını, fakat süreç içerisinde yerlerini tevil ve tefsir fonksiyonuna bıraktığını açıkça ortaya koymaktadır.

[270] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*, 326.
[271] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*, 326.

Ebû Ubeyd zevâid niteliğindeki vecihlerle ilgili değerlendirmelerini yaptıktan sonra "Hicaz ve Irak ehlinin mushaflarındaki ihtilaflar" ve "Şam ve Irak ehlinin mushaflarındaki ihtilaflar" şeklinde iki ayrı başlık daha açmakta; burada bir veya iki harf ziyade yahut noksanlığını geçmeyen şehir mushafları arasındaki farklılıkları kaydetmektedir. Ancak bu farklılıkların mahiyetini önceki zevâid örneklerinden ayırarak söz konusu okuyuşların tamamının Hz. Osman tarafından çoğaltılan ve farklı merkezlere gönderilen mushaflarda yer aldığını, bu mushafların sahabe tarafından ittifakla kabul edildiğini, dolayısıyla herhangi bir inkâr veya reddin söz konusu olmadığını açıkça belirtmektedir. Ona göre, bu tür farklar ibadet geçerliliğini etkilemeyecek nitelikte olup namazda okunmaları sahihtir. Ebû Ubeyd'in söz konusu yaklaşımı, hem kıraatler arasındaki hiyerarşiyi belirlemede mushaf yazısının belirleyici rolünü pekiştirmekte hem de sahih kıraatlerin sınırlarını tayin ederken Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflara dayalı ortak mirasa atıf yapmaktadır. [272] Nitekim onun bu tespitleri, kendisinden sonraki dönemde müstakil olarak kaleme alınan mushaf farklılıkları çalışmalarına kaynaklık etmiş ve günümüze kadar sahih kıraatler arasında kabul edilerek talim ve tedris geleneğinde yerini korumuştur.[273]

Ebû Ubeyd'in resm-i mushafa muhalif şâz kıraat rivayetlerine yaklaşımını, -bu minvaldeki ilk kaynak olması hasebiyle– yukarıda detaylıca aktardıktan sonra onun şâzzı eserlerinde kullanıp kullanmaması açısından incelendiğinde, bu lafzı farklı bağlamlarda nadiren kullandığı görülmektedir. Nitekim *Garîbu'l-Hadîs* adlı eserinde yedi harf hadisi etrafında meşhur rivayetleri naklettikten sonra, bu bağlamda yer alan ve "Kur'an yedi harf üzerine indirilmiştir; helal-haram, emir-nehiy, sizden öncekilerin ve sonrakilerin haberi ve darb-ı mesellerdir." şeklindeki muhalif bir rivayeti değerlendirirken, "Bu hadisin vechini bilmiyoruz; çünkü bu, müsned olmayan şâzdır. Müsned, müspet olan hadisler ise bu rivayeti (anlamını) reddetmektedir…" diyerek şâz nitelemesini isnadı bulunmayan ve meşhur rivayetlerle çelişen bir hadis için kullanır.[274] Bu kullanımıyla Ebû Ubeyd'in, şâz terimini sened bakımından zayıf ve içeriği itibariyle yaygın rivayetlere aykırı düşen nakiller için tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Benzer şekilde *el-Îmân* adlı eserinde de imanı, "söz ve amel olmasa bile kalple Allah'ı bilmektir." şeklinde tanımlayan ve daha önce zikrettiği iki ana görüşten ayrılan bir fırkayı, "iki fırkadan ayrıldı." (شَذَّتْ عَنِ الطَّائِفَتَيْنِ) ifadesiyle nitelendirmekte ve bu görüşün Allah ve Resulünün kelamına muarız olduğunu belirtmektedir.[275] Bu örnek Ebû Ubeyd'in şâzzı sadece hadis rivayetlerinde değil, itikâdî görüşlerde de genele muhalefeti ifade etmek için kullandığını göstermektedir.

[272] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*, 333.
[273] Ebû ʿAmr ʿOsmân b. Saʿîd ed-Dânî, *el-Mukni' fî resmi mesâhifi'l-emsâr*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 96-125.
[274] Ebû ʿUbeyd Kasım b. Sellâm, *Garîbu'l-hadîs*, 3/160, 161.
[275] Ebû ʿUbeyd Kasım b. Sellâm, *el-Îmân*, 59.

Bunun yanı sıra dilsel değerlendirmelerinde de şâzzı, Arap dilinin kıyasa dayalı kurallarıyla uyuşmayan veya kullanım itibariyle istisnai kalan formları tanımlamak üzere kullandığı görülmektedir.[276] Tüm bu örneklerden hareketle denilebilir ki Ebû Ubeyd, şâz kavramını hem rivayet hem kelâm hem de dilbilimsel bağlamlarında ortak bir ilkeye bağlı olarak, yani *yaygın olan, genel kabul gören, yerleşik ve sahih ölçülere muhalif düşen* her türlü lafız, görüş ve yorumu tanımlamak üzere kullanmıştır. Onun nezdinde de şâz olmak, reddi gerekli kılan bir kusur taşımaktadır.

Her ne kadar Ebû Ubeyd şâzzı farklı bağlamlarda kullanmış, yedi yahut on kıraat içerisinde yer alan bazı rivayetleri eleştirmiş[277] olsa da kıraatleri tenkit ederken doğrudan bu lafzı kullandığına dair mevcut eserlerinde ve ondan yapılan nakillerde açık bir örneğe rastlanmamıştır. [278] Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus Ebû Ubeyd'in kıraatlere dair müstakil eserinin günümüze ulaşmamış olmasıdır. Dolayısıyla şâzzı kıraatler bağlamında kullanıp kullanmadığına dair bu değerlendirme, yalnızca bize ulaşan eserleri ve kendisinden yapılan nakiller üzerinden yapılabilmektedir. Bu itibarla, onun şâz kavramını özellikle açık bir şekilde genel rivayet çizgisine aykırı, müsnedsiz ve marjinal görüş ya da rivayetler için kullandığı; mushafa muhalif rivayet/kıraatler bağlamında ise daha temkinli bir dil tercih etmiş olduğu gözlemlenmektedir.

Ayrıca makbul kıraatlerin temel kriterleri olarak kabul edilen üç esasın (kurrâ icmâsı, resm-i Osmânî'ye uygunluk ve dilsel fesahat) ilk defa Ebû Ubeyd tarafından sistematize edildiği yönündeki yaygın akademik kanaat,[279] bu çalışmanın detaylı tetkikleri neticesinde önemli bir revizyonu gerektirmektedir. Zira araştırmanın ilgili başlığında sunulan tarihsel veriler, söz konusu ölçütlerin Ferrâ tarafından hem teorik düzeyde ortaya konduğunu hem de pratik uygulamalarda kullanıldığını açıkça göstermektedir. Bu bulgular ışığında kıraat ilminin teşekkül döneminde Ferrâ ve Ebû Ubeyd'in ortak bir yaklaşımı benimsedikleri anlaşılmaktadır. Her iki alimin çalışmaları arasındaki bu organik bağ, Ebû Ubeyd'in Ferrâ'nın mirasını yalnızca devam ettirmekle kalmayıp, aynı zamanda onu daha sistematik bir forma dönüştürerek geliştirdiğini göstermektedir. Esasen bu iki alim, kıraat ilminin temellerini şekillendiren ortak bir geleneğin kurucuları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise erken dönem kıraat çalışmalarında tesadüfî veya bireysel değil, bilakis sistemli ve kurumsal bir yaklaşımın hâkim olduğunu açıkça göstermektedir.

---

[276] Ebû ʿUbeyd Kasım b. Sellâm, *el-Garîbu'l-Musannef*, 1/393.

[277] Sağir, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, 137, 138; Fâdil Abduahmed, "Rudûdu Ebî Ca'fer en-Ebû Ca'fer en-Nehhâs fî Kitabihi İ'râbi'l-Kur'an alâ Ebî Ubeyd el-Kasım b. Sellâm fi'l-Kırâât" 147 (2007).

[278] Bkz. Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kurʾân*, thk. Abdulmunim Halîl İbrâhîm, (Beyrut: Menşûrât Muhammed Alî Beydûn; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 2/242, 3/140, 4/174, 213, 303, 5/15,144; Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıtkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/321, 4/258, 5/342, 6/219, 428, 7/350.

[279] Selûm, *Cuhûdu'l-İmamı Ebî Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm*, 175.

2.3. İsmail b. İshak el-Cehdamî (ö. 282/896)

İsmail b. İshak el-Kâdî, Bağdat'ta Mâlikî mezhebine mensup bir kadı olarak görev yapmış olmasının yanı sıra, erken dönem kıraat ilminin önemli simalarından biridir. Kıraat sahasındaki yetkinliği hem uygulamalı hem de teorik çalışmalarıyla görülmektedir.[280] Kıraat ilmini uygulamalı olarak Kâlûn'dan (ö. 220/835) tahsil etmiş; ayrıca tarikler vasıtasıyla Ebû Ubeyd, Ebû Amr ve İbn Kesîr (ö. 120/738) gibi kıraat imamlarından rivayetlerde bulunmuştur.[281] Kendisinden İbn Mucâhid ve İbnu'l-Enbârî gibi otoritelerin de aralarında bulunduğu birçok alim rivayette bulunmuş, özellikle Kâlûn kıraatinin naklinde onun tariki öne çıkmıştır.[282]

İsmail b. İshâk'ın kıraat ilmine katkısı, salt ravilikle sınırlı kalmamıştır; onun teorik düzeyde telif ettiği önemli eserler de mevcuttur.[283] Hatîbu'l-Bağdâdî, onun *el-Kırâât* ve *Meânî'l-Kur'ân* adlı çalışmalarının döneminin seçkin kaynakları arasında yer aldığını ve İbn Mucâhid tarafından da atıf yapıldığını belirtmektedir.[284] İbnu'l-Cezerî ise söz konusu eseri, İbn Mucâhid'den önce kaleme alınmış fakat kendi dönemine ulaşmamış kıraat kaynakları arasında zikretmektedir.[285] Günümüze tam metni ulaşmamış olsa da eserin içeriğine dair bazı ipuçları, Mekkî b. Ebî Tâlib ve Nehhâs gibi alimlerin aktarımlarından hareketle tespit edilebilmektedir. Bu bağlamda Mekkî b. Ebî Tâlib'in nakillerine göre İsmail b. İshâk, eserinde yalnızca meşhur yedi kıraat imamıyla yetinmemiş; bunun yanı sıra on üç kıraat daha ekleyerek toplam yirmi kıraat imamının rivayetlerine yer vermiştir.[286] Nehhâs'ın aktarımları ise eserde İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî ve Aʿrec gibi sahâbe ve tâbiin alimlerinin kıraatlerinin de bulunduğunu göstermektedir.[287] Bu durum, onun kıraatleri derlemede kapsayıcı bir metodoloji benimsediğine işaret etmektedir.

İsmâil b. İshâk'ın kıraat anlayışını yansıtan bir diğer önemli husus, yedi harf nazariyesine ilişkin yaklaşımıdır. Mekkî b. Ebî Tâlib'in aktardığına göre İsmâil b. İshâk, Hz. Ömer'e nispet edilen ve el-Fâtiha 1/7. ayetinin غير المغضوب عليهم وغير الضالين şeklindeki (yani ولا lafzı yerine غير kullanılarak) kıraati, Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğine dair rivayetleri destekleyici bir örnek olarak değerlendirmektedir. Bu örnekten hareketle İsmâil b. İshâk, senedi sahih olduğu sürece, mushaf hattına aykırı kıraatlerin de

---

[280] Hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hatîbu'l-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, 7/272-281; Kâdî ʿİyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvît et-Tancî (Mağrib: Matbaatu Fadâle-Muhammediyye, 1965), 4/278-293; Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 2/647-651.

[281] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Mektebe İbn Teymiye, ts.), 1/162.

[282] Gânim Kaddûrî el-Hamed, "İsmâil el-Kâdî el-Bağdâdî el-Mâlikî ve Kitâbihî fi'l-Kırâ'âti'l-Kur'aniyye: Taʿrîfun Mûcizun", *Mecelletu'l-Buhûsi ve ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 2011/23 (03 Mart 2011), 181.

[283] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1/162.

[284] Hatîbu'l-Bağdadî, Târîhu Bağdâd, 7/272.

[285] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1431, 1/33,34.

[286] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 38.

[287] Gânim Kaddûrî el-Hamed, "İsmâil el-Kâdî el-Bağdâdî el-Mâlikî ve Kitâbihî fi'l-Kırâ'âti'l-Kur'aniyye: Taʿrîfun Mûcizun",184.

yedi harf kapsamında meşruiyet arz edebileceğini kabul etmektedir. Ne var ki İsmâil b. İshâk, bu tür kıraatlerin yedi harf kapsamında meşru görülmesini, onların günümüzde okunabilirliği açısından yeterli bir gerekçe olarak görmemektedir. Ona göre sahabe tarafından resm-i Osmânî ile belirlenen ve icmâî bir tercih sonucunda yazıya geçirilen kıraatlerin dışına çıkmak, her ne kadar bu tür okuyuşlar aslen (menşei itibarıyla) caiz olsa da pratikte sahabenin müşterek kararına aykırılık teşkil etmektedir. Zira sahabe, ümmetin Kur'an etrafında ihtilafa düşeceği endişesiyle, kıraatlerin tek bir mushaf hattı üzerinde toplanmasını ve bu hattın esas alınarak okunmasını tercih etmiştir.[288] Bu bağlamda Mekkî, İsmâil b. İshâk'ın "Kıraat sünnettir" şeklindeki rivayeti, "Kıraat, mushaflarda cem olunan rivayetlerdir." şeklinde tevil ettiğini nakletmektedir.[289]

İsmâil b. İshâk, İbn Mesʿûd ve benzeri sahâbîlere nispet edilen, ancak mushaf hattına aykırı olan kıraatlerin artık tilavet edilmesinin neden uygun olmadığını sistematik bir şekilde gerekçelendirmektedir. Bu durumun temelde iki ana nedene dayandığını ortaya koymaktadır:

a) İcmâ ile Gelen Kıraatlerin Terki ve Âhâd Rivayetlerin Tercihi Problemi

Söz konusu kıraatlerin tercih edilmesi, ümmetin cemaat yoluyla naklettiği ve üzerinde icmâ ettiği kıraatlerin terk edilmesi anlamına gelmektedir. Oysa yaygın kıraatler hem isnat hem de toplumsal kabul açısından kesin bir hüccet teşkil etmektedir. Buna karşılık şâz kıraatler genellikle tek kanallı (âhâd) rivayetlerle gelmekte ve bu tür rivayetler zannî bilgi ifade etmektedir. İsnad açısından kesinlik taşımayan bu tür nakillerin dinî birer hüccet olarak benimsenmesi ilmî açıdan sakıncalıdır.

b) Sened ve Metin Tenkidi Bağlamında İsnad Problemi

Bu kıraatlerin, isnat edildikleri sahâbîlere aidiyeti dahi kesin değildir. Zira bu rivayetlerin çoğu, hadis ravileri tarafından nakledilen haberlerdir. Âhâd rivayetlerin delil değeri, İslâmî ilimler metodolojisinde tartışmalı bir konudur ve özellikle Kur'an'ın tilaveti gibi kesinlik gerektiren bir alanda zannî bilgiye dayalı uygulamaların kabulü problemlidir. Buna karşın mushaf hattına uygun olan kıraatler, ümmetin icmâsı ve yaygın bir şekilde nakledilmiş olmaları sebebiyle yakîn ifade etmekte ve dinî pratikte bağlayıcılık taşımaktadır.[290]

Bu analiz, şâz kıraatlerin terk edilmesinin, salt mushaf hattına uygunluk meselesinin yanı sıra isnadın zayıflığı, âhâd rivayetlerin bilgi değeri ve icmânın otoritesi gibi temel prensiplere dayandığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, bu tür kıraatlerin teorik olarak sahih olma ihtimali bulunsa bile pratikte terkedilmesi, İslâmî ilimlerin korunması ve dinî metinlerin aslî hüviyetinin muhafazası açısından zaruridir.

---

[288] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 55-56.
[289] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 69.
[290] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 55, 56, 98, 99.

Bununla birlikte İsmail b. İshâk'ın mushafa muhalif kıraatlere yönelik yaklaşımı, katı bir reddiyeden ziyade dengeli bir tutum sergilemektedir. Ona göre, kasıt unsuru bulunmaksızın mushaf hattına aykırı bir kıraatle okuma yapılması durumunda -eğer bu okumanın semantik içeriği resmî mushafın anlam bütünlüğüyle temel düzeyde çelişmiyorsa- söz konusu kişi mazur görülebilir. Bu esnek yaklaşım, kıraat ilminin teorik temellerinden olan yedi harf ile uyumlu bir perspektif sunmaktadır. Mekkî b. Ebî Tâlib, İsmail b. İshâk'ın bu yaklaşımını şu şekilde analiz etmektedir: Hem mushaf hattına mutabık kıraatler hem de isnat açısından sahih ve Arap dilinin gramatik kurallarına uygun olmak kaydıyla mushafa muhalif kıraatler, yedi harf teorisi kapsamında değerlendirilebilir. Ancak Mekkî, bu teorik müsamahanın pratik uygulamada sınırları olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Buna göre, âhâd isnatla nakledilen ve mushaf hattıyla çelişen kıraatlerin tilavet bağlamında kullanımı caiz görülmemektedir. Nitekim Mekkî, bu ayrımda İsmail b. İshâk'ın görüşlerini benimsediğini açıkça ifade etmektedir.[291]

İsmâil b. İshâk'ın kıraat değerlendirme metodolojisi, kıraat ilminin sistemleşme sürecinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Onun yaklaşımı, salt sened merkezli rivayet tenkidinin ötesine geçerek icmâ, metin-mushaf uyumu, ilmî kesinlik ve ümmetin amelî sürekliliği gibi ölçütleri esas alan bütüncül bir model ortaya koymaktadır. Bu model, kıraatlerin meşruiyetini tek boyutlu kriterlere indirgemeden hem teorik hem de pratik düzlemde dengeli bir değerlendirme imkânı sunar. Özellikle mushafa muhalif kıraatlere yönelik geliştirdiği eleştirel tutum, terminolojik düzeyde şâz kavramını açıkça kullanmasa da bu kavramın içerdiği teorik çerçevenin oluşumuna ciddi katkı sağlamıştır. İsmâil b. İshâk'ın icmâ, dilsel uygunluk ve resm-i mushafla mutabakat gibi kriterleri, sonraki dönem kıraat alimlerinin şâz kıraatleri tanımlarken benimsedikleri temel ölçütler hâline gelmiştir. Bu bağlamda, Mekkî b. Ebî Tâlib gibi müelliflerin kendisine yaptığı atıflar, onun kıraat ilminin standartlaşma sürecindeki kurucu rolünü açık biçimde göstermektedir.

Geliştirdiği çok kriterli değerlendirme yaklaşımı, ilerleyen yüzyıllarda Mekkî ve İbnü'l-Cezerî gibi alimler tarafından daha da sistematik hâle getirilmiş ve klasik kıraat doktrininin temellerinden birini oluşturmuştur. Bu yönüyle İsmâil b. İshâk, yalnızca kendi döneminin değil, sonraki yüzyılların kıraat anlayışını şekillendiren öncü bir otorite olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Ortaya koyduğu ilke ve yöntemler, Kur'an kıraatlerinin sahihliğini belirlemede günümüzde dahi geçerliliğini koruyan objektif kriterler sunmaktadır. Sonuç olarak İsmâil b. İshâk'ın kıraatlere yaklaşımı, Kur'an'ın lafzî korunmuşluğu ve icmâya dayalı bir ilmî hassasiyetle şekillenmiş, teorik meşruiyet ile amelî geçerliliği birlikte dikkate alan dengeli bir metodoloji olarak öne çıkmıştır.

[291] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 56.

2.4. İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923)

Ebû Caʿfer et-Taberî, hicrî üçüncü asrın ikinci çeyreğinden dördüncü asrın başlarına kadar yaşamış İslam ilim geleneğinde müstesna bir konuma sahip çok yönlü bir alimdir. Tarih ve tefsir sahalarındaki şaheserleriyle temayüz etmekle birlikte, kıraat ilmine dair derin ihtisasıyla da dikkat çekmektedir.

Taberî'nin kıraat sahasında telif ettiği eserler arasında *el-Kırâât*, *Tenzîlu'l-Kur'an*,[292]*el-Faṣl beyne'l-karae (kurrâ)*,[293] *el-Câmi*'[294] *el-Câmi' fi'l-kırââti mine'l-meşhûri ve'ş-şevâz*[295] gibi çalışmalar zikredilmektedir. Bununla birlikte, bu isimlerin müstakil eserlere mi yoksa tek bir çalışmanın farklı bölümlerine mi delalet ettiği meselesi akademik literatürde muğlaklık barındırmaktadır. Kaynaklarda, Taberî'nin söz konusu eserinde meşhur yedi kıraat imamına ilaveten on beş kıraati daha derlediği,[296] böylece toplamda meşhur ve şâz kıraatlerden oluşan yirmi iki kıraati ihtiva eden on sekiz ciltlik kapsamlı bir çalışma ortaya koyduğu nakledilmektedir. Ayrıca Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam ve diğer bölgelerdeki kurrânın isimlerini, her bir kıraatin vechini, illetini, tevilini ve karilerin tercihlerini belirttiği; derlediği kıraatlerin arasından meşhur olanları ihtiyar ettiği, bu tercihini tefsir ve irab bilgisinden hareketle delillerle temellendirdiği belirtilmektedir.[297] Taberî'nin söz konusu ihtiyarı- doğrudan mukrîlik yaptığına dair açık bir rivayet bulunmamakla birlikte-, bazı ravilerin bizzat Taberî'den kıraat aldığına dair nakillerle desteklenmektedir.[298] Nitekim Taberî'nin kıraat ilmindeki otoritesi, öğrencisi İbn Mucâhid tarafından da teyit edilmiştir. İbn Mucâhid, hocasının Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *el-Kırâât* adlı eserini esas alarak daha kapsamlı ve sistematik bir çalışma ortaya koyduğunu, bu eserin benzerinin bulunmadığını ve mihrapta ondan daha güzel okuyan birini işitmediğini vurgulamıştır.[299]

Taberî'nin kıraat ve tefsir alanındaki telif faaliyetlerinin kronolojisine dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, bazı rivayetlerden hareketle yaklaşık bir çerçeve çizmek mümkündür. Nitekim onun, tefsirini vefatından yaklaşık kırk yıl önce kaleme almaya başladığı anlaşılmaktadır. Öğrencilerinden Ebû Bekr b. Kâmil, Taberî'nin tefsirini hicrî 270 yılında kendilerine imla ettirdiğini ve Kur'an'ın sonuna kadar olan bütün bölümleri bizzat kendilerine okuduğunu haber vermektedir.[300] Bir diğer öğrencisi Ebû Bekr b. Bâleveyhi ise bu tefsirin 283–290 yılları arasında imla yoluyla

[292] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 6/2444.
[293] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 6/2454, 7/3427.
[294] Dânî, *el-Urcûzetü'l-münebbihe,* 62.
[295] Sezgin, Fuat, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411), 1/2/168, 4/448. Bununla birlikte söz konusu kitabın aidiyeti noktasında birtakım şüpheler mevcuttur.
[296] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿânî'l-kırâ'ât*, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısr, 1977), 38.
[297] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 6/2444.
[298] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 6/2454.
[299] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 6/2455.
[300] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 6/2452, 2453.

tamamlandığını belirtir.[301] Ayrıca günümüzdeki matbu nüshaların esas aldığı metnin hicrî 306 yılında Taberî'ye okunduğu kaydedilmektedir.[302]

Bu bilgiler ışığında, Taberî'nin kıraat eserini tefsirinden sonra kaleme aldığı ileri sürülebilir. Özellikle Mekkî b. Ebî Tâlib'in aktardığına göre Taberî kıraat eserinde, tefsirinde savunduğu yedi harfle ilgili görüşünü tashih etmiş veya farklı bir yaklaşım benimsemiştir.[303] Bu durum, kıraat eserinin tefsirden sonra telif edildiği yönündeki görüşleri destekler mahiyettedir. Bununla birlikte Taberî, *el-Fâtiha* suresinin üçüncü ayetini tefsir ederken مَلِك lafzının kıraatler arasındaki farklılıklarını ayrıntılı biçimde *el-Kırâât* adlı eserinde ele aldığını ve tekrar olmasın diye burada tafsilata girmediğini özellikle belirtmektedir.[304] Bu ifade, kıraat eserinin en azından ilk ciltlerinin tefsirden önce kaleme alındığını düşündürmektedir. Nitekim Taberî'nin kıraat ve tefsir eserlerinin telif süreci hakkında mutlak bir kronolojik öncelik-sonralık sıralaması yapmak güç gözükmektedir. On sekiz cilt olduğu rivayet edilen kıraat eserinin tamamının tefsirden sonra yazıldığı yönündeki kanaat, eldeki veriler ışığında ihtiyatla değerlendirilmelidir. Zira erken dönem İslam alimlerinin aynı anda birden fazla eseri kaleme alma pratiği göz önüne alındığında, Taberî'nin bu iki kapsamlı eserini eş zamanlı olarak telif etmiş olması da ihtimal dâhilindedir.

Bu başlıkta Taberî'nin bütün kıraatlere dair metodolojisinin incelenmesi değil,[305] bilakis ekseriyetle şâz kıraatlere dair yaklaşımının tespiti amaçlanmaktadır. Bu gaye ile Taberî'nin kıraatlerle ilgili yukarıda bahsedilen eseri halen gün yüzüne çıkarılamadığından *Câmiʿu'l-beyân* adlı tefsirine müracaat edilecektir. Öncelikle ifade edilmelidir ki Taberî, ayetlerin teviline ve kıraatlerine geçmeden önce tefsirine kapsamlı bir mukaddime ile başlamıştır. Bu giriş bölümünde özellikle yedi harf meselesine teorik bir çerçeve kazandırmaya çalışmaktadır. Ona göre yedi harf, anlam bütünlüğünü muhafaza eden

[301] Ebû Bekr b. Bâleveyhi, hocası Taberî'nin tefsirini nasıl imla ettirdiğini ve bu süreçte yaşananları aktardığı hatırasında şu ifadelere yer verir: "Muhammed b. İshak (İbn Huzeyme) bana, 'Muhammed b. Cerîr'den tefsir mi yazdın?' diye sordu. Ben de 'Evet, imla yoluyla ondan tefsiri yazdık' dedim. Bunun üzerine, 'Hepsini mi?' diye tekrar sordu. 'Evet' cevabını verince, 'Hangi yıllarda?' dedi. Ben de 'Hicrî 283 ile 290 yılları arasında' şeklinde cevapladım. Bunun üzerine bu kitabı benden ödünç aldı. Yıllar sonra bana iade ettiğinde ise şu değerlendirmede bulundu: 'Bu kitabı baştan sona inceledim. Yeryüzünde İbn Cerîr'den daha alim birini tanımıyorum. Hanbelîler ona gerçekten zulmetmişlerdir.'" Bkz. Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 6/2442, 2443.

[302] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/3.

[303] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 52-54.

[304] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/149, 150.

[305] Kıraat metodolojisine dair detaylı bilgi için bkz. Ahmed Halid Bâbekr, *el-Kırâ'ât fî İbn-i Cerîr et- Taberî li dav'i'l-lugati ve'n-nahvi kemâ veradet li kitâb-i Câmiʿu'l-beyân li te'vîIi'l-Kur'an* (Ummu'I-Kurâ, 1403); Abdulmecit Okçu, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009); Zeyd b. Ali Mehâriş, *Menhecu'l-İmam et-Taberî fi'l-kırâ'âti ve davâbitu ihtiyâriha fi tefsîrihî.* (Suud: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslamiyye, 1988); Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi" XLII (2001), 97-130; Ahmed b. Fâris es-Selûm, "Menhecu'l-İmami İbn Cerîr et-Taberî fi Kitâbihi'l-Kırâât" 13/2 (14333 2012); Necattin Hanay, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015).

ancak leksikal düzeyde farklılık arz eden yedi vechi ifade etmektedir. Bu durum هلم، تعال، أقبل gibi müteradif; زقية، صيحة gibi anlamca yakın ancak lafzen farklı ifadelerle somutlaşmaktadır.[306]

Taberî'nin analizine göre günümüze ulaşmayan altı harfin ortadan kalkması ne nesih ne iptal ne de ümmetin ihmaliyle açıklanabilir. Bilakis bu durum ümmetin Kur'an'ı koruma görevini yerine getirmesi ve yedi harften dilediğini seçme özgürlüğünü kullanmasının doğal sonucudur. Müellif ümmetin, tefrika ve tekfir riskini önleme gibi sosyolojik bir gereklilikten hareketle tek harf üzerinde uzlaşı sağladığını, ancak diğer altı harfin bireysel düzeyde okunmasını yasaklamadığını vurgulamaktadır. Bu çerçevede söz konusu harflerin, kendisine izin verilen ve ihtilafa düşmeyecek düzeyde ilmi olan kişilerin şahsî uygulamalarına bırakıldığını belirtmektedir.[307] Buradaki bireysel kıraat izni, muhtemelen bu kıraatleri doğrudan Hz. Peygamber'den almış olan sahabe nesli ile onlardan sahih senetlerle rivayet eden ilmî ehliyete sahip kurrâya mahsustur. Dolayısıyla Taberî'nin bu yaklaşıma göre altı harfin tedavülden kalkışı, teolojik bir emirle değil, tarihsel ve toplumsal şartların tabii seyriyle alakalıdır. Bu yorum Hz. Osman dönemindeki kıraat standardizasyon sürecinin üç boyutlu bir yapıya sahip olduğunu ima etmektedir: a) Toplumsal düzeyde birlik ve bütünlüğün sağlandığı, b) Resm-i Osmânî ile yazım standardının oluşturulduğu, c) Bireysel düzeyde kıraat farklılıklarının –sahih senedle rivayet edilenlerin– korunduğu.

Taberî'ye göre kendi döneminde söz konusu altı harfin pratikte okunamamasının iki temel gerekçesi bulunmaktadır: a) Rivayet zincirlerinin kesilmesiyle bilginin kaybolması, b) Selefin yolunu takip etme (ittiba) gerekliliği. Ancak müellif altı harfin sahihliğinin inkâr edilmemesi gerektiğini ifade ederek bunların teorik meşruiyetinin korunduğunu özellikle vurgulamaktadır.[308] Son olarak Taberî bir harfin ref, cer, nasb hallerindeki farklı okunuşları veya bir harfin sükûn veya hareke ile okunması ya da bir harfin başka bir harfe dönüşmesi gibi durumların –ki bu durumlarda kelimenin yazılış şekli aynı kalır– Hz. Peygamber'in "Ben Kur'an'ı yedi harf üzere okumakla emrolundum." hadisinin kapsamı dışında kaldığını belirtmektedir. Taberî'nin bu ayrımı yaparken dayandığı temel delil, bu tür kıraat farklılıkları (irab, hareke ve harf değişimleri) hakkında münazara yapmanın, ümmetin müçtehit alimlerinin ortak kanaatine göre insanı küfre düşürmeyeceğidir. Buna karşılık Nebevî hadislerde Hz.

[306] Taberî'nin belirlediği yedi harfin hem müteradif hem de mütekarip lafızları kapsadığı, onun aktardığı bazı rivayetler ve verdiği örnekler üzerinden açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim "ما لم يختم آية عذاب برحمة، أو آية رحمة بعذاب" ve "إن كانت إلا زقية واحدة" gibi ifadelerle yer verdiği örnekler, bu çeşitliliği yansıtan tipik örneklerdir. Öte yandan Mekkî b. Ebî Tâlib, Taberî'nin yedi harf anlayışını "hat değişikliğini gerektiren bir kelimenin başka bir kelimeyle tebdil edilmesi" ve "ziyade ile noksanlık" esasına dayandırdığını belirtmiştir. Mekkî'ye göre Taberî nezdinde yedi harf kapsamındaki kıraat ihtilafları, yalnızca yazım farklılığına yansıyan kelime değişiklikleriyle sınırlıdır. Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 44.

[307] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/52.

[308] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/59.

Peygamber'in yedi harf meselesindeki tartışmaları küfrü gerektiren durumlar olarak nitelendirdiği ve bu konuda pek çok rivayet bulunduğu belirtilmektedir.[309]

Bu girizgâhtan sonra Taberî'nin tefsir metodolojisinde kıraatlere yaklaşımının sistematik bir yöntem dâhilinde şekillendiği görülmüştür. Taberî, tefsirinin mukaddimesinde, kıraatleri ele alış biçimine dair açık bir metodoloji beyan etmektedir. Kendisinin daha önce kaleme aldığı müstakil kıraat çalışmalarında ravilerin isnat sistemlerini, vecihlerin teknik detaylarını ve ihtilaf noktalarını etraflıca incelediğini, bu sebeple tefsirinde bu konuları tekrar etmeyi gereksiz gördüğünü belirtmektedir.[310] Bu bağlamda, tefsir eserinin temel amacının kıraat vecihlerinin tahlili değil, ayetlerin teviline odaklanmak olduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşım doğrultusunda Taberî, eserinde ayetin anlamını açıklamaya katkı sağlayacak kıraat farklılıklarını -meşhur, yaygın ya da şâz olup olmadıklarına bakmaksızın- değerlendirmektedir. Özellikle ferşiyyât düzeyindeki varyasyonlar, semantik analizlerde aktif bir biçimde kullanılmaktadır.

Ebû Amr ed-Dânî'nin[311] de belirttiği üzere ihtiyar ashabından olan Taberî, kıraat ihtiyarında bulunurken birtakım hususları göz önünde bulundurmuştur. Nitekim Mekkî b. Ebî Tâlib gibi diğer ihtiyar ashabı kıraatleri belirlerken üç temel kriteri esas almıştır: a) Arap dil kurallarına uygunluk, b) Resm-i mushafa mutabakat, c) İcmâ. Bu yaklaşım, diğer mütekaddimîn kıraat alimlerinin de ortak tutumunu yansıtmaktadır.[312] el-Mintûrî el-Kaysî'nin (ö. 834/1431) Taberî'ye atfettiği *el-Camî*'[313] adlı kıraat eserinden naklettiği rivayet, bu kriterleri daha sistematik bir çerçeveye oturtmaktadır. Buna göre, bir kıraat vechinin makbul sayılabilmesi için: a) Sahih bir rivayet zincirine dayanması, b) İmam mushafının yazım esaslarına uygun olması, c) Arap dilinin gramer ve semantik kurallarıyla çelişmemesi gerekmektedir.[314] Ancak bu aktarımın Taberî'ye aidiyeti tartışmalı[315] olsa da Taberî'nin bizzat kendisinin kıraat ihtiyarına ilişkin "…Daima bana mushafa ittiba etmek, sahih bir anlam ve yaygın bir kıraat söz konusu olduğunda ona muhalefet etmekten daha hoş gelir."[316] şeklindeki ifadeleri söz konusu üçlü

[309] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/60.
[310] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/149, 150.
[311] Dânî, *el-Urcûzetü'l-münebbihe,* 162, (453-454 beyt arası).
[312] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 89.
[313]Muhakkik, Taberî'nin tefsirle ilgili olarak yazdığı *el-Câmi'* adlı eserinde bu tür ifadelerin bulunmayışından bu eserinin kıraatlerle ilgili olarak yazmış olduğu *el-Câmi'* adlı eseri olduğunu düşünmektedir. Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Abdilmelik el-Mintûrî, *Şerhu'd-Durari'l-levâmiʿ fî aslı mekraʾi'l-İmam Nâfiʿ,* thk. es-Sıddîkî Fevzî, 2001, 666. Bu ifadelerinin orijinal hali şu şekildedir:
[314] Mintûrî, *Şerhu'd-Durari'l-levâmiʿ fî aslı mekraʾi'l-İmam Nâfiʿ,* thk. es-Sıddîkî Fevzî, 2001, 6864.
[315] Mintûrî'nin sözünü ettiği Taberî'nin, meşhur müfessir Taberî'den farklı olarak kıraat alanında faaliyet göstermiş Ebû Maʿşer et-Taberî el-Mekkî (ö. 478/1085) adlı başka bir alim olduğu da ileri sürülmektedir. Nitekim bu isme nispet edilen el-*Câmiʿu'l-kebîr* yahut *Sûku'l-ʿArûs* adlı bir kıraat eserinden bahsedilmektedir. Ayrıca el-Mintûrî'nin, Ebû Maʿşer'e ulaşan bir kıraat senedini de zikrettiği kaydedilmektedir. Bkz. Mehâriş, *Menhecu'l-İmam et-Taberî fi'l-kırâʾâti ve davâbitu ihtiyâriha fî tefsîrihî*, 76, 77.
[316] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/419.

kriterle tam bir uyum içindedir. Bu durum, Taberî'nin pratikteki kıraat değerlendirmelerinde de açıkça müşahede edilebilmektedir.

Taberî'nin kıraatlere dair yaklaşımında dikkat çeken bir diğer özellik, kıraatleri sabit sayısal kategorilere (yedi, on, on dört gibi) indirgeyen sınırlayıcı tasniflerden kaçınmasıdır. Bu tutum, büyük ölçüde müellifin yaşadığı hicrî üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başlarındaki tarihsel bağlamla açıklanabilir. Zira bu dönem kıraatlerin standart sayısal tasniflerinin (İbn Mucâhid sonrasında sistemleşecek olan) henüz kesinleşmediği bir evreye tekabül etmektedir. Buna bağlı olarak müellifin bir kıraati şâz olarak reddetmesi veya meşhur bir kıraati tercih etmesi, sonraki dönemlerde yaygınlık kazanan sayısal sınırlamalara değil, temel kriterler esasına dayandığını göstermektedir.

Taberî'nin kıraatlere dair teorik yaklaşımını ortaya koyduktan sonra, bu ilkelerin onun tefsir pratiğine nasıl yansıdığını incelemek çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Bu geçiş hem araştırma hipotezlerini test etme hem de Taberî metodolojisinin bütüncül bir resmini çizme açısından kritik önem taşımaktadır. Bu çerçevede Taberî'nin şâz kavramını ilk kez el-Fâtiha suresinin 7. ayetindeki غير المغضوب عليهم ifadesi bağlamında kullandığı görülmektedir. Müfessir, buradaki meksûr غير lafzını gramatik açıdan değerlendirirken, kelimenin عليهم lafzının sıfatı olarak nasb ile okunmasının teorik olarak mümkün olduğunu, ancak bu okuyuşun kıraat alimlerinin yaygın kabul görmüş okunuşlarına aykırı düştüğü için şâz sayıldığını ve bu nedenle böyle bir kıraati uygun görmediğini belirtmektedir.[317]

Bu bağlamda Taberî şâz kıraatlere ilişkin tanımlayıcı ve normatif bir değerlendirme yaparak şu önemli tespitte bulunmaktadır: "Ümmetin yaygın (müstefîz) ve sürekli nakillerine aykırı düşen şâz okuyuşlar, hakka muhalif bir görüştür. Bunlar Allah'ın yolundan, Resulullah'ın yolundan ve Müslümanların yolundan sapmadır..."[318] Bu ifadelerden hareketle Taberî'nin nazarındaki şâz kıraatin, *ümmetin açık, yaygın ve kesintisiz rivayet ettiği kıraatlere aykırı olan her kıraat*; diğer bir deyişle *hüccet derecesindeki kurrânın icmâsına aykırı kıraat*[319] anlamına geldiği anlaşılmaktadır.[320] Onun bu yaklaşımı, İslam ilim geleneğinde merkezî bir konum arz eden *icmâ* eksenli ilmî anlayışı açık biçimde yansıtmaktadır.

Nitekim Taberî'ye göre şâz kıraatler, sadece dilsel varyasyonlar değil, aynı zamanda üç temel otorite kaynağıyla çelişen sapmalar olarak değerlendirilmektedir: a) İlahî vahiy, b) Hz. Peygamber'in

---

317 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/182.
318 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/182.
319 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 13/46.
320 Taberî ile yaklaşık olarak aynı dönemde yaşamış olan şair Ahmed b. Aleviyye (ö. 320/932), Hz. Ali'nin hilafeti devraldığı dönemde ona karşı çıkan grupların durumunu tasvir ettiği beyitlerinde şâz kelimesini *cemaatten ayrılan azınlıkları* ifade edecek şekilde kullanmıştır. Şairin ilgili beyiti şu şekildedir: لما تولّى الأمر شذّ عصابة عنه شذوذ نوافر الثيران "İmam Ali hilafeti devraldığında onlardan bir grup boğa sürüsünün *dağılıp ayrılması* gibi ondan *ayrılmışlardı."* Bkz. Abdulmecîd el-İsdâvî (thk.), "Şiʿru Ahmed b. Aleviyye el-Kâtib" 3/3 (2018), 80.

uygulamaya dayalı sünneti, (c) Kurrâ tarafından temsil edilen icmâ ve ümmetin müstefîz nakli. Bu bağlamda, onun "hakka muhalif bir görüştür" şeklindeki nitelemesi, şâz kıraatleri epistemik geçerlilik açısından sorunlu ve dışlayıcı bir konuma yerleştirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte dikkat çekici bir husus da Taberî'nin şâz kıraatleri reddederken dahi onların dilsel yönlerini ayrıntılı biçimde tahlil etmiş olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle Tabrî bir yandan icmâyı nihai otorite ve belirleyici ölçüt olarak kabul etmekte, diğer yandan ise Arap dili içindeki gramer ve anlam ihtimallerini göz ardı etmemektedir. Böylece şâz kıraatlerin teorik düzlemde dilsel olarak mümkün görülse dahi pratik ve dinî düzlemde icmâ ile çeliştiği ölçüde geçersiz sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Taberî'nin bu tanımı ve yaklaşımı esas alındığında, onun tefsirinde şâz olarak nitelendirdiği kıraatlerin, aşağıda sıralanacak belirli niteliklere sahip olduğu tespit edilmiştir:

a. İcmâya Muhalif Münferid Kıraatler

Taberî'nin bilgi kuramında bir haberin hüccet, yani kesin delil değeri kazanabilmesi, öncelikle icmâ ile teyit edilmiş olmasına bağlıdır. Ona göre doğru ve bağlayıcı bilgiye ulaşmanın yegâne meşru yolu, muhalif görüşlerin mevcudiyetine bakılmaksızın, çoğunluğun ittifakıyla şekillenen ortak kanaatten geçmektedir. Bu çerçevede haber-i vâhidler, cumhurun açıkça reddetmediği durumlarda dahi zorunlu bilgi (ilim) ifade etmemekte; yalnızca zannî, yani ihtimalli bir bilgi düzeyinde değerlendirilmektedir.[321] Taberî'nin yaklaşımı, naklî bilginin bilgi statüsünü, bireysel rivayetlerden ziyade kolektif kabul zemininde temellendiren özgün bir kurguya dayanmaktadır.

Bu bağlamda onun icmâ anlayışı, klasik usûl geleneğinde hâkim olan cumhur yaklaşımından kayda değer biçimde farklılaşmaktadır. Zira Taberî'ye göre icmâ, mutlak çoğunluğun ittifakıyla tahakkuk etmekte; buna karşılık azınlık düzeyindeki sınırlı muhalefetler, bu icmâ'nın bağlayıcılığını ve bilgi değerini geçersiz kılmamaktadır.[322] Söz konusu yaklaşım, onun bilgi ve otorite ilişkisine dair geliştirdiği bütüncül yorumun bir yansımasıdır. Bu sistematik içinde icmâ ile sabit olan bilgiler kesin hüccet statüsü kazanırken, münferid rivayetlerle nakledilen bilgiler ancak zannî düzeyde bir kanaat ifade etmektedir. Dolayısıyla Taberî, re'y ile icmâya dayalı hüccete yöneltilen itirazları geçersiz ve tutarsız bulmaktadır.[323] Nitekim onun ilmî yaklaşımında icmâ, yalnızca yöntemsel bir tercihi değil, aynı zamanda hakikatin tespiti ve sahih bilginin inşası açısından kurucu bir ilkedir. Bu durum, Taberî'nin bilgi teorisinde otorite, kolektif kabul ve ilmî kesinlik arasındaki diyalektiği nasıl yapılandırdığını açıkça göstermektedir.

---

[321] Ebû Yala, Muhammed b. el-Hüseyin, *el-ʿUdde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubarakî, 1990, 4/1118, 1119; Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. el-Afgânî Ebu'l-Vefâ (Haydarâbâd: Lecne İhyâu'l-meârif en-numaniyye, ts.), 1/316, 317.

[322] 'Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî 'usûli'l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402.), 1/235.

[323] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/179, 5/106, 150, 367.

Taberî'nin kıraat rivayetlerine yaklaşımı, onun yukarıda ortaya koyduğumuz icmâ ve haber-i vâhid teorisiyle doğrudan bağlantılıdır. Nitekim kıraatlerin değerlendirilmesinde sıkça başvurduğu "icmâu'l-kurrâ", icmâu'l-emsâr", "ittifâku'l-kurrâ" "ittifâku'l-umme", "icmâu'l-müslimîn" "âmmetü'l-kurrâ" "istifâza"[324] gibi terminolojik kullanımlar, onun kıraat farklılıklarını ele alırken cumhur konsensüsünü merkeze aldığını göstermektedir. Taberî'nin bu yaklaşımı, kıraat varyasyonlarının bilgi statüsüne dair önemli bir ayrımı beraberinde getirmektedir. Ona göre, yaygın nakille gelmeyen, icmâ ile sabit olmayan ve yalnızca âhâd yolla nakledilen kıraatler, zorunlu bilgi ifade etmemekte; aksine, içlerinde sehiv ve hata ihtimali barındıran zannî rivayetler olarak kalmaktadır. Bu nedenle Taberî, kim tarafından nakledilmiş olursa olsun, cumhurun ittifakına aykırı düşen münferid kıraatleri tenkit etmekte ve zaman zaman reddetmekte tereddüt göstermemektedir.

Buna karşılık, cumhur tarafından icmâ edilen ve genel kabul görmüş kıraatler, onun nazarında kesin hüccet değeri taşımakta ve Allah katından geldiğine dair hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır.[325] Bu durum, Taberî'nin kıraat ilmini değerlendirirken, ilmî tutarlılık adına icmâ merkezli bir ölçüt benimsediğini ortaya koymaktadır. Böylece o, kıraatlerin geçerliliğini belirlemede sadece nakil sürecinin sıhhatine değil, aynı zamanda ümmetin ve kurrânın kolektif kabullerine de ağırlık veren bir anlayış sergilemektedir. Sonuç olarak Taberî'nin kıraat rivayetlerine yaklaşımı, onun genel ilmî tutumunu yansıtmaktadır: Kesin bilgi ancak icmâ ile temellendirilebilirken, âhâd nakiller ise ihtiyatla karşılanmalı ve cumhur tarafından teyit edilmedikçe bağlayıcı kabul edilmemelidir. Bu yaklaşım, İslamî ilimler geleneğinde bilginin meşruiyet kaynaklarına dair önemli bir perspektif sunmaktadır.

Taberî'nin kıraat değerlendirmeleri incelendiğinde, onun icmâ ve yaygın nakil (istifâza) ile sabit olmuş kıraatlere atfettiği ilmî otorite ile münferid kıraatlere yönelik eleştirel tutumu arasında sistematik bir tutarlılık göze çarpmaktadır. Tefsirinin muhtelif yerlerinde, ümmetin çoğunluğu tarafından benimsenen kıraatleri *sahih* olarak nitelendirirken; cumhur ittifakına aykırı düşen münferid rivayetleri ise sadece *şâz* olarak tanımlamakla yetinmeyip, aynı zamanda *bâtıl*, *fâsid* ve *hatalı* gibi dışlayıcı sıfatlarla tavsif etmektedir. Bu bağlamda dikkat çekici olan nokta, Taberî'nin bu tür kıraatlerin reddine yönelik gerekçelendirmesidir. Ona göre bir kıraatin, şehir halkının ve kurrânın genel kabulünün dışında kalması, başka herhangi bir delile ihtiyaç duyulmaksızın, tek başına geçersizliği için yeterli bir kriterdir. Bu yaklaşım, Taberî'nin icmâyı ilmî meşruiyetin nihai ölçütü olarak gören usul anlayışıyla tam bir uyum içindedir. Ayrıca şâz kabul edilen bu kıraatlerde nakil sürecinde gaflet, sehiv veya kasıtlı tahrif ihtimaline

[324] Bu tür kullanımları için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/134, 295, 526, 718, 2/21, 161, 480, 3/337, 694, 4/219, 5/366, 6/465, 14/450, 17/417, 19/618, 20/403, 22/409, 24/392, 730.
[325] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/179.

dikkat çekmesi, onun rivayetlerin sıhhatini değerlendirirken sadece senet zincirine değil, aynı zamanda toplumsal kabul süzgecine de başvurduğunu göstermektedir.[326]

Taberî'nin kıraat değerlendirme metodolojisi, icmâ ve çoğunluk prensibine dayalı bilgi sisteminin somut bir tezahürüdür. el-Bakara 2/88. ayetindeki وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ifadesine dair analizi, bu yaklaşımının kritik bir örneğini oluşturmaktadır. Bu çerçevede Taberî, ilgili ayetin kıraatinde kurrâ arasında bir ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir. Taberî'nin aktarımlarına göre kurrânın çoğunluğu غُلْفٌ şeklinde sakin lam ile okumuş; buna mukabil bazıları[327] غُلُف şeklinde dammeli lam ile kıraat etmiştir. Ardından kurrâ ve tevil ehlinin غُلْفٌ kıraatinin sahih olduğuna dair icmâ ettiklerini, buna mukabil غُلُف şeklindeki kıraatin şâz kabul edildiğini ve bu nedenle caiz olan tek kıraatin sakin lâm ile olan şekil olduğunu özellikle vurgulamaktadır.[328] Ayrıca Taberî'nin başka yerlerde de ifade ettiği üzere,[329] hüccet -yani kıraat otoriteleri- tarafından ittifakla nakledilen bir kıraat, kendisine ulaşan kimse için bağlayıcı bir delil niteliğindedir. Buna karşılık münferid bir kıraat ise hem nakil hem kavil hem de amel yoluyla hüccet konumuna ulaşmış olan cemaatin getirdiği kıraate karşı bir itiraz gerekçesi olarak ileri sürülemez.[330] Bu ayet bağlamında da açıkça görüldüğü üzere, Taberî şâz ifadesini, çoğunluğun ittifakına muhalif biçimde münferid kalan kıraatler için kullanmıştır.[331]

Benzer bir örnek, el-Enbiyâ 21/112 ayetindeki قَالَ رَبِّ احْكُم ifadesinde görülmektedir. Taberî, bu ayeti Ebû Ca'fer dışında ana merkezlerdeki kurrânın dua üslubuna uygun olarak bâ harfini kesralı ve vasıl hemzesiyle okuduklarını; buna karşılık yalnızca Ebû Ca'fer'in münferiden nida üslubuna göre bâ harfini dammeli okuyarak farklı bir kıraat rivayet ettiğini belirtmektedir. Ardından, kendi kanaatine göre doğru kıraatin, kurrânın icmâ ettiği قَالَ رَبِّ احْكُم şeklindeki kesralı okuyuş olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Ebû Ca'fer'in okuyuşu ise umumun tercihine muhalif olması nedeniyle Taberî tarafından 'şâz' olarak nitelendirilmektedir.[332]

Sonuç olarak her ne kadar söz konusu kıraat günümüzde sahih ve makbul on kıraat arasında yer alsa da Taberî'nin kıraat değerlendirme sisteminde esas aldığı *icmâ ve çoğunluk* ölçütü çerçevesinde şâz niteliğini muhafaza etmektedir. Ayrıca vurgulamak gerekir ki Taberî, bir kıraati şâz olarak nitelendirirken, onun yalnızca tek bir kari tarafından veya birkaç kişi tarafından rivayet edilmesi arasında

[326] Müellifin bu tür kullanımlarından bazıları için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/105, 161, 196, 546, 679, 12/168, 21/63.
[327] Taberî bu kıraati, Atiyye'ye ve bir rivayetiyle de İbn Abbâs'a dayandırmaktadır. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/230, 231.
[328] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/226-231.
[329] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/105, 161, 196.
[330] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/231.
[331] Benzeri kullanımlar için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/588, 679, 4/423, 5/106, 336, 7/631, 8/46, 9/487, 10/461, 12/168, 14/16, 71, 14/84, 171,522, 580, 15/3,4, 16/426, 19/149, 21/63, 138.
[332] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 16/444. Benzeri örnekler için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/161, 11/270.

bir ayrım yapmamıştır; zira kıraatin, genel kabul gören rivayet çoğunluğuna aykırı olması yeterlidir. Diğer bir ifadeyle Taberî, nicel olarak azınlıkta kalan her bir kıraati şâz olarak değerlendirmektedir.

b. Resm-i Osmânî'ye Muhalif Kıraatler

Taberî'nin kıraatleri değerlendirirken, icmânın yanı sıra en fazla önem verdiği bir diğer ölçüt, ilgili kıraatin Resm-i Osmânî'ye uygunluğudur.[333] Bu tutumu, hem sahih bir anlam ve yaygın bir kıraat söz konusu olduğunda mushafa ittiba etmenin, ona muhalefet etmekten kendisine daha sevimli geldiğini belirttiği ifadelerinde[334] hem de kıraat tercihlerindeki uygulamalarıyla açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede İbn Mes'ûd ve Ubey b. Kaʿb'tan rivayet edilen فصيام ثلاثة أيام متتابعات gibi kıraatlerin bizim mushaflarımızın hilafına olduğunu ifade etmekte ve ayrıca *mucma' ʿaleyh* olarak istinsah edilen mushaflarımızda yer alamayan herhangi bir lafzın, Allah kelamı olduğuna şahitlik etmemizin caiz olmadığını belirtmektedir.[335] Dahası mushafa muvafıklık hususunda takdirî uyumla yetinmemekte; aksine sıhhat ve yaygınlık açısından eşit olan iki kıraatle karşı karşıya kaldığında tercihini mushafa tahkiken muvafık olandan yana koymaktadır. Nitekim mushaflara muhalif olan bir kıraatin caiz olmadığını ve hiç kimsenin bu mushafları değiştirme yetkisine sahip bulunmadığını da çeşitli yerlerde vurgulamaktadır.[336]

Taberî, mushaflara muhalif kıraatleri kimi zaman sahabînin mushafına nispet ederek[337] kimi zaman da sahâbînin bir harfi[338] veya kıraati[339] olarak aktarmaktadır. Bu tür mushafa muhalif kıraatlerin bazıları hakkında açıkça şâz nitelemesini yaptığı gözlemlenmektedir. Nitekim أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَٰئِكَةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِين (el-Bakara, 2/161) ayetinin anlamının "Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üzerinedir." şeklinde olduğunu belirttikten sonra, bu ayeti أَجْمَعُون şeklinde okuyanların bulunduğunu aktarmaktadır. Ancak bu okuyuşun dilbilimsel açıdan mümkün olmakla birlikte kıraat yönünden caiz olmadığını özellikle belirtmektedir.[340] Gerekçe olarak bu kıraatin, Müslümanların mushafına ve kurrânın yaygın kıraatine muhalif olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yaygın bir nakille hücceti sabit olan bir okuyuşa, şâz bir görüşle itiraz edilemeyeceğini bildirmektedir.[341]

Benzer şekilde Taberî, وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِين (el-Bakara 2/183) ayeti bağlamında Müslümanların tamamının يُطِيقُونَه şeklinde okuduğunu, resmî mushafların hattının da bu yönde

[333] Mushafa ittiba ile ilgili örnekler için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/34, 2/23, 3/306, 307, 8/324, 15/488,17/99.
[334] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/419.
[335] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 8/654.
[336] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 13/721- 724.
[337] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/289, 7/489, 12/ 168, 13/320, 372, 722, 15/182, 316, 357, 17/241, 20/464, 464, 24/490, 590.
[338] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/519, 4/364, 5/289, 7/489, 9/478,10/366, 14/179.
[339] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 47133, 10/449.
[340] Bu şekilde okuyan sadece el-Hasan'dır. Bkz. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 11/1/222.
[341] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/743.

olduğunu ve bu kıraat tarzının asırlar boyunca böyle nakledildiğini belirtmektedir. Bu sebeple söz konusu kıraatin hilafına başka bir kıraatin caiz olamayacağını açıkça ifade etmektedir. Ardından İbn Abbas, Hz. Âişe, Saîd b. Cübeyr ve Mücahid gibi isimlerin bu ayeti, وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَه şeklindeki vâv harfiyle okuduklarına dair rivayetleri aktarmaktadır.[342] Ancak Taberî, mezkûr sahâbîlere nispet edilen bu kıraatin resmî mushaflara muhalif olduğunu belirtmektedir. Buna bağlı olarak Ehl-i İslam'dan hiçbir kimsenin, sadece kişisel bir görüşe (بِالرَّأْيِ) dayanarak Müslümanların sahih ve kesin bir nakille Hz. Peygamber'den aldıkları kıraate itiraz etmesinin caiz olmadığının altını çizmektedir. Nitekim Taberî'ye göre cumhurun okuduğu يُطِيقُونَه şeklindeki kıraat, Allah katından geldiği kesin olan bir rivayetle sabittir.[343] Bu nedenle Allah katından geldiği kesin olan bir kıraate; bir görüş, zan ve şâz niteliğindeki kaville itiraz edilemeyeceğini özellikle vurgulamaktadır.[344]

Daha önce vurguladığımız üzere Taberî, kıraatler yaygınlık ve sıhhat açısından eşit seviyede olduğunda, tercihini mushafa tahkiken muvafakat eden kıraatten yana kullanmaktadır. Bu yaklaşımını, Âl-i İmrân 3/49. ayeti bağlamında açık biçimde ortaya koymaktadır. Söz konusu ayette geçen, كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا ifadesi hakkında, kıraat alimleri arasında bir ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir. Hicaz ehlinden bazılarının bu kısmı كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيه فَيَكُونُ طَائِرًا şeklinde farklı sîgalarla okuduğunu, diğerlerinin ise كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا şeklinde her iki kısmı aynı sîga ile tilavet ettiğini bildirmektedir. Her iki kıraatin de sahih ve rivayet açısından geçerli olduğunu belirtmesine rağmen, Taberî tercihini ikinci okuyuştan yana kullanmaktadır. Zira ona göre ikinci kıraat, mushaf hattına tam bir uygunluk (tahkikî muvafakat) arz etmektedir.[345] Dolayısıyla, onun bu örnekte sergilediği tutum, mushafa aykırı olmayan fakat hattına daha kesin biçimde uyan bir kıraatin tercih edilmesinde mushaf merkezli bir yaklaşımın ne denli belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir.

Bu çerçevede Taberî, mushafa ittiba etmenin gerekliliğini ve mushaf metninde herhangi bir değişiklik yapmanın hiç kimsenin yetki alanına girmediğini vurgulamakla kalmamakta;[346] buna riayet edilmediği takdirde, cezaî müeyyidelerin devreye girmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşımını somutlaştırdığı örneklerden biri, İbn Mesʿûd'un mushafında فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا şeklinde geçen ve lâ harfinin ziyadesiyle rivayet edilen kıraattir. Taberî, bu okuyuşun mushafların resmî hattına aykırı

[342] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/161-172.

[343] Bu ve benzeri Taberî'nin kıraatlere dair son derece açık ve net değerlendirmeleri bulunmasına rağmen, bazı araştırmacılar, herhangi bir ikna edici delil sunmaksızın, onun kıraat farklılıklarını ilahî kaynaklı görmediğini ileri sürmektedir. Bu araştırmacılara göre Taberî, söz konusu farklılıkların kaynağını doğrudan Hz. Peygamber'e değil, bizzat karilere ve ravilere dayandırmakta; bu çeşitliliği ise karilerin, Hz. Osman döneminde çoğaltılan noktasız ve harekesiz mushafları okuma konusundaki içtihatlarına bağlamaktadır. Ancak bu iddialar, Taberî'nin eserlerinde yer alan kıraat tercihleri ve rivayetlere ilişkin açık ifadeleriyle çelişmektedir. Bkz. Shady Hekmat Nasser, *The Transmission Off The Variant Readings Of The Qur'an -The Problem Of Tawātur And The Emergence Of Shawādhdh-*, thk. Gerhard Böwering (Leiden: Brill, 2013), 39-40, 47.

[344] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/179.

[345] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/419.

[346] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 13/724.

olduğunu belirtmekte ve mushaf metninde yer almayan bir lafzın ona eklenmesinin hiç kimse için caiz olmadığını ifade etmektedir. Hatta bu kıraatle okuma girişiminin, Allah'ın kitabına bir ziyade anlamına geleceğini ve böyle bir fiilin sahibinin cezalandırılmayı hak ettiğini savunmaktadır.[347] Bu değerlendirme, onun kıraat anlayışında hem rivayet otoritesinin hem de mushaf hattına bağlılığın temel belirleyici ölçütler olduğunu; bu iki ölçüte aykırılığın ise yalnızca ilmî bir hata değil, aynı zamanda dinî bir ihlâl olarak telakki edildiğini açıkça göstermektedir.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Taberî, mushafa muhalif kıraatleri değerlendirirken sahâbî-tâbiin ayrımı gözetmeksizin zaman zaman bu kıraatleri açıkça şâz olarak nitelendirmekte, zaman zaman ise bu tür okuyuşları tercih etmemekle birlikte onlar hakkında herhangi bir olumsuz vasıflandırma yapmadan nakletmektedir.[348] Bu durum bazı araştırmacılar nezdinde onun kıraat ve rivayet değerlendirmelerinde tutarsız davrandığı yönünde hatalı yorumlara yol açmıştır.[349] Bu bağlamda örnek olarak قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ اَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا (el-Mâide 5/23) ayeti verilmektedir. Taberî يَخَافُونَ kelimesinin okunuşunda kurrâ arasında ihtilaf bulunduğunu belirttikten sonra Hicaz, Irak ve Şam kurrâsının kıraati olan يَخَافُونَ şeklindeki (yâ harfinin fethasıyla) okuyuşu aktarmaktadır. Bu kıraatin tevilini ise Musa'nın kavminden Allah'tan korkan ve Allah'ın kendilerine tevfik ve inayet lütfettiği kişilerin, Yûşaʿ b. Nûn ile Kâlub olduğu şeklinde yapmaktadır. Taberî bu yorumunun sıhhatine delil olarak Katâde'den nakledilen ve اللَّهَ lafzının ziyadesiyle مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ اللَّهَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا şeklinde rivayet edilen kıraati göstermektedir. Ayrıca tâbiinden olan Saîd b. Cübeyr'den nakledilen يُخَافُونَ (yâ harfinin dammesiyle) şeklindeki diğer okuyuşu da zikrettikten sonra tüm bu ihtilaflar içerisinde cumhurun kıraatinin en doğru kıraat olduğunu belirtmektedir.[350]

Taberî'nin söz konusu yaklaşımı dikkatlice incelendiğinde tutarsızlık iddiasının ilmî temelden yoksun olduğu anlaşılmaktadır. Müfessirin Katâde kanalıyla gelen ve mushaf hattıyla mutabakat göstermeyen يَخَافُونَ اللَّهَ vechi hakkında açık bir şâz nitelemesi yapmamış olması, onun bu kıraati kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Aksine cumhur kıraatini önceleyerek diğer vecihlere ikincil konum atfetmesi, onun kıraat değerlendirme sisteminde tutarlı bir hiyerarşi kurduğunu göstermektedir. Bu çerçevede Taberî'nin mezkûr okuyuşu, yalnızca cumhurun kıraatinden çıkan anlamı destekleyici bir unsur olarak zikrettiği anlaşılmaktadır. Bu durum ise müfessirlerin sahabe ve tâbiin kaynaklı bu tür farklı okuyuşları ayetlerin tevilini desteklenmesi amacıyla sıklıkla kullandıkları ve bu yöntemin dönemin ilmî usulü açısından tabii sayıldığı gerçeğiyle uyumludur. Dahası Taberî'nin nezdinde bu türden sahabî

[347] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/725, 726.
[348] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 7/489.
[349] Bkz. Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 128.
[350] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 8/293-298.

rivayetleri, genel kabul görmüş kıraatleri teyit eden[351] en güçlü destekleyici delillerdendir.[352] Sonuç olarak müfessirin mushafa muhalif vecihler konusundaki tavrı bütüncül olarak değerlendirildiğinde, genel yaklaşımın aksine bazı yerlerdeki suskunluklarının tutarsızlıktan ziyade şu tercihlerle açıklanabileceği anlaşılmaktadır: malumun ilâmına gerek görmeme ve sahih senetle gelen sahabe rivayetleri karşısında tevakkuf etme.[353]

Ayrıca Taberî'nin kıraat değerlendirmelerinde kullandığı ادَّعَى وزعم gibi ihtiyat ifadeleri, onun sahabe kaynaklı rivayetlere yönelik ihtiyatlı tarvrını açıkça yansıtmaktadır. Bu tür terminolojik tercihler, özellikle mushaf hattına aykırılık gösteren ve yaygın kıraatlerle uyumsuzluk taşıyan rivayetler söz konusu olduğunda, müfessirin sıhhat konusundaki tereddütlerini sistematik biçimde ifade etme aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Taberî, bir kıraatin Müslümanların genel kabulüne mazhar olmuş meşhur rivayetlerin dışında kalmasını, başka bir delile ihtiyaç duymaksızın reddetmek için yeterli bir gerekçe olarak görmektedir.[354] Bu yaklaşım, Âl-i İmrân 3/80 ayetinin kıraat farklılıklarına dair değerlendirmesinde somut bir örnekle karşımıza çıkmaktadır. Taberî, ayetin hem ref' (وَلَا يَأْمُرُكُم) hem de nasb (وَلَا يَأْمُرَكُم) vechiyle okunduğunu kaydetmekle birlikte, bağlamsal uygunluk açısından nasb kıraatinin daha isabetli olduğunu vurgulamaktadır. İbn Mes'ûd'a nispet edilen[355] ref' kıraatinin ise Haccâc→ Harun isnat zincirinin zayıflığı nedeniyle güvenilir bir delil teşkil etmediğini açıkça ifade etmektedir. Daha da önemlisi, Taberî bu rivayetin senedinin sahih olması durumunda dahi geçerli bir kıraat olarak kabul edilemeyeceğini ısrarla vurgulamaktadır. Zira ona göre, ümmetin Hz. Peygamber'den tevarüs ettikleri *el-Kitap'*ta sahih olarak yerleşmiş kıraatler, -nakil sürecinde hata ve unutma ihtimali bulunan- âhâd rivayetler lehine terk edilemez.[356]

Sonuç olarak Taberî, genel kurrâ kabulüne aykırı düşen ve resm-i mushaf ile örtüşmeyen sahâbe rivayetli vecihleri, senedleri sahih olsa dahi kıraat olarak meşru kabul etmemiştir. Ona göre âhâd bir rivayet, başka bir kıraatin doğruluğunu ispatlamak için dahi yeterli delil teşkil etmemekte; bir rivayetin

---

[351] Söz konusu veriler, araştırmacı Demircigil'in "Taberî, âmmenin dışındaki okuyuşlarla tilavette bulunulmasını caiz görmediği gibi, bu vecihlerden tefsirde yararlanılmasını da meşru kabul etmemiştir." şeklindeki çıkarımının isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Bkz. Bayram Demircigil, "İbn Cinnî'nin El-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı" 19/35 (Haziran 2017), 87.

[352] Sağir, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, 58.

[353] Mekkî'nin aktardığına göre, Taberî, *el-Kırâât* adlı eserinde, sahih rivayetlerle nakledilen tüm kıraatleri, Hz. Peygamber'in ümmetine öğrettiği yedi harf çerçevesinde değerlendirmiştir. Bununla birlikte, sahih senedle gelmiş olsa da mushaf yazımına aykırı olan kıraatler hakkında ihtiyatlı davranılması gerektiğini vurgulamış ve bu tür okuyuşlar karşısında tevakkuf edilmesini tavsiye etmiştir. Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 53.

[354] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/276, 277.

[355] Bu çalışmanın analizleri bağlamında, Taberî'nin sadece إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا ayeti bağlamında tâife lafzının, her ne kadar tesniye lafzıyla zikredilmiş olsa da anlamsal açıdan çoğul olduğundan hareketle İbn Mes'ûd'dan nakledilen وَاللَّهُ وَلِيُّهُم şeklindeki kıraatle okumanın caiz olduğunu ifade ettiği görülmüştür. Buradaki onayı muhtemelen "وَإِنَّمَا جَازَ أَنْ يَقْرَأَ ذَلِكَ كَذَلِك" şeklinde zikrettiği ifadenin de imlediği üzere sadece sahabî için geçerlidir. Bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 6/15.

[356] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/533-535. Benzeri örnekler için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/377, 5/366, 10/449, 19/547.

kıraat olarak kabul edilebilmesi için ümmetin fiilî uygulaması ve icmâî tasdiki gerekmektedir. Bununla birlikte Taberî bu tür rivayetleri tamamen reddetmek yerine onları kurrâ topluluğunun benimsediği kıraatleri veya bu çerçevede yapılan tevilleri desteklemek amacıyla kullanmayı makul görmüştür. Bu doğrultuda yapılan analizler, mushafa muhalif kıraatler hakkında şâz nitelemesini ilk kez kullanan ismin Taberî olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum onun kıraat tasnifinde yalnızca sened ve rivayet zinciriyle yetinmeyip mushafla uyum, ümmetin amelî pratiği ve icmâ gibi bir çok ölçütü esas alan bir metodoloji geliştirdiğini açıkça göstermektedir.

c. Dilbilimsel Açıdan Kıyasa Aykırı Kıraatler

Taberî'nin kıraat değerlendirme sisteminde dilsel fesahat ve yaygın kullanım kritik ölçütler olarak öne çıkmaktadır. Müellif, Kur'an kıraatlerinin değerlendirilmesinde esas alınacak dilin, münker ve şâz kabul edilen marjinal lehçeler değil;[357] fesahati müsellem, yaygın kullanıma sahip (maruf) ve muhatabın dil yapısıyla uyumlu standart Arapça olması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır.[358] Bu anlayış doğrultusunda Taberî, kıraat tercihini dil açısından yaygınlık ve muteberlik kriterlerine göre belirlemekte; gramer kurallarına aykırı düşen veya dilsel bakımdan nadir olan bazı vecihleri şâz olarak nitelemektedir.

Öte yandan Taberî, kıraatlerin meşruiyetinin yalnızca geçmişteki imamların fiilî uygulamalarıyla sınırlı olduğunu, bu imamların da okuyuşlarını kendilerinden önceki otoritelerden sahih şekilde naklettiklerini ifade etmektedir. Bu çerçevede, Arapçada gramer ve anlam açısından mümkün görülen her bir vecihle Kur'an okunamayacağına özellikle dikkat çekmektedir.[359] Zira bir kıraat, dilsel veya anlamsal bakımdan makbul bir yapı arz etse bile, eğer yaygın bir rivayet çizgisine ve resm-i mushaf ile uyuma dayanmıyorsa Taberî'ye göre muteber sayılamaz. Ona göre icmânın dışında kalan kıraatler, dilsel temellendirmeyle desteklenmiş olsalar dahi, Kur'an kıraati olarak geçerlilik kazanamazlar.[360]

Taberî'nin dilsel açıdan şâz kabul ettiği kıraatlere, el-Aʿrâf 7/165 ayetinde geçen بِعَذَابٍ بَئِيسٍ ifadesi örnek olarak gösterilebilir. Bu bağlamda Taberî, بَئِيسٍ lafzının telaffuzunda kurrâ arasında çeşitli farklılıkların bulunduğunu belirtmiştir. Aktardığına göre Medineli kurrânın çoğunluğu lafzı بِيسٍ şeklinde, yani hemzesiz, فِعْل vezninde ve meksûr bâ harfiyle okumuştur. Buna karşılık, Kûfe ve Basra kurrâsından bazıları bu lafzı بَئِيس şeklinde, فَعِيل kalıbı üzere, fethalı bâ ve memdûd hemze ile telaffuz etmişlerdir. Ayrıca Mekke kurrâsından bir kısmının lafzı بِئِيس biçiminde, فِعِيل kalıbıyla ve meksûr bâ harfiyle; bazı Kûfeli kurrânın ise بَيْئِسٍ şeklinde, فَيْعِل vezninde, fethalı bâ, sakin yâ ve meksûr hemze ile

[357] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 10/75, 20/619.
[358] Dilsel anlamdaki tercihleri için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 7/560, 10/44, 45, 407, 14/218, 15/183.
[359] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 19/394.
[360] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/587, 8/545, 9/677, 10/253, 11/270, 16/56.

okudukları aktarılmaktadır.[361] Bu çerçevede Taberî, özellikle بَيْئِسٍ şeklindeki kıraati,[362] Arap dili açısından şâz olarak değerlendirmektedir. Bu hükmün gerekçesi olarak فَيْعِل kalıbında yer alan bir lafzın, yapısında yâ veya vâv harfleri yer almıyorsa, ayne'l-fiilinin fethalı olması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim نَيْرَبٌ ve صَيْقَلٌ gibi örneklerde görüldüğü üzere, bu vezindeki kelimelerin ayne'l-fiili fethalı olduğunda fasih kabul edilmektedir. Buna karşılık سَيِّدٌ ve مَيِّتٌ gibi lafızlar ise yapılarında yâ veya vâv harfi barındırdıkları için ayne'l-fiilinin meksûr olması dil açısından mümkün ve geçerli sayılmaktadır.[363]

Benzer bir yaklaşımı Taberî, el-Bakara 2/283 ayetinde geçen فَرِهَانٌ مَقْبُوضَة ifadesi bağlamında da sergilemektedir. Taberî, bu ayetteki رَهْن lafzının çoğulu hakkında Hicaz ve Irak kurrâsının çoğunluğunun فَرِهَان şeklinde okuduğunu; buna karşılık başka bir grubun lafzı, çoğulun çoğulu olarak (cem'u'l-cem') فَرُهُن şeklinde okuduğunu bildirmiştir. Bir başka kişilerin ise فَرُهْن şeklinde, hâ harfini sakin olarak telaffuz ettiğini nakletmiştir. Ardından bu üç farklı kıraat arasında en tercihe şayan olanın, فَعْل kalıbının bilinen çoğul formu olması nedeniyle فَرِهَان kıraati olduğunu ifade etmektedir. Diğer iki vechin ise benzerlerinin Arapçada yalnızca birkaç nadir örnekte bulunması sebebiyle dil açısından şâz ve garîb addedilmesi gerektiğini belirtmektedir.[364] Burada Taberî, Hicaz ve Irak bölgelerindeki kurrânın çoğunluğunun kıraatinin mukabilinde kalan ve kaynaklarda da on imamdan İbn Kesîr ve Ebû Amr'a nispet edilen[365] فَرُهُن şeklindeki okuyuşu, Arap dilinin yerleşik kaidelerine uymaması sebebiyle şâz olarak nitelendirir.[366]

Taberî'nin şâz kavramını kullanım alanları, kıraat farklılıklarıyla sınırlı kalmayıp tevil yöntemine dair bir yaklaşımı da ortaya koymaktadır.[367] Müellif, Kur'an'ın fasih Arap lehçesiyle indirildiği ilkesinden hareketle, tefsir faaliyetinde temel bir prensip geliştirmektedir: Ayetlerin anlamlandırılmasında, aksi yönde kesin bir delil bulunmadıkça, Araplar nezdinde en yaygın (meşhur) ve yerleşik (maruf) anlamlar esas alınmalıdır. Bu yaklaşım, Taberî'nin dilsel şâz kullanımlarını tevil sürecinde dışlayıcı bir tutum benimsediğini göstermektedir. Ona göre Kur'an lafızlarının veya anlamlarının, lügat açısından marjinal ve istisnai kabul edilen kullanımlara dayandırılarak

[361] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 10/525-527.
[362] Bu kıraati, Nasr b. Asım'ın rivayetiyle Âsım, Ebû Bekr, İbn Abbâs, İsa b. Ömer ve hulf ile A'meş okumaktadır. Bkz. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 11/3/200.
[363] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 10/525-527.
[364] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/123, 124.
[365] Muhammed Kireyyim Râcih, *el-Kırâʾâtu'l-ʿaşri'l-mutevâtira min tarîkayi'ş-Şâtibiyye ve'd-Durrâ* (Dâru'l-Mehâcir, 1994), 49.
[366] Dilbilimsel açıdan benzeri şâz kullanımları için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/282, 5/123, 124, 10/458, 16/476, 23/261.
[367] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 4/151,153, 5/670.

yorumlanması kabul edilemez. Zira bu tutum, Kur'an'ın muhataplarına kendi dillerinin yaygın ve anlaşılır ifadeleriyle hitap ettiği temel varsayımıyla çelişmektedir. [368]

Taberî'nin tefsirinde açıkça şâz olarak nitelendirerek reddettiği kıraatlerin sayısı, لا أستجيز القراءة بها ولا أستجيز غيرها gibi kalıplarla ifade ettiği ve kendisiyle okunmasını caiz görmediği kıraatlere kıyasla oldukça sınırlıdır.[369] Bu bağlamda Taberî'nin reddettiği kıraatlerin incelenmesi, onun temel aldığı prensipten taviz vermediğini göstermektedir. Zira Taberî, bu kıraatleri kurrânın icmâsının hilafına olmaları sebebiyle meşruiyetten uzak saymakta ve onlarla kıraat yapılmasını caiz görmemektedir.[370] Her ne kadar bu yerlerde şâz ifadesini açıkça zikretmemiş olsa da söz konusu kıraatleri reddetme gerekçesinin, doğrudan şâz olarak nitelediği kıraatlerle aynı bilgi zeminine dayandığı görülmektedir. Dolayısıyla bu tür kıraatlerin de fiilen şâz kategorisinde değerlendirildiği söylenebilir.[371]

Öte yandan Taberî'nin, senedi bulunmayan, başka bir deyişle ayetlerin cümle yapısı içinde Arap dili açısından kıyas bakımından mümkün görülse de rivayetle sabit olmayan vecihlere tefsirinde son derece sınırlı şekilde yer verdiği dikkat çekmektedir. Bu tür vecihleri değerlendirirken "Bununla hiçbir kimse kıraat etmemiştir."[372] gibi ifadeler dışında açıkça şâz gibi bir nitelemeye gitmediği görülmektedir. Ancak bu bağlamda, "Bu kıraatin hatalı olduğuna delil olarak Ehl-i İslam'ın kıraatinin dışında kalması yeterlidir."[373] veya "Şehir kurrâsının icmâsına aykırı olduğu için bu kıraati caiz görmüyorum."[374] şeklindeki ifadeleri, senedi sabit olmayan kıraatlerin reddi hususunda açık bir tavır ortaya koymaktadır. Nitekim bu tür ifadeler, Taberî'nin doğrudan şâz olarak nitelediği kıraatler için de benzer şekilde kullanılmaktadır. Bu durum, onun kıraatleri reddetme yaklaşımının sadece lafzen şâz olarak tanımlananlarla sınırlı kalmadığını, senedi bulunmayan vecihlerin de aynı gerekçelerle merdûd kabul edildiğini göstermektedir. Bu çerçevede, Taberî'nin senedi sabit olmayan kıraatleri fiilen şâz kıraatler kategorisine dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu vecihler hakkında şâz ifadesini açıkça kullanmaktan bilinçli olarak mı imtina ettiği, yoksa bu tercihin söylemsel ya da bağlamsal bir gereklilikten mi kaynaklandığı meselesi açık değildir.

---

[368] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 12/401, 406.

[369] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/383, 6/597, 7/490, 9/448, 577,579, 677, 10/107, 11/366, 541, 641, 12/69, 140, 506, 571, 13/249, 398, 14/30, 15/105, 16/489, 17/216, 19/43, 21/337, 22/521, 23/484, 24/621.

[370] Taberî'nin tefsirinde geçen bu ifadelere toplamda 97 kez yer verildiği, ancak bunlardan yalnızca 35'inin günümüzdeki tasnif çerçevesinde sahih kıraat kategorisine dâhil olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Mehâriş, *Menhecu'l-İmam et-Taberî fi'l-kırâ'âti ve davâbitu ihtiyâriha fî tefsîrihî.*, 2/234-239.

[371] Benzeri yaklaşım için bkz. Abdulfettâh İsmail Şelebî, "el-İhtiyâr fi'l-kırâ'âti menşe'uhû ve meşrûʿiyyetuhû ve tebri'etu'l-İmam et-Taberî min tuhmeti inkâri'l-kırâ'âti'l-mutevâtira", (Suudi Arabistan: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1996), 42, 43; Albayrak, "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", 103.

[372] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/723, 8/680, 13/137, 22/134.

[373] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/276, 277.

[374] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 24/621.

Sonuç olarak Taberî; yedi harfi, semantik bütünlüğü koruyan ancak leksikal (müteradif ve mütekarip) çeşitlilik gösteren yedi vecih (lehçe/lügat) olarak yorumlamıştır. Günümüze ulaşmayan altı harfin ortadan kalkmasının ise nesih veya ümmetin ihmaliyle açıklanamayacağını, aksine bu durumun, ümmetin Kur'an'ı koruma görevini yerine getirmesi ve yedi harften dilediğini seçme özgürlüğünü kullanmasının doğal sonucu olduğunu belirtmiştir. Müellif ümmetin tefrika ve tekfir riskini önleme gibi sosyolojik bir gereklilikten hareketle tek harf üzerinde konsensüs sağladığını ve diğer altı harfin halk nezdinde terk edildiğini vurgulamıştır. Bu çerçevede söz konusu altı harfin, sadece Hz. Peygamber'den doğrudan rivayet alan ve ihtilafa düşmeyecek düzeyde ilmi olan kişilerin şahsî uygulamalarına bırakıldığını belirtmiştir. Böylece altı harfin terkinin teolojik bir emir değil tarihsel sürecin tabii bir seyri olduğunu ortaya koymuştur. Taberî, rivayetlerde yedi harf hakkındaki tartışmaların küfrü gerektirdiğinin belirtildiğini; buna karşılık kelime değişikliğine yol açmayan kıraat ihtilafları hakkında ise alimler arasında böyle bir kanaatin bulunmadığını göz önünde bulundurarak, bu tür ihtilafların Hz. Peygamber'in yedi harfle ilgili beyanının kapsamı dışında kaldığı yönünde bir çıkarımda bulunmuştur.[375]

Taberî, kıraat farklılıklarını temelde iki kategoriye ayırmıştır: *mucmaʿ aleyh* ve *şâz* (münferid ve muteber olmayan) kıraatler. Ona göre cumhurun icmâ ettiği kıraatler sahih kıraatlerdir ve bunların Allah katından geldiği ve doğrudan Hz. Peygamber'den alındığı hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır; bu yönüyle söz konusu kıraatler hüccet niteliği taşımaktadır. Taberî'nin sahih kıraate dair teorik çerçevesinin üç temel esas üzerine kurulduğu anlaşılmıştır: a) İcmâ: Meşru kıraatin, kurrânın çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve icmâ ile sabit hale gelmiş olması gerekmektedir. Bu, okuyuşun keyfî yorumlardan korunmasını sağlayan kolektif bir teminattır. b) Nakil Keyfiyeti: Kıraatin sahihliği, *müstefîz* ve *meşhur* bir isnat zinciriyle aktarılmış olmasına bağlıdır. Bu, sözlü rivayetin otantikliğini güvence altına almaktadır. c) İçerik Niteliği: Dilbilimsel kurallarla uyumlu, tahrif veya tashif ihtimalinden uzak, metinsel tutarlılık arz eden vecihler tercih edilmelidir.

Taberî, ayrıca sahih kıraatlerin yalnızca geçmiş imamların fiilen okuyageldikleri ve selef aracılığıyla sahih bir rivayet zinciriyle intikal edenlerle sınırlı olduğunu açıkça belirtmiştir. Buna mukabil, Arapça açısından mümkün olsa bile, sahih bir nakil ile desteklenmeyen herhangi bir vecih ile Kur'an okunmasının caiz olmayacağını vurgulamıştır. Bu bağlamda bazı modern yorumcuların ileri sürdüğü "Taberî'ye göre kıraatler ilahi kaynaklı değildir; bilakis bu vecihler, kari ve ravilerin Hz. Osman

[375] Başka bir araştırmacı Taberî'nin bu gibi ifadelerinden, müellifin Kur'an-kıraat ayrımı yaptığı yönünde bir çıkarımda bulunmuştur. Bkz. Necattin Hanay, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015), 60, 61, 64, 117, 146.

döneminde noktasız ve harekesiz olarak çoğaltılan mushafları kendi içtihatları doğrultusunda okumaları sonucuna dayanmaktadır."[376]şeklindeki iddialar temelsiz kalmıştır.

Taberî'nin yaklaşımına göre şâz kıraatin, *ümmetin açık ve yaygın biçimde benimsediği kıraatlere aykırı olan her türlü kıraat*, diğer bir ifadeyle *kurrânın icmâ ettiği kıraatin hilafına olan kıraat* olduğu anlaşılmıştır. Bu çerçevede Taberî, şâz kıraatlerin ne teorik ne de pratik açıdan bağlayıcılık taşımadığını sistemli bir şekilde ortaya koymuştur. Nitekim Taberî'ye göre bu tür münferid şâz kıraatler iki temel gerekçeyle geçersiz addedilmiştir. Birincisi *icmâ eksikliğidir*; bu durum şâz kıraatlerin kurrânın çoğunluğu tarafından benimsenmemesiyle ilişkilidir. Taberî bir kıraatin sahihliğinde icmâyı en güçlü sosyal delil olarak görmüş; bu kolektif onayın yokluğunu, okuyuşun otantikliğini sorgulanır kılan temel bir kriter olarak değerlendirmiştir. İkinci gerekçe ise *ilmî zafiyettir*; şâz kıraatlerin kesin bilgi (yakîn) değil zannî bilgi kategorisinde yer almasıdır. Sahih kıraatlerin *müstefîz* ve *meşhur* rivayetlerle teyit edilmesine karşılık, şâz kıraatlerin münferid rivayetlerle nakledilmesi, rivayet yollarının sınırlı olması, onların bilgi değeri açısından zayıf addedilmesine yol açmıştır. Nitekim şâz kıraatlerin kolektif meşruiyetten yoksun oluşu ve zannî bilgi seviyesinde kalması, nihayetinde onların tilavet bağlamında geçerliliğini ortadan kaldırmıştır.

Bu çalışmada yapılan analizler, şâz kavramının kıraat terminolojisine ilk kez Taberî ile girdiği ve onu rivayet bağlamında kullanan öncü ismin Taberî olduğu yönündeki iddianın[377] isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Zira elde edilen veriler kavramın Taberî'den çok daha önce Ebû Amr b. Alâ ve Nâfiʿ b. Abdurrahman gibi erken dönem kıraat imamları tarafından da rivayetin keyfiyetiyle ilgili kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Taberî şâz kavramını ihdas eden değil, mevcut terminolojiyi daha sistematik ve tutarlı bir şekilde kullanan bir alim olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte Taberî'nin bu alandaki esas katkısı, terminolojik düzeyde bir standartlaşmayı temin etmiş olmasıdır. Onun tefsirinde şâzzı müteaddit örnekler üzerinden ve tutarlı bir şekilde kullanması, bu terimin teknik bir kıraat kavramı olarak yerleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca Taberî'nin her vesileyle *icmâ* ve *müstefîz nakil* vurgusu yapması ve bu ölçütlerden taviz vermemesi, sahih kıraatlerle şâz kıraatler arasındaki sınırların daha belirgin hâle gelmesini mümkün kılmıştır. Böylece Taberî, kıraat sahasında öznel tercihlere dayalı keyfî değerlendirmelerin önünü kesmiş; bunun yerine rivayet merkezli, nesnel ölçütlere dayalı bir usul benimseyerek kıraat ilminin hem terminolojik tutarlılığına hem de yöntemsel gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.

Ayrıca Taberî'nin, Kur'an'ın kendisiyle kıraat edilecek lafızlarının sehiv ve hatadan uzak, yaygınlık ve sahih rivayetle sabit olması gerektiğini ısrarla vurgulaması; buna mukabil, kurrânın

[376] Bkz. Shady Hekmat Nasser, *The Transmission Off The Variant Readings Of The Qur'an -The Problem Of Tawātur And The Emergence Of Shawādhdh-*, 39-40, 47.
[377] Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları- Şâz Kavramı Örneği-", 92; Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 382.

icmâsına aykırı kıraatleri, tilaveti caiz olmayan şâz kıraatler olarak değerlendirmesi; dahası, bu tür kıraatlerle -örneğin الحمدَ لله şeklindeki şâz kıraatle- bilinçli biçimde okuyan kimsenin cezaya müstahak olduğunu ifade etmesi,[378] müellifin nazarında şâz kıraatlerin Kur'an dairesinin dışında görüldüğünü açık bir biçimde ortaya koymaktadır.[379] Bu net tutumu, *Taberî'nin şâz kavramını, sahih kıraatin zıddı olarak kullanmadığı* yönündeki iddianın,[380] müellifin açık ifadeleri ve genel yaklaşımıyla çeliştiğini göstermektedir. Benzer şekilde, *Taberî'nin sahih kabul ettiği bazı şâz kıraatler*[381] başlığı altında sunulan değerlendirmeler de müellifin benimsediği temel prensiplerle örtüşmemektedir. Zira bu bağlamda zikredilen örnekler dikkatle incelendiğinde, Taberî'nin çoğunlukla ilgili ayetlerde cumhurun kıraatini esas aldığı ve sadece bu okuyuşların tilavet açısından caiz olduğunu açıkça belirttiği; buna karşılık diğer kıraatlere ise yalnızca dilsel veya tevilî açıdan anlamlı vecihler taşıdığı ölçüde açıklama getirdiği, fakat onları Kur'an olarak okumaya cevaz vermediği görülmektedir.

Sonuç itibarıyla Taberî'nin kıraatlere yaklaşımı, yalnızca rivayet tekniklerine odaklanan dar bir perspektiften ibaret değildir. O, sened kritiğini esas almakla birlikte, buna ilaveten kurrânın icmâsı ve yaygın nakilden oluşan kolektif şahitliği de dikkate alan bütüncül bir metodoloji geliştirmiştir. Bu yaklaşım doğrultusunda Taberî'ye göre, Kur'an olarak kabul edilip tilavet edilmesi caiz olan sahih kıraatler, *kurrânın icmâ ettiği ve müstefîz bir rivayet zinciriyle nakledilen kıraatlerle* sınırlıdır. Buna karşılık, *münferid veya sınırlı bir zümre tarafından rivayet edilen hem rivayet açısından zayıf hem de dilsel bakımdan problemli olan vecihler* ise onun nazarında Kur'an kapsamı dışında kalan ve tilaveti caiz görülmeyen *şâz* kıraatlerdir. Taberî'nin şâz kıraatlere yönelik bu açık ve kararlı tutumu, İslam'ın erken döneminde teşekkül eden kıraat standartlarının muhafazası ve Kur'an'ın lafzî otantikliğinin korunması adına bilinçli ve ilkesel bir tercih olarak değerlendirilmelidir. Bu yönüyle Taberî, kıraat ilminin sadece bir rivayet disiplini değil, aynı zamanda kolektif kabul, dilsel uygunluk ve yöntemsel tutarlılıkla inşa edilen bir yapı olduğunun da altını çizmektedir.

2.5. Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923)

Ebû İshak ez-Zeccâc, dilbilimsel tefsir metodolojisinde sarf ve nahiv disiplinlerine dair çözümlemelerini, Kur'an-ı Kerîm'in lugavî yapısına ve meşhur-şâz ayırt etmeksizin kıraat farklılıklarına dayandırmaktadır. Kıraatlere yönelik yaklaşımı, sıkça vurguladığı üzere, bu kıraatlerin selef tarafından nakledilen, riayeti zorunlu olan ve *sünen-i muttebea* olarak görülmeleri gerektiği yönündeki ilmî bir kanaate dayanmaktadır. Ayrıca kıraatlerin kabulünde imamların ve cumhur ulemanın

[378] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/137-139.
[379] Benzeri bir yaklaşım için bkz. Sağir, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, 93; Hanay, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*, 64.
[380] Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları- Şâz Kavramı Örneği-", 105.
[381] Abdulmecit Okçu, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 235-237; Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 334.

tercihlerinin esas alınması gerektiğine dair bir prensip benimsediği görülmektedir.[382] Bu çerçevede, Zeccâc'ın tefsirinde aktardığı kıraatlerin önemli bir kısmının, hocası İsmâîl b. İshâk (ö. 282/896) vasıtasıyla Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) kadar uzanan rivayet silsilesine dayandığını özellikle vurgulaması dikkat çekicidir.[383] Bununla birlikte, müfessirin dilbilimsel ağırlıklı tefsir yöntemi, kendisine herhangi bir rivayet ulaşmamış veya belirli bir kıraate dair sahih bir nakil bulunmamış olsa dahi, Arap dilinin kıyasî ilkeleri doğrultusunda ayetlerin muhtemel yorumlarını (vecihler) tartışmaktan geri durmadığını göstermektedir. Ancak Zeccâc, bu tür dilsel vecihlerin -her ne kadar gramatik açıdan caiz görülse de- Kur'an metni olarak tilavet edilemeyeceğini açık bir şekilde ifade etmeyi de ihmâl etmemektedir.[384]

Zeccâc'ın eserini, sahih kıraatlerin kırâat-ı seb'a veya kırâat-ı aşere şeklinde resmî olarak tahdit edilmediği bir dönemde (h. 285–301 yılları arasında) imlâ ettiği bilinmektedir.[385] Bu tarihsel arka plan, kıraat ilmindeki ihtilafların henüz standart bir tasnife tabi tutulmadığı, çeşitli rivayetlerin mütekaddimîn dönem alimleri nezdinde daha serbest bir müzakere alanı bulduğu bir evreye tekabül etmektedir. Bu bağlamda Zeccâc'ın, günümüzde meşhur on kıraat içerisinde yer alan bazı vecihleri dahi, "galat"[386] ve "lahn"[387] gibi teknik terimlerle tenkit ettiği; ayrıca eleştiri bağlamında şâzzı ve türevlerini yirmiden fazla yerde kullandığı görülmektedir.

Zeccâc'ın kıraat değerlendirmelerinde şâz terimini kullanımı, rivayet merkezli ve dilbilimsel temelli bir tenkit sistematiğini yansıtmaktadır. Bu terimi, kıraatlerin hem sened zincirindeki zayıflıkları hem de Arap dili kaidelerine aykırılıkları ortaya koymak amacıyla çeşitli bağlamlarda işlevsel kıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Zeccâc, el-Bakara 2/49. ayetinde geçen يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ ifadesine dair değerlendirmesinde, üzerinde icmâ bulunan kıraatin şeddeli (يُذَبِّحُونَ) olduğunu, buna karşılık şeddesiz okunuşun (يَذْبَحُونَ)[388] ise şâz olarak nitelendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Müellif, şeddeli kıraatin anlam açısından da daha beliğ olduğunu vurgulamakta ve cumhurun okuduğu kıraati tercih etmektedir.[389] Benzer şekilde, el-Bakara 2/169. ayetinde geçen وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ifadesine ilişkin olarak Zeccâc, ekseri kurrânın lafzı خُطُوَاتِ şeklinde dammeli olarak okuduğunu nakletmektedir. Bununla birlikte, خُطَوات şeklinde tâ harfinin fethasıyla okunan bir rivayetin daha mevcut olduğunu

[382] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/45, 2/93, 147, 321, 3/133, 277, 288, 400, 3/77, 151, 4/46, 298, 5/91.
[383] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/180, 181.
[384] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/45, 53, 2/12, 153, 3/33, 288, 4/13, 98, 127, 443.
[385] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 1/63.
[386] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/112, 3/240, 4/103, 5/262.
[387] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 4/275, 443.
[388] Zeccâc, her ne kadar bu şâz kıraati herhangi bir raviye isnat etmeden zikretmiş olsa da kıraat kaynaklarına başvurulduğunda يَذْبَحُونَ şeklindeki kıraatin Zührî (ö. 124/742) ve İbn Muhaysin'e (ö. 123/741) nispet edildiği görülmektedir. Bkz. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâ'ât*, 11/1/96.
[389] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân,* 1/130.

belirtmektedir.[390] Zeccâc, bu varyantın Arap dilinde caiz ve gramatik açıdan güçlü bir vecih teşkil etmesine rağmen, üzerinde icmâ bulunmaması sebebiyle şâz olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[391] Bu iki örnekte açıkça görüldüğü üzere Zeccâc, icmâ edilen kıraate muhalif olarak gelen kıraati -Arap diline muvafık olsa dahi- şâz olarak nitelendirmektedir.[392]

Zeccâc, zaman zaman Arap kelamının yerleşik kaidelerine uymayan, nadir veya zayıf kabul edilen vecihler için de şâz nitelemesini kullanmaktadır. Örneğin, İbrâhîm 14/47 ayetinde geçen فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَه ifadesine dair, günümüzde de on kıraatin dışında bulunan, وَعْدَه رُسُلِه şeklinde va'd lafzının nasb, rusul lafzının ise cer ile okunmasına işaret etmekte[393] ve bu kıraati hem şâz hem de *kötü* olarak nitelemektedir. Bu değerlendirmesinin gerekçesi olarak ise muzâf ile muzâfun ileyh arasının ayrılmasının Arap dili açısından caiz olmadığını belirtmektedir.[394] Bu ve benzeri örneklerin zahirinden hareketle Zeccâc'ın, şâz nitelemesini sadece sened zayıflığına değil, aynı zamanda ilgili vecihlerin dilsel meşruiyetine göre de kullandığı söylenebilir. Nitekim kıyasa aykırı ve dil açısından problemli görülen vecihler söz konusu olduğunda, Zeccâc'ın -kendisi gibi bir nahiv alimi olan ve *Meʿânî'l-Kurʾân* türü eser telif etmiş selefi Ferrâ'ya kıyasla– şâz terimini daha sık ve daha belirgin bir şekilde kullandığı görülmektedir.[395] Bununla birlikte Zeccâc'ın dilsel açıdan şâz olarak nitelendirdiği kıraatlerin, aynı zamanda kurrâ icmâsından ve yaygın nakil geleneğinden yoksun oluşu dikkat çekmektedir. Bu durum, müellifin görünürdeki dilsel eleştirilerinin arka planında aslında icmâ yoksunluğunun belirleyici bir rol oynadığına işaret etmektedir.

Şâz teriminin Zeccâc tarafından nasıl kullanıldığını birkaç örnek üzerinden ortaya koyduktan sonra, onun -şâz kıraatlerin kapsamında bulunan- resm-i Osmânîye muhalif kıraatlere yaklaşımını değerlendirmek isabetli olacaktır. Bu çerçevede, Zeccâc'ın kıraat tercihinde mushaf hattına ne ölçüde bağlı kaldığı ve resme muhalif vecihleri sistematik biçimde şâz olarak nitelendirip nitelendirmediği sorusu önem kazanmaktadır. Zeccâc'ın bu minvaldeki ifadeleri bütüncül olarak detaylıca incelediğinde müellifin kıraatlerin meşruiyet ölçütlerini belirlerken *resm-i mushafın* da belirleyici rolünü ön plana çıkardığı ve resme muhalif kıraatlerle tilavet etmeyi caiz görmediği saptanmaktadır.[396]

---

[390]Zeccâc'ın herhangi bir raviye isnat etmeden aktardığı bu kıraat, kaynaklarda Ebû's-Semmâl el-Adevî'ye (ö. 160/776) nispet edilmektedir. Bkz. Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 11/1/231.

[391] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/241.

[392] Benzeri bir kullanım için bkz. Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 3/303.

[393] Zeccâc'ın herhangi bir raviye isnat etmeksizin "قرئت" lafzıyla aktardığı söz konusu kıraat, kaynaklarda da belli bir şahsa nispet edilmeksizin nakledildiği görülmektedir. Bkz. el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 11/4/518.

[394] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 3/ 168.

[395] Kıraatlerle ilgili diğer şâz kullanımları için bkz. Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/52, 89, 90, 98, 161, 2/98, 285, 320, 418, 3/19, 92, 168, 287, 288, 427, 4/305, 321, 4/443, 5/248. Zeccâc'ın sadece bir yerde şâzzı kıraatlerin dışında mirasla ilgili bir konuda icmâ edilen kavlin mukabilindeki İbn Abbâs'ın görüşü hakkında kullandığı tespit edilmiştir. Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/22.

[396] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/180, 189, 205, 221, 236, 255, 290, 359, 373, 2/ 62, 99, 182, 256, 306, 379, 3/27, 63, 94, 320, 364, 389, 4 /103, 184, 216, 279, 420, 429, 5/ 149, 171, 211, 217, 267, 347, 361.

Bu çerçevede "Mushafa uymak sünnet, muhalefet etmek ise bidattir."[397] yönündeki kesin ifade biçimleri, onun kıraat teorisinde mushafın bağlayıcı referans olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır. Zeccâc'ın "Mushaf üzerinde icmâ vardır."[398] tespiti ise Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushafların ümmet nezdinde kazandığı icmaî meşruiyet ile doğrudan bağlantılıdır. Yine bu bağlamda Zeccâc'ın "Mushafa uymak, sünnete uymanın temelidir."[399] ifadesi, mushafın sadece bir yazı formu değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in vahiy pratiğinin yazılı tezahürü olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşıma göre sünnete bağlılık, öncelikle mushafın koruduğu resmî standarda riayetle mümkündür. Özellikle "Mushaf'a aykırı kıraatlerin caiz olmadığı"[400] yönündeki net yasaklamaları, Zeccâc'ın bu tür rivayetler karşısındaki tutumunu net biçimde yansıtmaktadır. Ona göre, senedinin sahihliği dahi kesin olarak tespit edilemeyen (mushafa muhalif sahabî) rivayetlerin, icmâ edilen yazım standardını ihlal etmesi kabul edilemez. Bu durum, Zeccâc'ın kıraat teorisinde mushaf resminin kıraatler için sınırlayıcı çerçeve işlevi gördüğünü kanıtlamaktadır. Zeccâc'ın burada öne çıkardığı *tam olarak sıhhati bilinmeyen bir rivayetle icmâya (mushafa) aykırılık yapılamaz* argümanı,[401] kıraatlerin sadece nakil yoluyla değil, aynı zamanda ümmetin, kurrânın kolektif kabulüyle de meşruiyet kazandığına dair önemli bir içgörü sunmaktadır.

Zeccâc her ne kadar dilbilimci kimliğiyle öne çıksa da kıraatleri değerlendirirken rivayet ve mushafa uygunluğu esas aldığı görülmektedir. Arapça açısından güzel kabul edilen bir vecih hakkında dile getirdiği "Bu, Arap dili bakımından güzel olmakla birlikte, mushafa ve kıraate aykırı olduğu için ondan hoşlanmıyorum. Kıraat konusunda ise mutlaka sünnete bağlı kalınmalıdır."[402] şeklindeki açık beyanları, kıraatlerin sıhhatinde dilsel kusursuzluğun tek başına yeterli olmadığını; asıl belirleyici kriterin resm-i Osmânî ve yaygın kıraat geleneği ile uyumun olduğunu göstermektedir. Burada Zeccâc, Arap dilinin kurallarını göz ardı etmemekle birlikte, *sünnete bağlılık* ilkesini daha üst bir ölçüt olarak konumlandırmaktadır. Bu çerçevede dikkat çekici olan bir diğer nokta Zeccâc'ın *sünnete bağlılığın, Arap dili uzmanları nezdinde [de] daha güçlü bir kriter olduğu* yönündeki tespitidir. Bu ifade, dilbilimcilerin dahi kıraatleri değerlendirirken vahiy ve icmâ geleneğinin otoritesini önceledığini ortaya koymaktadır. Nitekim "Kıraatte icmâ, ancak dilsel açıdan kusursuz ve zirve nitelikte olan hususlarda gerçekleşir."[403] şeklindeki sonuç cümlesi ise Zeccâc'ın teorisinde dilsel mükemmellik ile naklî meşruiyet arasında kurduğu diyalektik ilişkiyi yansıtmaktadır. Bu ifadelerine göre bir kıraatin kurrânın icmâsına konu olabilmesi için ilgili vechin aynı zamanda dilsel anlamda da kusursuz olması

[397] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/389.
[398] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/374.
[399] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/127.
[400] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/374-375.
[401] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/374.
[402] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/236.
[403] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/236.

gerekmektedir. Bununla birlikte bir vecih dil kurallarına göre kusursuz olsa dahi mushaf ve sünnete aykırı ise *kerih görülme* statüsünde kalmaktadır.

Zeccâc'ın bir kıraatin resmî mushaf üzerinde gerçekleşen icmâya muhalefetini onun reddi için temel bir ölçüt olarak benimsediği yönündeki tespitimizi somut örneklerle desteklemek yerinde olacaktır. Bu tutumunu, Âl-i İmrân 3/2 ayetindeki الْقَيُّوم lafzına dair yaklaşımında açıkça yansıtmaktadır. Zeccâc اَللهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوم ifadesinde geçen الْقَيُّوم lafzını, bir rivayete göre Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un القيّام şeklinde, başka bir rivayete göre ise القيّم şeklinde okuduklarını kaydetmektedir. Ardından mushafa muvafık olan القيّوم şeklindeki vâvlı kıraatin okunması gerektiğini; buna karşılık mushafa muhalif diğer iki vechin caiz olmadığını açıkça belirtmektedir. Zeccâc bu değerlendirmesini, mushaf hattı üzerinde icmâ bulunduğu ve bu icmâya, sıhhati kesin olmayan münferid rivayetlerle muhalefet edilemeyeceği gerekçesiyle temellendirmektedir.[404] Söz konusu örnek, onun kıraat tercihinde resm-i Osmânî'ye mutabakatı yalnızca önemli bir kriter değil, aynı zamanda bağlayıcı bir ilke olarak benimsediğini göstermektedir.

Zeccâc'ın kıraatlerin mushaf hattıyla uyumuna gösterdiği titizlik, kıraat tercihlerinde takdirî değil, tahkikî uygunluğu esas almasıyla da kendini göstermektedir. Bu yaklaşımını فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَن (Âl-i İmrân 3/20) ayetinde yer alan وَمَنِ اتَّبَعَن ifadesine ilişkin açıklamalarıyla da ortaya koymaktadır. Bu çerçeve اتَّبَعَن kelimesinin sonunda, yâ harfinin hem hazfının hem de ispatının mümkün olduğunu; Kur'an ve Arap dilbiliminde bu tür örneklerin çokça bulunduğunu bildirmektedir. Bununla birlikte müellif bu kelimenin okunuşunda mushafa takdirî muvafakatla yetinmeyerek[405] tahkikî uyum arz eden yâ harfinin hazfıyla okunan vechin kendisine daha hoş geldiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Zeccâc, mushafa ittiba etmenin sünnet olduğunu özellikle vurgularken, ona muhalefeti ise açıkça bidat[406] olarak nitelendirmektedir.[407] Böylece yalnızca mushafa muvafık kıraati tercih etmekle kalmamakta, aynı zamanda resmî mushaf hattına aykırı kıraatleri tilavet değeri açısından reddederek bidat kategorisinde ele almaktadır.

---

[404] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/374.

[405] Şunu belirtmek gerekir ki burada söz konusu olan muhalefet, gerçekte tam anlamıyla bir ihtilaf teşkil etmemektedir. Zira yâ harfinin ispatı, takdirî olarak resm-i mushafa bağlılığı sürdürdüğünden, bu okuyuş mushaf yazımına fiilî bir aykırılık oluşturmaz. Nitekim on kıraat imamından Nâfiʿ, Ebû Amr, Ebû Caʿfer ve Yaʿkub gibi birçok imamın da bu vecih üzere kıraat ettikleri görülmektedir.Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 2/180, 247.

[406] Zeccâc'ın eserinde "bidat" lafzını kavramsal bir anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim el-Bakara 2/117 ayetinde geçen بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ifadesi bağlamında, bedîʿ kelimesinin *"gökyüzünü ve yeryüzünü benzeri görülmemiş bir şekilde icat ederek yaratma"* anlamına geldiğini belirtmekte; buradan hareketle, daha önce sahabe ve tâbiin tarafından yapılmayan bir davranışı dinde ortaya koyan ve böylece sünnet ile icmâya muhalefet eden kimseye mubtediʿ (bid'atçı) denildiğini ifade etmektedir. Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/199.

[407] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 1/389.

Zeccâc, bidat nitelemesini يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُر (el-Kamer 54/6) ayeti çerçevesinde benzeri bir bağlamda kullanmaktadır.[408] Bu ayetin الدَّاعِي şeklinde yâ harfinin ispatıyla veya الدَّاعِ şeklinde hazfıyla okunabileceğini ve dolayısıyla hangisiyle okunursa okunsun isabet edilmiş olunacağını belirttikten sonra Zeccâc'ın bu çerçevede kullandığı ifadeler, kıraat ilminin temelini oluşturan kriterleri (icmâ, resm-i mushaf ve ümmetin tatbikatı) sistemli bir şekilde ortaya koymaktadır. Müellife göre kıraatlerde en isabetli olan (الأجود), *karilerin izlediği yolu takip etmek ve rivayete bağlı kalmaktır.* Bu yaklaşım, bir kıraatin meşruiyet kaynağına dair açık ve ilkesel bir duruşu yansıtmaktadır. Bu bağlamda "Kıraat sünnettir." vurgusu ise bu anlayışın teorik temelini oluşturmakta ve Hz. Peygamber'den tevarüs eden amelî sünnetin belirleyiciliğine işaret etmektedir. Ayrıca bir kıraatin kabul edilebilirliğini belirlemede salt sened varlığının değil, *rivayetin çokluğu* (كثرت الرواية) ve *kıraat edilme yoğunluğu* (كثرت به القراءة) gibi niteliksel unsurların da öncelikli olduğu görülmektedir. Bu yaklaşım, *mütevâtir kıraat* anlayışının erken dönemlerde şekillenen teorik formülasyonlarından biri olarak değerlendirilebilmektedir.

Zeccâc, فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا (el-Cin 72/14) ayeti bağlamında ise *bidat* ve *şâz* terimlerini birlikte kullanmaktadır. Söz konusu ayette geçen رَشَدًا kelimesinin pratikte رُشْدًا şeklinde okunduğunu hiç duymadığını belirtmektedir. Bununla birlikte, الرُّشْد ve الرَّشَد lafızlarının her ikisinin de dilbilim bakımından caiz olduğunu ve رُشْدًا şeklindeki vechin kıraat açısından ancak bir rivayet sabit olduğunda geçerli sayılabileceğini ifade etmektedir.[409] Bu ayet bağlamında da Zeccâc genel yaklaşımını sürdürmektedir. Ona göre, bir okunuşun sadece Arapça kurallarına uygun olması onu meşru bir kıraat haline getirmeye yetmemektedir. Burada Zeccâc, iki temel kriteri öne çıkarmaktadır: a) Sahih Rivayet Zinciri: Okunuşun takip edilen bir imamdan (إمام يقتدى بقراءته) güvenilir bir isnatla aktarılmış olması, b) Sünnete Uygunluk: "Kıraat sünnettir." ilkesi gereği şâz kıraatlerden kaçınmanın gerekliliği. Bu bağlamda özellikle "Şâz harflerin peşine düşüp onlarla kıraat etmek bidattir." (تتبع الحروف الشواذ والقراءة بها بدعة) uyarısı,[410] Zeccâc'ın kıraatlerin bağlayıcılığı koruma kaygısını yansıtmaktadır.

Benzer şekilde Zeccâc'ın "Arapçada caiz olan ama hiçbir kari tarafından okunmamış olanı sakın okuma! Zira böyle bir kıraat bidattır."[411] ikazı dikkat çekicidir. Bununla, salt dilsel geçerliliğin kıraat meşruiyeti için yeterli olmadığını ve bu tür rivayet temelinden yoksun okuma girişimlerinin *bidat* olarak nitelendirileceğini ifade etmektedir. Özellikle bu bağlamda *bidat* vurgusu, kıraatin dinî-statüsel boyutuna yapılan atıf açısından önemlidir. Zeccâc'ın burada ima ettiği önemli bir ayrım, dilsel çeşitlilik ile kıraat meşruiyeti arasındaki farktır: Arap lehçelerinde veya şiirde kullanılan bir form, Kur'an kıraati

[408] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 3/288.
[409] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 5/235.
[410] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 5/235.
[411] Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 3/288.

olarak ancak sünnetle sabit olursa kabul edilebilir. Sonuç olarak bu pasaj, Zeccâc'ın kıraat ilmini salt bir dil bilimi olarak değil, vahye dayalı bir gelenek olarak gördüğünü kanıtlamaktadır.

Zeccâc'ın resm-i mushafa aykırı kıraatlere yaklaşımı, çağdaşı Taberî ile karşılaştırıldığında, her iki müellifin de bu tür kıraatleri tercih etmedikleri ve bunlarla tilaveti caiz görmedikleri yönünde benzer bir tutum benimsedikleri anlaşılmaktadır. Ancak Zeccâc'ın, bu kıraatleri değerlendirirken şâz terimini açıkça kullanmaktan kaçındığı, bu yönüyle meseleyi daha net ve kategorik biçimde ele alan Taberî'den ayrıldığı görülmektedir. Bu temkinli yaklaşımıyla Zeccâc'ın, kendisi gibi dilci olan selefi Ferrâ ile benzer bir çizgide durduğu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Zeccâc'ın resm-i mushafa muhalefeti kıraat açısından geçersizlik gerekçesi olarak gördüğü, ancak bu vecihleri şâz şeklinde tasnif etme noktasında daha ihtiyatlı ve sınırlı bir dil tercih ettiği söylenebilir. Öte yandan bazı akademik çalışmalarda Zeccâc'ın nazarında şâz kıraatlerin, Taberî'de olduğu gibi hem mushaf hattına hem de kurrânın icmâ ile okuduğu rivayetlere muhalif olan, ayrıca Arap kelamının yerleşik ve yaygın kullanımına uymayan kıraatleri de kapsadığı yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.[412] Her ne kadar Zeccâc, şâz terimini doğrudan mushafa muhalif kıraatler için kullanmamış olsa da bu kıraatleri diğer şâz kıraatler gibi reddetmiş olması, ilgili araştırmacıların söz konusu kıraatleri onun nezdinde şâz olarak sınıflandırmasına imkân tanımış görünmektedir.

Sonuç olarak yapılan analizler, Zeccâc'ın galat ve lahn gibi terimlerin yanı sıra *şâz* kavramını da kıraatleri eleştirme bağlamında etkili ve sistematik bir şekilde kullandığını ortaya koymaktadır. Bu eleştirilerin özellikle, kurrâ çoğunluğunun icmâsına aykırı düşen münferid rivayetleri hedef aldığı anlaşılmaktadır. Dilbilimsel gerekçelerin zaman zaman devreye sokulduğu gözlemlense de tenkitlerin nihai dayanağını söz konusu kıraatlerin icmâ dışında kalan münferid rivayetler oluşturmuştur. Bu durum, Zeccâc'ın kıraat değerlendirmelerinde, kurrânın kolektif kabulünün belirleyici bir ölçüt olduğunu açıkça göstermektedir. Diğer bir deyişle Zeccâc'ın metodolojisinde mushaf ve kurrânın ittifakından oluşan icmâ kavramı, merkezî bir konumda yer almaktadır. Buna bağlı olarak münferid rivayetlerle gelen ve dilbilimsel açıdan makbul olan kıraatler, icmâya muhalif bir konumda olmaları sebebiyle reddedilmiştir. Bu tutum, Zeccâc'ın kıraat tenkitlerini dönemin kabul görmüş otoritelerinin konsensüsüyle sınırlandırdığını ve böylece kıraatlerin standartlaştırılmasına önemli bir katkı sağladığını göstermektedir.

Bu çerçevede Zeccâc'ın eleştirdiği bazı kıraatlerin sonraki dönemlerde sahih kabul edilmesi, onun yöntemsel anlamda bir tutarsızlık içinde olduğunu değil, kıraat ilminin tarihsel süreç içindeki dinamik yapısını yansıtmaktadır. Bu durum İslamî ilimler geleneğinde ilmî değerlendirmelerin tarihsel bağlamla olan irtibatının doğal bir tezahürü olarak ele alınmalıdır. Sonuç olarak Zeccâc'ın şâz ve benzeri

[412] Hanay, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*, 102-103.

kıraat tenkitlerinin, yaşadığı dönemin ilmî anlayışı ve kıraat kabul kriterleriyle uyumlu, icmâ merkezli ve tutarlı bir sistematiğe dayandığı söylenebilir.

2.6. Ebû Bekr İbn Mucâhid (ö. 324/936)

Kur'an kıraatlerinde yedi harf ruhsatından kaynaklanan çeşitlilik, tarihsel süreçte bazı sınırlandırmaları gerekli kılmıştır. İlk sınırlama Hz. Osman döneminde gerçekleştirilirken, ikinci ve sistematik sınırlama İbn Mucâhid tarafından *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kırâât* adlı eserde Hicaz, Irak ve Şam bölgelerinde yaygın olarak okunan ve üzerinde icmâ edilmiş kıraatleri ilk defa yedi imamla sınırlandırmasıyla vücut bulmuştur.[413] İbn Mucâhid'in bu tasnif ve tahdit hareketinin arka planında; kıraat ekollerinin sayıca fazlalığı ve bunların tahsilindeki güçlük, okuyucuların ilmi yetersizlikleri, karilerin kıraat ilmindeki uzmanlık eksikliği, Arap diline vâkıf olamamalarından kaynaklanan hatalar ve bazı kıraat alimlerinin kıraat kriterlerini göz ardı ederek keyfî uygulamalarda bulunmaları gibi gerekçeler zikredilmiştir.[414] Endülüslü Müfessir ve Kıraat alimi Ebû Hayyân (ö. 745/1344) yedi kıraat imamının belirlenmesi sürecini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirerek İbn Mucâhid'in yaşadığı dönemde sayısız kari bulunduğunu, buna rağmen bir mukrînin (İbn Mucâhid) çıkıp sadece yedi kariyi seçmesini ve sonraki nesillerin de bu seçimle yetinmesini tenkit etmiştir. Özellikle sonraki dönemlerde bu yedi imamdan gelen rivayetlerin dahi (tarik açısından) çok az bir kısmıyla yetinilmesini, ilmî tembellik ve dar bir perspektifin sonucu olarak görmüştür.[415]

Bu çalışmanın analizlerine göre söz konusu durumlar İbn Mucâhid'in yedi kıraat ile sınırlama eyleminin gerekçesinden ziyade müellifi böyle bir eser telif etmeye sevk eden temel etkenler olarak gözükmektedir. İbn Mucâhid'in kıraatleri yedi sayısıyla sınırlandırmasında belirleyici olan asıl faktör, yedinin dışında kalan yaygın kıraatlere âlî ve muttasıl isnatlarla ulaşamamış olmasıdır. Nitekim dönem kaynaklarında Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi ilim merkezlerinde İmam Yakub ve Ebû Caʿfer kıraatlerinin de yaygın biçimde okunduğu belirtilmesine rağmen,[416] müellifin bu kıraatleri eserine almamış olmasının temel nedeni, hayatının büyük kısmını Bağdat'ta geçirmiş olması ve diğer ilim merkezlerine seyahat edememiş olmasıdır.[417] Bu durum isnat konusunda belirli bir coğrafî sınırlılık yaşamasına ve yedi kıraatin dışında kalan rivayetlere yeterli düzeyde âlî isnatlarla ulaşamamasına yol açmıştır.[418] Özellikle kıraat ilminin temel prensibi olan müşâfehe (yüz yüze icazetli öğrenim) usulünün gerektirdiği isnat zincirlerini tam olarak temin edememiş olması, bu tercihin en önemli gerekçesini teşkil

[413] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne,* 87; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1/139.
[414] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 49; Mehmet Dağ, "İbn Mucâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlandırması: Eleştirel Bir Yaklaşım" 27 (2006), 102, 103.
[415] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/42, 43.
[416] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/37,39,41.
[417] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 83.
[418] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn,* 27.

etmektedir.[419] Nitekim İbn Mucâhid'in bu tercihi daha çok kendi ilmî çevresi ve ulaşabildiği rivayet imkânları çerçevesinde şekillenmiş görünmektedir.

Bu durum İbn Hâleveyh'in *Kitâbu'l-Bediʿ* adlı eserindeki aktarımlarla da teyit edilmektedir. İbn Hâleveyh eserinin ana metninde yedi kıraate ilaveten İmam Yakub'un kıraatini zikretmiş, haşiyesinde ise şâz kıraatlere yer vermiştir. Ancak dikkat çekici bir şekilde yedi kıraatin tamamını hocası İbn Mucâhid'e dayandırırken,[420] İmam Yakub'un kıraati ve haşiyede zikrettiği şâz kıraatler için herhangi bir sened zikretmemiştir.[421] Keza Ebu'l-Fadl er-Râzî o dönemde Yakub'un kıraati Kisâî'nin kıraatinden daha meşhur olmasına rağmen İbn Mucâhid'in Kisâî'yi tercih etmesinin temel nedenini, bu kıraate tilaveten âli bir senedle sahip olmasıyla açıklamıştır. Ayrıca Râzî İbn Mucâhid'in eserinde sadece yedi imamla sınırlı kalmasını Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim gibi çok sayıda kıraati derleyen alimlere mülaki olamamasıyla izah etmiştir.[422]

İbn Mucâhid'in diğer üç kıraati ahzetmediğinin bir başka delili ise İbn Mihrân'ın yedi kıraatin üzerine ziyade edilen üç kıraatle ilgili aktardığı rivayet senedlerinde İbn Mucâhid'in adının yer almamasıdır. Bu kıraatlerin senedleri şu şekildedir: a) Ebû Caʿfer'in (ö. 130/747) kıraati; İbn Mihrân→ Irak Şeyhi Ebu'l-Kâsım Zeyd b. Ali (ö. 358/968)→ Şamlı Muhammed b. Ahmed ed-Dâcûnî (ö. 324/936),[423] b) İmam Yaʿkub'un kıraatinin Ravh rivayeti; İbn Mihrân→ Ebu'l-Kâsım Hibetullah (ö. 350/961)→ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya (ö. 291/904)→ Ravh (ö. 234/848),[424] Ruveys rivayeti için ise İbn Miksem→ Ebû Bekr et-Temmâr Muhammed b. Harun el-Basrî (ö. 310 senesi sonrası)→ Ruveys (ö. 238/852),[425] c) Halefu'l-Âşir (ö. 229 /844) kıraati; İbn Mihrân→ Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdullah (ö. 352/963)→ ve bir grup.[426] Bu senedlerden söz konusu üç kıraatin İbn Mucâhid'e dayanmadığı, bunun yerine İbn Mihrân'ın bu kıraatleri Şam, Irak gibi farklı bölgelerdeki mukrîlerden aldığı anlaşılmaktadır.

---

[419] Bu çerçevede Ebû Hayyân, فَجَزَاؤُهُ أَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ şeklindeki hemzenin fethasıyla okunan kıraat hakkında, İbn Mucâhid'in "lahin" olduğunu söyleyip hiç kimse tarafından okunmadığını ifade etmesine karşılık olarak şu değerlendirmede bulunur: "İbn Mucâhid, kıraat ilminde imam konumundaydı; ancak nakil bakımından İbn Şenebûz kadar geniş bir malumata sahip değildi ve nahiv konusunda da zayıftı. Talha b. Musarrif'in bu kıraat üzere okuduğu sabitken, nasıl olur da bu okuyuş hakkında 'hiç kimse okumamıştır' ve 'lahindir' diyebilmiştir?" Bu ifadeyle Ebû Hayyân, dolaylı biçimde hem İbn Mucâhid'in kıraat ve nahiv konusundaki sınırlarına işaret etmekte hem de İbn Şenebûz'u nakil yetkinliği açısından ön plana çıkarmaktadır. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr,* 10/303.

[420] İbn Hâleveyh, *el-Bedîʿ*, 42-46.

[421] İbn Hâleveyh, yalnızca İmam Yakub'un meşhur hocalarını ve öğrencisini nakletmekle yetinmektedir. Bu durum, İbn Hâleveyh'in İmam Yakub'un kıraatini herhangi bir şeyhten doğrudan ahzetmediğini ima etmektedir. Ancak, *el-Bedîʿ* adlı eserinin ana metninde ele aldığı yedi kıraate -yedinin dışındakilerin şâz olduğunu düşündüğü halde- sekizinci kıraat olarak İmam Yakub'un kıraatini de dâhil etmesi, kendisinin bu tercihini herhangi bir açıklama yapmaksızın gerçekleştirdiği için, bu kararın gerekçesini tespit etmeyi güçleştirmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *el-Bedîʿ*, 16, 39.

[422] Abdurrahman b. Ahmed Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, thk. Hasan Ziya Itır (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 326-327.

[423] Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn İbn Mihrân el-İsbahânî, *el-Gâye fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr*, thk. Muhammed Gayyâs el-Canbâz (Riyad: Dâru'ş-Şevâf, 1990), 37-40.

[424] İbn Mihrân, *el-Gâye*, 123-125.

[425] İbn Mihrân, *el-Gâye*, 126.

[426] İbn Mihrân, *el-Gâye*, 130.

Ayrıca sonraki dönemlerde on kıraatin senedinin muttasıl olarak İbn Mucâhid'den değil de İbn Mihrân üzerinden devam etmiş olması da bu durumu teyit etmektedir. Örneğin Begavî pratikte okuduğu ve tefsirinde zikrettiği on kıraat silsilesini şu şekilde sunmuştur:[427] Begavî→Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Mukrî el-Mervezî→Ebû Kâsım Tâhir b. Ali es-Seyrafî→İbn Mihrân.

Bu çalışmanın tahlillerine göre isnat meselesindeki sınırlılık yalnızca yedi kıraatin dışında kalan rivayetler için değil, bizzat yedi kıraatin bazıları için de geçerlidir. Zira İbn Mucâhid, eserinin mukaddimesinde yalnızca Nâfiʿ, Ebû Amr, Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerini hocası İbn Abdûs'a sema ve arz yoluyla okuduğunu bu bağlamda قرأت على kalıbını kullanarak açıkça belirtmiştir. İbn Kesîr'in kıraatini de -tamamını okuduğu şüpheli olmakla birlikte- Kunbul'e aynı kalıpla okuduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık İbn Âmir ve Âsım'ın kıraatleri için أخبرني ve حدثني gibi dolaylı rivayet sığalarını kullanması, bu iki kıraati doğrudan sema veya arz yoluyla değil, başka yollarla tahammül ettiğine işaret etmektedir.[428] Bu durum İbn Mucâhid'in kıraatleri tahammül usulleri açısından farklı düzeylerde elde ettiğini ortaya koymaktadır. Yapılan analizler müellifin haberdar olma veya yazılı rivayetler aracılığıyla dolaylı olarak edindiği kıraatlerin sayıca fazla olabileceğini; ancak doğrudan, yüz yüze öğrenim anlamına gelen sema ve arz yöntemleriyle ve âlî isnatlarla aldığı kıraatlerin sınırlı kaldığını göstermektedir. Dolayısıyla yedi kıraatin belirlenmesinde İbn Mucâhid'in esas aldığı ölçütün bu doğrudan tahammül imkânı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kıraat ilminin temel esasları ışığında müellifin isnat konusundaki bu özenli tavrı, onun hem bilimsel güvenilirlik hem de usul bütünlüğü açısından ne kadar sistemli bir yaklaşım benimsediğini gözler önüne sermektedir.

İbn Mucâhid'in mucmaʿ aleyh kıraatleri yedi ile sınırlandırması ve diğer kıraatleri şâz olarak nitelendirmesi, İslam ilim geleneğinde önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu yaklaşım sahih hadislerde geçen yedi harf rivayetlerinin yedi kıraat imamıyla özdeşleştirilmesine ve bu sayının kesin bir sınır olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu algı zamanla yedi kıraatin dışında kalan rivayetlerin hatalı, hatta bazı durumlarda küfre götüren sapmalar olarak değerlendirilmesine kadar varan katı bir anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[429] Bu durumun en çarpıcı sonuçlarından biri, daha önce namazlarda okunan Ebû Caʿfer ve Yaʿkub gibi meşhur karilere nispet edilen kıraatlerin, Kur'an kıraati çerçevesinin dışına itilerek hem namazda hem de namaz dışında okunmasının caiz görülmemesi ve şâz kıraatler olarak telakki edilmesi olmuştur.[430] İbn Mucâhid'in yaptığı bu tasnif yalnızca kendi döneminde

---

[427] Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, thk. Muhammed Abdulah en-Nemr vd. (Dâru Tayyibe, 1997), 1/37.

[428] Sened detayları için bkz. İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa*, 88-102.

[429] Ebu'l-Abbas el-Mehdevî, *Beyânu's-sebebi'l-mûcibi li ihtilâfi'l-kırâ'ât*, 52-56; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 82; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/36.

[430] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 173,181,182; Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Tibyân fî âdabi hameleti'l-Kur'an*, thk. Muhammed el-Cebbâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 97, 98; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/54; İmam Şihabuddîn Ahmed b. İsmail Molla Gürânî, *Gâyetu'l-emânî fi tefsîri'l-kelâmi'r-rabbânî*, thk. Hâmid b. Yakub el-Furayh (Riyad: Dâru'l-hadâra, 2018), 87.

değil, sonraki kıraat alimleri üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Öğrencisi Ebû Tâhir b. Ebî Hâşim'in (ö. 349/960) *Şevâzzu's-Seb'a* adlı eseri[431] ile İbnu'n-Nedim'in yedi imamın dışındaki karileri konu edinen *Esmâu kurrâi'ş-şûzân* başlıklı bölümü[432] bu etkinin somut örneklerini teşkil etmektedir.

Buna karşın İbn Mucâhid'in söz konusu sınırlandırıcı yaklaşımı hem kendi dönemindeki hem de sonraki asırlardaki pek çok önemli alim tarafından eleştirilmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib[433] Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, Ebu'l-Fadl er-Râzî, İbnu'l-Arabî, Safakusî, Ebu'l-Abbas el-Kevâşî gibi müellifler İbn Mucâhid'in bu sınırlandırmasını ilmî açıdan problemli bulmuş, bu çeşitliliğin daraltılmasının kıraat ilminin doğasına ve tarihsel gerçekliğine aykırı olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.[434] Bu eleştiriler İbn Mucâhid sonrası dönemde kıraat literatüründe yediyle sınırlı bir anlayışın sorgulanmasına zemin hazırlamış ve kıraat ilminin daha kapsayıcı bir bakışla yeniden ele alınmasına katkı sağlamıştır.

İbn Mucâhid'in kıraat literatürüne katkıları yalnızca *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kırâât* adlı eseriyle sınırlı değildir. Nitekim kaynaklarda onun şâz kıraatlere dair müstakil bir eser kaleme aldığı da belirtilmektedir.[435] Bu bağlamda en dikkat çekici atıfbİbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserinde yer almaktadır. İbn Cinnîbşâz kıraatlerin tevcihini yaparken, eserin başlığını açıkça belirtmeden İbn Mucâhid'in şâz kıraatlere dair yazdığı eseri ana kaynak olarak kullandığını ifade etmekte ve söz konusu eserin, dönemin farklı bölgelerinde şâz kıraatler konusunda başvurulan resmî bir referans niteliğinde olduğunu vurgulamaktadır.[436] Söz konusu eserin tespiti amacıyla erken dönem tabakât ve terâcim kaynakları incelendiğinde, İbn Mucâhid'e ait *Kitâbu'ş-Şevâz fi'l-kırâât* başlıklı bir eserin zikredilmediği görülmektedir.[437] Ancak daha sonraki dönemlere ait bazı çalışmalarda bu başlığa rastlanması,[438] söz konusu eserin zamanla bu şekilde adlandırıldığını düşündürmektedir. Bu bağlamda bazı araştırmacılar, İbn Mucâhid'in şâz kıraatlere dair kaleme aldığı eserin, *Kitâbu'l-Kırâ'âti'l-kebîr* adıyla bilinen çalışma olduğu kanaatine varmıştır.[439] Her ne kadar bu eşleştirme doğrudan bir delile dayanmıyor olsa da bu kanaati destekleyen önemli bir ipucu İbn Mucâhid'in öğrencisi İbn Eşte'nin (ö. 360/971) aktardığı bilgilerde bulunmaktadır.

---

[431] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 34.
[432] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 49.
[433] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 36-46.
[434] Detaylı bilgi için bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr,* 1/33-47; Dağ, "İbn Mucâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlandırması: Eleştirel Bir Yaklaşım", 96, 97.
[435] İbn Cinnî'nin bu kaynağıyla ilgili Nöldeke *"şâz kıraatlerle ilgili gerçek manada referanslar, meşhur yedi kıraat sistemini tesis eden adamla -İbn Mucâhid- başlamaktadır. Zira o, -Kitâbu's-Seb'a- eserinin yanı sıra şâz kıraatlerle ilgili bir kitap daha yazmıştır, fakat o eseri günümüzde kayıptır."* yorumunu eklemektedir. Bkz. Theodor Nöldeke, *Târîhu'l-Kur'ân*, thk. Georges Tâmer, çev. Georges Tâmer (Konrad Adenauer Stiftung, 2004), 655, 656.
[436] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/35.
[437] İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*'inde İbn Mucâhid'in kaleme aldığı kitapları *Kitâbu's-Seb'a, Kitâbu'l-Kırâati'l-kebîr* ve *Kitâbu'l-Kırâati's-sagîr* vb. şekilde tek tek zikretmektedir. Fakat bahsettiği kitaplar arasında *Kitâbu'ş-Şevâz* başlığında bir eseri bulunmamaktadır. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417), 50.
[438] Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zünun* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 2/1431.
[439] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a,* 17 (muhakkikin önsözü).

İbn Eşte'nin nakline göre İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa* adlı eserinden sonra *Kitâbu'l-Kebîr* başlıklı bir kitap daha yazmıştır. Bu eserinde müellif, sahâbî, tâbiin ve hem mütekaddim hem de müteahhir dönemlerden yetmiş yediden fazla kariyi zikretmiş; onların Kur'an ilimlerindeki konumlarını, kıraatteki mezheplerini ve görüşlerini açıklamış; geçmişte insanların bu şahsiyetlerden kıraat rivayetinde bulunduklarını kaydetmiştir.[440] Bu içerik eserin sadece yedi imamla sınırlı kalmadığını, aksine geniş çaplı bir kıraat mirasını belgelemeyi hedeflediğini göstermektedir. Bu yönüyle *Kitâbu'l-Kebîr,* İbn Mucâhid'in şâz kıraatleri de ihtiva eden ve kıraat tarihinin daha geniş bir panoramasını sunan ikinci temel eseri olarak değerlendirilebilir.

Bu çerçevede Mehdevî (ö. 440/1048) *Şerhu'l-Hidâye* adlı eserinde İbn Mucâhid'in *el-Câmi'u'l-kebîr* adındaki eserini temel kaynak olarak kullandığını açıkça belirtmiştir. Mehdevî ilmî yaklaşımını ortaya koyarken şâz ya da meşhur olarak rivayet edilen tüm kıraatleri ele almayı kendine zorunlu kılmadığını; bunun yerine yalnızca isnadıyla ulaşabildiği kıraatleri kaydetmeyi hedeflediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda ele aldığı kıraatlerin büyük çoğunluğunu İbn Mucâhid'in *el-Câmiʿ* adlı eserinden naklettiğini özellikle vurgulamıştır.[441] Mehdevî'nin bu ifadeleri İbn Mucâhid'in söz konusu eserinde yalnızca yedi kıraatle sınırlı kalmayıp, çok sayıda kıraati bir araya getirdiğini göstermektedir. Hatta Mehdevî yaptığı araştırmalar sonucunda, bu eserde toplanan kıraatlerin kapsamı göz önüne alındığında, kitap dışında kalan rivayetlerin sayısının oldukça az olduğunu tespit etmiştir.[442] Bu durum İbn Mucâhid'in kıraat mirasını sadece meşhur rivayetlerle sınırlandırmadığını, aynı zamanda şâz kabul edilen kıraatleri de kayıt altına almayı amaçladığını ortaya koymaktadır.

Her ne kadar *Kitâbu'ş-Şevâz fi'l-kırâât*, *el-Câmiʿu'l-kebîr* ve *Kitâbu'l-Kırââti'l-kebîr* adlı eserlerin aynı mı yoksa birbirinden farklı çalışmalar mı olduğu kesinlik kazanmamış olsa da Mehdevî'nin aktardığı bilgiler, İbn Mucâhid'in kıraat literatürüne kazandırdığı eserlerin çeşitliliği ve kapsamı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Bu veriler İbn Mucâhid'in sadece yedi imamla sınırlı bir kıraat anlayışı inşa etmeye çalışmadığını, aksine farklı kıraatleri kayıt altına alma yönünde geniş çaplı ve titiz bir çaba ortaya koyduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onun şâz kıraatlere yönelik yaklaşımı ilmî anlamda dışlayıcı değil; derleyici, kayıt altına alıcı ve kıraat tarihinin bütüncül biçimde korunmasına yönelik bir tutum olarak değerlendirilmelidir.

İbn Mucâhid'in şâz kıraatlere dair eserinin kaynakları meselesi, kıraat ilminin temel karakteri dikkate alındığında özel bir önem arz etmektedir. Zira kıraat doğası gereği rivayete dayalı bir ilim dalı olduğundan, müellifin söz konusu eseri kendisinden önceki otoritelerin çalışmalarına dayanarak telif

[440] Ebû Abdillah Muhammed b. Abdilmelik el-Mintûrî, *Şerhu'd-Durari'l-levâmiʿ fî aslı mekra'i'l-İmam Nâfiʿ,* thk. es-Sıddîkî Fevzî, 2001, 865.
[441] Ebu'l-Abbas el-Mehdevî, *Beyânu's-sebebi'l-mûcibi li ihtilâfi'l-kırâ'ât*, 56.
[442] Ebu'l-Abbas el-Mehdevî, *Beyânu's-sebebi'l-mûcibi li ihtilâfi'l-kırâ'ât*, 56.

etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu çerçevede Ferrâ ve Kutrub'un (ö. 210/825) *Meʿânî'l-Kur'ân* adlı eserleri ile Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve İsmail b. İshak tarafından kaleme alınan ve çok sayıda kıraati derleyen erken dönem kıraat çalışmaları İbn Mucâhid için önemli kaynaklar olarak değerlendirilebilir.[443] Özellikle müellifin hocaları arasında yer alan Sa'leb'in (ö. 291/904) *Kitâbu'ş-Şevâz* adlı eseri[444] ile Taberî'nin kıraatleri cemeden eserinin de bu literatür içinde müstesna bir yeri olduğu söylenebilir.

Ancak şu hususu özellikle vurgulamak gerekir ki İbn Mucâhid'in söz konusu eserinin orijinal nüshasına ulaşılamamıştır. Bu durum söz konusu kaynaklarla doğrudan ilişkisini tespite yönelik girişimlerin ilmî açıdan temkinli biçimde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Mevcut bilgiler yalnızca dolaylı atıflar ve sonraki dönem yansımaları üzerinden yorumlanabildiği için, bu eserin içeriği ve kaynakları hakkında kesin yargılarda bulunmak ilmî açıdan sağlıklı değildir. Dolayısıyla konuya dair analizlerde ihtiyatlı bir dil benimsemek, varsayımları açıkça belirtmek ve kesin hükümler vermekten kaçınmak lmî sorumluluğun bir gereğidir. Aynı zamanda bu mesele erken dönem kıraat literatürünün oluşum süreci hakkında daha kapsamlı araştırmalar yapılması gerektiğini de göstermektedir.

Eserleri ve kaynakları üzerindeki analiz tamamlandıktan sonra artık İbn Mucâhid'in kıraatleri değerlendirme metodolojisi detaylı bir şekilde ele alınabilir. Bu çerçevede İbn Mucâhid'in kıraatlerdeki eleştirel tutumu incelendiğinde yalnızca şâz kıraatlere değil,[445] bizzat kendi derlediği yedi sahih kıraatin bazı vecihlerine yönelik de sert tenkitler yönelttiği görülmektedir. Müellif bu vecihleri "hatalıdır,[446] bayağıdır (ردىء),[447] ğalattır,[448]caiz değildir,[449] hiçbir vechi yoktur"[450] gibi oldukça kesin ifadelerle eleştirmiştir. Yapılan detaylı incelemeler bu eleştirilerin mahiyeti hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. İbn Cinnî'nin İbn Mucâhid'e yönelttiği eleştiriler dikkate alındığında, bu olumsuz yorumların bir kısmının rivayet zincirleriyle ilgili olmakla birlikte büyük çoğunluğunun -zahiren- kıraatlerin dilbilimsel yönlerine dair olduğu görülmektedir.[451] Bu durum Şevkî Dayf'ın "İbn Mucâhid'in eleştirilerinin

[443] Eserin kaynakları ve İbn Mucâhid öncesi kıraat alanında yapılan çalışmalar için bkz. Ebu Bekr İbn Mucâhid, *eş-Şevâzzu fi'l-kırâât mimmâ nusibe li Ebî Bekr b. Mücâhid min kitabi'l-Muhteseb*, thk. Ahmed Hâtim es-Sâmurrâî (Dâru'l-Ğavsânî, 2018), 78, 79, 90-94.
[444] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*,100.
[445] Bu konu için tezimizin ikinci bölümündeki ilgili başlığa bakılabilir.
[446] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa*, 154,179, 194, 409.
[447] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 115, 454.
[448] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 112, 154, 169, 183, 210,262, 278, 292, 396, 430, 435, 448, 467, 479, 493, 653, 692.
[449] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 115, 125, 154, 194, 288, 430, 696.
[450] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 420, 483, 554, 687.
[451] Salim Muhammed Mahmud el-Cekenî, "el-Kırâʾât elletî hakeme ʿaleyhâ İbn Mucâhid bi'l-galati ve'l-hatai fî Kitâbihi's-Sebʿa", *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 138 (1428), 63-112; Sağir, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, 63.

tamamen rivayet veya ravi merkezli olduğu"[452] şeklindeki iddiasını tartışmaya açmaktadır.[453] Bununla birlikte özellikle vurgulanması gereken husus, müellifin dilbilimsel açıdan tenkit ettiği vecihlerin isnat bakımından konumlarının belirlenmesinin kapsamlı bir araştırmayı zorunlu kıldığıdır. Böyle bir analiz, İbn Mücâhid'in kıraatleri değerlendirme yönteminin bütün yönleriyle anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Ancak dilbilimsel açıdan eleştirilen bu vecihlerin münferid nitelik arz etmesi, kanaatimizce görünürdeki dilsel eleştirilerin aslında nihai olarak sened zafiyetinden kaynaklandığını düşündürmektedir.

Diğer taraftan İbn Mucâhid'in tenkit ifadeleri arasında şâz kelimesi ve türevlerinin kullanılmadığı görülmektedir. Ancak *Kitâbu's-Sebʿa* adlı eserinin mukaddimesinde yalnızca üç farklı yerde şâzzı çeşitli bağlamlarda kullandığı tespit edilmiştir. Bu kullanımlar ve İbn Mucâhid'e yapılan atıflar esas alınarak İbn Mucâhid'in nazarında şâzzın anlamı ve kapsamı tespit edilmeye çalışılacaktır. Müellif şâzzı ilk olarak Kur'an kıraatleriyle ilgili rivayetlerin fıkıh ahkâmına dair zikredilen âsâra benzer nitelikte olduğunu vurgularken kullanmaktadır. Bu bağlamda İbn Mücâhid'in zikrettiği kıraat rivayetleri ise şâz da dâhil olmak üzere altı farklı kategoride tasnif edilebilir:

a) Dil açısından mu'rib (açık, fasih) ve yaygın kıraatler,

b) Dil açısından muʿrib ama yaygın olmayan kıraatler,

c) Nadir şâz lehçelere (اللُّغَة الشاذة القليلة) dayanan kıraatler,

d) İrap (ifade) açısından zayıf, fakat okuna gelen kıraatler,

e) Arapça bilgisi yetersiz kişilerin yanıldığı veya tevehhüm ettiği kıraatlerdir ki bunlar -lahindir- caiz değildir,

f) Uzman alimler tarafından tespit edilebilen lahn/hatalı okumalar.[454]

Caʿberî'nin (ö. 732/1332) yorumlarına göre İbn Mucâhid kıraatlerle ahkâm arasındaki benzetmeyi kaynak değil, çokluk (taaddüt) açısından yapmaktadır. Bu yaklaşımın temelinde yedi harf ruhsatına dayanan kıraatlerin her birinin haddi zatında hak olması, lakin fıkhî içtihatların ise göreceli doğrular içermesi anlayışı yer almaktadır.[455] İbn Derâ (ö. 357/968) ve İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) de vurguladığı üzere bu ayrım usulî bir prensip olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede kıraat

[452] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* (Mukaddime) 26-33.

[453] Şevki Dayf mukaddimesinde İbn Mucâhid'in, rivayet edilen bazı kıraatleri Arapçaya uymadığından dolayı yanlış bulduğunu, dolayısıyla sahih sened ve resim şartının yanı sıra üçüncü bir şart olarak Arapçaya uygunluk şartını da aradığını söylemektedir. Dolayısıyla bu ifadeleri ile yukarıdaki tespiti arasında bir çelişki görülmektedir. Bkz. İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 17.

[454] İbn Mucâhid*, Kitâbu's-Sebʿa,* 49.

[455] Burhaneddin Ebû İshâk el-Caʿberî, *Kenzü'l-meâni fî şerhi Hırzi'l-emânî ve vechi't-tehânî*, thk. Ahmed el-Yezîdî, 1419, 34, 35.

ihtilaflarının vahiy kaynaklı mutlak hakikatler, fıkhî ihtilafların ise beşerî içtihat ürünü izafî doğrular olduğu belirtilmektedir.[456]

Ancak bu çalışmanın analizlerine göre Caʿberî'nin söz konusu yorumuna karşın, İbn Mucâhid'in kıraat ve ahkâm rivayetleri arasında kurduğu analoji, sadece niceliksel benzerlikle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda niteliksel bir paralellik de içermektedir. Zira İbn Mucâhid'in ifadelerinden her iki rivayet türünün de kendi içinde hiyerarşik bir değer sıralamasına tâbi olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin bu benzetmedeki incelikli yaklaşımı şu şekilde analiz edilebilir: Ahkâm rivayetlerinde olduğu gibi kıraat rivayetleri de *mucmaʿ aleyh* (ittifak), *mütedâvel* (yaygın) ve *maruf* (bilinen) kategorilerine ayrılmaktadır. Buna karşılık her iki alanda da *metruk, mekruh* ve -rivayet edilmiş olsa dahi ahzedeninin ayıplandığı- *meîb* rivayet türleri bulunmaktadır. Bu çerçevede İbn Mucâhid'in icmâ edilen kıraatlerin karşıt konumundaki şâz kıraatleri ahkâm rivayetlerindeki *metruk, mekruh* ve *meîb* kategorileriyle eşdeğer gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla Caʿberî'nin vurguladığı sayısal çokluk benzerliği, İbn Mucâhid'in kurduğu bu analojinin sadece bir boyutunu oluşturmaktadır. Asıl önemli olan ise rivayetlerin kabul kriterleri açısından ortaya konan söz konusu niteliksel paralelliktir.

Bu çerçevede bazı çalışmalarda İbn Mucâhid'in; kıraatleri ahkâma ve sünnete benzetmesi, rivayete dayanmayan bir lafızla okuyanı bidatçılıkla suçlaması ve ayrıca ilelu'l-kırâât niteliğinde bazı açıklamalarda bulunması temel alınarak müellifin kastını aşan şu iddialar ileri sürülmüştür: İbn Mucâhid'in kıraatleri büyük oranda sünnet tarafından tesis edilen hukukî hükümler gibi gördüğü; bu lafızlarla kıraat disiplinini hadis alanından uzaklaştırıp [içtihada dayanan] fıkıh alanına yaklaştırdığı; dolayısıyla daha sonraki alimlerin aksine kıraatlerdeki ihtilafı vahiy temelli görmediği ve onların ilahi nitelikte olduğuna inanmadığı ileri sürülmüştür.[457]

Bu iddiaların geçersizliğine dair ilk argüman söz konusu ifadelerin bağlamlarıyla açıklanabilir. Nitekim İbn Mucâhid yaşadığı dönemde farklı kıraatlere sahip kurrânın bulunduğunu ve bu kişiler arasında kıraat ilmi bakımından ehil olanların yanı sıra bu alanda yeterli donanıma sahip olmayanların da yer aldığını ifade etmektedir. Kıraat ilminde yeterlilik göstermeyenler arasında Arap diline vukufiyet sahibi olmakla birlikte kıraat geleneği (âsâr) ve ilmi hakkında derinliği bulunmayan kimselerin olduğunu belirtmektedir. İbn Mucâhid bu tür kişilerin lügat bilgisi sayesinde dil bakımından caiz olmakla birlikte daha önce hiçbir ravi tarafından okunmamış (rivayete dayanmayan) bir vecih ile kıraat etmeye yönelmeleri ihtimaline dair endişesini dile getirmektedir. Bu bağlamda böyle bir yaklaşımın bidat olarak değerlendirileceğini vurgulamakta ve görüşünü İbn Mesʿûd'un "tâbi olunuz, mübtedi/icatçı olmayınız (اتبعُوا وَلَا تبتدعوا)" sözü gibi sahabî rivayetleriyle temellendirmektedir.[458] Nitekim âsâra

[456] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/52.
[457] Bkz. Nasser, *The Transmission Off The Variant Readings Of The Qur'an*, 49-53, 59-62.
[458] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 46-49.

dayanmayan okuyuşları bidat sayması kıraatlerin keyfî yorumlanamayacağını ve ilmî bir geleneğe bağlı kalınması gerektiğini pekiştirmektedir.

Müellifin kıraatleri sünnet ile ilişkilendirmesi ise erken dönem İslam dünyasının temel ilmî merkezleri olan beş bölgenin (Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam) kıraatlerinin, sahih bir sened zinciri vasıtasıyla önceki nesillerden intikal etmiş olduğu kanaatine dayanmaktadır. Müellifin argümanına göre bu şehirlerde kıraat ilmi, tâbiin neslinden doğrudan icazet alan muteber raviler aracılığıyla sistematik bir hal kazanmış; zamanla hem ulema hem de avam tabakası bu ravilerin naklettiği kıraatler üzerinde ittifak oluşturarak onların metodolojisini (mezheb) geçerli bir çerçeve olarak benimsemiştir.[459] Müellif bu toplumsal ve ilmî ittifakı, Hz. Ömer başta olmak üzere sahabe ve tâbiin neslinden nakledilen "Şüphesiz ki kıraat sünnettir." şeklindeki rivayetlerle temellendirmektedir. Burada zikredilen *sünnet* kavramının mahiyeti müellif tarafından kıraatlerin sonraki kuşaklarca selef-i sâlihînin okuyuş tarzına (vech) sadık kalınarak aktarılan bir miras olduğunu vurgulayan tafsîlî rivayetlerle açıklanmaktadır. Dolayısıyla kıraatlerdeki sünnet anlayışı, "nasıl öğrendiyseniz öyle okuyun"[460] ilkesiyle uyumlu olarak önceki nesillerin tilavet geleneğinin (rivayet) lafzî ve amelî sürekliliğini ifade etmektedir.

Nitekim erken dönem alimleri -İbn Abbâs, Sîbeveyh, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve Ebû Şâme gibi- bu bağlamdaki *sünnet* kavramını, Hz. Peygamber'in bizzat tilavet ettiği veya yedi harf ruhsatı çerçevesinde okunmasına izin verdiği hususlar olarak yorumlamışlardır. Ayrıca kıraat ilminin tabiatı gereği içtihada kapalı bir disiplin olması nedeniyle yaygın rivayetlere dayanmayan şâz okuyuşların meşruiyet kazanmadığı ve mushafın yazım standardı ile çelişen herhangi bir kıraatin reddedildiği vurgulanmıştır.[461] Bu durum kıraatlerin sadece rivayet yoluyla aktarılabilen, dolayısıyla mushaf ve kıraat geleneğiyle yazılı ve şifahî otoriteyi birleştiren bir sünnet olarak kurumsallaştığını göstermektedir.

Diğer bir kanıt olarak İbn Mucâhid'in kıraatleri ahkâm rivayetlerine hangi açıdan benzettiğine dair kaydettiği ifadeler gösterilebilir. Müellif her iki disipline ait rivayetlerin *meşhur, metruk* gibi derecelere göre toplum nezdindeki kabul düzeylerinin farklılık gösterdiğini belirterek bu benzetmenin kaynak itibarıyla değil, rivayetlerin kabul kriterlerine ilişkin olduğunu izhar etmiştir. Ayrıca İbn Mücahid'in kıraatlerde [ahkâm/fıkıhta olduğu gibi] kıyasın caiz olmadığı; bilakis mutlaka sahih bir rivayetin bulunması gerektiği yönündeki ifadeleri de bu görüşü destekler niteliktedir. Bu çerçevede müellif şayet kıraat kıyasa mebni olsaydı فِي الْغَار ve بِخَارِجِين lafızlarını imale ile okuyan imamların, بطارد

[459] İbn Mucâhid, yedi kıraat hakkında gerçekleşen icmânın sadece kurrâ ile sınırlı olmadığını, aksine şehir halkının da onayını kapsadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. (وأجمعت على قراءتهم الْعَوام من أهل كل مصر من هَذِه الْأَمْصَار) İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 87.

[460] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 50-52.

[461] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*, thk. Abdulvâhid Hayyâtî (Mağrib: Vizâratu'l-Evkâf, ts.), 357-361; Ebû Şâme, *İbrâzu-l-meʿânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâʾâti's-sebʿ,* thk. İbrahim Adve Avd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5; Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedreddîn, *el-Burhân fî ʿulûmui'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru't-Turâs, 1957, 1/322, 379.

الْمُؤمنِين ve والغارمين şeklinde aynı kalıpta gelen kelimeleri de imale ile okumalarının zorunlu olacağını belirtmektedir.[462] Bu örnek üzerinden kıraatlerde kıyas prensibine yer olmadığı ve bu tür bir uygulamanın selef-i sâlihînin rivayet ettiği sahih kıraat mirasının dışına çıkmak anlamına geleceği vurgulanmaktadır. Müellif bu bağlamda önemli bir prensibi daha vurgulamaktadır: Akl-ı selim sahibi bir kişi, seleften rivayetle sabit olan kıraatlerin ötesine geçerek yalnızca Arapça dil kuralları çerçevesinde geçerli olan, fakat herhangi bir nakle dayanmayan bir vecihle kıraat etmemelidir.[463] Tüm bu hususlar İbn Mucâhid'in kıraatlerdeki anlayışının, kıraatlerin içtihada kapalı, nakle dayalı bir sünnet olduğu tezini güçlendirmektedir. Bu perspektif kıraatlerin dinî bağlayıcılığının ancak sahih bir senedle mümkün olduğu gerçeğini pekiştirmektedir.

İbn Mucâhid'in yukarıda zikredilen teorik açıklamaların ötesinde, pratik düzlemde de kıraatlerde ictihâdî yaklaşımlara izin vermediğini gösteren en somut örneklerden biri, İbn Miksem vakasıyla verdiği mücadelesidir. Zira İbn Miksem'in herhangi bir rivayete dayanmaksızın kendi görüşü doğrultusunda ve Arapçaya uygunluk gibi ölçütlerle kıraat etmenin caiz olduğunu savunduğu aktarılmaktadır.[464] Bu hadise tek başına dahi, İbn Mucâhid'in kıraatlerde içtihadî bir yaklaşımı benimsemediğini ve böyle bir anlayışa karşı kararlı bir duruş sergilediğini göstermesi bakımından yeterli bir delil niteliğindedir. Nitekim yukarıda zikredilen tüm veriler bir arada değerlendirildiğinde, İbn Mucâhid'in kıraatleri ravilerin bireysel içtihatlarının ürünü olarak değil; sonu Hz. Peygamber'e ulaşan, sahih rivayet zincirlerine dayalı ve bu yönüyle ilahî bir mahiyet arz eden kıraatler olarak telakki ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.[465]

Yukarıdaki istitrattan sonra asıl konuya dönülecek olursa İbn Mucâhid'in şâzzı ikinci kez Medine İmamı Nâfiʿinin meşhur sözüne yer verirken kullandığı görülmektedir. Nâfiʿ şöyle demektedir:

---

462 İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 150.

463 İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 87.

464 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 2002), 2/608; Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz,*1/176.

465Araştırmacı Nasser İbn Atiyye'nin kıraatleri, karilerin Hz. Osman'ın noktasız ve harekesiz "kusurlu" mushafları üzerinde gerçekleştirdikleri içtihatlara dayandırdığını ve yedi kıraatin, daha sonraki dönemlerde oluşan bir icmâ neticesinde meşruiyet kazandığını açıkça ifade ettiğini iddia etmektedir. (Bkz. dipnot 17. Nasser, *The Transmission Off The Variant Readings Of The Qur'an*, 40.) Ancak asıl kaynağa dönülüp İbn Atiyye'nin ifadeleri dikkatle incelendiğinde, şehirlerdeki kurrânın kendilerine rivayet edilen, özellikle mushaf hattına muvafık kıraat farklılıklarını takip ettikleri; bu rivayetler arasından kendi içtihatları doğrultusunda tercihlerde bulunarak okumalar yaptıkları; ve ancak bu kıraatlerle namaz kılınmasının caiz olduğunun ümmetin icmâsıyla sabit olduğunu belirttiği görülmektedir. Burada geçen "içtihat" ifadesinin, Kur'ân metni üzerinde keyfî bir tasarruftan ziyade, sahih şekilde kendilerine nakledilmiş kıraatler arasından birini tercih etme anlamında kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kullanım, kıraatte rivayet temelli bir tercih yetkisinin varlığına işaret etmekle birlikte, bu yetkinin yeni bir kıraat inşası anlamına gelmediğini ortaya koymaktadır. İbn Atiyye ayrıca daha önceki ifadelerinde de bu hususu netleştirmeye çalışmış; nüzul döneminde mevcut olan bu türden bir müsamahanın, kişinin kendi görüşüne dayanarak Kur'ân lafızlarını değiştirmesi anlamına gelmediğini vurgulamıştır. Ona göre bu durum, yedi harf ruhsatı çerçevesinde bizzat sahabenin, Hz. Peygamber'den öğrendikleri farklı okuyuş biçimleriyle sınırlı olup, sonraki nesillerin müdahalesine kapalıdır. Bu ifadeleriyle İbn Atiyye, kıraatlerde içtihadın sınırlarını çizmekte ve rivayet temelli olmayan okuyuşlara kapı aralanmasının önüne geçmeye çalışmaktadır. Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/47-48.

"Tâbiinden yetmiş kişiye okudum; kıraatimi bu harflerden oluşturana dek o kıraatlerden iki kişinin ittifak ettiği kıraati aldım, ancak onlardan birinin şâz kaldığı kıraati ise terk ettim." İbn Mucâhid şâzzı son olarak eserinde ele aldığı yedi imamın adlarını, neseplerini, hoca ve öğrencilerini tek tek zikrettikten sonra şu şekilde kullanmaktadır:

> "İşte bunlar, Hicaz, Irak ve Şam bölgelerinden olup kıraat konusunda tâbiin neslini takip eden yedi kişidir. Adı geçen bu beldelerde ve bunlara yakın diğer bölgelerde halkın icmâı onların kıraatleri üzerine oluşmuştur. Ancak bazı kimselerin, ilk neslin bazı alimlerinden münferid olarak nakledilen ve toplumun genel kabulüne dayanmayan şâz kıraatleri kendince güzel bulup kıraat etmesi müstesnadır. Zira bu tür kıraatler, halkın yaygın kabul ettiği kıraatlerin kapsamına girmez. Aklıselim sahibi bir kimsenin de selef imamlarının izlediği yolu aşarak Arap diline göre caiz görünen veya üzerinde icmâ bulunmayan bir kıraati benimsemesi uygun değildir."[466]

Bu pasaj ve ilgili ifadelerden hareketle İbn Mucâhid'e göre sahih kıraatler aşağıdaki temel niteliklere sahiptir:

- **Coğrafi ve Tarihsel Meşruiyet**: Sahih kıraatler İslam'ın erken dönem ilim merkezleri olan Hicaz (Mekke-Medine), Irak (Kûfe-Basra) ve Şam gibi bölgelerde yaygınlık kazanmıştır. Bu bölgelerdeki kıraatler tâbiin neslinden başlayarak kesintisiz bir rivayet zinciri ile aktarılmıştır.
- **Ümmetin İcmâı**: Sahih kabul edilen yedi imamın kıraatleri, halkın ve ulemanın ortak kabulü ve uygulamasıyla desteklenmiş, toplumsal ve ilmî bir ittifakla güçlendirilmiştir.
- **Mushaf'a Mutabakat**: Sahih kıraatler resmi mushaf metni ile uyumlu olup, yazılı metinle çelişmemektedir. Bu durum kıraatlerin vahiy kökenli olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilir.

Buna karşın İbn Mucâhid'e göre şâz kıraatler şu özellikleri haizdir:

- **İcmâya Aykırılık**: Şâz kıraatler İslam'ın erken dönem merkezlerinde yaygınlık kazanmamış, ümmetin genel kabulüyle uyumlu olmayan ve mushaf yazım standardıyla çelişen veya çelişme potansiyeli taşıyan rivayetlerdir.
- **Kaynak:** Bu kıraatler ilk nesil sahabe ve tâbiin alimlerinden bazılarının münferid rivayetleri olarak aktarılmıştır.
- **Toplumsal Kabul:** Şâz kıraatler; Hicaz, Irak, Şam gibi bölgelerde halkın (avam) ve alimlerin icmâsıyla desteklenmemiştir.
- **Hüküm:** Şâz kıraatler yaygın kabul gören yedi kıraatin dışındadır. Dil kuralları bakımından uygun olsa dahi selefin izlediği yolun dışına çıktıkları için sakıncalı görülmüş ve kişisel tercihlere dayanan bu okuyuşlar, uygun olmayan bir davranış olarak değerlendirilmiştir.
- **Kriter:** Şâz kıraatler icmâdan yoksundurlar.

[466] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a,* 87.

Tüm bu veriler ışığında İbn Mucâhid'in şâz kıraat tanımı şu şekilde ifade edilebilir: *İlk nesilden bazıları tarafından münferiden rivayet edilen ve Hicâz, Irak, Şam ve civar bölgelerde ümmetin icmâsıyla teyit edilen yedi kıraatin dışında kalan kıraatlerdir.* Müellif bu tür kıraatleri "meşru kıraat" kapsamının dışında görmekte ve aklıselim sahiplerinin bunlardan uzak durması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Bu bağlamda yedi imamın kıraatlerinin aksine şâz kıraatlerin toplumsal onay (icmâ) ve devamlılık (müstefîzlik) ölçütlerini karşılamadığına dikkat çekmektedir.[467]

İbn Mucâhid'in şâz kıraat tanımını yaptıktan sonra onun hangi tür kıraatleri bu kapsamda değerlendirdiğine dair tespitler yapmak yerinde olacaktır. Şâz kıraatlerle ilgili eserin aslına ulaşılamadığından her ne kadar bunların kesin ve net bir şekilde belirlenmesi mümkün olmasa da İbn Mucâhid'in buradaki ifadelerinin detaylı tahlili ve diğer müelliflerin ondan aktardıkları nakiller doğrultusunda dolaylı olarak bu tespitin yapılabileceği görülmektedir. Bu bağlamda İbn Mucâhid'in şâz kıraatleri üç temel türü ele aldığı anlaşılmaktadır:[468]

a. İcmâya Muhalif Münferid Kıraatler

İbn Mucâhid'in "...Ancak bir kimse şâz bir kıraati –ki bunlar ilklerin bazılarından münferid olarak rivayet edilen harflerdir- kendisi için güzel görüp okusa bu, halkın icmâ ettiği kıraatlere dâhil değildir."[469] ifadesi, onun münferid rivayetlere dayanan ve genel kabulden uzak kalan okuyuşları şâz olarak değerlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım kıraatlerin meşruiyetinin sadece salt sened ile değil, aynı zamanda ümmetin amelî icmâsına da bağlı olduğunu göstermektedir.

b. Resm-i Osmânî'ye Muhalif Kıraatler

İbn Mucâhid'in şâz kıraat tanımlamasında bir diğer önemli kıstas kıraatlerin resm-i Osmânî'ye mutabakatıdır. Daha önce aktarılanlarla birlikte "...Aklı başında bir insana, bu imamların ve selefin okuduklarının ötesine geçerek bir karinin üzerinde icmâ bulunmayan kıraatiyle okuma yapması yakışmaz."[470] cümlesi, mushaf hattına aykırı okuyuşların şâz olarak değerlendirildiğine dair güçlü bir delildir. Zira resme muhalif kıraatler çoğunlukla ahâd rivayetlerle nakledilmiş olup, bunlar üzerine icmâ

---

[467] Nöldeke'nin *Târihu'l-Kur'ân* adlı eserini Arapçaya çevirip tahkik eden Georges Tâmer, şâz ifadesinin, daha sonraki dönemlerde, klasik anlamıyla yani "yedinin dışındaki kıraatler" şeklinde dar bir anlamda nadiren kullanıldığını belirtmektedir. Bunun yerine, şâz terimi daha çok mushafa ve Arap dilinin kurallarına aykırı kıraatler için kullanılmaktadır. Tâmer'e göre bu durum, özellikle İbn Mucâhid'in rakibi İbn Şenebûz'un kaleme aldığı *Kitâbu'ş-şevâz* adlı eser için geçerlidir. Bkz. Nöldeke, *Târîhu'l-Kur'ân*, 655, 656.

[468] Benzeri ilk üç şartın tespiti için Bkz. Ahmed Hâtim es-Sâmurrâî, "eş-Şuzûz fi'l-kırâʾâti ve mefhûmuhu ʿinde'l-İmâm İbn Mucâhid el-Bağdâdî" 13/50 (12 Eylül 2017), 16, 17; İbn Mucâhid, *eş-Şevâzzu fi'l-kırâât mimmâ nusibe li Ebî Bekr b. Mücâhid min kitabi'l-Muhteseb*, 136, 137.

[469] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 87.

[470] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 87.

bulunmamaktadır. Aksine bu tür kıraatler literatürde mucmaʿ aleyh mesâhifin ve sahih tilavetin karşısında konumlandırılmaktadır.

Bu bağlamda İbn Mucâhid'in mushaf hattına muhalif sahabî kıraatlerini icra ettiği iddia edilen İbn Şenebûz ile olan mücadelesi ve devlet otoritesini de kullanarak bu okuyuşlara son vermeye çalışması, resme aykırı kıraatlerin şâz olarak kabul edildiği yönündeki yaklaşımını pekiştirmektedir.[471] Dahası *es-Sebʿa* adlı eserinde yazı iskeletine tahkiken değil de takdiren muvafık olan bazı sahih okuyuşları bile tercih etmemiş olması,[472] bu kritere ne derece titizlikle riayet ettiğini göstermektedir. Ayrıca İbn Mucâhid'in resme muhalif kıraatleri de şâz kıraatler kapsamında değerlendirdiği yönündeki savmız, Ebû Mansûr el-Ezherî'nin ifadeleriyle de desteklenmektedir. Ezherî mushaf hattına aykırı düşen şâz bir kıraat ile okuma yapan kişinin cumhur kurraya muhalefet etmiş olacağını belirtmiş ve İbn Mucâhid'in de bu görüşe muvafakat ettiğini açıkça ifade etmiştir.[473] Bu görüşü destekleyen bir diğer önemli kaynak Mehdevî'nin *Şerhu'l-Hidâye* adlı eseridir. Mehdevî bu eserinde İbn Mucâhid'in el-*Câmiʿ* adlı eserini ana kaynak olarak kullandığını belirtmiş ve burada şâz kıraatler arasında resme muhalif kıraatlerin de yer aldığını kaydetmiştir. Ne var ki Mehdevî bu tür kıraatleri kendi eserine kaydetmediğini, zira ümmetin bu okuyuşların terkine (رفْض) dair icmâ ettiği kanaatinde olduğunu özellikle vurgulamıştır.[474]

Tatbikî düzlemde ise İbn Cinnî'nin İbn Mucâhid'den naklettiği ve resme aykırılığı sebebiyle şâz olarak nitelendirilen bazı örnekler bulunmaktadır. Bunlar arasında İbn Mesʿûd'un *Mushaf*ında geçen وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ وَيَقُولَانِ رَبَّنَا (el-Bakara 2/127) şeklindeki وَيَقُولَان ziyadesiyle birlikte okuyuş;[475] İbn Abbâs'ın Allah'ın misli olmayacağı gerekçesiyle بِمِثْلِ ifadesini problemli görerek فَإِنْ آمَنُوا بما آمنتم به (el-Bakara 2/137) ifadesini tercih etmesi;[476] وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِين (es-Sâffât 37/123) ve سَلَامٌ عَلَى إِلْ يَاسِين (es-Sâffât 37/130) ayetlerinin, İbn Mes'ûd, Yahya, Ameş gibi karilerce وإنَّ إِدْرِيس، سَلَامٌ عَلَى إِدْرَاسِين[477] şeklinde okunması örnek olarak verilebilir.

c. Arapçaya Muhalif Kıraatler

İbn Mucâhid'in sahih-şâz kıraat değerlendirmelerinde dilsel uygunluğu da bir ölçüt olarak benimsediği anlaşılmaktadır. *es-Sebʿa* adlı eserinde yedi imamdan rivayetle gelen bazı kıraatleri dil

[471] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/52-56.
[472] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 352, 423, 430, 684.
[473] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 5/11, 12.
[474] Ebu'l-Abbas el-Mehdevî, *Beyânu's-sebebi'l-mûcibi li ihtilâfi'l-kırâ'ât*, 56.
[475] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/108; İbn Mucâhid, *eş-Şevâzzu fi'l-kırâât mimmâ nusibe li Ebî Bekr b. Mücâhid min kitabi'l-Muhteseb*, 180.
[476] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/113; İbn Mucâhid, *eş-Şevâzzu fi'l-kırâât mimmâ nusibe li Ebî Bekr b. Mücâhid min kitabi'l-Muhteseb*, 182.
[477] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/224; İbn Mucâhid, *eş-Şevâzzu fi'l-kırâât mimmâ nusibe li Ebî Bekr b. Mücâhid min kitabi'l-Muhteseb*, 465.

açısından eleştirmesi bu yaklaşımın açık bir göstergesidir.[478] Bazı araştırmalarda rivayeti bulunmakla birlikte kıraatlerin Arapçanın yerleşik gramer kurallarına uymaması hâlinde, bunları reddeden ilk kişinin İbn Mucâhid olduğu ifade edilmektedir.[479] Bu duruma örnek olarak İbn Âmir'in أنبئهم şeklindeki -hemze ile birlikte hâ harfinin meksûr olarak- okumasının Arapçada caiz olmadığını belirtmesi gösterilebilir.[480] Dolayısıyla İbn Mucâhid'in bu okuyuşu rivayetle sabit olmasına rağmen, lügavî kurallara aykırı olduğu gerekçesiyle eleştiriye tabi tuttuğu müşahede edilmektedir.[481]

Öte yandan İbn Mucâhid'in rivayete ve âsâra dayanmaksızın yapılan okuyuşlara ilişkin eserinde doğrudan şâz ifadesini kullandığı açık bir beyan bulunmamaktadır. Ancak şâz kıraatleri tanımladığı bölümde geçen şu ifade, onun bu tür rivayetsiz ve yalnızca dilsel caiziyete dayalı okuyuşları kabul etmediğini ve muhtemelen şâz kıraatler kapsamında değerlendirdiğini düşündürmektedir: "Ümmetin ve selefin okuduklarının ötesine geçerek Arapçada caiz olan bir vecihle tilavet yapmak akıllı bir kişi için uygun değildir."[482] Bu değerlendirme doğrudan şâz terimini kullanmasa da İbn Mucâhid'in dilsel cevaza dayanan ve rivayet olmaksızın yapılan okuyuşları meşru görmediğini ve onları şâz kategorisine dâhil ettiğini ima etmektedir. Bu durum özellikle öğrencisi İbn Ebî Hâşim'in aktarımlarıyla daha da pekişmektedir. Nitekim İbn Ebî Hâşim, hocası İbn Mücâhid'in rivayet temeli olmaksızın yalnızca Arapçaya uygunluk gerekçesiyle kıraat yapan İbn Miksem ile mücadelesini naklederken, onun bu tutumunu açıkça şâz olarak nitelendirmiştir. Ayrıca İbn Ebî Hâşim, İbn Mücâhid ve dönemin diğer alimlerinin İbn Miksem'e yönelttikleri eleştirilerin, rivayet edilen kıraatler arasında bir tercih meselesinden ziyade, imamların üzerinde ittifak ettikleri yahut ihtilaflı olmakla birlikte sahih senedlerle naklettikleri okuyuşların dışına çıkmasından kaynaklandığını özellikle vurgulamaktadır (شذوذه عما عليه الأئمة).[483]

Şâz kıraatlere dair zikredilen tüm kriterler ve türler nihai olarak icmâdan yoksunluk ve yaygın nakil eksikliği noktasında birleşmektedir. Zira şâz kıraat nevilerinden hiçbiri, ümmet nezdinde geniş kabul görmediği gibi onlar hakkında icmâ da gerçekleşmemiştir. Bu ölçütler dikkate alındığında şâz kıraatleri diğerlerinden ayıran temel unsurun, genel kabul görmeyen ve münferid (tek kanallı) rivayetlere dayanması olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır

İbn Mucâhid'in sahih ve şâz kıraatlere dair benimsediği ölçütler kendisinden önceki alimlerle, özellikle de hocası Taberî ile mukayese edildiğinde büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. İbn Mucâhid,

---

[478] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 401, 420, 454; el-Cekenî, "el-Kırâʾât elletî hakeme ʿaleyhâ İbn Mucâhid bi'l-galati ve'l-hatai fî Kitâbihi's-Sebʿa".
[479] Bkz. İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 17; Sağir, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, 62.
[480] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-sebʿa,* 154.
[481] İbn Cinnî de aynı örneği, şâz kıraatler bağlamında İbn Mucâhid'den aktarmakta ve onun "*caiz değildir"* şeklindeki dilsel anlamdaki tevcihini isabetli bulmadığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/66-71.
[482] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 87.
[483] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 46-48.

tercih ettiği kıraatlerin Hicâz, Irak ve Şam gibi İslam dünyasının erken dönem ilim merkezlerinde yaşayan halkın ve ulemânın icmâsıyla kabul gören yedi raviye ait olduğunu açıkça ifade etmiş; bu yaklaşımıyla icmâ kavramına merkezî bir değer atfetmiştir. Diğer taraftan bu icmânın dışında kalan ve tercih edilmemiş okuyuşları ise şâz olarak nitelendirmiştir. Benzer şekilde Taberî de icmâ edilen kıraatleri en sahih ve muteber kıraatler olarak değerlendirmiş, söz konusu kıraatlerin hem sened hem de amelî yaygınlık açısından güvenilir olduğunu vurgulamıştır.[484] Taberî bu kriterlerin dışında kalan ve ümmetin genel kabulünden yoksun olan kıraatleri ise açık ve sistemli bir şekilde şâz olarak tanımlamış; bu tür kıraatlerin Kur'an olarak okunamayacağını ve tilavet kapsamına alınamayacağını ifade etmiştir.[485] Nitekim her iki müellifin tercih ettikleri kıraatlerin hem yaygın meşhur rivayetlere hem de icmâya dayandığı; reddettikleri şâz kıraatlerin ise icmâya muhalif, münferid ve yaygınlık vasfından yoksun olduğu anlaşılmaktadır. Bu yöntemsel yakınlık tesadüfî değildir; zira İbn Mucâhid'in Taberî'nin öğrencisi olduğu, hocasına karşı duyduğu ilmî takdirinin yüksek olduğu[486] ve onunla ilmî yolculuklara katıldığı kaynaklarda açıkça belirtilmektedir.[487] Bu tarihî ilişki aralarındaki kıraat anlayışı benzerliğini açıklayan önemli bir zemin teşkil etmektedir.

Her ne kadar İbn Mucâhid ile Taberî kıraat yekûnunu teorik düzlemde *mucmaʿ aleyh* ve *şâz* kıraatler şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutma noktasında benzerlik arz etseler de tatbikî düzeyde aralarında belirli nüansların bulunduğu görülmektedir. İbn Mucâhid icmâ ile kabul edilen kıraatleri; Hicâz, Irak, Şam ve çevre beldelerde halkın üzerinde ittifak ettiği yedi imamın okuyuşlarıyla sınırlandırarak bu kıraatleri *mucmaʿ aleyh/sahih* olarak tanımlamıştır. Buna karşılık Taberî, sebʿa veya ʿaşere kurrâsı gibi belirli bir sayı tahdidiyle hareket etmemiş; kendisine ulaşan kıraat birikimi içerisinden ekseri kurrânın ittifak ettiği okuyuşları *mucmaʿ aleyh/sahih* kıraatler olarak değerlendirmiştir. Benzer şekilde İbn Mucâhid yedi imamın kıraatleri dışındaki tüm okuyuşları şâz olarak nitelendirirken; Taberî kaynak ayırt etmeksizin kendisine ulaşan bütün kıraatler içinde çoğunluğun ittifak etmediği münferid ve yaygınlık kazanmamış vecihleri şâz olarak tanımlamıştır. Bu durum Taberî'nin şâz olarak nitelediği bazı kıraatlerin, İbn Mucâhid tarafından sahih sayılan kıraatler arasında yer alabilmesine imkân tanımaktadır. Nitekim Taberî âmmetu'l-kurrânın تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ (el-Bakara 2/282) şeklinde ref ile okuduğu bu ibareyi, Kûfe kurrâsından bazılarının nasb ile (تِجَارَةً حَاضِرَةً) okuduklarını belirtmiş ve yalnızca ref kıraatinin muteber sahih olduğunu ifade etmiştir. Bu tercihini de nasb kıraatinin icmâ dışında kalmış ve bu yönüyle şâz hükmünde olmasıyla gerekçelendirmiştir.[488] Taberî'nin bu şekilde şâz olarak nitelediği nasb vecih,

[484] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/150, 2/105, 161, 3/577, 705, 5 /243, 289, 535, 600, 7/ 296-631, 8/298, 9/96, 10/458, 12/ 198, 13/724, 16/ 392, 17/103, 24/ 392, 790.
[485] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 13/46.
[486] Hatîbu'l-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, 2/548.
[487] İbn Mucâhid'in Taberî ile olan münasebetine dair detaylı bilgi için bkz. Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 6/2441-2469.
[488] Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/106; İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 193.

her ne kadar İbn Mucâhid'in sahih kabul ettiği yedi kıraat arasında yer alsa da Âsım'ın infirâdâtından olup, ona sahih kıraat imamlarından hiçbirinin eşlik etmemesi bakımından dikkat çekicidir.

Bu ve benzeri örnekler üzerinden Taberî ile İbn Mucâhid'in kıraatlere yaklaşımlarının ilk bakışta farklılık arz ettiği düşünülse de aralarındaki yaklaşım farkının mahiyetine dair kesin bir yargıya varmak için daha derinlikli ve kapsamlı bir araştırma gerekmektedir. Nitekim İbn Mucâhid'in, Kûfe bölgesindeki kıraatleri temsil etmek üzere -diğer merkezlerin aksine- tek bir imamla yetinmeyip üç farklı kariyi tercih etmesi ve bu tercihini, Kûfelilerin kıraat hususunda tek bir imam üzerinde ittifak etmemeleriyle gerekçelendirmesi dikkat çekicidir.[489] Bu durum İbn Mucâhid'in yedi imamdan rivayet edilen kıraatler ve bunlara ait vecihler üzerinde yaptığı dilsel ve rivayet temelli eleştirilerle de uyum arz etmektedir. Söz konusu eleştiriler müellifin yedi kıraati mutlak anlamda mucmaʿ aleyh olarak görmediğine ve özellikle münferid vecihlere yönelik ihtiyatlı bir yaklaşım benimsediğine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Mucâhid'in bazı vecihleri *hata, vehim, yanlış* gibi ifadelerle tenkit etmiş olması,[490] onun nezdinde yedi kıraat sisteminin tüm yönleriyle ve tarikleriyle sorgulanamaz veya mutlak sahihlik atfedilen bir bütün olarak kabul edilmediğini göstermektedir.[491] Bu yaklaşım müellifin kendi metodolojisiyle de örtüşmektedir. Zira *Kitâbu's-Sebʿa*'nın mukaddimesinde, Kur'an'ı sadece ezberleyen ve motamot nakleden ravilerden ziyade, Arap dilinin irab inceliklerine vâkıf olan (muʿrib) ve rivayetleri eleştirel bir süzgeçten geçirebilen (muntekid) vasıflara sahip imamların takip edilmesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır.[492]

Ayrıca Taberî'nin gerçekleştirdiği faaliyet ile İbn Mucâhid'in icra ettiği ameliye arasında yapısal ve işlevsel açıdan önemli farklar bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Zira Taberî, tefsirinde kendisine ulaşan kıraat bütününü dikkate alarak çoğunluğun kabul ettiği rivayetleri esas almış, bu çerçevede tenkit ve tercih süreçlerini bizzat kendisi yürütmüştür. Buna karşılık İbn Mucâhid'in çalışması kıraatler arasında doğrudan bir tercih ameliyesine değil, yaşadığı dönemde İslam dünyasının merkezi şehirlerinde (Hicaz, Irak, Şam) yaygınlık kazanmış ve umumî kabul görmüş kıraatlerin tespiti ve tasnifi faaliyetidir. Bu bağlamda eğer İbn Mucâhid yedi imamdan aktardığı her bir kıraat vechini sistematik bir şekilde eleştirel süzgeçten geçirerek açık tercihlerde bulunmuş olsaydı -ki tenkidi yalnızca *el-Fâtiha* suresi özelinde gerçekleştirdiği, ancak eserinin hacminin aşırı derecede artmasını önlemek amacıyla genellikle sadece rivayetleri kaydetmekle yetindiği muhakkik tarafından ifade edilmekktedir-[493] o takdirde onun yaklaşımı ile Taberî'nin yöntemi arasında daha doğrudan benzerlikler yahut belirgin ayrımlar tespit

[489] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 66-79.
[490] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa*, 115, 154,179, 194, 409, 454479, 493, 653, 692.
[491] Abdulvâhid es-Samedî, "Menhecu nakdi'l-kırâʾâti ʿinde şeyhi'l-mukriîn Ebî Bekr b. Mücâhid min hilâli Kitabihi's-Sebʿa", *Mecelletu'l-Kârî li'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'n-Nakdiyye ve'l-Lugaviyye* 02/02 (2020), 30-68.
[492] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 45.
[493] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 33 (muhakkikin ifadeleri).

etmek mümkün olabilirdi. Ne var ki mevcut durumda İbn Mucâhid'in eseri yedi imamın kıraatlerini tesbit ve tedvin etmeye odaklanmış, bu kıraat vecihleri arasında sistematik derecelendirme yapma yoluna gitmemiştir. Nitekim İbn Mucâhid'in her bir vecihi sahih olarak kabul etmediği ve bunların arasında şâz olarak değerlendirilebilecek kıraatlerin de bulunduğu, öğrencisi İbn Hâleveyh'in tespitleriyle açıkça ortaya konulmuştur. Örneğin İbn Mucâhid, el-Bakara 2/7 ayetindeki وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ifadesinin tüm yedi imam tarafından merfû olarak okunduğunu, yalnızca el-Mufaddal ed-Dabbî'nin Âsım'dan غشاوةً şeklinde mansûb kıraatle rivayette bulunduğunu belirtmekle yetinmiştir.[494] Ancak İbn Hâleveyh bu mansûb okuyuşu doğrudan şâz kıraat olarak nitelendirmiştir.[495]

Sonuç olarak her iki alimin de sahih kıraatlerde asıl ölçüt olarak icmâ ve yaygın nakli benimsedikleri, şâz kıraatleri ise Kur'anî statüden uzak görüp pratikte reddettikleri ve kıraatlerin vahiy kökenini korumayı temel amaç edindikleri gözlemlenmektedir. Dolayısıyla her iki alim arasında kriterler düzeyinde temel bir farklılığın olmadığı, buna karşılık kıraat ve tefsir gibi farklı disiplinlerin ve yapılan faaliyetlerin doğasından kaynaklanan ayrışmaların mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Zira Taberî kıraatleri tefsir bağlamında eleştirip tercihte bulunmayı amaçlarken, İbn Mucâhid daha çok standart kıraatlerin tespit ve sistemleştirilmesini hedeflemiştir. Nitekim her iki alimin kıraatlere yaklaşımı İslam ilim geleneğinin aynı kökenden beslenen, ancak farklı disiplinsel ihtiyaçlara cevap veren iki ayrı tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Buna bağlı olarak İbn Mucâhid'in kıraatleri yedi imamla sınırlandırma yönündeki uygulamasının Taberî gibi kendisinden önceki alimlerin yaklaşımıyla çeliştiği; zira önceki dönemde kıraatlerin yaygınlık, şöhret ve icmâ gibi esaslar doğrultusunda kabul edildiği; buna karşın İbn Mucâhid'in kıraati imamlar üzerinden meşruiyet kazandırma gibi yeni bir yöntem ortaya koyduğu yönündeki iddiaların[496] gerçeği yansıtmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbn Mucâhid de yedi kıraati, Hicaz, Irak ve Şam bölgelerinde meşhur olduğu ve buralardaki halkın bu imamlar üzerinde icmâ ettiği gerekçesiyle derlemiştir. Başka bir ifadeyle yedi imamı *bölgesel icmânın temsilcileri* olarak sunmaktadır. Bu bağlamda onun uygulaması ile önceki ulemanın yaklaşımları arasında ilkesel bir kopuştan söz etmek mümkün değildir.

Nitekim bu çalışmanın analizleri neticesinde ortaya çıkan temel farkın esasen yöntem kaynaklı olduğu görülmektedir. Taberî ve diğer önceki müellifler, kıraatleri çok daha geniş bir coğrafyada değerlendirme imkânına sahip olmuş; Bağdat'ın yanı sıra Mısır, Şam, Kûfe, Basra, Rey gibi dönemin önemli ilim merkezlerine ulaşmış ve bu bölgelerdeki çeşitli kurrâ ile doğrudan temas kurabilmişlerdir. Buna karşılık İbn Mucâhid'in arz yoluyla elde ettiği kıraat birikimi, benzer geniş seyahatlerle

[494] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 141.
[495] İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 10.
[496] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 150, 331.

zenginleşmemiş ve bu sebeple nakil ağı sema-arz yöntemiyle aldığı yedi imamla sınırlı kalmıştır. Ayrıca Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi birçok kıraat otoritesiyle doğrudan görüşme imkânı bulamaması da bu sınırlandırmanın diğer bir gerekçesi olarak zikredilmiştir. Bu durum yedi imam sayısının coğrafî ve ilmî sınırlılıkların doğal bir sonucu olduğunu; prensip veya yaklaşım açısından bir değişiklik teşkil etmediğini göstermektedir.

Öte yandan İbn Mucâhid'in *Kitâbu's-Sebʿa* adlı eserinde şâz kıraatlere ilişkin tasavvurunu ve bu kıraatlere yönelik yaklaşımını betimleyen ifadelerin net olmaması ile şâz kıraatleri ele aldığı eserin orijinal metninin günümüze ulaşmamış olması bazı araştırmacıların İbn Mucâhid'in yedi imam dışındaki kıraatleri şâz olarak nitelendirmesine dair farklı yorumlara yönelmesine neden olmuştur. Söz konusu yorumlar doğrultusunda İbn Mucâhid'in şâz terimini bu kıraatleri zayıf ya da geçersiz görmesinden ziyade, onların yedi kıraate kıyasla sened ve rivayet açısından daha az kuvvetli olmaları, söz konusu şehirlerdeki kurrâ sayısının azlığı ve dolayısıyla toplumsal şöhretlerinin sınırlı olması gibi gerekçelerle kullandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbn Mucâhid'in İbn Cinnî gibi şâz kıraatlere yönelik nispeten olumlu ve itinalı bir bakış açısına sahip olduğu ifade edilmektedir.[497] Ancak burada kastedilen İbn Mucâhid'in şâz kıraatlere yönelik amelî tutumu, yani bu kıraatlerin tilavet edilmesi konusundaki yaklaşımı ise bu çalışma onun şâz kıraatlere ilişkin yaklaşımının söz konusu araştırmacıların iddia ettiği kadar olumlu olmadığını ortaya koymuştur. Özellikle müellifin şu ifadesi bu durumu açıkça göstermektedir: "Aklı başında bir kimsenin, bu imamların ve selefin (yani yedi kıraat) okuduklarının ötesine geçerek üzerinde icmâ bulunmayan [şâz] bir karinin kıraatiyle tilavet etmesi uygun değildir."[498] Bu cümle İbn Mucâhid'in yedi kıraat dışındaki şâz kıraatleri tasvip etmediğini ve pratikte bunlarla tilavet yapılmasını doğru bulmadığını açık şekilde göstermektedir.

Söz konusu çıkarımı şu argümanlarla da desteklemek mümkündür: Birincisi İbn Mucâhid'in doğrudan öğrencisi olan ve hem teorik hem de pratik anlamda ondan kıraat eğitimi alan İbn Hâleveyh'in "Yedi imamın kıraati dışındaki okuyuşlarla tilavet caiz değildir." şeklindeki açık beyanıdır.[499] Ayrıca İbn Hâleveyh "Şehir halkının okuduğu kıraatlerin dışında kalan hiçbir kıraatle (yani şâz kıraatlerle) tilavet yapılamaz." sözlerini bizzat hocası İbn Mucâhid'den işittiğini ifade etmektedir.[500] İkinci olarak İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserini şâz olarak nitelendirilen ve yedi kıraat dışında kalan rivayetlerin senedlerini ve bu kıraatlerin Arap dili yapısı ve temel dil kaideleriyle olan ilişkisini ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı bilinmektedir. İbn Cinnî bu çalışmayı söz konusu kıraatlerin yedi kıraat dışında

[497] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 19, 20; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Resmu'l-mushaf -dirâsetun lugaviyyetun târîhiyyetun-,* (Bağdat: el-Lecnetü'l-Vataniyye li'l-İhtifal, 1982), 663; Sâmurrâî, "eş-Şuzûz fi'l-Kırââti ve Mefhûmuhu inde'l-İmâm İbn Mucâhid el-Bağdâdî", 17; Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 234, 240.
[498] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 87.
[499] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, mukaddime, 92, 93.
[500] İbn Hâleveyh, *Kitâbu İ'râbi selâsîne sûraten mine'l-Kur'an'il-Kerîm* (Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1941), 19.

bırakılmasından doğan olumsuz algıyı gidermek ve onları savunmak niyetiyle yazdığını açıkça ifade etmiş olsa da pratikte şâz kıraatlerin kamuya açık biçimde tilavetine dair endişeler taşıdığını da belirtmiştir. Bu endişe dolayısıyla yedi kıraat dışındaki şâz kıraatlerle tilavet edilmediğini ve dönemin hâkim görüşüne uygun şekilde yalnızca icmâ edilen yedi kıraatle okunduğunu açıkça beyan etmiştir.[501] Buna ek olarak İbn Cinnî; İbn Mucâhid'in sened veya gramer açısından güçlü bulduğu yedi kıraatin dışındaki bazı kıraatlerle okuyan kimselerle tartışmaktan ve onları bu uygulamadan menetmekten geri durmadığını belirtmektedir. Bu durum yedi kıraat dışındaki rivayetlerin teorik olarak tartışmaya açık ve dilsel bakımdan savunulabilir görülmesine rağmen İbn Mucâhid'in etkisiyle pratikte Kur'an tilaveti bağlamında tercih edilmediğini ve hatta onaylanmadığını teyit etmektedir.[502]

Üçüncü olarak İbn Mucâhid'in ardından *yedi kıraat dışındaki okuyuşlarla tilavetin caiz olmadığı* yönündeki anlayışın yerleştiği ve sonraki alimlerin bu tutuma karşı çıkma gereği duyduğu görülmektedir. Bu husus Arthur Jeffery'nin (ö. 1959) İbn Mucâhid'in vezir İbn Mukle'yi yedi kıraat üzerine karar kılınması ve diğer kıraatlerin menedilmesi konusunda ikna ettiğine dair tespitleriyle de desteklenmektedir.[503] Diğer taraftan İbn Mucâhid'in şâz kıraatlerle ilgili eserinde kaynak olarak yararlandığı varsayılan hocalarından Ebu'l-Abbâs Saʿleb'e ait *Kitabu'ş-Şevâz* adlı eserle ilgili olarak Caʿberî'nin bir risale kaleme alma ihtiyacı hissetmesi, İbn Mucâhid'in şâz kıraatlere yönelik yaklaşımının eleştirel ve tilavet açısından sınırlayıcı olduğu yönündeki çıkarımı desteklemektedir. Caʿberî hicrî 718 yılında kaleme aldığı bu risaleyi, kendi ifadesiyle yaygınlaşan *çirkin bir vakayı* bertaraf etmek amacıyla yazmıştır. Ona göre söz konusu durum bazı kurrânın herhangi bir ilmî delile dayanmaksızın ve düşüncesizce İbn Mucâhid'in *Sebʿa* adlı eserine mutlak bir bağlılık göstermeleriyle ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım neticesinde *ahrufu's-sebʿa* kavramı yedi kıraatle sınırlandırılmış; bu sınırın dışında kalan tüm kıraatler ise şâz olarak etiketlenmiştir. [504] Bu durum hem dönemin kıraat anlayışında bir daralma yaşandığını hem de İbn Mucâhid'in eserinin daha sonraki süreçte bazı katı yaklaşımlara zemin hazırladığını göstermektedir.

Ayrıca kendisine tilavet yoluyla ulaşmayan, fakat yaşadığı dönemde tedavülde bulunan ve özellikle üç meşhur kıraat olarak bilinen (Ebû Ca'fer, Ya'kûb, Halef) kıraatlerin Kur'an olarak okunabileceğine dair İbn Mucâhid'den ne doğrudan ne de dolaylı bir aktarımın olmaması, buna karşın İbn Hâleveyh gibi meşhur öğrencilerinin yedi kıraatin dışındaki kıraatlerle okumanın caiz olmadığına

[501] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32, 33.
[502] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32. Ayrıca Şelebî, İbn Mucâhid'in kendi nazarında şâz olan kıraatlerle okuma yaptığı için İbn Şenebûz'e düşmanlık duyduğunu ve bu tür kıraatlerden onu vazgeçirmeye çalıştığını kaydetmektedir. Bkz. Abdulfettâh İsmâîl Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî hayâtuhu ve mekânetuhu beyne eimmeti't-tefsiri'l-ʿArabiyyeti ve âsâruhu fi'l-kırâʾâti ve'n-nahv* (Cidde: Dâru'l-Matbûâti'l-Hadîse, 1989), 376.
[503] İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'an min Kitâbi'l-Bedî'*, 9.
[504] Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 2/1431.

dair açık beyanlarının bulunması İbn Mucâhid'in söz konusu kıraatlere karşı pratikte temkinli ve mesafeli yaklaştığını gösteren bir diğer delil olarak değerlendirilebilir.

Konuya dair tespit ve değerlendirmelerden sonra özellikle vurgulanmalıdır ki bu çalışmada,İbn Mucâhid'in doğrudan belirli bir imamın kıraatini yasakladığına dair kesin bir iddiada bulunulmamaktadır. Ancak müellifin üzerinde icmâ oluşmadığı kanaatine vardığı ve bu nedenle Kur'an olarak okunmasında şüphe barındırdığını düşündüğü kıraatlerin -ilmî olarak ele alınmasını tabii karşılamakla birlikte- tilavetini uygun görmediği yönünde makul bir çıkarım yapılmaktadır. Sonuç olarak İbn Mucâhid'in hocası ve sefer arkadaşı Taberî gibi şâz kıraatleri icmâ dışında kalan ve bu sebeple Kur'an vasfı taşımayan rivayetler olarak değerlendirdiği; bu yüzden de bu kıraatlerle tilavet yapılmasını caiz görmediği ve hatta bu şekilde okuyanların cezaya layık olduğu kanaatine sahip olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte Taberî'nin bu görüşünü oldukça açık ve net bir biçimde ortaya koymasına karşın, İbn Mücâhid'in aynı açıklıkta bir ifade kullanmadığı görülmektedir. Ancak şâz kıraatleri ele aldığı ve ne yazık ki günümüze ulaşmamış olan eserinde bu tutumunu daha belirgin bir şekilde ifade etmiş olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

2.7. Ebû Caʿfer en-Nehhâs (ö. 338/950)

Ebû Caʿfer en-Nehhâs, hicrî dördüncü yüzyılın önde gelen nahiv alimlerinden biri olarak özellikle Kur'an'ın dil yapısı ve irabı üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Mısır'dan Bağdat'a giderek el-Muberred (ö 286/900), el-Ahfeşu'l-Asğar Ali b. Süleyman (ö. 316/928), Ebû Abdillah Niftavehy (ö. 323/935) ve Zeccâc gibi dönemin önemli dil bilimcilerinden eğitim alan Nehhâs, bu birikimini kıraat incelemelerine de sistematik biçimde yansıtmıştır.[505] Nehhâs'ın kıraatlere yaklaşımı, nahivci kimliğiyle uyumlu bir şekilde dilsel analizlere öncelik veren ve kapsamlı bir perspektif sunan niteliktedir. Aynı dönemde Bağdat'ta faaliyet gösteren ünlü kıraat alimi İbn Mucâhid ile doğrudan bir etkileşiminin kaynaklarda zikredilmemesi dikkat çekicidir. Nitekim Nehhâs'ın *el-Katʿu ve'l-îtinâf* adlı eserinde İbn Mucâhid'e yalnızca iki atıfta bulunması[506] ve *Meʿâni'l-Kur'an* ile *İʿrâbu'l-Kur'an* adlı çalışmalarında ise hiç referans vermemesi, aralarındaki entelektüel mesafeyi göstermesi bakımından önemlidir.

Nehhâs'ın kıraat değerlendirmelerinde daha çok erken dönem dil bilimcileri olan el-Halil, Sîbeveyh, Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 209/824), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, İbn

[505] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 1/468-470; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Meʿâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Sâbûnî (Mekke: Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1409), 1/12.

[506] Nehhâs'ın bu eserinde kendisinden nakilde bulunduğu Ahmed b. Musa'nın, zannedilenin aksine İbn Mucâhid olmayıp başka bir şahıs olduğu bir araştırmada belirtilmektedir. Bkz. Halef Hüseyin Sâlih el-Cebûrî, "İstidrâk ve Taʿkîb ʿalâ tahkîki 'Kitâbi's-Sebʿa fi'l-Kırâʾât' bi tahkîki Doktor Şevkî Dayf ve ʿalâ mâ kutibe ʿan Meellifihi Ebî Bekr b. Mucâhid", *Irak Tikrît Üniversitesi Eğitm Fakültesi,* 8.

Saʿdan en-Nahvî (ö. 231/846),[507] Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Zeccâc gibi müelliflerin eserlerine itimat ettiği görülmektedir.[508] Bu durum onun İbn Mucâhid'in otoritesi ile sınırlı kalmayarak daha geniş bir kıraat geleneğini dikkate aldığını ortaya koymaktadır. Nehhâs'ın bu tercihi, hicrî dördüncü yüzyılda kıraat ilmindeki çeşitliliği yansıtması ve farklı dil ekollerinin etkisini göstermesi açısından kayda değerdir.

Nehhâs'ın kıraat aktarım biçimi, onun kıraat ilmine yaklaşımındaki tutarlılığını ve gelenekselci perspektifini yansıtan önemli bir inceleme alanıdır. Eserlerinde kıraatleri kaydederken kullandığı "القراءة التي عليها حجّة الجماعة"[509] "قراءة الجماعة"[513] "القراءة المجمع عليها"[512] "قراءة العامة"[511] "قرأ بها الجماعة"[510] gibi terminolojik ifadeler, onun cumhurun okuduğu ve yaygın kıraatlere verdiği önemi ortaya koymaktadır. Bu terminolojik tercihler, Nehhâs'ın kendinden önceki kıraat alimlerinin oluşturduğu kavramsal çerçeveyi koruduğunu ve *icmâ, âmme, hucce, mustefîz* gibi geleneksel kavramları, farklı bir kavramsallaştırmaya gitmeksizin sürdürdüğünü göstermektedir. Bu durum, onun kıraat ilmindeki tarihsel sürekliliğe vurgu yapan muhafazakâr yaklaşımını yansıtmaktadır.

Nehhâs cumhur tarafından benimsenen kıraatlerin meşruiyetini hem rivayet zinciri hem de ümmetin fiilî tatbikatıyla temellendiren bütüncül bir yaklaşıma sahiptir. Bu yaklaşım müellifin *ed-diyâne* (dinî sorumluluk) anlayışı etrafında teşekkül eden ilmî çerçevesinin temelini teşkil etmekte ve özünde iki temel prensibe istinat etmektedir. Her şeyden önce Nehhâs'a göre bir kıraatin dinen geçerli sayılabilmesi için sahih bir senedle Hz. Peygamber'e dayandırılması zorunludur. Bu görüşünü yedi harfle ilgili rivayetlere atıfla tarihsel ve dinî bir zemin üzerine oturtmaktadır. Zira ona göre ümmetin kıraat olarak benimsediği vecihler yedi harf çerçevesinde doğrudan nebevî kaynaklıdır. Bu nedenle Nehhâs cemaatin okuyageldiği kıraatlerin eleştirilmesini dinî sorumlulukla bağdaşır bulmamaktadır. Gerekçe olarak bu kıraatlerin kökenini vahiy ve sünnetle sabit olan sahih rivayetlere dayanmasını ileri sürmektedir.[514] İkinci olarak Nehhâs kıraatlerin meşruiyetini belirlemede icmâyı en güçlü ilmî delillerden biri olarak görmektedir. Ona göre bir kıraatin imamlar nezdinde kabul görmesi ve ümmet nezdinde yaygınlık kazanması, onun nebevî menşeine dair dolaylı fakat bağlayıcı bir hüccet teşkil etmektedir. Bu yaklaşımını "Cemaat, bâtıl bir şey üzerinde ittifak etmez." (لَا تَجْتَمِعُ الْجَمَاعَةُ عَلَى مَا لَا يَجُوزُ)

[507] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/143.
[508] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 1/4.
[509] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 4/70, 89, 114, 119, 122, 154.
[510] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 3/142, 5/143.
[511] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 1/95, 139, 142, 201, 267, 2/5, 24, 34, 140, 297, 3/66, 70, 92, 236, 5/167.
[512] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 1/95, 2/56.
[513] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-îtinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Metrûd, (Suud: Dâru Âlemu'l-Kutub, 1992), 130, 205, 444, 507, 681; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 3/31, 142, 243, 260, 4/229, 243, 258, 5/42, 131, 162, 167, 170, 195.
[514] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 5/143.

prensibiyle temellendirmektedir.[515] Eğer bir kıraat nesiller boyunca ümmetin kolektif pratiğiyle muhafaza edilmişse, bu durum onun sahihliğinin hem tarihsel hem de ilmî bir teyidi anlamına gelmektedir.

Buna karşılık icmâ ve şöhretle desteklenmeyen, yani genel kabulün dışında kalan kıraatler söz konusu olduğunda Nehhâs daha ihtiyatlı ve eleştirel bir tutum sergilemektedir. Ona göre bu tür münferid rivayetlerde -teknik açıdan sahih olsalar bile- anlam, yapı ya da dil kuralları yönünden bir kusurun bulunması kaçınılmazdır.[516] Bu rivayetlerden senedleri sahih olanlar, yaygın kabulden yoksun olmaları sebebiyle ancak âhâd haber düzeyinde değerlendirilir; gerekli toplumsal ve ilmî meşruiyeti haiz olmadıklarından Kur'an kıraati olarak kabul edilmezler.[517] Bu yaklaşımı doğrultusunda Nehhâs, Arap dilinin gramatikal yapısına, semantik bütünlüğüne veya lehçe farklılıklarına aykırı gördüğü kıraatleri açık biçimde eleştirmiş, bu tür kıraatlerin vahiy metni olarak telakki edilmesini reddetmiştir. Ona göre, bir kıraatin ümmetin kolektif kabulünden mahrum oluşu, sahihlik iddiasını zayıflatan en temel göstergedir.[518] Zira bu durum, söz konusu kıraatin ne sağlam bir rivayet zinciriyle ne de tatbikatla teyit edildiğini, dolayısıyla Kur'an metni olarak otorite kazanamadığını ortaya koymaktadır.

Nehhâs sahih ve şâz kıraatlerin tespitinde resm-i mushaf ölçütünü merkeze alan tutarlı ve tavizsiz bir yaklaşım benimsemiştir. Eserinin daha ilk bölümlerinden itibaren bu ölçütü istikrarlı biçimde öne çıkaran Nehhâs, resm-i mushafı çoğu zaman *es-sevâd* terimiyle ifade etmiş ve bu kavramı, cemaatin icmâ ettiği ve muhalefeti caiz olmayan kolektif bir hüccet olarak değerlendirmiştir.[519] Ona göre mushafa muhalif kıraatlerle okuma yapmak kesinlikle caiz değildir;[520] bundan ötürü de *sevada* muhalefet etmekten kesin surette kaçınılmalıdır.[521] Nehhâs'ın bu konudaki titizliği, şahsî tercihlerinde kıraatin mushafa tahkikî uygunluğunu (resm-i mushafla birebir örtüşmeyi) esas almasında, buna karşın takdirî uyum arz eden bazı kıraatleri reddetmesine de kendini göstermektedir.[522] Sahabeden aktarılan resme muhalif kıraatlere karşı da benzeri yaklaşımı sürdürmüştür. Bu tür rivayetlerin teknik açıdan sahih isnada sahip olma ihtimalini bütünüyle reddetmemekle birlikte, genellikle bu rivayetlerin sıhhatine şüpheyle yaklaşmış ve icmâ ile sabit kıraatlerin yanında tercih edilemeyeceklerini savunmuştur.[523] Nehhâs'a göre bu tür vecihler kıraat statüsünde değil, ancak tefsirî açıklamalar bağlamında değerlendirilebilir. Nitekim

[515] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 4/115.
[516] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 1/139.
[517] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 5/10.
[518] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 1/45, 168, 2/33, 73, 231, 3/256, 5/6, 76, 167.
[519] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 4/69.
[520] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 2/186, 3/142, 173, 280, 5/66, 73, 93, 102, 167, 5/176.
[521] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 2/66.
[522] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/21, 66, 207, 3/255, 4/193.
[523] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 2/186, 3/118, 259, 4/45, 229, 5/167.

Nehhâs'ın literatürde *tefsirî kıraatler* kavramını sistematik biçimde kullanan ilk müelliflerden biri olarak dikkat çektiği söylenebilir.[524]

Bu çerçevede Nehhâs'ın *es-sevâd*[525] terimini resm-i mushaf bağlamında kullanması onu Taberî, Zeccâc ve İbn Mucâhid gibi çağdaşları arasında terminolojik düzeyde belirli bir özgünlüğe sahip kılmaktadır. Bununla birlikte bu terminolojik tercihin, Nehhâs'ın kıraat nazariyesine köklü bir katkı sunduğu söylenemez. Zira onun *es-sevâd* ifadesiyle kastettiği esas, *icmâ ile sabit olmuş resm-i mushafın otoritesidir.* Bu anlayış kıraatlerin meşruiyet kriterleri bakımından klasik çizgiyle tam bir uyum içindedir. Dolayısıyla Nehhâs her ne kadar bu kavramı kendine özgü biçimde kullanıyor gibi görünse de mushaf yazımının kıraat kabulündeki yeri konusunda gelenekten ayrılan yeni bir görüş ortaya koymamış, bu hususta ki genel kabulleri sadakatle sürdürmüştür. Bu yönüyle *es-sevâd* terimi, onun kıraat ilmindeki muhafazakâr yaklaşımının yalnızca terminolojik bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Nehhâs'ın şâzza yaklaşımı kıraat değerlendirme metodolojisinin temel bileşenlerinden birini oluşturmaktadır. Allah'ın kitabının şâz kullanımlara dayandırılamayacağını açıkça belirten Nehhâs,[526] bazı kıraatleri şâz ve türevleriyle doğrudan eleştirmiştir. Bunların bir kısmında *şâz lügat* veya *şâz lehçe* şeklindeki ifadelerle kıraatin dilsel/lehçesel temellerinin geçersizliğine işaret ederken;[527] bazı durumlarda şâzzı, âmme kıraatine -sahih ve yaygın kıraate- muhalif anlamında kullanmıştır.[528] Yer yer de şâzzı mushaf hattına aykırı kıraatler için tercih etmiştir.[529] Bu anlamlara ilaveten Nehhâs, özellikle *en-Nâsih* adlı eserinde şâzzı yalnızca kıraat bağlamında değil, aynı zamanda icmâya, cemaatin kabulüne ve tefsir ehlinin görüş birliğine aykırı düşen rivayetleri nitelemek için de kullanmıştır.[530] Bu yönüyle Nehhâs'ın şâz kavramına atfettiği içerik oldukça geniş bir çeşitlilik sergilemektedir.

Nehhâs'ın kıraatleri şâz olarak nitelemedeki titizliği, onun nahivci kimliğini belirgin biçimde ortaya koymaktadır. Arap dil kurallarına aykırı gördüğü kıraatleri telhîn (yanlışlıkla itham etme) etmekle, bu alandaki hassasiyetini ve dilsel ölçütlere verdiği önemi göstermektedir. Nitekim bu bağlamda Nehhâs'ın, kendisinden önceki birçok nahiv alimine kıyasla daha kapsamlı ve eleştirel bir

---

[524] Bu tür kullanımları için bkz., Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, thk. Muhammed Abdisselâm Muhammed, (Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, ts,) 80, 194; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-îtinâf*, 125, 174, 426, 469; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 1/119, 138, 227, 2/186, 3/16, 118, 136, 292, 4/10, 13, 120, 4/150, 201, 245, 250, 5/41, 49, 128, 167.

[525] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 2/434, 6/329, 348; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 1/28, 57, 70, 82, 2/21, 65, 99, 132, 148, 173, 207, 3/92, 130, 280, 4/80, 193, 288, 5/29, 167.

[526] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 2/21, 3/286.

[527] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 1/36, 46, 96, 106, 107, 109, 135, 149, 184, 2/46, 70,73, 169, 178, 241, 270, 3/27, 44, 52, 92, 200, 255, 280, 309, 4/55, 183, 228, 304, 5/18, 159.

[528] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 1/178, 92, 100, 139, 2/48, 169, 3/4, 25, 50, 115, 4/154, 183, 215, 286, 5/84, 131, 180.

[529] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-îtinâf*, 1/177, 299, 5/100; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 4/70, 122.

[530] Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 194, 201, 204, 225, 230, 237, 269, 360, 366; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-îtinâf*, 354, 413; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İʿrâbu'l-Kur'ân*, 3/132, 5/132.

tutum sergilediği görülmektedir.[531] Bu çerçevede yedi imamdan rivayet edilen ve münferid karakter taşıyan bazı vecihleri dahi eleştirmesi,[532] onun sahih–şâz kıraat ayrımında İbn Mucâhid'in sistematiğinden bağımsız bir yaklaşım benimsediğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak Nehhâs'ın kıraat değerlendirme metodolojisi dönemin genel ilmî çerçevesiyle uyumlu olmakla birlikte, kendine özgü unsurlar da taşımaktadır. Metodolojisinin merkezinde, icmâya dayanan ve *sevâd-ı a'zam* olarak nitelendirdiği cemaat kıraatleri yer almaktadır. O, kurrâ çoğunluğunun ittifakıyla sabit olan ve mushaf hattıyla tam uyum arz eden kıraatleri hem sahih hem de dinî hüccet kabul etmiştir. Bu yaklaşımını, *ümmetin hatada icmâ etmeyeceği* ilkesiyle temellendirmiş ve kıraatlerin geçerliliğini hem fiilî uygulama hem de mushafla sınamıştır. Nehhâs ayrıca bu tür kıraatlerin hem Arap dilinin kurallarına uygunluğunu hem de anlam bütünlüğünü koruduğunu vurgulamış, dolayısıyla ibadetlerde okunmalarının meşru olduğunu savunmuştur. Bu yönüyle onun metodolojisi kıraatlerin sahihliğini belirlemede kurrânın icmasının yanı sıra ümmetin amelî icmâsı ile yazılı mushaf standardını birlikte dikkate alan bütüncül ve sistematik bir yaklaşım sunmaktadır.

Buna karşılık Nehhâs, icmâdan yoksun ve ümmetin genel kabulüne mazhar olmayan münferid kıraatleri yer yer şâz terimini de kullanarak eleştirmiş ve bu tür rivayetleri Kur'an kıraati olarak kabul etmemiştir. Nitekim şâz terimini, icmâ ve yaygın kıraatlerin dışında kalan vecihleri tanımlamak için zaman zaman kullanmıştır. Sahih kıraatin karşısında görüp eleştirdiği kıraatlerde, ilk bakışta genellikle dilsel gerekçeler öne çıkıyor gibi görünse de Nehhâs'ın yaklaşımı dikkatle incelendiğinde, asıl belirleyici unsurun icmâ ve yaygın naklin dışında kalmaları ve sıhhat açısından problemli olmaları olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Nehhâs için otantikliği tartışmalı olan bu kıraatler, yalnızca gramatik kaidelere değil, aynı zamanda ümmetin kolektif tasdikine de aykırı düştükleri için reddedilmiştir.

2.8. Ebû Abdillah İbn Hâleveyh (ö. 370/980)

İbn Mucâhid'in önde gelen öğrencilerinden biri olan İbn Hâleveyh'in,[533] kıraat ilmi sahasında telif ettiği *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-seb', İ'râbu'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ* gibi eserlerine ilaveten *Kitâbu'l-Bedî'* adında bir eseri daha mevcuttur.[534] İbn Hâleveyh, bu eserin ana metninde yedi kıraate Basra ekolünün önemli temsilcisi İmam Yakub'un kıraatini eklemek suretiyle sekiz kıraati muhtasaran

[531] Sağir, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, 176.

[532] Bir çalışmada Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın eleştirdiği kıraatlerin sayısının 102 olduğu, bunlardan 70 tanesinin, bugünkü tasnif anlayışıyla sahih kıraat olduğu, 32 tanesinin ise şâz olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Merzûk, "Nakdu'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye fî İ'râbi'n-Nehhâs" 287-306.

[533] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/237.

[534] Bkz. Ebû Abdillah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Abdulâl Salim Mekrem (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1401), 38; İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 7.

zikretmiş, eserin hâşiye kısmında ise şâz kıraatlere yer vermiştir.[535] Haşiyede kayıtlı bulunan bu şâz kıraatler, 1934 yılında *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min Kitabi'l-Bedî'*[536] başlığıyla müstakil bir eser olarak neşredilmiştir.[537] Bahsi geçen bu çalışmanın temel kaynağının, muhakkik Arthur Jeffery'nin de ifade ettiği üzere, hocası İbn Mucâhid'in günümüze ulaşmayan ve şâz kıraatlere dair müstakil olarak kaleme aldığı varsayılan eser olması kuvvetle muhtemeldir. Bu ihtimali güçlendiren en önemli husus, İbn Hâleveyh'in söz konusu metin içerisinde İbn Mucâhid'den mükerrer şekilde yaptığı alıntıların, ilk dönem kaynaklarında İbn Mucâhid'e nispet edilen rivayetlerle büyük ölçüde örtüşmesidir.[538] Bununla birlikte, eserin mukaddimesinde yedi kıraatin tamamını doğrudan İbn Mucâhid'den naklettiğini ifade etmesine rağmen[539] İmam Yakub'un kıraatine[540] ve hâşiyede zikrettiği şâz rivayetlere dair herhangi bir sened veya isnat kaydetmemesi, eserde yer alan tüm rivayetlerin doğrudan İbn Mucâhid'e isnadı hususunda ihtiyatlı olunması gerektiğini göstermektedir.

İbn Hâleveyh, eserlerinde şâzzı ve türevlerini çeşitli bağlamlarda kullanmıştır. *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-sebʿ* adlı eserinin mukaddimesinde, sahih nakil ve sağlam hıfızla temayüz etmiş, aynı zamanda beş ana şehrin rivayet ve lafzın edası noktasında güvenilir yedi imamının kıraatleri hakkında tetkik yürüttüğünü ifade etmektedir. Bu imamların her birinin infirâd ettiği vecihlerde, reddedilemeyecek dilbilimsel ekollerden birini takip ettiğini belirtirken, kıraat aktarımında *meşhur* kıraatlere itimat edeceğini; buna karşın *menkûr şâz* rivayetlerden kaçınacağını vurgulamaktadır.[541] Aynı şekilde *İʿrâbu'l-kırââti's-sebʿ ve ʿilelihâ*[542] adlı eserinde ise Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şâm halkının kıraatlerinin (yedi kıraatin) iraplarını şerh ettikten sonra, [yedinin dışındaki] şâz kıraatleri müstakil bir çalışmada ele alacağını ifade etmektedir.[543] İbn Hâleveyh *el-Bedi'* adlı kitabının mukaddimesinde ise şu açıklamayı yapmaktadır: "Bu kitabımızı mütalaa eden kimse hem maruf kıraatler hem şârid/meçhul[544] kıraatler

---

[535] İbn Hâleveyh, *el-Bedî'*, 33.

[536] Bu haşiyenin kitaplaşma süreci, Bergstrasser'in düşüncesiyle başlamış, fakat onun vefatı üzerine öğrencisi Arthur Jeffery'nin gayretiyle tamamlanmıştır. Daha sonra Jeffery tarafından kaleme alınan bir mukaddimeyle Mısır'da 1934 yılında basılmıştır. Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 8, 9; İbn Hâleveyh, *el-Bedî'*, 33.

[537] Buradaki ihtisarın sekiz kıraatin veya şâz kıraatlerin ihtisarı olmayıp, meşhur yedi kıraati dışarıda bırakarak sadece şâz kıraatlerin ele alınmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

[538] Bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 9.

[539] İbn Hâleveyh, *el-Bedî'*, 42-46.

[540] Bu minvalde sadece İmam Yakub'un meşhur hocaları ve öğrencisini aktarmakla yetinmiştir. Bu durum İbn Hâleveyh'in İmam Yakub'un kıraatini bir şeyhten ahzetmediğini imlemektedir. Fakat *el-Bedî'* adlı eserinin ana metninde ele aldığı yedi kıraate –yedinin dışındakilerinin şâz olduğunu düşündüğü halde- sekizinci kıraat olarak İmam Yakub'un kıraatini neden eklediğini -herhangi bir açıklama yapmadığı için- tespit etmek zor gözükmektedir. Bkz. İbn Hâleveyh, *el-Bedî'*, 16, 39.

[541] İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-sebʿ*, 62.

[542] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 1/3, 4.

[543] Bu ifadesine rağmen mezkûr eserinde zaman zaman şâz kıraatleri zikrettiği de görülmektedir Bkz. İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, mukaddime, 92, 1/22, 142, 184, 346, 2/468, 512, 516, 533.

[544] Muhakkik, yazma nüshada şârid kelimesinin altında, küçük yazıyla "مجهولها" lafzının yazıldığını not düşer. Bkz. İbn Hâleveyh, *el-Bedî'*, 33.

hakkında bilgi sahibi olabilsin diye [ana metinde muhtasaran zikredilen yedi kıraat ve İmam Yakub'un[545] kıraatinden oluşan sekiz kıraatin yanı sıra] hâşiyede tahriclerini yaparak şâz kıraatleri kaydedeceğim."[546]

Bu ifadelerden hareketle, İbn Hâleveyh'in şâz kavramını, dilsel kullanımının ötesinde,[547] *meşhur ve maruf yedi (veya sekiz) kıraatin dışında kalan, menkûr ve meçhul addedilen kıraatler* için kullandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun yaklaşımı, şâz kıraatleri bir yandan tenkit ederken diğer yandan bu rivayetleri kaydetme ihtiyacı hissetmesiyle şekillenmiştir. Bu durum, erken dönem kıraat literatüründeki şâz kıraatlere dair ilmî tutumun anlaşılması açısından önemli bir veri sunmaktadır.

İbn Hâleveyh'in *meşhur/maruf* kıraat ile *menkûr/meçhul* kıraatleri belirleme ve bunlara yaklaşım hususunda hocası İbn Mucâhid'den etkilendiği anlaşılmaktadır.[548] Zira müellif Bağdat'ta kıraatleri İbn Mucâhid[549] ve İbnu'l-Enbârî'den arz yöntemiyle tahsil etmiştir.[550] Kendisi, şeyhi İbn Mucâhid'e olan bağlılığını, yedi kıraati bizzat ondan almasının[551] yanı sıra eserlerinde sıkça kullandığı قرأت على ابن مجاهد، سمعت ابن مجاهد، سألت ابن مجاهد، أخبرنى ابن مجاهد، حدثنى ابن مجاهد gibi isnat kalıplarıyla da ortaya koymaktadır.[552] Ayrıca "Biz şeyhlerimizin takipçisiyiz, bidatci değiliz."[553] şeklindeki ifadesi ve İbn Mucâhid'i kıraat ilminde imam olarak nitelendirirken diğerlerini onun takipçileri olarak konumlandırması, bu bağlılığı daha da pekiştirmektedir.[554]

Ancak İbn Hâleveyh'in kıraat ilmindeki metodolojisi, hocasını körü körüne taklit etmekten ziyade ona karşı eleştirel bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.[555] Nitekim İbn Hâleveyh, İbn Mucâhid'in *es-Seb'a* adlı eserinde zikrettiği bazı rivayetleri şâz kıraat olarak değerlendirmekten çekinmemiştir.[556] Örneğin İbn Mucâhid, وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞ (el-Bakara 2/7) ayetini bütün kurrânın [yedi imamın] merfû okuduğunu, sadece el- Mufaddal ed-Dabbî'nin (ö. 178/794[?]) İmam Âsım'dan غشاوةٌ

---

[545] *el-Bedî'*in ana metni ile hâşiyesi karşılaştırıldığında, İmam Yakub'a ait kıraatlerin büyük ölçüde asıl metinde yer aldığı; buna karşın Ebû Ca'fer ve diğer yedi imam dışındaki kurrânın kıraatlerinin ise hâşiyede şâz olarak zikredildiği gözlemlenmektedir. Bununla birlikte, nadiren de olsa, Yakub'un veya onun ravilerinin infirâdâtından sayılan bazı okuyuşların hâşiye kısmında şâz kıraatler bağlamında nakledildiği de tespit edilmektedir. İbn Hâleveyh, *Muhtesar fi şevâzzî'l-Kur'an min kitâbi'l-Bedî'*(Kahire: Mektebetu'l-Mütenebbî, ts.), 34, 122, 123, 164, 167, 183.

[546] İbn Hâleveyh, *el-Bedî'*, 33.

[547] İbn Hâleveyh, *Kitâbu İ'râbi selâsîne sûraten mine'l-Kur'an'il-Kerîm*, 99, 190, 201, 206, 232; İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 1/69, 142, 184, 346, 402, 2/36.

[548] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, muhakkikin mukaddimesi, 18, 92, 93.

[549] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 15.

[550] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/237.

[551] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 1/15.

[552] Bu minvaldeki ifadeler için bkz. İbn Hâleveyh, *Kitâbu İ'râbi selâsîne sûraten mine'l-Kur'an'il-Kerîm*, 40, 123, 140; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 26; İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 1/16, 40, 53, 66, 81, 90, 92, 306, 316, 325, 389, 2/18, 20, 62, 148, 149, 189, 208, 269, 281, 291, 304, 320, 351, 388, 413, 421, 446, 478, 487.

[553] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 2/92, 93.

[554] İbn Hâleveyh, *el-Bedî'*, 42.

[555] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, mukaddime 92; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 70, 79, 80, 143.

[556] Bkz. İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a,* 172, 305, 514, 630, 654, 694. Mukayese için bkz. İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 17, 54, 118, 154, 162, 177.

şeklinde mansûb olarak rivayet ettiğini -yorumsuz- kaydederken,[557] İbn Hâleveyh غشاوةً şeklindeki mansûb olan bu okuyuşu şâz kıraat olarak nitelendirmiştir.[558] Benzer şekilde İbn Mucâhid, وَيَصْلَى سَعِيرا (el-İnşikâk 84/12) ayetini İmam Âsım'dan Ebân b. Yezîd (ö. 163/779), yâ harfinin dammesi ve sâd harfinin tahfifi ile وَيُصْلَى şeklinde bir rivayette bulunduğunu kaydederken[559] İbn Hâleveyh bu kıraati şâz olarak kaydetmiştir.[560]

İbn Hâleveyh'in İbn Mucâhid'in bazı görüşlerini eleştirmesi, onun sadece bir kıraat alimi olmayıp aynı zamanda nahiv ve lügat alanlarında da derinlemesine bilgi sahibi olmasıyla ilişkilendirilebilir. Nitekim İbn Durayd ve Niftaveyh gibi dilbilimcilerden aldığı eğitim,[561] onun kıraatleri değerlendirirken dilsel analizleri daha güçlü bir şekilde kullanmasını sağlamıştır. Bu durum, İbn Hâleveyh'in aktardığı şu olayla da desteklenmektedir: İbn Hâleveyh bir gün hocası İbn Mucâhid'e, "Neden İmam Hamza طسم lafzındaki nûn harfini izhar etmişken حم عسق lafzındaki nûn harfini izhar etmemiştir? Oysa kâf harfi, mîm harfine nispetle nûnun mahrecinden daha uzaktır." diye sormuştur. İbn Mucâhid ise "Vallahi bu konuyu hiç düşünmedim ve nahivde bu seviyede değilim." şeklinde cevap vermiştir.[562] Bu diyalog İbn Hâleveyh'in sadece kıraat rivayetlerini nakletmekle yetinmeyip dilbilimsel tahlillere de önem verdiğini göstermektedir. Dolayısıyla onun hocasından farklılaştığı noktalar daha çok bu disiplinler arası yaklaşımından kaynaklanmaktadır.

İbn Hâleveyh kendisinden önceki alimler gibi kıraatlerin, sahih bir senede dayanan ve nesilden nesile aktarılan bir sünnet olduğunu savunmaktadır. Ona göre kıraatlerin meşruiyeti, dilbilimsel kıyastan ziyade nakle dayanmalıdır.[563] Bu sebeple, önceki imamlar tarafından okunmamış bir kıraatle tilavette bulunmayı bidat olarak değerlendirmekte ve bunu yapan kişinin alimlerce kınanacağını belirtmektedir.[564] Bu çerçevede sahih senedin yanı sıra resmu'l-mushaf'ı da hüccet olarak kullanmakta[565] ve kıraatlerin mushafa muvafık olması gerektiğini, aksi takdirde onlarla okuma yapmanın caiz olmadığını vurgulamaktadır.[566] Örneğin حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِم (Sebe' /23) ayetiyle ilgili İbn Mes'ûd'dan حتّى إذا افرنقع عن قلوبهم şeklinde bir kıraatin rivayet edildiğini aktarmakta ve "Mushafın

[557] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 141.
[558] İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 10.
[559] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 677.
[560] İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 171.
[561] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/237.
[562] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 2/281.
[563] İbn Hâleveyh, *Kitâbu İ'râbi selâsîne sûraten mine'l-Kur'an'il-Kerîm*, 24, 42; İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 1/335, 2/44, 95, 111, 133, 213.
[564] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 2/165.
[565] İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 72, 77, 79, 81, 100.
[566] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 1/69, 85, 2/70; İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 120.

hilafına olduğu için bununla okumak caiz değildir."[567] diyerek reddetmektedir.[568] Ayrıca İbn Hâleveyh bu tür mushafa muhalif kıraatleri *Muhtasaru şevâzzi'l-kırâ'ât* adlı eserinde bolca zikretmektedir. Bu minvaldeki aktarımlarına şu ayetler örnek olarak verilebilir: İbn Hâleveyh, لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَّا اَتَوْا (Âl-i İmrân 3/188) ayetinin, Ubeyy b. Kab'ın kıraatinde يفرحون بما فعلوا şeklinde olduğunu;[569] فَاَصَّدَّقَ وَاَكُنْ مِنَ الصَّالِحِين (el-Munâfikûn 63/10) ayetini, İbn Abbas'ın فأزّكّى وأكن من الصالحين şeklinde, Said b. Cübeyr'in ise فأتصدّق şeklinde okuduğunu;[570] İbn Mes'ûd'un, وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَك (el-İnşirâh 94/2) ayetini, aynı manaya gelen حططنا و حللنا fiilleriyle okuduğunu kaydetmektedir.[571] Bu örnekler, onun resm-i mushafı hüccet kabul edip bunları şâz olarak değerlendirdiğini ve teorik olarak kaydetse de pratikte reddettiğini göstermektedir.

İbn Hâleveyh, kıraat ihtilaflarını dört ana kategoride ele alarak ilk dönem alimleri arasında en sistematik tasnifi yapanlardan biri olmuştur: a) *İrâbî ihtilaf:* الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا (en-Nûr 24/2) (merfû) → الزّانِيَةَ وَالزّانِي فَاجْلِدُوا (mansûb), b) *Harf ihtilafı*: وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (et-Tekvîr 81/24) (dâd harfiyle) → بِظَنِينٍ (zâ), c) *Ziyâde-noksanlık ihtilafı:* وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُس (el-Zuhruf 43/71) (hâ harfinin ziyadesiyle) → تَشْتَهَى (hâ harfinin noksanlığı), d) *Takdim-tehir ihtilafı:* وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِ (el-Kâf 50/19) → وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ. İbn Hâleveyh, bu ihtilaflara ilişkin görüşünü şu ifadeyle ortaya koymaktadır: "Bunların hepsi doğrudur (صواب), ancak yedi imamın kıraatleri dışındaki kıraatlerle okuma yapmak caiz değildir."[572] Bu ifade onun kıraat çeşitliliğini teorik olarak kabul ettiğini, ancak pratikte yedi kıraatle sınırlandırma eğiliminde olduğunu açıkça göstermektedir. Bu tutumunu özellikle el-Fâtiha suresinin ikinci ayeti olan اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ bağlamında net bir şekilde ortaya koymaktadır. Söz konusu ayetin اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ şeklinde ref ile okunduğunu, bunun yanında اَلْحَمْدُ لله، اَلْحَمْدَ لَه gibi formlar ile ayrıca mastar kalıbı da olmak üzere toplam dört şâz kıraatin daha rivayet edildiğini bildirmektedir. Ancak bunların Arap dili açısından caiz olmakla birlikte Kur'an tilaveti açısından geçerli olmadığını açıkça ifade etmektedir. İbn Hâleveyh, bu yaklaşımını hocası İbn Mucâhid'den naklettiği şu görüşle temellendirmektedir: "Şehir halkının (yedi kurrânın) okuduğu اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ kıraati dışındaki hiçbir kıraatle okumak caiz değildir." [573]

---

567 İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 2/217.

568 İbn Hâleveyh'in, *İ'râbu'l-kırâ'ât* adlı eserinde mushafa muhalif kıraatleri daha çok " السّمّرىّ [محمد بن الجهم] عن الفراء حدّثنى ابن مجاهد عن" kanalı üzerinden aktardığını tespit etmekteyiz. Bkz. İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 1/90, 307, 315, 2/62, 146, 189, 208, 269, 281, 320, 395.

569 İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 30.

570 İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 157.

571 İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 177.

572 İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâât*, 22.

573 Ebû Abdillah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Kitâbu İ'râbi selâsîne sûraten mine'l-Kur'an'il-Kerîm* (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1941),19. Orijinal metin: فإني سمعت ابن مجاهد يقول: لا يُقرأ بشيء من ذلك إلا بما عليه الناسُ في كل مصرٍ الحمدُ للهِ، بضم الدال وكسر اللام

Sonuç itibarıyla İbn Hâleveyh'in kıraat ilmine yönelik yaklaşımı, onun hocası İbn Mucâhid'in sistemleştirdiği yedi kıraat teorisini benimseyen ve bu çerçevede katı bir meşruiyet zemini inşa eden bir alim olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Hâleveyh'e göre Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam halkının icmâsıyla sahihliği kabul edilmiş yedi kıraat dışındaki okuyuşlar, resm-i mushafa uygunluk gözetilmeksizin, tilavet açısından geçersiz kabul edilmelidir. Bu tavır, İbn Mucâhid'in *es-Seb'a* teorisinin izini süren ve kıraatlerin sahih-şâz şeklindeki tasnifinde bu anlayışı sürdüren bir çizgiye işaret etmektedir.

Bununla birlikte İbn Hâleveyh'in şâz kıraatlere karşı mutlak bir reddiyeci tavır sergilemediği dikkat çekmektedir. Zira *Muhtasar fi şevâzzi'l-kırâât* adlı eserinde, bu kıraatleri tamamen dışlamak yerine, onları hadis, lügat, şiir ve nahiv otoritelerinin görüşleri gibi çeşitli kaynaklarla temellendirme gayreti göstermiştir. Bu yönüyle İbn Hâleveyh, kıraatleri iki kategoride değerlendirmiştir: Tilavet yönüyle geçerli olan yedi kıraat ve yalnızca ilmî bir değer taşıyan, yani kaydedilip analiz edilen fakat tilavet edilmeyen şâz kıraatler. Bu ayrım, İbn Hâleveyh'i kıraat tarihi açısından sadece nakil yapan bir aktarıcı değil, aynı zamanda rivayet malzemesini sistematik biçimde tasnif eden bir müdevvin kimliğine kavuşturmaktadır. Nitekim onun eserleri, şâz kıraatlerin tarihî seyrini ve dilsel çeşitliliğini anlamak isteyen araştırmacılar için günümüzde dahi başvuru niteliğini koruyan temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

2.9. Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980)

İbn Hâleveyh ile aynı dönemde yaşamış önemli Arap dili alimlerinden biri olan Ebû Mansur el-Ezherî'nin kıraat ilmine dair doğrudan kaleme aldığı tek eser *Meâni'l-kırâât* adlı çalışmasıdır.[574] Bunun yanı sıra on beş ciltten oluşan *Tehzibu'l-luga*'da da kıraatlere sıklıkla yer vermiştir. Ezherî, bu eserlerinde İbn Mucâhid'e çeşitli atıflarda bulunmakla[575] birlikte onun yedi kıraatle sınırlı sistemini mutlak biçimde benimsememiştir. Aksine, yedi kıraat dışındaki birçok sahih ve şâz rivayeti de değerlendirmeye almış ve analiz etmiştir.

Ezherî'nin kıraatlere yaklaşımı, selefleriyle benzer şekilde, bu rivayetleri bağlayıcı bir sünnet olarak görme anlayışına dayanmaktadır. Ona göre kıraatler ancak sahih rivayet yoluyla tevarüs edilen şekliyle meşru kabul edilebilir; senedi bulunmayan hiçbir vecih, Kur'an olarak kabul edilemez.[576] Bununla Ezherî, senedin kıraatlerin meşruiyetindeki belirleyici rolünü açık bir biçimde vurgulamıştır.

---

[574] Ebû Mansur el-Ezherî, yedi harf hadisi bağlamında bu hadisin detaylı açıklamasını *el-Kırâât ve ileli'n-nehviyyîn* adındaki eserde yaptığını belirtmektedir. Bu ifadesinden en azından kıraatler alanında bir eser daha yazdığı anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 5/11.

[575] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 9/209, 13/124; Ebû Mansur el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Meâni'l-kırâât* (Suud: Merkezu'l-Buhûs fi Kulliyeti'l-Âdab, 1991), 1/205, 345, 355, 365, 378, 401, 2/50, 152, 3/34, 89, 93, 103, 105, 154, 161.

[576] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 3/96, 8/277, 10/35; Ebû Mansur el-Ezherî, *Meâni'l-kırâât*, 1/122, 197, 271, 2/176.

Bunun yanı sıra nâşirin de dikkat çektiği[577] üzere bugün sahih kıraatlerin içinde yer alan bazı rivayetleri eleştirmiş ve bunlar hakkında yer yer şâz nitelemesi yaparak kıraat edilmelerini uygun görmemiştir.[578] Bu tutumunun, ilgili kıraatlerin kendisine yaygın bir nakille ulaşmamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Ezherî, eserlerinde şâzzı ve türevlerini büyük ölçüde dilsel bağlamda kullanmakla birlikte[579] zaman zaman genel kıraate aykırı düşen bazı okuyuşları[580] veya genele muhalif bir görüşü[581] ya da resmü'l-mushafa muhalif bir okuyuşu nitelemek amacıyla kullanmıştır. Bu kullanımlarının yanı sıra, tespit edilebildiği kadarıyla, Ezherî sadece bir yerde hiçbir karinin okumadığı bir kıraat hakkında da şâz terimini kullanmıştır. Bu vecih, el-Leys'in وعابدو الطاغوت şeklinde aktardığı okuyuştur. Ezherî, bu bağlamda el-Leys'in kıraat ilmi konusunda son derece sınırlı bilgiye sahip olduğunu belirtmiş; bu nedenle onun bu tür şâz kıraatleri aktarmaktan kaçınması gerektiğini açıkça ifade etmiştir.[582] Ona göre el-Leys'in bu vechi nakletmesi, el-Halîl b. Ahmed'e nispet edilen esere sahih olmayan bazı unsurların eklendiğinin de bir göstergesidir. Ezherî, bu kanaatini iki gerekçeyle temellendirmektedir: Birincisi, el-Halîl'in ilmî ehliyeti ve titizliği, onun bu türden bir harfi Kur'an kıraati olarak değerlendirmesini imkânsız kılmaktadır. Zira el-Halîl, Kur'an kıraatinin sınırlarını bilen, basiretli ve temkinli bir alimdir. İkincisi, söz konusu kıraat, muteber ve meşhur hiçbir kari tarafından rivayet edilmemiştir.[583] Bu durum, Ezherî'nin kıraatlerin meşruiyeti konusunda hem isnat zincirine hem de rivayet otoritesine dayalı sıkı bir yaklaşım benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Ezherî, şâz kıraatlere ilişkin değerlendirmelerinde yalnızca teknik bir sınıflandırma yapmakla kalmayıp, bu kıraatlerin tilavet bağlamında meşruiyetini de sorgulamaktadır. Ona göre, mushaf hattına muhalif bir vecihle Kur'an okuyan kimse, meşhur kıraatleri rivayet eden cumhurun görüşüne muhalefet etmiş olmakta ve bu sebeple kıraatinde isabet etmiş sayılmamaktadır. Bu görüşün yalnızca şahsî kanaatine dayanmadığını özellikle vurgulayan Ezherî, bu yaklaşımın, ilim ehli ve Kur'an ilimlerinde derinleşmiş otoriteler tarafından önceki nesillerden kendi zamanına kadar genel kabul görmüş bir ilke olarak benimsendiğini belirtmektedir. Nitekim Ezherî, bu görüşün kökenlerine işaret ederken, kendisinden önce yaşamış önde gelen nahiv alimlerinden Ebu'l-Abbâs Saʿleb'in bu hususa dikkat çektiğini, imam mushafa ittibâ konusunu müstakil olarak ele alan Ebû Bekr el-Enbârî'nin de bu

[577] Ebû Mansur el-Ezherî, *Meâni'l-kırâât*, 1/90.
[578] Ebû Mansur el-Ezherî, *Meâni'l-kırâât*, 3/ 39, 64.
[579] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 1/44, 246, 2/74, 100, 257, 3/127, 128, 156, 5/188, 9/109, 11/117, 179, 188, 237, 13/189, 14/319, 15/29, 83, 239; Ebû Mansur el-Ebû Mansur Ezherî, *Meâni'l-kırâât*, 1/116, 2/309, 319, 320.
[580] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 4/237, 6/201, 8/155; Ebû Mansur el-Ezherî, *Meâni'l-kırâât*, 1/223, 267, 378, 2/225, 247, 307, 309, 3/64.
[581] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 6/19.
[582] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 2/139.
[583] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 2/139.

meseleye eserinde yer verdiğini hatırlatmaktadır. Aynı şekilde, Irak bölgesinin önde gelen mukrîlerinden İbn Mucâhid ve birçok mutkin karinin de aynı görüşü paylaştığını ifade etmektedir.[584] Ezherî'nin bu yaklaşımı, mushaf hattına muhalif kıraatlerin şâz olarak değerlendirilmesi ve bu kıraatlerle tilavetin caiz görülmemesi yönünde şekillenmiş köklü bir geleneğin devamı niteliğindedir.

Ezherî, söz konusu değerlendirmesini sadece kıraat ilminin teknik çerçevesiyle sınırlı tutmamakta, aynı zamanda meselenin dinî ve usulî boyutunu da dikkate almaktadır. Bu bağlamda kullandığı terminoloji dikkat çekicidir. Kıraatleri ittibâʿ (meşru geleneğe tabi olma) kavramı çerçevesinde değerlendirirken, ibtidâʿ (bidat ortaya koyma) terimiyle ise sahih kıraatlerin dışına çıkmayı ve selefin yoluna muhalefet etmeyi dinî anlamda sakıncalı bir yenilik olarak nitelemektedir. Böylece Ezherî, kıraatlerin ancak sahih bir senedle, resmü'l-mushafa uygun biçimde ve selef geleneğine bağlı kalarak sürdürülebileceği fikrini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda araştırmacı Gânim Kaddûrî, Ezherî'nin İbn Mucâhid'den kıraat rivayet eden kişilerden biri olduğunu belirterek onun şâz kavramına ilişkin ifadelerinin, kendi dönemine kadar bu terimle esasen *resmü'l-mushafa muhalif* kıraatlerin kastedildiğini ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Kaddûrî'ye göre bu kriter, İbn Mucâhid'in öğrencileri tarafından zamanla ihmal edilmiş; zira onlar, yedi kıraat dışında kalan tüm okuyuşları şâz olarak nitelendirmeye başlamışlardır. Kaddûrî, bu yaklaşımın sonraki bazı dönem alimlerinin tutumlarında da etkisini sürdürdüğünü, ancak zamanla klasik şâz tanımının, yani resme aykırı kıraatlerin şâz olarak değerlendirilmesi anlayışının yeniden benimsendiğini ileri sürmüştür.[585]

Ne var ki Kaddûrî'nin bu değerlendirmesi, çeşitli açılardan problemli görünmektedir. Öncelikle, Ezherî'nin şâz terimini resmu'l-mushafa muhalif bazı vecihler için kullandığı doğru olmakla birlikte, bu birkaç örnekten hareketle onun şâz kavramını yalnızca bu ölçüte indirgediği sonucuna varmak, genellemeci bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Ezherî'nin özellikle *Meâni'l-kırâât* adlı eserinde, bugün sahih olarak kabul edilen yedi veya on kıraat kapsamında yer alan bazı vecihlere dahi şâz nitelemesiyle yaklaştığı görülmektedir. Bu durum, onun şâz kavramını çok daha geniş bir bağlamda kullandığını göstermektedir. Ayrıca Kaddûrî'nin, yedi kıraat dışındaki kıraatlerin şâz olarak tanımlanmasını İbn Mucâhid'e değil de öğrencilerine atfetmesi; buna karşılık *resme muhalif kıraat* anlayışını kadim ve aslî tanım olarak konumlandırması tarihsel ve ilmî verilerle tam anlamıyla örtüşmemektedir. Zira erken dönem kıraat literatüründe şâz kavramının sadece resm-i mushafa muhalefetle sınırlı olmadığı; sened zayıflığı, dilsel kaidelere aykırılık ve kıraat cemaatinin icmâsına muhalefet gibi başka unsurların da bu

[584] Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 5/11, 12.
[585] Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Resmu'l-mushaf -dirâsetun lugaviyyetun târihiyyetun-,* 822,

değerlendirmede belirleyici rol oynadığı açıkça görülmektedir. Bu bağlamda, şâz kıraatlerin tanımı ve kapsamı tarihsel süreçte çok boyutlu ve değişken bir içeriğe sahiptir.

Nihayetinde, Ezherî'nin şâz terimini kullanımı bütüncül bir şekilde değerlendirildiğinde onun da selefleri gibi bu kavramı yalnızca resmu'l-mushaf kriterine indirgemediği görülmektedir. Aksine Ezherî, şâz kıraatleri değerlendirirken şu üç temel ölçütü birlikte dikkate almaktadır: a) Rivayet zinciri: genel kurraya aykırı okuyuşlar, b) Resmu'l-mushaf: yazım standardına muhalif vecihler, c) Dilsel meşruiyet; Arap dilinin kurallarına uymayan kıraatler. Bu sistemli yaklaşım, Ezherî'nin şâz kavramına dair basitleştirici ve tek yönlü yorumların ötesine geçerek hem metinsel hem de usûlî boyutları birlikte değerlendiren kuşatıcı bir perspektif geliştirdiğini ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte seleflerinin yaklaşımlarında da görüldüğü üzere Ezherî'nin şâz ve benzeri tenkit lafızlarıyla nitelediği kıraatlerin genellikle münferid vecihler olduğu ve genel kurrâ icmâsının dışında kalan rivayetlere tekabül ettiği dikkat çekmektedir. Bu durum, onun kıraat değerlendirmelerinde cemaatin rivayet otoritesine ve kolektif kabulüne atfettiği önemin altını çizmektedir. Dolayısıyla Ezherî'nin kıraat tasnifi hem bireysel vecihlerin ilmî analizine hem de ümmetin amelî ve rivayet temelli sürekliliğine dayanan çift eksenli bir yaklaşıma sahiptir.

2.10. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)

Ebû Ali el-Fârisî, hicrî dördüncü yüzyılın önde gelen dil bilginlerinden biri olarak hem nahiv hem de kıraat ilimlerinde derin bir otoriteye sahiptir. Nahiv eğitimini, dönemin önemli dil alimleri olan Zeccâc ve İbn Serrâc olarak tanınan Ebû Bekr b. es-Serî (ö 316/927) gibi isimlerden tahsil etmiş, yaklaşık kırk yıl boyunca bu ilmi, öğrencisi ve yakın dostu olan İbn Cinnî'ye aktarmıştır.[586] Kıraat ilmini ise zamanının şeyhü'l-kurrâsı olan İbn Mucâhid'den *arz yoluyla* öğrenmiş,[587] bu sahadaki rivayet silsilesi kendisinden bu kıraatleri alan Abdulmelik b. Bekrân en-Nehrevânî'ye ulaşmıştır.[588] Bahsi geçen durum, Fârisî'nin hem nahiv hem de kıraat alanında derin birikime sahip olduğunu ve bu iki ilmî disiplinin kesişim noktasında düşünsel faaliyetler yürüttüğünü göstermektedir.

Fârisî'nin entelektüel arka planı, onu kıraatlerin dilbilimsel temellerini araştırmaya yöneltmiştir. Bu bağlamda, hocası İbn Mucâhid'in *Kitâbu's-Sebʿa* adlı eserine bir tür dilsel meşruiyet analizi eklemek amacıyla *el-Hucce li'l-kurrâi's-sebʿa adlı* eserini kaleme almıştır.[589] Bu çalışmasında öncelikle yedi kıraat imamının okuyuş farklılıklarını hocası İbn Mucâhid'den nakletmiş, ardından nahiv hocası İbnu's-

[586] Hayatına dair detaylı bilgi için bkz. Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî*; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Huccetu li'l-kurrâi's-sebʿ*, thk. Bedruddîn Kahvecî- Beşir Cöycâbî (Dımeşk/Beyrut: Dâru'l-memûn li't-turâs, ts.), Mukaddime 25-45.
[587] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Huccetü li'l-kurrâi's-sebʿa*, thk. Bedruddîn Kahvecî, v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1407), 1/6.
[588] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/207.
[589] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* Mukaddime 13.

Serrâc'ın [Âl-i İmrân suresine kadar] bu kıraatlere dair görüşlerine yer vermiş, son olarak da kendi dilbilimsel birikimi doğrultusunda bu farklılıkların nahvî ve lügat yönünden gerekçelerini ortaya koymuştur.[590] Bu yöntem, Fârisî'nin kıraatleri sadece rivayet boyutuyla değil, aynı zamanda dilsel analizlerle ele alan özgün bir yaklaşım geliştirdiğini göstermektedir.

Fârisî, her ne kadar eserini *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb*'a şeklinde yalnızca yedi kıraate tahsis etmiş gibi görünse de şâz kıraatlere de önemli ölçüde yer vermiştir. Onun kıraat anlayışı, geleneksel çizgide şekillenmiştir. Kıraatleri nakle dayalı bir sünnet olarak değerlendirmesi sebebiyle Arapça açısından caiz görülen her vecihle Kur'an okunamayacağını, sadece *seleften müstefîz bir nakille* sabit olan kıraatlerin kabul edilebileceğini savunmaktadır.[591] Bu yaklaşım, onun kıraatleri amelî geçerlilik açısından sıkı bir sened kontrolüne tabi tuttuğunu göstermektedir. Ancak Fârisî, şâz kıraatleri tamamen reddetmemekte, onları dilbilimsel veri olarak analiz etmektedir. Bu durum, onun hem geleneksel kıraat anlayışına bağlı kaldığını, hem de dilbilimsel bir perspektifle kıraat çeşitliliğini inceleyen bir alim olduğunu ortaya koymaktadır.

Fârisî kıraatleri değerlendirirken temel ölçüt olarak nahiv mezhebini esas almaktadır. Bu yaklaşımı doğrultusunda nahvî prensiplerine uygun bulduğu okuyuşları, şâz olup olmamalarına bakmaksızın, dilsel gerekçelerini ayrıntılı biçimde ortaya koyarak tevcih etmektedir. Buna karşılık kendi benimsediği nahiv kurallarına aykırı gördüğü bir kıraati -meşhur bir rivayet olsa dahi- eleştirmekten çekinmemektedir.[592] Bu yaklaşımın somut bir örneği, وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها (el-Bakara 2/148) ayetiyle ilgili değerlendirmesinde görülebilir. Fârisî bu ayette geçen ibarenin Ebu'l-Hasen tarafından ولكلّ وجهةٍ هو مُوَلّيها şeklinde izafet üzere okunduğunu belirtmekte, ardından bu vechin dilsel açıdan birtakım tevcihlerini ortaya koyarak caiz olabileceğini dile getirmektedir.[593]

Öte yandan kırâat-ı sebʿa içinde bulunan İbn Zekvân'ın İbn Âmir'den rivayet ettiği أَرجِئْهِ (el ʿArâf 7/111) şeklindeki meşhur kıraati açık bir biçimde galat olarak nitelendirmektedir. Bu görüşün dayanağı olarak "Hemze ile gelen hâ harfinin kesralı olması caiz değildir; bu yalnızca hâ'dan önce sakin veya kesralı bir yâ harfi bulunduğunda mümkündür." şeklindeki dilsel kaideyi ileri sürmektedir.[594] Aynı rivayetin daha önce hocası İbn Mucâhid tarafından da aynı gerekçeyle eleştirilmiş olması, Fârisî'nin bu noktada hocasının dilsel yaklaşımını sürdürdüğünü göstermektedir.[595] Benzer şekilde yedi kurrâ arasında yer alan İmam Hamza'ya nispet edilen والأرحامِ şeklindeki meksûr kıraati de kıyasen zayıf ve kullanım açısından nadir olarak değerlendirmekte; bu nedenle böyle bir kıraatin terk edilmesinin daha uygun

590 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* Mukaddime 15.
591 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* 1/40, 4/356.
592 Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî*, 240-242.
593 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* 2/240-243, 3/353. Benzeri örnek için bkz. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* 5/162.
594 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* 4/58. Benzeri örnek için bkz. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* 4/420.
595 İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 210.

olacağını savunmaktadır.[596] Bugün sahih olarak bilinen ve Fârisî'nin eleştiriye tâbi tuttuğu bu vecihlerle ilgili dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, bunların karilerin infirâdâtından, yani diğer kurrâdan münferid kaldıkları okuyuşlar olmasıdır. Söz konusu durum, Fârisî'nin de kıraat değerlendirmelerinde yalnızca dilsel ilkelere bağlı kalmadığını, aynı zamanda kıraatlerin yaygınlık derecesini ve rivayet otoritesini de göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte Fârisî'nin şâz kavramına yaklaşımı, onun dil bilimci kimliğiyle doğrudan bağlantılıdır. Eserlerinde şâz terimini üç kategori altında sınıflandırmaktadır: a) Kıyasen muttarid (düzenli) olup kullanım açısından şâz olan, b) Kullanım açısından muttarid olup kıyasen şâz olan, c) Hem kullanım hem de kıyasen şâz olan lafızlar.[597] Bu tasnif, onun şâzzı *genel kabul görmüş dil kurallarına aykırı* kullanımlar olarak tanımladığını göstermektedir.[598] Fârisî, bu tür kıraatleri -yedi imamın rivayetlerinde yer alsalar bile- lügat açısından şâz olarak nitelendirmektedir.[599] Ancak semâ yoluyla sabit olduklarını vurgulayarak pratikte geçerli kabul etmektedir.[600] Ona göre, kıraatlerde aslolan semâdır; kıyas ise ikincil bir ölçüttür.[601]

Bu çerçevede bazı çalışmalarda, Fârisî'nin yedi harf meselesini ele alırken kıraatleri *sahih-şâz, zayıf-münker* gibi kategorilere ayırarak sistematik biçimde değerlendirdiği ve otuz yılı aşkın bir süre bu meselenin mahiyetini anlamaya çalıştığı ileri sürülmektedir.[602] Ancak söz konusu değerlendirmelerin kaynağına gidildiğinde, bu ifadelerin doğrudan Fârisî'ye değil, onun *el-Hucce* adlı eserinin muhakkiki tarafından İbnu'l-Cezerî'den aktarılan görüşlere dayandığı anlaşılmaktadır.[603] Nitekim Fârisî'nin -pratikte hocasının yedili sistemini kabul etmekle birlikte- teoride kıraatleri değerlendirirken herhangi bir sınırlandırma yapmadığı ve bu rivayetleri dilbilimsel ve kıraatlere dair birikimi çerçevesinde tevcih ettiği mütalaa edilmektedir.

Fârisî'nin kıraatleri tevcih ederken başvurduğu kaynaklar oldukça çeşitlidir: Kur'an, hadis, şiir, lehçeler, cumhur görüşü, semâ, rivayet, kıyas ve Sîbeveyh'in görüşleri gibi pek çok farklı unsuru delil olarak kullanmaktadır.[604] Ancak dikkat çekici bir şekilde *resmu'l-mushafi* hüccet olarak kullanmamaktadır. Kıraat imamlarının tercihlerini değerlendirirken yalnızca birkaç yerde mushaf

[596] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 3/121, 122.
[597] Ebû Ali el-Fârisî el-Hasen b. Ahmed, *el-Mesâilu'l-'askeriyyâtu fi'n-nahvi'l-'Arabî*, thk. Ali Câbir el-Mansûrî (Ürdün: ed-Dâru'l-ilmiyye, 2002), 76.
[598] Ebû Ali el-Fârisî, *et-Ta'lîka 'alâ kitâbi Sîbeveyh*, 1/212, 275, 307, 2/156, 3/6, 111, 4/147, 5/153; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-Basriyyât*, 1/301, 421, 430, 108; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-'askeriyyâtu fi'n-nahvi'l-'Arabî*, 83; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Huccetu*, 1/123, 2/242, 403, 3/93, 132, 133, 440, 4/438, 5/277, 278, 6/427, 428.
[599] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* 2/403, 3/440, 4/67, 5/278, 6/428.
[600] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 2/402, 403.
[601] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/277, 278.
[602] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 217.
[603] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, Mukaddime 7.
[604] Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî*, 250.

hattına temas etmekte,[605] genel itibarıyla kıraatlerin mushafa uygunluğuna ya da aykırılığına herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Hatta bazı yerlerde açıkça mushaf hattının tercih edilen kıraatin sıhhatine delil teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir. Bu tutumuna somut örnek olarak بِٱلۡغَدٰوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ (el-Kehf 18/28) ayetindeki ifadeleri verilebilir. Fârisî, bu ayet bağlamında İbn Âmir'in بالغُدْوَة والعشي şeklinde vâvlı, diğer imamların ise بِٱلۡغَدٰوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ şeklinde elifli okuduklarını aktarmaktadır. İbn Âmir'in bu [sahih] okuyuşuyla ilgili olarak dilsel değerlendirmelerini yaptıktan sonra, bu lafzın Kur'an'da vâv harfiyle yazılmış olmasının onun vâvlı okunmasını gerektirmediğini belirtmektedir. Delil olarak da Kur'an'da الصلوة kelimesinin de vâvlı yazılmasına rağmen hiçbir karinin bu kelimeyi vâvlı okumadığını göstermektedir.[606] Nitekim bu tutumuyla Fârisî, seleflerinden Ferrâ, Zeccâc, Taberî, İbn Mucâhid ve İbn Hâleveh gibi resmu'l-mushafa ayrı bir önem atfeden ve eserlerinde kıraatın tilavet değeri bağlamında bu kıstasa sıkça atıf yapan alimlerden ayrışmaktadır.

el-Hucce'nin muhakkiki Şelebî, Fârisî'nin resmu'l-mushafı hüccet olarak kullanmamasının arkasında, kıraatlerin ihticâcını değerlendirirken nakil ve esere dayalı gelenekten kısmen uzaklaşıp nazarî ve aklî yöntemi önceliklendiren bir yaklaşımı benimsemesinin yattığını belirtmektedir. Şelebî, Fârisî'nin bu tercihinde yaşadığı dönemin ilmî ve fikrî atmosferinin belirleyici rol oynadığını vurgulamaktadır. Zira o dönemde nakli reddeden ve yalnızca aklî-mantıksal tutarlılık temelinde ikna olan mülhit ve zındık çevrelerle ilmî mücadele yürütmek zorunda kalan alimler, kıraatlerin savunusunda dilsel kıyas ve aklî gerekçelere dayalı bir yöntem geliştirmek mecburiyetinde kalmışlardır.[607] Şelebî'ye göre bu yöntemi benimsemesinde etkili olan bir diğer unsur da çağdaşı İbn Miksem'in kıraat meşruiyetini yalnızca resmu'l-mushafa dayandıran yaklaşımıdır. Nitekim bu nedenlerin tamamının müellifi, yazı iskeletiyle ihticâcta bulunmaktan uzaklaştırdığını ve sahih olan yedi kıraati Arap geleneğinin yanı sıra Arapça kıyası gibi önemli bir rükün ile sağlamlaştırma yoluna sevk ettiğini belirtmektedir. Muhakkik, Fârisî'nin kıraatler için dilbilgisel bir temel bulamadığında ise kıraatlerin sünnet olduğunu teslim etmek zorunda kaldığını, fakat bu teslimiyetin onu, Arapçaya uygun olan kıraatin daha evla ve güzel olduğuna işaret etmekten de geri bırakmadığını kaydetmektedir.[608]

Muhakkik Şelebî, Fârisî'nin takip ettiği yöntemin gerekçelerine dair muhtemel saikleri sıraladıktan sonra, bu yönteme ilişkin kapsamlı bir değerlendirmede bulunmaktadır. Şelebî'ye göre, Fârisî'nin yaşadığı dönem, inkârın yaygınlaştığı, fikrî tartışmaların yoğunlaştığı ve İslam'a yönelik entelektüel saldırıların arttığı bir zaman dilimidir. Bu bağlamda, Fârisî'nin kıraat değerlendirmelerinde

[605] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 1/178, 2/377, 3/321, 374, 4/217, 5/231, 385.
[606] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 5/140, 367, 6/60, 141.
[607] Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî*, 248, 249.
[608] Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî*, 248, 249.

resmü'l-mushafa neredeyse hiç atıf yapmayacak derecede mesafeli durması,[609] tesadüfî bir tercih değil; söz konusu ilmî ve fikrî atmosferin zorunlu kıldığı bir yöneliştir. Şelebî, Fârisî'nin geleneksel *nakil/semâ* temelli yöntemlerden uzaklaşıp, nazarî-aklî esaslara dayanan bir yaklaşımı benimsemesini bu zeminde değerlendirmektedir. Nitekim Fârisî'nin, kıraatlerin ihticâcında yalnızca klasik dil kaynaklarını değil, zaman zaman kâfiye ve arûz gibi şiirsel unsurları da birer delil olarak kullanması, onun sadece gramer merkezli değil, aynı zamanda edebî-estetik temelli bir dil anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Bu tercih, Şelebî'ye göre abartılı veya usûl dışı bir yöntemsel sapma değil, dönemin yaygın burhân metoduna uygun biçimde, aklî delillendirme araçlarını ön plana çıkaran bilinçli bir tercihtir.[610]

Fârisî'nin *resmu'l-mushafı* bir hüccet olarak kullanmamasına karşın, çoğu zaman mushaf hattına muhalif sahâbî okuyuşlarını eserinde kaydetmesi, bunları meşhur kıraatleri ve dilsel kaideleri teyit etme amacıyla kullanması dikkat çekicidir. Fârisî bu tür rivayetleri, harf-i Abdillah,[611] harf-i Ubeyy,[612] harf-i İb Mes'ûd[613] gibi ifadelerle ve genellikle de زعموا [614] kalıbını kullanarak aktarmaktadır. Fârisî'nin bu rivayetleri aktarırken, kendisinden önceki pek çok alimin yaptığı gibi bunların resmu'l-mushafa aykırı olmaları sebebiyle *şâz* sayıldıklarına ya da bu kıraatlerle tilavet yapmanın *caiz olmadığına* dair herhangi bir değerlendirmede bulunmaması da ayrıca dikkati calip bir husustur. Bu durum yüzeysel olarak onun bu tür sahâbî rivayetlerine daha ziyade dilsel ve gramatik içerikleri bağlamında yaklaştığını ve bu kıraatleri doğrudan ihticâc amacıyla değerlendirdiğini göstermektedir.

Fârisî'nin resm-i mushafla ilgili bu tutumunu anlamak için dönemin tarihsel ve siyasî bağlamını daha derinlemesine analiz etmek gerekmektedir. Nitekim bu yaklaşım, Fârisî'nin öğrencisi İbn Cinnî tarafından da bilinçli şekilde sürdürülmüştür. Dönemin siyasî-ilmî atmosferine bakıldığında, bu tutumun İbn Mucâhid'in baskın kıraat politikalarına karşı geliştirilmiş örtülü bir entelektüel direniş stratejisi olduğu anlaşılmaktadır. İbn Şenebûz vakasında somutlaşan ve mushafa aykırı sahih rivayetleri dışlayıcı/cezalandırıcı yaklaşım, hicrî dördüncü yüzyıl alimleri üzerinde bir etki oluşturmuştur. Bu koşullar altında Fârisî'nin; resme muhaliflik tartışmalarından kaçınması, bunların tilavetinin caiziyeti

---

[609] Şelebî, Ebû Ali el-Fârisî'nin mushaf lafzına sadece bir yerde değindiğini tespit ettiğini ifade etmektedir. Fakat bu çalışmanın tespitine göre *el-Hucce* adlı eserinde *"mushaf"* lafzını on küsur yerde zikretmektedir. Bkz. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 1/178, 2/377, 3/321, 374, 4/217, 5/140, 307, 321, 344, 367, 385, 469, 6/30, 191. Bununla birlikte eserinde *el-Kitab* lafzını yer yer mushaf anlamında kullandığı da anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce*, 1/382, 2/101, 1110, 3/412, 5/33, 240, 259, 367, 6/60, 211, 215, 403, 404.

[610] Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî*, 249.

[611] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* 2/42, 222, 3/18, 24, 39, 183, 4/128, 37, 5/107, 194, 346, 6/119, 201, 290, 364.

[612] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* 4/205, 231, 282, 289, 4/447, 5/82, 93, 221, 6/149, 294, 452.

[613] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce,* 2/195, 3/58, 318, 6/110, 253, 391.

[614] Müellif, زعم fiilini sahâbe kıraatlerini, beyitleri, lehçeleri, nahivcilerin veya selefin görüşlerini aktarırken yüz küsur kez yoğun biçimde kullanmaktadır. Bu kullanımlar incelendiğinde, زعم fiilinin burada şüphe veya zan anlamı taşımaktan çok, قال ve قالوا anlamlarında işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim kendisine sıkça atıf yapılan Sîbeveyh'in eserinde de bu fiilin benzer anlamda yaygın şekilde kullanıldığı tespit edilmektedir. Bkz. Ebû Ali el-Fârisî, *el-Huccetu li'l-kurrâi's-seb'*, 2/74, 230, 3/211, 228, 264, 241, 4/283, 379, 391, 5/70, 188, 244, 4777, 6/64, 126, 436, 462. Karşılaştırma için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/72, 245, 286, 324, 364, 416, 2/19, 4/328, 333, 393.

konusunda açık hüküm vermekten imtina etmesi ve resmu'l-mushafı hüccet olarak kullanmaması bilinçli bir temkinlilik politikasının tezahürleridir.

Gerçekte Fârisî'nin bu görünürdeki çekingenliği, dördüncü yüzyılın siyasî ve ilmî atmosferinde şekillenen çok yönlü bir stratejinin parçasıdır. Bu strateji; sahih rivayetlerin ilmî çerçevede korunmasını, resmî görüşlere angaje olunmaksızın ilmî düşüncenin sürdürülmesini ve alimlerin düşünsel özerkliklerini muhafaza edebilecekleri bir alanın inşasını hedeflemektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım, yalnızca bireysel bir tercih olarak değil, aynı zamanda siyasetin gölgesinde sürdürülen ilim faaliyetlerinin tarihsel bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Fârisî'nin bu tutumu, ilim adamlarının siyasî baskılar karşısında geliştirdikleri örtük ama dirençli stratejilerin tarih içindeki önemini ortaya koyması bakımından da dikkate değerdir.

2.11. İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/992)

İbn Mihrân, hicrî dördüncü yüzyılın önde gelen alimlerinden bir diğeri olup *eş-Şâmil, el-Gâye* ve *el-Mebsût fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* gibi eserleriyle kıraat ilmine dair önemli katkılar sunmuştur. Özellikle söz konusu eserleri, on kıraati sistematik bir şekilde bir araya getiren ilk çalışmalar olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede İbn Mihrân, *el-Gâye* adlı eserini, kendisine nakledilen ve lafzen okuduğu kıraatleri senedleriyle birlikte bir araya getirme talebi üzerine kaleme almıştır.[615] Bu eserde yedi kıraatin yanı sıra Ebû Caʿfer, Yakûb el-Hadramî, Halefu'l-Âşir kıraatlerini dâhil ederek on kıraat sistemini oluşturmuştur. Ayrıca dönemin Basra imamlarından Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin ihtiyarını da eserine eklemiştir.[616] İbn Mihrân bu tercihi, hocası Abdullah b. el-Mueddib'in, "İsfahan'da Ebû Hâtim'in ihtiyarını okumayan kimseye kari denilmezdi." sözüyle gerekçelendirmiştir. Bu durum, Ebû Hâtim'in ihtiyarının da o dönemde muteber olduğunu ve şâz bir okuma olarak görülmediğini göstermektedir.

İbn Mihrân, *el-Gâye* adlı eserinde on bir kıraatin tamamı için Hz. Peygamber'e kadar ulaşan muttasıl senedler zikretmiştir. Burada sadece yedinin üzerine ziyade edilen üç kıraati kimlerden aldığını göstermek amacıyla İbn Mücahid'in asrına denk gelen hocalarının zikri ile yetinilecektir:

a) Ebû Caʿfer'in (ö. 130/747) kıraati: İbn Mihrân→ Irak Şeyhi Ebu'l-Kâsım Zeyd b. Ali (ö. 358/968) → Şamlı Muhammed b. Ahmed ed-Dâcûnî (ö. 324/936).[617]

b) İmam Yaʿkub'un kıraati:

- Ravh rivayeti; İbn Mihrân→ Ebu'l-Kâsım Hibetullah (ö. 350/961) → Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya (ö. 291/904)[618]

[615] İbn Mihrân, *el-Gâye*, 35.
[616] İbn Mihrân, *el-Gâye*, 127.
[617] İbn Mihrân, *el-Gâye*, 37-40.
[618] İbn Mihrân, *el-Gâye*, 123-125.

- Ruveys rivayeti için ise İbn Miksem→ Ebû Bekr et-Temmâr Muhammed b. Harun (ö. 310 senesi sonrası)[619]

c) Halefu'l-Âşir (ö. 229 /844) kıraati: İbn Mihrân→ Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdullah (ö. 352/963) → ve bir grup.[620]

Söz konusu senedlerin hiçbirinin İbn Mucâhid'e dayanmaması, İbn Mihrân'ın bağımsız bir isnat zinciri oluşturduğunu göstermektedir. Ayrıca sonraki dönemlerde Begavî gibi alimlerin on kıraati İbn Mihrân üzerinden nakletmesi, onun güvenilir bir ravi olduğunu teyit etmektedir. Nitekim Begavî (ö. 516/1122), hem fiilen okuduğu hem de tefsirinde naklettiği on kıraatin isnadını şu şekilde kaydetmektedir: Begavî → Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Mukrî el-Mervezî → Ebu'l-Kâsım Tâhir b. Ali es-Seyrafî → İbn Mihrân.[621]

İbn Mihrân'ın şâz terimini sınırlı ve spesifik bir biçimde kullandığı görülmektedir. Birincisi İmam Nâfiʿden nakledilen "Üzerinde iki kişinin ittifak ettiği kıraati aldım; tek kişinin rivayet ettiği şâz kıraati ise terk ettim ve çoğunluğun tercih ettiğini benimsedim." ifadesi bağlamında kullanmıştır.[622] İkincisi ise aynı cinsten veya mahreçten olan iki harfin birincisinin sakin, ikincisinin harekeli olduğu durumlarda izharla okunmasının caiz olmayıp, idgam ile okunması gerektiğine işaret eden açıklamasında yer almaktadır. Bu bağlamda İbn Mihrân, gerek kurrâ gerekse Arap dili otoritelerinin ittifakla bu görüşü benimsediğini vurgulamış; sahih olmayan ve şâz addedilmesi gereken rivayetlere dayanarak bazı kelimeleri izharla okuyanlara itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.[623] Bu sınırlı kullanımlar bile şâz kavramının hem icmâya hem de kıraat çoğunluğuna aykırı düşen rivayetleri tanımladığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak İbn Mihrân, kıraat ilminde yaptığı sistematik derlemelerle önemli bir konuma sahip olmuştur. Eserlerinde şâz terimini nadiren kullanmakla birlikte, on kıraat sistemi çerçevesinde şâz kıraatlerin pratikte nasıl tanımlandığını ortaya koymuştur; yaygın kabul görmeyen on kıraatin dışında kalanlar şâz kıraatlerdir. On kıraatin sahih ve meşhur isnatlarla sonraki nesillere aktarılmasını sağlayan İbn Mihrân, bu alanda hem standart kaynakların oluşmasına katkıda bulunmuş hem de sahih kıraatlerin korunup sistematik biçimde aktarılması için bir model teşkil etmiştir. Bu yönüyle kıraat ilminin tarihsel gelişiminde derleyici ve sistemleştirici kimliğiyle öne çıkan İbn Mihrân'ın çalışmaları, günümüzde de on kıraate dair temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

---

[619] İbn Mihrân, *el-Gâye*, 126.
[620] İbn Mihrân, *el-Gâye*, 130.
[621] Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 1/37.
[622] İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, thk. Hamza Hâkimî (Şâm, 1401), 19.
[623] İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 91, 92.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Bu bölümde ilk olarak yapılan ş-ẕ-ẕ kökünün semantik ve etimolojik analizinden şu sonuçlara ulaşılmıştır: Temel olarak *ayrılmak, uzaklaşmak, tek kalmak* ve *bölünmek* (الانفراد والتفرق) gibi anlamlara gelen *ş-ẕ-ẕ* kökü, Cahiliye döneminde çekirge, taş vb. için etrafa saçılıp dağılan; deve, koyun vb. hayvan için sürüsünden ayrılan; insan için topluluğundan ayrılıp yalnız kalan, ayrıca kabile veya bölgelerine mensup olmayan kişiler için yabancı anlamlarında kullanılmıştır. Dolayısıyla Cahiliye döneminde ş-ẕ-ẕ kökü, sözlük anlamıyla sınırlı kalmayıp, dönemin sosyal, kültürel ve siyasî tasavvurunu da yansıtan çok kapsamlı semantik işlevler üstlenmiştir. İmruulkays'ın söz konusu beytinde geçen **تُشِذُّه** fiili, devenin ayağıyla çakılları savurması bağlamında fiziksel dağılmayı, şiddetli hareketin ve sesin (salîl) eşliğinde doğadaki düzensizliği temsil ederken; Harâb b. el-Verd'in şiirinde geçen **شَذَانِ** kelimesi, yağmur sonrası çekirgelerin ani ve dağınık yayılımını tasvir ederek savaş alanında mızrakların gelişigüzel ama etkili yayılımına dair bir metafor işlevi görmüştür. Bu tür kullanımlar, bedevî hayatın doğal gözlemlerinin savaş estetiğiyle iç içe geçtiğini ve doğal olayların sosyopolitik bir retoriğe dönüştürüldüğünü göstermektedir. Kökün sadece bir yerde, Hîre Melikinin شَوَاذِّكُمْ ifadesinde, kabilevî ya da siyasî düzeyde merkezden ayrılmış, onlara muhalefet etmiş unsurları niteleme bağlamında da kullanıldığı görülmüş; burada şevâz, *teellüf* lafzıyla birlikte kullanılarak kabile birliklerinin siyasal söylemine dâhil edilmiştir. Nitekim ş-ẕ-ẕ kökü Cahiliye şiirinde somut (doğal olaylar), metaforik (yabancı, askerî tasvirler) ve siyasî (toplumsal düzenden kopma) olmak gibi hem nötr (betimleyici) hem de sosyal olarak anlam yüklü bir kullanıma sahiptir. Bu, dönemin Arap toplumunun doğa-toplum ilişkisini kavramsallaştırma biçimini yansıtmaktadır.

Cahiliye döneminde daha çok fiziksel çağrışımlara sahip olan bu kökün anlam alanı, İslamî dönemle birlikte özellikle hadis rivayetlerinde itikadî bir çerçevede yeniden şekillenmiştir. Kur'an'da bu kökün herhangi bir türevinin bulunmaması dikkat çekicidir; bu durum, kökün İslamî terminolojiye dâhil oluşunun Kur'an merkezli bir dilsel gelişimden ziyade, büyük ölçüde Cahiliye döneminin sözlü kültür mirasından beslenerek gerçekleştiğini düşündürmektedir. Özellikle وَمَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ hadisinde geçen *şezze* fiili ile *eş-şâz* nitelemesi, kökün fiziksel ayrılma fikrinden itikadî ve amelî açıdan sapma kavramına doğru evrildiğini ortaya koymaktadır. Cahiliye şiirinde devenin çakılları kontrolsüz şekilde savurması (tuşizzuhu) ya da çekirgelerin rastlantısal biçimde dağılması (şezânu'l-cerâd) gibi doğal gözlemlere dayanan kullanımlar, İslamî söylemde cemaat bütünlüğünden uzaklaşan bireyleri tanımlamada kullanılmıştır. Bu bağlamda savaş alanında birlikten kopan asker (şâz) ile ümmetin birliğini zedeleyen birey (men şezze) arasında kurulan söylemsel paralellik, kökün hem toplumsal hem askerî bağlamdaki çağrışımlarının dinî bir söylem içinde yeniden işlevlendirildiğini göstermektedir. Bu semantik dönüşüm, Cahiliyenin kabilevî dayanışma ekseninden İslam'ın ümmet bilinci inşasına uzanan

tarihsel sürekliliğin dilsel bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim şâz kavramının *muhalif, aykırı, sapkın* anlamını kazanması, kökün Cahiliye döneminde taşıdığı *ayrılma* ve *düzensizlik* temalarının İslamî dönemde kelamî bir çerçevede yeniden yapılandırılmasıyla gerçekleşmiştir. Modern dönemde ise şâz sadece dinî bağlamda değil, toplumsal ve kültürel alanda da *marjinal*, *ana akım dışı*, *parya, aykırı* anlamlarını yüklenmiştir. Özellikle sosyal açıdan şâz davranış, yasa, düzenden sapma gösteren tutum ve eylemleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bu durum şâz kavramının erken dönemlerde daha çok yabancı olanı tanımlayan nötr bir ifadeyken zamanla *aykırı, sapkın, kabul edilemez, marjinal* olanı işaret eden olumsuz bir terime dönüştüğüne işaret etmektedir. Günümüzde ise kavram hem dinî hem de seküler bağlamlarda *ana akım dışı* anlamını korumakla birlikte kullanıldığı alana göre yüklenen değer yargısı değişebilmektedir.

Semantik ve etimolojik analizi takiben şâz kavramının terminolojik anlam kazanma süreci, sahih kıraat teorisinin temel prensipleriyle ele alınılmıştır. Bu bağlamda mütekaddimîn dönemi kıraat alimlerinin yaklaşımları tetkik edilmiş ve ortaya konan ilmî çerçevede şu temel hususlar tespit edilmiştir: Erken dönem kıraat anlayışı *isnat, resm-i mushaf* ve *dil uygunluğu* şeklinde üç temel esas etrafında teşekkül eden tutarlı ve birbiriyle irtibatlı teorik bir yapı arz etmektedir. Bu üç kriterden isnat ise birincil ve en temel ölçüt olarak benimsenmiştir. Bu bağlamda senedi sahih olmayan veya bulunmayan bir okuyuşun, dilbilimsel açıdan ne kadar tutarlı olursa olsun kıraat olarak kabul edilemeyeceği konusunda ortak bir görüşe varılmıştır. Nitekim bu çerçevede sıklıkla zikredilen "Kıraat sünnettir." ve "Dilbilimsel açıdan caiz olan her vecih kıraat olarak benimsenemez!" gibi ifadeler, bu yaklaşımın teorik ve pratik açıdan ne derece kökleşmiş olduğunu göstermektedir. Bu perspektiften hareketle kıraat, dilsel bir fenomen olmanın ötesinde Hz. Peygamber'e ulaşan kesintisiz bir rivayet zincirinin ürünü olarak telakki edilmitir. Bununla birlikte bir kıraatin kabul şartları arasında salt teknik şartları taşıyan isnadın varlığı yeterli görülmemiş; aynı zamanda *rivayet yoğunluğu* (كثرت الرواية) ve *kıraat edilme yaygınlığı* (كثرت به القراءة) gibi kriterleri karşılaması da esas alınmıştır. Böylelikle *müstefîz* ve *meşhur* rivayete dayanan isnat sisteminin kıraat ilmindeki merkezi rolü teyit edilmiştir.

İkinci temel unsur olan resm-i Osmânî ise yalnızca bir yazım standardı değil, aynı zamanda vahyin korunmuşluğunun somut göstergesi ve ümmetin üzerinde icmâ ettiği meşru form olarak kabul edilmiştir. Bu yazılı form, mushafın ümmet tarafından kolektif biçimde kabul edilen şeklinin maddî tezahürü olup, vahyin sabitliğini ve kıraatlerin sınırlarını belirleyen temel unsurlardan biri haline gelmiştir. Nitekim bu dönemdeki literatürde yer alan "Mushafların yazımını değiştirmek hiç kimse için caiz değildir." gibi ifadeler, bu yazım biçiminin bağlayıcılığını açıkça ortaya koyarken; "Mushafa uymak, sünnete uymanın temelidir." gibi cümleler ise Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushafların ümmet nezdinde kazandığı icmaî meşruiyeti pekiştirmiştir. Bu yaklaşımda resm-i mushaf, sadece teknik bir yazım kılavuzu değil, aynı zamanda vahyin muhafazasının garantisi olarak değerlendirilmiş; bu

nedenle dilsel olarak mümkün görünse bile resm-i mushafa aykırı her okuma, gerekçesi ne olursa olsun *bidat* ve *şâz* gibi lafızlarla nitelenmiş ve kesin bir şekilde tilavet bağlamında reddedilmiştir. "Hiçbir şekilde icmâ edilen mushafa muhalefet caiz değildir." şeklindeki net ifadeler de bu korumacı yaklaşımın teolojik ve fıkhî boyutunu yansıtmakta olup, yazılı formun metnin muhafazasında ne derece merkezî bir rol üstlendiğini göstermektedir.

Bu dönemde kıraat ilminin üçüncü unsuru olan Arapçaya uygunluk (vucûhu'l-Arabiyye), kıraatlerin dilsel açıdan sahihliğini sağlayan tamamlayıcı, fakat tâli bir ölçüt olarak konumlandırılmıştır. Bu çerçevede kıraatlerin Arapça kaidelere uygun olması elbette önemli görülmüş, ancak bu uygunluğun tek başına bir kıraate meşruiyet kazandırmayacağı özellikle vurgulanmıştır. Nitekim literatürde yer alan "Arapça açısından sahih olsa da kıraat olarak okunamaz!" gibi açık vurgular, isnat ve resm-i mushaf ile desteklenmeyen dilsel uygunlukların tilaveten *merdûd*, *şâz* olarak sınıflandırıldığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda nahiv alimlerinin dahi kıraatleri değerlendirirken nihai belirleyici ölçüt olarak rivayet ve mushaf otoritesini ön plana çıkardıkları müşahede edilmiştir. Zeccâc'ın bu bağlamda kullandığı "Sünnete bağlılık, Arap dili uzmanları nezdinde[dahi] en güçlü ölçüttür." şeklindeki tespiti, bu öncelik hiyerarşisini net bir şekilde yansıtmıştır. Ayrıca erken dönem alimleri, Kur'an'ın *en fasih Arap lehçesiyle indirildiğini* ve kıraatlerde icmânın ancak *dilsel mükemmellik taşıyan ve zirve nitelikteki* kıraatler etrafında oluştuğunu vurgulamışlardır. Bu yaklaşımlar, kıraat teorilerinde dilsel kusursuzluk ile naklî meşruiyet arasındaki diyalektik ilişkiyi ve bu ilişkinin sınırlarını gözler önüne sermektedir.

Bu üç unsurun birlikte işlediği *icmâ merkezli bütüncül model* ise erken dönem kıraat teorisinin kurucu çerçevesini teşkil etmiştir. Zira icmâ, yalnızca sahih kıraatleri belirleyen bir mekanizma değil, aynı zamanda isnat, resm ve dil uygunluğu gibi üç temel kriterin uyumlu bir bütün halinde işlemesini sağlayan merkezî ve tesis edici bir otoritedir. Ferrâ, Taberî, Zeccâc ve İbn Mucâhid gibi erken dönem otoriteleri tarafından *icmâu'l-kurrâ, ittifâku'l-umme, icmâu'l-emsâr ve ekseru'l-kurrâ* gibi kavramlarla ifade edilen bu yaklaşım, kıraatlerin meşruiyetini kolektif uzlaşıya dayandırmıştır. Bu yapıyı bir binaya benzetirsek: a) *İcmâ* hem temel hem de çatı işlevi görerek yapının kurucu ve birleştirici unsurudur. b) Üç temel kriter (isnat, resm, dil uygunluğu), bu yapının sağlamlığını destekleyen ana taşıyıcılardır. c) Münferid rivayetler ise icmânın oluşturduğu bu bütünlüğe aykırı düştüğünden tıpkı bir mimari projede uyumsuz ekler gibi, merdûd, şâz sayılmıştır. Neticede erken dönem kıraat teorisi icmâ eksenli bir sistematiğe dayanmaktadır. Bu sistemde sahih kabul edilen kıraatler sadece tek tek ravilerin nakillerine değil, ümmetin ortak kabulüne ve alimlerin kolektif mutabakatına istinaden belirlenmiştir.

Bu icmâ merkezli sistemin doğal bir sonucu olarak şâz kıraatlerin reddinin yalnızca teknik bir değerlendirme meselesi olmadığı, aksine çok boyutlu ilmî bir sistemin tutarlı bir ürünü olduğu görülmüştür. Erken dönem alimleri, *ümmetin açık ve yaygın biçimde benimsediği kıraatlere aykırı olan her türlü rivayeti*; bir başka deyişle *hüccet olan kurrânın icmâsı dışında kalan her kıraati* şâz olarak

değerlendirmiştir. Söz konusu ifadelerde diğer iki kriterden ziyade alimlerin kolektif kabulünü barındıran *icmâ* ile *yaygın, meşhur naklin* belirleyici olduğu anlaşılmıştır. Nitekim resm-i Osmânî'ye veya dil kurallarına aykırı olan kıraatlerin doğal olarak icmânın dışında kaldığı müşahede edilmiştir. Daha da önemlisi söz konusu kıraat resm-i Osmânî'ye ve dil kurallarına bütünüyle uygun olsa dahi, yeterli derecede yaygınlık ve icmâ desteğinden yoksunsa yine de şâz kabul edilmiştir. Taberî'nin *"Bu, şâz bir kıraattir; her ne kadar bilinen bir lehçeye dayanıyor olsa da onunla tilavet yapılmasını caiz görmüyorum. Zira kıraat imamlarının hüccet teşkil eden icmâsı onun aksine gerçekleşmiştir."* şeklindeki ifadesi bu yaklaşımın en çarpıcı örneklerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Teknik bakımdan kusursuz addedilebilecek münferid kıraatlerin, şâz ve benzeri terimlerle nitelendirilip reddedilmiş olmasının arka planında ise bu tür kıraatlerin beşerî hata ve zaaflara açık olma ihtimalinin yattığı anlaşılmıştır. Bu ihtimal, ilgili rivayetlerin ilmî güvenilirliğini ciddi şekilde zayıflatmakta ve neticede ümmetin kolektif hafızasında yer bulmasını engellemektedir.

Nitekim alimlerin yaklaşımlarında münferid şâz kıraatler iki temel gerekçeyle geçersiz addedilmiştir. Birincisi *icmâ eksikliği:* Şâz kıraatlerin geçerli sayılmamasının ilk nedeni kurrâ çoğunluğu tarafından benimsenmemesi ve amelî olarak toplum nezdinde yaygınlık kazanmamış olmasıdır. Erken dönem alimleri bir kıraatin sahihliğini belirlemede icmâ'yı en güçlü sosyal delil olarak kabul etmişlerdir. Bu bağlamda bir kıraatin alimlerin (geniş açıdan halkın) kabulünden yoksun olması, onun orijinalliğini tartışmaya açan temel bir kriter olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım sahabenin farklı kıraatleri Hz. Peygamber'in sünnetinin bir tezahürü olarak benimsemesi ve bu kabullerin doğası gereği icmâî bir nitelik taşıması gerçeğiyle de desteklenmektedir. İkincisi *ilmî zafiyet:* Şâz kıraatlerin tilavet açısından geçersiz sayılmasının ikinci nedeni ise onların zannî bilgi kategorisinde yer almasıdır. Sahih kıraatler mütevâtir veya meşhur rivayetlerle teyit edilirken, şâz kıraatler genellikle münferid (tek kanallı) rivayetlerle nakledilmiştir. Rivayet zincirlerinin sınırlı olması ve kesin bilgi (yakîn) ifade etmemeleri bu kıraatlerin epistemik değer açısından zayıf kabul edilmesine yol açmıştır. Sonuç olarak bu iki kriter, şâz kıraatlerin reddedilmesinde belirleyici olmuştur. Birincisi toplumsal onay (icmâ) eksikliğine dayalı sosyolojik bir meşruiyet sorgulaması; ikincisi ise rivayetlerin zayıflığına dayalı metodolojik bir eleştiridir. Dolayısıyla şâz kıraatlerin dışlanması, sadece keyfî bir tercih değil, İslâm ilim geleneğinin otantikliği koruma amacıyla geliştirdiği sistematik bir yaklaşımın sonucudur

Ayrıca erken dönem kıraat değerlendirmeleri günümüzdeki on sahih kıraat sistematiğinden farklı olarak dönemin özgün ilmî ve teorik bağlamı içinde şekillenmiştir. Bu dönemde henüz otorite kazanmış ve genel kabul görmüş nihai bir kıraat tasnifinin bulunmaması, bazı alimlerin bugün sahih kabul edilen kıraat imamlarının rivayetlerine yönelik eleştirilerde bulunmalarını mümkün kılmıştır. Söz konusu eleştirilerde zaman zaman dilsel ölçütler ön planda tutulmuş gibi görünse de bu çalışma bağlamında yapılan derinlemesine analizler esas belirleyici ölçütün *rivayetin yaygınlığı* ve *icmâ*

olduğunu ortaya koymuştur. Bu yaklaşımda kurrânın icmâsına aykırılık teşkil eden münferid rivayetlere dayalı kıraatlerin ihtiyatla karşılandığı ve bu tavrın dönemin ilmî hassasiyetleriyle uyumlu olduğu anlaşılmıştır. Nitekim erken dönem kıraat tenkitlerinin keyfîlikten uzak, sistematik ve tutarlı bir zemine dayandığı; bu yönüyle de yöntemsel bir zaaf değil, döneme özgü anlayışın bir yansıması olduğu kanaati güç kazanmıştır. Bu durum İslam ilim geleneğinde ilmî içtihadın tarihsel bağlamla kurduğu güçlü ilişkiyi ve hükmî yapıların zaman içinde geçirdiği dönüşümü açık biçimde ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak bu bölümde hicrî ilk dört asırda şekillenen kıraat teorisinin, yalnızca rivayet zincirine dayalı teknik bir disiplin olmadığı; aynı zamanda ümmetin ortak hafızasını ve kolektif ilmî birikimini esas alan bir sistem olarak geliştiği sonucuna varılmıştır. Bu teorik yapı Kur'an metninin hem lafzî hem de yazılı formunun korunmasına yönelik olarak klasik İslam ilim geleneği tarafından geliştirilen dengeli ve disiplinli bir stratejiyi yansıtmaktadır. Öte yandan erken dönem kıraat alimlerinin, üslup ve terminolojik farklılıklara rağmen, makbul ve merdûd (şâz) kıraatlerin belirlenmesinde organik bir biçimde ortak bir anlayış geliştirdikleri tespit edilmiştir. Bu yaklaşımın merkezinde *icmâ* kavramı yer almakta olup, Kur'an'ın hem yazılı metin hem de sözlü gelenek boyutlarıyla kavramsallaştırılmasında kilit bir rol oynamıştır. Kur'an'ın korunmuşluğunu ve orijinalliğini teminat altına alan bu sistem, yalnızca yazıya indirgenmeyen, kıraatlerle tamamlanan bir otorite yapısı olarak işlev görmüştür. Bu yapının temelini ve çatısını teşkil eden icmâ ise çift yönlü bir karakter arz etmektedir: Birinci boyut Hz. Osman döneminde çoğaltılarak ümmetin ittifakıyla kabul edilen ve literatürde *el-mushafu'l-mucmaʿ aleyh* ifadesiyle temsil edilen yazılı metin otoritesidir. İkinci boyut ise kıraat imamlarının ortak okuyuşlarını ifade eden *icmâu'l-kurrâ*dır.

Bu ikili icmâ modeli, yazılı metin ile sözlü gelenek arasında kurduğu organik bağ sayesinde Kur'an'ın korunmasında çift yönlü bir güvence sistemi oluşturmuştur. Sistemin birinci boyutunu teşkil eden *el-mushafu'l-mucmaʿ aleyh* metinsel sabitliği sağlarken; ikinci boyutu olan *icmâu'l-kurrâ* ise bu sabitliği canlı bir tilavet geleneğiyle besleyerek Kur'an'ın yalnızca yazıya hapsolmayan çok boyutlu bir varlık olarak sürekliliğini temin etmiştir. Bu nedenle herhangi bir kıraat her şeyden önce *el-mushafu'l-mucmaʿ aleyh'*e uygun olmalı, yani yazılı metnin çerçevesiyle çelişmemelidir. Ancak yazıya uygunluk tek başına yeterli olmayıp, aynı zamanda kurrânın uzlaşısı olan *icmâu'l-kurrâ'*yı da haiz olmalıdır. Bu iki unsurun karşılıklı denetim mekanizması ise bir yandan mushaftaki harflere fonetik bir canlılık kazandırırken, diğer yandan bu canlılığın icmânın belirlediği sınırları aşmamasını garanti altına almaktadır. Böylece sistem vahyin hem grafemik hem de fonetik bütünlüğünü koruyarak İslam medeniyetinin vahye yaklaşımındaki titizliğini yansıtan bir yapı oluşturmuştur. Sonuç olarak bu yapı, Kur'an metninin korunması ve lafzının aktarımı sürecinde, yazılı ve sözlü aktarım kanallarını birbirini tamamlayacak şekilde düzenleyen en kapsamlı ve tutarlı modellerden biri olmuştur.

Alimlerin kıraatlere icmâ merkezli bu yaklaşımlarının ardında kıraatlerin İslam hukukunun oluşumunda temel kaynak niteliği taşımasının da bulunduğu söylenebilir. Zira kıraat farklılıkları namazın sıhhatinden miras taksimine kadar birçok dinî hükmü doğrudan etkilemektedir. Bu durum kıraat kabul sürecini sıradan bir rivayet aktarımı olmaktan çıkararak icmâ ile teyit edilen kurumsal bir yapıya dönüştürmüştür. Bu çerçevede şerʿî hükümlerde -şâz kıraatlerin aksine- meşhur kıraatlerin ittifakla geçerliliği, onların sahih isnat zincirlerine sahip olmalarından öte ümmetin amelî uygulamasına girmiş ve alimler tarafından onaylanmış olmalarıyla bağlantılıdır. Nitekim icmânın hem metnin hem de kıraatin meşruiyetini tesis eden üst düzey bir otorite işlevi gördüğü; isnadın ise bu süreçte icmâya dayanak teşkil eden bir unsur olduğu müşahede edilmiştir. Bu husus kıraat ilminin salt rivayet bilgisi olmanın ötesinde, ümmetin dinî pratiği ve alimlerin onay mekanizmalarıyla şekillenen bir disiplin olduğunu göstermektedir.

Ayrıca hicrî ilk dört asırda kıraatlerin nakil keyfiyetiyle ilgili mütevâtirden ziyade *müstefîz* kavramının tercih edilmesi de dikkat çekicidir. Bu durum kıraatlerin teorik bir sistemden ziyade yaşanan dinî pratikler şeklinde gelişmesiyle açıklanabilir. Kıraatlerin bölgesel karakteri -Hicaz, Kûfe, Basra ve Şam gibi merkezlerde farklı üstatların yetişmesi- klasik tevâtür tanımıyla -zahiren- tam örtüşmeyen bir yapı sergilerken müstefîz kavramı hem bu yerel çeşitliliği hem de zamanla ümmet nezdinde kazandıkları yaygın kabulü daha incelikli bir şekilde yansıtmaktadır. Bu tercih kıraatlerin tarihî gelişim süreci ile erken dönem İslam toplumundaki şifahî nakil geleneğinin kendine özgü yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Müstefîz kavramı Hz. Peygamber'den ʿUbey b. Kâ'b, İbn Mesʿûd, Zeyd b. Sâbit gibi sahabîler vasıtasıyla başlayan, tâbiin kuşağıyla devam eden ve nihayet çok sayıda güvenilir ravi tarafından benimsenen dinamik ve tedricî bir intikal sürecini tanımlamaktadır. Mahallî isnat zincirleriyle temellenen bu süreç, kıraatlerin tedricen ümmetin ortak kabulüne mazhar olmasıyla sonuçlanmış ve müstefîz terimi bu gelişimi en ince şekilde karşılayan kavram olarak öne çıkmıştır. Bununla birlikte hicrî ilk dört asırda mütevâtir kavramının genel olarak İslamî disiplinlerde yaygın bir kullanım alanına sahip olmadığı hususu da göz ardı edilmemelidir.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN CİNNÎ'NİN ŞÂZZA YAKLAŞIMI

1. Kıraat İlmindeki Konumu

İslamî ilimlerin sistematik bir disiplin hâline geldiği erken dönemlerde, dil çalışmaları ve kıraat ilmi hem Kur'an'ın doğru anlaşılması hem de Arap dilinin inceliklerinin kayıt altına alınması açısından merkezî bir konumda yer almıştır. Bu süreçte, dil biliminin önde gelen otoritelerinden biri olan *Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî* (ö. 392/1002) hem nahiv hem de kıraat sahasındaki birikimiyle döneminin en önemli entelektüel şahsiyetlerinden biri olarak öne çıkmıştır. İbn Cinnî, sadece gramer kurallarını tespit ve tasnif etmekle yetinmemiş, aynı zamanda kıraat ilminin teorik meselelerine dair özgün yaklaşımlar geliştirmiştir. İbn Cinnî'nin bu alandaki en önemli katkılarından biri, şâz kıraatler üzerine kaleme aldığı *el-Muḥteseb* adlı eseridir. Bu çalışma kıraatlerin dilbilimsel tahlilinde bir dönüm noktası teşkil etmekle birlikte, şâz kıraatlerin Arap dili kurallarıyla uyumunu sistematik bir şekilde ele alan *en kadim kaynaklardan biri* olma özelliğini taşımaktadır. *el-Muhteseb*, İbn Cinnî'nin kıraat ve dil ilişkisine dair yaklaşımını yansıtmasının yanı sıra, onun nahiv, sarf, semâî deliller ve re'y temelinde kıraatleri değerlendiren çok yönlü ilmî perspektifini de ortaya koymaktadır.

Bu bölümde, İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eseri özelinde şâz kavramına ve kıraatlere yönelik yaklaşımı sistematik biçimde incelenecektir. Çalışma, öncelikle onun entelektüel kimliğini ve kıraat ilmiyle ilişkisini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, İbn Cinnî'nin hayatı, dil ilimlerindeki yeri ve kıraatle kurduğu ilişki ele alınacak; ardından *el-Muhteseb*'in telif amacı, yazılış bağlamı ve kaynak kullanımı değerlendirilerek eserin kıraat ilmindeki yeri ortaya konacaktır. İkinci aşamada İbn Cinnî'nin metodolojisinde dikkat çeken pratik-teorik ikilemi incelenecektir. Özellikle pratikte kıraat birliğini koruma yönündeki ihtiyatlı tavrıyla, teoride şâz kıraatleri savunan çoğulcu ve özgürlükçü yaklaşımı arasındaki denge, dönemin siyasî ve ilmî realiteleri ışığında analiz edilecektir. Bu çerçevede şâz kıraatlerin meşruiyetini nasıl temellendirdiği, kıraat tenkidinde geleneksel kriterlere -özellikle rivayet zinciri, resm-i Osmânî ve dil kaideleri- nasıl yaklaştığı ayrıntılı biçimde değerlendirilecektir. Ayrıca İbn Cinnî'nin anlam temelli kıraat yorumlarına karşı geliştirdiği tutum ile resm-i Osmânî'ye muhalif kıraatlere dolaylı direniş stratejisi de örnekler üzerinden açıklanacaktır. Arapçaya aykırılık taşıyan kıraatlere yönelik eleştirel-analitik değerlendirmeleri üzerinden, onun dilci kimliğinin kıraat yaklaşımını nasıl biçimlendirdiği gösterilecektir. Son olarak İbn Cinnî'nin İbn Mucâhid'e yönelik tutumu mercek altına alınarak geleneksel otoriteye karşı geliştirdiği örtük eleştiriler tartışılacaktır. Böylece İbn Cinnî'nin kıraat ilmindeki konumu -otorite kabulü, eleştirel yaklaşım ve yöntemsel esneklik arasında tesis ettiği incelikli denge- sistematik biçimde aydınlatılmış olacaktır. Bununla birlikte onun

şâz kavramını kullanma biçimi ve şâz kıraatlere yönelik yaklaşımının, kendinden önceki geleneğe ne ölçüde bağlı kaldığı veya ondan ne derece ayrıştığı da ortaya konulacaktır.

1.1. Hayatı ve İlmî Kimliği

Arap dili ve edebiyatı alimlerinden İbn Cinnî, Yunan asıllı bir babanın çocuğu olarak Musul'da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihiyle ilgili kaynaklar arasında ihtilaf bulunmakla birlikte bazı rivayetlerde doğum yılının 300/912[624] veya 330/941[625] öncesi olduğu ifade edilmekte, bazı kaynaklar ise 302/914[626] veya 330/942[627] gibi kesin fakat birbirinden farklı tarihler vermiştir. Son dönem çalışmalar, İbn Cinnî'nin uzun ömürlü olduğuna dair herhangi bir rivayetin bulunmaması ve 70 yaşında 392 senesinde vefat ettiğine dair kayıtlar dikkate alındığında, en isabetli doğum tarihinin 321-322 yılları civarında olduğunu belirtmiştir.[628]

İbn Cinnî'nin kökenine dair bilgiler de biyografisini şekillendiren önemli unsurlardandır. Kaynaklarda babasının, Musul'un önde gelen simalarından Süleyman b. Fehd b. Ahmed el-Ezdî'nin Yunanlı azatlısı olduğu ifade edilmekte,[629] ancak buraya nereden ve ne zaman geldiğine dair bir bilgi yer almamaktadır. Babasının ismi olan Cinnî (جني) lafzının, Yunanca alem bir isim olup كني kelimesinden muarrep olduğu belirtilmekle birlikte, bu ismin kökeninin *asil, soylu, dâhi, güzel fikirli, saygın kişi ve cömert* anlamlarına gelen "جينايوس" olduğu; Yunancadaki "Γεννάιος" lafzını temsilen Latincede "Gennaius" şeklinde yazıldığı; Modern İngilizcedeki etimolojik karşılığının ise "genius" olduğu belirtilmektedir.[630] İbn Mâkûlâ; İbnu'l-Muemmel'den naklen İbn Cinnî'nin kendisinin de bu anlamı doğrularcasına babasının Rum/Yunanlarda *erdemli bir kişi* olduğundan bahsettiğini kaydetmiştir.[631]

İsim ve künyesi açısından da dikkat çekici bir şahsiyet olan İbn Cinnî, literatürde daha çok babasına nisbetle İbn Cinnî olarak anılmıştır. Ancak kendi eserlerinde -örneğin *el-Muhteseb* adlı kitabında- daha çok *Ebu'l-Feth* künyesini kullanmayı tercih etmiştir.[632] Kaynaklarda bu isimde bir evladı

---

[624] Ebu'l-Felah İbnu'l-ʿİmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 4/495.

[625] Yâkût el Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ=İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, 4/1585; Ebu'l-Abbas İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-aʿyân ve enbâʾu ebnâʾi'z-zemân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), 3/3/248; Ebu'l-Fazl Celâleddin es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuʿât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât,* thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l Asriyye, ts.), 2/132.

[626] İmâduddin İsmail b. Ali Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (Mısır: el-Matbaatu'l-Huseyniyyetu'l-Mısrıyye, ty), 2/136.

[627] Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litteratur* (Weimar: Emil Felber, 1898), 2/125-126; Sezgin, Fuat, *Geschıchte Des Arabıschen Schrıfttums* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 9/173.

[628] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/6; Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitisü, 1996), 40,41.

[629] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1985; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-aʿyân*, 3/3/246; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/5.

[630] Brockelmann, *GAL*, 1/125; J. Diggle vd. (ed.) (United Kingdom: Cambridge University Press, 2021), "The Cambridge Greek Lexicon", 1/302-303; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Mukaddime 8.

[631] Ebû Nasr Ali b. Hibetullah İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi rafʿi-l-irtiyâbi ʿani'l-muʾtelefi ve'l-muhtelefi fi'l-esmâʾi ve'l-kunâ ve'l-ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 2/585.

[632] Bakınız örneğin; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/87, 115, 162, 217, 2/31, 42, 69.

olduğu belirtilmemekle birlikte bu künyenin müellife neden verildiğine dair açık bir açıklama bulunmamaktadır. Kanaatimizce bu künyeyi, dil ve edebiyat ilimlerindeki behresi ve bunlarla ilgili müşkülleri çözmedeki mahareti sebebiyle kullanmıştır.[633] Bu kanaati teyit eden kullanımlar arsında bu kökle ilgili Arapçada yaygın olarak "Allah, onu doğru yola iletsin, hayrı ona kolaylaştırsın, basiretini ve ferasetini açsın, bilmediğini ona öğretsin." anlamlarında kullanılan فتَح الله عليه ، فتَحَ الله عليه الأمرَ gibi dua kalıpları yer almaktadır.[634] Ayrıca Kur'an'da geçen أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ (el-Bakara 2/76) ayetinde "Allah'ın size açıkladığı/öğrettiği" şeyler anlamındaki kullanımlar da bu kökün bilgi ve keşfe yönelik anlam alanını desteklemektedir. Nitekim İbn Cinnî'nin el-Mütenebbî'nin divanındaki müşkül ifadeleri açıklamak üzere kaleme aldığı eserine الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي adını vermesi onun "feth" kökünü ilmin keşfi, açıklığa kavuşturulması ve anlaşılması anlamlarıyla ilişkilendirdiğini açıkça göstermektedir.

Kökeni itibarıyla Arap toplumunun merkezinden gelmeyen biri olmasına rağmen İbn Cinnî, entelektüel kapasitesi sayesinde bu çevrede önemli bir yer edinmiştir. Özellikle Şuûbî hareketler karşısındaki mutedil tutumu ve nesep üzerinden yapılan eleştiriler karşısında ilmî kimliğini ön plana çıkarma gayreti dikkat çekicidir. Bu bağlamda kendisine yönelik nesep üzerinden yapılan telmihlere karşı, haiz olduğu derin ilmî birikimin övünmek için kendisine yeterli olduğunu ve aynı ırka mensup olan "Kayseru'r-Rûm, Azîmu'r-Rûm, Meliku'r-Rûm" unvanlarıyla da anılan Heraklitos'a,[635] yönelik yapılan nebevî duanın da bunun için yeterli olduğunu belirten şu beyitleri kaleme alarak cevap vermiştir.[636]

فَإِنْ أَصْبِحْ بِلَا نَسَبٍ فَعِلْمِي فِي الْوَرَى نَسَبِي

عَلَى أَنِّي أَقُولُ إِلَى قُرُومٍ سَادَةٍ نُجُب

قَيَاصِرَةٌ إِذَا نَطَقُوا أَرَمَّ الدَّهْرُ ذُو الْخُطَبِ

أُوْلَاكَ دَعَا النَّبِيُّ لَهُم كَفَى شَرَفًا دُعَاءُ نَبِي

633 Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1586-1587.
634 ʿUmer, *Muʿcemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muʿasıra*, 3/1663.
635 Mahmud Husnî Mahmud, *el-Medresetu'l-Bagdâdiyye fî târîhi'n-nahvi'l-ʿArabî* (Beyrut: Muessestu'r-Risâle, 1986), 319-320.
636 Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1593.

إذا لم يبق لي عقب أقامت خير ما عقب

Eğer nazarınızda nesebim yoksa,

Benim ilmimdir soyum, şanım odur halka.

Nice ki köküm, asaletle yoğrulmuş krallara dayanır,

Söz söylediklerinde zaman bile susar onlara.

Onlar ki Nebî'nin duasına mazhar olmuş nesildir,

Bir Peygamber duası, şerefin en yücesidir.

Arkamda bir evlât kalmasa da benden sonra,

Bıraktığım ilimdir en kıymetli yadigâr, hayrın son durağı…

İbn Cinnî'nin çocukluk ve gençlik yıllarına dair bilgiler de onun ilmî kariyerinin seyrini anlamada önemlidir. İlk tahsilini Musul'da[637] yapan İbn Cinnî, zekâsı ve dil alanındaki yetkinliğiyle kısa sürede temayüz etmiş; henüz on beş-on yedi yaşlarında iken Musul Camii'nde gramer dersleri vermeye başlamıştır.[638] Tahsil hayatında Ebu'l-Abbas Muhammed el-Mevsılî ve Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'den istifade etmiş; özellikle kıraat ve nahiv alanlarında Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Miksem'in öğrenicisi olmuş, bu vesileyle Saʿleb'in rivayetlerine ulaşmıştır. Aynı zamanda bedevîlerden dil malzemesi toplayarak Arapçanın canlı ve doğal kullanım biçimlerini doğrudan gözlemlemiştir.[639]

Onun ilmî olgunlaşmasında en büyük rolü, hocası Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) oynamıştır. Bu iki alimin yolu, 337/948 yılında Musul Camii'nde sarfî bir mesele üzerine gerçekleşen münazara sayesinde kesişmiştir. İbn Cinnî, bu karşılaşmanın ardından Musul'u terk ederek Bağdat'a gitmiş ve kırk yıl süren ilmî bir yol arkadaşlığı başlamıştır.[640] Bu birliktelik süresince birçok beldeye ilmî seyahatlerde bulunarak farklı kişiler ve kültürlerle karşılaşan İbn Cinnî, Halep ve Şiraz'a yaptığı seyahatler esnasında da devrin meşhur Arap şâiri el-Mütenebbî (ö. 354/965) ile tanışmış, dil meseleleri üzerine münazaralarda bulunmuş ve onun divânının ilk şârihi olmuştur.[641] Bu etkileşim, onun hem dilsel hem de edebî yaklaşımlarını zenginleştirmiştir.

---

637 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi raf'i-l-irtiyâb*, 2/585.

638 Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1589; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-aʿyân*, 3/3/246; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/6.

639 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/14-16.

640 Ebu'l-Berekât Kemâleddin el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1985), 245; Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1589.

641 Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1588.

Hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Mutenebbî'ye yönelik, kıyafetinin sadeliği ya da çirkinliği nedeniyle taşıdığı olumsuz duygular İbn Cinnî'nin şairle olan ilişkisini olumsuz etkilememiştir. Aksine İbn Cinnî, akıl ve bilgiyi haiz olduktan sonra kişinin kıyafetinin dostluk ilişkilerinde bir önemi olmadığını, وما علينا من القشور إذا استقام اللُبّ "Çekirdek düzgün olduktan sonra kabuğundan bize ne!" beytiyle veciz bir şekilde ifade etmiştir.[642] Dahası müellif bu yaklaşımıyla hocasının ön yargılarını aşmasına da katkı sağlamış, zaman zaman el-Mütenebbî'nin seçkin beyitlerini okuyarak onun da şaire karşı olumlu bir bakış geliştirmesine vesile olmuştur. Öte yandan el-Mütenebbî de İbn Cinnî'nin ilmî kişiliğini takdir etmiş; onun hakkında "Bu, pek çok kişi tarafından değeri bilinmeyen bir adamdır." demiştir. Hatta şiirlerindeki sarfî ve nahvî inceliklerle ilgili kendisine bir şey sorulduğunda "Arkadaşımız Ebu'l-Feth'e sorun." şeklinde cevap vererek onun dildeki behresini ortaya koymuştur.[643] Nitekim hocası Fârisî ile uzun yıllar süren bu yakın dostluk ve ilim yolculuğu, İbn Cinnî'nin ilmî ve fikrî gelişiminde en önemli etkenlerden biri olmuştur. Ancak bu samimiyet, onun gerektiğinde hocasını hem ilmî hem de fikrî noktalarda eleştirmekten alıkoymamıştır.

İbn Cinnî'nin dönemin hâkim dil mezheplerinden hangisine meyilli olduğu hususunda ise literatürde farklı değerlendirmeler mevcuttur. Bazı araştırmacılar, onun Basra veya Bağdat dil mektebine mensup biri olduğunu değerlendirirken; bazıları da İbn Cinnî'nin akıl ve mantığı ön planda tutan, bağımsız bir dilci profili çizdiğini savunmaktadır.[644] Bu farklı değerlendirmelerin sebebi, İbn Cinnî'nin çeşitli konularda zaman zaman Basralıların, zaman zaman Bağdatlıların veya Kûfelilerin görüşleriyle örtüşen değerlendirmelerde bulunmasıdır. Bununla birlikte İbn Cinnî'nin pek çok eserinde Basralılardan "ashabımız" diye bahsetmiş olması ve genel anlamda bu mezhebin usullerini benimseyen bir yaklaşım sergilemesi, onun nahiv ilminde Basra mezhebine daha yakın bir çizgide durduğunu göstermektedir.[645] Ancak bu aidiyet onun ilmî bağımsızlığını gölgeleyecek bir bağnazlık anlamına gelmemektedir. Nitekim dil meselelerine dair görüşlerinde mezhepler üstü, yenilikçi ve özgün bakış açıları geliştirmesi; hocası Fârisî'ye bazı meselelerde muhalefet etmesi, ayrıca Basralıları "arkadaşlarımız"[646] şeklinde anmasına rağmen, "Basralılarla benim aramda bir yakınlık yoktur; asıl yakınlık benimle doğru bilgi arasındadır."[647] ifadesini kullanması, onun mezhebî taassuptan uzak, hakikate öncelik veren bir dilci olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç itibarıyla İbn Cinnî'nin hicrî dördüncü yüzyılda Hamdânî hâkimiyetinde bulunan Musul'daki ilk tahsil ve çocukluk yılları dışında hayatının büyük bir kısmını, Büveyhî hanedanının

---

642 Yusuf el-Bedîʿî, *es-Subhu'l-munebbî ʿan haysiyyeti'l-Mutenebbî* (el-Matbaatu'l-Âmiratu'ş-Şerefiyye, 1308), 1/209-212; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 16-23.
643 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/21.
644 Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, 66-68; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, ts., Mukaddime 44-47.
645 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Mukaddime 44.
646 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/167, 349.
647 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/167.

hâkim olduğu Bağdat'ta geçirdiği ve bu asırdaki ilmî ve kültürel gelişmelerin yanı sıra özgür fikrî ve felsefî tartışma ortamından geniş ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır. Hatta Büveyhî hanedanıyla Dicle nehrinde yapılan kayık gezintilerinde sultanın yanında oturma ayrıcalığına sahip olacak kadar itibarlı bir konuma ulaştığı görülmüştür.[648]

İbn Cinnî gibi lisânî ve edebî ilimlerde temayüz etmiş bir alimin, özelikle de hocası Fârisî'nin 377/987 yılında Bağdat'ta vefatı üzerine onun yerine geçip tedriste bulunduğu dönemlerde pek çok talebe yetiştirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Kaynaklarda Şerîf er-Radî (ö. 406/1015), Ali b. Zeyd el-Kâşânî en-Nahvî (ö.410/1019), İbnü'l-Bevvâb (ö. 413/1022), Ebü'l-Hasan Ali b. Ubeydullah es-Simsimî (ö 415/1024), Şerîf el-Murtazâ (ö.436/1044), Zâkir en-Nahvî (ö.440/1048), Ebü'l-Kāsım Ömer b. Sâbit es-Semânînî (ö. 442/1050), Muhammed b. Ahmed el-Vâsıtî (ö. 462/1070), Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Hafâcî (ö 466/1073), Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed Nasr gibi isimler onun öğrencileri arasında zikredilir. Bu isimlere, babalarının tedrisinden geçen Ali, Âlin (عالٍ) ve Alâ adlarındaki üç çocuğunu da ilave etmek mümkündür.[649] İbn Cinnî'nin ailesiyle ilgili kaynaklarda ise sadece Ali, Âlin ve Alâ adında üç evladı ve bunların babaları tarafından edep ve erdem sahibi kişiler olarak yetiştirildiği bilgisi dışında herhangi bir malumata ulaşılamamıştır.[650] İbn Mâkûlâ (ö. 447/1055), İbn Cinnî'nin oğlu Ali'nin muhaddis olduğunu ve Sayda şehrinde ondan hadis dinlediğini kaydetmiştir.[651]

İbn Cinnî, hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Bağdat'ta, yetmişli yaşlarında iken 28 Safer 392 (16 Ocak 1002) tarihinde vefat etmiştir.[652] Filolog ve dil filozofu olan İbn Cinnî yaklaşık yetmiş yıllık hayatının kahir ekseriyetini, ilim tahsiline ve tedrisine adamıştır. Telif ettiği eserleriyle yalnızca kendi çağını değil, sonraki nesilleri de derinden etkilemiş; Arap dili ve edebiyatına dair geniş bir miras bırakmıştır. Kaynaklarda yetmişe yakın eser telif ettiği belirtilse de bunların birçoğu günümüze ulaşmamıştır.[653] Söz konusu teliflerinin çoğu, dilbilimsel ve edebî alandadır; Kur'an ilimlerine dair çalışmaları ise sınırlıdır.

Hocası Ebû Ali el-Fârisî ile kırk yıl süren dostluklarının, bir sarf meselesi üzerine yaptıkları tartışma sonucu başlamış olması, onun hem sarf ilmiyle hem de genel anlamda dilbilimle ilgilenmesine vesile olmuştur.[654] *el-Hasâis* adlı eseri, Büveyhî Sultanı Bahâuddevle'ye (379/989) ithaf ettiği ve Arap

---

[648] Ebu'l-Hasen İzzeddîn Ali İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 7/727.
[649] Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, 245-246.
[650] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1589.
[651] İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi raf'i-l-irtiyâb*, 2/585.
[652] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 115; Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, 246; Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1585; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/3/248; Suyûtî, *Buğyetu'l-vuʿât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/132.
[653] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1597-1601; Sezgin, *GAS*, 9/173-183.
[654] Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî*, 333.

dil mirasında ilmu'l-luga ve fıkhu'l-luga üzerine kaleme aldığı en önemli telifidir. Bu eseri, sözlük, morfoloji ve gramerle ilgili birçok konunun kapsamlı bir koleksiyonu niteliğindedir. Muhtevasında lafız ve anlam ilişkisini inceleyerek anlambilime;[655] dilin mahiyetine;[656] dilin ilahî mi yoksa ıstılahi/mevzuî mi olduğunu tartışmaya açarak dilin kökenine;[657] sağîr-kebir şeklindeki iştikakın kısımlarına[658] ve daha pek çok özgün konuya değinerek Arap dilinin genel yapısını ve bu yapıyı oluşturan temel ilkelerini, modern dilbilim çalışmalarında izlenen yönteme benzer bilimsel bir şekilde felsefî açıdan ele alıp irdelemiştir. *el-Lumaʿu fi'l-ʿArabiyye* adındaki eserinde ise nahivle ilgili temel meseleleri sade bir üslupla ihtisar ederek temel bir başvuru kaynağı meydana getirmiştir.[659]

Bir diğer önemli eseri olan *Sırru sınâʿati'l-iʿrâb*, Arap alfabesini oluşturan yirmi dokuz harfin fonetik yapısını ele aldığı ve bu alanda temel başvuru kaynağı kabul edilen bir çalışmadır.[660] Sesin çıkış keyfiyetinde boğazı flüte, harflerin çıkışlarını ise sesin şiddetini ve perdesini belirleyen ve bir sesi diğerinden ayıran flüt deliklerine benzetmiştir. Keza sesle ilgili çalışmaları müzik çalışmalarıyla irtibatlandırarak izah etmeye çalışmıştır.[661] Böylelikle Arap dili etimolojisinin temellerini atan ve fonetiği müstakil bir bilim halinde detaylı inceleyen kişi olmuştur.

Edebiyat sahasındaki en önemli eserlerinden biri, el-Mütenebbî'nin divanında geçen şiirleri, dil ve edebiyat açısından incelediği *Fesru şiʿri'l-Mütenebbî*'dir. Bu eser, devrin dilcileri arasında geniş yankı uyandırmış, hatta reddiye ve tenkitlere konu olacak kadar dikkat çekmiştir.[662] Kur'an ilimlerine dair yazmış olduğu en önemli eseri ise *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırââti ve'l-îdâḥi ʿanhâ*'dır. Şâz kıraatlerin tevcihini konu edinen bu eser, çalışmamızın ikinci bölümünün ana omurgasını oluşturduğundan müstakil olarak aşağıda detaylandırılacaktır. Ayrıca bazı çalışmalarda *el-Muhezzeb fi'l-kıraat* adlı bir eser daha İbn Cinnî'ye atfedilmektedir.[663] Günümüze ulaşmamış olan bu eser için referans verilen kaynağa gidildiğinde orada sadece *el-Muhezzeb* adıyla zikredildiği ve *fi'l-kıraat* kaydının konulmadığı gözlemlenmiştir.[664] Fuat Sezgin'in[665] de bu eseri Kur'an ilimleri bağlamında değerlendirmemesi dikkate alındığında söz konusu eserin, Kur'an ve kıraatle değil, dilbilimle ilgili

[655] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/147.
[656] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.
[657] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/41.
[658] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/135-141.
[659] Sezgin, *GAS*, 9/174-176.
[660] Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, 91.
[661] İbn Cinnî, *Sirru sinâʿati'l-iʿrâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1421), 1/21-22.
[662] Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, 99.
[663] Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, 106.
[664] İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-aʿyân*, 3/3/247.
[665] Sezgin, *GAS*, 182.

olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Bunun dışında İbn Cinnî'ye *el-Vakfu ve'l-ibtidâ* adında bir eser daha nisbet edilmiştir.[666]

1.2. *el-Muhteseb* Adlı Eseri

Kaynaklarda *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırââti ve'l-îdâḥi ʿanhâ* adlı eserin kesin olarak İbn Cinnî'ye ait olduğu[667] ve bu eserin, Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî tarafından *el-Muntehab min kitabi'l-Muhteseb* adıyla seçmeler yapılarak ihtisar edildiği kaydedilmekle birlikte bu muhtasar eser günümüze gelmemiştir.[668] Söz konusu eserin mahtût hali üzerine 1933 yılında G. Bergsträsser tarafından *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des Ibn Ğinnī (İbn Cinnî'nin Muhteseb'inde Kur'anın Kanonik Olmayan Okumaları)* adında bir çalışma yapılmıştır.[669] Bu çalışmada, kısa bir mukaddimeden sonra sırasıyla eserdeki şâz kıraatlerin aktarımı yapılmıştır.

el-Muhteseb'in ilk cildi Ali en-Necdî Nâsıf, Abdulfettâh İsmâil Şelebî ve Abdulhalîm en-Neccâr tarafından, ikinci cildi Abdulhalîm en-Neccâr'ın vefatı sebebiyle diğer iki muhakkik tarafından Kahire'de 1386-1389/1966-1969 yılları arasında neşredilmiştir. Eserin bu neşri, 1414/1994 yılında ikinci baskı olarak yeniden yayımlanmıştır. Ayrıca bu eserin, 1998 yılında Muhammed Abdulkadir ʿAtâ'nın tahkikiyle Beyrut'ta başka bir baskısı yapılmıştır. Bu çalışmada her iki neşir de dikkate alınmakla birlikte, dipnotlandırma ve tahkik açısından daha nitelikli bulunması sebebiyle Kahire baskısı esas alınmıştır.

Söz konusu eserin telif edildiği dönemin ilmî ve tarihî bağlamı, içerdiği kıraatlerin anlam ve değerini kavrayabilmek için son derece belirleyicidir. Bu nedenle hicrî dördüncü yüzyılda kıraatlerin seyrine kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Bu dönemde şehir kurrâsının üzerinde icma ettiği kıraatlerin ilk defa yedi sayısı ile sınırlandırılıp meşhur olarak tevsik edildiği; buna mukabil geri kalan kıraatlerin şâz ile nitelendirilerek zayıf addedildiği müşahede edilir.[670] Meşhur kıraatleri yedi sayısı ile sınırlandırma faaliyetine öncülük eden İbn Mucâhid'in[671] günümüzde kayıp olan ve muhtevasında yedinin dışındaki kıraatleri incelemiş olduğu eseri için *el-Kırââtu'ş-şevâz* şeklinde bir adlandırma yapıp yapmadığı ve yine bu tür kıraatlere nasıl bir değer atfettiği kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte -ilk bölümde de detaylıca ifade edildiği gibi-[672] onun, *Kitabu's-Sebʿa* adlı eserindeki üslup ve yaklaşımından mucmaʿ aleyh olmayan (yedi kıraatin dışındaki) kıraatleri şâz ve zayıf olarak

---

[666] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1600; Sezgin, *GAS*, 9/182. Muhakkik Neccâr, bu kitabın da Kur'an ilimlerine yönelik değil de nahiv ilmiyle ilgili olabileceğini söylemektedir Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Mukaddime 66.
[667] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1599; Suyûtî, *Buğyetu'l-vuʿât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, 2/132; Sezgin, *GAS*, 9/182.
[668] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1517; Sezgin, *GAS*, 9/182.
[669] Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ,* 4/1599; Sezgin, *GAS*, 9/182; Yavuz, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, 105.
[670] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.
[671] Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne an meâni'l-kıraat*, 87; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (Mektabe İbn Teymiye, ts.), 1/139.
[672] Detaylı bilgi için tezin ilgili bölümüne bakılabilir.

değerlendirdiği ve bu kıraatlerin Kur'an olarak okunmalarını caiz görmediği anlaşılmaktadır.[673] Bu tespiti destekleyen hususlar; İbn Mucâhid'in bu tahdit eyleminden sonra yedi kıraatin kesin ve farz olarak görülmeye başlanması, buna karşın yedinin dışında okunan ve işitilen kıraatlerin şâz olarak dahası küfür olarak algılanması, bu algı ve olguya Mehdevî ve benzeri sonraki ulemanın karşı çıkmış olmasıdır.[674] Ayrıca İbnu'l-Cezerî'nin yedi kıraatin İbn Mucâhid'in tertibinden önce diğer kıraatlerden ayırt edici bir özelliğe sahip olmadığını ifade ederek bu algıyı sorgulaması ve yedinin aksine onlu sistemi kurumsallaştırması söz konusu yaklaşıma yönelik eleştiriler arasında gösterilebilir.[675]

Bunun yanında bu asırda, belirlenen yedi kıraatin üzerine ziyade edilen diğer üç kıraatle,[676] hatta yedi-on kıraatin dışındaki kıraatler içerisinden naklî açıdan sahih veya dilsel olarak güçlü gördükleri kıraatlerle okuma yapmakta bir beis görmeyen alimlerin de mevcut olduğu gözlemlenir. Bunların başında İbn Şenebûz, İbn Miksem gibi kıraat alanında temayüz etmiş şahsiyetlerin olduğu; bu kişilerin, İbn Mucâhid'in otoritesine boyun eğmedikleri ve onun reddettiği kıraatlerle okuma yaptıkları doğrudan İbn Cinnî tarafından kaydedilmiştir.[677] Dahası kaynaklarda İbn Mucâhid'in, devlet gücünü de arkasına alarak İbn Şenebûz[678] ve İbn Miksem[679] için birer soruşturma meclisi düzenlettirdiği, onları bu tür okumalarından dolayı tövbeye davet ettirdiği ve vazgeçene kadar bu iki alime vezir İbn Mukle kanalıyla işkence yaptırttığı zikredilmiştir.[680]

Bu iki imamın öncülüğünü yaptığı hareket karşısında iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır. İlki, İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995?)[681] ve İbn Hallikân (ö. 681/1282)[682] gibi müelliflerin temsil ettiği, söz konusu alimleri yeren, lahn ve ahmaklıkla itham eden ve onları eleştiren görüştür. İkincisi ise Ebû Amr ed-Dânî[683] ve İbnu'l-Cezerî[684] gibi müelliflerin, söz konusu iki alimin kıraatlerine dair olumlayıcı bir ifade kullanmaksızın, rivayet ve kıraat alanında güvenilir, yetkin ve zabt sahibi olduklarını ifade eden daha mutedil yaklaşımdır. Bu çerçevede Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö. 414/1023), İbn Miksem ile ileri yaşlarında -gözlerinin artık görmediği bir dönemde- bizzat karşılaştığını belirtmiş ve ondan daha mütevazı ve sakin bir kimseyi görmediğini ifade etmiştir. Müellif, İbn Miksem'in genel kabul görmemiş

673 İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa*, 87.
674 Ebu'l-Abbas el-Mehdevî, *Beyânu's-sebebi'l-mûcibi li ihtilâfi'l-kırâât*, 52-54; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/36-37.
675 İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 27.
676 İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 29-63, 83.
677 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.
678 İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/54,55.
679 İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/124, 125.
680 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 50, 51; Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zuyûluhu*, 1/296.
681 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 50,51.
682 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, 3/4/299.
683 İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/56.
684 İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/54.

bazı kıraat tercihlerinde bulunduğunu ve bu durumun insanlar tarafından tepkiyle karşılandığını belirttikten sonra, konuya dair âdeta bir savunma niteliği taşıyan şu tespitleri aktarmıştır:

> Çoğu kimse, İbn Miksem'in -tıpkı İbn Şenebûz'un İbn Mucâhid tarafından zulme uğratılması gibi- bu meselede mağdur edildiği kanaatindedir. Her iki alimin de kıraat tercihlerini ne eser ne hüccet ne de rivayete dayandırmadıkları iddia edilmiştir. Oysaki bu iki alim ne bir icatta bulunmuş ne de uydurma yoluna gitmişlerdir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın İbn Mucâhid'in tercihlerini vahiy yoluyla indirdiğini kimse iddia edilemez. O da tıpkı kendinden öncekiler gibi içtihat etmiştir. Keşke İbn Şenebûz'un الحكيم الْعَزِيزُ sıfatları yerine فإنّك أنت الغفور الرحيم (Mâide 4/118) şeklinde okuduğunda ve yine İbn Miksem'in, Firavunu vasıflarken إنّه كان من الغالين (Duhân, 44/33) şeklinde ayn harfi yerine gayn harfiyle okuduğunda onlarla savaşmaya İbn Mucâhid'i neyin kışkırttığını bilebilseydim.[685]

İbn Cinnî'nin bu iki yaklaşımdan hangisine daha yakın durduğuna bakıldığında, öncelikle onun hocası Ebû Bekr Cafer b. Ali b. El-Haccâc'a öğrenci olduğunda İbn Şenebûz (ö. 328/939) ile ittisal ettiği[686] ve doğrudan İbn Miksem'in öğrencisi olup ondan rivayette bulunduğu görülmektedir.[687] Dolayısıyla İbn Cinnî'nin özellikle İbn Miksem ile aralarında hoca-talebe ilişkisinin bulunduğunu belirtmek gerekir. İbn Cinnî bu bağlamda *el-Muhteseb*'in mukaddimesinde, çağındaki insanların yedi kıraat dışında kalan kıraatleri şâz olarak nitelendirdiklerini ifade ettikten sonra bu kıraatlerle ilgili kendi görüşünü ortaya koyarak bu kıraatlerin, karilerinin güvenilir ve rivayetlerinin çok olduğunu; fesahat bakımından icmâ edilen kıraatlere müsavi olduğunu, hatta bazı yönlerden onlardan daha üstün olabilecek özellikler barındırdığını ileri sürmektedir.[688] İbn Cinnî, şâz kıraatlerin lehine sunduğu bu teorik açıklamalarının hemen ardından dönemin pratik kıraat ortamına da temas etmektedir. Bu çerçevede söz konusu kıraatlerin sahip oldukları nitelikler sebebiyle İbn Mucâhid'in otoritesine karşı çıkan ve onun görüşlerine muhalif bir tutum sergileyen İbn Şenebûz, İbn Miksem ve başka alimlerin bu kıraatleri benimsediklerini aktarmaktadır. Ayrıca bu şahsiyetlerin, güçlü rivayet zincirlerine ve Arap dili sanatına dair derin bilgileriyle bu kıraatleri savunduklarını, onları üstün tutarak bu konuda yüceltici bir tavır sergilediklerini kaydetmektedir.[689]

İbn Cinnî'nin bu anlatım tarzı, İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi alimlerin İbn Mucâhid'e karşı tutumlarını değerlendirmede önemli bir yaklaşım sergilemektedir. İbn Cinnî, bu tartışmaların yaşandığı dönemin (İbn Mucâhid'in vefatı: 324/936) yaklaşık yetmiş yıl sonrasında kaleme aldığı eserinde, söz konusu olaylara daha analitik ve mesafeli bir bakışla yaklaşmaktadır. İlgili pasajda ne İbn Mucâhid'in otoritesi doğrudan sorgulanmakta ne de ona muhalif olanlar *şâz/marjinal* olarak etiketlenmektedir. Aksine ilmî gerekçeler ön plana çıkarılarak objektif ve akademik bir perspektif sunulmaktadır. Bu

---

[685] Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâ'ir ve'z-zehâ'ir*, thk. Vedâd el-Kâdî, Beyrut: Dâru Sâdır, 1988, 8/65,66.

[686] Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî*, 330. İbn Cinnî'nin doğum tarihini 322 olarak kabul ettiğimizde 328/939 tarihinde vefat eden İbn Şenebûz ile mülaki olmuş olması isabetli gözükmemektedir. Fakat buradaki ittisalden kastedilenin, hocası vasıtasıyla sened cihetinden İbn Şenebûz ile birleşme durumu olması kuvvetle muhtemeldir. Yine de İbn Cinnî'nin doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda 300, 302 gibi farklı veriler bulunduğundan bu konuda kesin bir şey söylemenin isabetli olmadığı görülmektedir.

[687] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/6.

[688] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.

[689] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.

çerçevede "İbn Mucâhid'in dizginlerine karşı çıkanlar (مَن جاذب ابن مجاهد عِنَان القول فيه)" metaforu, İbn Cinnî'nin bu muhalefeti bir tür *otorite sorgulaması* olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Ayrıca müellifin "Güvenilir rivayet zincirleri"ne ve "Arap dili ve irab sanatına dair derin bilgi"ye yaptığı vurgu, şâz kıraatleri savunanların tutumunu keyfî bir muhalefet olarak değil, ilmî temellere dayanan bir yaklaşım olarak yorumladığına ve bu durumu meşrulaştırdığına işaret etmektedir.

Sonuç olarak İbn Cinnî, bu anlatımıyla hicrî dördüncü yüzyıl kıraat tartışmalarına tipik bir *ehl-i dirayet* alimi olarak yaklaşmıştır. İbn Cinnî'nin mukaddimesinde sergilediği dikkatli ve dolaylı itiraz tarzı, yalnızca teorik bir tercih değil, aynı zamanda dönemin ilmî ve sosyopolitik baskılarına karşı geliştirilmiş stratejik bir duruşun ürünüdür. Bu bağlamda, İbn Şenebûz'un resm-i Osmânî'ye aykırı kıraatleri sebebiyle İbn Mucâhid tarafından toplumsal baskıya ve ilmî dışlanmaya maruz bırakılması hadisesi, İbn Cinnî'nin tavrını belirleyen önemli bir arka plan teşkil etmektedir. Mukaddimede şâz kıraatlerin ravilerinin güvenilirliğini ve kıraatlerin dilsel meşruiyetini vurgulayan ifadeleri, sadece genel bir teorik savunu değil, aynı zamanda İbn Şenebûz gibi alimlere yönelik sessiz bir destek beyanı olarak da okunabilir. Bu durum İbn Cinnî'nin, doğrudan bir çatışmaya girmeden, kıraat ilmindeki çeşitliliği koruma ve meşrulaştırma çabasının bilinçli bir tercih olduğunu göstermektedir. Nitekim söz konusu eseri, *sessiz* bir direnişin klasik İslam ilim geleneğindeki nadir örneklerindendir.

İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'i telif etmede mezkûr hâdiselerin etkili olduğunu dikkate almakla birlikte asıl temel etkenin, yedi kıraat dışında kalan bu kıraatlerin, lügavî açıdan güçlü, senedlerinin sahih, Allah Teâlâ'nın bizden kabulünü emrettiği ve mucibiyle amel etmemizi istediği kıraatlerden olduğuna dair kanaati olduğu söylenebilir. Dolayısıyla şâz kıraatler hakkında daha önce müstakil ve kapsamlı bir eser kaleme alınmamış olması, hatta bu konuda derinlemesine tahliller içeren bir çalışmanın ortaya konmamış bulunması, onu bu alana yönelten önemli bir faktör olmuştur.[690] Nitekim bu kıraatlerin delillerini ortaya koyarak dilsel inceliklerini ve problemli görülen yönlerini açıklığa kavuşturmanın bir zorunluluk arz ettiği kanaatine varmış, bu düşünce de eserini telif sürecini hızlandırmıştır.[691] Bunun yanı sıra İbn Cinnî'nin, hocası Fârisî'den etkilenerek bu sahaya yöneldiği de anlaşılmaktadır. Zira Fârisî'nin yedi kıraatin ihticâcını yaptığı[692] gibi şâz kıraatlerin de ihticacıyla ilgili bir eser telif etmeyi arzuladığını, fakat ömrünün buna vefa etmediğini nakletmektedir.[693] Bu çerçevede İbn Cinnî'nin, hocasının yarım kalan bu ilmî projesini tamamlama arzusuyla *el-Muḥteseb*'i kaleme aldığı düşünülebilir.

---

[690] *el-Hucce*'nin muhakkiki, İbn Mucâhid'in öğrencisi olan İbn Hâleveyh'in şâz kıraatlerle ilgili eserini İbn Cinnî'den sonra yazdığını belirtmektedir. Bkz. Ebû Abdillah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 22. Buna mukabil başka bir araştırmacı da tam tersini iddia etmektedir. Bkz. Sağir, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, 204.

[691] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33, 34.

[692] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1/207.

[693] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/34.

Ayrıca bazı araştırmalarda *el-Muhteseb*'in telifinde belirleyici bir etken olarak şâz kıraatlerin savunulması[694] ve bu kıraatlere yönelik katı tutumların ilmî temellerden yoksun olduğunun ortaya konulması hedefinin rol oynadığı ifade edilmektedir.[695] Bu değerlendirmelere göre İbn Cinnî, söz konusu kıraatlere karşı yöneltilen eleştirilerin çoğunlukla güçlü bir ilmî zeminden yoksun olduğunu göstermek ve bu kıraatlerin savunulabilirligini ortaya koymak amacıyla eserini kaleme almıştır. Bu yönüyle *el-Muhteseb*, yalnızca şâz kıraatleri kayda geçiren bir metin değil, aynı zamanda bu kıraatlere yönelik haksız veya yeterince temellendirilmemiş itirazlara karşı sistematik bir cevap niteliği taşımaktadır. Sonuç olarak İbn Cinnî'yi bu eseri yazmaya sevk eden en güçlü motivasyon, eserin isminden de anlaşılacağı üzere (المحتسب), Allah'tan münezzel, Hz. Peygamber'den mervî ve dilsel anlamda güçlü olduğuna kail olduğu bu kıraatleri ihtisab ederek, yani ecrini Allah'tan umarak savunma gayesidir. Zira onun döneminde, yedi kıraat dışındaki rivayetler genellikle meçhuliyeti, zayıflığı, hatta reddi çağrıştıran şâz ile nitelendirilmiş ve eleştirilmiştir.

İbn Cinnî'yi böyle bir eser kaleme almaya sevk eden muhtemel saikleri zikrettikten sonra, onun bu çalışmayla neyi amaçladığı eserinin mukaddimesinde yer verdiği şu ifadelerde açıkça görülmektedir:

> Amacımız, günümüzde şâz olarak adlandırılan bu kıraatlerin güçlü yönlerini ortaya koymak ve bunların rivayet sağlamlığı açısından sağlam temellere dayandığını, Arap dilinin inceliklerini bünyesinde barındırdığını göstermektir. Ta ki bu kıraatlerden yüz çevrilmesinin onları küçümseme veya onlara kuşkuyla yaklaşma amacı taşıdığı zannedilmesin. Hâşâ! Bu nasıl mümkün olabilir ki! Halbuki bu kıraatlerin rivayet zinciri Hz. Peygamber'e kadar ulaşmaktadır. Allah Teala ise 'Resul size ne verdiyse onu alın.' (Haşr, 59/7) buyurmaktadır. Bu hüküm hem manalar hem de lafızlar için genel bir prensiptir. Bunları almak Hz. Peygamber'in getirdiğini kabul etmektir. Öyleyse bu durumda nasıl olur da bunları reddetmek ve bunlardan kaçınmak caiz görülebilir![696]

Mukaddimesindeki ifadeler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserini kaleme alırken taşıdığı motivasyonları üç temel saikte toplamak mümkündür. İlk olarak o döneme kadar şâz kıraatleri konu alan müstakil bir eserin yazılmamış olması, İbn Cinnî'yi bu alandaki akademik boşluğu doldurmaya sevk etmiştir. Nitekim geçmiş alimleri bu konuda müstakil bir telif gerçekleştirmemekle eleştirmesi, şâz kıraatlerin sistematik bir şekilde incelenmemiş olmasından duyduğu rahatsızlığı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda "Müşkül ve müphem noktalarını açıklamak elzemdir." ifadesi,[697] onun bu alanda ilmî bir otorite olma arzusunu da yansıtmaktadır.

İkinci olarak İbn Cinnî şâz kıraatlerin zamanla göz ardı edilip unutulma tehlikesine karşı da kaygı duymaktadır. "Bu kıraatlerden yüz çevrilmesinin onlara kuşkuyla yaklaşma amacı taşıdığı zannedilmesin!"[698] sözü, onun bu çabasının kıraat çeşitliliğini koruma saikiyle şekillendiğini

---

[694] Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî*, 330.

[695] Hâzim el-Hillî, *Eseru'l-Muhtesebi fi'd-dirâsâti'n-nahviyye* (el-Mektebetu'l-Edebiyyetu'l-Muhtassa, 2013), 64. el-Hillî, bu tespitini İbnu'l-Cezerî'ye atıf yaparak yapmaktadır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 2/52-56.

[696] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32,33.

[697] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/34.

[698] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33.

göstermektedir. Bu çerçevede *el-Muhteseb*'in en önemli amaçlarından biri, şâz kıraatleri sadece kayda geçirmek değil, aynı zamanda bu rivayetleri ilmî hafızada diri tutmaktır.

Üçüncü olarak İbn Cinnî'nin yaklaşımı, dil ilmi ile rivayet ilmini uzlaştırma çabasıyla şekillenen özgün bir karakter taşımaktadır. Bir yandan *el-Hasâis* gibi eserleriyle öne çıkan bir dilci, diğer yandan kıraat ilminin inceliklerine vâkıf bir alim olarak şâz kıraatleri hem sened hem de dil kuralları açısından ele almaktadır. Bu yaklaşım şâz kıraatlerin sadece rivayet açısından değil, dilsel açıdan da geçerli ve değerli olabileceği fikrine dayanmaktadır. Nitekim İbn Cinnî'nin "akıcı ve duru bir üslupla kaleme alınırsa"[699] gibi ifadeleri, onun kıraat çalışmalarının hem anlaşılır hem de yöntemsel tutarlılığa sahip olması gerektiği yönündeki görüşünü yansıtmakta ve ilmî üretimine rehberlik eden bu titiz yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Öte yandan İbn Cinnî'nin böyle bir eseri telif etmesinde onun hicrî dördüncü yüzyıl gibi ilmî hareketliliğin yüksek olduğu bir dönemde yaşamış olması; bu mirastan geniş ölçüde istifade etmiş bulunması; Arap diliyle ilgili lügat, nahiv ve sarf gibi alanlarda derin bilgiye sahip oluşu; keskin zekâsı, analitik düşünme becerisi ve hakikate ulaşmada tarafgirlikten uzak duruşu gibi ayırt edici özellikleri önemli rol oynamıştır. Ayrıca hocası Fârisî ile uzun süreli ilim yolculuğunda edindiği tecrübeler ve el-*Muhteseb*'inde sıklıkla atıf yaptığı, *Sırru's-sinâ'a*, *el-Hasâis*, *el-Mehâsin, el-Munsif, Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî* gibi pek çok kitabını öncesinde telif etmiş olması da *el-Muhteseb* gibi kapsamlı bir çalışmanın vücuda gelmesine zemin hazırlamıştır.

İbn Cinnî *el-Muhteseb*'i, hicrî 379/989 yılı civarında hükümdarlık yapan Bahâuddevle'ye ithaf etmesinin ve mukaddimesinde yer alan şu dua cümlelerinin işaret ettiği üzere ömrünün son dönemlerinde kaleme almıştır: "…Allah'ım! Ömrümüz sona erip katındaki sahifelerimiz tamamlanarak ahiret hayatımız başladığında, bizi cennet hazinene kabul et. Orası, ancak rahmetinin gölgesine sığınanlar için yaratılmıştır…"[700] Bu hissiyat, onun artık dünyevî bir beklenti taşımadığı ve fikrî olgunluğa eriştiği bir dönemde olduğunu göstermektedir. Nitekim talebesi eş-Şerîf er-Radî de hocası İbn Cinnî'nin hayatının sonlarında şâz kıraatleri savunan bir eser yazdığını bildirerek bu durumu teyit etmiştir.[701]

İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'i kaleme alırken başvurduğu yöntem ve istifade ettiği kaynaklar da onun telif amacını destekler niteliktedir. Eserin yapısı, tertibi ve kaynak kullanımı onun sadece teorik bir çerçevede kalmadığını; aksine dilin imkânlarını kullanarak şâz kıraatlerin Arapça açısından savunulabilirliğini göstermek için sistematik bir çaba ortaya koyduğunu göstermektedir. Nitekim İbn

[699] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/34.
[700] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/31.
[701] es-Seyyid eş-Şerîf er-Radî, *Hakâ'iku't-te'vîl fî muteşâbi't-tenzîl*, thk. Muhammed Rıza Âlu Kâşif el-Gitâ (Munteda'n-Neşr, 1936), 5/331.

Cinnî, Allah'a hamd ve sena ile başlayan ve eserinin gayesini, şâz kıraatler karşısındaki yaklaşımını, takip edeceği yöntemi ve kullanacağı kaynakları ayrıntılarıyla ortaya koyduğu altı sayfalık bir mukaddimenin ardından, Kur'an'ın ilk suresi olan el-Fâtiha'dan başlayarak son sure en-Nâs'a kadar kıraatleri değerlendirmektedir.[702]

İbn Cinnî, *el-Muhteseb*'de her bir suredeki şâz kıraatleri işlerken metot olarak belirli bir sistematik takip etmektedir. Öncelikle ilgili surede yer alan ayetlerdeki şâz kıraatleri, farklı aktarım sîgaları kullanmakla birlikte ekseriyetle "ومن ذلك" kalıbıyla, yani "Birazdan zikredeceğim kıraat de şâz kıraatlerdendir." anlamında bir ifadeyle takdim etmektedir.[703] Ardından bu kıraatleri genellikle isnadıyla birlikte, rivayet yönünden delillendirme (ihticâc) amacıyla, çoğu zaman ravisini zikrederek nakletmektedir. Ayrıca ilgili vecihte söz konusu olan farklılığın kıraat ihtilafı mı yoksa rivayet ihtilafı mı olduğunu da belirtmektedir. Daha sonra o kıraat hakkında kendisinden önceki alimlerin herhangi bir görüş beyanı varsa ona yer vermektedir. Nihayetinde, sanat (dilsel kaideler) ve dirayet yoluyla söz konusu şâz kıraatle ilgili değerlendirmelerini "قال أبو الفتح (Ebu'l-Feth dedi ki)" kalıbıyla sunmaktadır.[704] Bu tahliller esnasında delil getirme amacıyla ayetlerden,[705] hadislerden,[706] sahabe mushaflarından,[707] darb-ı mesellerden[708] ve lehçelerden[709] yararlanmakla birlikte, en çok kıyas yöntemine[710] ve şiirlere[711] başvurmaktadır. Şiirleri bazen şairini belirterek bazen de sadece ilgili mısrayı zikrederek aktarmaktadır.

Yorumlarını ayetler çerçevesinde yaptığı için dilbilimsel meseleleri işlerken bazen nahvî bir açıklamadan sarfî bir meseleye, oradan da lügatle ilgili bir konuya geçmektedir. Bu nedenle eserdeki dilbilimsel açıklamalar belirli bir düzende değil, iç içe geçmiş hâlde yer almaktadır. Bu durum, onun eserini telif etme amacına da uygundur; zira İbn Cinnî'nin hedefi, bağımsız bir sarf, nahiv ya da edebiyat bilgisi sunmak değil, bu alanlardaki ilmî birikiminden istifade ederek söz konusu kıraatlerin Arapça açısından bir vechinin bulunduğunu ve bu yönüyle savunulabilir olduklarını ortaya koymaktır.

Eserdeki açıklamalarını genellikle kısa ve öz tutmaya dikkat etmektedir. Özellikle kıraat ehlinin anlayabileceği sadelikte yazmayı önceledığini,[712] "Bu konuyla ilgili örnekler çoktur, fakat biz bunları

---

[702] Elimizdeki matbu nüshalarda *el-Mülk* süresinin sayfaları mevcut değildir.

[703] Bu ifade eserde 514 kez geçmektedir. Bazıları için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/39, 41, 56, 93, 2/31, 43, 75, 104, 356.

[704]Bu ifade, eserde tam 577 kez geçmektedir. Bazıları için bkzç İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/31, 39, 41, 46,v66, 74, 89, 2/77, 81, 90, 114, 129, .

[705] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/125, 316, 2/36, 37, 104, 105, 146, 147, 323.

[706] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/86, 88, 100, 186, 188, 195, 296, 334, 351, 2/17, 33, 45, 147, 204, 246, 335, 361, 367.

[707] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*,1/108, 109, 113, 168, 2/15, 188.

[708] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/81, 138, 184, 255, 2/41, 70, 78, 95, 173, 255, 300.

[709] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*,1/84, 109, 148, 234, 244, 330, 343, 351, 2/18, 42, 66, 67.

[710] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/117, 193, 236, 277, 2/18, 70, 94, 114, 119, 297, 312, 334.

[711] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb,* 1/31, 50, 76, 109, 111, 125, 183, 194, 261, 295, 323, 328, 329, 2/49, 64, 66, 67, 106, 319.

[712] İbn Cinnî *el-Muhteseb'i,* yukarıdaki ve benzeri ifadelerinden de anlaşılacağı üzere daha çok kurrâ için yazmıştır. Fakat ne gariptir ki uzun yıllar söz konusu eser kurrâ tarafından pek dikkate alınmamıştır. Bilakis büyük ölçüde *Keşşâf* gibi dilbilimsel tefsir ve *Tacu'l-ʿarûs* gibi dilbilgisi-sözlük literatüründe kullanılmıştır. Benzeri tespit için bkz. Gotthelf Bergsträsser, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des Ibn Ǧinnī* (München: BSB, 1933), 8,9.

zikretmeyerek uzatmamayı yeğliyoruz. Çünkü bu, kurrânın anlaması ve onlara kapalı bir şeyin kalmaması için muhtasar olarak yazılmış bir kitaptır."[713] ifadeleriyle açıkça ortaya koymaktadır.[714] Bazı cümlelerinden, bu tercihin dönemin kurrâsının talebinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.[715] Dahası, detaylı dilbilimsel açıklamaların yalnızca kurrâ için değil, bu alanda uzman birçok kişi için bile anlaşılmaz olabileceğine telmihte bulunarak eğer farklı bir tarz benimsenseydi eserin maksadına hizmet etmeyeceğini ima etmektedir. [716] Bu bağlamda, her ne kadar genel anlamda hocası Fârisî'nin yöntemini takip etse de onun *el-Huccetu li'l-kurrâi's-sebʿa* adlı eserinde gereğinden fazla detaya girmesini ve kurrânın anlayamayacağı meselelere temas etmesini eleştirmekten de geri durmamaktadır.[717]

Her ne kadar İbn Cinnî açıklamalarını muhtasar tutacağını ifade edeceğini belirtse de bazı durumlarda bu prensibinden kısmen taviz verdiği görülmektedir. Özellikle garip ya da ilk bakışta yadırganabilecek bir şâz kıraat söz konusu olduğunda, o kıraati savunmak amacıyla pek çok dilsel şahit getirmekten ve ayrıntıya girmekten çekinmemektedir.[718] Bu yaklaşımının gerekçesini, böyle bir kıraatin ya da rivayetin geçersiz (fâsid) olduğuna hükmetmektense, onu destekleyen şahitleri çoğaltmanın daha isabetli[719] bir yöntem olacağı şeklinde açıklamaktadır.[720] Öte yandan, eğer ilgili kıraat lügavî açıdan Arap dilinde karşılığı bulunmayan şâz bir vecih taşıyorsa ya da ihticâcını sağlamak aşırı bir tekellüf gerektiriyorsa, bu durumda kıraati ya açıkça reddetmekte ya da zayıf saymaktadır. Ancak bu tür ret veya zayıf görme örneklerinin eserde oldukça sınırlı sayıda olduğunu belirtmek gerekir.[721]

Bununla birlikte İbn Cinnî'nin en dikkat çeken yönlerinden biri, şâz kıraatleri değerlendirirken benimsediği objektif, akıl ve mantık temelli yaklaşımıdır. Klasik gramer ekollerine bağlı kalmakla birlikte, mezhep ya da mektep taassubuna düşmeden değerlendirmeler yapmaktadır. Nitekim genel olarak Basra ekolüne bağlı görünmesine ve bu mektebin alimlerinden "ashâbunâ" diye söz etmesine rağmen, *el-Muhteseb*'de "Basralılarla benim aramda herhangi bir karâbet (yakınlık) bulunmamaktadır. Bilakis yakınlık benimle doğru/sahih bilgi arasındadır."[722] ifadeleriyle ilmî tarafsızlığını ve mezhep üstü tutumunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımı, onun kıraat değerlendirmelerinde yalnızca geleneğe yaslanmak yerine, delile ve ilmî muhakemeye öncelik verdiğini göstermektedir.

---

[713] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/236.
[714] Benzeri ifadeleri için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb,* 1/34, 81, 246, 263, 322.
[715] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/231.
[716] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/322.
[717] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/34, 236.
[718] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/41-43, 122, 255, 258, 259, 267, 302, 2/111, 161, 229, 248.
[719] Bkz. Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/309, 310.
[720] Benzeri ifadeleri için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/259, 2/77. Detaylı izahlarına örnek bir kelime için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb,* 1/156-160, 170-173.
[721] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/71, 106.
[722] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/167.

İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'de kıraatlere ve daha özelinde şâz kıraatlere yaklaşımını şekillendiren bu tavrı, onun yalnızca güçlü bir dilci kimliğini değil, aynı zamanda rivayetleri değerlendirmedeki titizliğini ve ilmî sorumluluğunu da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda onun hangi kaynaklara dayandığı ve bu kaynakları nasıl kullandığı, eserin ilmî niteliği hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Nitekim *el-Muhteseb*, sadece özgün analizler değil, aynı zamanda zengin bir kaynak havzasına dayanan bir birikimin ürünüdür.

İbn Cinnî, *el-Muhteseb*'de faydalandığı kaynakları açıkça ortaya koymaktadır. Bu çerçevede en temel kaynağının, İbn Mucâhid'in şâz kıraatleri bir araya getirdiği eseri olduğunu açıkça belirtmektedir. Bu eserin kendi döneminde kıraatler için bir tür mihenk taşı hâline geldiğini, alimler nezdinde kabul gördüğünü, hatta adeta bütün bölgeleri bağlayan resmî bir kararname hükmünde kabul edildiğini bildirmektedir. Ayrıca söz konusu eserin muhtevasında bulunan şâz kıraatlerin, ilmî liyakati şüpheli olan kişilerin naklettiği pek çok şâz kıraatten daha güvenilir olduğuna ve kalplerde daha sağlam bir yer edindiğine dikkat çekmektedir.[723] Müellifin başvurduğu diğer önemli iki kaynak ise Ebû Hâtim es-Sicistânî[724] ve Kutrub'un kıraatlere dair kitaplarıdır. Onun değerlendirmesine göre Ebû Hâtim'in eseri, gereksiz teferruatlardan uzak, daha derli toplu bir yapıya sahip olduğu için Kutrub'un eserine nazaran daha kullanışlıdır.[725] İbn Cinnî; Ferrâ ve Zeccâc'ın eserlerini de kaynak olarak kullandığını eklemektedir. Bu beş kaynaktan sadece Ferrâ ve Zeccâc'ın eserlerini, *Meʿâni'l-Kur'an* şeklinde isimlerini belirterek kaydetmiştir.[726]

Bunlarla sınırlı kalmayan İbn Cinnî, dilciler arasında Basrî-Kûfî ayrımı gözetmeksizin kendisinden önceki birçok otoritenin görüşlerine de başvurmaktadır. Bu bağlamda Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Yûnus b. Habîb el-Basrî (ö. 183/799), Ebû Caʿfer er-Ruâsî (ö. 187/803), el-Kisâî (ö. 186/802), el-Ferrâ (ö. 207/822), el-Asmâî (ö. 216/831), el-Muberred (ö. 286/899), es-Saʿleb (ö. 291/904), et-Taberî (ö. 310/922), İbnu's-Serrâc (ö. 316/928), İbn Durayd (ö. 321/933) ve Ebû Caʿfer en-Nehhâs (ö. 338/949) gibi birçok alimin görüşlerine yer vermektedir. Bu şahıslardan bazen isim vererek bazen de herhangi bir atıf yapmaksızın faydalandığı anlaşılmaktadır. Kaynak olarak en çok hocası Fârisî'ye güvenmekte, ayrıca Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ından da yoğun biçimde istifade etmektedir. Ancak bu nakillerinde dikkat çeken husus, onları mutlak surette kabul etmektense, her özgün müellif gibi zaman zaman eleştirilerde bulunmaktan çekinmemesidir.[727]

---

[723] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/35.

[724] İbnu'l-Cezerî'nin, Ebû Hâtim ile ilgili onun Basra'da imam olduğunu, kıraat alanında (Basra'da) ilk tasnif yapanlardan biri olabileceğini ve çok sayıda tasnifi bulunduğunu ifade etmesi, İbn Cinnî'nin bu alime neden bu denli önem verdiğini açıklamaktadır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/320.

[725] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/36.

[726] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/36.

[727] Sağir, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, 277, 278.

2. Şâz Kıraatlere Yönelik Teorik ve Pratik Yaklaşımları

Bu başlık altında İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserinde ortaya koyduğu yaklaşımın iki farklı boyutu ele alınacaktır. İlk olarak İbn Mucâhid'in yedi kıraat sistemine dayalı geleneksel pratik ihtiyat ve toplumsal-meşruiyet temelli yaklaşımın, kıraat ilminin kurumlaşmasında ne ölçüde etkili olduğu üzerinde durulacak; bu bağlamda İbn Cinnî'nin pratik tilavet uygulamaları ve siyasi-ilmî realitenin belirleyiciliği ışığında geleneksel otoriteye bağlı kalma zorunluluğunu nasıl sürdürdüğü incelenecektir. İkinci olarak ise İbn Cinnî'nin dilbilimsel ve teorik yaklaşımlarının öne çıkmasıyla gelişen esnek yorum yapısı irdelenecektir. Burada İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri savunması ve aynı zamanda geleneksel kriterleri (sened, mushaf, dil) yeniden yorumlama çabası ortaya konulacaktır. Böylece İbn Cinnî'nin metodolojisi hem geleneksel tasnifin getirdiği sıkı kurallara hem de dilbilimsel analizde ortaya koyduğu esnek çözümlere dayalı bir yaklaşım olarak sunulacaktır. Sonuç olarak İbn Cinnî'nin ikilemi, kıraat ilminin pratik uygulamalarını belirleyen toplumsal ve siyasî gerçeklik ile kuramsal düzlemde geliştirdiği dilbilimsel tevcihler arasındaki dilemma üzerinden değerlendirilecek, böylece hem geleneksel kıraat tasnifine bağlılık hem de teorik özgürlüğün nasıl bir arada var olabileceği ortaya konulacaktır.

2.1. Uygulamadaki Tutumu ve Sınırlandırma Sebepleri

Kıraat ilminin tarihsel seyri, özellikle hicrî dördüncü yüzyıl öncesi dönemde, kıraatlerin henüz kesin sınırlarla ayrılmadığı daha çok ilmî ölçütlere göre müstakil olarak değerlendirildiği bir dönemi yansıtmaktadır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Taberî gibi erken dönem alimleri; kıraatleri sahihlik, resm-i Osmânî ve dilsel uygunluk kriterleriyle ele almakla birlikte bunları kesin bir tasnife tabi tutmamışlardır. Ancak hicrî dördüncü yüzyılda İbn Mucâhid'in öncülüğünde kıraatlerin tasnifinde niteliksel bir dönüşüm yaşanmış, bu süreçte hem ilmî bir standardizasyon sağlanmış hem de makbul kıraatlerin sayılarının belirlenmesi yönünde ciddi adımlar atılmıştır. İbn Mucâhid'in yedi kıraat imamını seçerek bu kıraatleri *meşhur* ve *mucmaʿaleyh* olarak tanımlaması ve diğer rivayetleri *şâz* olarak nitelemesi, kıraat ilminde sahih-şâz ayrımının sistematik bir düzlemde yerleşmesine neden olmuştur.

Bu sınırlandırma yalnızca ilmî bir zorunluluk olarak değil, aynı zamanda siyasî ve toplumsal bir gereklilik çerçevesinde değerlendirilmelidir. Farklı coğrafyalarda ortaya çıkan kıraat ihtilaflarının yeknesak bir yapıya kavuşturulması, ümmetin Kur'an tilavetinde birlik ve bütünlük içerisinde hareket etmesini temin etme açısından merkezî bir ihtiyaç hâline gelmiştir. Nitekim İbn Mucâhid'in bu tasnif faaliyetini, Abbâsî halifesi el-Muktedir-Billâh'ın (ö. 320/932) himayesiyle gerçekleştirmiş olması, kıraatlerin resmî ve otorite temelli bir yapıya bürünmesinde siyasî meşruiyet arayışının belirleyici rol

oynadığını göstermektedir.[728] Bu çerçevede kıraatlerin sınırlandırılması, yalnızca ilmî bir tercih değil, aynı zamanda toplumda ortaya çıkabilecek ihtilafları önlemeyi hedefleyen düzenleyici bir müdahale olarak da yorumlanabilir. Ancak bu sınırlayıcı tasnif her çevrede aynı oranda kabul görmemiştir. Kıraat alimleri başta olmak üzere farklı ilmî geleneklerden pek çok düşünür bu sınırlandırmaya yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Özellikle dilciler, kıraatlerin yalnızca sened temelli değerlendirilmesini yeterli görmeyip Arap dilinin nahiv, sarf ve fesahat gibi kurallarıyla da ilişkilendirilerek çok yönlü bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüş, rivayet merkezli yaklaşımın ötesine geçerek dilsel analizlerin ve teorik değerlendirmelerin de kıraat ilminde meşru bir zemin oluşturduğunu ortaya koymuştur.

Bu bağlamda İbn Cinnî'nin kıraatlere yaklaşımı, söz konusu yaklaşımın bir yansımasıdır. O, *el-Muhteseb* adlı eserinde, isnadı sağlam ve dilsel açıdan geçerli olan şâz kıraatleri savunmakta ve bu kıraatlerin değerlendirmeye açık olduğunu belirtmektedir. Ne var ki bu kıraatlerin pratikte -özellikle namaz gibi ibadet bağlamlarında ya da kamuya açık tilavet ortamlarında-kullanılmasını uygun bulmamaktadır. Bunun gerekçesini ise farklı kıraatlerin halk arasında karışıklık ve karmaşaya yol açma ihtimali ile açıklamaktadır.[729] Esasen İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı, dönemin sosyopolitik gerçeklikleriyle doğrudan ilişkilidir. Zira Kur'an kıraatinde birlik ve bütünlük sağlanması, yalnızca ilmî bir endişe değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve dinî otoritenin devamlılığı açısından da önemli bir zorunluluk olarak görülmüştür. Kıraatlerdeki çeşitliliğin sınırsız bir biçimde halka yansıması, özellikle eğitim düzeyi düşük çevrelerde karışıklığa, tereddüde ve hatta inançsal sapmalara neden olabileceğinden, bu çeşitliliğin ilmî çerçevede muhafaza edilip, pratikte sınırlandırılması daha güvenli bir yaklaşım olarak benimsenmiştir. Nitekim İbn Cinnî'nin bu noktadaki tutumunun, sadece bireysel bir tercih değil, dönemin ilmî ve toplumsal konjonktürüne duyarlı bir duruşun ifadesi olduğu anlaşılır.

İbn Cinnî'nin kıraat tasnifine ilişkin yaklaşımı da onun dönemin ilmî ve sosyopolitik şartlarını dikkate alan dengeci tavrını açık biçimde yansıtmaktadır. Müellif, *el-Muhteseb*'de kıraat birikimini iki temel kategoriye ayırmaktadır. Ona göre birinci grup, İbn Mucâhid'in *Kitâbu's-Sebʿa* adlı eserinde yer verdiği ve şehir kurrâsının büyük çoğunluğunun ittifak ettiği kıraatlerden oluşmaktadır. Bu kıraatler gerek yaygınlıkları gerekse otorite nezdinde kazandıkları kabul sayesinde geniş bir meşruiyet zeminine sahiptir ve bu nedenle ayrıca tanıtılmalarına gerek yoktur. İkinci grup ise bu yedi kıraatin dışında kalan ve dönemin insanları/alimleri tarafından şâz olarak nitelendirilen kıraatlerden oluşmaktadır. Bu gruptaki kıraatler de güvenilir raviler aracılığıyla nakledilmiş olup dil açısından fasih kabul edilebilecek vecihler

[728] Bu minvalde yapılan müstakil çalışma için bkz. Mutlu Saylık, "Abbâsî İktidarının Kur'ân Kıraatlerinin Sınırlandırılmasındaki Rolü", thk. Zuhra Kalakhanova - Ali Söylemez, *IV. Internatıonal 411 European Conference On Socıal Scıences*, (2019).
[729] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33.

içermektedir.[730] İbn Cinnî bu ikinci grubu kendi içinde ikiye ayırmaktadır. İlk alt kategori, dilsel işçilikten yoksun ve sadece zahirî anlam itibariyle değerlendirilebilen şâz kıraatlerdir. Müellif, bu kıraatlerle ilgilenmenin ilmî açıdan anlamlı olmadığını, zira *el-Muhteseb*'i kaleme almasındaki amacının yedi kıraatin dışında kalan tüm şâz kıraatleri değerlendirmek değil, ancak ince ve özgün nitelik taşıyanları ele almak olduğunu belirtmektedir. İkinci alt kategori ise dilbilimsel kuralların yüzeysel bakışla hemen anlaşılmayacak derinlikte olan, güvenilir ve itimada şayan kıraatlerdir. İbn Cinnî, asıl ilgisinin bu kıraatler üzerinde yoğunlaştığını ve bunları hem kendi rivayetleri hem de güvenilir bulduğu diğer kaynaklar aracılığıyla ele alacağını ifade etmektedir.[731]

Bu tasnif çerçevesinde kullandığı bazı ifadeler, İbn Cinnî'nin kıraatlere yaklaşımında teorik düzeyde açıklığa ve çeşitliliğe imkân tanırken, pratik düzlemde ise temkinli ve ihtiyatlı bir tutum benimsediğini göstermektedir. Bu bağlamda "zamanımızın insanları/alimlerinin şâz diye isimlendirdikleri" şeklindeki ifadesi,[732] bu tasnifin kendi özgün değerlendirmesinden ziyade tarihsel ve kavramsal bir bağlama işaret ettiğini göstermektedir. Nitekim bu ifade, İbn Cinnî'nin kıraatleri sadece mutlak doğruluk ve geçersizlik kategorileriyle değil, dönemin ilmî otoriteleri tarafından benimsenmiş yerleşik kavramlar çerçevesinde değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere ilişkin bu teorik kabulü, onun bu kıraatleri *zayıf* olarak değil, rivayet ve dirayet açısından sahih olarak gördüğünü göstermektedir. Ancak bu teorik kabul, onun bu kıraatleri pratikte kullanması anlamına gelmemektedir. Zira müellif, "Biz, yaygınlaşma korkusuyla bu tür kıraatlerle tilavet etmiyorsak da ve kıraatte hem rivayet hem dirayet açısından meşruiyeti olanları takip edenleri izliyorsak da…" ifadesiyle,[733] pratik düzlemdeki ihtiyatkâr yaklaşımını açıkça dile getirmektedir. Bu tutum, bir yandan ilmî çoğulculuğa kapı aralarken, diğer yandan kıraatlerin kamuya açık alanlarda uygulanabilirliğini toplumsal ve siyasî istikrarla ilişkilendirerek sınırlı bir meşruiyet çerçevesi içinde değerlendirmektedir.

Bu çalışmanın ortaya koyduğu analizlere göre, İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri yalnızca teorik düzlemde ele alması ve pratikte bu kıraatlere yer vermemesi, yalnızca sosyopolitik kaygılarla açıklanamayacak kadar çok boyutlu ve karmaşık bir arka plana sahiptir. Bu durum, aynı zamanda onun kıraat ilmindeki formasyonel yetersizliğiyle de doğrudan ilişkilidir. Zira bir dilci kimliğiyle öne çıkan İbn Cinnî'nin, kıraat tahsilinde müşâfehe (yüz yüze ve icazetli öğrenim) geleneğinin esasını teşkil eden semâ ve arz usullerini tam anlamıyla uygulamadığı anlaşılmaktadır. *el-Muhteseb*'de yer verdiği kaynak isnatları incelendiğinde, kıraat otoriteleriyle aynı bilgi zeminini paylaşmadığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Cinnî'nin kaynak kullanımında belirgin bir ilmî sınırlılık göze çarpmaktadır.

[730] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.
[731] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/35.
[732] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.
[733] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33.

Müellifin temel referans olarak İbn Mucâhid'in eserini esas alması, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Kutrub'un kitaplarına "aḫberenâ" (bize haber verdi) gibi semâ ve arz dışı formlar yoluyla ulaşmış olması ve hocası Ebû Ali el-Fârisî'den yaptığı az sayıdaki semâ temelli aktarım, onun şâz kıraat olarak adlandırılan vecihlere büyük ölçüde yazılı kaynaklar (kitabî rivayet) ve habere dayalı (ihbârî) nakiller aracılığıyla sahip olduğunu göstermektedir.[734]

Kıraat ilminin klasik tahammül yöntemleri bağlamında değerlendirildiğinde, İbn Cinnî'nin bu durumunun önemli ilmî zafiyetler barındırdığı anlaşılmaktadır. Zira kıraat ilminde otorite sayılabilmek için asgari şart olarak kabul edilen semâ (hocadan dinleyerek), arz (hocaya okuyarak) ve icazet (resmî rivayet izni) gibi doğrudan aktarım yöntemlerini yeterince kullanmamış olması, onun şâz kıraatler konusundaki teorik derinliğine rağmen pratik uygulamada sınırlı bir otoriteye sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, onun çağdaşları arasında yer alan ve kıraat ilmine doğrudan müşafehe yoluyla derinlemesine nüfuz etmiş olan alimlerle karşılaştırıldığında daha da belirginleşmektedir. Özellikle İbn Mihrân ve ondan sonraki asırda yaşamış olan Begavî gibi isimler, kıraat tahsili için farklı coğrafyalara seyahat etmiş, sema ve arza dayalı sağlam isnat zincirleri oluşturmuş ve böylece yedi kıraat sınırını aşarak on kıraate kadar uzanan geniş bir rivayet havzasına ulaşabilmişlerdir.

Bu bağlamda, İbn Mihrân'ın[735] Ebû Ca'fer'in kıraatini Iraklı mukrî Ebu'l-Kâsım Zeyd b. Ali (ö. 358/968) vasıtasıyla, onun da Şamlı muhaddis Muhammed b. Ahmed ed-Dâcûnî'den (ö. 324/936) alması; İmam Yaʿkub'un kıraatini, Ravh rivayetiyle, Ebu'l-Kâsım Hibetullah (ö. 350/961) aracılığıyla Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya'ya (ö. 291/904), oradan da doğrudan Ravh'a (ö. 234/848) ulaştırması; Ruveys rivayeti için ise İbn Miksem kanalıyla Ebû Bekr et-Temmâr el-Basrî'ye (ö. 310 sonrası), oradan Ruveys'e (ö. 238/852) bağlanması; nihayet Halefu'l-Âşir'in (ö. 229/844) kıraatini Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdullah (ö. 352/963) ve bir grup mukrî üzerinden alması, onun kıraat ilmindeki doğrudan tahammül tecrübesine sahip olduğunun açık bir göstergesidir.[736] İbn Mihrân'ın söz konusu rivayet zincirlerinin hiçbirini İbn Mucâhid'e dayandırmamış olması da ayrıca dikkat çekici bir husustur. Bu durum, İbn Mihrân'ın yedili sistemin dışında kalan kıraatlere ulaşmak için aktif bir saha çalışması yürüttüğünü ve farklı bölgelerdeki mukrîlerle doğrudan temas kurduğunu göstermektedir. Özellikle sonraki dönemlerde bu kıraatlerin onluk sistem içerisinde İbn Mihrân kanalıyla kesintisiz bir şekilde nakledilmiş olması, dönemin kıraat realitesini anlamak açısından önemli bir veri sunmaktadır.

Bu çerçevede Begavî'nin on kıraati, hocası Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed el-Mervezî'ye doğrudan okuyarak alması ve bu rivayet silsilesini Begavî → el-Mervezî → es-Seyrafî → İbn Mihrân

[734] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/35-36.
[735] Maksadın husulü için söz konusu isnatta sadece İbn Mucâhid'in dönemine denk düşen alimlerin kaydıyla yetinilmiştir.
[736] İbn Mihrân, *el-Gâye*, 123-130.

şeklinde kaydetmesi,[737] mezkûr kıraatlerin sağlam bir semâ ve arz silsilesiyle aktarıldığını göstermektedir. Bu durum, İbn Cinnî'nin yaşadığı dönemde yedili sistemin dışında kalan ve şâz olarak nitelendirilen kıraatlerin -özellikle meşhur üç kıraatin- İbn Mihrân vasıtasıyla günümüze ulaştığını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu durum, İbn Mucâhid, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibi isimlerin (yedi kıraatin dışındaki) şâz kıraatlere dair semâ ve arza dayalı, kesintisiz bir rivayet silsilesine sahip olmadıklarına da işaret etmektedir.

Sonuç olarak İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri teorik düzeyde savunup pratikte sınırlandırma yönündeki tercihi hem dönemin sosyopolitik dengelerine duyarlı hem de ilmî gerekçelere dayanan bilinçli bir ilmî tutumun yansımasıdır. Onun bu yaklaşımı, bir yandan dilsel meşruiyeti savunurken diğer yandan toplumsal karışıklığı önlemeye dönük bir ihtiyatı bünyesinde taşımaktadır. Bu tavır, İbn Cinnî'yi kıraat ilminde hem teorik bir muhakeme sahibi hem de pratik sınırların farkında olan bir düşünür olarak konumlandırmıştır.

2.2. Teorik Yaklaşımı ve Eleştirel Değerlendirmeleri

İbn Cinnî'nin kıraat anlayışının en dikkat çekici yönlerinden biri, pratikteki ihtiyatlı tavrına karşın, teorik düzeyde sergilediği özgürlükçü tavrıdır. *el-Muhteseb*'te yer alan açıklamaları, onun dilsel çeşitliliğe duyduğu saygıyı ve kıraatleri değerlendirirken sadece yaygın nakil ve icmâ değil, aynı zamanda dilsel meşruiyet ve rivayet güvenilirliği gibi ölçütleri de birlikte dikkate aldığını göstermektedir. Bu bağlamda müellif, dönemin tasnifçi eğilimlerine karşı daha kuşatıcı ve esnek bir tutum geliştirerek kıraat ilmine yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu yaklaşımın özellikle dikkat çekici olduğu alan, şâz olarak tanımlanan kıraatlere yönelik değerlendirmeleridir. İbn Cinnî'ye göre şâz kıraatler, yalnızca İbn Mucâhid'in sistemleştirdiği yedi karinin dışında kaldıkları için böyle adlandırılmıştır. Ancak bu dışlanma, onların zayıf ya da uydurma olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine bu kıraatlerin, "Önü ve arkası rivayetlerle kuşatılmıştır." ifadesiyle isnat zincirlerine sahip oldukları açıkça vurgulanmıştır.[738] Bu yönüyle İbn Cinnî, şâz kıraatleri ilmî açıdan savunulabilir ve meşru bir yapıda görmektedir.

Ayrıca İbn Cinnî, şâz kıraatlerin yalnızca nakille değil, dilsel kıstaslarla da değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bu kıraatlerin birçoğu meşhur kıraatler kadar fasih, hatta belagat ve dilsel incelik açısından onlardan daha üstün olabilir. "Onun (şâz kıraatin) üslubu incelikle işlenmiş, diğerlerinin (meşhur kıraatlerin) fesahati ise onun yanında sert ve kaba kalmaktadır."[739] gibi ifadelerle bazı şâz kıraatlerin zarif bir dilsel işçilikle örüldüğünü ve bu yönüyle geleneksel kıraatlerden ayrıldığını

[737] Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 1/37.
[738] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.
[739] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.

belirtmektedir. Müellife göre bu dilsel üstünlük onların göz ardı edilmesini değil, daha derinlemesine değerlendirilmesini gerektirmektedir. İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı, teorik bir görüş ileri sürmekle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda İbn Mucâhid'in kıraat sahasındaki otoritesine yönelik dolaylı fakat dikkat çekici bir eleştiri taşımaktadır. Özellikle İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi isimleri örnek göstermesi, onun yedi kıraat sistemine indirgenmiş resmî çerçeveye karşı duran alternatif bir ilmî geleneğin varlığını vurgulamak istediğini göstermektedir. Bu çerçevede yer verdiği "İbn Mucâhid'in bu konudaki [şâz kıraatlere dair] söyleminin dizginlerini çekerek (tartışarak) onun görüşlerinin mahiyetini sorgulayan ve buna karşı çıkan -İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi- alimler, bu kıraatlerin önemli bir kısmını benimseyip okumuşlardır." ifadesi,[740] sıradan bir tarihsel aktarımın ötesinde, kıraat ilmi içindeki tartışmalara ve ilmî itirazlara işaret eden anlam yüklü bir göndermedir.

İbn Cinnî'nin söz konusu kısa aktarımı İbn Mucâhid'in merkeziyetçi kıraat anlayışı ile kıraat geleneğindeki çoğulculuğu koruma çabası arasında şekillenen ilmî bir tartışmanın yansımasıdır. Bu ifade, hicrî dördüncü yüzyılda kıraat sahasında yaşanan standartlaştırma girişimleri ile erken döneme ait kıraat çeşitliliğini muhafaza etmeye yönelik ilmî tepkiler arasındaki tarihsel gerilimi açık biçimde ortaya koymaktadır. İbn Cinnî, İbn Mucâhid'in yedi kıraat sistemine saygısını sürdürmekle birlikte, İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi alimler üzerinden alternatif kıraatlerin de ilmî değerini teslim ederek çoğulcu bir tavır sergilemektedir. Böylece yerleşik otoriteyle çatışmadan eleştirel bir pozisyon alırken kıraat ilmindeki farklılıkları meşru bir zeminde muhafaza etme gayreti gütmektedir. Bu yaklaşım klasik İslam ilim geleneğinde otorite ile eleştiri, gelenek ile içtihat arasında kurulan hassas dengenin dikkate değer bir örneği olduğu gibi günümüz dinî düşüncesinde metinlerin tekil yorumlara indirgenmesine karşı çoğulcu bakış açıları için de güçlü bir tarihsel dayanak sunmaktadır.

Bunun yanı sıra İbn Cinnî'nin ilgili pasajda geçen "güvenilir gördükleri rivayetlere yönelerek ve tercih ettikleri irap sistemine dayanarak bu kıraatleri nakledenler" ifadesi,[741] bu yaklaşımın keyfî olmadığını, aksine rivayet ve dilbilgisel temellere dayandığını göstermektedir. Burada geçen *rivayet istikâsı*, söz konusu alimlerin sahih isnatlara dayalı, güvenilir ve titizlikle korunmuş rivayetleri naklettiklerine işaret etmektedir. Bu, onların sadece aktarıcı değil, aynı zamanda rivayet ilminin gereklerini eksiksiz şekilde yerine getiren donanımlı alimler olduğunu göstermektedir. Devamındaki *nahiv sanatına dayanarak* vurgusu ise bu kişilerin aynı zamanda Arap dilinin inceliklerine hâkim olduklarını, kıraatleri yalnızca nakil yoluyla değil; nahiv ve sarf kuralları çerçevesinde dirayetle incelediklerini göstermektedir. Bu bağlamda İbn Cinnî, ideal kıraat alimi profilini sadece isnat güvenilirliğine dayandırmakla yetinmeyip dilsel analiz yetkinliğini de bir zorunluluk olarak sunmaktadır. Onun bu yaklaşımı, hicrî dördüncü yüzyılda kıraat ilminde sadece naklin yeterli

[740] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.
[741] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.

olmadığını, bunun yanı sıra dilsel ve mantıksal tahlil yeteneğiyle bütünleşen bir metodolojinin tercih edildiğini ve özellikle şâz kıraatleri savunan alimlerin de bu bütüncül nitelikleri taşıdığını ortaya koymaktadır. Böylece İbn Cinnî, rivayet ile dirayeti bir arada değerlendiren ve bu iki boyutu ilmî otoritenin temel ölçütleri olarak kabul eden dengeli bir perspektif sunmaktadır.

İbn Cinnî bu değerlendirmeleriyle ayrıca kıraat ilminin siyasî ve sosyal etkilerden arındırılması gerektiği yönünde de güçlü bir mesaj vermektedir. İbn Mucâhid'in Abbâsî hilafetiyle kurduğu yakın ilişkiye rağmen ona muhalefet eden bağımsız kıraat otoritelerini zikretmesi bu anlamda önemlidir. Bu yaklaşım, ilmin siyasî merkezden bağımsız gelişmesi gerektiğine dair klasik dönemden yükselen eleştirel bir ses olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak İbn Cinnî, pratik düzlemde yedi kıraat otoritesine bağlı kalmakla birlikte, teorik düzeyde şâz kıraatlere dair yaklaşımında yalnızca rivayet zincirlerini değil, aynı zamanda dilsel çözümleme ve tarihsel bağlamı da merkeze almaktadır. Bu çok boyutlu tutumu sayesinde kıraat ilmini, icmâ ve otorite merkezli bir yapıdan çıkararak ilmî çoğulculuk, dilbilimsel yeterlilik ve tarihsel süreklilik ilkeleri doğrultusunda yeniden inşa etmeyi amaçlamaktadır. Böylece İbn Cinnî, geleneksel tasniflere alternatif bir okuma sunmakla kalmayıp kıraat ilmini durağan bir alan olmaktan çıkarıp dinamik ve tartışmaya açık bir ilmî zemine taşımaktadır.

2.2.1. Şâz Kıraatlerin Meşruiyetine Dair Delilleri

İbn Cinnî'nin kıraat anlayışı, Kur'an kıraatlerini Hz. Peygamber'e dayanan ve bu yönüyle bağlayıcı olan birer sünnet olarak değerlendiren ilmî bir temele dayanmaktadır.[742] Bu perspektifte kıraat, bireysel yorum alanına açık bir tercih değil, nesilden nesle aktarılan ve riayet edilmesi gereken dinî-tevkîfî bir mirastır.[743] Bu yaklaşım doğrultusunda, teorik olarak Arap dilinde mümkün görülen vecihlerin ancak sahih bir isnat zinciriyle desteklenmesi durumunda Kur'an kıraati statüsü kazanabileceğini vurgulamaktadır.[744] Kıraatin sünnet oluşu, bu alanda keyfî içtihada kapı aralamaz, bilakis rivayet disipliniyle şekillenmiş bir sahaya işaret eder. İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere yaklaşımı da bu temel prensipten sapmamaktadır. Ona göre şâz kıraatler, her ne kadar yedi kıraatin dışında kalmış olsalar da güvenilir raviler tarafından nakledilen ve sağlam rivayet zincirlerine dayanan meşru kıraatlerdir. Müellif, bu kıraatlerin bazı yönlerden -özellikle fesahat, üslup zarafeti ve irap bakımından- yedi kıraatten daha üstün olduğunu belirterek bu kıraatlerin belirli kariler tarafından hâlâ yaşatıldığına işaret etmektedir.[745] Bu, şâz kıraatlerin tarihsel canlılığını ve ilmî geçerliliğini sürdürdüğünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

[742] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*,1/33, 2/306.
[743] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/292.
[744] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/308.
[745] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32.

Bu çerçevede İbn Cinnî, şâz kıraatlerin Hz. Peygamber'e nispet edilmesinin, onların reddedilmesini dinî açıdan sakıncalı hâle getirdiğine özellikle dikkat çekmektedir. "Resul size ne verdiyse onu alın." (el-Haşr 59/7) ayetini delil olarak sunmakta ve bu kıraatlerin hem lafız hem de mana itibarıyla söz konusu ilahî emrin kapsamına girdiğini belirtmektedir.[746] Dolayısıyla güvenilir rivayet zincirlerine dayanan ve Resul'e isnat edilen bu kıraatlerin, sadece yedili sistem dışında kalmaları veya bazı yönleriyle tartışmalı bulunmaları gerekçesiyle reddedilmesinin hem ilmî hem de dinî bakımdan geçerli bir yanının olmadığına işaret etmektedir. Müellifin şâz kıraatlere ilişkin bu olumlu değerlendirmeleri, *el-Muhteseb*'de bu kıraatlerin şâz başlığı altında ele alınmasının, onların zayıf veya kabul edilemez rivayetler olduğu anlamına gelmediğini açıkça göstermektedir. Bilakis burada kullanılan şâz nitelendirmesi, dönemin kıraat tasnif sisteminde yedi temel kıraatin dışında kalan kıraatleri belirtmek üzere yerleşik bir terminolojik kullanımdır.[747] İbn Cinnî'nin söz konusu kıraatleri sadece rivayet boyutuyla incelemekle yetinmeyip, aynı zamanda dilbilimsel analizler ve mantıksal izahlarla temellendirme çabası, bu kıraatlerin ilmî açıdan savunulabilir bir meşruiyet zeminine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımıyla İbn Cinnî, şâz kavramına yüklenen olumsuz çağrışımları aşarak, bahsi geçen kıraatleri hem nakil (rivayet) hem de akıl yürütme (dirayet) boyutlarıyla savunulabilir bir konuma yerleştirmektedir.

Bu savununun bir diğer önemli boyutu ise dilbilimsel eleştirilerin tek başına kıraatlerin meşruiyetini belirlemede yeterli bir ölçüt olamayacağına yapılan vurgudur. Müellife göre, birçok şâz kıraat, irap ve kıyasa uygunluk bakımından yedi kıraatten daha zayıf olsa da bu durum onların reddi için tek başına yeterli bir gerekçe teşkil edemez. Zira yedi kıraat içerisinde de dilbilimsel açıdan tenkide açık vecihler mevcuttur. İbn Cinnî bu duruma İbn Kesîr'in iki hemzeli "ضِئَّاء" kıraati ile İbn Âmir'in "قَتْلُ أَوْلادَهُمْ شُرَكَائهم" ifadesindeki dammeli yapıyı örnek göstererek dikkat çekmekte; bu kıraatlerin dil açısından eleştirilebilir bulunmalarına rağmen yine de kıraat olarak ahzedildiklerini belirtmektedir.[748] Dolayısıyla benzer dilsel zayıflıklara sahip şâz kıraatlerin sırf bu gerekçeyle dışlanması, ona göre ilmî açıdan tutarsızlık anlamına gelecektir.

İbn Cinnî bu hususstaki kanaatini şu veciz ifadeyle özetlemektedir*:* "Vallahi eğer bir karinin kıraati yaygınlık kazanmış ve ondan ahzetmek adet hâline gelmişse, sadece başka bir kıraat irap (dilbilgisi) bakımından daha güçlü diye ondan kıraat almaktan vazgeçmemiz doğru değildir; çünkü daha önce de açıkladığımız üzere bu yeterli bir gerekçe değildir."[749] Bu beyan kıraat sahasında belirleyici olan unsurun dilsel fesahatten ziyade, toplumsal kabul ve rivayet güvenilirliği olduğunu ortaya koymaktadır.

---

[746] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32-33.

[747] Benzeri çıkarım için bkz: Bergsträsser, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des Ibn Ǧinnī*, 6 (dipnot 2); Abdussabûr Şâhîn, *Eseru'l-kırâ'âti fi'l-esvâti ve'n-nahvi'l-ʿArabî -Ebû ʿAmr b. ʿAlâ-* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1987), 9.

[748] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33.

[749] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33.

Nitekim bir kıraat imamının, halk arasında kıraatinin yaygınlık kazanması ve bu kıraatin geleneksel olarak ondan alınması, onun kıraatinin meşruiyetini belirleyen temel unsurdur.

İbn Cinnî, yedi kıraatin dışındaki (şâz) kıraatlerle ilgili yaptığı bu müspet açıklamaları, ehl-i emsârın kıraatleri üzerine icmâ ettiği kurrâya [yedi kariye] muhalefeti meşrulaştırmak ya da güvenilir ravilerden gelen sabit rivayetleri terk etmeyi mazur göstermek için yapmadığını özellikle vurgulamaktadır. Asıl amacı, döneminde şâz olarak adlandırılan kıraatlerin güçlü yönlerini ortaya koymak; bunların rivayet sağlamlığı açısından sağlam temellere dayandığını ve Arapçada vecihlerinin bulunduğunu göstermektir. Bu yaklaşım, şâz kıraatlerin hor görüldüğünden veya itham edildiğinden dolayı terk edildiği yönünde oluşabilecek bir yanlış anlamayı engellemeye yöneliktir.[750] Sonuç olarak müellifin amacı bu kıraatlerle yaygın bir tilavet pratiği başlatmak değildir. Bilakis şâz kıraatlerin ilmî değerini ortaya koymak, rivayet yönüyle meşruiyetlerini savunmak ve dilsel çeşitliliğe katkılarını vurgulamak maksadını taşımaktadır. Nitekim İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri savunma gerekçeleri şu üç maddede toplanabilir:

a) Teolojik Argüman: Vahiy ve Sünnet Bağı

Bu çerçevede Haşr suresi 59/7. ayette geçen "Resul size ne verdiyse onu alın." ifadesine atıfta bulunarak şâz kıraatlerin de sünnetin bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğini ima etmektedir. Müellifin bu yaklaşımı, kıraatleri yalnızca birer dilsel varyant olarak değil, Hz. Peygamber'in fiilî sünnetiyle irtibatlı vahiy parçaları olarak görme eğilimini yansıtmaktadır. Ayrıca "Rivayet zinciri Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır." şeklindeki vurgularıyla da bu kıraatlerin nüzul süreciyle bağlantılı olduğunu, dolayısıyla tamamen dışlanamayacak nitelikte olduklarını ileri sürmektedir.

b) Filolojik Argüman: Dilsel Zenginlik

İbn Cinnî, şâz kıraatlerin dilsel zenginliği koruyan ve Arapçanın ifade gücünü yansıtan örnekler barındırdığını savunmaktadır. Bazı şâz rivayetlerin üslup zarafeti ve fesahat bakımından yedi kıraatten daha üstün olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, İbn Mucâhid'in kıraat sisteminin dilsel çeşitliliği sınırladığına işaret etmektedir. Ayrıca İbn Kesîr'in ضِنَّاء şeklindeki kıraatine atıfla, standart kıraatlerde dahi dilbilgisel açıdan eleştiriye açık örneklerin bulunabileceğini göstererek şâz kıraatlerin bu tür gerekçelerle reddedilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu karşılaştırmalı analiz yöntemi, İbn Cinnî'nin sadece savunmacı değil, aynı zamanda tenkitçi bir dilsel değerlendirme ortaya koyduğunu göstermektedir.

c) Tarihsel Argüman: Selefin Pratiği

[750] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32-33.

İbn Cinnî, şâz kıraatlerin meşruiyetini selef-i sâlihîn'in uygulamaları üzerinden de temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, bu kıraatler sahih senetlerle selef alimlerinden nakledilmiş olup erken dönem İslam alimleri tarafından da benimsenmiştir. Özellikle İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi isimlerin bu kıraatleri savunmalarını, onların güvenilir isnatlar ve derin dilsel birikimle hareket ettikleri şeklinde yorumlamaktadır. Böylece İbn Cinnî, bu alimlerin tutumunu yalnızca bireysel tercih olarak değil, ilmî ve tarihsel süreklilik arz eden bir gelenek çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, onun şâz kıraatleri hem sened hem de dirayet açısından savunan bütüncül metodolojisini yansıtmaktadır.

2.2.2. Kıraat Tenkidinde Geleneksel Kriterlere Yaklaşımı

İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri tanım ve tasnif biçimi, temelde dönemin kıraat ve dil anlayışlarıyla uyumlu bir zemine oturmaktadır. Onun şâz kıraatleri doğrudan kendine özgü kıstaslarla belirlediği yahut bu vecihleri müstakil bir şekilde tasnif ettiği söylenemez. Aksine İbn Cinnî, şâz kıraatleri derleyip eserinde bir araya getirirken dönemin hâkim anlayışına, bilhassa da İbn Mucâhid'in kıraat tasnifine bağlı kalmıştır. Bu yönüyle onun, kıraatleri derleme sürecinde bireysel bir kıstas belirleme çabasından ziyade, mevcut sistematiği esas alarak hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede İbn Mucâhid'in şâz kıraatleri tasnif ederken kullandığı temel ölçütler -yedi kıraat dışında kalma, sened zayıflığı, resm-i Osmânî'ye aykırılık ve dil kaidelerine uyuşmazlık- İbn Cinnî'nin de kıraatleri derleme sürecinde başvurduğu kriterleri belirlemiştir. Bununla birlikte *el-Muhteseb'*in temel amacı, bu vecihlerin mutlak surette reddedilmesi değil, onların dilsel ve mantıksal gerekçelerle yeniden ele alınmasıdır. Müellif, bu vecihlerin dilbilgisel sistem içerisindeki geçerliliğini sorgularken aynı zamanda onları fesahat, köken ve rivayet güvenilirliği ekseninde anlamlı kılacak tevcihler geliştirme yoluna gitmiştir.

Burada İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere yaklaşımı incelenirken araştırmanın odağı onun kıraatleri şâz olarak nitelendirme kriterleri değil, hali hazırda şâz kabul edilen bu vecihlere yönelik yaklaşımı ve bunları gerekçelendirme biçimidir. Bu bağlamda dikkat çeken temel husus, İbn Cinnî'nin kıraat değerlendirmelerinde yalnızca biçimsel kurallarla yetinmeyip anlam, kullanım yaygınlığı ve Arap dil geleneği gibi daha kapsamlı dilbilimsel parametreleri dikkate almasıdır. Her ne kadar İbn Cinnî kıraat değerlendirmelerinde açık ve sistematik bir ölçütler dizisi sunmamış olsa da *el-Muhteseb'*in mukaddimesindeki açıklamalar ve eserde yer alan örnek analizler, onun şu iki temel ilkeye bağlı kaldığını ortaya koymaktadır: a) İncelenen vechin güvenilir raviler kanalıyla aktarılmış olup olmadığı, b) Söz konusu vechin Arap dili ve şiir geleneğinde yaygın ve geçerli bir kullanımının bulunup bulunmadığı.

Bu noktada araştırmacı Şelebî'nin söz konusu ölçütler temelinde yaptığı analiz, İbn Cinnî'nin kıraat değerlendirme metodolojisine önemli bir katkı sağlamaktadır. Şelebî, bu kriterlerden hareketle şu

temel çıkarımda bulunmuştur: İbn Cinnî'ye göre belirtilen vasıfları taşıyan bir kıraat ne reddedilmeli ne de şâz olarak nitelendirilmelidir. Aksine mütevâtir kıraatler gibi delil olarak kullanılabilecek bir statüye sahiptir.[751] Her ne kadar Şelebî'nin bu yorumunu doğrudan destekleyen açık bir İbn Cinnî beyanına rastlanmasa da müellifin eserinde şâz terimini kullanım şekli dikkat çekicidir. İbn Cinnî, bu terimi yalnızca kıyas ilkelerine açıkça aykırı olan ve Arap dil geleneğinde hiçbir şekilde karşılığı bulunmayan kıraat vecihleri için sınırlı bir dilbilimsel terim olarak kullanmaktadır. Bu tutum, Şelebî'nin yorumuna teorik bir zemin oluşturmakla birlikte müellifin, *el-Muhteseb'*in hem eser isminde hem de kıraat tasnifinde şâz terimini, temelde yedi meşhur kıraatin dışında kalan okunuş biçimlerini tanımlamak üzere -dönemin egemen terminolojik anlayışına uygun şekilde- sistematik olarak kullandığını da göstermektedir. Bu durum, İbn Cinnî'nin şâz kavramını dönemin yerleşik kıraat sınıflandırmalarıyla uyumlu ve büyük ölçüde pratik kaygılarla kullandığını göstermektedir. Buradan hareketle şu tespit yapılabilir: Müellif, söz konusu terminolojik kullanımı yadırgamamakta, aksine *anlamın maksat düzeyinde kavranması* koşuluyla, bu terimin kıraat literatüründeki yerleşik semantik çerçevesini benimsemiş görünmektedir.

İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere genellikle müspet yaklaşımlar sergilemesine rağmen, bu vecihlere yönelik nihai değerlendirmeleri, mezkûr ölçütlerin ne derece karşılandığına bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Bu durum, onun şâz kıraatlere dair mutlak bir onaylayıcılıktan ziyade, her bir vecih için ayrı ayrı dilsel ve rivayet temelli bir analiz gerçekleştirdiğini göstermektedir. Nitekim İbn Cinnî'nin şâz kıraatler konusundaki tavrı, rivayet zeminini önceleyen tarafsızlık ilkesiyle örtüşmektedir. Şâz kabul edilen vecihleri dahi dilsel çerçevede gerekçelendirmeye çalıştığı, bu vecihlere yönelik uygun tevcihler geliştirdiği ve onları mümkün mertebe Arap dil kuralları içerisinde değerlendirmeye tâbi tuttuğu görülmektedir. Bununla birlikte lügavî açıdan çok zayıf bulduğu bazı vecihleri açıkça eleştirmekten de geri durmamaktadır. Zira onun şâz kıraat değerlendirmelerinde temel hareket noktası, bu vecihlerin Arap diliyle ne derece uyumlu olduğudur. Eğer bir kıraat Arap dilinin köklü kaideleriyle bağdaştırılamıyorsa veya yalnızca mahallî ve düşük düzeyli lehçelerde dayanak bulabiliyorsa, İbn Cinnî bu türden vecihleri zayıf kabul etme hususunda tereddüt göstermemektedir. Ancak bu gibi durumlarda bile raviye karşı hüsnüzan beslemeyi elden bırakmamakta, kıraati mutlak surette reddetmekten ise bilinçli biçimde kaçınmaktadır. Bu yönüyle onun yaklaşımı hem ilmî titizlik hem ravilerin şahsiyetine yönelik insaflı bir tutum sergileyen dengeli bir tavrı yansıtmaktadır.

İbn Cinnî'nin bu ölçülü ve ilmî yaklaşımı, zaman zaman hocası Fârisî'den ayrışan değerlendirmeler ortaya koymasına da yol açmıştır. Nitekim Basralı dilcilerin büyük çoğunluğu tarafından reddedilen İmam Hamza'nın والارحام (en-Nisâ, 4/1) kelimesini cer ile okumasına dair

[751] Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî,* 338.

değerlendirmesi bu bağlamda dikkat çekicidir. İbn Cinnî bu kelimenin merfû, mansûb ve mecrûr olarak okunduğunu bildirmekte; merfû okuyuşun cümlenin aslî unsurlarından olması bakımından anlamca daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Buna karşılık mansûb ve mecrûr okuyuşların ise cümlede fazlalık (ziyade) anlamı taşıdığını ifade etmekle yetinmekte ve Hamza'nın mecrûr okuyuşuna dair herhangi bir menfi yargıda bulunmamaktadır.[752] Buna karşın hocası Fârisî, bu vechin bâ zamirine atıf olduğunu, bunun ise kıyasa göre zayıf ve kullanımda da nadir bir örnek olduğunu belirterek söz konusu kıraatin terk edilmesinin daha uygun olacağını savunmuştur.[753]

İbn Cinnî'nin dilbilimsel analizlerinde mezhep taassubundan uzak, nesnel bir tutum sergilediği ve sıklıkla Basra ekolünün dışındaki dilbilimsel görüşleri de benimsediği gözlemlenmektedir. Bu yaklaşım, pek çok örnekte kendini göstermekle birlikte özellikle ikinci harfi boğaz harfi olan نهْر ve النهَر gibi üç harfli fiillerin harekelendirilmesi meselesinde Bağdat ekolünün görüşlerini daha isabetli bulmasında somutlaşmaktadır. İbn Cinnî, bu tercihini iki temel argümanla ilmî olarak temellendirmektedir: Birincisi Ukayl kabilesinin lehçesindeki semâî kullanım, ikincisi ise ilâl (harf değişimi) kuralına uygunluk. Ayrıca mezhep taraftarlarının yalnızca güvenilir ve fasih Arapça konuşan kişilerden duyulan lehçeleri esas aldıklarını, kendisinin ise söz konusu fesahat (dilsel yetkinlik) standardını, نحوه lafzını işittiği kişide tespit edemediğini ifade ederek eleştirel bir tutum sergilemektedir.[754]

Ayrıca İbn Cinnî'nin şâz kıraatler konusundaki derin bilgisi, çağdaşı dilbilimcilerin çoğuna göre oldukça ileri düzeyde olmakla birlikte kendisinin rivayetini bilmediği halde dilsel açıdan caiz gördüğü bazı vecihlerin,[755] sonraki dönem müfessirleri (Ebû Hayyân[756] gibi alimler) tarafından şâz kıraat olarak aktarılması dikkat çekicidir. Bu durum, müellifin döneminde şâz kıraatlerin henüz kapsamlı bir derleme sürecine tabi tutulmadığını imlemekle birlikte dil yapısına dair kavrayışının, salt rivayet temelli yaklaşımları aşan bir nitelik taşıdığını göstermektedir.

Sonuç olarak İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri değerlendirirken dayandığı ölçütler (sened, resm-i Osmânî, dil kuralları) geleneksel kriterlerle uyumlu olsa da onun bu kriterleri mutlaklaştırmaktan kaçınan ve analitik bir perspektifle yeniden yorumlayan bir metodoloji izlediği görülmektedir. Nitekim İbn Cinnî'nin temel yaklaşımı, şâz kıraatlere karşı ihtiyatlı ve yapıcı bir tavır benimsemek, onları otomatik olarak *fasit* saymak yerine tevil etmeye çalışmaktır. Bu tutumunu, söz konusu kıraatleri

[752] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/179,180.
[753] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Huccetu li'l-kurrâi's-seb'*, 3/121.
[754] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/234. Basra mezhebine aykırı diğer tutumları için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/97, 99-100, 164, 233, 335, 347, 2/206, 216.
[755] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/350.
[756] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 8/485.

nakleden imamların otoritesine duyduğu saygıyla temellendirmekte ve böylece geleneksel çerçeveyi korurken aynı zamanda eleştirel bir analiz yöntemi geliştirmektedir.

2.2.2.1. Rivayete Dayalı Kıraatler ile Anlam Temelli Okumaları Ele Alışı

İbn Cinnî'nin kıraat anlayışı, genel metodolojisinde olduğu gibi, rivayet zincirinin güvenilirliğini merkeze alan bilgi temelli bir yaklaşım üzerine kurulmuştur. Onun nazarında bir kıraat vechinin meşruiyeti, öncelikle sahih bir rivayetle sabit olup olmasına bağlıdır. Bu temel ilke, kıraatlerin tevkîfî mahiyeti gereği, herhangi bir bireysel içtihattan ya da dilsel kıyastan bağımsız olarak kabul görmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak İbn Cinnî'nin eserlerinde yer alan bazı ifadeler ve özellikle Enes b. Mâlik gibi sahâbîlere nispet edilen müteradif okuyuşlara dair yaptığı yorumlar, yüzeyde bu rivayet merkezli duruşla çelişen bir esneklik izlenimi doğurabilmektedir. Bu başlık altında İbn Cinnî'nin kıraatler karşısındaki yaklaşımı hem teorik ifadeleri hem de örnek rivayetler bağlamında analiz edilecektir. İlk olarak onun rivayet merkezli yaklaşımının temelleri incelenecek, ardından anlam birliğini esas alan bazı okuyuşlara yönelik toleransı değerlendirilecektir. Son olarak ise bu iki yaklaşım arasında görünürdeki çelişkinin, aslında İbn Cinnî'nin bağlama duyarlı, tarihsel-teorik ayrımı gözeten tutumunun bir yansıması olduğu ortaya konacaktır. Böylece hem onun kıraat ilmindeki geleneksel otoriteye bağlılığı hem de erken dönem pratikleri göz ardı etmeyen dengeli yaklaşımı daha bütüncül bir çerçevede değerlendirilebilecektir.

a) Rivayetin Üstünlüğü

Klasik kıraat teorisinde İbn Cinnî'nin duruşunu kavrayabilmek için, onun temel aldığı bilgi kaynaklarını ve bu kaynakları yorumlama biçimini incelemek elzemdir. Müellif kıraatleri salt semantik veya morfolojik-sentaktik analize tâbi tutulabilecek dilsel olgular olarak değil; Hz. Peygamber'den tevarüs edilen, nesilden nesile aktarılmış ve dinî bağlayıcılığı olan (tevkîfî) bir sünnet olarak ele almaktadır. Ona göre, من حيث كانت القراءة سُنة متَّبعة ifadesiyle temsil edilen bu anlayış,[757] kıraatlerin meşruiyet kaynağını dilbilimsel mümküniyetten ziyade, sahih nakil zincirine dayandırmaktadır. Müellifin لكن لا يُقْدَم على ذلك إلا أن يَرد به أَثر ifade ise bir vechin dilsel açıdan mümkün olsa dahi, muteber bir rivayetle desteklenmediği sürece kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu durum, onun teorisinde rivayetin ilmî üstünlüğünü açıkça ortaya koymaktadır.[758]

Buna karşılık İbn Cinnî'nin metodolojisinde bir vecih, kıyasa aykırı da olsa güvenilir senedle sabitse meşru addedilmektedir. Örneğin, "استحوذ" gibi istisnai yapılar, dilbilim kaidelerle örtüşmese de Kur'an ve Sünnet'teki süreklilikleri ve sened desteğiyle geçerlilik kazanmaktadır. Bu hususta " وليس

[757] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/308.
[758] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/292.

لنا أن نتلقى قراءة رسول الله إلا بقبولها" *(Bize, Hz. Peygamber'in kıraatini ancak kabul etmek düşer.)* beyanı,[759] İbn Cinnî'nin kıraatleri tevkîfî olarak kavradığını ve Hz. Peygamber'den gelen kıraatlerin herhangi bir dirayet süzgecine tâbi tutulmaksızın kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu yaklaşım, onun filolojik otoritesine rağmen kıraat alanını içtihada kapalı, sınırlı bir aktarım alanı olarak gördüğünü göstermektedir. Nitekim kıraat değerlendirmelerinde üç temel ilkenin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır: a) Rivayet otoritesine koşulsuz bağlılık, b) Dilsel meşruiyetin sadece rivayetle anlam kazandığı kabulü, c) Ravilere yönelik hüsnüzan ilkesi.

Bu çerçevede İbn Cinnî, Katâde gibi güvenilir tâbiin alimlerinden nakledilen kıraatlerin ya sahih bir isnada dayandığı ya da yaşayan Arap lehçelerinde karşılık bulduğu varsayımını esas almaktadır. " ولم يقرأ قتادة -إن شاء الله- إلا بما رواه، وأقل ما في ذلك أن يكون سمعه لغة (Katâde, yalnızca kendisine rivayet edildiği şekilde okumuştur. En azından bunu bir lehçede duymuş olmalıdır.)"[760] ve إنه لم يورد ذلك إلا بحجة عنده فيه من رواية أو دراية (Katâde bunu ya sahih bir isnada ya da dirayete dayanan bir delille okumuştur.)"[761] ifadeleri, İbn Cinnî'nin rivayet ve dil gerçekliği arasındaki bağa yaptığı vurguyu gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda ravilerle ilgili hüsnüzan prensibi de onun usulî tutarlılığını sağlayan temel bileşenlerden biridir. Örneğin, "ولا بد من إحسان الظن بأبي عمرو، ولا سيما وهو القرآن" (Ebû Amr hakkında -üstelik bu Kur'an meselesi olduğunda- hüsnüzan beslemek gerekir.) [762] ve " إلا أن قتادة ينبغي أن يحسن الظن به" (Ancak Katâde'ye hüsnüzan göstermek gerekir.)[763] gibi ifadeleri, İbn Cinnî'nin ravilerin kasıtlı bir tahrife başvurmadığına olan inancını göstermektedir. Ona göre raviler ya sahih bir rivayeti nakletmişlerdir ya da bu nakli, mevcut dilsel kaidelerle telif edilebilir şekilde gerçekleştirmişlerdir.

Bu anlayış doğrultusunda, *lehçesel varyantlar* (هبيَّ), *hazif ve idgam teorileri* (وهبَ بنا → هبني), ve *semantik gerekçelendirmeler* (ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِم örneğinde "ب" edatının işlevi) İbn Cinnî tarafından şâz kıraatlerin meşrulaştırılmasında başvurulan yöntemler arasında yer almaktadır. Ancak dilsel anlamdaki bu meşrulaştırma süreci mutlak değildir. Nitekim هبني kıraatini değerlendirirken "لم أر لها في اللغة أصلا" diyerek linguistik açıdan tenkide tabi tutmaktadır. Bununla birlikte dilsel anlamdaki bu eleştiriyi, " مع حسن الظن بأُبَيّ (Ubey'e duyulan hüsnüzandan ötürü makbuldür.)"[764] diyerek ravinin ilmî otoritesine duyduğu güvenle dengelemeye çalışmaktadır. Bu yönüyle İbn Cinnî, dilsel değerlendirme ile rivayet sadakatini uzlaştıran özgün bir denge kurmaktadır.

[759] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/306.
[760] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/252.
[761] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/84.
[762] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/84.
[763] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/84.
[764] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/214.

Nitekim İbn Cinnî'nin kıraat anlayışının üç temel dayanak üzerinde inşa edildiği anlaşılmaktadır:

a) **İlmî Güven**: Sahabe ve tâbiin nesli, sahih sünnetin taşıyıcılarıdır.
b) **Dilsel Esneklik**: Şâz kıraatlerdeki farklılıklar Arap lehçelerinin doğal çeşitliliği olarak görülür.
c) **Metodolojik Denge**: Sened, kıyas ve dirayet (dilsel bağlam, örf/toplumsal kabul) üçgeninde çok kapsamlı bir analiz yürütülür.

Bu bütüncül yaklaşım, İbn Cinnî'nin kıraat anlayışını hem teorik hem pratik düzlemde tutarlı ve sistematik kılmaktadır.

b) Anlamsal Meşruiyetin Sınırları: Teorik Çerçeve ve Tarihsel Pratik

İbn Cinnî'nin kıraat değerlendirmelerinde genellikle rivayet merkezli bir yaklaşım benimsemesine rağmen, bazı özel durumlarda anlam öncelikli bir yorum tarzı sergilediği görülmektedir. Bu ikili tutum, özellikle sahabe ve tâbiin nesline atfedilen müteradif kıraat farklılıkları bağlamında kendini göstermektedir. Bu yaklaşım, Aʿmeş'in Enes b. Mâlik'ten aktardığı rivayette somut bir örnek bulmaktadır. Rivayete göre Enes b. Mâlik, et-Tevbe 9/57 ayetindeki لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ ifadesini يَجْمِزُونَ şeklinde okumuştur. Bu farklı okuma tarzı sorgulandığında Enes b. Mâlik'in يَجْمَحُونَ, يَجْمِزُونَ ve يَشْتَدُّونَ kelimeleri aynı anlamdadır." şeklinde cevap vermiştir.[765]

İbn Cinnî, rivayetin zahirî anlamından hareketle Enes b. Mâlik'in söz konusu kıraati daha önce nakledilmemiş olsa da anlamca uygun olan eş anlamlı bir lafızla aktardığını ve burada belirleyici ölçütün anlamsal yakınlık olduğunu ifade etmektedir. Ancak müellif, kıraatlerde benzer bir uygulamanın söz konusu olması durumunda eleştiriye açık bir zemin doğabileceğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, "Bu harflerin tamamı Hz. Peygamber'den işitilmiş değildir. Eğer gerçekten O'ndan gelseydi, bir lafzın yerine başka bir lafzın konulması caiz olmazdı; zira bu konuda Hz. Peygamber'den sabit bir yetkilendirme (tahyîr) bulunmamaktadır. Ayrıca Enes'in يجمزون şeklindeki tercihi de bu sebeple kınanmazdı." şeklindeki itirazları kaydetmektedir.[766]

Müellif, bu tutumu değerlendirirken Enes b. Mâlik'e yönelik hüsnüzan ilkesini merkeze almaktadır. Bu yaklaşım, Enes'in يجمحون، يجمزون ve يشتدون şeklindeki üç lafzı da bizzat Hz. Peygamber'den işittiği inancını destekler niteliktedir. Nitekim İbn Cinnî, Enes'in bu ifadelerini "Dilediğinle oku; zira bunların tamamı Hz. Peygamber'den işitilen kıraatlerdir." şeklinde yorumlayarak

[765] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/296.
[766] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/296.

“Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir; bunların hepsi şâfî ve kâfidir.”[767] hadisi ışığında lafızlar arası çeşitliliğin meşruiyet zeminine işaret etmektedir. Bu perspektifle Enes’in tercihini, vahyin farklı vecihlerle inmiş olmasının doğal bir tezahürü olarak değerlendirmektedir.[768]

Bununla birlikte İbn Cinnî, “Mademki bu kıraatlerin tamamı Hz. Peygamber’den okunmuştur, öyleyse neden hepsi bize ulaşmamıştır?” şeklindeki muhtemel ikinci bir eleştirel soruya, “Enes b. Mâlik’in bu kıraati bize ulaştırmış olması yeterli değil midir?” cevabını vermektedir. Daha ileri düzeydeki bir itiraz olarak “Enes’in bu lafızları kıraat kastıyla değil, anlamca yakın kelimeleri bir araya getirerek aktardığı ve bunlarla kıraat edilmesini salt anlam yakınlığı gerekçesiyle caiz gördüğü” yönündeki görüşü de değerlendirmektedir. Her ne kadar bu yorumu doğrudan delillendiremese de Enes’e duyduğu hüsnüzan çerçevesinde bu yaklaşımı meşrulaştırma eğilimi göstermektedir.[769]

Bu rivayet bağlamında İbn Cinnî’nin yedi harf hadisine yaptığı atıf, onun bu konudaki yaklaşımını anlamak açısından önem taşımaktadır. Müellifin bu hadisi yorumlayış tarzı, kıraatlerdeki lafzî çeşitliliğe getirdiği özgün sınırlamaları ortaya koymaktadır. Ona göre Kur'an’ın yedi harf üzere indirilmiş olması, lafızlarda sınırlı bir çeşitliliği mümkün kılmakla birlikte, bu çeşitliliğin meşruiyet kazanabilmesi için sahih bir rivayet zemini şarttır. Bu perspektiften bakıldığında lafızlar arasındaki anlam yakınlığı tek başına yeterli bir kriter olarak görülmemekte, mutlaka rivayet desteği aranmaktadır. Ancak İbn Cinnî, Enes b. Mâlik örneğinde olduğu gibi, sahih bir rivayet zincirinin bulunmadığı durumlarda dahi sahabeye karşı hüsnüzan prensibini devreye sokarak bir denge kurma çabası göstermektedir. Bu bağlamda, anlam benzerliği bulunan ifadeleri doğrudan kıraat olarak değil, ancak sahabeye duyulan güven çerçevesinde kabul edilebilir rivayetler olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, onun kıraat ilmindeki tutumunu bütün yönleriyle yansıtmaktadır: Bir yanda rivayetin otoritesini merkeze alırken diğer yanda anlamsal okumaları sadece rivayet çerçevesi içinde sınırlandırmakta ve nihayet sahabe nesline duyulan güveni temel bir prensip olarak benimsemektedir. Bu üçlü denge, İbn Cinnî’nin kıraat ilmindeki özgün konumunu ve katkısını ortaya koyan temel nitelikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Cinnî’nin, ibadetle doğrudan ilişkili uygulamalarda lafzın sabiteliği ilkesini katı bir biçimde sürdürdüğüne, Enes b. Mâlik’in mezkûr rivayeti bağlamında aktardığı Ebû Mehdiyye ile ilgili başka bir rivayet de örneklik teşkil etmektedir. Rivayete göre; Ebû Mehdiyye ezan okumak istediğinde “Allah Ekber” ifadesini yalnızca bir kez söyler, ardından “iki defa” diyerek tekrarı ima ederdi. Aynı şekilde “Eşhedü en lâ ilâhe illallah” ifadesini de bir kez telaffuz eder, ardından “iki defa” derdi. Kendisine,

[767] Ebû Muhammed ʿAbdullâh b. Vehb el-Kureşî İbn Vehb, *Tefsîru’l-Kur’ân mine’l-Câmiʿ*, thk. Mikloş Muranyi (b.y.: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003), 3/60.
[768] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/296.
[769] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/296.

“Ezan böyle okunmaz, olması gereken şekil şöyle şöyledir” denildiğinde ise şu cevabı verirdi: “Anlam birdir. Ayrıca bilirsiniz ki tekrar, ifadedeki acz (sözel yetersizlik) belirtisidir.” [770]

İbn Cinnî, bu rivayetin gerçekten Ebû Mehdiyye’den işitildiğini; ancak bazı yönleriyle şüpheli ve problemli bir durum içerdiğini belirtmiş ve bu tutumu, *dînî lafızların değiştirilemezliği* ilkesine aykırı bularak eleştirmiştir.[771] Öte yandan, şiirdeki lafzî değişikliklere karşı daha müsamahakâr bir yaklaşım sergilemektedir. Zira ona göre şiir ne dinî bir metin ne de sünnetle sabit olmuş bir amel niteliği taşımaktadır (لأنه ليس دِينًا ولا عملًا مسنونًا).[772] Bu da onun dilsel esnekliği tanımasına rağmen, bu esnekliği dinî metinlerde rivayetle sınırlı tutarak dinî uygulamaların doğru ve sabit kalmasını ön planda tuttuğunu göstermektedir.

İbn Cinnî yukarıda zikredilen rivayet çerçevesinde müteradif okumalara gösterdiği muhtemel rivayet merkezli yaklaşımının aksine, benzeri birkaç rivayet bağlamında Kur’anî lafızlarda anlam merkezli bir serbestiyetin bulunduğuna dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu tutumun somut örneklerinden biri el-İsrâ 17/5 ayetindeki فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ ifadesinin, Ebû Sevvâr[773] veya Ebû’s-Semmâl tarafından فَحَاسُوا şeklinde okunmasına dair rivayettir. Ebû Zeyd’in bu kıraate itirazı üzerine o, فَحَاسُوا ve فَجَاسُوا kelimelerinin anlamca aynı olduğunu söyleyerek yanıt vermiştir. Bu bağlamda İbn Cinnî, “Bu durum, bazı kıraatlerin doğrudan bir rivayete dayanmaksızın ihtiyar edilebileceğini gösterir.” yorumunu yapmıştır.[774]

Benzer şekilde Enes b. Mâlik’in el-Müzzemmil 73/6 ayetini وَأَصْوَبُ قِيلًا şeklinde okuması da bu tür bir yaklaşımı yansıtan bir diğer örnektir. Kendisine bunun doğru olan lafzının وَأَقْوَمُ قِيلًا olduğu hatırlatıldığında, أَقْوَمُ، أَصْوَبُ ve أَهْيَأُ kelimelerinin üçünün de aynı anlamı taşıdığını belirterek cevap vermiştir. Bu rivayete bağlı olarak İbn Cinnî şu yorumu yapmaktadır: “Bu, o neslin (sahabe ve tâbiin) öncelikle anlamları gözettiklerini ve ona bağlı kaldıklarını göstermektedir. Anlamı kesinleştirip güvence altına aldıklarında ise onu ifade eden lafızlarda kendilerine tolerans gösterirlerdi.”[775] Bu anlam merkezli yaklaşıma dair bir diğer örnek Enes b. Mâlik’in, el-İnşirâh 94/2 ayetini وَحَطَطْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ şeklinde okumasıdır. Kendisine bu ayetin lafzının وَضَعْنَا olduğu hatırlatıldığında وَضَعْنَا، حَلَلْنَا حططنا kelimelerinin aynı anlamı taşıdığını söylemiştir. Bu yaklaşımını, “Cebrail Nebî’ye gelerek ‘azap ayetini rahmet ayetiyle, rahmet ayetini de azap ayetiyle karıştırmadıkça yedi harf üzere oku’ dedi.” şeklindeki rivayetle

[770] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/296.
[771] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/298.
[772] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/298.
[773] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/15.
[774] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/15.
[775] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/336.

temellendirmiştir. Bu rivayetin akabinde İbn Cinnî, "Bu ve benzeri rivayetler, kıraatlerin çeşitlenmesine ve yayılmasına imkân sağlayan unsurlardır." değerlendirmesini yapmıştır.[776]

c) Teorik Tutarlılığın İnşası: Rivayet ve Anlam Arasındaki Görünür Çelişkinin Aşılması

İbn Cinnî'nin kıraat ilmindeki yaklaşımı esas itibarıyla *rivayetle sabit olma* ilkesine dayalı, nakil-merkezli bir metodolojiyi yansıtmaktayken, ilk nesillere nispet edilen müteradif bazı okumalarla ilgili yaptığı yorumlar ilk bakışta bu çerçeveyle çelişen bir izlenim doğurmaktadır. Zira bu tür rivayetlere binaen kıraatlerin sened zorunluluğu aranmaksızın anlam yakınlığı temelinde tercih edildiği yönünde değerlendirmelere yer vermiştir. Bu, ilk vehlede kıraatlerin oluşumunda rivayet kadar anlamın da rol oynayabileceğini ima eden bir perspektif olarak okunabilir.

Esasen İbn Cinnî'nin bu tür aktarımlarla ilgili iki farklı yaklaşım sergilediği görülmektedir. Birinci yaklaşımı genel metodolojik çerçevesiyle uyumlu olarak rivayet merkezli bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu bağlamda açık bir vahiy kaynağı bulunmayan okumalarla ilgili -özellikle aktarıcısı sahabe nesli ise- sükûtî bir kabul geliştirmektedir. Eğer bir vecih, güvenilir bir sahabîye veya tâbiinin önde gelenlerinden birine dayanıyor, dilsel olarak anlam bütünlüğü sağlıyor ve yedi harf hadisinin çizdiği sınırları aşmıyorsa, İbn Cinnî bu durumda onun Hz. Peygamber'den duyulmuş olabileceğini varsaymaktadır. Bu yaklaşımını *hüsnüzan* ilkesiyle temellendirmektedir. Bir başka ifadeyle İbn Cinnî'ye göre bir kıraat vechinde lafzî bir fark varsa ve bu fark anlamı bozmuyorsa; ayrıca bu vecih seleften güvenilir birine nispet ediliyorsa, bu durum *fiilî rivayet* hükmünde kabul edilebilir. Dolayısıyla bu tür rivayetler doğrudan içtihat değil, işitilmiş ancak senedi bize ulaşmamış rivayet izleri olarak değerlendirilmelidir.

İkinci yaklaşımı ise İbn Cinnî'nin nakil merkezli metodolojisi ve sıklıkla vurguladığı *lafzın korunması* ilkesiyle -görünürde- çelişki arz eden anlam merkezli okuma serbestiyetini çağrıştıran yaklaşımıdır. Bu çerçevede İbn Cinnî'nin anlam merkezli kıraat anlayışını yansıtan üç farklı rivayet bağlamında üç cümlesi dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, وهذا يدل على أن بعض القراءة يتخير بلا رواية "Bu, bazı karilerin rivayete dayanmaksızın tercih yaptığını göstermektedir." şeklindedir.[777] Bu cümle bazı kıraatlerin doğrudan rivayete dayanmaksızın tercih edilebildiğine işaret etmektedir. Lafzî düzeyde bu ibare, İbn Cinnî'nin genel yaklaşımına aykırı bir kabulü ima eder niteliktedir ve ilk bakışta onun kıraat teorisinde sınırlı da olsa rivayet dışı anlam temelli tercihlere kapı aralayabileceği izlenimini uyandırmaktadır. İbn Cinnî'nin bu minvaldeki ikinci cümlesi ise هذا يؤنس بأن القوم كانوا يعتبرون المعاني، ويخلدون إليها، فإذا حصلوها وحصنوها سامحوا أنفسهم في العبارات عنها "Bu, onların (öncekileri) anlamı esas

[776] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/336.
[777] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/15.

aldıklarına ve ona yöneldiklerine işaret etmektedir. Anlamı elde edip sağlamlaştırdıklarında ise onu ifade etme biçiminde kendilerine hoşgörü tanırlardı." şeklindedir.[778] Burada İbn Cinnî, anlam birliği sağlandığında ilk neslin lafzî düzeyde farklılıklara karşı daha müsamahakâr bir yaklaşımı benimsediğini ima etmektedir. Bu durum, kıraatlerin sabit anlamı muhafaza ettiği sürece farklı lafızlarla okunabileceği düşüncesini çağrıştırmakta ve böylece anlam merkezli kıraatlerin de bir ölçüde meşruiyet kazanabileceği fikrine zemin hazırlamaktadır. Müellifin benzer şekildeki وهذا ونحوه هو الذي سوغ انتشار هذه القراءات son ifadesi[779] de anlam merkezli kıraat anlayışının, tarihsel süreçte kıraatlerin çeşitlenmesine ve yaygınlaşmasına imkân tanıyan bir etki oluşturduğuna işaret etmektedir. Bu yorumlar, onun anlam temelli varyantların kıraat tarihinde oynamış olduğu rolü kabul ettiğini ve bu tür yaklaşımların, belirli sınırlar içinde meşru görülebileceğini düşündüğünü göstermektedir.

İbn Cinnî'nin tezahürdeki bu çelişkisini aşabilmek için onun yaklaşımını iki temel eksende analiz etmek gerekmektedir: Birincisi *teorik düzlem:* Kıraatlerin meşruiyetinin temel ve asgari şartı, sahih bir rivayete dayanmasıdır. Lafız benzerliği veya anlamsal uyum gibi faktörler, ilmî güvenilirliğin temel ölçütü olan senedin yerini asla alamazlar. İbn Cinnî'nin sistematiği, bu tavizsiz rivayet merkezli anlayışı teorik çerçevenin omurgası haline getirmiştir. İkincisi ise *tarihsel-pratik düzlem:* Özellikle sahabe dönemi kıraat uygulamalarında, anlam bütünlüğünü koruyan lafzî varyasyonlar gözlemlenmektedir. İbn Cinnî bu olguyu; yedi harf rivayetlerinin sağladığı esneklik (çoklu okuma imkânı), erken dönem otoritelerine duyulan güven (hüsnüzan ilkesi) ve dilsel çeşitliliğin doğal sonucu olarak kabul edilen lehçe farklılıkları şeklinde üç temel prensip ışığında değerlendirmiştir.

İbn Cinnî teorik ve pratik düzlem şeklindeki bu ikili yaklaşımıyla, bir yandan geleneksel kıraat anlayışının korunmasını ilmî bir zorunluluk olarak savunurken, diğer yandan tarihsel pratikteki çeşitliliği yok saymayan bir metodoloji geliştirmiştir. Bu çift kutuplu yaklaşım İbn Cinnî'yi, geleneksel kıraat ilminin sınırlarını aşmadan tarihsel tecrübeyi yorumlayabilen ve teorik tutarlılık ile pratik esnekliği uzlaştırabilen özgün bir kuramcı konumuna yükseltmektedir. Nitekim onun metodolojisi, katı bir rivayetçi ile aşırı lafız esnekliği arasında üçüncü bir yol olarak değerlendirilebilir.

İbn Cinnî anlam odaklı söz konusu yorumlarından ötürü hem klasik hem de çağdaş dönemde çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu bağlamda müfessir Fahreddîn er-Râzî, İbn Cinnî'nin bu yaklaşımını benimsemenin, Kur'an lafızlarına duyulan güveni sarsabileceğini ileri sürmüştür. Râzî'ye göre, bu tür bir yaklaşımın kabul edilmesi durumunda, herkesin ayetlerin anlamını eş anlamlı (müteradif) olduğunu düşündüğü lafızlarla ifade etme eğilimine kapılması söz konusu olabilir ki bu da

[778] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/336.
[779] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/336.

nihayetinde Kur'an'ın otoritesini zedeleyecek bir sonuç doğurabilir.[780] Benzer şekilde klasik dönem müelliflerinden Zerkeşî de ilgili rivayetleri değerlendirdiği bağlamda İbn Cinnî'nin görüşlerine atıfta bulunarak bu yaklaşımı eleştirmiştir. Zerkeşî'ye göre rivayet zinciriyle sabit olmayan herhangi bir lafızla Kur'an'ı okumak caiz değildir. Bu perspektif, kıraat ilminin temel prensiplerine aykırı görülmektedir.[781] Modern dönemde yapılan bir araştırmada ise İbn Cinnî'nin ifadelerinden hareketle, onun karilerin kıraat tercihleri konusunda tutarsız bir yaklaşım sergilediği yönünde bir değerlendirme yapılmıştır.[782]

Yapılan ön incelemeler, Râzî ve Zerkeşî gibi müelliflerin eleştirilerinin, İbn Cinnî'nin kendisine ulaşan sınırlı sayıdaki rivayetlerden hareketle kıraatlerin oluşum sürecinde anlam odaklı tercihlerin rol oynadığına dair bir kanaat taşıdığı izlenimini destekler nitelikte olduğu görülmüştür. Bu durum, söz konusu eleştirilerin haklılık payını artırmaktadır. Ancak müellifin eserlerine dair daha derinlemesine ve sistematik bir inceleme, ilk bakışta anlam merkezli gibi görünen bu ifadelerin aslında tarihsel gözlemlere dayandığını ve normatif bir öneri içermediğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla İbn Cinnî'nin "Anlam birliği sağlandığında farklı lafızları kullanma hususunda kendilerine müsamaha gösterirlerdi." şeklindeki değerlendirmeleri, erken dönem kıraat uygulamalarında zaman zaman anlam odaklı tercihlere başvurulduğunu tespit etme çabasının bir yansıması olarak anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım onun dilbilimsel analizlerinin bir parçası olup, kıraatlerin sınırlarını aşan bir öneri olarak değerlendirilmemelidir.

Öte yandan, müellifin teorik düzlemde sahih senedi mutlak bir gereklilik olarak ısrarla vurgulaması, onun rivayet merkezli yaklaşımının açık göstergesidir. Bu bağlamda müellifin bu tür sınırlı yorumları veya dilsel analizleri üzerinden, kıraatin geçerliliğinde rivayet unsurunu ihmal ettiği sonucuna varmak, usulî bütünlüğünü göz ardı etmek ve dolayısıyla onu eksik bir okumaya tabi tutmak anlamına gelir. Nitekim klasik ve modern dönemdeki eleştirilerin ortak noktası, İbn Cinnî'nin tarihsel gözlemlerine dayalı ifadelerini hüküm koyucu olarak yorumlama eğilimidir. Oysa İbn Cinnî kıraat sistemini statik ve değişmez bir yapı olarak değil, tarihsel süreç içerisinde teşekkül eden, anlam ve rivayet arasında -sadece ilk dönen için- sınırlı bir esnekliğe izin veren dinamik bir model olarak kavramsallaştırmaktadır.

Özellikle şu hususun altı çizilmelidir: İbn Cinnî'nin rivayet zinciri olmaksızın karilerin tercihleri doğrultusunda okuduklarını ifade ettiği kıraat örneklerinin tamamı, anlam farkı doğurmayan müteradif lafızlarla sınırlıdır. Anlam birliği temelinde lafızda gösterilen bu sınırlı müsamaha, müellifin genel rivayet merkezli yaklaşımıyla çelişmemektedir. Zira o, anlam kaymasına yol açan ya da gramatik kuralları ihmal eden okuyuşlara aynı toleransı göstermemektedir. Bu tutum onun rivayet merkezli

[780] Ebû Abdillâh Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1999), 3/285-286.
[781] Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/388.
[782] Gânim Kâmil Suûd el-Hasnâvî, *et-Tevcîhu'n-nahvî li'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyyeti'ş-şâzzeti fî kitabi'l-Muhteseb li İbn Cinnî.* (Câmiatu Kûfe fi Kulliyeti'l-Edebiyye, Doktora, 2009), 168.

yaklaşımındaki tutarlılığının belirgin bir yansımasıdır. Daha da önemlisi İbn Cinnî'nin فأما الآن فلا عذر لأحد أن يرتجل قراءة وإن سوغتها العربية، من حيث كانت القراءة سُنة متَّبعة "Artık bugün,Arap dili açısından mümkün olsa bile, hiç kimsenin kendi başına bir kıraat üretmeye hakkı yoktur; çünkü kıraat tâbi olunması gereken bir sünnettir."[783] şeklindeki ifadesi, anlam odaklı okuma serbestisinin yalnızca erken döneme özgü tarihsel bir uygulama olduğunu ve günümüzde geçerliliğini yitirdiğini kesin bir dille ortaya koymaktadır. Bu beyan İbn Cinnî'nin kıraatlerde rivayet otoritesine bağlılığını net bir şekilde yansıtmaktadır.

Nihai olarak İbn Cinnî'nin kıraat teorisi rivayet otoritesine dayanan bir bilgi temeline sahip olmakla birlikte tarihsel ve dilsel realiteleri görmezden gelmeyen dengeli bir sistem ortaya koymaktadır. Bu tür eleştirel okumaların aksine, onun anlam merkezli analizleri rivayet sistemine bir alternatif oluşturmak değil; erken dönem kıraat pratiklerinin dilbilimsel arka planını görünür kılan betimleyici nitelikler taşımaktadır. Bu çerçevede dikkat çekici olan sahabe ve tâbiin neslinin rivayet otoritesine duyduğu hüsnüzandan hareketle, görünürde senedsiz kalan vecihlerde dahi *zayıf da olsa mümkün bir rivayet izi* bulunduğunu varsayarak onları dolaylı biçimde nakil sistemine dâhil etmeye çalışmış olmasıdır. Bu yaklaşım onun *rivayetle sabit olma* ilkesinden taviz vermeden tarihsel çeşitliliği anlamlandırma çabasını yansıtmaktadır. Böylece İbn Cinnî ne katı bir nakilciliği ne de sınırsız bir anlam serbestisini savunmuş; bilakis her iki unsuru kendi sınırları içinde değerlendiren, bağlamsal farkındalığı yüksek ve teorik tutarlılığı güçlü bir kıraat yorumu inşa etmiştir.

2.2.2.2. Resm-i Osmânî'ye Muhalif Kıraatlere Dair Tutumu

İbn Cinnî, şâz kıraatler bağlamında ele aldığı vecihler arasında, sahabe ve tâbiin dönemine ait kullanılan bazı kişisel mushaflarda yer alan farklılıkları da kaydetmektedir. Bu vecihler, Hz. Osman'ın çoğaltarak belli başlı şehirlere gönderdiği resmî mushaflar arasındaki bir harf ziyadesi ya da noksanlığı yönündeki ihtilaflardan ziyade,[784] daha çok sahabe[785] ve tâbiine[786] nispet edilen kişisel mushaflarda yer alan daha belirgin farklara dayanmaktadır. Erken dönem müelliflerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, söz konusu ihtilafları sistematik biçimde tasnif ederek bu iki grubu birbirinden ayırmıştır: Birincisi, Kur'an hattına muhalif kıraat rivayetleri olup genellikle bir harf ziyadesi, eksikliği veya ayetlere yeni kelimeler eklenmesi şeklinde tezahür etmektedir. Ebû Ubeyd, bu tür kıraatlerin artık yalnızca tevil amacıyla değerlendirilebileceğini ve tilavet malzemesi olmaktan çıktığını açıkça ifade etmiştir. İkinci grup ise Hicaz, Irak ve Şam bölgeleri mushafları arasındaki küçük farklılıkları içermekte olup Ebû

[783] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/336.
[784] İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 144-157; Dânî, *el-Mukni'*, 106-117.
[785] İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 159-219.
[786] İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 219-226.

Ubeyd'e göre bu kıraatler resm-i Osmânî'ye dayanmakta ve dolayısıyla tilavet edilebilir niteliktedirler.[787]

İbn Cinnî'nin bu kıraatleri ele alma tarzı, Ebû Ubeyd'in bu tasnifini dolaylı biçimde dikkate almakla birlikte klasik literatürde hâkim olan resm-i Osmânî'ye aykırı kıraatlerin mutlak olarak reddedilmesi yaklaşımına mesafe koyan özgün bir tutumu da yansıtmaktadır. İbn Cinnî, naklettiği kıraatleri yalnızca ravileri veya mushaf sahipleri üzerinden aktarmakla kalmayıp aynı zamanda bu kıraatlerin dilbilimsel, fonetik ve semantik tutarlılığına dair açıklamalarda bulunarak onları ilmî bir zeminde destekleme gayreti göstermektedir. Bu yönüyle kıraatleri sadece rivayet zinciri bağlamında değil, dil içi imkânlar çerçevesinde de meşrulaştırma yönünde çaba sarf etmektedir. Dikkat çekici olan husus, İbn Cinnî'nin kendisinden önceki Ferrâ, Taberî, Zeccâc ve İbn Mucâhid gibi müelliflerce sıkça vurgulanan "Mushafa muhalif vecihlerle tilavet caiz değildir." anlayışına hiçbir bir şekilde atıfta bulunmamasıdır.[788] Her ne kadar resm-i Osmânî'ye muhalefet ilkesini zımnen kabul etmekteyse de şâz kıraatlerin yalnızca bu gerekçeyle reddedilmesine yönelik doğrudan bir tavır geliştirmemekte; bilakis dilbilimsel açıklamalar yoluyla onları anlamaya ve sınırları içinde meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

İbn Cinnî'nin resm-i Osmânîye muhalif kıraatlere yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için onun doğrudan yorumladığı somut örnekler üzerinden hareket etmek büyük önem taşımaktadır. Bu örnekler, onun dilsel esneklik, anlam derinliği ve rivayet otoritesine duyduğu saygıyı nasıl harmanladığını açıkça göstermektedir. Bu bağlamda İbn Cinnî, sahih rivayetle nakledilen fakat mushaf imlasına aykırı olan kimi kıraatleri yalnızca aktarmakla yetinmemekte; onları dilbilimsel, belagat ve anlam çerçevesinde gerekçelendirerek savunmaktadır. Bu tavır, onun, dönemin baskın resm-i Osmânî merkezli kıraat anlayışıyla arasına mesafe koyduğunu ve kıraat ilmini yalnızca bu imlayla sınırlandırmadığını, yanı sıra rivayet zinciri ve anlamla da temellendirmek istediğini ortaya koymaktadır. Bu minvalde İbn Cinnî, takdim-tehir, nekra-marife, müteradif lafızlar, kelime değişikliği vb. şekillerde tezahür eden resme muhalif kıraatlerin pek çoğunu kaydetmekte ve onları ilmî gerekçelerle savunmaktadır.[789] Aşağıda İbn Cinnî'nin bu yaklaşımını somutlaştıran birkaç örnek ele alınacaktır.

Bu çerçevede ilk olarak Hasan Basrî'nin اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (el-Fâtiha 1/6) ayetini, resm-i Osmânî'ye muhalif olarak اهدنا صراطًا مستقيمًا şeklinde nekralı okuduğunu aktarır ve bu şâz kıraati

[787] Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâ'ilü'l-Kur'an*, 325, 333.

[788] Söz konusu alimlerin bu tür kıraatlerle ilgili görüşleri müstakil başlıklar altında tek tek aktarılmıştır. Bununla birlikte bu yöndeki genel kanaat için bkz. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 165; Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân*, 5/116; Ebû Abdillah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedîʿ* (Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.), 120; Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 51, 52; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/251.

[789] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/35, 103, 122, 168, 175, 176, 177, 185, 194, 199, 249, 256, 274, 277, 294, 296, 297, 312, 313, 318, 335, 349, 355, 365, 2/38, 81, 108,142, 188, 192, 193, 206, 214, 261, 295, 310, 218, 323, 351, 353, 364, 367, 375.

yalnızca dilbilimsel değil, aynı zamanda teolojik ahlak, belagat, psikolojik açılarda olmak üzere çok kapsamlı bir değerlendirme ortaya koyarak şu şekilde savunmuştur:[790]

a) Dinî Meşruiyet: Tevazu ve Kanaatkârlık

İbn Cinnî, bu kıraatin Allah'a karşı tevazu ve kulluğun bir ifadesi olduğunu ileri sürmektedir. Ve söz konusu kıraatin, "Ey Rabbimiz! Biz senden 'doğru yol' denilen şeyle yetiniyoruz (صراطًا مستقيمًا); 'o dosdoğru yol' (الصراط المستقيم) diyenlerin aksine, yolun istikametinin herkesçe bilindiğini vurgulamak gibi bir iddiamız yok. Zira senin bize verdiğin en küçük şey bile bizim için değerlidir; nimetlerin ise zaten çoktur. Biz sana itaatkârız, emir ve nehiylerine karşı duyarlıyız." şeklinde bir anlam taşıdığını belirtmektedir. İbn Cinnî'ye göre bu yaklaşım, kulun az bir nimetle yetinmesi ve Allah'ın lütfunu tazim etmesi şeklinde yorumlanır. Nitekim Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen bu nekra kıraat, mütevazı bir niyazı simgelemektedir.

b) Dilbilimsel Meşruiyet: Nekra ve Marife Arasındaki Anlam İlişkisi

İbn Cinnî, Arapçada nekra kullanımının bazen marife ile aynı anlama gelebileceğini vurgulamaktadır. Bu duruma, ولهديناهم صراطًا مستقيمًا (Nisâ 4/68) ayetindeki nekra formu örnek olarak vermekte ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatinin de marife manası taşıyabileceğini, yani *o bilinen doğru yol*u ifade edebileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla, Hasan Basrî'nin nekra formadaki bu kıraati de anlamca marife olarak kabul edilebilir; bu, dilde yaygın bir üslup özelliğidir.

c) Edebî Şahitler: Şiir ve Klasik Arapça Örnekleri

İbn Cinnî, Arap şiirinden örneklerle nekranın marife yerine kullanıldığı durumları göstermektedir. Ahtal'ın şiiri: "Müs'ab" lafzının aslında "Eş'as" adlı belirli bir kişiyi işaret etmesi. Tarafe'nin beyti: "Yeʿfûr" (bir ceylan) kelimesinin nekra olmasına rağmen belirli bir hayvanı (el- Yeʿfûr) kastetmesi. Bu örnekler, dilde *herhangi bir yol* denilse bile *o yol*un kastedilebileceğini kanıtlamaktadır.

d) Kıraatlerin Çeşitliliğine İzin Veren İlke

İbn Cinnî, Kur'an kıraatlerindeki çeşitliliğin anlam genişliği sağladığını savunmaktadır. Resm-i Osmânî'ye aykırı olsa da şâz kıraatlerin dil kurallarına uygunluğunu ve mana bütünlüğünü bozmadığını belirtmektedir. Ona göre Hasan-ı Basrî'nin söz konusu kıraati, *doğru yol* kavramını vurgulamakta, sadece üslup farklılığı taşımaktadır.

e) İnsan-Mahlukat İlişkisi Üzerinden Kıyas

İbn Cinnî, insanların birbirinden az bir şeyle yetinmesinin caiz olduğunu (örneğin şiirlerdeki sevgiliden gelen az bir şeye razı olma teması), bu nedenle kulun Allah'tan isterken de mütevazı bir dil

[790] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/41,43.

kullanmasının makul olduğunu söylemektedir. Bu, kıraatin psikolojik ve ahlaki boyutunu yansıtmaktadır.

f) Belagat Boyutu

İbn Cinnî'ye göre söz konusu ayette nekra kullanımın güzelliği, taşıdığı anlamla daha da artmaktadır. Çünkü belirsizlik içeren yapısıyla sabit ve sınırlı bir hidayet yolundan ziyade, hidayetin sürekliliğini ve yenilenebilirliğini ima etmektedir. Bu durum, "Bizi sürekli hidayette tut ki böylece doğru yola iletilmiş olalım." şeklinde takdir edilebilecek dinamik bir hidayet anlayışına kapı aralamaktadır. Ayrıca İbn Cinnî, bu kıraati klasik Arap belagatinde yer alan tecrîd (soyutlama) sanatı çerçevesinde de yorumlamaktadır. Bu sanata göre, örneğin Hz. Peygamber tasviri için *bir adam* kullanılmasına rağmen tüm kemal sıfatları kapsaması; yine *bir yol* ifadesi tüm hidayet yollarını kuşatan bir kapsayıcılık kazanmaktadır. Bu kullanım biçimi, görünürde lafzî bir daralma içerse de anlam düzeyinde bir genişlemeye olanak sağlamaktadır. Öte yandan bu nekra kullanımının yarattığı belağî etki de dikkate değerdir. Belirsizlik, kulun haddini bilerek ilahî rahmete açık uçlu bir niyazda bulunmasına, kesinlik iddiasından uzak durarak tevazu içinde bir talepkârlık sergilemesine imkân vermektedir. Bütün bu unsurlar dikkate alındığında, İbn Cinnî'nin ilgili kıraate yaklaşımı yalnızca gramatik bir savunma değil; aynı zamanda tevazu temelli tasavvufî bir duruşu, soyutlamaya dayalı felsefî bir yorumu ve mütevazı bir talepkârlıkla şekillenmiş psikolojik bir anlam örgüsünü de içeren çok boyutlu bir perspektif sunmaktadır.

Diğer bir örnek, فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ (es-Secde 32/17) ayetidir. İbn Cinnî, Hz. Peygamber, Ebû Hureyre, Ebû'd-Derdâ, İbn Mesûd vd. قُرَّاتُ أَعْيُنٍ şeklinde çoğul sîgasıyla okuduklarını naklettikten sonra şu şekilde bu kıraati savunmuştur:[791]

a) Dilbilimsel Meşruiyet: Cins İsmin Cem'i

Problem: القُرَّة (göz aydınlığı) masdar olduğu için cins isim sayılmaktadır. Klasik Arapçada cins isimler (أسماء الجنس) genellikle cemedilmez (çünkü tüm türleri kapsar).

Çözüm: İbn Cinnî burada القُرَّة kelimesinin özel bir tür (نوع) olarak kullanıldığını ileri sürmektedir. Örnekler: أشغال (işler) حروب (savaşlar) أحزان (hüzünler).

b) Sözdizimsel Uyum

İzafet İlişkisi: قُرَّات (cem) + أَعْيُنٍ (cem) → Lafız uyumu sağlar.

Tekil kullanılsaydı (قُرَّة أَعْيُنٍ): Anlam bozulmaz, ancak belagat zayıf olur.

[791] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/174.

Karşılaştırma: أشغال القوم (topluluğun işleri) ↔ أشغال زيد (Zeyd'in işleri)

İbn Cinnî'ye göre, izafetin cem ile yapılması daha güzeldir.

c) Kıraat Çeşitliliğinin Otantikliği

Raviler: Hz. Peygamber, Ebû Hureyre, Ebu'd-Derdâ, İbn Mes'ûd gibi sahabelerden nakledilmiştir. Bu, kıraatin şâz olsa da sahih bir senedi olduğunu göstermektedir.

d) Semantik Analiz: Masdarın Cem'i

Özel Durum Teorisi: Normalde masdarlar cemedilmez (ضربات yerine ضرب denir). Ancak, eğer masdar somut bir anlam kazanırsa (örnek: أمراض → hastalıklar) veya çeşitlilik vurgusu yapılıyorsa, o vakit cem caizdir. قُرَّات Örneği: Göz aydınlığının farklı türleri (çocuk, mal, sağlık vb.) kastedilmektedir.

e) Belagat ve Fesahat

Lafzî Ahenk: قُرَّات (fâ'lât vezni) + أَعْيُنٍ → fonetik uyum.

Anlam Zenginliği: Cem kipi, niteliksel çeşitlilik vurgusu yapar.

f) Arap Kullanımlarıyla Teyit

İbn Cinnî, Arap dilinde نحن في أشغال، وبيننا حروب، وهناك أحزان وأمراض gibi masdarların cemedilerek kullanımlarını örnek olarak vermektedir. Bu, dilde istisnai ama meşru bir kullanım olduğunu kanıtlamaktadır.

Bu örnek çerçevesinde yaptığı bütün yorumlar göz önüne alındığında İbn Cinnî'nin, resm-i Osmânî'ye muhalif şâz bir kıraati, birçok temel argüman üzerinden hareket ederek sistematik bir şekilde savunduğu görülmektedir. İlk olarak dilsel esneklik argümanıyla Arap dilinin yapısal özelliklerine vurgu yapmakta ve mastarların genel kurala aykırı olarak çoğul formda kullanılabileceğini örneklerle ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, dilin canlı ve dinamik yapısını gözler önüne sererek dil kurallarının katı bir şekilde uygulanamayacağını savunur. İkinci olarak anlam genişliği perspektifinden hareketle, çoğul kullanımın (kurrât) farklı huzur ve ferahlık türlerini ifade etmede daha kapsayıcı olduğunu ve bu nedenle tekil formdan daha zengin bir anlam dünyası sunduğunu iddia etmektedir. Üçüncü savunma hattını edebî üslup oluşturmaktadır ki burada lafızlar arasındaki ahengin (tenâsüb) önemine dikkat çekerek çoğul tamlayan (aʿyün) ile çoğul tamlanan (kurrât) arasındaki uyumun ifadeye estetik bir derinlik kattığını belirtmektedir. Dördüncü olarak otorite argümanını devreye sokarak bu kıraatin Hz. Peygamber ve önde gelen sahabeler tarafından kullanılmış olmasının, onun meşruiyetinin en güçlü dayanağı olduğunu vurgulamaktadır. Son olarak İbn Cinnî, Arapça gibi kutsal (اللغة الشريفة) bir dilde kelimeler arasındaki ses-anlam uyumunun asla göz ardı edilemediğini; zira bu dilin estetik dokusunun büyük ölçüde bu uyum üzerine kurulduğunu ve قُرَّات أَعْيُنٍ kıraatindeki cem formunun da lafızların bu zarif ahengini korumak

için olduğunu belirtmektedir. Bu perspektif, onun özellikle Kur'an bağlamında "Dil, sadece iletişim aracı değil, aynı zamanda ilahî bir sanattır." anlayışını yansıtmaktadır.

Somut örnekler üzerinden de görüldüğü üzere İbn Cinnî'nin (hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin metodunu takip ederek)[792] resm-i Osmânî'ye aykırı kıraatler karşısındaki tutumu, dönemin hâkim ilmî anlayışına yönelik örtük bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Ferrâ, Ebû Ubeyd, Taberî ve İbn Mucâhid gibi otoritelerin "tilaveti caiz değildir" şeklindeki kesin hükmünün ve ısrarlı vurgularının aksine, İbn Cinnî bu anlayışa doğrudan atıf yapmaktan kaçınmış, bunun yerine söz konusu kıraatleri dilbilimsel ve edebî gerekçelerle savunmuştur. Bu yaklaşım, doğrudan bir çatışmaya girmeksizin yerleşik kabulleri sorgulayan stratejik bir girişim olarak değerlendirilebilir. İbn Cinnî'nin bu ihtiyatlı tavrının arka planını, esasen İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi isimlerin şâz kıraatler sebebiyle maruz kaldığı baskılar aydınlatmaktadır. Zira o dönemde mushaf sadece dinî değil, aynı zamanda siyasî birliğin de sembolüydü. Bu bağlamda İbn Cinnî, açık bir muhalefet yerine kıraat çeşitliliğini Arap dilinin tabii yapısı içinde açıklayan ve Kur'an'ın anlam dünyasını zenginleştiren doğal tezahürler olarak görerek dolaylı bir yöntem benimsemiş, bu sayede hem ilmî çevrelerin tepkisini çekmemiş hem de kıraat farklılıklarına meşruiyet zemini hazırlamıştır.

İbn Cinnî'nin resm-i mushaf kriterine yaklaşımı, şu temel bulgularla özetlenebilir:

a) Dolaylı Meşruiyet Sağlama: Geleneksel kıraat değerlendirmelerinde merkezî olan *yazıya uygunluk* kriterini ikincil hale getirerek kıraatleri dilbilimsel tutarlılık ve anlamsal bütünlük üzerinden değerlendirmiştir.
b) Tarihsel Köken Vurgusu: Şâz kıraatleri sahabe ve tâbiin dönemindeki dilsel çeşitliliğin bir uzantısı olarak sunmuş, böylece onları *sapma* değil, *otantik varyasyon* olarak konumlandırmıştır.
c) Anlamsal Zenginlik: Kıraat farklılıklarını lafzî değişiklikler olarak değil, Kur'an'ın zengin anlam dünyasına yapılan katkılar olarak yorumlamıştır.
d) Stratejik temsil: Kesin hükümler veren ifadelerden kaçınarak dilbilimsel analizleri ön plana çıkarmış; bu sayede hem ilmî otoritelerle çatışmamış hem de kıraat çeşitliliğini korumuştur.

Ayrıca klasik İslam ilim geleneğinde üstatlara doğrudan muhalefetin edep dışı sayıldığı gerçeği, onun incelikli dil analizleri ve edebî yorumlar yoluyla görüşlerini ifade etme tercihini açıklamaktadır. Bu yöntem hem ilmî nezaketi korumuş hem de yerleşik kabulleri dolaylı yoldan eleştirme imkânı sağlamıştır. Bu stratejik yaklaşım, zorlu bir ilmî-siyasî ortamda özgün fikirleri ifade etmenin incelikli bir örneğini teşkil etmektedir. İbn Cinnî doğrudan çatışmadan kaçınırken sistemi içeriden dönüştürme çabası, onu sadece bir dilci değil aynı zamanda döneminin önemli bir entelektüel stratejisti konumuna

[792] Detaylı bilgi için tezin ilgili başlığına bakılabilir.

yükseltmiştir. Bu yönüyle ortaya koyduğu model, günümüz akademik tartışmalarına da ilham verecek nitelikte tarihsel bir örnek olarak değerlendirilebilir.

İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'te takdim-tehir, nekra-marife, müteradif lafızlar, kelime değişikleri şeklinde tezahür eden resm-i Osmânî'ye muhalif aktarımları şematik olarak şu şekilde gösterilebilir:

Tablo 1: İbn Cinnî'nin Resm-i Osmânî'ye Muhalif Olarak Aktardığı Kıraatler

No	Resm-i Osmânî'ye Muhalif Kıraat	Standart Mushaf	Sure İsmi ve Ayet No	*el-Muhteseb* Sayfa No
1-Hasan Basrî	اهدنا صراطا مستقيما	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	el-Fâtiha 1/5	1/41
2-Harf-i İbn Mes'ûd	ما نُنْسِكَ من آية أو نَنسخْها	مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا	el-Bakara 2/106	1/103
3-İbn Tâvus→Babası	قُلْ أَصْلِحْ إِلَيْهِمْ خَيْر	قُلْ اِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ	el-Bakara 2/220	1/122
4- Harf-i İbn Mes'ûd +Hattân b. Abdillâh	قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ رُسُل	قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ	Âl-i İmrân 3/144	1/169
5-İbn Mes'ûd	رُكِّسُوا فِيهَا	اُرْكِسُوا فِيهَا	en-Nisâ 4/91	1/194
6- İkrime	دَخَلُوا الْجَنَّة	اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ	el-A'râf 7/49	249/1
7-Şaʿbî	مَا لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ	مَّاءً لِيُطَهِّرَكُمْ	el-Enfâl, 6/11	1/274
8- İbn Zübeyr	ولَأَزْقَصوا خِلالَكم	وَلَاَاوْضَعُوا خِلَالَكُمْ	et-Tevbe 9/47	1/293
9-Enes b. Mâlik	لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمِزون (يشتدون)	لَوَلَّوْا اِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ	et-Tevbe 9/57	1/296
10-İbn Âmir+Yahya b. Hâris+ Mushaf-ı Osmân	لِنَظَّرَ كيف تَعْمَلون	لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ	Yûnus 10/14	1/309
11-Hasan Basrî	وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عُشًّا يَبْكُونَ	وَجَّاؤُ اَبَاهُمْ عِشَّاءً يَبْكُونَ	Yûsuf 12/16	1/335
12- Ubey b. Kaʿb	أَئِنَّك أَوْ أَنْتَ يُوسُف	قَالُوا ءَاِنَّكَ لَاَنْتَ يُوسُفُ	Yûsuf 12/90	1/349
13- Ubeydullah b. Ziyâd	لَهُ مَعَاقِيبُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْه	لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ	er-Raʿd 13/11	1/355
14- Hz. Ali + İbn Abbâs+İkrime vd.	يحفظونه بأمر الله	يَحْفَظُونَهُ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ	er-Raʿd 13/11	1/355
15- Hz. Ali + İbn Abbâs+İbn Ebî Muleyke vd.	أَفَلَمْ يَتَبَيَّنِ الذين آمَنُو ا	اَفَلَمْ يَايْئَسِ الَّذِينَ اٰمَنُوا	er-Raʿd 13/31	1/357
16-Ebu's-Semmâl+Ebû Serrâr el-Ğanevî	فحاسوا خِلَالَ الدِّيَارِ	فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ	El-İsrâ 17/5	2/15, 336
17- Hz. Ali + İbn Abbâs+el-Hasan vd.	يَرِثُنِي وَارِثٌ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ	يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ اٰلِ يَعْقُوبٌ	Meryem 19/6	2/38

18- İbn Abbâs +Saîd b. Cübeyr	مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ لَهنّ غَفُورٌ رَحِيمٌ	مِنْ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ	en-Nûr, 24/33	2/108
19-Îsâ b. Ömer	حَتَّى إِذَا افْزُنْقِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ	حَتّٰى اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ	Sebeʿ 34/23	2/192
20-İbn Mes'ûd +Abdurrahman b. el-Esved	إلا زَقْيَة	اِنْ كَانَتْ اِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَاِذَا	Yâsin 36/29	2/206
21-Ubey b. Kaʿb	منْ هَبَّنَا مِنْ مَرْقَدِنَا	مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا	Yâsin 36/52	2/214
22-İbn Mes'ûd	مَنْ أَهَبَّنَا مِنْ مَرْقَدِنَا	مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا	Yâsin 36/52	2/214
23-İbn Mes'ûd	وزوجناهم بِعِيس عين	وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ	ed-Duhân 44/54	2/261
24- Hz. Ali +İbn Âbbâs	وَتَجْعَلُونَ شكركم أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ	وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُون	el-Vâkı'a 56/82	2/310
25-Hz. Ali, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd vd.	فامضوا ذِكْرِ الله	فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللهِ	el-Cum'a 62/9	2/321
26-İkrime +Amr b. Dînâr	يهدأ قلبه	وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ	et-Teğâbun 64/11	2/323
27-Hz. Peygamber+ Hz. Ali+ İbn Mes'ûd vd.	والذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (بغير ما)[793]	وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى	el-Leyl 92/3	2/364
28-Enes b. Mâlik	وحططنا عَنْكَ وِزْرَكَ (وحللنا)	وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ	el-İnşirâh 94/2	2/367
29-İbn Abbâs+İkrime+el-Kelbî	من كل امرئ سلام	من كل أمر	el-Kadr 96/4	2/368
30- İbn Mes'ûd	ومريئته حَمَّالَةَ لِلْحَطَبِ	وَامْرَاَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ	el-Mesed, 111/4	2/375

2.2.2.3. Dil Kurallarına Aykırı Kıraatleri Eleştirisi

Kıraat ilmi, epistemolojik temelleri itibariyle rivayet (semâ) ile akıl (dirâye) arasındaki ilişkiyi yansıtan müstesna bir disiplindir. Bu disiplin bir yandan vahyin lafzî korunmuşluğunu teminat altına alırken, diğer yandan Arap dilinin tarihsel evrimine dair filolojik bir arşiv niteliği taşımaktadır. Bu çift yönlü yapı, kıraat değerlendirme sürecinde tedavüldeki dil kuralları ile tarihsel dil kullanımları arasında

[793] İbn Cinnî, buradaki şâz kıraati "mâ harfi olmaksızın" şeklinde belirtmiş ve akabinde şu izahı yapmıştır: *"Bu kıraatte, Ahmed b. Yahyâ'dan naklettiği okuyuşa bir delil vardır. O da bazı kimselerin وما خلق الذكر والأنثى şeklinde okumasıdır. Bunun sebebi "mâ" harfinden bedel olduğu için (الذكر والأنثى) lafızlarını cer etmesidir. Dolayısıyla, Nebî'nin kıraati buna delildir."* Burada dikkat çeken husus, bugün elimizdeki mushaflarda bulunan ve meşhur olan okuyuşu "bazı kimselerin okuyuşu" olarak aktarmasıdır. Dolayısıyla müellifin hangi kıraati genelin kıraati olarak algıladığı muğlak kalmıştır. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/364.

bir gerilim alanı oluşturmaktadır. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*'de bu durumu, dilbilimsel analitik ile rivayet otoritesi arasında kurduğu özgün sentezle aşmaya çalışmaktadır. Nitekim İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı, zahiren kıyasa aykırı görünen kıraatleri mutlak surette reddetmek yerine, onları üç boyutlu bir analitik çerçevede değerlendirme esasına dayanmaktadır: a) Kıraatin sahih bir isnat zincirine dayanması, b) Arap dilinin tarihsel seyrinde makul bir temelinin bulunması, c) Anlamsal bütünlüğü koruması.

Ancak İbn Cinnî'nin bu müsamahakâr yaklaşımı, her kıraati kayıtsız şartsız kabul eden bir tutum anlamına gelmemektedir. Özellikle dilbilgisel kuralları açıkça ihlal eden ve hiçbir Arap lehçesinde karşılığı bulunmayan ifadeler, İbn Cinnî tarafından geçersiz sayılmaktadır. Aynı şekilde belagat ve fesahat açısından Kur'an'ın üslup bütünlüğünü zedeleyen, onun edebî mükemmelliğiyle bağdaşmayan vecihleri eleştiri konusu yapılmaktadır. Bu tür ret örnekleri, İbn Cinnî'nin rivayet zincirinin yanı sıra dilsel tutarlılık ve estetik bütünlüğe de önem verdiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte İbn Cinnî zaman zaman zahiren sorunlu görünen kıraat vecihlerine yönelik yaptığı dilsel eleştirilerinin ardından, ضرب من العذر (bir tür makul mazeret) [794] veya ضربًا من التعلل صالحًا (geçerli bir gerekçelendirme)[795] gibi ifadeler kullanarak bu kıraatleri meşrulaştırabilecek açıklamalar sunmaktan da geri durmamaktadır.[796] Bu tavır, onun dili durağan ve tek biçimli bir yapı olarak değil; tarihsel süreçte değişim ve dönüşümlere uğrayan dinamik ve çoğulcu bir olgu olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Bu tutarlı metodoloji, onu klasik kıraat tenkit geleneği içerisinde yalnızca dil merkezli ya da salt rivayet odaklı yaklaşımlardan ayırarak her iki unsuru birleştiren ara bir noktada -rivayet ile dirayeti mezceden özgün bir bakış çizgisinde- konumlandırmaktadır.

Sonuç olarak İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere dilbilimsel anlamda yaklaşımı, ne dilbilimsel kaideleri mutlaklaştıran katı bir normatiflik ne de bu kuralları bütünüyle göz ardı eden bir serbesti anlayışı olarak değerlendirilmelidir. Aksine müellifin yaklaşımı, Arapçanın tarihsel gelişimini dikkate alan bir dil bilinci ile Kur'an'ın lafzî muhafazasını esas alan rivayet merkezli düşünce arasında kurulan dengeli ve bütüncül bir çerçeveyi yansıtmaktadır. Bu metodoloji, sadece kendi dönemi için değil, günümüz kıraat araştırmaları açısından da geçerliliğini koruyan, analitik derinliği yüksek bir model sunmaktadır.

A) Dilsel Anlamda Müşkül Olan Şâz Kıraatleri Meşrulaştırması

Örnek 1: Hasan Basrî'nin سَأُورِيكُمْ Kıraati

Problem: Hasan Basrî'nin el-Aʿrâf 7/145'teki سَأُورِيكُمْ (vâv ile) okunuşu, standart سَأُرِيكُمْ formuna göre zahiren kıyasa aykırılık teşkil etmektedir. Klasik dilciler, رأيتُ fiilinden türeyen bu yapının aslının

[794] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/76.
[795] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/205.
[796] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/213, 309, 325, 339, 340, 2/52, 62, 76, 80, 150, 151, 163, 208-211.

سَأُرِيكُمْ (hemzeli) olduğunu, hemzenin düşmesiyle سَأُرِيكُمْ şekline dönüştüğünü, ancak vâv türemesinin fonetik kurallarla bağdaşmadığını savunurlar.[797]

İbn Cinnî'nin Argümanları:

a) **Fonetik İşbâʿ Teorisi:** Vâv türemesini, damme harekesinin doğal bir uzantısı olarak açıklamaktadır. سَأُورِيكُمْ → سَأُرِيكُمْ → سَأُرِئِيكُمْ evriminde, ينباع (aslı: ينبع) gibi lehçesel örneklerle paralellik kurmaktadır.

b) **Dilsel Deliller:** Nesirdeki بينا زيد قائم جاء عمرو → بين أوقات زيد قائم جاء فلان (fetha işbaından elif türemesi), cümlesinde بينا lafzını; şiirdeki ينباع (ينبع) veya günlük dildeki الصياريف gibi deformasyonları, dilin doğal esnekliğine kanıt olarak zikretmektedir.

c) **Otorite Referansı:** Hasan Basrî hakkında متعالم قوة إعرابه (dilbilgisi hâkimiyetiyle üstün) ifadesini kullanarak onun dilbilim noktasındaki otoritesini vurgulamaktadır. Yanı sıra Ferrâ'dan Arapların أكلت لحما شاة kullanımını ve Fârisî'den جِيء به من حيثُ ولَيْسا (ليس) şeklindeki diğer bir kullanımı naklederek bu kıraati desteklemektedir.

d) **Bağlamsal Meşruiyet:** Vaîd (tehdit) içeren ayetlerde fonetik vurgunun artabileceğini belirterek kelimedeki damme neticesinde vâv türemesinin anlamsal yoğunlukla ilişkisini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Karşı Tezler:

Gelenekselciler, bu okuyuşu ظاهر القراءة مردود (zahiren reddedilebilir) olarak nitelendirerek hemzenin hazfından sonra hareke aktarımının yeterli olduğunu, ek bir vâv türemesinin kıyasa aykırılık teşkil ettiğini savunmaktadırlar.

Örnek 2: Âsım'ın مُكَاءً وَتَصْدِيَةٌ Kıraati

Problem: Âsım'a nispet edilen el-Enfâl 8/35'teki وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةٌ şeklindeki (nasb-ref) vecih, kâne fiilinin isminin nekra haberinin marife olması nedeniyle nahiv kurallarına aykırı görülmüştür. Aʿmeş gibi dilciler, bu yapıyı *lahn* olarak nitelendirmiştir.[798]

İbn Cinnî'nin Argümanları:

a) **Nekra-i Cinsin Anlamsal Derinliği**: خَرَجْتُ فَإِذَا أَسَدٌ بِالْبَابِ örneğinde olduğu gibi, nekranın cins ismi olarak marife ile eş anlamlı kullanılabileceğini savunmaktadır. Bu ayet çerçevesinde de مُكَاءً وَتَصْدِيَةٌ ifadesi, müşrik ibadetinin içeriksizliği cins vurgusuyla pekiştirilmektedir.

[797] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/258-259.
[798] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/278-279.

b) **Olumsuz Cümle Esnekliği**: مَا كَانَ edatının, nekra-isim cümlelerine izin verdiğini; Hassân b. Sâbit'in يَكُونُ مِزَاجُهَا عَسَلٌ وَمَاءُ beyti gibi şiirsel örneklerle desteklemektedir.

c) **Tefsirî Uyum:** Nekralı ref haliyle okumanın, إِلَّا istisnasıyla birleşerek *ibadetin tamamen gürültüden ibaret olduğu* vurgusunu güçlendirdiğini öne sürmektedir.

Karşı Tezler:

A'meş, kâne'nin isminin nekra, haberinin marife olarak gelmesinin şiirde bile nadiren görülen şâz bir kullanım olduğunu, Kur'an'ın fasih Arapça standardını zedeleyeceğini iddia etmektedir.

Örnek 3: Hasan-ı Basrî'nin أَيْمَا الْأَجَلَيْنِ Kıraati

Problem: Hasan-ı Basrî'nin el-Kasas 28/28 أَيْمَا الْأَجَلَيْنِ ifadesindeki ي harfini hafifletmesi (اَيَّمَا kelimesindeki şeddeli ي'yi أَيْمَا şeklinde tahfifli okuması), standart Arapça kurallarına göre tartışmalıdır. Çünkü: أَيّ kelimesinin aslı أَوْي şeklindedir. İkinci ي düşürüldüğünde, kıyasen ilk ي'nin aslına (و) dönmesi ve أَوْمَا şeklinde okunması beklenir. Ancak Hasan-ı Basrî, أَيْمَا şeklindeki okuyuşu tercih etmiştir.

İbn Cinnî'nin Argümanları:

a) Fonetik Hafifletme (Tahfîf) Teorisi: Arapçada, yan yana gelen iki benzer harften birinin düşürülmesi yaygın bir uygulamadır. Örnekler: ظَنْتُ → ظَنَنْتُ. Dolayısıyla bu kelimede ikinci ي'nin düşürülmesi, bu kurala uygundur.

b) Kelimenin Kökeni ve İdgam (Birleştirme): أَيّ kelimesi aslen أَوْي şeklindedir.

و ve ي harfleri yan yana geldiğinde, و sakin olduğu için ي'ye dönüşür ve ikinci ي ile birleşir: أَيَّ → أَوْي. Burada ikinci ي düşürülse bile ilk ي'nin ي olarak kalması, kelimenin aslını koruma amacı taşımaktadır.

c) Dildeki Benzer Örnekler: عَوَاوِر (aslı: عَوَاوِير) kelimesinde ikinci و korunmuştur. Çünkü düşürülen ي'nin varlığını hatırlatmaktadır.

d) Şiirle Desteklenen Kullanım: Ferezdak'ın (ö. 114/ 732) تَنَظَّرْتُ نَصْرًا والسِّماكَيْن أيْهُما kullanımı, Hasan-ı Basrî'nin kıraatiyle paralellik göstermektedir.

Karşı Tezler:

Kıyasa Aykırılık: Geleneksel dilciler, ikinci ي düşürüldüğünde ilk ي'nin aslına (و) dönmesi gerektiğini savunurlar. Dolayısıyla bu kelime, Hasan-ı Basrî'nin kıraati gibi değil, أَوْمَا şeklinde okunmalıdır.

Zorunlu Hafifletme Değil: İkinci ي'nin düşürülmesi bir zorunluluk değil, sadece bir tercihtir. Bu nedenle standart kurala uyulmalıdır.

Nitekim İbn Cinnî, Hasan-ı Basrî'nin söz konusu kıraatini dil kuralları ve tarihsel kullanımlarla savunmaktadır. Ona göre أَيْمَا şeklindeki okuyuşu, fonetik hafifletme ve kelimenin aslını koruma

prensibiyle uyumludur. Ayrıca bu tür varyasyonlar, Arapçanın doğal esnekliğinin bir sonucudur; şiir ve nesirdeki benzer örnekler de bu okuyuşun meşruiyetini desteklemektedir.

B) Şâz Kıraati Olumsuzluğu Çağrıştıran Lafızlarla Eleştirmesi

İbn Cinnî'nin kıraat değerlendirmelerinde dikkat çeken en önemli özellik, müsamahakâr tutumuyla eleştirel yaklaşım arasındaki dengedir. Genel olarak şâz kıraatlere karşı esnek bir tavır sergilemekle birlikte, bazı kıraatleri *zaîfun*,[799] *ğalatun*,[800] *vehmun, tevehhumun, sehvun*,[801] *muşkilun*,[802] *gayr-marûfun*,[803] *iğrabun*,[804] *garîbun*[805] *lugatun merzûletun*,[806] *merdûdun*,[807] *kıraatun fâsidetun*,[808] *kabîhatun*,[809] *lâ yecûzu*,[810] *munkerun*[811] gibi ifadelerle eleştirmekten kaçınmamıştır. Bu eleştirel bağlamda yer yer *şâzzun kalîlun*,[812] *şâzzetun min tarîkil'l-istimâl*, [813] *şâzzetun ve lestu ekûlu innehâ lahnun*[814] şeklinde şâzzı da kullandığı görülmüştür. Bu kullanımlarda şâz terimi, *muttarid*in[815] (istikrarlı ve kurala uygun) karşıtı olarak; dil sisteminden sapma gösteren, istisnai ve kıyasa elverişsiz kullanımları ifade etmektedir. Bu reddiyelerini üç temel örnek üzerinden burada sistematik bir şekilde arz etmek yerinde olacaktır.

Örnek 1: Ebû Ca'fer'in لِلْمَلَائِكَةُ اسْجُدُوا Kıraati

Problem: İbn Cinnî, Ebû Ca'fer'in el-Bakara 2/34 ve el-A'râf 7/11'deki söz konusu okuyuşunu, cer mahalli olması gereken لِلْمَلَائِكَةِ lafzını merfû şekilde aktarmasıyla nahiv kurallarını ihlal ettiğini belirterek eleştirmiştir. Ayrıca اسْجُدُوا kelimesindeki hemzenin hazfının da fonetik açıdan problemli olduğunu belirtmiştir.[816]

Eleştiri Noktaları:

---

[799] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/106, 123,124, 234, 206, 2/49, 69, 76, 158, 206, 322, 371.
[800] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/117, 2/133, 373.
[801] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/319, 320, 2/29, 304-305.
[802] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/247-248, 2/52.
[803] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/121.
[804] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*,1 /164.
[805] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/144, 220.
[806] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/106, 2/371.
[807] Bkz. İbn Cinnî, el-*Muhteseb*, 1/117, 258.
[808] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/243.
[809] Bkz. *el-Muhteseb*, 2/372
[810] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/99.
[811] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/163,
[812] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/118, 136.
[813] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/176.
[814] Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/42.
[815]İbn Cinnî *el-Hasâis* adlı eserinde "Bâbu'l- kavli ale'l-ittirâd ve'ş-şuzûz" başlığı altında muttarid ve şâz kelimelerinin anlamlarını açıklamaktadır. Bu minvalde "muttarid"in, Arap kelamında irap ve diğer dilsel/edebî açılardan süreklilik arz edene, diğer bir ifadeyle kıyasa uyana denildiğini; şâz kelimesinin ise genel kuraldan ayrılan ve tek kalan için kullanıldığını belirtmektedir. Daha sonra Arap kelamının, ittirâd ve şuzûz açısından dört nevisi bulunduğunu örneklerle şerh etmektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/97-99; İbn Cinnî, *el-Munsıf li'bni Cinnî*, (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Kadîm, ts.), 277-279, 346.
[816] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/71-73.

a) Nahiv Açısından Sakıncalar

İlk olarak burada bir irap hatası vardır; zira bu ayetteki لِلْمَلَائِكَةِ lafzı cer mahallinde olduğu halde, Ebû Ca'fer لِلْمَلَائِكَةُ şeklinde merfû okumaktadır.

İkinci olarak bu kıraatte hemzeyi tahfif etme problemi vardır; çünkü اسْجُدُوا kelimesinin başındaki hemze, vasıl halinde tamamen düşen bir hemzedir. Dolayısıyla düşen bir hemzenin harekesinin aktarılmasına ihtiyaç kalmaz. Bu ancak hemze mevcut olduğunda mümkün olur: مَن أنت → منَ أنت

b) Sarf ve Kıraat Kurallarına Aykırılık

Hareke Aktarımının Şartları: Hemzenin harekesinin önceki harfe aktarılabilmesi için, önceki harfin sahih sâkin olması gerekir: قَدْ أَفْلَحَ → قَدَ فْلَحَ مَنِ ابْنُكَ → مَنَ بْنُكَ

Diğer Vecihlerle Karşılaştırma: Ferrâ'nın görüşü: ألف لام ميم الله ifadesinde, hemzenin harekesini *mîm*e aktarmak. İbn Cinnî, "Bu, hece harflerinde vakıf niyeti ile açıklanabilir, ancak اسْجُدُوا bir kelime olduğundan böyle bir uygulama burada geçersizdir." diyerek reddiyede bulunur. Yine İbn Cinnî'ye göre Kisâî'nin بما أُنْزِلَّيْك (بما أنزل إليك) şeklindeki benzeri kıraati de zayıftır, zira lâm harfi harekelidir, başka bir hareke kabul etmez.

c) Lehçe ve Şiirdeki Şâz Kullanımlar

Kabul Edilemez Örnekler: İbn Cinnî'ye göre الْحَمْدِ لِلَّه şeklindeki (bedevîlere nispet edilen) lehçesel okumalar ve yine دعه في حِرُمِّه (حر أمه) ، (أَفِي السَّوْءَةِ أَنْتُنَّه) أَفِي السَّوَتَنْتُنَّه؟ gibi nadir kullanımlar ölçü alınamayacak kadar zayıf ve şâzdır.

Kur'an'ın Fesahat Standardı: Kur'an, en fasih Arapça ile indirilmiştir. Dolayısıyla لِلْمَلَائِكَةُ اسْجُدُوا gibi bir kullanım, şiirde bile kabul görmezken, vahiy metninde asla caiz olamaz.

d) Kıraat Usulü Açısından

Vakıf-Vasıl Meselesi: Ferrâ نون وَالْقَلَمِ ayetinin idgamsız okunmasının vakıf niyetiyle yapıldığını dile getirmiştir. İbn Cinnî'ye göre şayet burada vakıf hükmünde vasıl yapılmış olsaydı izhar vacip olurdu. Oysaki buranın idgamlı okunması hem rivayet hem kıyas bakımından daha kuvvetlidir. Ayrıca Ebû Ca'fer'in kıraati bu şekilde değerlendirilemez; zira اسْجُدُوا lafzından önce durmak amil ile mamulün arasını ayırmak olur ki bu da caiz değildir.

Bu örnekte olduğu gibi İbn Cinnî zaman zaman kıraatleri yalnızca teknik dil bilgisi yönünden değil, Kur'an'ın fesahat düzeyiyle de ilişkilendirerek değerlendirmektedir. Ona göre Kur'an gibi en

yüksek belagat standardına sahip bir metinde, şiirde dahi hoş karşılanmayan formların yer alması mümkün değildir. [817]

Örnek 2: Ebû Semmâl'in مَا بَقِي مِنَ الرِّبُو Kıraati

Problem: el-Bakara 2/278'deki bu okuyuş, الرِّبُو kelimesinin cer yerine bâ harfinin dammeli ve vâv harfinin sâkin gelmesiyle hem irap hem sarf kurallarını ihlal etmiştir. Müellif "Bu harfte iki türlü şâzlık vardır." diyerek eleştirisini şu şekilde temellendirmektedir:[818]

Eleştiri Noktaları:

a) **İ'râb Kuralı İhlali**: مِن edatıyla cer mahallinde olması gereken kelimenin merfû okunması.
b) **Sarf Kuralı İhlali**: Vâv harfinin damme sonrası sâkin bir halde gelmesinin sadece fiillere mahsus olması. (يَغْزُو، يَدْعُو)
İstisna: "ذُو" (Tâiyye) gibi nadir örnekler bile şâz kabul edilmektedir.

Olası Savunmaların Çürütülmesi:

a) **Tefhim Teorisi:** Elif-vâv dönüşümü iddiası, Ebû Zeyd gibi güvenilir bir ravinin fonetik deformasyonu nakletmesinin imkânsızlığıyla reddetmektedir.
b) **Hemzeli Kelimelere Benzetme**: الكَلَوْ örneğindeki gibi bir dönüşümün, hemzeli kelimelere mahsus olmasının yanı sıra cer konumundaki الرِّبُو için geçerli olamayacağı, hareke uyumsuzluğuyla ispatlanmaktadır.

İbn Cinnî bu tür örneklerde kıraati yalnızca zayıf saymakla kalmamakta, onu desteklemeye yönelik her türlü ihtimali de inceleyerek eleştirmekte ve çürütmektedir. Böylece yalnızca kendi kanaatini değil, olası karşı görüşleri de hesaba katan ilmî bir titizlik ortaya koymaktadır.

Örnek 3: عَبَاقِرِيّ/عَبَاقَرِيّ Kıraatleri

Problem:

er-Rahmân 55/76'da geçen وَعَبْقَرِيٍّ kelimesine yönelik kıraatler, literatürde dilbilimsel açıdan tartışmalara konu olmuştur. İbn Cinnî, bu kelimenin عَبَاقِرِيّ/عَبَاقَرِيّ şeklinde tenvinsiz olarak (gayr-i munsarif) kesra veya fethalı okunuşlarını ele alarak bu vecihleri bir yandan şâz olarak eleştirmiş, diğer yandan birtakım tevcihler de bulunarak savunmaya çalışmıştır.[819]

İbn Cinnî'nin Argümanları:

---

[817] İbnu'l-Cezerî, Ebû Caʿfer'in söz konusu okuyuşunu, Ezd Şenûe gibi bazı Arap lehçelerindeki kullanımlara atıfla lehçeye dayalı bir dilsel varyasyon olarak savunur. Bu bağlamda, kelime sonundaki hareke farklılığını vasıl yerlerinde vakıf kuralının uygulanması şeklinde değerlendirir. Ayrıca bu okuyuşun yalnızca Ebû Caʿfer'e mahsus olmadığını, Kisâî ve Aʿmeş gibi diğer güvenilir raviler tarafından da nakledildiğini belirterek görüşünü rivayet temelli olarak da temellendirir. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 2/210-211.
[818] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/142.
[819] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/305-306, 410.

a) Kelimenin İki Farklı Rivayeti ve Dilbilimsel Analizi

Kutrub'un Rivayeti: عَبَاقِرِيّ → Kâf harfi kesralı ve gayr-i munsarif.

Ebû Hâtim'in Rivayeti: عَبَاقَرِيّ → Kâf harfi fethalı ve yine gayr-i munsarif.

Şâzlık Meselesi: İbn Cinnî, bu kelimenin tenvin almamasını, Arapçadaki nisbet (نسبة) kurallarına göre şâz (nadir) olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte bu şâzlığın kullanımda yaygın olduğunu ve bu sebeple reddedilmemesi gerektiğini savunmaktadır.

b) Kıyasa Aykırılık ve Kullanımdaki Devamlılık

Bu kelimenin gayr-i munsarif olarak okunması cumhurun اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ kıraatinde olduğu gibi, kıyasa aykırı olsa da kullanımda süreklilik göstermektedir. Benzer şekilde عَنْكَبُوت ve تَخَارِيب gibi kelimeler de kıyasa uymaz, ancak Arap dilinde kullanılagelmiştir.

c) Semânın (Rivayetin) Kıyastan Önce Gelmesi

İbn Cinnî, "Semâ kıyası iptal eder. (السَّمَاعُ يُبْطِلُ الْقِيَاس)" kaidesi gereği[820] Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen kıraatlerin kıyasa aykırı olsa bile kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca "Bize, Resulullah'tan gelen bir kıraati kabul ve tasdik etmekten başka bir şey düşmez."[821] diyerek bu konudaki kesin tavrını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede İbn Cinnî, semânın kıyastan önce geldiği prensibini benimsemektedir. Söz konusu kelimenin kıyasen şâz olduğunu söylemekle birlikte kullanımda yaygınlığı ve rivayet üzere gelmesi sebebiyle reddedilemeyeceğini ileri sürmektedir.

İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı, onun dilbilimsel metodolojisiyle tam bir uyum içerisindedir. Müellif, Arap dilindeki lafızları dört kategoride tasnif etmektedir: a) Hem kıyas hem semâ açısından düzenli (muttarid) olanlar, b) Kıyasen muttarid fakat semâen şâz olanlar, c) Semâen muttarid ancak kıyasen şâz olanlar, d) Her iki açıdan da şâz olanlar. İbn Cinnî'ye göre dilde asıl olan birinci gruptaki lafızlardır. Bununla birlikte dördüncü gruptaki lafızlar sadece nakil bağlamında zikredilmekte, ancak aktif kullanıma uygun görülmemektedir. Üçüncü grupta yer alan lafızlar ise semâî delille sabit oldukları için kabul edilmekle birlikte, bunlar üzerinden kıyas yapılamayacağı özellikle vurgulanmaktadır. İkinci gruptaki lafızlardan ise kaçınılması gerekmektedir.[822]

Bu çerçevede İbn Cinnî, bir lafzın kullanımda yaygın ancak kıyasen şâz olması durumunda semâî delile itibar edilmesi gerektiğini, fakat bu tür lafızların asıl kabul edilerek bunlara kıyas yapılamayacağını söz konusu ayet ve استحوذ ve استصوب örnekleri üzerinden açıkça belirtmektedir. Zira bu fiiller semâ yoluyla sabit olmalarına rağmen, bunlara kıyasla استقوم ve استبيع gibi yeni formların

[820] İbn Cinnî, *el-Munsıf li'bni Cinnî*, 279.
[821] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/306.
[822] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/97-100.

türetilmesi dilbilimsel açıdan mümkün görülmemektedir. Bu bağlamda müellif, yalnızca Araplardan nakledilen kullanımlarla yetinilmesi gerektiğinin altını önemle çizmektedir. Diğer taraftan bir lafzın kıyasen muttarid fakat kullanım açısından şâz olması durumunda ise Arapların bu tür kullanımlardan kaçındığı gibi kendisinin de bu formları tercih etmediğini belirtmektedir. Bu duruma örnek olarak وذر ve ودع fiillerinin mâzî formlarını zikretmekte; her ne kadar muzâri formları yaygın bir şekilde kullanılsa da mâzî formlarının tercih edilmediğinde dikkat çekmektedir. Ebu'l-Esved'in ليت شعري عن خليلي ما الذي غاله في الحب حتى ودعه (Ah keşke bileydim! Sevgili dostuma ne oldu, Aşk onu öyle kuşattı ki sonunda terk etti onu.) beytinde geçen ودعه formunu da bu çerçevede şâz bir kullanım olarak değerlendirmektedir.[823]

Söz konusu örnekler çerçevesinde de görüldüğü üzere İbn Cinnî'nin dil kurallarına aykırı kabul edilen kıraatlere yaklaşımı, klasik Arap dilbilimi ile kıraat ilmi arasındaki gerilimi aşmaya yönelik dengeli bir metodoloji ortaya koymaktadır. Onun kıraat analizleri yalnızca kıyasa dayalı dar bir çerçeveye indirgenmemiş; rivayet otoritesi, dilsel iç tutarlılık, anlamsal uygunluk ve tarihsel-filolojik bağlam gibi ölçütleri harmanlayan kapsamlı bir modelde şekillenmiştir. Semâ ile kıyas arasında kurduğu diyalektik denge, İbn Cinnî'yi hem rivayeti mutlaklaştıran kıraatçilerden hem de dil kaidelerine körü körüne bağlı kalan nahivcilerden ayıran özgün bir konuma yerleştirmektedir. Ona göre, dil kurallarına aykırı görünen bir kıraat, eğer sahih bir isnatla nakledilmiş ve anlam bakımından tutarlılığını koruyorsa meşruiyetini sürdürebilir.

İbn Cinnî, kıraatleri değerlendirirken yalnızca gramer kalıplarıyla sınırlı bir dil anlayışını benimsememiş, aynı zamanda bu farklılıkların tarihsel-toplumsal kökenlerini ve Kur'an'ın belagat sınırları içindeki yerini de sorgulamıştır. Örneğin, Ebû Ca'fer'in لِلْمَلَائِكَةُ şeklindeki merfû okuyuşunu hem senedinin zayıflığı hem de dönemin dilsel verileriyle desteklenememesi nedeniyle eleştirmiş; ancak daha sonraki dönemlerde bu vechin bazı lehçelerde (örneğin Ezd-Şenûe) karşılık bulması, onun eleştirisinin dogmatik değil, dönemsel bilgiyle sınırlı olduğunu göstermiştir. Bu da İbn Cinnî'nin yaklaşımında mutlak reddin değil, şartlara bağlı değerlendirme ilkesinin geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Şâz kıraatleri ele alırken sahih isnat, anlam bütünlüğü ve dil içi destek kriterlerini esas alan bu eleştirel dengecilik, daha sonraki alimler tarafından geliştirilecek kıraatlerin dilsel meşruiyeti tartışmalarına öncülük etmiştir.

Son kertede İbn Cinnî, kıraat ilmini Arap dilinin tarihsel, fonetik ve semantik boyutlarını yansıtan dinamik bir alan olarak değerlendirmiş; dirayet ilmini, nakli destekleyen ancak onu iptal etmeyen bir araç olarak konumlandırmıştır. Ona göre kıraatler, sahih rivayet zinciriyle meşruiyet kazanır, ancak bu meşruiyetin dilsel gerçeklikle çelişmemesi de önemlidir. Şâz kabul edilen bazı okuyuşların kullanım sürekliliğiyle kazanabileceği meşruiyet, onun geleneğe bağlı fakat sorgulayıcı

[823] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/100.

yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu çerçevede İbn Cinnî ne rivayeti mutlaklaştırır ne de dilsel dirayeti bağımsız bir otorite hâline getirmektedir. Bu duruş, onu hem nakil esaslı klasik bilgi anlayışını koruyan hem de onu Arap dil felsefesiyle uyumlu biçimde yeniden yorumlayan kurucu bir figür hâline getirmektedir.

3. İbn Mucâhid'e Yönelik Eleştirel Tutum

İbn Cinnî, dönemin hâkim kıraat tasnif anlayışını genel hatlarıyla kabul etmekle birlikte, şâz olarak nitelendirilen birçok kıraatin hem sahih bir rivayet senedine hem de Arap dili kurallarına dayandığını özellikle vurgulamaktadır. Ona göre bu tür kıraatlerin amelî açıdan terk edilmesi caiz değildir. Nitekim *el-Muhteseb*'i telif etme amacı da söz konusu kıraatleri belgeleyerek ilmî zeminde temellendirmek ve meşruiyetlerini ortaya koymaktır. Bu çerçevede İbn Cinnî, İbn Mucâhid'in rivayet ilmindeki otoritesini açıkça teslim etmekte ve onu bu alanda en güvenilir kaynak olarak kabul etmektedir. Hatta bazı kıraatlerin yalnızca İbn Mucâhid tarafından rivayet edilmiş olmasını, bunların kabulü için yeterli bir gerekçe olarak gördüğünü ifade etmesi bu güvenin etkili bir tezahürüdür.[824]

Ne var ki İbn Cinnî'nin İbn Mucâhid'e duyduğu bu güven, onun dilsel çözümlemelerine yönelttiği eleştirileri engellememiştir. Özellikle İbn Mucâhid'in şâz kıraatlere dair yaptığı sarfî,[825] nahvî,[826] ve tefsirî[827] açıklamalarını yetersiz ve tutarsız bulmakta;[828] bu açıklamaların, kendi dilbilimsel yetkinliğiyle karşılaştırıldığında eksik ve izaha muhtaç olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle İbn Cinnî, İbn Mucâhid'in bu tür yorumlarına kimi zaman doğrudan itiraz etmekte kimi zaman ise daha mutedil ve düzeltici bir üslupla yaklaşmaktadır. Onun bu tavrı yalnızca bireysel bir tenkit olarak değil, aynı zamanda döneminin kıraat anlayışı etrafında şekillenen yöntemsel ayrışmaların da bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Zira İbn Mucâhid'in yedi kıraati *sahih*, bunların dışındaki okuyuşları ise *şâz* olarak sınırlayan yaklaşımı, kıraat ilmini hem ilmî hem siyasî düzlemde belirli bir tahdid altına almıştır. Buna karşılık İbn Cinnî, sened açısından sahih, dil açısından da geçerliliğe sahip kıraatlerin dışlanmasını isabetli bulmamış ve bu kıraatleri savunmaya yönelik tutarlı bir tavır geliştirmiştir.

Bu çerçevede modern dönemin önemli araştırmacılarından Abdulfettâh eş-Şelebî, İbn Cinnî'nin İbn Mucâhid'e yönelik eleştirilerini son derece doğal ve tutarlı bir tavır olarak değerlendirmiştir. Şelebî'ye göre, İbn Cinnî'nin perspektifinde sahih sened zincirlerine sahip olup Arap dili bakımından da sağlam temellere dayanan kıraatlerin şâz olarak tasnif edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Bu durum, İbn Mucâhid'in yedi kıraat dışında kalan tüm okuyuşları şâz kabul eden tutumuyla açık bir

[824] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/35,304.
[825] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/71, 95.
[826] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/112, 125, 163, 180, 211, 236, 326, 2/205.
[827] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/121.
[828] Eserinde kendisine yüz elli küsur yerde atıf yapan Ebû Ca'fer en-Nehhâs da dilsel konularda İbn Mucâhid'i eleştirmektedir. Bkz. Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-îtinâf*, 46, 223, 387.

tezatlık teşkil etmektedir. Şelebî bu bağlamda ayrıca İbn Mucâhid ile İbn Şenebûz arasında geçen ihtilafa da atıf yaparak İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*'de bu kıraatleri savunmasının, aynı zamanda İbn Şenebûz'un temsil ettiği özgürlükçü kıraat anlayışına verilmiş dolaylı bir destek olduğunu ifade etmektedir.[829]

Sonuç olarak İbn Cinnî'nin İbn Mucâhid'e yönelik tutumu, diğer yaklaşımlarında da görüldüğü gibi çift yönlü ve dengeli bir karakter arz etmektedir. Bir yandan onun rivayet ilmindeki otoritesini teslim ederek kıraat ilminin güvenilir aktarımı noktasında kendisine büyük değer atfetmiştir. Diğer yandan ise dilbilimsel yorumlar, sarf ve nahiv meseleleri söz konusu olduğunda eleştirel tavrını muhafaza etmiş ve gerektiğinde bu otoriteye karşı ilmî itirazlarını dile getirmiştir. Bu yaklaşım, yalnızca İbn Cinnî'nin şahsî ilmî bağımsızlığını değil, aynı zamanda kıraat ilminin dilbilimsel temellere dayalı çok boyutlu bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğine dair bir farkındalığı da yansıtmaktadır. Nitekim *el-Muhteseb*'de İbn Mucâhid'e toplam yirmi bir yerde muhalefet etmiş olması, bu yaklaşımın sistematik ve bilinçli bir tercihe dayandığını göstermektedir. Aşağıda bu tutumunun mahiyetini somutlaştırmak amacıyla bazı örneklere yer verilecek, ardından söz konusu yerler tablo hâlinde sunulacaktır.

Örnek 1: وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ (el-Bakara 2/74) Örneği

a) İbn Mucâhid'in Eleştirisi: İbn Mucâhid, Katâde'nin söz konusu kıraatte مِن harfinin tahfifini kastettiğini, zira ن harfinin tahfifi hakkında herhangi bir nedenin bulunmadığını, dolayısıyla bu kıraatin dilbilimsel temelden yoksun olduğunu iddia etmiştir.

b) İbn Cinnî'nin Savunması: İbn Cinnî, إن edatının tahfifinin Araplar arasında ve Kur'an'da yaygın bir durum olduğunu, إِنْ كَادَ لَيُضِلُّنَا (el-Furkân 25/42) ve وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا (el-Kalem 68/51) örneklerini zikrederek ortaya koymaktadır. Ayrıca buradaki lâm harfinin hafifletilmiş إن ile olumsuzluk ifade eden ve إن الكافرون إلا في غرور (el-Mülk 67/20) ayetinde geçen ما anlamında kullanılan إن edatı arasında fark gözetmek için zaruri olarak getirildiğini belirtmektedir.[830]

Örnek 2: ليس البر بأن تولوا وجوهكم (el-Bakara 2/177) Örneği

a) İbn Mucâhid'in Eleştirisi: İbn Mucâhid, Ubey b. Kaʿb ve İbn Mes'ûd'un rivayet ettiği ليس البر بأن تولوا kıraatindeki البر kelimesinin mansûb olmasını dilbilimsel açıdan kabul edilemez bulmuştur. Temel argümanı, ليس edatının isminde bâ harfinin ziyadesinin kural dışı olduğudur.

b) İbn Cinnî'nin Savunması ve Kıyas Yaklaşımı: İbn Cinnî, kıraatte bâ harfinin zaid olabileceğini ve bu durumun Arapçada nadir de olsa mevcut olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda كفى بالله ve وكفى بنا حاسبين örneklerini kaydederek ilgili kıraatteki zaid bâ kullanımını temellendirmektedir.[831]

[829] Şelebî, *Ebû ʿAliyyi'l-Fârisî,* 375, 376.
[830] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/91-92.
[831] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/117.

İbn Cinnî ayrıca كَفَى بِاللهِ ifadesine dair yapılabilecek muhtemel bir itiraza da önceden cevap vermektedir. Bu çerçevede şöyle bir itiraz öne sürülebilir: "Bu kullanım dilde nâdir ve şâz bir örnektir. O hâlde bunu nasıl olur da 'ليس' fiiline kıyas edersiniz? Zira ب edatının ليس yapısında, Nisâ 4/123 ayetindeki لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ örneğinde olduğu gibi yalnızca habere gelen zâid bir unsur olduğu bilinmektedir." Bu eleştiriye karşı İbn Cinnî şu şekilde yanıt vermektedir: "Eğer bu tür kullanımlar (yani edatların zaid olması) şâz (nadir) olmasaydı, ona dayanarak (başka örnekler için) müsaade ettiğimiz bu kıyası cevaz saymazdık. Aksine bunu kesinlikle zorunlu (vâcip) görürdük. Bu inceliği iyi kavrayasın!"[832]

Bu açıklamasıyla İbn Cinnî, bir yandan rivayetle sabit bir kıraati savunurken, diğer yandan dilde nâdir görülen kullanımlarla kıyas yapılabileceğini, fakat bu kıyasın sonucu olarak elde edilen yapının zaruri değil, yalnızca caiz sayılabileceğini vurgulamıştır. Böylece genel dil kaidelerinin dışına çıkmadan, istisnai örnekler üzerinden kıyasla meşruiyet üretmenin sınırlarını çizmiştir. Bu tutum, onun hem dildeki istisnaları göz ardı etmeyen hem de kuralları mutlaklaştırmayan esnek, ölçülü ve derinlikli gramer anlayışını ortaya koymaktadır.

Örnek 3: لا تَنْفع نفسًا إيمانُها (el-En'âm 6/158)

a) İbn Mucâhid'in Eleştirisi: İbn Mucâhid, Ebu'l-Âliye'nin söz konusu müennes fiilli (لا تَنْفع) kıraatini, "yanlıştır (غلط)" diyerek mutlak olarak reddetmiştir.

b) İbn Cinnî'nin Savunması: İbn Cinnî, Arapçada vechi olan hiçbir kullanım için *yanlış* hükmünün verilemeyeceğini belirtmektedir. Dilbilimsel açıdan yaptığı bu tevcihi şu şekilde temellendirmektedir:

İzafet Kuralları: Müzekker fiilin müennese dönüşme durumunun, muzâfın, müennes muzâfun ileyhe izafetiyle mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu kullanımı, İbn Mukbil'in (ö. 103/657) ابتذلت وقع المحاجن (müennes المحاجن'e izafe) mısrasıyla delillendirmektedir.

Semantik Tevcih: Müzekkerin müennes anlam taşıması: Yemenli birinin جاءته كتابي şeklindeki günlük dil kullanımından örnek vererek bunun mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla إيمانُ kelimesinin de dişil olarak kabul edilip, fiilinin لا تَنْفع şeklinde müennes olarak gelmesi mümkündür. Çünkü burada إيمانُ kelimesi, طاعة anlamına gelmektedir, yani ayetin anlamı *itaatinin ona fayda vermeyeceği* gibi değerlendirilmelidir.[833]

Tablo 2: İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'de İbn Mucâhid'e Muhalefet Ettiği Yerler

No	Örnek	Sure İsmi ve Ayet No	Sayfa No

[832] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/118.
[833] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/236, 237.

1	أَنْبِئْهِم	el-Bakara 2/33	1/66-71
2	وَآتَيْنَاهُ	el-Bakara 2/87	1/95
3	وَإِلَهَ أَبِيكَ	el-Bakara 2/133	1/112
4	لَيْسَ البِرَّ بِأَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ	el-Bakara 2/177	1/117
5	وَيَهْلَكُ الحرثُ والنَّسْلُ	el-Bakara 2/205	1/121
6	فِي ظِلَالٍ مِنَ الغَمَامِ	el-Bakara 2/210	1/122
7	وَالَّذِيْنَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ	el-Bakara 2/234	1/125
8	وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا	el-Bakara 2/255	1/130
9	أَنْ يُوتِيَ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ	Âl-i İmrân 2/73	1/163
10	أَلَا تَقْسِطُوا	en-Nisâ 4/3	1/180
11	أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمْ الْمَوْتُ	en-Nisâ 4/78	1/193
12	أَفَحُكْمُ الجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَ	el-Mâide 5/50	1/210-211
13	لَا تَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا	El-Enâm 6/158	1/236
14	بِعَذَابٍ بَئِيسٍ	el-A ‘râf 7/165	1/266
15	أَوْ آوِيَ	Hûd 11/80	1/362
16	هِيَ عَصَايِ	Tâhâ 20/18	2/49
17	فَذَلِكَ نُجْزِيهِ	el-Enbiyâ 21/29	2/61-62
18	وَآثَارُوا الْأَرْضَ	er-Rûm 30/9	2/163
19	أَنْذَرْتَهُمْ	Yâsin 36/10	2/205
20	وَحُمِّلَتِ الْأَرْضِ	El-Hâkka 69/14	2/328
21	أَلَمْ نَشْرَحَ لَكَ صَدْرَكَ	el-İnşirâh 94/1	2/366

4. Sonuç ve Değerlendirme

Bu bölümde İbn Cinnî’nin *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâẕẕi’l-kırâʾât* adlı eseri kapsamlı bir şekilde incelenmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Öncelikle hicrî dördüncü yüzyılın ilmî ve siyasî tartışmalarının İbn Cinnî'nin bu eserini kaleme almasında belirleyici bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Özellikle İbn Mucâhid’in yedi kıraat sınırlamasını takiben şâz kıraatlere yönelik artan dışlayıcı tutum, müellifin çalışmasının temel motivasyon kaynaklarından biri olmuştur. Bunun yanı sıra İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi alimlerin maruz kaldığı baskılar da İbn Cinnî üzerinde etkili olmuş ve onu şâz kıraatlerin meşruiyetini savunmaya yöneltmiştir. Ancak eserin telifindeki asıl belirleyici faktör,

dönemde kahir ekserinin vahye dayalı olduğunu düşündüğü şâz kıraatleri sistematik biçimde ele alan müstakil bir çalışmanın bulunmayışıdır. İbn Cinnî'nin bu boşluğu doldurma ihtiyacı, eserin ortaya çıkışında diğer tüm etkenlerden daha kritik bir rol oynamıştır.

İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere yönelik savunusu yüzeysel bir akademik tavırdan ziyade derin bir metodolojik temele dayanmaktadır. Müellifin bu yaklaşımını şekillendiren üç temel prensip onun entelektüel kimliğini yansıtmaktadır. İlk olarak İbn Cinnî, şâz kabul edilen kıraatlerin sıhhatini isnat kritiği ve dilbilimsel analizlerle temellendirme çabası gütmüştür. Bu noktada isnat zincirlerini ortaya koyarken aynı zamanda Arap dilinin kurallarıyla olan uygunluğunu filolojik bir titizlikle incelemiştir. İkinci prensip olarak hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin tamamlayamadığı ilmî mirası sürdürme sorumluluğu öne çıkmaktadır ki bu durum, İslam ilim geleneğindeki üstat-öğrenci ilişkisinin ve ilmî sürekliliğin önemini göstermektedir. Üçüncü ve en dikkat çekici prensip ise müellifin "ihtisâben" vurgusuyla somutlaşan dinî kaygısıdır. Burada İbn Cinnî, salt akademik bir kaygının ötesinde, ilahî kelamın farklı okunuş biçimlerini kayıt altına almayı bir dinî vecibe olarak görmüştür. Bu üç prensibin sentezi, *el-Muhteseb*'in basit bir savunma metni olmadığını, aksine erken dönem kıraat birikimini sistematize etme, İslam'ın ilk asırlarındaki kıraat çeşitliliğini koruma ve bu mirası gelecek nesillere aktarma gibi çok boyutlu amaçlar taşıdığını ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı, sadece kıraat ilmi açısından değil, İslamî ilimlerde eleştirel metodolojinin gelişimi açısından da büyük önem arz etmektedir.

İbn Cinnî rivayet merkezli klasik kıraat çalışmalarını dilbilimsel değerlendirmelerle zenginleştirmiş ve alanın gelişimine katkı sağlamıştır. İbn Cinnî her bir kıraati önce ravisiyle aktarmış, ardından nahiv kuralları, sarf yapıları, klasik Arap şiiri örnekleri ve bedevî lehçelerindeki kullanımlarla dilsel temellendirmesini yapmıştır. Bunun yanında eserin pratik faydasını gözeterek aşırı teorik tartışmalardan kaçınmış ve müellif *kurrânın rahatlıkla istifade edebileceği muhtasar bir çalışmayı* hedeflemiştir. Temel referans olarak ise İbn Mucâhid'in kayıp eserini kullanmakla birlikte Ebû Hâtim es-Sicistânî, Kutrub, Ferrâ ve Zeccâc gibi otoritelerden yaptığı aktarımlarla hem rivayet hem de dirayet yönüyle kapsamlı bir yapı ortaya koymuştur.

Bu çerçevede İbn Cinnî'nin karşı karşıya kaldığı temel ikilem, özellikle şâz kıraatleri değerlendirirken belirginleşmektedir. Teorik düzlemde şâz kıraatlerin ilmî ve dilsel değerini savunan İbn Cinnî, pratik düzlemde ise bu kıraatlerin yaygınlaştırılmasının toplumsal karmaşaya yol açabileceği endişesiyle İbn Mucâhid'in yedi kıraat sistemi çerçevesinde şekillenen meşruiyet sınırlarını muhafaza etmiştir. Yüzeyde çelişkili gibi görünen bu yaklaşım, aslında dönemin siyasal ve ilmî gerçekliklerinin tabii bir yansımasıdır. Zira yedi kıraat sisteminin Abbâsî otoritesi tarafından benimsenmiş olması, bir taraftan İbn Cinnî'yi ümmet birliğini korumaya yöneltmiş; diğer taraftan ise ilmi çoğulculuğu ve dilsel çeşitliliği muhafaza etme gayreti, onu bu sistemle arasında mesafeli ve eleştirel bir tutum geliştirmeye

sevk etmiştir. Bu yaklaşım onun ilmî çoğulculuk ile sosyopolitik istikrar arasında denge kurma çabasının somut bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir.

İbn Cinnî'nin pratikte sergilediği bu ihtiyatlı yaklaşımının îlmî temelleri incelendiğinde, kıraat eğitimindeki formasyon eksikliğinin de bunda belirleyici bir rol oynadığı anlaşılmıştır. Bir dilci olarak kıraat geleneğinde merkezî rol oynayan müşâfehe esaslı semâ, arz ve icazet süreçlerine doğrudan katılamamış olduğu tespit edilmiştir. Bu durum onun kıraat otoriteleriyle aynı ilmî zeminde buluşmasını güçleştirmiştir. *el-Muhteseb*'de yer alan kaynakların analizleri, İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere dair bilgisinin doğrudan sözlü rivayet zincirinden (tahammül) ziyade büyük ölçüde kitabî kaynaklara dayandığını göstermiştir. Bu tespiti destekleyen en önemli tarihsel kanıt, İbn Cinnî'nin çağdaşı olan ve geleneksel kıraat formasyonunu eksiksiz şekilde tamamlamış bulunan İbn Mihrân'ın pratik uygulamada yedi kıraat sistemini aşarak on kıraat sisteminin temellerini atması ve sonraki nesillerde kırâat-ı aşere tarikinin İbn Mihrân üzerinden devam etmiş olmasıdır.

Teorik düzlemde ise İbn Cinnî, yedi kıraat sisteminin sınırlarını aşarak şâz kıraatleri üç temel kriter çerçevesinde meşrulaştırıcı bir yaklaşım geliştirmiştir: Sahih isnat zincirleriyle Hz. Peygamber'e ulaşan sünnet bağını vurgulayan *teolojik temellendirme*; Arap dilinin nahiv ve sarf kurallarına uygunluğunu analiz eden *filolojik değerlendirme* ve erken dönem otoritelerin uygulamalarına dayanan *tarihsel meşruiyet*tir. Bu üçlü sacayağı sayesinde şâz kıraatleri sadece *marjinal okumalar* olarak değil hem rivayet hem dirayet açısından geçerliliği bulunan kıraatler olarak konumlandırmıştır. Bu çerçevede şekillenen yaklaşımı, klasik İslam ilim geleneğinde sıklıkla görülen *otorite ile yenilikçilik* arasındaki gerilimin yapıcı bir tezahürü olarak yorumlanmalıdır.

İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri tasnif metodolojisi ise geleneksel kıraat kriterlerine bağlılık ile bu kriterleri yeniden yorumlayan özgün bir yaklaşım arasında kritik bir denge kurmuştur. Müellifin şâz terimini *yedi meşhur kıraatin dışındaki kıraatleri* tanımlamak üzere kullanması, dönemin yerleşik terminolojisiyle paralellik gösterirken asıl usulî yeniliği, bu kıraatleri otomatik olarak reddetmek yerine hem rivayet zinciri (isnat) hem de Arap dili kuralları bağlamında sistemli bir şekilde tahlil etmesinde kendini göstermiştir. Bu yaklaşım bir yandan kıraat imamlarının otoritesine saygıyı gösterirken, diğer yandan dilsel analizin imkânlarını sonuna kadar zorlayan eleştirel bir bakış açısını yansıtmıştır.

İbn Cinnî'nin kıraat anlayışının bilgi temelleri incelendiğinde, rivayet merkezli ancak nakil-akıl dengesini kuran bir yaklaşım sergilediği görülmüştür. Kıraatleri Hz. Peygamber'den gelen sünnetin canlı tezahürleri olarak değerlendirmesi, rivayete verdiği önemi ortaya koymuştur. Geliştirdiği usulî çerçeve üç temel prensiple özetlenmiştir: a) Kıraatlerin meşruiyetinde sahih isnadı vazgeçilmez ölçüt olarak benimsemiş, b) Kıyasa aykırı gibi görünen ancak güvenilir raviler aracılığıyla nakledilen kıraatleri Arap lehçelerinin tabii çeşitliliği bağlamında meşrulaştırarak teorik bir tutarlılık sağlamış, c)

Ravilere hüsnü zanla yaklaşarak zahiren problemli görünen okuyuşları reddetmek yerine anlamlandırma çabası göstermiştir. Bu yaklaşımın İbn Cinnî'yi, rivayet-dirayet sentezini başarıyla kuran, geleneksel otorite ile eleştirel analizi dengeleyen bir alim olarak öne çıkarmıştır.

İbn Cinnî'nin anlam merkezli okumalara yaklaşımına dair iki yönlü bir tutum benimsediği tespit edilmiştir. Birinci yaklaşımında genel metodolojisiyle tutarlı biçimde rivayet merkezli bir bakış açısını sürdürmüş; açık bir vahiy kaynağı bulunmasa da güvenilir bir sahabî veya tâbiiye nispet edilen ve anlam bütünlüğü taşıyan kıraatleri hüsnüzan ilkesine dayanarak Hz. Peygamber'den duyulmuş olabileceği ihtimaliyle kabul etmiştir. Bu tür vecihleri doğrudan içtihat değil, senedi bize ulaşmamış rivayet izleri olarak değerlendirmiştir. İkinci yaklaşımında ise Ebu's-Semmâl gibi zayıf ravilerden gelen örnekler üzerinden anlam merkezli okumaların varlığına işaret etmiştir. Ancak İbn Cinnî bu durumu bağlayıcı bir öneri olarak sunmamış, yalnızca tarihsel bir vakıa olarak ele almıştır. Nitekim bu çift yönlü tutumuyla İbn Cinnî geleneksel kıraat ilminin sınırlarını aşmadan tarihsel çeşitliliği yorumlayabilen, teorik tutarlılığı pratik esneklikle uzlaştırabilen özgün bir kuramcı kimliği ortaya koymuştur.

İbn Cinnî'nin metodolojisinde dikkat çeken önemli unsurlardan biri de resm-i Osmânî'ye aykırı kıraatlere yaklaşımıdır. Bu konuda, seleflerinin kesin ve katı tutumundan farklı olarak, doğrudan bir reddiyede bulunmaktan kaçınmış ve daha ihtiyatlı bir yöntem benimsemiştir. Geleneksel eğilimi savunan alimler, mushaf yazımına uymayan kıraatlerin tilavetinin caiz olmadığını açıkça ifade etmiş ve bu tür kıraatlerin ancak tefsir ve tevil bağlamında değerlendirilebileceğini belirtmişlerdir. Buna karşılık İbn Cinnî, hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin yaklaşımını sürdürerek, bu kıraatlerin tilavetine dair açık bir kabul veya ret beyanında bulunmaktan ziyade, onları Arap dilinin fonetik, morfolojik ve semantik imkânları çerçevesinde analiz etmeyi tercih etmiştir. Bu bakımdan resm-i mushafın bağlayıcılığını merkeze alan geleneksel yaklaşımdan ifade düzeyinde ayrışmıştır.

İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı sadece ilmî bir tercihin sonucu olarak görülmemiş, aynı zamanda dönemin siyasal gerçeklikleriyle uyumlu stratejik bir duruş olarak değerlendirilmiştir. Zira İbn Şenebûz gibi isimlerin, resm-i Osmânî'ye aykırı kıraatleri savundukları için ciddi baskılarla karşı karşıya kaldıkları bir ortamda, bu tür okuyuşların savunusu siyasî riskler taşımaktaydı. Bu bağlamda İbn Cinnî, bu tür kıraatleri doğrudan savunmak yerine, onları Arap dilinin lehçesel zenginliği ve yapısal esnekliği içerisinde değerlendirerek hem ilmî özerkliğini muhafaza etmiş hem de doğrudan siyasî otoriteyle çatışmaktan kaçınmıştır. Bu dengeci tavır onun sadece bir dilci olduğunu değil, aynı zamanda ilmî ve siyasî bağlamı doğru okuyabilen bir stratejist olduğunu imlemiştir.

İbn Cinnî'nin, dilbilimsel kaidelere uyum bağlamında da geleneksel yaklaşımlardan önemli ölçüde farklılaştığı gözlemlenmiştir. Onun dil kriterine karşı tutumu, klasik anlayışın sınırlarını genişleten, çok boyutlu ve bağlamsal bir yönteme dayanmıştır. İbn Cinnî'ye göre şâz kıraatler dilsel

sapmalar değil; Arapçanın tarihî derinliği, lehçesel çeşitliliği ve şiirsel zenginliği içerisinde anlam kazanan olgulardır. Bu perspektif dil kaidelerini mutlak ve değişmez kurallar olarak görmek yerine, rivayet, anlam tutarlılığı ve kullanım örnekleriyle birlikte esnek ve dinamik bir ölçütler sistemi olarak değerlendirmiştir. Böylece o, şâz kıraatleri Arap dilinin fonetik ve tarihî çeşitliliğini yansıtan değerli veriler olarak kabul etmiş, bu doğrultuda kıraat ilmini sadece bir nakil disiplini değil, aynı zamanda dilin işleyişini derinlemesine çözümleyen bir bilim dalı olarak ele almıştır.

Ne var ki İbn Cinnî'nin bu esnek yaklaşımı, dil kurallarına tamamen uyuşmadığını düşündüğü vecihlere geldiğinde belirgin bir şekilde sertleşmiştir. Özellikle dil kurallarıyla telif edilemeyen vecihler söz konusu olduğunda, kendisine has netlik ve keskinlikle bu kıraatleri reddetmekten çekinmemiştir. Bu yöndeki eleştirilerinin herhangi bir mezhebî önyargıdan değil, yaşadığı dönemdeki bilgi eksikliğinden kaynaklandığı anlaşılmıştır. Bu durum onun yaklaşımının iki yönlü karakterini ortaya koymuştur: Bir yandan şâz kıraatleri açıklamaya ve meşrulaştırmaya çalışan kapsamlı ve yenilikçi bir dil teorisi geliştirmiş; öte yandan -nadir de olsa- dilin temel yapısını aşındıran vecihlere karşı ise kesin sınırlar çizerek eleştirel bir duruş sergilemiştir. Bu dengeci tutum, İbn Cinnî'yi kıraat eleştirisinde hem açıklayıcı hem de seçici bir otorite olarak konumlandırmıştır.

İbn Cinnî'nin bu dengeli yaklaşımı İbn Mucâhid'e yönelik tutumunda da açıkça kendini göstermiştir. İbn Cinnî bir yandan İbn Mucâhid'in kıraat rivayetlerindeki otoritesini kabul ederken, diğer yandan sarf, nahiv ve dilbilimsel analizler söz konusu olduğunda eleştirel mesafesini korumuştur. Bu ikili tutum, İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserinde İbn Mucâhid'e yirmi bir kez muhalefet etmesiyle somutluk kazanmıştır. Bu durum onun eleştirel yaklaşımının tesadüfi olmadığını, bilinçli ve sistemli bir tercihe dayandığını göstermiştir. İbn Cinnî'nin eleştirilerindeki üslup ise klasik İslam ilim geleneğinde hem usulî tutarlılığı hem de ilmî ahlakı yansıtan dikkat çekici bir örnek teşkil etmiştir. O, ilmî tartışmalarda görüş ayrılıklarını kişisel polemiklere dönüştürmekten kaçınmış, eleştirilerini nezaket ve saygı çerçevesinde sunmuş, muhatabının ilmî itibarını sürekli korumuştur.

Bu yaklaşımı en güzel şekilde yansıtan ifadelerinden biri şudur: "Allah İbn Mucâhid'e rahmet etsin! Gerçekten o, kendi alanında büyük bir alimdi; uzmanlık dışındaki konularda ise mazur görülmelidir. Rızıkları kulları arasında taksim eden Allah, her türlü eksiklikten münezzehtir." Burada İbn Cinnî, İbn Mucâhid'in kıraat ilmindeki üstün yetkinliğini teslim ederken, dilbilimsel alanlardaki yetersizliklerini beşerî sınırların ve ilahî takdirin doğal bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Böylece eleştirisini kişisel bir yargı olmaktan çıkarıp ilmî sorumluluk ve tevazu temelinde konumlandırmıştır. Sonuç itibarıyla İbn Cinnî'nin İbn Mucâhid'e yönelik tutumu, ilmî otoriteye saygı ile eleştirel ve bağımsız düşüncenin bir arada yürütülebileceğini gösteren güçlü ve etkileyici bir örnek ortaya koymuştur. Dolayısıyla İbn Cinnî hem kendi dönemi için hem de günümüz ilmî tartışmaları açısından dikkate değer bir ilmî ve ahlâkî model sunmuştur.

Sonuç olarak İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserinde şâz kavramını teorik düzlemde ele alış biçimi ile pratikte sahih ve şâz kıraatlerin sınırlarını belirleme kriterlerinin, kendi dönemindeki kıraat geleneği -özellikle de İbn Mucâhid'in ortaya koyduğu kavramsal çerçeve ve tasnif sistemi- ile temel prensipler bakımından bir ayrışma göstermediği müşahede edilmiştir. Bu benzerlik, hicrî dördüncü yüzyıl Bağdat ilim muhitinde ve civar bölgelerde faaliyet gösteren alimler arasında şâz kıraat kavramının teknik tanımına dair temel bir konsensüsün varlığına işaret etmektedir. Söz konusu mutabakat, özellikle Abbasi hilafet merkezinin entelektüel çevrelerinde şekillenen ortak bir ilmî dilin ve kıraat terminolojisinin tezahürü olarak değerlendirilebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞÂZZIN HADİS VE KIRAAT İLİMLERİ AÇISINDAN MUKAYESESİ

Klasik İslamî ilimlerin temelini oluşturan hadis ve kıraat disiplinleri, rivayet merkezli bilgi aktarımının en sistematik biçimlerini temsil etmektedir. Her iki alan da isnat zincirine dayalı bir epistemoloji geliştirirken sahih ve şâz gibi kritik terimlerin tanımı, kapsamı ve uygulanışında dikkat çekici farklılıklar barındırmaktadır. Şâz yüzeysel bir bakışla her iki disiplinde de *metruk* durumu çağrıştırsa da derinlemesine bir analiz bu terimin hadis ve kıraat ilminde farklı bağlamlarda işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu bölümde şâzzın hadis disipliniyle mukayeseli bir perspektiften ele alınmasının temel gerekçesi ise hadis ilminde erken dönemde teşekkül eden terminolojik yapının, kıraat ilmindeki görece daha geç dönemli tasnifler üzerinde örtük biçimde etkili olmasıdır. Hadis usulünün kavramsal çerçevesi kıraat ilmindeki tasnif ve tanımlamalarda zaman zaman zımnî bir referans noktası işlevi görmüş; bu durum ise iki disiplin arasında kavramsal düzeyde bazı uyumsuzluklara ve anlam bulanıklıklarına zemin hazırlamıştır. Nitekim çağdaş bazı akademik çalışmalarda hadis ilmindeki şâz taksimlerinin kıraat ilmine doğrudan ve mekanik biçimde aktarılması her iki alanın tarihsel arka planı ile yapısal özgünlüğünü dikkate almayan indirgemeci yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bu bölümün genel kurgusu şâzzın hadis ve kıraat ilimlerindeki teorik temellerini, tarihsel gelişimini ve uygulamadaki yansımalarını mukayeseli olarak incelemek üzerine inşa edilmiştir. Bu çerçevede önce hadis ilminde şâz teriminin tanımı, terminolojik kapsamı ve işlevi klasik kaynaklar doğrultusunda ele alınacaktır. Ardından kıraat ilminde sahih-şâz ayrımının İbnu'l-Cezerî öncesi, İbnu'l-Cezerî'nin sistematik yaklaşımı ve sonrasındaki gelişim seyri yine birincil kaynaklar üzerinden analiz edilecektir. Devamında şâzzın her iki disiplindeki kullanımı karşılaştırılarak kavramsal benzerlikleri ve ayrımları ortaya konacaktır. Böylece ortak bir terminolojiye dayanmasına rağmen şâzzın hadis ve kıraat ilimlerinde nasıl farklı biçimlerde işlevsel hale geldiği ve her bir disiplinin anlam dünyasında hangi sınırlar içinde şekillendiği açıklığa kavuşturulacaktır.

Bölümün son kısmında ise önceki tahlillerden hareketle, şâz kavramının kıraat ilmindeki tanımına yönelik eleştirel bir değerlendirme yapılacak; bu çerçevede *mümtaz sahih sened* kriteri etrafında şekillenen yeni bir tanım önerisi sunularak bu yaklaşımın imkânları ve sınırları tartışılacaktır. Önerilen bu kavramsal çerçeve, özellikle günümüzde tartışmalı olan dört şâz kıraatin Kur'anî statüsüne dair alternatif bir okuma geliştirmeyi ve sahih-şâz ayrımının yeniden yorumlanmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır. Sonuç olarak bu bölüm, şâz kavramını yalnızca teorik düzlemde mukayeseli olarak ele almakla kalmayacak; aynı zamanda hadis ve kıraat ilimlerinin özgünlüklerini gözeterek kavramın tarihsel gelişimine ve güncel tartışmalardaki yerine dair bütüncül bir yaklaşım ortaya koyacaktır.

1. Hadis İlminde Şâz

Şâz teriminin ıstılahî tanımına geçmeden önce hadis tasnif sistematiği içerisinde bu kavramın hangi kategoriye tekabül ettiğini ortaya koymak amacıyla, hadislerin nasıl sınıflandırıldığını ve tanımlandığını kısaca ele almak yerinde olacaktır. Genel kabul gören anlayışa göre, özellikle Tirmizî'nin (ö. 279/892) sistematik yaklaşımından itibaren, mütevâtir rivayetlerin dışında kalan âhâd hadisler temel olarak *sahih, hasen* ve *zayıf* olmak üzere üç ana kategoriye ayrılmıştır (وَأَهْلُ هَذَا الشَّأْنِ قَسَّمُوا السُّنَنْ ... إِلَى صَحِيحٍ وَضَعِيفٍ وَحَسَن).[834] Bu çerçevede, *sahih hadis;* adalet ve zabt vasıflarını haiz ravilerin, aynı nitelikleri taşıyan diğer ravilerden, kesintisiz (muttasıl) bir sened aracılığıyla rivayet ettikleri ve içerisinde şâzlık veya illet barındırmayan hadisleri ifade eder. *Hasen hadis* ise sahih hadisin şartlarını büyük ölçüde taşıyan; ancak ravisinin zabt yönünden sahih hadis ravisine nispetle daha düşük seviyede bulunduğu rivayetler için kullanılan bir kategoridir. Buna mukabil *zayıf hadis*, sahih veya hasen hadislerde aranan beş temel şarttan en az birini karşılamayan rivayetleri ifade eder. Bu şartlar; *senedin muttasıl olması, ravilerin adl ve zabt sahibi olmaları, şâz ve muallel olmama* ilkeleridir.[835]

Bu tasnif sistematiği içerisinde şâz hadis, en spesifik anlamıyla zayıf hadis kategorisine dâhil edilen rivayet türlerinden biridir. Bu bağlamda şâz hadis diğer bazı alt türlerle birlikte zayıf hadis başlığı altında ele alınmıştır. Öte yandan *mevzu rivayetler* klasik literatürde zayıf hadislerin bir alt türü olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İbnu's-Salâh, "Mevzu hadis zayıf hadislerin en şerlisidir (أَنَّ الْحَدِيثَ الْمَوْضُوعَ شَرُّ الْأَحَادِيثِ الضَّعِيفَةِ)" ifadesiyle bu hiyerarşik konumlandırmayı açık biçimde dile getirmiştir.[836] Hattâbî gibi daha erken döneme ait müelliflerin eserlerinde de benzer bir yaklaşım izlenmektedir.[837] Hadis tasnifinde mevzu rivayetlerin dâhil edilmesine yönelik muhtemel itirazlara karşı ise bu tür bir uygulamanın, mevzu rivayetlerin tahdîs edilmeleri cihetiyle hadislerle müşterek noktalarının tespit edilmesinden ve vazedenin düşüncesinden hareketle yapıldığı belirtilmiştir. Ayrıca bu yaklaşımın, mevzu rivayetlere dair bilgilere ulaşmanın yollarını belirleyerek doğru ve güvenilir hadislerden bu tür uydurma rivayetlerin ayıklanmasını sağlamayı amaçladığı ifade edilmiştir.[838] Böylece mevzu rivayetler de hadis literatüründe yer bulmuş olmakla birlikte doğrulama ve güvenilirlik açısından makbul hadislerden ayrıştırılmakta ve bu süreç, sahih hadislerin korunması adına önemli bir işlev görmektedir.

---

[834] Ebu'l-Fadl Abdurrahmân Zeynuddîn el-ʿIrâkî, *Elfîyetu'l-ʿIrâkî = et-Tabsıra ve't-Tezkira* (Riyad: y.y., 1428), 95.

[835] Bu minvaldeki hadis taksim ve tanımları için bkz. ʿOsman b. Abdirrahman İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullatif el-Hemîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002); Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li maʿrifeti suneni'l-beşîr en-nezîr fî usûli'l-hadîs* (Beyrut: y.y., 1405); Zeynuddîn el-ʿIrâkî, *Elfîyetu'l-ʿIrâkî = et-Tabsıra ve't-Tezkira*; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfîyyeti'l-hadîs lil-ʿIrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetu's-Sunne, 2003); Ebu'l-Fazl Celâleddin es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Dâru Tayyibe, ts.).

[836] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-ḥadîs*, 98.

[837] Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Meʿalimu's-sunen* (Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1351), 1/6.

[838] İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*, thk. Rabi b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Suûd: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1984), 2/838; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/310-311.

Muhaddisler, *muallel* hadisin en muğlak ve incelikli hadis türlerinden biri olduğunu vurgulamış; bu tür hadisleri ancak Allah'ın kendisine derin anlayış ve sened-metin değerlendirme yeteneği bahşettiği kimselerin tam olarak kavrayabileceğini ifade etmişlerdir. Buna karşın *şâz* hadisin muallel hadisten daha fazla titizlik ve dikkat gerektirdiği belirtilmiştir.[839] Bu zorluk, büyük olasılıkla şâz hadisin muayyen bir illetle açıkça tanımlanamaması, genellikle tek bir senede dayanması sebebiyle olası hataların tespiti açısından güçlük oluşturması ve başka bir değerlendirme imkânının bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu aktarımlardan da anlaşılacağı üzere bu konuyu kapsamlı ve tatmin edici bir şekilde açıklamak oldukça güçtür. Bununla birlikte bu başlıkla güdülen amaç, yalnızca şâz kıraatlerin daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sunacak ölçüde bilgi ortaya koymaktır. Bu bağlamda öncelikle şâz hadisin erken ve klasik literatürde nasıl tanımlandığı, hangi nitelikte rivayetleri kapsadığı; makbul, sahih, merdûd, zayıf gibi vasıflarla nitelendirilip nitelendirilmediği ve sonunda hangi hükümlere tabi tutulduğu gibi hususlar ele alınacaktır. Bu inceleme, şâz kavramının kıraat literatüründeki özgün anlamını netleştirmeye katkı sağlayacak; aynı zamanda hadis literatüründeki kullanımıyla karşılaştırıldığında kıraat ilmindeki işlevinin daha iyi anlaşılmasını mümkün kılacaktır.

1.1. Şâz Hadisin Tanımı

Klasik literatürde şâz hadisi ilk kez tanımlayan kişi olarak İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) adı zikredilmektedir. İmam Şâfiî, kendi döneminde mevcut olan ve güvenilir bir ravinin başkalarının rivayet etmediği bir hadisi nakletmesi (ferd hadis) biçimindeki şâz hadis anlayışını eleştirmiş ve şâz hadisin bu şekilde anlaşılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre şâz hadis, güvenilir ravilerin rivayet ettiği genel kabul görmüş bir hadise karşılık, yine güvenilir bir ravinin muhalif olarak farklı bir rivayette bulunmasıdır.[840] Bu tanım şâz hadis kavramını yalnızca tek bir ravinin rivayet ettiği ve diğer rivayetlerle çelişen hadisler olarak sınırlamaktadır. İmam Şâfiî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra yaşamış olan Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ise şâz hadisi, sika bir ravinin tek başına rivayet ettiği ve mütâbii bulunmayan hadis şeklinde tanımlamaktadır.[841] Bu tanıma göre şâz hadis, muhalefet bulunup bulunmamasına bakılmaksızın, güvenilir bir ravinin naklettiği ancak mütâbii bulunmayan rivayetleri kapsamaktadır. Böylece bu genişletilmiş tanım, şâz hadisin sadece başka rivayetlerle çelişenler değil, aynı zamanda bir kişinin rivayetine münhasır kalan her türlü hadis için geçerli olabileceğini ortaya koymaktadır.

Hicrî beşinci yüzyılda yaşamış hadis hâfızı Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö. 446/1055), bu bağlamdaki ilk tanımı İmam Şâfiî'ye ve Hicaz ehline nispet etmekte ve rivayetteki *muhalefetin*, bir lafız ziyadesi veya

---

[839] İbn Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-nazar fî tevzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser.*, thk. Nureddîn İtr (Dımaşk: Matbaa es-Sabâh, 2000), 92; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/246.

[840] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu'ş-Şâfiʿî ve menâkıbuhu*, 178, 179; Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 141.

[841] Ebû Abdillah Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrifetu ʿulûmi'l-hadîs*, thk. es-Seyyid Muzam Huseyn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1977), 119.

eksikliği şeklinde tezahür ettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte Halîlî, kendi dönemindeki muhaddislerin şâz kavramını böyle anlamadıklarını, aksine sika ya da zayıf oluşuna bakılmaksızın bir ravinin tek bir senedle ve başka hiçbir rivayet desteği olmaksızın bir hadiste tek kalması durumu için kullandıklarını belirtmektedir.[842] Bu gelişmeler ışığında İmam Şâfiî'nin karşı çıktığı ferd hadis anlayışının hicrî beşinci asra kadar etkisini sürdürdüğü; şâz hadisin ise muhalefet içerse de içermese de sika ya da zayıf raviler tarafından tek başına aktarılan tüm ferd rivayetleri kapsadığı anlaşılmaktadır

Hadis usulünün sistematik bir hal almaya başladığı hicrî yedinci asra gelindiğinde ise İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245), mezkûr üç tanımı benzeri ifadelerle kavil sahiplerine nispet ederek aktardığı mütalaa edilmektedir. İmam Şâfiî'nin tanımıyla ilgili böyle bir hadisin makbul olmayan şâz (شاذ غير مقبولٍ) olduğunda hiçbir müşkül olmadığını ifade eden İbnu's-Salâh, diğer iki tanımın ise örneğin Hz. Ömer'in إنما الأعمال بالنيات hadisi gibi adil, hâfız ve zâbıt ravinin teferrüd ettiği hadisleri de kapsadığı için sıkıntı oluşturduğunu belirtmektedir. Zira bu tür hadislerin teferrüdüne rağmen hadis ehlinin indinde sahih hadisler olduğuna dikkat çekmektedir. İbnu's-Salâh, bu karışıklığı gidermek için ferd hadisin ravi ve içerik yönünden incelenmesi ve onun neticesinde bir hükme varılması gerektirdiğini vurgulamaktadır.[843] Nitekim İbnu's-Salâh'ın şâz hadise dair kendisinden önce ileri sürülen üç tanımdan birini tercih etmek ya da tamamen yeni bir tanım geliştirmek yerine, meseleyi hükmî düzlemde tafsîlî bir yaklaşımla ele almayı tercih ettiği görülmektedir. Bu tutum şâz hadislerin niteliğini belirlerken yüzeysel tanımlarla yetinmektense, bağlama göre değişebilen durumları dikkate alan daha ince ayarlı ve analitik bir değerlendirme anlayışını yansıtmaktadır.

Bu çerçevede İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), hocası Zeynuddîn el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) şerhini de göz önünde bulundurarak İbnu's-Salâh'ın eseri üzerine yazmış olduğu *en-Nuket*'inde söz konusu tanımları değerlendirmiş ve konuyu derinlemesine ele almıştır. Onun öğrencileri el-Bikâ'î (ö. 885/1480) ve Şemsuddîn es-Sehâvî (ö.902/1497) de kendi *nuket* ve *şerh* niteliğindeki eserleriyle bu alana önemli katkılarda bulunmuşlardır. Tüm bu eserler, İbnu's-Salâh'ın *Mukaddime'*si temel alınarak kaleme alındığı ve çoğu zaman birbirlerinin görüşleri üzerine inşa edildiği için bu çalışmada adı geçen dört alimin konuya dair değerlendirmeleri bütüncül bir bakışla ele alınacaktır.

Bu bağlamda müellifler, şâz hadisin tanımına ilişkin öncelikle Halîlî'nin tarifini aktarmakta; burada, şâz hadis ile ferd-i mutlak arasındaki sınırın belirsizleştiği ve dolayısıyla şâz kavramının hem sahih hem de sahih olmayan hadisleri kapsayacak şekilde genişletildiği vurgulanmaktadır. Ardından Hâkim'in tanımının, Halîlî'ye kıyasla daha dar ve belirgin bir çerçeve sunduğu ifade edilmektedir. Zira Hâkim, teferrüdü yalnızca sika ravilerle sınırlandırmakta; bu yönüyle zayıf ravileri şâz kapsamının

[842] Ebû Yaʿlâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâi'l-hadîs,* thk. Muhammed Saʿîd ʿUmar İdrîs (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409), 176.
[843] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbnu's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs*, 163-164.

dışında tutmaktadır. Ancak buna rağmen, Hâkim'in tanımı da sahih hadisler içinde hem şâz (ferd) olan hem de olmayan rivayetlerin bulunduğu anlamını taşımaktadır. Nitekim bu yaklaşım, Hâkim'in kendi uygulamalarında da görülmekte; onun şâz hadis örneği olarak Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan bazı rivayetleri zikrettiği belirtilmektedir.[844]

Bu aktarımlardan sonra şâz hadisle ilgili yapılan tanımlar içerisinde en spesifik, diğer bir ifadeyle efradını câmi ağyarını mâni olan tanımın, İmam Şâfiî'nin tanımı olduğuna dikkat çekilmektedir. İmam Şâfiî'nin şâz hadisi, sika ravinin kendisinden daha müreccah olan bir kişiye muhalefet ederek teferrrüd etmesi olarak tanımladığı belirtilmektedir. Bununla birlikte müellifler, İmam Şâfiî'nin mezkûr tanımında da Hâkim'in tanımında söz konusu olan benzer durumun geçerli olduğuna, yani sahih hadiste şâz olan ve şâz olmayan rivayetlerin bulunabileceği anlamına geldiğine dikkat çekmektedirler. Fakat İmam Şâfiî'nin şâz hadisin mercûh olduğunu, bunun karşısında bulunan râcih rivayetin ise daha evla olduğunu belirterek bu ihtimalin önünü kapattığını belirtmektedirler.[845] Bu bağlamda İbn Hacer ayrıca şâz ile münker rivayeti -İbnu's-Salâh, Zerkeşî gibi- tesviye edenlerin gafillik ve ihmalkarlık yaptıklarını belirterek bunların birbirinden farklı hadis türleri olduğuna dikkat çekmektedir.[846]

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), bu konudaki görüşünü açık bir şekilde ortaya koyarak yalnızca ferd olmanın, bir hadisi şâz kılmak için yeterli olmadığını belirtmektedir. Ona göre, şâzlık ancak muhalefet içeren ferd rivayetlerde söz konusu olabilir; dolayısıyla muhalefet unsuru bulunmaksızın güvenilir bir ravinin tek başına rivayet ettiği hadis, şâz olarak nitelendirilmemelidir. Eğer böyle bir rivayete şâz denilecek olursa, bu durumun yalnızca terimsel bir ifade olacağını, fakat teknik anlamda şâz hadis kapsamında değerlendirilemeyeceğini vurgulamaktadır.[847] Bu bağlamda Curcânî (ö. 816/1413) de dilbilimindeki şâz terimiyle ilgili makbul şâz ve merdûd şâz şeklinde ikili bir taksim yapmasına karşın, hadis ilmindeki şâz kavramına dair sadece Halîlî'nin tanımını kaydetmekle iktifa etmektedir.[848]

Son olarak Sehâvî, İbnu's-Salâh'ın merdûd şâz kapsamında değerlendirdiği ikinci gruba -yani ravisinde şâzlık ve teferrüdün getirdiği nekâret, cehâlet ve zayıflığı telafi edecek ölçüde sika ve zabt vasfı bulunmayan ferd hadislere- eleştirel bir yaklaşım getirmektedir. Ona göre, bu tür rivayetlerin şâz olarak isimlendirilmesi, tıpkı ravisinde zahirî illetler bulunan bir rivayetin *muallel* olarak nitelenmesinde olduğu gibi hatalıdır. Zira bu durum, şâz ve muallel rivayetlerde bulunan müphemliğe ve muğlaklığa

---

[844] İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/652-653; Burhaneddîn el- Bikâʿî, *en-Nuketu'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-Elfiyye*, 1/82; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/247.

[845] İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/652-653; Burhaneddîn el- Bikâʿî, *en-Nuketu'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-Elfiyye*, 1/82; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/247.

[846] İbn Ḥacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-nazar fî tevzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, 73.

[847] İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah, *İgâsetu'l-lehfân min mesâîdi'ş-Şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Riyad: Mektebetu'l-Maʿârif, ts.), 1/295-296.

[848] Curcânî, *et-Taʿrîfât*, 124.

karşı bir tezatlık oluşturmaktadır. Sehâvî, bu gerekçeyle şâz kavramının en isabetli tanımının İmam Şâfiî tarafından yapılan tanım olduğunu savunmakta ve hocası İbn Hacer'in de *en-Nuzhe* adlı şerhinde bu tanımda karar kıldığını özellikle vurgulamaktadır.[849] Neticede Sehâvî, önceki tanımları değerlendirdikten sonra şâz hadisi terimsel olarak şu şekilde tanımlamaktadır: *Sika bir ravinin, sened veya metinde cemʿi mümkün olmayacak bir ziyade veya noksanlıkla, güvenilir bir topluluğun rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir.*[850]

1.2. Şâz Hadisin Hükmü

Bu bağlamda şâz hadise dair ilk tanımlamalardan birini yapan İmam Şâfiî, çok sayıda ravinin yer aldığı bir rivayetin, hıfz ve isabet açısından, tek raviye nispetle daha güçlü olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, yanılma ve sehiv ihtimali, cemaatin rivayetinde azalırken, ferd (tek) rivayette artmaktadır. Bu nedenle güvenilir bir topluluğun rivayetini, tek ravinin muhalif rivayetiyle reddetmenin isabetli olmayacağını belirtmektedir. Bu yaklaşımıyla İmam Şâfiî, muhalefet içeren şâz hadisin, çoğunluğun rivayetine göre mercûh olduğunu dolaylı biçimde ifade etmektedir.[851] Halîlî ise şâz hadisin hükmüne ilişkin değerlendirmesinde, tek kalan ravinin güvenilir olmaması hâlinde, bu tür rivayetlerin reddedilmesi ve terk edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak eğer bu teferrüd, sika bir raviye aitse, bu durumda rivayet hakkında tevakkuf edilmesi, yani ihtiyatla yaklaşılması ve delil olarak kullanılmaması gerektiğini ifade etmektedir.[852]

İbnu's-Salâh, kendisinden önceki çeşitli tanımlara dayanarak şâz hadisin hükmünü geniş ve sistematik bir çerçevede ele almaktadır. Ona göre bir ravinin, hıfz ve zabt bakımından kendisinden daha üstün bir ravinin rivayetine muhalif bir rivayette bulunması durumunda, bu hadis merdûd şâz olarak değerlendirilmelidir. Ancak muhalefetin söz konusu olmadığı, yani başka hiçbir ravi tarafından nakledilmeyen bir hadisin tek bir ravi tarafından aktarılması (ferd hadis) durumunda, bu rivayetin hükmü, ravinin niteliğine bağlı olarak belirlenir. Eğer bu münferid ravi adil, hâfız, zabt sahibi ve itkânına güven duyulan biriyse, bu ferd hadisin makbul olduğu ve sahih hadis kapsamında değerlendirileceği ifade edilmektedir. İbnu's-Salâh bu noktada, yalnızca infirâdın, yani bir ravinin rivayette tek kalmasının, tek başına hadisi reddetmek için yeterli bir gerekçe oluşturmadığını vurgulamaktadır.[853]

Buna karşın eğer ravi infirâd ettiği hadisi aktarmada hıfz ve itkanına güven duyulan biri değilse, bu durumda onun teferrüdü, yani tek başına hadisi rivayet etmesi, bir cerh (eleştiri) sebebi sayılabilir ve rivayetin sahihlikten uzaklaşmasına yol açılabilir. Bu durumda, rivayetin hükmü doğrudan ravinin haline

[849] Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/249.
[850] Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/244.
[851] Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/30.
[852] Ebû Yaʿlâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâi'l-hadîs*, 176.
[853] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-ḥadîs*, 167.

bağlı olarak şekillenecektir. Eğer münferid ravi, hâfız ve makbul bir şahsiyet ise onun teferrüt ettiği hadis zayıf sayılmayacak, bilakis *hasen* derecesinde kabul edilecektir. Ancak söz konusu ravi, bu özelliklerden yoksun ise o zaman rivayet reddedilecek ve münker şâz olarak nitelendirilecektir.[854] Bu değerlendirmeyle İbnu's-Salâh, sadece şâzlığın/ferdliğin tek başına bir zayıflık gerekçesi olmadığını; rivayetin geçerliliğinin ravinin güvenilirliği, hâfızası ve zabt düzeyi gibi kriterlere bağlı olarak tayin edileceğini açıkça ortaya koymuştur.

İbnu's-Salâh, yaptığı detaylı açıklamaların özetini bizzat kendisi yaparak merdûd şâzzın iki tür hadisi kapsadığını ifade etmektedir. İlk tür *el-Ferdu'l-Muhâlif* (sika ravilerin rivayetine muhalefet eden ferd hadis) olarak tanımlanır. İkinci tür ise ravisinde şuzûz ve teferrüdün getireceği nekâret, cehâlet ve zayıflığı giderecek sika ve zabt özelliklerine sahip olmayan ferd hadislerdir.[855] İbnu's-Salâh ayrıca birçok hadis ehlinin ferd rivayeti *merdûd, münker* ve *şâz* olarak değerlendirdiklerini kaydetmekle birlikte doğru yaklaşımın kendisinin ortaya koyduğu görüş olduğunu vurgulamaktadır.[856] Ona göre, ferd rivayetin hükmü, yalnızca ravinin güvenilirliği ve rivayetin içeriği esas alınarak objektif bir şekilde değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede Zerkeşî (ö. 794/1392) İbnu's-Salâh'ın eseri üzerinden şâz hadisle ilgili tanımları izah ettikten sonra bazı alimlerin şâz hadisi, sika olsun veya olmasın tek bir raviden gelen (ferd) hadis şeklindeki en genel tanımına dayanarak *sahih* ve *gayr-i sahih* şeklinde ikiye ayırdıklarını belirtmektedir. Buna karşılık bir kısım ulemanın -İbnu's-Salâh'ın tafsilatında görüldüğü üzere- ise münferid ravinin durumuna göre şâz/ferd hadisleri üç kategoride sınıflandırdıklarını ifade etmektedir: Şayet ravi sika ise hadis *sahih* kabul edilir; ravi yeterli vasıflara sahipse rivayet *hasen*, bu niteliklerin altında kalan raviye ait aktarımlar ise zayıf sayılır.[857]

Zerkeşî, İbnu's-Salâh'ın hadis tasnifinde *sahih, hasen* ve *zayıf* olmak üzere üçlü bir yapıyı ortaya koyduğunu belirttikten sonra, müellife yöneltilen eleştirileri de değerlendirmektedir. Bu eleştiriler, İbnu's-Salâh'ın çok sayıda özel lakaba sahip hadis türlerini zikretmesine ilişkindir. Zerkeşî, İbnu's-Salâh'ın aslında bu hadis türlerinin en nihayetinde sahih, hasen veya zayıf tasniflerinin altında toplandığını ve bunun bir sınıflandırma yöntemi olduğunu vurgulayarak eleştirilere cevap vermektedir. Bu bağlamda, sahih hadisin kapsamına girenlerden biri olarak adl ve zabt sahibi bir ravinin, kendisinden hıfz ve zabt açısından daha üstün bir rivayete muhalefet etmeksizin aktardığı şâz hadis türüne işaret etmektedir. Aynı zamanda zayıf hadisin kapsamına giren ve bu türün dışında kalan şâz hadislerin de

[854] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-ḥadîs*, 167.
[855] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-ḥadîs*, 168.
[856] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-ḥadîs*, 170.
[857] Ebû Abdillah Bedreddîn ez-Zerkeşî, *en-Nuket ʿalâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bilâ Fureyc (Riyad: Edvâu's-Selef, 1419), 2/140.

mevcut olduğunu belirtmektedir.[858] Böylelikle Zerkeşî, hadis literatüründe şâz hadisin tür ve vasıflarına göre hem sahih hem de zayıf olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

İrâkî, Halîlî'nin şâz hadisin tanımına dair yaptığı bir çıkarımı aktarırken bu konuya değinmektedir. Bu çıkarıma göre, sika ravinin teferrüdü *şâz sahih* (تفرد الثقة شاذا صحيحا) olarak kabul edilirken, sika olmayan ravinin teferrüdü *şâz zayıf* olarak nitelendirilmektedir.[859] Ancak İbn Hacer, hocası İrâkî'nin bu çıkarımını eleştirmekte ve bunun hatalı olduğunu ifade etmektedir. İbn Hacer'e göre, Halîlî sika ravinin teferrüdüne *sahihlik* atfetmemektedir. Bunun yerine, sika ravinin teferrüdü hakkında *tevakkuf* edilmesi gerektiğini ve bu tür rivayetlerin delil olarak kullanılmaması gerektiğini belirtmektedir.[860] Bu bağlamda İbn Hacer, muhalefet içeren şâz hadisle ilgili İmam Şâfiî'nin *râcih-mercûh* şeklindeki görüşünü aktarırken, bu ifadeye dair şu farazi soruyu gündeme getirmektedir: "Rivayet tercih edilmediğinde, onun sahih olduğuna hükmetmek doğru olmaz mı?" Bu soruya karşılık İbn Hacer, böyle durumlarda tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Yani müellif, şâz hadisin tercih edilmemesinin otomatik olarak onun sahih olmadığı anlamına gelmediğini; bunun yerine bu tür rivayetlerde ihtiyatla hareket edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[861]

Bu bağlamda Sehâvî, hocası İbn Hacer'in şâz hadislerin *sahih* olarak nitelendirilmesine karşı çıkan tartışmaları ele aldığını belirtmektedir. İbn Hacer'in şâz hadislere yaklaşımını üç temel prensipte özetlemek mümkündür:

a) Rivayetler Arası Tercih (Rüchaniyet): Şâz hadis meselesinin en nihai noktası, bir rivayetin diğerine göre daha tercihe şayan (râcih) kabul edilmesidir. Bu, mutlak bir reddi değil, nisbî bir üstünlük ilişkisini ifade etmektedir.
b) Sıhhat-Mercûhiyet Ayrımı: Bir rivayetin mercûh addedilmesi, onun teknik olarak sahih olmadığı anlamına gelmez. Sened açısından sahih kabul edilen bir hadis, muaraza (çelişki) nedeniyle amel edilmeyebilir.
c) Sahih ve Daha Sahih Kategorizasyonu: Çoğu durumda, birbiriyle çelişen iki rivayetten biri *sahih*, diğeri ise *daha sahih* (esahh) olarak değerlendirilir. Bu nedenle, râcih olanla amel edilirken mercûh (şâz) olan terk edilir; ancak bu terk, senedinin zayıflığından değil, diğer rivayete aykırılığından kaynaklanır. [862]

İbn Hacer'in bu yaklaşımı, şâz rivayetlerin reddine dair geleneksel yaklaşımlardan ayrışarak daha nüanslı bir perspektif sunmaktadır. Ona göre şâz hadisle amel edilmemesinin temel nedeni,

[858] Zerkeşî, *en-Nuket ʿalâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 1/403-404.
[859] ʿIrâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân (b.y.: y.y., 1389), 101.
[860] İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/654.
[861] İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/652-653; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/247; el-Bikâʿî, *en-Nuketu'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-Elfiyye*, 1/82.
[862] Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/32.

sıhhatine halel gelmesi değil, mahfûz rivayetle çelişmesidir. Bu durum, hadis literatüründeki *sahihun şâzzun*[863] ve *nâsih-mensûh* gibi kavramlarla da uyumludur. Nitekim *Sahihayn*'da bu türden örneklerin bulunması, İbn Hacer'in teorisini destekleyen somut kanıtlar olarak öne sürülmektedir. Sehâvî, hocasının bu detaylı analizini aktardıktan sonra, şâzlığın -ister sıhhat ister amel bağlamında olsun- nihayetinde bir hadisin otoritesini sınırlayan bir faktör (metruk) olduğunu vurgulamaktadır.[864] Ancak bu sınırlama, İbn Hacer'in yaklaşımıyla birlikte düşünüldüğünde, hadisin mutlak anlamda reddini değil, diyalektik bir tercih mekanizmasını yansıtır.

Suyûtî'nin şâz hadisler meselesine yaptığı en önemli katkı, İbn Hacer'in söz konusu yaklaşımını, *nasih-mensuh* teorisiyle sistematik bir şekilde bütünleştirerek konuya teorik bir tutarlılık kazandırmasıdır. Bu bütünleştirme çabası, özellikle İbn Hacer'in "Adalet ve zabt sahibi ravilerin muttasıl bir senedle rivayet ettikleri muallel olmayan bir hadisin sahih olduğuna hükmetmenin önündeki engel nedir?" şeklindeki sorusu etrafında şekillenmektedir. Bu bağlamda Suyûtî'nin geliştirdiği usulî çerçeve, iki temel esas üzerine inşa edilmiştir. Birincisi sıhhat ve amel edilebilirlik ayrımıdır. Nasih-mensuh sisteminde olduğu gibi, bir nassın metinsel sahihliği ile amelî geçerliliği (hücciyet) farklı değerlendirme kategorileri olarak ele alınmaktadır. Benzer şekilde şâz hadisler teknik açıdan sahih kabul edilmekle birlikte diğer rivayetlerle çelişmeleri sebebiyle amelî açıdan ikincil konuma yerleştirilebilir. İkincisi ise hiyerarşik değerlendirme mekanizmasıdır. Bu yaklaşım, şâz hadislerin mutlak şekilde reddedilmesi yerine, rivayetler hiyerarşisinde ikinci planda tutulmasını öngörmektedir.[865] Sonuç olarak Suyûtî'nin bu katkısı, şâz hadisler meselesine dair tartışmalara hem teorik hem de pratik açıdan önemli bir çözüm sunarken, İslamî metodolojinin dinamik yapısını da gözler önüne sermektedir.

İbn Hacer, olası kavramsal çelişkilerin önüne geçmek amacıyla, Hâkim'in *el-Mustedrak*'ta bazı sahih hadisler için kullandığı "هَذَا حَدِيثٌ صحِيحُ الْإِسنَاد وَهُوَ غَرِيبٌ شَاذ، هَذَا حَدِيثٌ شَاذُّ صَحِيح الإسناد"[866] şeklindeki ifadelerini de açıklığa kavuşturmaktadır. Müellifin bu minvaldeki yorumu, hadis tenkidinde terminolojik kullanımların esnekliğine ve bağlamsal anlamlara işaret eden önemli bir tahlildir. İbn Hacer bu örnek üzerinden, hadislerin değerlendirilmesinde lafız (literal) ve ıstılah (terminolojik) düzlemler arasındaki ayrımın kritik rolünü vurgulamaktadır. Ona göre Hâkim'in sahih isnatlı hadisleri aynı zamanda şâz olarak tanımlaması teknik bir çelişki değil, rivayetin *ferdiyet* vasfını öne çıkaran bir nitelendirmedir. Bu

[863] Bu tür bir nitelemeyi İbnu's-Salâh, kendinden önceki bazı ulemanın kavli olarak aktarmaktadır. Bu söylemin sahibinin Halîlî olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû Yaʿlâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâi'l-hadîs*, 1/157; İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs*, 191.

[864] Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/32.

[865] Suyûtî, *Tedrîbu'r-ravi fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, 1/64-65.

[866] Ebû Abdillah Hâkim en-Nîsâbûrî en-Nîsâbûrî, *el-Mustedrak ʿala's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/70, 189, 289, 409, 412, 3/174, 201.

yaklaşım şâz kavramının, hadis usulündeki standart tanımından (yani kabul görmüş rivayete aykırılık) farklı olarak bu bağlamda sadece *rivayetin nadirliğini* ifade ettiğini ortaya koymaktadır.[867]

Nitekim İbn Hacer'in bu tespiti, Hâkim'in aynı hadis için *sahih-şâz* gibi ifadelerinin, zahirî bir paradoks içermediğini göstermektedir. Zira burada şâz kelimesi, hadisin sıhhatine dair bir eleştiri olarak değil, *rivayet zincirinin tekilliği* (garâbet) bağlamında kullanılmıştır. İbn Hacer ayrıca terminolojik tartışmaların pratikte gereksiz bir çekişmeye dönüşmesini engellemek amacıyla "İsimlendirmede çekişmeye gerek yoktur." (وَلَا مُشَاحَّةَ فِي التَّسْمِيَةِ) prensibini öne sürmektedir.[868] Bu kaide, hadis tenkidinde -özellikle kavramların henüz istikrar kazanmadığı bir dönemde- lafzî nitelemelerin mutlak anlamda ıstılahî karşılıklarıyla özdeşleştirilmemesi gerektiğine dair önemli bir uyarı niteliği taşımaktadır. Öte yandan İbn Hacer'in bu yorumu, hadis literatüründeki kavramsal çeşitliliğin doğru anlaşılması için *metin içi bağlam* ve *müellifin maksadı* analizinin ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Sonuç itibarıyla İbn Hacer, bu incelikli okuma ile hadis usulünde kavramların tekdüze bir şekilde yorumlanmasının önüne geçerek daha nüanslı bir metodoloji geliştirmiştir.

Bununla birlikte Hâkim'in mezkûr ifadeleri ve kullanım tarzı üzerine yapılan 2018 tarihli çağdaş bir hadis çalışmasında,[869] müellifin nezdindeki şâz hadislerin *makbul* ve *merdûd* olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. Araştırmacıya göre Hâkim'in *makbul şâz* olarak nitelendirdiği hadisler, aslında garîb hadislerle örtüşmekte; sika bir ravinin teferrüdüyle rivayet edilen ve bu rivayette herhangi bir illete rastlanmayan haberleri ifade etmektedir. Bu tür şâz hadisler, Hâkim tarafından hükmî açıdan sahih kabul edilmektedir. Buna karşılık, *merdûd şâz* ise sika bir ravinin teferrüd ettiği, ancak münekkitlerce tespit edilemeyen gizli bir kusur taşıyan rivayetleri ifade etmektedir.[870] Nitekim Hâkim'in eserlerinde *şuzûz* vasfının iki farklı anlamda kullanıldığı sonucuna varılmaktadır: Bunlardan ilki ıstılahî anlamda muhalefet içeren münferid hadisler; ikincisi ise sahih nitelemesiyle birlikte anılan ve genellikle lügavî, lafzî düzlemde, yani *ferd* anlamında kullanılan şâz hadislerdir.[871]

Bu bağlamda göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus, söz konusu çalışmada belirtilen tasnifin, müellifin bizzat ortaya koyduğu sistematik bir teoriye değil, metin içi eğilimlerin yoruma dayalı bir çözümlemesine dayanıyor olmasıdır. Dolayısıyla *makbul şâz-merdûd şâz* ayrımının, Hâkim'in bilinçli bir terminolojik tercihi olmaktan ziyade, sonraki dönemlerde geliştirilen bir

---

[867] İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/670, 671; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/247.

[868] İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/652-653; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/247; el-Bikâʿî, *en-Nuketu'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-Elfiyye*, 1/82.

[869] Raviye bnt. Abdillah b. Ali Câbir, *el-Mustalahâtu'l-hadîsiyye beyne'l-ittifaki ve'l-iftirâki* (el-Memleketu'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: el-Memleketu'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: el-Melik Abdulaziz Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Ulûmu'l-İnsâniyye, 2018), 322.

[870] Raviye bnt. Abdillah b. Ali Câbir, *el-Mustalahâtu'l-hadîsiyye beyne'l-ittifaki ve'l-iftirâki*, 322.

[871] Mütekaddimîn ve müteahhirîn alimlerin şâz hadise yaklaşımlarının mukayesesi için bkz. Abdulkadir b. Mustafa Ebû Zer, *eş-Şâzzu ve'l-munkeru ve ziyâdetu's-sika= Muvâzene beyne'l-mutekaddimîn ve'l-muteahhirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 82-152.

sınıflandırma çabası olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle, klasik müelliflerin ifadeleri üzerine inşa edilen kavramsal yorumlara temkinle yaklaşılmalıdır.

1.3. Sonuç ve Değerlendirme

Hadis literatüründe şâz farklı muhaddisler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlar arasında en genel olanı; *el-Ferdu'l-Mutlak* şeklinde ifade edilen, tek bir senede sahip olan, sika veya zayıf olup olmamasına ve muhalefet içerip içermemesine bakılmaksızın bir ravinin rivayetinde tek kaldığı hadisleri kapsayan tanım olmuştur. Buna karşılık, en spesifik tanım ilk defa İmam Şâfiî tarafından ortaya konmuş; daha sonra İbn Hacer ve Sehâvî gibi alimlerin ifade ve tercihleriyle literatürde istikrar kazanan şu tanımdır: *Sika bir ravinin, sened veya metinde cemʿi mümkün olmayacak bir ziyade veya noksanlıkla, güvenilir bir topluluğun rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir*.

Şâzzın farklı tanımlarının yanı sıra farklı kelimelerle nitelendirildiği ve farklı hükümler aldığı da görülmüştür. Örneğin ferd rivayetinin muhalefet içermeyen kısmıyla ilgili olarak Hâkim en-Nîsâbûrî ve Halîlî tarafından şâz, sahih lafzıyla birlikte kullanılmış ve *şâzzun sahihun, sahihun şâzzun* gibi nitelemeler yapılmıştır. Öte yandan ferd hadisin sika ravilere muhalefet barındıran kısmıyla ilgili *merdûd şâz* şeklinde bir niteleme, lafzen ilk defa İbnu's-Salâh tarafından yapılmış, sonraki dönemlerde de yer yer kullanılmıştır. Ancak İbnu's-Salâh, ferd hadisten kabul ettiği kısımlara dair lafzen *makbul şâz* şeklinde bir vasıflandırma yapmamıştır. Bununla birlikte, İbnu's-Salâh, ferd/şâz hadisin hem muhalefet içerip içermediğine hem de ravisinin durumuna göre farklı hükümler alacağını belirtmiştir. Bu bağlamda, münferid ravinin, kendisinden zabt ve hıfz bakımından daha iyi birine muhalefet ettiğinde rivayetinin *merdûd* ve *zayıf* olarak değerlendirileceği ifade edilmiştir. Eğer münferid ravi başkasının rivayet etmediği bir hadisi nakletmişse -muhalefet içermediğinden-, bu durumda ravinin zabt durumuna göre farklı hükümler alacağı belirtilmiştir: adil ve zabt sahibi bir ravinin hadisi *sahih*; hıfzı zayıf ama hâfız derecesinden de uzak olmayan bir ravinin teferrüdü *hasen*; bu vasıfların altındaki bir ravinin teferrüdü ise *münker, zayıf ve şâz*. Bu çerçevede İbnu's-Salâh'ın, birçok hadis ehlinin ferd rivayetlere *merdûd*, *münker* ve *şâz* hükümlerini verdiğini kaydetmiş olması, yedinci yüzyıla kadar hadis ıstılahları arasında kesin sınırların oluşmadığına işaret etmiştir.

Bu bağlamda İmam Şâfiî'nin, şâz hadisin hükmünün mercûh olduğunu açıkça ifade ettiği nakledilmiş; ancak bu konunun en sarih biçimde İbn Hacer tarafından ele alındığı görülmüştür. İbn Hacer, muhalefet içeren ve sika ravi tarafından muttasıl senetle nakledilen şâz hadisin -onunla amel edilmeyeceğini belirtmekle birlikte- zayıf sayılamayacağını, bu durumun sahîh-esah ve rüchâniyet meselesi olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla şâz hadis, aslında sahih olarak değerlendirilmiş, fakat daha sahih ve güçlü olan bir hadisle çelişmesi nedeniyle ameli olarak tercih edilmemiştir.

Klasik dönemde şâz hadislerle ilgili *makbul şâz* ve *merdûd şâz* şeklinde ikili bir taksim yapılmamıştır. Ancak yakın dönemlerde yapılan akademik bir çalışmada Hâkim en-Nîsâbûrî'nin kullandığı ifadeler temel alınarak böyle bir taksime gidilmiştir. Yapılan incelemeler, hadis literatüründe tek başına şâzlık (ferdlik) durumunun rivayetin sıhhatine zarar vermediğini; en genel anlamıyla tanımlanan şâz hadisin hükmünün, ravinin durumuna göre *sahîh, hasen* veya *zayıf* olabileceğini göstermiştir. Bir başka deyişle, ferdiyet veya âhâdlık bir hadisin sıhhatine engel olarak görülmemiştir. Buna karşın en spesifik şekilde tanımlanan şâz hadis, çoğu ulema tarafından *merdûd* ve *zayıf* olarak değerlendirilmiş; bazı alimler ise bu tür rivayetlerin sahihliğin temel şartlarını taşıdığı için sahihlik dairesinden çıkmadığını, yalnızca muaraza bulunduğundan mercûh kabul edildiğini belirtmiştir.

Sonuç olarak Sehâvî'nin de dikkat çektiği üzere "sika olan bir ravinin, cemedilmesi mümkün olmayacak şekilde sened veya metinde ziyade ya da noksanlık yaparak güvenilir topluluğun rivayetine muhalif şekilde yaptığı rivayet" şeklinde tanımlanan şâz hadisin; ister sıhhat isterse amel yönünden olsun hadis disiplininde metruk bir hadis türünü temsil ettiği tespit edilmiştir. Öte yandan muhalefet içermeyen ve yalnızca teferrüd sebebiyle şâz olarak tesmiye edilen rivayetlerin ise sahih hadisler kategorisinde yer aldığı gözlemlenmiştir.

Bu bağlamda yapılan değerlendirmeler neticesinde, hadis literatüründe *makbûl şâz–merdûd şâz* şeklinde açık ve sistematik bir tasnife gidilmemiş olmasının ardında bazı muhtemel sebeplerin bulunduğu kanaatine varılmıştır. Bu kanaat, doğrudan kaynaklarda açıkça zikredilmeyen, ancak sürecin takibi ve literatür içerisindeki örneklerin analiziyle tarafımızca gözlemlenen birtakım dinamiklere dayanmaktadır. İlk olarak sahih hadis tanımında şûzûzun nefyine yer verilip verilmemesi meselesi bu farklılığı besleyen önemli bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle hadis ve fıkıh ehli arasında sahih hadis tanımına dair yaklaşım farklarının bulunduğu; fıkıh ulemasının çoğu zaman sadece adalet, zabt ve ittisal gibi temel üç şartla yetinerek şûzûzu ayrıca zikretmediği müşahede edilmiştir. İkinci olarak şâz hadisin ziyâdetu's-sika rivayetleriyle kısmen benzerlik arz etmesi, bu tür rivayetlerin değerlendirilmesinde farklı bakış açılarına sebebiyet vermiştir. Üçüncü olarak metin veya senette görülen muhalefetin gerçek mi yoksa zannî mi olduğu ve buna dair bir cem imkânının bulunup bulunmadığı hususu da değerlendirmelerde belirleyici olmuştur. Bu durum, farklı alimlerin aynı rivayet hakkında farklı hükümler vermesine yol açmıştır. Son olarak şâz hadisin tanımı konusunda özellikle Şâfiî'ye nispet edilen tanımın zamanla daha fazla benimsenmesi, bu tür rivayetlerin genellikle metruk kabul edilmesine ve dolayısıyla *makbûl şâz* şeklinde müstakil bir kategori oluşturulmasının önünde zihnî bir engel teşkil etmiştir. Tüm bu unsurlar, şâz hadise dair hüküm çeşitliliğinin arka planında etkili olduğu düşünülen başlıca sebepler olarak gözlemlenmiştir.

2. Kıraat İlminde Sahih-Şâz Ayrımı

Bu başlıkta şâzzın hem kavramsal çerçevesi (mefhumu) hem de uygulamadaki karşılığı (misdâkı), önde gelen alimlerin sahih ve şâz kıraatlere dair tanım ve değerlendirmeleri ekseninde tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda kıraat ilmi sahasında otorite kabul edilen ve yaklaşımlarıyla sonraki dönem literatürünü şekillendiren müelliflerin görüşlerine odaklanılacaktır. Konunun derinlemesine ve bütüncül biçimde anlaşılabilmesi amacıyla, gerekli görülen yerlerde açıklayıcı analizlere yer verilecek; aynı zamanda "Her şey zıddıyla kaimdir" ilkesi çerçevesinde sahih ve şâz kıraat tanımları paralel şekilde ele alınarak mukayeseli bir değerlendirme yapılacaktır. Ayrıca tanımların doğası gereği sınırlı bir ifade gücüne sahip olması ve sağlıklı bir anlamlandırmanın daha geniş bir perspektif gerektirmesi dolayısıyla sadece tanımların aktarımıyla yetinilmeyecek; bu tanımları mümkün kılan arka plan düşünceyi, müelliflerin genel yaklaşımlarını ve tercihlerini de dikkate alan kapsamlı bir analiz yapılacaktır. Böylece, şâz kıraatlerin yalnızca nazarî düzlemde nasıl tanımlandığı değil, aynı zamanda bu tanımların fiilen hangi kıraatlere tekabül ettiği daha açık ve somut bir şekilde ortaya konmuş olacaktır. Bu kısmın alt başlıklarının oluşturulmasında, kıraat ilmindeki otoritesi ve sonraki dönem müelliflerce yapılan tanımlar ve değerlendirmeler üzerinde belirleyici etkisi dolayısıyla İbnu'l-Cezerî merkezli bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu tercih, onun kıraat literatürü üzerindeki derin etkisinin yanı sıra, kıraatlere ilişkin sistematik yaklaşımın akademik düzlemde müstakil olarak incelenmeye elverişli olmasından kaynaklanmaktadır.

2.1. İbnu'l-Cezerî Öncesinde Temel Kriterler ve Tarihsel Uygulamalar

Hicrî dördüncü asırdan (İbn Cinnî sonrası) sekizinci asrın ortalarına (İbn İbnu'l-Cezerî öncesi) kadar uzanan süreç, kıraat ilminin sistemleşmeye ve sahih ve şâz kıraatlerin belirlenmesinde standart kriterlerin daha belirgin bir hal almaya başladığı bir dönemdir. Bu zaman aralığında, farklı coğrafya ve ekollere mensup alimlerin üslup ve terminolojik tercihlerindeki çeşitliliğe rağmen, sahih kıraatlerin tespitinde ortak bir metodoloji benimsedikleri görülmektedir. Sahih kıraatler için üç temel kriter (sahih sened, Arap dili kurallarına uygunluk, resm-i Osmânî'ye mutabakat) yanında icmâ vurgusu öne çıkmış; şâz kıraatler ise bu kriterleri karşılamayan ve üzerinde icmâ bulunmayan rivayetler olarak tanımlanmıştır. Bu başlık altında söz konusu dönemdeki alimlerin sahih ve şâz kıraatlere yaklaşımı, icmâ, tevâtür ve meşhuriyet kavramları ekseninde analiz edilecek; pratikte on kıraatin sahih, diğerlerinin şâz kabul edilme gerekçeleri ortaya konulacaktır.

Bu çerçevede ilk olarak beşinci asır kıraat müelliflerinden olan Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin (ö. 437/1045) yaklaşımı ele alınacaktır. Mekkî, kıraat bütününü kabul ve tilavet açısından üç başlık altında incelemektedir. İlk grupta kabul edilen ve halen tilavet edilen kıraatler yer alır. Bu kıraatlerin üç temel şartı taşıması gerektiğini ifade eder: a) Senedin, Hz. Peygamber'e ulaşan güvenilir raviler

tarafından nakledilmiş olması (أن ينقل عن الثقات إلى النبي), b) Resm-i mushafın hattına muvafık olması, c) Arapçadaki vechinin, Kur'an'ın nazil olduğu dilde yaygın olması. Mekkî'ye göre bu şartları taşıyan kıraatlerle okunması caizdir ve bunların vahiy kaynaklı olduğu hususunda tereddüt bulunmamaktadır. Mekkî, bu kıraatlerin, *mushafın hattına muvafık olmaları dolayısıyla icma ile sabit olduklarını* ve bu kıraatleri inkâr edenin küfre düşeceğini açıkça ifade etmektedir.[872]

İkinci grup ise [rivayet olarak] kabul edilmekle birlikte tilavet edilmeyen kıraatlerden oluşur. Mekkî'ye göre bu kıraatler, güvenilir ravilerce aktarılmış ve Arap dili açısından da geçerli vecihlere dayanmakla birlikte, mushaf hattına muhaliftir. Bu tür kıraatlerin tilavet edilmemesinin temel gerekçesi, haber-i vâhid yoluyla nakledilmiş olmaları ve Kur'an tilavetinin bu tür tek kanallı rivayetlerle sabit olamayacağı prensibidir. Mekkî özellikle vurgular ki bu kıraatlerin resm-i mushafa muhalif oluşu, onların vahiy kaynağına kesin olarak isnat edilmelerini epistemolojik açıdan imkânsız kılmaktadır. Bu çerçevede Mekkî, söz konusu kıraatlerle tilavetin caiz olmadığını belirttiği gibi onların inkârının kişiyi küfre götürmeyeceğini de kayıt altına almaktadır. Ancak ilginç bir nüans olarak, bu tür kıraatleri inkâr etmenin -her ne kadar küfrü gerektirmese de- dinî açıdan uygun görülmeyen bir tutum olduğunu özellikle vurgulamaktadır.[873] İlginç bir tarihsel tespit olarak Mekkî, bu kıraatlerin Kur'an'daki ihtilafların büyük bölümünü oluşturduğunu ve yedi harften *amelî olarak sakıt olan vecihlerden* olduklarını kaydetmektedir. Önemli bir tarihsel bağlam olarak da bu okunuşların Hz. Osman'ın cem faaliyetinden önce okunageldiğine, ancak sonrasında sadece rivayet yoluyla korunduğuna dikkat çekmektedir.[874]

Üçüncü ve son kategori ise hem rivayet hem de tilavet açısından kabul görmeyen kıraatlerden oluşmaktadır. Mekkî bu gruba giren kıraatleri iki temel kriter üzerinden değerlendirir: Bir kısmı zayıf isnad zincirine sahipken, diğer kısmı Arap dilinin temel kurallarıyla bağdaşmamaktadır. Bu iki kusurdan herhangi birini taşıyan kıraatlerin kesinlikle tilavet edilemeyeceği konusunda Mekkî açık ve net bir tavır sergilemektedir. [875]

Mekkî'nin söz konusu kıraat tasnifi, ilk dönem alimlerin yaklaşımlarıyla mukayese edildiğinde metodolojik açıdan bazı nüanslar barındırmaktadır. Kıraatleri mucmaʿ aleyh ve şâz şeklinde ikili bir sınıflandırmaya tâbi tutan Taberî, Zeccâc ve İbn Mucâhid gibi mütekaddimîn alimlerinden farklı olarak üçlü bir tasnif benimsemesi, ilk bakışta köklü bir metodolojik ayrışmayı düşündürse de detaylı inceleme bu farklılığın daha çok biçimsel düzeyde kaldığını ortaya koymaktadır. Mekkî'nin sahih kıraatlerin

[872] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 51.
[873] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 51, 52.
[874] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 127.
[875] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 52.

temel kriterlerini sayarken "أن ينقل عن الثقات إلى النبي"[876] ifadesini kullanması isnat sistemine verdiği önemi göstermekle birlikte Taberî gibi ihtiyar ehlinin tercih ettiği kıraatler için "واجتماع العامة عليه"[877] şeklinde *icmâ* vurgusunu yapması, ilk vehlede onun kıraat anlayışında farklı bir yaklaşım benimsediği izlenimini uyandırmaktadır. Ancak Mekkî'nin teorik açıklamaları ile pratik kıraat tercihleri bütüncül bir şekilde değerlendirildiğinde, bu farklılıkların yöntemsel bir değişimden ziyade tasnif üslubundaki çeşitlilikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Mekkî'nin kıraat teorisinin mütekaddimîn alimleriyle olan metodolojik sürekliliğini destekleyen en önemli delillerden biri, onun kıraatlerin sıhhati, makbuliyeti ve tercih edilebilirliğini Ebû Hâtim, Taberî gibi erken dönem otoritelerle aynı üç temel kriter çerçevesinde değerlendirmesidir. Bu bağlamda resm-i Osmânî'ye aykırı kıraatlerin icmâ ile sabit olmadıkları gerekçesiyle tilavet edilemeyeceğini açıkça ifade etmesi, Mekkî'nin klasik kıraat geleneğine bağlılığının en somut göstergelerinden birini teşkil etmektedir. Öte yandan Mekkî'nin pratik tercihleri incelendiğinde, bu metodolojik süreklilik daha da belirgin hale gelmektedir. Selefleri gibi o da sadece sika ravilerden gelen sahih âhâd rivayetleri yeterli görmemiş, aksine tercihlerini *icmâ, ittifak* ve *şöhretle* teyit edilen kıraatler lehine kullanmıştır. Bu tutum, özellikle eserlerinde ağırlıklı olarak meşhur yedi kıraati ele almasında ve bu kıraatler içerisinden de âmme, ekseri kurrâ, daha özelinde Ehlu'l-Harameyn ve Âsım'ın *icmâ* ve *ittifakı* ettiği kıraatleri tercih etmesinde açıkça görülmektedir.[878]

İbn Hacer'in, alimlerin kıraatlerin sıhhatinde sadece üç temel şartı değil aynı zamanda ittifakı da aradıklarını belirtirken Mekkî'nin ifadelerine atıfta bulunması oldukça manidardır.[879] Bu durum, Mekkî'nin yaklaşımının hem teorik çerçevede hem de pratik uygulamada mütekaddimîn alimlerle tam bir uyum içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Mekkî'nin üçlü tasnifinin, erken dönem kıraat teorisinin temel parametrelerinden bir sapma değil, bilakis bu parametrelerin daha nüanslı bir şekilde uygulanması olduğu söylenebilir. Bu metodolojik devamlılık, Mekkî'nin erken dönem kıraat geleneğinin temel ilkelerine olan bağlılığını ve bu geleneği daha detaylı bir şekilde sistemleştirme çabasını göstermektedir.

Sonuç itibarıyla Mekkî'nin de genel yaklaşımında Kur'an olarak okunması caiz olan kıraatlerin, üç şartın yanı sıra meşhur ve üzerinde icmâ bulunan kıraatler olduğu anlaşılır. Her ne kadar şâzzı doğrudan kullanmamış olsa da ikinci ve üçüncü gruba dâhil ettiği kıraatlerin şâz olarak

---

[876] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 51.

[877] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 89.

[878] Mekkî'nin kıraatlerdeki tercihinin, *Ehlu'l-Harameyn* ve *âmmenin* icmâsından yana olduğuna dair örnekler için bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi'l-kırâʿâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve hicecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1981), 1/5, 17, 21, 22, 23, 29, 35, 40, 44, 53, 55, 57, 65, 79, 144, 147, 155, 87, 97, 130, 131, 136, 161, 162, 210, 214, 236, 239, 245, 252, 253, 260, 265, 269, 270, 273, 282, 283, 286, 297, 303, 305, 313, 339, 355, 385, 386, 393, 417, 425, 495, 2/ 30, 37, 43, 201, 216.

[879] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Mektebe es-Selefiyye, 1390), 9/32.

nitelendirilebileceği ifade edilebilir. Nitekim Ebû Şâme ve İbnu'l-Cezerî gibi müelliflerin birçok yerdeki ifadelerinde şâz kıraat tanımlarını Mekkî'ye dayandırmaları bu tespiti desteklemektedir.[880] Benzer şekilde Nuveyrî'nin Mekkî'nin şâz kıraati *sened, resm veya Arapçaya muhalefet eden yahut şöhret bulmamış tüm kıraatler* olarak değerlendirmesi[881] onun tasnifinin şâz kavramını kapsayıcı nitelikte olduğunu teyit etmektedir.

Ayrıca Mekkî'nin, ahbârın nakil keyfiyetine dair açıklamalarında yer yer *icmâ*nın yanı sıra *tevâtür* lafzını kullanması[882] da onun Kur'an lafızları konusunda yüksek düzeyde epistemik kesinlik aradığını gösteren önemli bir diğer unsurdur. Bu durum, besmelenin Kur'an'dan, özellikle de Fâtihâ'dan bir ayet olup olmadığına dair değerlendirmesinde açıkça görülmektedir. Mekkî, besmelenin mushafta yazılı olmasına ve bu minvalde bazı rivayetlerin mevcut bulunmasına rağmen, Fâtiha'dan bir ayet olduğu kanaatini reddederken *tevâtür* lafzını açıkça kullanmaktadır. Mekkî'ye göre besmelenin ayet olduğuna dair gelen rivayetler sahih olsalar bile, bunlar âhâd rivayetler olduğundan Kur'an'ın ispatı bağlamında kesin bir delil (hüccet) teşkil edemezler. Zira Kur'an'ın sabitliği, ancak icmâ ile veya (ربما) mütevâtir haberlerle kanıtlanabilir. Besmelenin Fâtiha'dan bir ayet olduğuna dair ne kesin bir icmâ ne de aklen kabul edilebilir mütevâtir bir nakil bulunduğunu belirten Mekkî, bu konudaki aksi yöndeki rivayetlerin sağlam bir temelden yoksun olduğunu savunmaktadır.[883] Mekkî'nin burada icmâ ve tevâtür lafzını, mushaflarda yazılı olmasına karşın besmelenin[884] bir ayet olarak tilavet edilip edilmemesine ilişkin kullandığı anlaşılır. Nitekim eserlerinde ağırlıklı olarak meşhur yedi kıraati ele alması ve bunlar arasından da tilavette üzerinde icmâ edilen rivayetleri tercih etmesi onun da kıraatlerin kabulünde icmâ, tevâtür yahut asgari düzeyde şöhret gibi kriterleri esas aldığını göstermektedir.

Bir diğer dikkat çekici husus Mekkî'nin teorik düzlemde kıraat bütününü yedi, on veya on dört şeklinde bir sayı ile tahdit etmeksizin, üç şart çerçevesinde değerlendirme eğiliminde olması ve bu bağlamda yapılan sınırlayıcı tasniflere zımnen karşı çıkmasıdır. Nitekim *el-İbâne* adlı eserinde Fâtiha suresi özelinde yedi kıraat dışında kalan bazı rivayetlere de yer vermiştir. Ancak pratikte yalnızca İbn Mucâhid'in belirleyip sistemleştirdiği yedi meşhur ve üzerinde icmâ bulunan kıraati okuyarak ve eserlerinde bunları işleyerek bu çerçevenin dışına çıkamadığı anlaşılmaktadır. Bu tutumunun gerekçesi,

---

[880] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 1/172; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/9.

[881] Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/126.

[882] Mekkî b. Ebî Ṭâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Ḳurʾân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fünûni ʿulûmih*, 1/86, 2/1448, 7/4661; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi'l-kırâʿâti's-seb'*, 1/23; Mahmud Şevket Öztürk, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an Meâni'l-Kırâât Adlı Eseri* (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2011), 57, 60.

[883] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Kurʾân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cumelin min funûni ʿulûmih,* thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî, (Şârika: Mecmuatu Buhûssi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 1/86; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi'l-kırâʿâti's-seb'*, 1/21-25.

[884] Bakillânî'nin (ö. 403/1013) de besmele bağlamında tevâtür lafzını kullandığı tespit edilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed ʿİsâm el-Kudât (Amman; Beyrut: Dâru'l-Feth; Dâru İbn Hazm, 1422), 1/251.

Fâtiha suresi bağlamında yedi kıraat dışında üç şartı taşıyan bazı rivayetleri sadece güvenilir ravilerden alan kimseler için caiz[885] görmesiyle açıklanabilir; zira bu yaklaşım, dolaylı biçimde meşhur rivayetin öncelendiğini ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede ikinci olarak Ebu'l-Fadl er-Râzî el-İclî'nin (ö. 454/1062) yaklaşımını zikretmek yerinde olacaktır. Zira hem teorik açıklamaları hem de pratik uygulamalarıyla kıraat ilmine -dolaylı olarak da sahih ve şâz kıraat mefhumlarına- önemli katkılar sunmuş önde gelen alimlerden biridir. Günümüze ulaşan ve muhtevasında Hz. Peygamber'in "أنزل القرآن على سبعة أحرف" kavli bağlamında yedi harfle ilgili hadisleri ve yaklaşımları detaylıca tahlil ettiği müstakil eserinde, sahih kıraat için gerekli şartları açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kıraatlerde esas alınması gereken ölçütün öncelikle sahih eser ve güvenilir rivayet olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Arapçaya uygunluk taşısa bile sahih bir rivayete dayanmayan kıraatler kabul edilemez; buna karşılık sahih bir senetle nakledilen bir harf, lugavî yönü açık olmasa dahi kıraat olarak mutlaka alınmalıdır. Böylece kıraatlerde belirleyici unsurun dilsel uygunluk değil, sahih sened olduğu fikrini vurgulamaktadır.[886] Râzî bununla yetinmeyip, kıraatlerin Kur'an olarak kabul edilebilmesi için yalnızca sahih senede sahip olmasının yeterli olmadığına, buna ilaveten ilgili kıraatin meşhur da olması gerektiğine dikkat çekmektedir.[887] Hatta meşhur imamlardan dahi yalnızca şöhret üzere gelen kıraat vecihlerinin alınabileceğini,[888] bu bağlamda Kur'an'ın kabul edilebilir okunuş formlarının *İmam Mushaf'a muvafık bir şekilde tevâtür tarikiyle*[889] *ve ümmetin icmâsıyla*[890] lafzen sabit olması gerektiğini vurgulamaktadır. Müellif bu yaklaşımını, meʾsûr kıraatlerden ravinin ihtiyarının geçerli sayılabilmesi için gerekli şartları sıralarken de dolaylı biçimde dile getirmektedir. Bu bağlamda şayet bir alim, kıraati tercih ederken öncelikle rivayetin sahihliğini, ardından mushaf hattına uygunluğunu ve nihayetinde kıraatin meşhurluğunu göz önünde bulunduruyorsa, bu durumda onun tercihine uyulmasının caiz olabileceğini ifade etmektedir.[891]

Bu bağlamda sahih kıraat anlayışını esaslı ölçütlerle sınırlandıran Râzî'nin, sahih olarak kabul edilmeyen şâz kıraatlere yaklaşımı da dikkat çekicidir. Râzî'nin nazarında şâz kıraatler, Kur'an olarak tilavet edilmesi caiz olanların karşısında yer alan, dolayısıyla ahzedilmesi caiz görülmeyen kıraatlerdir.[892] Bu tür kıraatlerin meşhur kıraatler ile önde gelen imamların resm-i Osmânî'ye muvafık olarak yaptıkları tercihlerin dışında kalan kıraatleri; dahası resme muhalif tüm vecihleri ve ayrıca mihrapta, mektepte ve Müslümanların mahfillerinde karilerin tilavet etmesine veya öğretmesine izin

[885] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 123; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/47.
[886] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 422-423.
[887] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 440.
[888] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 439.
[889] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 322, 367, 390, 433, 482.
[890] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 383, 384.
[891] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 429.
[892] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 289, 367, 440.

verilmeyen tüm kıraatleri kapsadığını belirtmektedir.[893] Râzî, imamların bu tür kıraatleri muhtelif illetler sebebiyle okuma, okutma ve mushaflara yazma gibi sahih kıraate dair uygulamalardan uzak tuttuklarını; ancak bunları sadece haber verme, müzakere etme veya tercih ettikleri meşhur kıraatlerle ilgili hüküm ve tefsir meselelerinde delil gösterme maksadıyla kullandıklarını da ifade etmektedir. Bu gerekçelerle şâz kıraatlerin okunmasının ve okutulmasının caiz olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.[894] Ayrıca bu tür kıraatlerin bir kısmının merfû, mevkûf, mürsel, müdrec ve maktû rivayetler arasında yer aldığını, bazılarının doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilerek قراءة النبي şeklinde isimlendirildiğini; diğer bir kısmının da sahabeye, onların mushaflarına veya tâbiin nesline atfedildiğini kaydetmektedir.[895]

Râzî şâz kıraatlerin mahiyetiyle ilgili değerlendirmelerini sadece aktarmakla kalmamakta, bunların sahih kıraat kapsamının dışında kalmasının gerekçelerini de sistematik biçimde izah etmektedir. Ona göre şâz kıraatlerin Hz. Osman'ın mushaflarına yazılmaması, tilavette kullanılmaması ve uygulama alanı bulmamasının temel sebepleri *nesh* ve gönülleri ısındırmaktan ve acziyetten kaynaklanan ruhsatı içeren *şibhu'n-nesh* türünden hususlardır.[896] Râzî eğer sahabeden birinin bu tür bir kıraati okuduğu rivayet edilirse, bunun ancak İmam Mushaf üzerinde gerçekleşen icmâdan önce vuku bulmuş olabileceğini belirtmektedir. Şayet bu tür bir kıraatin sahabenin icmâ sonrası tilavetine dayandırıldığı ileri sürülüyorsa, böyle bir rivayetin şek ifade ettiğini belirtmektedir. Nihayetinde *kıraatler arasında ahzedilmeye en layık olanın icmâ* ile *sabit olan kıraat* olduğunu belirterek konuyla ilgili nihai kanaatini ortaya koymaktadır. [897]

Râzî yukarıda belirttiği mensûh ve murahhas olanların dışında kalan şâz kıraatleri iki ana kategoriye ayırarak değerlendirmektedir: resm-i Osmânî'ye muvafık olanlar ve muhalif olanlar. Resme muhalif kıraatlerin, ilk nesilden intikal etmiş olsa dahi tilavet amacı taşımadıklarını, daha çok tefsir niteliğinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak bu tür kıraatlerle ilgili örnek vermemesi, bu tasnifin sınırlarının ve önceki açıklamalarıyla ilişkisinin tam olarak ortaya konulmasını güçleştirmektedir. Resme muvafık olan, ancak hareke, sükûn veya garip lafızlar sebebiyle şâz sayılan kıraatlerin ise *tevâtürle değil, âhâd yollarla nakledildiğini* ifade etmektedir. Bu sebeple söz konusu kıraatlerin, imamların tercihleriyle genel kabul görmüş kıraatlerin dışında kaldığını vurgulamaktadır. Ayrıca bu tür rivayetlerde *musahhaf* (yazım hatasına uğramış), *mugayyer, mevhum, meşkûk* ve *uğlûtât* (yanılgı) türünden unsurların bulunabileceğine dikkat çekerek bu vecihlerin barındırdığı şüphe sebebiyle hiçbirinin kıraat olarak kabul edilmemesi gerektiğini savunmaktadır.[898]

---

[893] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 380-381.
[894] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 381.
[895] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 381-382.
[896] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 383-385, 388, 389.
[897] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 383-384, 388-389.
[898] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 390.

Bu teorik çerçeveyi Râzî'nin kendi dönemindeki pratik yansımalarıyla birlikte değerlendirmek de mümkündür. Zira onun sahih ve şâz kıraat tasnifini yalnızca teorik bir düzlemde bırakmadığı, bunu dönemindeki kıraat pratiğine de tatbik ettiği görülmektedir. Bu bağlamda, beş ana şehirde meşhur kıraatlerden ihtiyarda bulundukları için öncelikle beş imamın ön plana çıktığını ve ümmetin kabulünü kazandığını belirtmektedir.[899] Ardından zamanla Hamza, Kisâî ve Yaʿkûb'un kıraatlerinin de benimsendiğini ve kendisinin de bu imamların bazı yerlerde beş imama muhalefet etmelerine rağmen, söz konusu kıraatlerde *resm-i Osmânî'ye muhalif* ya da *ta'n edilecek unsurlar bulunmadığı için* tamamını kıraat ettiğini bildirmektedir.[900] Ayrıca Ebû Caʿfer'in kıraatinin, tilavet açısından kendi dönemine kadar kesintisiz bir şekilde intikal ettiğini belirterek bu sebeple onun kıraatini de ahzettiklerini dile getirmektedir.[901] Halef b. Hişâm'ın kıraatinin ise diğer kıraatlerden seçilerek oluşturulduğuna ve bu yönüyle sıhhat açısından herhangi bir sakınca taşımadığına işaret etmektedir.[902] Nitekim Râzî, Kur'an kıraatinde esas alınması gereken vecihlerin şâz olanlar değil, hüccet değeri taşıyan ve ümmetin kabulüne mazhar olmuş meşhur dokuz (Halef ile birlikte on) imamın kıraatleri olduğunu açıklamaktadır.[903] Bu kıraatlerin ise Kureyş ve onlara komşu olanların, mustefîz, meşhur ve maruf lehçelerinden oluştuğuna dikkat çekmektedir.[904] Böylelikle Râzî'nin nazarında şâz kıraatlerin pratik düzlemde on meşhur kıraatin dışında kalan kıraatlere tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

Râzî'nin kıraat ilmine yönelik yaklaşımı hem teorik hem de pratik katkılarıyla sahih ve şâz kıraat ayrımının sistematik bir zemine oturtulmasında önemli bir rol oynamıştır. Râzî sahih kıraatin temel ölçütlerini belirlerken yalnızca senedin sahihliği, Arap dil kurallarına uygunluk ve resm-i Osmânî'ye mutabakat şeklindeki üç şartla yetinmemiş; aynı zamanda ümmetin icmâı ve kıraatin yaygınlık (şöhret) kazanmış olmasını da zorunlu görmüştür. Ona göre bir kıraatin Kur'an olarak kabul edilebilmesi için *icma* ve *şöhret* gereklidir. Bu vurgusu, Râzî'nin kıraatleri sadece teknik rivayet kriterleriyle değil, aynı zamanda ümmetin pratik kabullenişi ve sürekli aktarımıyla da temellendirdiğini göstermektedir. Nitekim bir kıraat, isnat açısından sahih ve dil kurallarına uygun olsa bile ümmet nezdinde yaygınlık kazanmamışsa veya icmâ ile sabit olmamışsa, onun Kur'an'ın tilavetinde geçerli bir vecih olarak benimsenmesi mümkün değildir. Ayrıca literatürde kıraatlerin sıhhat kriterleri bağlamında tevâtür kavramının bir ölçüt olarak ilk kez açık bir biçimde Râzî tarafından kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu katkı, özellikle hicrî beşinci yüzyıl kıraat teorisinde âhâd rivayetlerle mütevâtir nakil arasındaki ayrımın daha da netleşmesini sağlamıştır. Râzî'nin tevâtür vurgusunun, sonraki dönem çalışmalarda İbnu's-

[899] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 326.
[900] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 325-327, 443-444.
[901] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 443.
[902] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 446.
[903] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 391, 440.
[904] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 412.

Salâh, Sehâvî ve Zerkeşî gibi alimler tarafından daha da sistematize edildiği görülmekte olup, bu durum İslam ilim geleneğindeki sürekliliği ve teorik derinleşmeyi göstermesi açısından kayda değerdir.

Râzî'den bir kuşak sonrasında gelen ve kıraat rivayetlerine sistematik yaklaşımıyla dikkat çeken bir diğer önemli alim Ebû Muhammed Begavî'dir (ö. 516/1122). Begavî tefsir eserinin mukaddimesinde Müslümanların sadece Kur'an'ın ahkâmına uyarak değil, aynı zamanda Kur'an'ın tilavetiyle de ibadet ettiklerini bildirmektedir. Bu ibadetin Kur'an'ın harflerini sahabenin ittifak ettiği imam mushafın hattı doğrultusunda korumakla mümkün olduğunu; ayrıca resme uygun kıraatlerde sahabe ile tâbiinin ve onların halefleri olan ve ümmetin, ihtiyarları üzerinde ittifak ettiği tanınmış kurrânın okuduklarının ötesine geçmeyerek gerçekleştiğini belirtmektedir.[905]

Begavî tefsir eserinde yalnızca kıraat ve ihtiyarlarıyla meşhur olan kişilerin rivayetlerine yer vereceğini, bu kıraatleri de hocası Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Mervezî'den (ö. 481/1092) hem tilaveten hem rivayeten aldığını ifade etmektedir. Onun aktarımlarında Begavî → Mervezî → Sayrafî → İbn Mihrân zinciriyle on kıraati ilk defa derleyen İbn Mihrân en-Nîsâbûrî'ye muttasıl ve âli bir sened ile dayanmış olması ve yedi imamın yanında Ebû Caʿfer ve Yaʿkûb'u da meşhur kurrâ olarak nitelemesi dikkat çekmektedir.[906] İbn Mihrân'ın on kıraati topladığı bilinmekle birlikte Begavî'nin Halef b. Hişâm'ın adını zikretmemesi, Halef'in ihtiyarının diğer imamların kıraatlerinin dışında kalmamış olmasından[907] kaynaklandığı söylenebilir.

Begavî'nin kıraat anlayışındaki en dikkat çekici yön sadece yedi değil, on kıraatin tilavetinde ittifak bulunduğunu açıkça ifade etmiş olmasıdır.[908] Bu tutum yedi kıraat sistematiğiyle sınırlı kalan alimlerin yaklaşımlarına mukabil, kıraat ilminin yöntemsel ufkunu genişleten özgün bir katkı sunmaktadır. Begavî bu görüşünü hocası Mervezî aracılığıyla İbn Mihrân en-Nîsâbûrî'ye ulaşan âlî isnat zinciriyle temellendirerek hem teorik hem pratik düzeyde dayanak oluşturmuştur. Kendi döneminde on kıraatle tilavetin cevazı konusunda ittifak bulunduğunu vurgulayan Begavî, bu yönüyle kıraat tarihinde önemli bir eşik teşkil etmiştir. Onun bu yaklaşımı sonraki dönemlerde İbnu's-Subkî, Zerkeşî, İbnu'l-Cezerî ve İbn Hacer gibi otoriteler tarafından da benimsenmiştir. [909] Nitekim mukrî ve fakîh kimliğiyle kıraat otoritesi kabul edilen Begavî'nin bu tutumu, sonraki nesillerin kıraat anlayışına yön vermiştir.

Begavî'nin hocasından doğrudan ahzederek edindiği rivayetleri, kendi tefsir ve kıraat eserlerinde kayıt altına alması, on kıraatin müttefekun aleyh ve muttasıl senetlerle sonraki asırlara ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Onun ittifak vurgusu hem kıraatlerin otoritesini pekiştirme hem

[905] Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 1/37.
[906] Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 1/37.
[907] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 64.
[908] Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 1/38.
[909] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 38, 44.

de şâz rivayetleri ayıklama işlevi görmüş, bu yönüyle kıraatlerin standartlaşma sürecine katkı sağlamıştır. Bu yaklaşımın arka planında hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren tedvin süreciyle birlikte isnat sisteminin merkezîleşmesi ve bölgesel farklılıkların tashih edilme ihtiyacı gibi iki temel dinamik yer almaktadır. Nitekim İbnu'l-Cezerî gibi sonraki alimler, Begavî'nin bu tespitlerini on kıraat teorisinin teşekkülünde önemli bir basamak olarak değerlendirmiştir.

Sonuç itibarıyla Begavî her ne kadar Râzî gibi kıraatlerin meşruiyetini belirlemede açıkça tevâtür terimini kullanmamış olsa da bu kavramın muhtevasına tekabül eden üç temel ölçüt ortaya koymuştur. Begavî'nin yaklaşımı, öncelikle sahabe neslinin resm-i Osmânî üzerindeki icmâsına, ardından tâbiin ve tebeu't-tâbiin dönemlerinde tanınmış kurrânın amelî sürekliliğine ve nihayet kesintisiz ve âli isnatlarla nakledilen meşhur kıraatlere dayanmaktadır. Bu üçlü sistem pratikte tevâtürün fonksiyonel karşılığı olarak işlev görmektedir. Nitekim Begavî, kıraat ilmindeki konumunu yalnızca bir nakilci olarak değil, aynı zamanda kıraatlerin meşruiyet kriterlerini sistematize eden bir metodolog olarak tesis etmektedir. Onun ittifak/icmâ ve şöhret merkezli yaklaşımı tevâtür kavramının henüz terminolojik olarak yerleşmediği bir dönemde, bu kavramın işlevsel muhtevasını oluşturmakta ve kıraat ilmindeki standartlaşma sürecine önemli katkı sağlamaktadır.

Aynı bağlamda değerlendirilmesi gereken bir diğer isim de Alemuddîn es-Sehâvî'dir (ö. 643/1245). Sehâvî öncelikle *Şâtibiyye* şerhinde yedi kıraati öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu ve bu kıraatlerin Kur'an'ın parçaları, kısımları hükmünde görüldüğünden birinin terk edilmesinin günah sayıldığını bildirmektedir. Ayrıca söz konusu kıraatlerin mütevâtir olduğunu ifade etmekte ve mantıkî deliller sunarak yalnızca yedi raviden aktarılmış olmalarının tevâtür vasfını zedelemediğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede imam mushaflarda yer alan kelime ve harflerin mütevâtirliği konusunda da icmâ bulunduğuna ve bunu inkâr edenin bunların sübutundaki icmayı ihlal etmiş olacağına dikkat çekmektedir.[910]

Kur'an ilimlerine dair kapsamlı değerlendirmelerde bulunduğu *Cemâlu'l-kurrâ* adlı eserinde ise Sehâvî, sayı belirtmeksizin ekseri ulemânın nezdinde makbul kıraatin, *Arapçada sağlamlık, mushafa uygunluk ve ümmet icması* gibi üç temel vasfı cemeden kıraat olduğunu belirtmekte; bu bağlamda en çok Asım ve Nâfiʿ üzerinden aktarılan kıraatlerin ön plana çıktığını vurgulamaktadır.[911] Buna karşılık, şâz kelimesinin lügat anlamına atıfla, *cemaatten ayrılan kıraatleri* nitelediğini ifade etmekte ve önde gelen imamların meşhur kıraatlere tâbi olup şâz olanlardan uzak durduğunu belirtmektedir.[912] Ona göre Kur'an *tevâtür* ile sabit bir metindir ve bu çerçevenin dışında kalan, *icmâya muhalif ve yalnızca âhâd*

[910] Alemuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-vesîd fî şerhi'l-kasîd*, thk. Ahmed Adnan ez-Zebî (Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 2002), 1/279-280.
[911] Alemuddîn es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, thk. Mervân el-Atiyye- Muhsin Hirâbe (Dımaşk: Dâru'l-Memûn li't-Turâs, 1997), 522.
[912] Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, 322.

yollarla rivayet edilen kıraatler, senetleri güvenilir ravilerden gelse ve Arapçaya ve resme uygunluk arz etseler dahi Kur'an sayılamaz; dolayısıyla bu kıraatlerle tilavet etmek caiz değildir. [913]

Bu yaklaşımı doğrultusunda Sehâvî'nin her şeyden önce kıraat ile Kur'an arasında parça-bütün ilişkisi kurduğu ve hem mushaflarda yazılanların hem de yedi kıraatin mütevâtir olduğuna kail olduğu görülmektedir. Bu çerçevede sahih kıraatler ile şâz kıraatleri tespitte, ilk intibada üç kriteri temel aldığı anlaşılsa da dikkatlice incelendiğinde asıl faktörün *tevâtür* ve *icmâ* olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun nazarında şâz kıraatin, *tevâtürle gelmeyen* ve *icmânın dışında kalan âhâd* (meşhur olmayan) *kıraatlere* tekabül ettiği tezahür etmektedir. Ayrıca bu tür bir kıraatin resim ve Arapçaya muvafık olmasının onu şâz olmaktan çıkaramayacağına dikkat çekmiş olması da onun sahih ve şâz tespitinde kıraatin naklindeki *tevâtür*ün ve sübutundaki *icmâ*nın belirleyici olduğunu teyit etmektedir.

Sehâvî'nin teorik düzeyde tanımladığı şâz kıraat anlayışının kendi dönemindeki pratik yansımasına bakıldığında ise Müslümanların yedi kıraat üzerinde icmâ ettiklerini ve bu icmânın dışında kalan şâz kıraatleri terk ettiklerini kaydettiği müşahede edilmektedir.[914] Bu tür beyanları ilk bakışta onun yalnızca yedi kıraati mütevâtir kabul ettiği ve bunların dışındaki kıraatleri şâz olarak değerlendirdiği intibaını uyandırabilir.[915] Ancak İbnu'l-Cezerî eserinde yalnızca yedi kıraatin değil, bunlara eklenen üç kıraatin de mütevâtir ve sahih olduğunu açıkça belirttiği bağlamda Sehâvî'nin söz konusu ifadelerini de ele alarak bu minvalde yorumlamaktadır. Ona göre Sehâvî'nin yedi kıraate özel bir ilgisi olduğu bilinse bile gerçekte o, yedinin dışındaki üç kıraati şâz olarak görmemektedir. Nitekim Sehâvî on kıraatin tamamını Dımaşk ve Mısır'daki şeyhlerinden ahzetmiştir.[916] Bu durum Sehâvî'nin şâz kıraatleri, on kıraatin dışında kalan, tevâtür ve icmâ ile desteklenmeyen rivayetler olarak gördüğüne işaret etmektedir.

Ayrıca Sehâvî'nin, şâz kıraatler bağlamında yaptığı değerlendirmeleri, bu kavramı oldukça geniş bir çerçevede ele aldığını ortaya koymaktadır. Özellikle nakline ve haberine güvenilmeyen ravilerden gelen kıraatleri, lafız bakımından lahn içeren okumaları[917] ve İbn Miksem'in yaklaşımına benzer biçimde herhangi bir rivayete dayanmaksızın, yalnızca Arap diline uygunluk gerekçesiyle ortaya konan vecihleri şâz kıraatler bağlamında zikretmesi,[918] onun nazarında şâz kategorisinin hem rivayet zinciri hem de kabul ölçütleri açısından oldukça geniş tutulduğunu göstermektedir. Bu çerçevede

---

[913] Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, 331.
[914] Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, 773.
[915] Sehâvî, burada yer alan muğlak ifadelerinin aksine, yedi kıraati şerh ettiği eserinde tevâtürün yedi kıraat dışındaki rivayetler için geçerli olmadığını ve bu nedenle söz konusu kıraatlerin namazda okunamayacağını açık bir şekilde ifade etmektedir. (Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-vesîd,* 1/280.) Ancak bu görüşün, Sehâvî'nin henüz on kıraatin eğitimini almadığı ve bu kıraatlerin kendisine tevâtür veya şöhret yoluyla ulaşmadığı bir döneme ait olması kuvvetle muhtemeldir.
[916] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn ve yelîhi selâsetu melâhika li Ebî Şâme ve İbn Teymiyye ve İbn Hacer*, ts., 176-177.
[917] Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, 331-332.
[918] Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, 329, 774.

Sehâvî'nin şâz kıraati, tevâtür ve icmânın dışında kalan her türlü okuma biçimini içerecek şekilde gördüğü anlaşılmaktadır.

Sonuç itibarıyla Alemuddîn es-Sehâvî'nin kıraat teorisi, kıraat ilim geleneğinde sahih ve şâz kıraat ayrımının sistemleşmesinde mütekaddimîn ulemasının yaklaşımını sürdüren önemli bir halkayı temsil etmektedir. Nitekim onun bu teorik çerçevesi, mütekaddimîn dönemi alimleri gibi sadece üç temel kriterle yetinmeyip, aynı zamanda ümmetin kolektif kabullenişini ve tevâtürü merkeze alan bütüncül bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bakımdan Sehâvî'nin yedi kıraate (dolaylı olarak on kıraate) atfettiği otorite, salt teknik ve filolojik ölçütlerin ötesinde, ümmetin tarihsel süreçte teşekkül eden ortak kabulü ve kesintisiz nakil geleneği gibi temellere dayanmaktadır.

Sehâvî'nin bu yaklaşımı yedi kıraate farz-ı kifâye statüsü atfetmesinde ve bunların terkini günah saymasında somut ifadesini bulmaktadır. Bu durum onun kıraatleri salt *vecihler* olarak değil, Kur'an'ın canlı tezahürleri ve ümmetin kolektif hafızasının somut göstergeleri olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım bir yandan kıraatlerin dini bağlayıcılığını isnat merkezli dar kalıplardan kurtarırken, diğer yandan ümmetin ortak pratiğini bağlayıcı bir unsur olarak teorize etmektedir. Sehâvî'nin yedi kıraate yaptığı vurgu ise İbnu'l-Cezerî'nin de işaret ettiği gibi, on kıraatin diğer üçünü (Ebû Ca'fer, Yaʿkûb ve Halef) reddettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu özel ilginin temelinde Kuzey Afrika'daki yaygın kıraat geleneğinin bir uzantısı olarak *Şâtibî* ekolüne olan bağlılığı yatmaktadır. Ancak şunu özellikle belirtmek gerekir ki Sehâvî daha sonraki ilmî hayatında Dımaşk ve Mısır'daki üstatlarından on kıraatin tamamını (yedi kıraat + Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef) ahzederek kıraat bilgisini genişletmiş ve bu durum onun kıraatlere yaklaşımında teorik bütünlük ile pratik esnekliği başarıyla uzlaştırdığını göstermiştir.

Sehâvî ile hemen aynı dönemde yaşayan Şâfiî fakihi İbnu's-Salâh (ö. 643/1245), Acem diyarından gelen *şâz kıraatlerle okuma yapmanın cevazı*na dair fetva talebine verdiği cevapta,[919] kıraatleri kesin sınırlarla ayırmaktadır. İbnu's-Salâh Kur'an olarak kıraat edilebilecek sahih kıraatleri teorik düzlemde "Kur'an olarak Hz. Peygamber'den nakli mütevâtir, müstefîz olan ve aynı zamanda ümmet tarafından kabul gören kıraatler" şeklinde tanımlamaktadır. Pratikte bu nitelikleri taşıyan kıraatlerin mevcut on kıraat olduğunu belirtmektedir. Buna karşılık şâz kıraatleri ise "Kur'an olarak mütevâtir, müstefîz bir nakil olmaksızın ve ümmet tarafından da kabul görmeksizin (icmâ olmaksızın) nakledilen kıraatler" şeklinde tavsif etmektedir; bu kapsamda da şâz kıraatlerin on kıraatin dışında kalan vecihleri ifade ettiğini açıkça beyan etmektedir.[920]

---

[919] Müellfin bu fetvası genel fetvalarının içinde de bulunmaktadır. Bkz. Osman b. Abdirrahman İbnu's-Salah, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkâdir (Beyrut: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1407), 1/231-233.

[920] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 1/183-184; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/332; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 88.

İbnu's-Salâh ayrıca on kıraatin dışında kalan şâz kıraatlerle okumanın haram olduğunu bildirmektedir; böyle bir kıraatle okumaya kalkışan kişinin engellenmesi, ısrar etmesi hâlindeyse tazir cezasıyla cezalandırılması gerektiğini ifade etmektedir; bu tür kıraatlerin Kur'an dairesi dışında kaldığını net biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre Kur'an kıraati konusunda aslî unsur yakînî ve kesin bilginin bulunmasıdır. Bu bağlamda herhangi bir rivayete dayanmadan, yalnızca mana esas alınarak -müteradif ya da mütekarib lafızlarla- kıraat yapılmasını ise sadece şâz değil, şâzdan da öte sapkınlık ve büyük bir hata olarak değerlendirir. Böyle bir şeye kalkışanın tazir ve hatta hapis cezasıyla cezalandırılması gerektiğini belirtmektedir.[921]

Görüldüğü üzere İbnu's-Salâh da mezkûr sahih ve şâz kıraat tanımını tevâtür vasfından ve icmâdan yola çıkarak yapmıştır. Dolayısıyla İbnu's-Salâh'ın yaklaşımına göre bir kıraatin, Kur'an olarak ahzedilebilmesi için onun senedinin mütevâtir, müstefiz olması ve aynı zamanda ümmet tarafından kabul görmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu özellikleri ihtiva etmeyen kıraatin -Kıraat olarak nakledilse bile- kendisiyle okuma yapılması caiz olmayan şâz kıraat statüsünde kalacağı anlaşılmaktadır.

İbnu's-Salâh'ın kıraatlere dair söz konusu fetvası, şâz kıraatlerin hukukî-statüsel konumuna ilişkin klasik Şâfiî doktrininin en net ifadelerinden birini temsil etmektedir. Onun yaklaşımı üç temel prensip üzerine inşa edilmiştir:

a. Tevâtürün Statüsü: İbnu's-Salâh, Kur'an'ın *yakîn ifade eden* (kesin) bir nakille sabit olması gerektiğini vurgulayarak tevâtürü sadece bir rivayet tekniği olarak değil, *vahyin korunmuşluğunun garantisi* olarak konumlandırmaktadır. Burada dikkat çeken bir nokta da *müstefîz* kavramıyla yaptığı vurgudur: Bir kıraatin yaygınlık (şöhret) kazanarak nesiller arasında kesintisiz aktarılması, onun tevâtür vasfını tamamlayıcı niteliktedir.

b. İcmânın Rolü: Ona göre ümmetin, alimlerin kolektif kabullenişi (icmâ), tevâtürle gelen kıraatlerin pratikteki tezahürüdür. Bu durum İslam hukuk teorisindeki *amelî tevâtür* kavramıyla paralellik göstermektedir. İbnu's-Salâh'ın yedi/on kıraat dışındaki kıraatleri mutlak anlamda reddetmesi, *icmânın sınırlayıcı işlevini* öne çıkarmaktadır. Özellikle Acem diyarından gelen fetvaya karşı tutumu, coğrafi sınırları aşan bir *ümmet birliğini* arayışını yansıtmaktadır.

c. Şâz Kıraatin Hukukî Sonuçları: İbnu's-Salâh'ın şâz kıraat okuyanlara tazir ve hapis cezası öngörmesi, bu tür kıraatleri sadece teknik bir hata değil, dinî otoriteye meydan okuma olarak gördüğünü göstermektedir. Onun *mana ile kıraat* uygulamalarını sapkınlık sayması ise lafzî vahyi koruma kaygısının radikal bir yansımasıdır.

[921] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 1/184; Zerkeşî, *el-Burhân*, 332; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 88.

İbnu's-Salâh ve Sehâvî'nin şâz kıraatlere dair bu net tutumları, dönemin kıraat otoriteleri arasında geniş kabul gören ortak bir yaklaşımın parçasıdır. Nitekim bu dönemde öne çıkan bir diğer alim Ebû Şâme (ö. 665/1267) de benzer bir metodoloji izleyerek mütekaddimîn münekkit ulemanın geliştirdiği kıstaslar çerçevesinde sahih ve şâz kıraatler arasındaki ayrımı sistematize etmektedir. Buna göre sahih kıraatler; sahih bir nakille sabit olan, mushaf hattına muvafık bulunan ve Arapçanın fasih lehçeleri doğrultusunda olan kıraatlerdir. Bu üç şarttan herhangi birini taşımayan kıraatler ise zayıf ve şâz kategorisine girmektedir.[922] Bu bağlamda Ebû Şâme'nin ifadelerinde dikkat çekici bir nokta, yedi kurrânın otoritesini kabul etmekle beraber, onlardan gelen her rivayetin otomatik olarak sahih sayılamayacağı konusundaki uyarısıdır. Zira ona göre bu imamlardan nakledilen bazı rivayetler de yukarıdaki kriterleri karşılamadığı için şâz ve zayıf olarak değerlendirilmelidir. Diğer önemli bir husus, mezkûr şartları taşımayan kıraatlerin, aralarında derece farklılığı bulunduğunu kabul etmekle beraber, Ebû Şâme tümünün şâz ve zayıf olarak görülmesi gerektiğini, hatta ümmetin icmâsına muhalif oldukları için bunlardan sakınılmasının elzem olduğunu ifade etmesidir.[923] Sonuç itibarıyla Ebû Şâme kıraatlerde sıhhati belirleyen ölçütün ravinin kimliği olmadığını, aksine zikredilen kriterler olduğunu belirtmiş olmaktadır.

Ebû Şâme söz konusu yaklaşımını hocası Sehâvî'nin ifadelerine atıflarda bulunarak da teyit emektedir. Bu çerçevede şâz kıraatlerin tevâtür ve icmâ gibi Kur'an'ın sabit olduğu esasların dışında kalmalarından ötürü tilavetlerinin caiz olmadığına dikkat çekilmektedir. Nitekim bu tür kıraatlerin sika ravilerden gelseler, Arapçaya ve resme uygunluk şartlarını taşımış olsalar dahi, âhâd yollarla nakledildikleri sürece Kur'an olarak kıraat edilemeyecekleri belirtilmektedir.[924] Nihayetinde gerek yedi imama gerekse diğer kıraat imamlarına nispet edilen bütün rivayetlerin, *mucmaʿ aleyh* ve *şâz* olmak üzere ikiye ayrıldığı ve buna göre değerlendirileceği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte sahih, muteber ve üzerinde icmâ edilmiş kıraatlerin pratikte (misdâkı) yedi kurrâya dayandığını açıkça belirtmektedir.[925]

Ebû Şâme'nin mütekaddimîn ulemaya dayanarak kıraatlerde sahihlik ve şâzlık ölçütünü belirleyen şeyin kişi ya da sayı değil, meşhur üç kriter olduğunu ifade etmesi, ilk bakışta onun sahih-şâz ayrımında yalnızca seneddeki sıhhati esas aldığı izlenimini verebilir. Ancak onun ifadeleri bütüncül bir şekilde değerlendirildiğinde, bu yaklaşımın daha kapsamlı bir çerçeveye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira Ebû Şâme kıraatleri -hocası Sehâvî gibi- *mucmaʿ aleyh* ve *şâz* şeklinde iki temel kategoriye ayırmakta, şâz kıraatlerden icmâya aykırılıklarından dolayı kaçınılması gerektiğini özellikle vurgulamakta ve tilavet edilebilecek vecihlerin yalnızca mütevâtir olanlar ve icmâ ile sabit olanlar olduğunu kesin bir dille belirtmektedir. Bu durum Ebû Şâme'nin sahih bir senedi tek başına yeterli

[922] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 1/173-174.
[923] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 1/173-174.
[924] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 1/181-182.
[925] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 1/173,174.

görmediğini, bunun yanı sıra kıraatin tevâtür ve icmâ gibi kolektif kabul unsurlarıyla da desteklenmesini zaruri gördüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim o, imamlardan gelen her bir vechin tevâtür şartlarını tam olarak karşılamasa bile, en azından istifâza ve şöhret vasıflarına sahip olması gerektiğinin altını çizmektedir.[926] Dolayısıyla Ebû Şâme'nin sisteminde de şâz kıraatler, yalnızca sened zayıflığından veya dil kurallarına aykırılıktan değil, aynı zamanda tevâtür, şöhret, istifâza ve icmâ gibi temel meşruiyet kriterlerinin dışında kalmış olmalarından ötürü de sahihin karşısında konumlandırılan rivayetlerdir.

Benzer şekilde Ebû İshak el-Caʿberî (ö. 732/1332) sahih kıraatlerin; tevâtüren nakledilen, Arapçaya uygun ve resm-i Osmânî ile mutabık olan kıraatler olduğunu, bu üç şartı taşımayanların ise şâz olduğunu ifade etmektedir.[927] Başka bir eserinde Mehdevî'ye atıfla bu üç şartı naklettikten sonra kendi kanaatini, "Şart tektir; o da naklin sıhhatidir. Diğer ikisi ise bunun levazımıdır." şeklinde ortaya koymaktadır.[928] Bu ifadeyle Caʿberî kıraatin kabul edilebilirliğinde esas unsurun senedin sıhhati olduğunu, diğer iki unsurun ise bu sıhhatin doğal tamamlayıcıları olduğunu ima etmektedir. Ayrıca kaynaklarda belirtildiğine göre, döneminde yaygınlık kazanan olumsuz bir anlayışın etkisiyle Caʿberî, Ebu'l-Abbâs es-Saʿleb'in (ö. 291/904) *Kitâbu'ş-Şevâzz*'ı hakkında, yaklaşık 718/1318 yıllarında müstakil bir risâle kaleme almıştır. Bahsi geçen olumsuz yaklaşımın kimi karilerin herhangi ilmî bir delile dayanmaksızın ve aklî tutarlılıktan uzak bir biçimde yalnızca İbn Mucâhid'in yedi kıraatini esas alarak *ahrufu's-sebʿa*yı bu kıraatlerle sınırlandırmaları ve bu çerçeve dışında kalan kıraatleri şâz olarak nitelendirmeleri şeklinde tezahür ettiği ifade edilmektedir.[929] İbnu'l-Cezerî'nin naklinde göre Caʿberî bu risalesinde on kıraat imamının tamamının hak üzere olduğunu, aralarında fazilet yönünden bir üstünlük bulunmadığını ve yedi kıraate ilave edilen üç kıraatin de sahih ve yaygın kıraatler olduğunu belirtmektedir.[930]

Sonuç itibarıyla Caʿberî'nin yaklaşımına bütüncül olarak bakıldığında onun nazarında da sahih ve şâz kıraatlerin ayrımında temel belirleyicinin sened olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte senedin yalnızca sahih olması yeterli görülmemiş, kıraatin aynı zamanda mütevâtir ve müttefekun aleyh olması gerektiği de özellikle vurgulanmıştır. Caʿberî'nin teorik söylemleriyle pratik uygulamaları arasında da bir tutarlılık göze çarpmaktadır; zira fiiliyatta yalnızca on kıraatle yetinmiş olması onun asgari düzeyde şöhret kriterini de esas aldığını teyit eder niteliktedir.[931]

---

[926] Bu çerçevede Ebû Şâme, tevâtürün gerçekleşmediği kıraatlerde asgari olarak *istifâda* ve *şöhretin* şart koşulması gerektiğini açıkça ifade eder. Bkz. Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 1/177.

[927] Burhaneddin Ebû İshâk el-Caʿberî, *Kenzu'l-meʿânî fî şerhi Hirzi'l-emânî ve vechi't-tehânî*, thk. Ahmed el-Yezîdî (Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419), 30.

[928] Caʿberî, *Hulâsatu'l-ebhâs fî şerhi Nehci'l-kırâ'âti's-selâs*, thk. Mahmud Ahmed Ebû Âsım el-Merâğî (el-Fârûku'l-Hadîse, 2006), 56.

[929] Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zünûn* (Beyrut: Dâru İhyai't Türâsi'l Arabî, 1941), 2/1431.

[930] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 65.

[931] Caʿberî, *Hulâsatu'l-ebhâs fî şerhi Nehci'l-kırâ'âti's-selâs*, 10, 15.

Bu çerçevede Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) çok yönlü alimlerden biri olarak alimlerin kıraatlere yaklaşımını hem betimleyici hem de analitik bir yaklaşımla ele alarak ardından kendi kanaatini ortaya koymaktadır. Zerkeşi *el-Burhân fî ulûmu'l-Kur'ân* adlı tefsir usulü eserinde "Lafızların; ziyade noksan, hareke değişikliği veya bir lafzın diğerinin yerine ikame edilmesi şeklinde tezahür eden farklılıkları bilmek" başlığı altında kıraatlere dair birçok meseleye temas etmektedir.[932] Öncelikle Kur'an ve kıraat ayrımını, Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) tanımlarına paralel bir şekilde temellendirmektedir.[933] Bu bağlamda kıraat farklılıklarının mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki temel nakil yoluyla aktarıldığını belirtmektedir. Özellikle yedi kıraatin mütevâtir olduğunu[934] ve bu kıraatler üzerinde ümmetin icmâsının hâsıl olduğunu vurgulamaktadır.[935] Ancak dikkat çekici bir nokta olarak sonraki açıklamalarında bu yedi kıraatin ahrufu's-sebʿa ile özdeş olmadığını ve bunların dışındaki kıraatlerle de tilavet yapılabileceğinin altını çizmektedir. Bu yaklaşımını el-Kevâşî ve Ebû Şâme gibi önde gelen otoritelerin görüşlerine dayandırarak temellendiren Zerkeşî, üç şarta bağlı kalan her bir kıraatin -yedi imamdan olup olmamasına bakılmaksızın- sahih ve muteber kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Buna karşılık bu üç şarttan herhangi birini karşılamayan kıraatlerin ise şâz ve zayıf olarak değerlendirmektedir.[936]

Zerkeşî tefsir usulü eserinden sonra takriben hicrî 777 yılında kaleme aldığı[937] ve ömrünün son dönemlerine tekabül eden *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh* adlı eserinde ise Kur'an ana başlığı altında *yedi kıraat meselesi* ve *şâz kıraatler meselesi* şeklinde müstakil konu başlıklar açarak kıraatlere detaylıca değinmektedir.[938] Bu bağlamda teorik olarak mütevâtir kıraati, "Mushaf yazısı tarafından desteklenen, sahih bir nakil zinciriyle aktarılan ve Arap dilinin fasih lehçelerine uygun olan kıraattir." şeklinde tanımlamaktadır.[939] Buna karşın şâz kıraatin lügavî anlamıyla *münferid*, ıstılahî anlamıyla ise *mütevâtirin zıddı* olduğunu ifade etmektedir.[940] Pratikte şâz kıraatlerle kastedilenin, en sahih görüşe göre yedinin değil, on kıraatin dışında kalan rivayetler olduğunu, diğer üç kıraatin mütevâtir olmadığını ileri süren görüşlerin ise zayıf olduğunu belirtmektedir. Nitekim Beğavî'den yaptığı nakille yedi kıraatle birlikte üç kıraatin de Kur'an olarak tilaveti hususunda icmâ bulunduğunu kaydetmektedir.[941]

---

[932] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/318-342.
[933] Mukayese için bkz. Ebu'r-Rebiʿ Suleymân b. Abdulkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1407), 2/21; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/318.
[934] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/318.
[935] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/322.
[936] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/331.
[937] Ebû Abdillah Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî ʿusûli'l-fıkh*, Dâru'l-Kutubî, 1994, 6/87, 8/384.
[938] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/209-227.
[939] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/219.
[940] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/219.
[941] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/220.

Zerkeşî yedi kıraate dair tartışmaları ele alırken farklı yaklaşımları da aktarmakta ve bunlara kendi ilmî duruşu doğrultusunda kesin ve ikna edici cevaplar getirmektedir. Onun görüşüne göre, yedi (veya on) kıraat, Mutezile dışında İslam ümmetinin icmâsıyla kabul görmüş olup her biri Hz. Peygamber'e kadar tevâtür yoluyla sabittir. Bu durumda, söz konusu imamların bazı vecihlerinin mekruh addedilmesi veya reddedilmesi nasıl düşünülebilir, şeklinde bir sorgulama yaparak aksi iddiaları kesin bir üslupla reddetmektedir. Bunun yanı sıra müteahhirîn alimlerinden bazılarının farklı bir değerlendirmesini de nakletmektedir. Bu görüşe göre söz konusu kıraatler yalnızca yedi imamlardan itibaren mütevâtirdir, fakat Hz. Peygamber'e kadar ulaşan tevâtür hususiyetleri tartışmalıdır. Zira bu kıraatlerin isnat zincirleri, kaynaklarda genellikle *ferdî nakil* (نقل الواحد عن الواحد) şeklinde geçmekte ve bu durum klasik tevâtürün şartlarını tam olarak karşılamamaktadır. [942]

Zerkeşî buna mukabelen -farz-ı muhal kabul etsek bile- şu şekilde cevap vermektedir: Ümmetin bu kıraatleri benimsemesi, mushaf nüshalarında bu vecihlerin tercih edilmesi ve bunların Kur'an'dan olduğuna dair kesin kanaatin oluşması, diğer kıraatlerin reddedilmesiyle birlikte değerlendirildiğinde, söz konusu kıraatlerin fiilî olarak tevâtür derecesine ulaştığını göstermektedir. Zerkeşî bu argümanını daha da pekiştirmek için İbnu's-Salâh'ın hadis ilmindeki benzer metodolojisine atıfta bulunmaktadır. İbnu's-Salâh'a göre *Sahîhayn'*daki rivayetler ümmetin kabulüne mazhar olduğu için âhâd bile olsalar kesin bilgi ifade etmektedir. Zira usûlcülerin çoğunluğunca benimsenen prensip şudur: Âhad bir haberin ümmet tarafından kabul görmesi, onun kesin delil sayılmasını gerektirir. Nihayetinde Zerkeşî, âhâd hadis için durum böyleyse, tevâtür şartlarının çoğunu veya tamamını taşıyan kıraatlerin durumu evleviyetle böyledir, demektedir.[943]

Zerkeşî bu çerçevede şâz kıraatlerle tilavetin caiz olup olmadığı meselesini de ele almaktadır. Sehâvî gibi alimlerden naklen, resme ve Arapçaya uygun olsalar dahi şâz kıraatlerle okumanın caiz olmadığını aktarmaktadır. Bunun gerekçesi olarak da bu tür kıraatlerin, *icmâ* ve *Kur'an'ın sübutu için aranan tevâtür şartının dışında* kalmasını göstermektedir. Ayrıca bu kıraatlerin güvenilir ravilerce rivayet edilmiş olsalar dahi, *âhâd yolla* nakledildiklerinden dolayı durumun değişmeyeceğini vurgulamaktadır. Nihai tahlilde Zerkeşî, Ebû Şâme ve benzeri mütekaddimîn ulemanın otoritelerine dayanarak kıraatlerin meşruiyetini tevâtür ve icmâ ile sınırlandırmaktadır. Şâz addedilenler ise bu çerçevenin dışında kalan, dolayısıyla pratikte on imamın rivayetlerine dâhil olmayan kıraatlerdir.[944]

[942] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/210.
[943] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/210.
[944] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/220.

2.2. İbnu'l-Cezerî'nin Sahih-Şâz Tasnifine Getirdiği Sistematik Çerçeve

Bu başlık altında kıraat ilmi alanında gerek talim ve tedris amacıyla gerçekleştirdiği seyahatleri gerekse telif ettiği eserleriyle alanın zirve isimlerinden biri hâline gelen İbnu'l-Cezerî'nin görüş ve katkıları ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Özellikle kendisinden sonraki dönemde sahih ve şâz kıraat tanımlarının önemli bir kısmına kaynaklık eden eserleri ve görüşleri bu incelemenin odağında yer alacaktır. Bu çerçevede İbnu'l-Cezerî'nin kıraat konularını tafsilatlı biçimde işlediği *Muncidu'l-mukriîn* ve *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* adlı eserleri temel alınarak bir değerlendirme yapılacak, ardından ilgili kavillerinin mukayesesi ve tahlili gerçekleştirilecektir.

İbnu'l-Cezerî bu konuya ilk kez değindiği *Muncid*[945] adlı eserinde kıraatleri *Mütevâtir, Sahih ve Şâz Kıraatler* başlığı altında ve iki ana kısımda ele almaktadır. İlk olarak "mutlak anlamda Arapçaya uygun olan, ayrıca mesâhif-i Osmâniye'den birine mutabık ve tevâtür yoluyla nakledilen kıraatlerin, vahiy (Kur'an) olduğunun kesinlik taşıdığını ve dolayısıyla mütevâtir kabul edildiğini" belirtmektedir. İbnu'l-Cezerî kendi döneminde bu üç şartı haiz olan kıraatlerin, ümmetin üzerinde icmâ ettiği on kıraat olduğunu ifade etmektedir. Bu kıraatlerin o döneme kadar topluluklarca aktarılmış, halk tarafından benimsenmiş ve kesinlik bakımından aralarında herhangi bir fark bulunmadığını da özellikle vurgulamaktadır.[946] İbnu'l-Cezerî buradaki tevâtürden maksadının, bir topluluğun senedin sonuna kadar kendileri gibi bir başka topluluktan aktardığı rivayetler olduğunu belirtmektedir. Başka bir yerde ise tevâtürü, "yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun, benzeri bir topluluktan naklettiği haber" şeklinde tanımlamaktadır.[947]

İbnu'l-Cezerî mütevâtir kıraatlerin mahiyetini açıkladıktan sonra, sahih [âhâd] kıraatleri iki kategoriye ayırarak incelemektedir. Birinci kategori, *başından sonuna kadar adalet ve zabt vasıflarına sahip bir ravinin, aynı nitelikteki bir raviden yaptığı nakille senedi sahih olan; ayrıca Arapçaya ve resm-i Osmânî'ye uygun kıraatlerden oluşmaktadır.* Bu kategorinin de kendi içinde iki alt türü bulunduğunu ifade eden İbnu'l-Cezerî bunlardan ilkinin, *nakli müstefîz olan ve ümmet tarafından genel kabul gören kıraatlerden meydana geldiğini* belirtmektedir. Örnek olarak bazı ravilerin veya kaynakların infirâdâtı ile kurrâ arasında görülen farklı med derecelerini zikretmektedir. İbnu'l-Cezerî bu tür kıraatler hakkındaki kanaatini açıkça ifade ederek bunların sahih olduğunu ve yedi harf çerçevesinde Hz. Peygamber'e indirilen kıraatler arasında yer aldığını vurgulamaktadır. Bu tür kıraatlerin, tevâtür derecesine ulaşmasa bile mütevâtir kıraatlere eklenebilir nitelikte olduklarını ifade etmektedir. [948]

---

[945] İbnu'l-Cezerî'nin söz konusu eseriyle ilgili aralarında tercümeye yansıyacak bazı farklılıklar bulunduğu için iki ayrı baskıdan yararlanılmıştır. Bundan ötürü dipnotlarda yer yer her iki baskının da sayfa numaraları verilecektir.

[946] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 18; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn ve yelîhi selâsetu melâhika li Ebî Şâme ve İbn Teymiyye ve İbn Hacer*, 79, 80.

[947] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 63.

[948] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 18; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 81.

İbnu'l-Cezerî, sahih kıraatler kapsamında değerlendirdiği, usûl ve ferş açısından infirâd eden bu kıraatlere dair sahihlik kanaatini ise muhaddisler ve fukahâ nezdinde adalet ve zabt sahibi raviden gelen haber-i vâhidin, karinelerle desteklenmesi halinde bilgi ifade edeceği ilkesine dayandırmaktadır. Zira ona göre adalet ve zabt vasıflarına sahip kariler tarafından nakledilen bu tür münferid kıraatler de Arapçaya ve resm-i Osmânî'ye muvafakat, *müstefîz olma* ve *ümmet nezdinde kabul görme* gibi karinelerle desteklenmiştir. Bu çerçevede İbnu'l-Cezerî on kıraat içerisinde bazı ravi ve tariklerin teferrüd ettiği vecihlerde tevâtür iddiasında bulunmadığını açıkça belirtmektedir. Zira böyle bir iddianın, tevâtürün ne olduğunu bilmeyen bir cahil dışında hiç kimse tarafından ileri sürülemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Netice itibariyle on kurrâ tarafından rivayet edilen kıraatleri iki ana kısımda değerlendirdiğini belirtmektedir: Birincisi mütevâtir, ikincisi ise *makbul* ve *müstefîz olan âhâd sahih* kıraatlerdir. İbnu'l-Cezerî her iki kısımdan da kesin bilgi (ilm) elde edileceğini kaydetmektedir.[949]

İbnu'l-Cezerî'ye göre sahih kıraatlerin birinci kısmına dâhil olan ikinci alt tür, *müstefîz olmayan* ve *ümmet nezdinde kabul görmeyen* kıraatlerden oluşmaktadır.[950] İbnu'l-Cezerî alimlerin büyük bir kısmının ifadelerinden, bu tür kıraatlerle tilavet etmenin ve namaz kılmanın caiz olduğu sonucunun çıkarılabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte İbnu's-Salâh, Ebu'l-Hasen es-Subkî ve bazı diğer alimlerin, on kıraat dışında kalan kıraatlerle okumayı haram kabul ettiklerini aktarmaktadır. İbnu'l-Cezerî ayrıca hocası İbnu's-Subkî'nin (ö. 771/1370) de Beğavî ve babası Tâkiyyuddîn es-Subkî'nin (ö. 756/1355) görüşlerine paralel olarak şâz kıraatlerle okumanın caiz olmadığını savunduğunu nakletmektedir. Buna göre sahih olan görüş; on kıraat dışında kalan kıraatlerin şâz olduğu ve ibadetlerde kullanılmasının meşru kabul edilemeyeceğidir. [951]

İbnu'l-Cezerî sahih kıraatlerin ikinci kısmının, *senedi sahih olup Arapçaya uygun olmakla birlikte resm-i Osmânî'ye muvafık olmayan kıraatlerden* oluştuğunu kaydetmektedir. Bu gruba örnek olarak Ebû'd-Derdâ, Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen; kelime ziyade veya noksanlığı, bir lafzın başka bir kelimeyle değiştirilmesi gibi şekillerde sahih hadis kaynaklarında da yer alan bazı kıraatleri zikretmektedir. İbnu'l-Cezerî bu kıraatlerin sened açısından sahih olmalarına rağmen, mushaf hattı konusunda icmâ edilen resmin dışına çıktıkları gerekçesiyle kendi döneminde [artık] şâz

---

[949] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 21; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 90.

[950] İbnu'l-Cezerî'nin sahih olarak ifade ettiği bu kısım, İbnu's-Salâh'ın sahih hadisle ilgili şu sözlerini çağrıştırmıştır: ومتى قالُوا ((هذا حديثٌ صحيحٌ)) فمعناهُ: أَنَّهُ اتَّصَلَ سَنَدُهُ مَعَ سائرِ الأوصافِ المذكورةِ، وليسَ مِنْ شرطِهِ أَنْ يكونَ مقطوعاً بهِ في نفس الأمرِ، إذْ منهُ ما ينفردُ بروايتِهِ عدْلٌ واحدٌ، وليسَ مِنَ الأخبارِ التي أجمعَتِ الأمّةُ عَلَى تَلَقِّيها بالقبولِ. وكذلكَ إذا قالوا في حديثٍ: ((إنَّهُ غيرُ صحيحٍ)) فليسَ ذلكَ قطعاً بأنَّهُ كذبٌ في نفس الأمرِ، إذْ قدْ يكونُ صِدقاً في نفسِ الأمرِ، وإنَّما المرادُ بهِ: أَنَّهُ لَمْ يصحَّ إسنادُهُ على الشَّرطِ المذكورِ واللهُ أعلمُ. "Ne zaman 'Bu hadis sahihtir' deseler, bunun anlamı: Senedi muttasıl olup zikredilen diğer vasıfları taşımasıdır. Kendisinde kesinlik bulunması şart değildir. Zira bazı sahih hadisleri sadece bir âdil ravî nakletmiş olabilir ve ümmetin ittifakla kabul ettiği haberlerden değildir. Keza bir hadis için 'Sahih değildir' dediklerinde, bu mutlak olarak 'aslında yalan olduğu' anlamına gelmez. Hakikatte doğru olabilir, ancak kasıt: Belirtilen şartlara göre senedinin sahih olmadığıdır. Allah daha iyi bilendir." Bkz. İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs,* 80.

[951] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 19; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 81.

olduklarını belirtmektedir (لكونها شذّت عن رسم المصحف المجمع عليه). İbnu'l-Cezerî bu tür kıraatlerin ne namazda ne de namaz dışında okunmalarının caiz olmadığını açıkça ifade etmektedir. Bu görüşünü bazı istisnai ve dikkate alınmayacak şâz kişiler dışında, Müslüman alimler arasında bu hususta gerçekleşen icmâya dayandırmaktadır. Bu çerçevede İbnu'l-Cezerî rivayet olmaksızın -yalnızca mana ile yahut mana ve lafızdan herhangi birine uygunluk iddiasıyla- yapılan kıraatlerin, aslî bir nakle dayanmadıkları için şâz olarak dahi adlandırılamayacağını bildirmektedir. Aksine bu tür okumaların gerçekte bir yalan (كذب) olduğunu ve bu fiili işleyen kimsenin tekfir edilmesi gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.[952]

İbnu'l-Cezerî'nin yukarıdaki tasnifi onun da eserinde naklettiği İbnu's-Salâh'a ait iki temel kıraat tanımının tafsilatı niteliğindedir. Nitekim İbnu's-Salâh, kendisiyle okuma yapılacak (sahih) kıraati, "Kur'an olarak Hz. Peygamber'den nakli mütevâtir ve müstefîz olan ve aynı zamanda ümmet tarafından kabul gören kıraatler" şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımda hem tevâtür hem istifâza hem de ümmetten kabul görme kriterlerinin birlikte kullanılmış olması dikkat çekicidir. Bu çerçevenin dışında kalan, *Kur'an olarak mütevâtir ve müstefîz yolla nakledilmemiş, ayrıca ümmet tarafından da benimsenmemiş olan kıraatleri* ise şâz olarak nitelemektedir. İbnu's-Salâh ayrıca Kur'an olarak nakledilmeyen ve sadece manaya dayalı yapılan kıraatlerin şâz dahi sayılamayacağını, bu şekilde okuyan kişinin dalâlet içinde olduğunu ve cezalandırılmasının vacip olduğunu vurgulamaktadır.[953]

İbnu'l-Cezerî *Muncid* eserinden yaklaşık 26 yıl sonra ve ömrünün olgunluk döneminde 48 yaşındayken kaleme aldığı *en-Neşr* adlı eserinin mukaddimesinde kıraatlerle ilgili pek çok meseleye değinmektedir. Öncelikle hicrî 30'lu yıllara doğru Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflar sebebiyle Hz. Osman'ın emriyle birkaç mushafın istinsah edilerek farklı beldelere gönderildiğini kaydetmektedir. Ardından bu mushafların ihtiva ettiği lafızlar üzerinde ümmetin -hatalardan korunmuş bir topluluk olarak- icmâ ettiğini, buna karşılık mushaflara aykırı şekilde ziyade, noksan yahut kelime ibdâli içeren okumaların ise terk edildiğini ifade etmektedir. İbnu'l-Cezerî'ye göre bu tür okumalar, başlangıçta ümmete kolaylık ve genişlik tanınarak okunmasına izin verilen, fakat *Kur'an oldukları müstefîz bir nakille sabit olmayan kıraatlerdir.*[954] Ayrıca İbnu'l-Cezerî, -son arzada yer almasa bile-[955] Hz. Peygamber'den sahih senetle nakledilen ve tilaveti sabit olan kıraatlerin karşılanabilmesi adına ilk mushaflara hareke ve nokta konulmadığını, bu konuda asıl belirleyici olanın hat değil, hıfz olduğunu vurgulamaktadır.[956]

[952] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 19; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 82.
[953] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 19, 20; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 88.
[954] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/7,8.
[955] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/32.
[956] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/7-8.

İbnu'l-Cezerî kıraat alanında şehir merkezlerinde öne çıkan meşhur imamların ardından okuyucu sayısının büyük ölçüde arttığını, bu okuyucular arasında kıraati sağlam şekilde icra edenler (mutkin) olduğu gibi, gevşeklik (muksîr) gösterenlerin de bulunduğunu belirtmektedir. Bu durumun kıraatlerdeki ihtilafı ciddi boyutlara taşıdığını gören münekkit imamların, kıraatleri bir araya getirerek tasnif ettiklerini ifade etmektedir. İbnu'l-Cezerî bu tasnifin birtakım esas ve rükünler gözetilerek yapıldığını; bu çerçevede meşhur olanla şâz, sahih olanla fâzz (reddedilen/şâz) olanın ayırt edildiğini kaydetmektedir. Ardından kendi eserinde de bu esaslara itimat edeceğini belirterek söz konusu rükünleri tek tek şerh etmektedir.[957]

İbnu'l-Cezerî reddi caiz olmayan, bilakis kabulü insanlar üzerine vacip olan ve Kur'an'ın nazil olduğu yedi harften sayılan sahih kıraati, "Arapçaya bir vecih ile uygun olan, ayrıca mesâhif-i Osmânîye'den birine -ihtimalen dahi olsa- muvafık bulunan ve senedi sahih olan kıraat" şeklinde tanımlamaktadır. Bu kıraatlerin yedi, on veya bunların dışındaki makbul imamlar tarafından rivayet edilmesinin değer açısından bir fark teşkil etmediğini özellikle vurgulamaktadır.[958] Bu yaklaşım İbnu'l-Cezerî'nin sahih kıraatleri belirli şahıs ya da sayılarla sınırlamadığını; aksine bu vasıflar doğrultusunda sahih kıraat alanına teorik bir genişlik kazandırdığını göstermektedir. Nitekim bu yaklaşımının daha sonra kaleme aldığı eserlerinde de muhafaza edildiği görülmektedir.[959] Cezeri hemen akabinde sahih kıraatin tanımında esas alınan üç rükünden herhangi birinin ihlali durumunda -ister yedi imamdan, isterse onlardan daha yüksek derecede kabul edilen kimselerden nakledilmiş olsun- ilgili kıraatin *zayıf* veya *şâz* yahut *bâtıl* olarak nitelendirileceğini ifade ederek zımnen şâz kıraat tanımını da ortaya koymaktadır. İbnu'l-Cezerî bu yaklaşımının, Dânî, Mekkî, Mehdevî ve Ebû Şâme gibi mütekaddimîn kıraat alimlerinin tutumlarına mutabık olduğunun altını çizmektedir. [960]

İbnu'l-Cezerî sahih kıraatin temel şartlarını ele alırken, yüzeysel tanımlarla yetinmeyip her bir rüknü ilmî bir titizlikle tahlil etmektedir. Bu çerçevede ilk olarak *Arapçaya uygunluk* şartını incelerken, dilbilimsel geçerliliği tek tip bir fasihlik standardına indirgememekte; aksine kıraat vecihlerinin *efsah*, *fasih*, *mucmaʿ aleyh*, *muhtelefun fîh* şeklindeki çeşitliliğini meşru görmektedir. Burada dikkat çeken husus, nahiv kurallarının formel katılığına değil, *ümmetin kabulüne öncelik* vermesidir. Nitekim müellif, kıraatlerin meşruiyet zeminini, gramercilerin teorik itirazlarına karşı *kıraat imamlarının icmâ*sıyla temellendirmektedir. Bu yaklaşım Kur'an'ın sözlü aktarım geleneğinin (rivayet) dilbilimsel analize (dirayet) nazaran önceliğini yansıtmaktadır. İbnu'l-Cezerî'nin bu perspektifi *sahih kıraatin otoritesinin*

[957] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/9.
[958] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/9.
[959] İbnu'l-Cezerî, *Tayyibetu'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zuğbî (Cidde: y.y., 1414), 32; İbnu'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâ'ât* (Beyrut: y.y., 1420), 7; İbnu'l-Cezerî, *Tahbîru't-teysîr fî kırâ'âti'l-ʿaşr*, thk. M. Muflih Kudât (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000), 92.
[960] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/9.

*kaynağı*na dikkat çekmektedir: Bir kıraatin sahihliği salt Arapça kurallarla ölçülemez; asıl belirleyici olan onun *sahih senedle nesilden nesle kesintisiz aktarılmış olması* ve *ümmetin şifahî pratiğinde yer edinmesi*dir. Gramercilerin bireysel eleştirileri ise bu kolektif kabulün önüne geçemez. Bu durum İslam ilim geleneğinde *naklin aklî veya subjektif yorum karşısındaki üstünlüğü*nün çarpıcı bir örneğini teşkil etmektedir.[961]

İbnu'l-Cezerî'nin kıraat teorisinde ikinci bir kriter olarak belirttiği *mushaflara uygunluk* ilkesi de yüzeysel bir formalite olmaktan ziyade, Kur'an'ın yazılı ve sözlü aktarımları arasındaki temel ilişkiyi kuran bilgi temelli bir çerçeve sunmaktadır. Müellif bu şartı incelerken Osmânî mushafların yazım sistemini (resm) salt grafematik bir ölçüt olarak değil, erken dönem kıraat çeşitliliğini kuşatan esnek bir çerçeve şeklinde yorumlamaktadır. Bu bağlamda geliştirdiği ikili ayırım -tahkîkî ve takdirî uyum- aslında yazılı metnin sözlü geleneğin taşıyıcılığındaki fonolojik ve morfolojik vecihleri nasıl içselleştirebileceğine dair kapsamlı bir metodoloji ortaya koymaktadır. Özellikle idgâm, ibdâl ve hazf gibi görünüşte resme aykırı durumlarda dahi, kıraatin meşruiyet zeminini üçlü bir sacayağında temellendirmesi dikkat çekicidir: a) *İsnadın sahihliği ve şöhret derecesine ulaşmış olması*, b) *anlamsal değişmezliğin korunması,* c) *ümmetin kolektif kabulünün varlığı*. Bu yaklaşım aslında İslam'ın erken döneminde mushaf standartlaşması ile kıraat çeşitliliği arasındaki tarihsel gerilime, metinler arası bir çözüm önerisi getirmektedir. Nitekim İbnu'l-Cezerî'nin bu perspektifi, vahyin yazılı ve sözlü boyutlarının birbirini dışlayan değil, tamamlayan iki hakikat olarak gören derin bir vahiy anlayışına işaret etmektedir. [962]

İbnu'l-Cezerî sahih kıraatin üçüncü şartı olan senedin sahihliği kriterine de kendine has bir titizlikle yaklaşmaktadır. Bu çerçevede sahih senede, "Adalet ve zabt sahibi bir ravinin, kendisi gibi (âdil ve zâbıt) bir raviden başlayarak senedin sonuna kadar kıraati nakletmesi; aynı zamanda bu işin ehil imamları ve onu titizlikle kaydeden muhakkikler nezdinde meşhur olması, onlar tarafından hata içerdiği veya bazı ravilerin şâz rivayeti olarak sayılmaması"[963] şeklinde tafsilî bir tanım getirerek klasik hadis usulündeki rivayet kriterlerini kıraat ilmine ustalıkla uyarlamaktadır. Onun ifadesiyle bir kıraatin senedinin sahih sayılabilmesi için *âdil ve zabt sahibi ravilerin, benzeri güvenilir kişilerden zincirleme olarak aktarması* şarttır. Ancak İbnu'l-Cezerî bu teknik tanımın ötesinde kritik bir noktaya dikkat çekmektedir: Sıhhat şartının tamamlayıcı unsuru olarak kıraatin, [asgari olarak] *kıraat imamları nezdinde şâz veya hatalı addedilmeyen meşhur bir rivayet* olması şeklinde senede harici bir ek şart daha

[961] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/10.

[962] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/11-13.

[963] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/13. Orijinal metin şu şekildedir: « (وقولنا) وصح سندها، فإنا نعني به أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله كذا حتى تنتهي، وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن الضابطين له غير معدودة عندهم من الغلط أو مما شذ بها بعضهم»

getirmektedir. Bu, onun kıraatleri sadece sened zincirinin teknik sağlamlığıyla değil, aynı zamanda ümmetin amelî kabulü ile de test ettiğini göstermektedir.

Müellif sonraki dönem alimlerinden bazılarının bu rükne tevâtür şartını mutlak olarak eklemesine karşı çıkmaktadır. Ona göre her bir kıraat vechinde tevâtürü mutlak bir gereklilik olarak dayatmak, özellikle imamların kıraatlerinde sabit olan ihtilaflı harflerin, münferid vecihlerin çoğunu geçersiz kılmaktadır. İbnu'l-Cezerî'nin buradaki eleştirisi iki boyuttan oluşmaktadır: a) *Tarihsel Gerçeklik:* Sahabe ve tâbiin döneminden itibaren mütevâtir olmayan ancak meşhur sahih senedle gelen kıraatlerin Kur'an addedilmesidir, b) *Metodolojik Tutarlılık:* Tevâtürün zaten kendi içinde diğer iki şartı (Arapçaya uygunluk ve resme muvafakat) gereksiz kılacak bir kesinlik taşımasıdır. İlginçtir ki İbnu'l-Cezerî kendi ilmî serüveninde bir dönem tevâtür şartına meyletmiş, ancak sonrasında bunun *selef ve halef imamlarının ortak kabullerine aykırı* olduğunu fark ederek bu görüşten vazgeçmiştir.[964] Bu, İbnu'l-Cezerî'nin kıraat teorisini sadece teorik çıkarımlara dayamayıp, tarihsel pratikle test eden bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.

İbnu'l-Cezerî'nin söz konusu isnat anlayışı, Kur'an'ın aktarımında *sahih haber* ile *mütevâtir kesinlik* arasındaki gerilime özgün bir çözüm getirmektedir: Mütevâtir kıraatler otomatik olarak kabul edilir (diğer şartlar aranmaz), sahih âhâd senedle gelen kıraatler ise diğer iki rüknün yanı sıra şöhret ve ümmetin kabulüne göre değerlendirilmektedir. Bu ayırım kıraatleri tevâtür şartını mutlak bir ölçüt haline getiren katı yaklaşımlara hapsolmaktan kurtarırken, aynı zamanda sened otoritesini koruyan dengeli bir model sunmaktadır. Nitekim tevâtür şartını mutlaklaştırmak, Hz. Osman mushaflarının yazım çeşitliliğini bile tartışmalı hale getirebilir. Bu durum İslam'ın erken dönemindeki kıraat zenginliğini koruma kaygısının bir yansıması olarak okunabilir.

İbnu'l-Cezerî bu bağlamda Mekkî'nin makbul olan ve olmayan kıraatlere dair yapmış olduğu meşhur taksimini de kaydetmektedir. Burada dikkat çeken husus, Mekkî üç neviden herhangi biriyle ilgili şâz ifadesini açıkça kullanmamış olsa da İbnu'l-Cezerî'nin, Mekkî'nin ikinci ve üçüncü kısımda zikrettiklerini şâz kıraat olarak tesmiye etmesidir. Ki bunlar; *mushaflara muhalif sahabî kıraatleri* ve *sika olmayan raviler tarafından nakledilen* veya *sika ravi tarafından nakledildiği halde Arapçaya uymayan kıraatlerden* müteşekkildir.

Mekkî'den naklen İbn Mes'ûd, Ebû'd-Derdâ gibi sahabîlerden sahih nakillerle gelen ve mucmaʿ aleyh mushafa muhalif kıraatlerin, ümmet tarafından icmâ ile alınmadığından vahiyliğinin kesin olmadığını belirtmektedir. İbnu'l-Cezerî bu bağlamda bu tür şâz kıraatlerle namazın caiz olup olmaması

[964] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/13.

meselesini de temas etmektedir.[965] Bu hususta alimler arasında ihtilaf bulunduğunu, Şâfiî ve Hanefî'nin iki görüşünden, yine Malik ve Ahmed'in iki rivayetinden biri olarak *sahabe ve tâbiinin bunları namazda okumuş olmalarını* gerekçe göstererek caiz olacağını; buna mukabil ekseri ulemanın bunlarla kıraate cevaz vermediğini kaydetmektedir. Bu alimlerin öne sürmüş oldukları gerekçeleri ise şu şekilde tadat etmektedir. Bu kıraatler:[966]

1. Hz. Peygamber'den tevâtürle sabit olmamıştır,
2. Naklen sabit olsalar bile arza-i ahîrada nesh edilmiştir,
3. Resm-i Osmânî üzerine yapılan icmâ ile mensûhtur,
4. Bize, Kur'an'ın kendisiyle sabit olabileceği türde bir nakille [asgari düzeyde yaygın, meşhur sahih senedle] nakledilmemiştir,
5. Yedi harfin kapsamında değildir.[967]

İbnu'l-Cezerî aslında bu konunun usuldeki "Şayet bir kıraatin yedi harften olduğu ispat edilemezse, o vakit ondan olmadığına mı karar vermek gerekir?" şeklindeki bir kaideye dayandığına dikkat çekmektedir. Böyle bir durumda -aksini söyleyenler bulunsa da- cumhurun tavrının, ondan olmadığına kesin olarak hükmetmemek şeklinde tezahür ettiğini belirtmektedir. Tabiri diğerle alimlerin yaklaşımının, ispatı yapılamayan bir şeyin, nefyine karar vermemek gerekir yönünde olduğunu bildirmektedir. Gerekçesini ise bu meselenin hem inkâr hem de tasdik açısından hakkında kesin bilgi sahibi olmamız gereken hususlardan biri olmamasıyla açıklamaktadır. Kendi nezdindeki en doğru yaklaşımın da bu olduğunu ve Mekkî'nin de "Bu tür kıraatleri inkâr eden ne kötü bir iş yapmıştır!" şeklindeki cümlesiyle buna işaret ettiğini kaydetmektedir.[968]

İbnu'l-Cezerî Mekkî'nin kıraatleri tasnif ederken ortaya koyduğu üçüncü kategorinin, *hem sika (güvenilir) olmayan raviler tarafından nakledilen hem de sika ravilerce aktarıldığı hâlde Arap dili kurallarına aykırılık taşıyan ve bu sebeple makbul olmayan (merdûd) kıraatlerden* oluştuğunu bildirmektedir. Bu gruba dâhil edilen kıraatlerin temel zaafı ya sened zincirindeki ravilerin zayıflığından ya da lafızların dilbilimsel kaidelerle çelişmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İbnu'l-Cezerî bu tür

---

[965] Mushafa muhalif kıraatlerle namaz meselesine dair alimlerin görüşlerini daha önce hemen hemen benzeri ifadelerle İbn Teymiyye kaydetmiştir. Bkz. İbn Teymiyye Ahmed, *Mecmûu fetâvâ*, thk. Abdurrahman Muhammed b. Kasım (Medine: Mucemmau'l-Melik Fehd, 2004), 13/397-399.

[966] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/14-15.

[967] İbnu'l-Cezerî, bu konuda bazı alimlerin ise orta yolu takip ettiğini belirterek bu durumu şu şekilde izah eder: Eğer kişi namazda okunması vacip olan *Fâtiha* suresini şâz kıraatlerle okumuş ve başka bir sahih kıraati okuyabilecek durumdaysa, namazı sahih olmaz. Zira bu tür kıraatlerin Kur'an'dan olduğu kesin olarak sabit olmadığı için, kişinin vacip olan kıraati yerine getirdiğinden emin olunamaz. Ancak vacip kıraat dışında bu şekilde bir okuma yapmışsa, namazı bozan bir fiil işlediği kesin olmadığından namazı bâtıl sayılmaz. Çünkü bu kıraatlerin, Kur'an'ın indirildiği yedi harften biri olma ihtimali mevcuttur. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/15.

[968] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/15.

kıraatlerin özellikle *Kutubu'ş-Şevâz* literatüründe sıkça yer aldığına dikkat çekerek İbnu's-Semeyfaʿ ve Ebû's-Semmâl gibi ravilerin zayıf senetlerle naklettiği örnekleri delil göstermektedir. Ayrıca Huzâî'nin derlediği ve Hüzelî gibi isimlerin rivayet ettiği Ebû Hanife'ye atfedilen kıraatlerin de bu kapsamda değerlendirildiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede İbnu'l-Cezerî, Ebû Hanife'ye nispet edilen söz konusu kıraatlerin asılsız olduğunu ve kendisine de bu kitabın rivayet edildiğini özellikle vurgulasa da mevzu bahis rivayetlerin -özellikle إنما يخشى اللهُ من عباده العلماءَ (Fâtır 35/28) ayetinin- müfessirler arasında ilgi gördüğünü kaydetmektedir. Ancak bu ilginin ayetin tefsirinde aşırı yoruma (tekellüf) kaçan yaklaşımları beraberinde getirdiğini eleştirel bir üslupla not etmektedir. Böylece kıraatlerin kabul kriterlerini sened ve dil uyumu açısından sistematik şekilde irdeleyerek meşhur olanla şâz olan arasındaki ayrımı usulî bir temele oturtmaktadır.[969]

İbnu'l-Cezerî üçüncü kategoride yer alan ve *sika raviler tarafından nakledilmekle birlikte Arap dil kurallarına aykırılık taşıyan kıraatlerin* genellikle zabt eksikliği veya sehven yapılan hatalar sonucu ortaya çıktığını bildirmektedir. Bu tür kıraatlerin nadiren görüldüğünü, örnek olarak Hârice'nin Nâfiʿden rivayet ettiği مَعَائِشَ şeklindeki hemzeli okuyuşu göstermektedir. Ayrıca geç dönem Şâtıbî şârihlerinin İmam Hamza'nın vakıflarına dair zikrettiği –ne sahih ne de zayıf bir senetle desteklenemeyen– bazı vecihlerin de bu reddedilmesi gereken gruba dâhil olduğunu belirtmektedir. İbnu'l-Cezerî'ye göre bu tür hatalı kıraatler, muhakkik imamlar ve zabt yeteneği güçlü hafızlar tarafından kolayca tespit edilebilmektedir.[970] Başka bir bağlamda müellif, dilbilimsel açıdan *Arapça kurallarına aykırı düşen bir okuyuşun kıraat ilmi nezdinde sahih kabul edilemeyeceğini* vurgulamakta; ancak diğer yandan, kıraatlerin sünen-i muttebaa (nesiller boyu kesintisiz aktarılan uygulamalar) karakteri gereği, Arap dilinin yapısına uygun olsa dahi kıraat usulünün belirlediği sıhhat kriterlerini karşılamayan bazı rivayetlerin bulunabileceğine işaret etmektedir.[971]

İbnu'l-Cezerî, Mekkî'nin tasnifini detaylandırdıktan sonra onun tarafından zikredilmeyen bir başka merdûd kıraat türüne daha işaret etmektedir. Bunu İbn Miksem'in cevaz verdiği türden, resm-i hat ve Arap dil kurallarına uygun olsa bile hiçbir isnatla nakledilmemiş kıraatler olarak tanımlamaktadır. İbnu'l-Cezerî bu tür kıraatleri sadece *merdûd* terimiyle nitelendirirken, bunların hükmî statüsünün şâz kıraatlerle aynı olduğunu, hatta reddinin daha da gerekli olduğunu vurgulamaktadır. İbnu'l-Cezerî ayrıca bu tür kıraatleri uyduran kişinin büyük günah işlediğini ve Ebû Tâhir b. Hâşim'den yaptığı nakille de böyle davrananların bidatçı olduğunu ve hak yoldan saptığını bildirmektedir.[972]

[969] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/16.
[970] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/16-17.
[971] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/429.
[972] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/17.

İbnu'l-Cezerî *en-Neşr'*de on kıraatten gerek rivayet gerekse tarik bazında en sağlam olanları seçip kaydettiğini ve onların içinden sahih olan ile şâz/münferid olana dikkat çektiğini ifade etmektedir.[973] Bu minvalde yer yer özelikle de şârihler tarafından zikredilen ve edâ kabilinden olan bazı vecihlerle ilgili şâzzı "nakli sahih olmayan, rivayeti sabit olmayan, kendileriyle amel edilmeyen, ne Arapçada ne de rivayette aslı bulunan, namazda okunması caiz olmayan, kendilerine itimat edilmeyen, galat ve vehim olan"[974] gibi ifadelerle sahihin mukabilinde olan her türlü vecih için kullandığı tespit edilmektedir. Bir yerde de üç rüknü taşımadığından kıraati caiz olmayan bir vecihle ilgili "Kendisiyle amel edilmeyen ve kendisine itimat edilmeyen metruk şâzdır." diyerek hükmî açıdan şâzzı tanımlamaktadır.[975]

İbnu'l-Cezerî'nin 730/1330 yılı civarında yaşanan bir hâdise[976] etrafında şekillenen fetvayı ve bu vesileyle dönemin müftü ve alimlerinin kıraat tasnifine dair yaklaşımlarını ele alışı, kıraatlerin tarihî seyrine ve İbnu'l-Cezerî'nin kıraat ilmine dair ilmî derinliğini ortaya koyan önemli bir örnektir. Bu zamanda dönemin önde gelen müftüleri tarafından kaleme alınan fetvalar, kıraat ilminin tarihsel seyrinde kritik bir dönüm noktasına işaret etmektedir. İbnu'l-Cezerî'nin aktarımlarına göre, ulema on kıraatin öğretiminin meşruiyeti ve bunların kıraat değeri açısından eşit statüde oldukları konusunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak bu on kıraatin dışında kalan okunuşların şâz terimiyle nitelendirilip nitelendirilemeyeceği meselesi, dönemin alimleri arasında önemli bir ihtilaf konusu olmuştur. Bazı alimlerin bu konuda ihtiyatlı davranarak kesin hüküm vermekten kaçınmaları (tevakkuf), kıraat ilminin sınırlarına dair devam eden tartışmaların bir yansımasıdır. İbnu'l-Cezerî bu tartışmaya kendine has dengeli ve derinlikli yaklaşımıyla önemli bir katkı sunmaktadır. Onun "Doğru olan, on kıraat dışında kalsa dahi üç şartı taşıyan her kıraatin sahih kabul edilmesidir." şeklindeki görüşü, kıraat değerlendirmede sayısal sınırlamalardan ziyade niteliksel kriterlere verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır.[977] İlginçtir ki İbnu'l-Cezerî daha erken bir dönemde kaleme aldığı *Muncid* adlı eserini yazarken kendisine bu yönde bir ilhamın geldiğinden de bahsetmiştir.[978]

İbnu'l-Cezerî'nin yukarıda her iki eserinden aktarılan bilgiler değerlendirildiğinde müellif *Muncid* adlı eserinde, rivayet edilen tüm kıraatleri senedlerinin tarik sayısı açısından ele almış ve bu

---

[973] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/56-57.

[974]Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/9, 35, 316, 431, 462, 463, 471, 477, 490, 2/103, 115, 116, 404.

[975] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/463.

[976] İbnu'l-Cezerî bu hadiseyi şöyle anlatır: Şeyh Ebû Muhammed el-Vâsıtî'nin, yaklaşık 730 yılında Dımaşk'a gelerek *el-Kenz* ve *el-Kifâye* gibi eserler vasıtasıyla on kıraati okutması, dönemin bazı kıraat alimleri arasında tartışma doğurmuştur. Özellikle yalnızca *Şâtıbiyye* ve *et-Teysîr* ile yetinen bazı Dımaşklı mukrîler, bu durumu kıskanarak kadılara şikâyette bulunmuş ve onun faaliyetlerini engellemeye çalışmışlardır. Ancak devrin önde gelen alimleri ve otoriteleri bu konuda fetva yazmış, on kıraatin öğretilmesinin cevazında ve bu kıraatlerin -hepsinin aynı değerde kabul edilmesi noktasında- ittifak etmişlerdir. İhtilaf, sadece on kıraatin dışında kalan rivayetler için şâz nitelemesinin kullanılıp kullanılamayacağına dairdir; bazı alimler bu konuda ihtiyatlı davranarak tevakkuf etmişlerdir.

[977] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/39.

[978] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 87; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 226.

meyanda mütevâtir- [âhâd] sahih şeklinde ikili bir taksim yapmıştır. Bu bölümlemede şâz kıraatler, sahih kıraatlerin altında yer almış ve iki tür sahih kıraatten teşekkül etmiştir. Bunlardan ilki, senedi sahih olup Arapçaya muvafık olan, fakat resme muvafık olmayan; ikincisi ise senedi sahih, Arapçaya ve resme muvafık olduğu halde müstefîz olmayan ve ümmet tarafından kabul görmeyenlerdir. Ki bu şâz kıraatlerin, kendilerinden aktarımda bulunduğu mütekaddimîn ulemanın kavillerinden on kıraatin dışındaki kıraatlerden oluştuğu tebellür etmiştir. Dolayısıyla bu kıraatlerdeki şâzlığın, haddi zatından (nefsu'l-emr'den) kaynaklanmadığı, aksine tarihsel süreçte gerek Hz. Osman döneminde icmâ edilen mushafa muhalif olmaları gerekse ümmet tarafından kabul görmemeleri nedeniyle müstefîz ve meşhur olamamak gibi arizî sebeplerden mütevellit olduğu tezahür etmiştir. Böylelikle İbnu'l-Cezerî'nin mezkûr taksimi; artık sahih kıraatlerden bazılarının kıraat olarak ahzedilmemeleri sebebiyle, şâz kıraate dönüşmesi neticesinde ilgili bölümün başlığında da yansıttığı gibi[979] *mütevâtir, sahih* ve *şâz* şeklinde üç türe evrilmiştir. Hiçbir şekilde aslı, nakli bulunmayan okumalar ise şâz kıraatlerin kapsamına dahi alınmamış, aksine mekzûb olarak tesmiye edilmiştir.

Buna mukabil İbnu'l-Cezerî *en-Neşr'*de ilk bölümlemesinden daha farklı bir taksim yapmayı yeğlemiştir. Burada hiçbir şekilde tartışamaya açık olmayan, aksine peşinen kabul edilmesi gereken mütevâtir haber/kıraatleri, adeta söz konusu yapmaya gerek duymamıştır. Buna mukabil tartışmaya, araştırmaya açık olan ve sıhhati karinelere ihtiyaç duyan âhâd haber niteliğindeki kıraatleri ele almıştır. Bunları da kabul ve red açısından değerlendirerek *sahih-şâz* şeklinde ikili bir tasnife tabi tutmuştur. Söz konusu sınıflandırmada ölçüt olarak tedavülde olan yedi-on kıraat gibi belli bir sayıyı değil, kendisinden önceki muhakkik ulemanın da itimat ettiği üç şartı göz önünde bulundurmuştur. Bu bağlamda gerek yedi gerek on gerekse onun dışındaki makbul imamlardan gelmesinde herhangi bir fark gözetmeksizin reddi caiz ve inkârı helal olmayan, bilakis Kur'an'ın kendisiyle nazil olduğu yedi harften sayılan sahih kıraati; *Arapçaya bir vecihle ve yine mesâhif-i Osmânî'yeden birine ihtimalen dahi olsa muvafık olan ve senedi sahih olan,* şeklinde tanımlamıştır. Bu üç rükünden en önemli olanın ise sahih sened olduğunun altını çizmiş ve diğer iki şartın da geçerliliğinin bu rükünle belirlendiğini beyan etmiştir. Daha açık bir ifadeyle -*zevâid yâ* harfleri gibi- bir harfin hazfı veya ispatı, ibdal, mudgam gibi mushafın hattına sarahaten muhalefet eden ve yine Arapçanın yaygın kaidelerine uymadığı için eleştirilen kimi kıraatlerin, sahih senedleri bulunduğundan merdûd kategorisinde olmayacağını belirtmiştir. Kıraatin sahih bir senede sahip olmasından kastını ise ilgili kıraati, *adalet ve zabt sahibi ravinin, kendisi gibi adalet ve zabt sahibi raviden muttasıl bir isnatla rivayet etmesi ve yanı sıra bu alanın imamlarının nezdinde meşhur olması, galat addedilmemesi ve bazıların şâz (münferid) kaldığı kıraatlerden olmaması* şeklinde izah etmiştir. Nitekim adalet ve zabt sahibi ravinin resme ve Arapçaya muvafık olarak naklettiği haber-i vâhid kıraatte sahih sened şartının ancak; *ümmetten kabul görme, müstefîz ve meşhur* olmak gibi karinelerle

[979] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 7, 17.

kuşatıldığında gerçekleştiğine kail olmuştur. Böylece kıraatlerde mutlak bir sahihliğin değil, aksine belli vasıfları haiz mümtaz bir sıhhatin arandığının altını çizmiştir.

Tayyibe'nin şârihi Nuveyrî İbnu'l-Cezerî'nin sahih kıraat tanımı için ileri sürdüğü üç şartı – sahih sened, Arapçaya uygunluk ve mushaf hattına ihtimalen uyma– eleştirel bir bakışla değerlendirmiştir. Ona göre bu şartların Kur'an'ın tanımına dâhil edilmesi, klasik alimlerin geleneksel anlayışından farklı ve tartışmaya açık bir yaklaşımdır. Nuveyrî İbnu'l-Cezerî'nin bu formülasyonunun, söz konusu üç şartı taşıyan her kıraatin doğrudan Kur'an sayılabileceği izlenimi verdiğini belirtmektedir. Oysa önceki hiçbir alim mütevâtir senedin dışında resme ve Arapçaya uygunluğu Kur'an tanımında bağımsız bir unsur olarak zikretmemiştir. Bu da söz konusu yaklaşımın hem yeniliğini hem de eleştiriye açıklığını ortaya koymaktadır.[980] Nuveyrî muhakkiklerin genel kanaatini aktararak, resme ve Arapçaya uygunluğun tevâtürün doğal gereklilikleri (levâzim) arasında görüldüğünü ve bu nedenle ayrıca belirtilmesine gerek duyulmadığını ifade etmektedir.[981] Sonuç olarak o, İbnu'l-Cezerî'nin sahih senedle yetinmesini "şâz" bir görüş olarak nitelendirmiş; Kur'an'ın sübutunda en temel vasfın tevâtür olduğunu, bu vasfın ise Kur'an tanımının ya ayrılmaz bir parçası ya da zorunlu şartı olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulayarak kıraat ilmindeki tarihsel tartışmalara katkıda bulunmuştur.

Bu çalışmanın tespitine göre ise İbnu'l-Cezerî'nin söz konusu sahih kıraat tanımı, Kur'an'ın mahiyetine dair bir tarif olmaktan ziyade, Kur'an olarak okunması caiz olan kıraatlerin vasıflarını belirleyen bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca Zurkânî'nin de ifade ettiği[982] gibi bu şartların Kur'an'ın tanımına dâhil olmadığı ve dolayısıyla tevâtürün bu tanımda doğrudan zikredilmemesinin, mahiyet ve hakikat beyanından uzak bir yaklaşım olması nedeniyle mazur görülebilir. Öte yandan İbnu'l-Cezerî'nin sahih senede getirmiş olduğu harici ilave vasıflarla âhâd kıraatleri de tevâtür düzeyine yaklaştırması, bu konudaki ihtilafların temelde lafzî bir nitelik taşıdığını ve diğer yaklaşımlarla uyumlu olduğunu ortaya koymamaktadır. Bu tespite paralel olarak Zurkânî, İbnu'l-Cezerî'nin kıraatlerde tevâtürü şart koştuğunu ve bunu da sahih sened koşuluyla tasrih ettiğini; Kur'aniyyetinin kesinliğinde mushafın hattına ve Arapçaya muvafık meşhur ve müstefîz kıraatin mütevâtir derecesinde olduğuna inandığını belirtmektedir.[983] Zurkânî kıraatler için zikredilen üç şartın tevâtür ile eş değerde olduğunu ifade etmesinin yanı sıra seneddeki tevâtürlük şartının, Kur'an için resm-i mushafın mütavâtir bir vesika olarak ortaya çıkmazdan evvel talep edildiğini, mucmaʿ aleyh mushafın varlığından sonra ise meşhur olmak kaydıyla üç şartın rivayette yeterli olduğunu savunmaktadır.[984]

[980] Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/113.
[981] Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz*, 286.
[982] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân*, 1/427.
[983] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân*, 1/422.
[984] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân*, 1/427-429.

Bu çerçevede muhakkik eş-Şenkîtî de kıraatlerde tevâtürün açıkça iddia edildiği yaklaşımları İbnu'l-Cezerî'nin sahih sened kavramıyla sentezlemeye çalışarak İbnu'l-Cezerî'nin şöhret ve istifâza gibi vasıfları öne süren tanımlarının nihai olarak tevâtüre dayandığını ileri sürmektedir. Bu sentez, usul alimlerinin meşhur rivayet tasavvurlarına atıfta bulunarak güçlendirilir. Zira usul alimlerinin çoğunluğuna göre meşhur haberler aslen âhâd niteliğinde olup, ikinci asırdan itibaren yaygınlaşarak tâbiinin şehadetiyle yalan üzere birleşmeleri imkânsız hale gelmiş ve böylece mütevâtir haber derecesine yükselerek hüccet statüsü kazanmıştır. Cessâs'ın (ö. 370/981)) meşhur haberleri mütevâtirin iki kısmından biri olarak tanımlaması, Serahsî'nin (ö. 483/1090) "fî hayyizi't-tevâtür" ifadesi ve Pezdevî'nin (ö. 493/ 1100) "bimenzileti'l-mütevâtir" yorumu bu kanaati teyit eder niteliktedir.[985] Dahası, Molla Hüsrev'in belirttiği üzere meşhur haberler ilk nesilde haber-i vâhid olarak görünse de ulemanın ikinci ve üçüncü nesillerde bu haberleri benimseyip kullanması, onun Hz. Peygamber'e muttasıl olma şüphesini gidermekte ve özünde bir hüccet haline getirmektedir.[986] Bu bağlamda meşhur haberin mütevâtir gibi amel edilmesinde görüş birliği oluşmuş olup, tek farkı inkâr edenlerin küfre değil dalâlete nisbet edilmesidir.[987] Sonuç olarak bu analiz, Nuveyrî'nin İbnu'l-Cezerî'ye yönelik eleştirilerini gidermek adına, sahih senedin tevâtürle olan bağıntısını ilmî bir bütünlük içinde ele alarak kıraat sahasındaki usulî uyumu vurgulamaktadır.

Söz konusu yaklaşımları doğru kabul etmekle birlikte bu çalışmanın analizine göre İbnu'l-Cezerî *en-Neşr* adlı eserindeki sahih kıraat tanımına tevâtür şartını bilinçli olarak eklememiştir. Bunun nedeni on kıraatin içindeki infirâd rivayetleri ve on kıraat dışındaki (muhtemel) meşhur sahih âhâd rivayetleri de kapsayacak esnek bir tanım oluşturmak istemesidir. Nitekim çok erken dönemde yazmış olduğu *Muncid*'de dahi, sahih olan on kıraatin muhtevasında ravi ve tariklerin teferrüd ettiği vecihlerde tevâtürü iddia etmediğini, böyle bir şeyi tevâtürün ne olduğunu bilmeyen cahil biri dışında hiç kimsenin ileri sürmeyeceğini dile getirmesi; yine on kurrâ tarafından okunan sahih kıraatlerin *mütevâtir* ve *müstefîz*/*ümmet nezdinde kabul gören [âhâd]) kıraatler* şeklinde iki kısımdan oluştuğunu kaydetmiş olması da bu yaklaşımın tutarlılığını göstermektedir. İbnu'l-Cezerî bu görüşünü muhaddis ve fukahânın adalet ve zabt sahibi raviden gelen haber-i vâhidin, karinelerle desteklendiğinde bilgi ifade edeceği yönündeki genel kabule dayandırmıştır. Zira adalet ve zabt sahibi bir kari tarafından nakledilen bu tür âhâd kıraatler; Arapçaya ve mushaf hattına uygunluk, müstefîz olma ve ümmetin kabulüne mazhar olma gibi karinelerle kuşatıldığında sened bakımından sahihlik vasfını kazanmış olmaktadır.

Diğer yandan İbnu'l-Cezerî âhâd sahih kıraatleri üç şart (sahih sened, Arapçaya muvafakat ve resme uyma) çerçevesinde tanımlamış olsa da bu şartların şerhinde kullandığı ifadelerden hareketle,

---

[985] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/123-124.
[986] Bütüncül bir okuma için bkz. H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/meshur (Erişim 19 Haziran 2024).
[987] Curcânî, *et-Taʿrîfât*, 97.

onun nazarında kıraatlerin sıhhatinde ve Arapçaya veya resme muvafakat-muhalefet noktalarında asıl belirleyici unsurun sahih sened (ve onun meşhurluk boyutu) olduğu; diğer iki şartın ise pratikte sınırlı bir işlevselliğe sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu tespiti teyit eden kanıtlar arasında, müellifin sahabeden nakledilen resme muhalif kıraatlerin, meşhur olmayan âhâd haberlerle geldiğinden Kur'an olarak okunamayacağını belirtmesi; buna karşın on kıraatin muhtevasında yer alan ve Arapçaya (fasih lehçeye) veya resme (örneğin, hazf-ispat, idğam, ibdal yoluyla) sarih muhalefet içeren vecihlerin, sahih sened ve şöhret sayesinde bu olumsuzluklardan etkilenmediğini dile getirmesi yer almaktadır.[988] Nitekim sahih kıraat tespitinde *adalet ve zabt sahibi ravi tarafından kesintisiz rivayet edilen ve ümmet nezdinde müstefîz ve meşhur addedilen senedin* önceliği öne çıkmakta olup, diğer iki şart bu rüknün doğal gereklilikleri (levâzim) olarak kabul edilerek haber-i vâhidin kabulü için birer karine işlevi görmüş oldukları anlaşılmıştır. İbnu'l-Cezerî'nin ayrıca Ca'berî'den *şart tektir* şeklinde benzer bir yaklaşımı eleştirmeden nakletmesi, bu tercihin tutarlılığını ve kıraat ilminin geleneksel çerçevesindeki uyumunu pekiştirmektedir.[989]

Ayrıca İbnu'l-Cezerî'nin on kıraatin mütevâtir statüsüne dair ısrarlı savunusu, kıraat ilminin metodolojik bütünlüğünü pekiştirirken, Nuveyrî'nin eleştirilerine karşı adeta bir cevap niteliğindedir. Bu çerçevede İbnu'l-Cezerî, *Muncid'*de on kıraati, özellikle de başkaları tarafından tartışılan yedi kıraate eklenen üç kıraati, ferdî olarak değil fakat Kur'an'ın mecmuuna nispetle mütevâtir addederek açıkça savunmuş; bu iddiasını güçlendirmek için kıraatleri yedi ile sınırlandıran İbn Mucâhid'den kendi dönemine kadar uzanan zaman diliminde bu üç kıraati okuyan meşhur kari ve mukrîleri on altı tabaka halinde detaylı bir şekilde zikretmiştir. [990] Örneğin,yalnızca İbn Mucâhid'in şeyhlik döneminde bile bu kıraatleri okuyanların sayısının elli kişiyi bulduğunu belirterek naklî yoğunluğu vurgulamıştır.[991] *en-Neşr*'de ise mütevâtir kısma doğrudan değinmemesi ilk bakışta on kıraate dair görüşünde bir değişim izlenimi verse de dikkatli bir inceleme bu kanaatinin sürekliliğini ortaya koymaktadır. Zira *Muncid*'de bu minvalde aktardığı alimlerin ifadeleri ve kendi görüşlerini *en-Neşr*'de de aynen kaydederek on kıraatin genel manada mütevâtir niteliğini pekiştirmiştir. Bu bağlamda İbnu'l-Hâcib'in lafzî ihtilafların mütevâtir, eda kabilinden olanların ise mütevâtir olmadığını iddia eden görüşünü ele alarak her iki tür ihtilafın da nakil derecesinin aynı olduğunu ve Bâkillânî gibi usul alimlerinin de bunları mütevâtir saydığını belirtmiş;[992] ayrıca İbn Teymiyye, Ebû Hayyân ve hocası İbnu's-Subkî'nin fetvalarını nakletmiş olup, İbnu's-Subkî'nin "On kıraat mütevâtirdir ve Allah Resulüne indirildiğine dair dinde zaruri bilgi ifade ederler." ifadesini notsuz bir şekilde kaydetmiştir.[993] Benzer şekilde Begavî, İbnu's-

[988] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/7, 8, 10, 11-13,14.
[989] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/13.
[990] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 29-63.
[991] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 83.
[992] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/30.
[993] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/45-46.

Salâh ve Kevâşî gibi ulemanın on kıraatin mütevâtir ve müttefekun aleyh olduğuna dair görüşlerini de zikretmiştir.[994] Dahası İbnu'l-Cezerî bu üç kıraatin tarikler itibarıyla yedi kıraatin kapsamının dışına çıkmadığına dair bir istikrâda bulunarak yedi kıraatin mütevâtir kabul edildiği bir zeminde diğer üç kıraatin mütevâtir olmadığını iddia etmenin yersiz ve geçersiz olduğunu belirterek bu yöndeki karşıt görüşlere açık bir itirazda bulunmuştur.[995]

Bazı çalışmalarda[996] İbnu'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'deki "Daha önce ben de bunu savunuyordum, fakat bunun fasitliği anlaşıldığından vazgeçtim." (وقد كنت قبل أجنح إلى هذا القول ثم ظهر فساده) ifadesinin,[997] kıraatlerin Hz. Peygamber'e nispetlerinin mütevâtir olduğu şeklindeki önceki düşüncesine işaret ettiği belirtilmiş olsa da bu yorumun bağlamsal bir incelemeye tabi tutulması gerekmektedir. Zira İbnu'l-Cezerî mezkûr ifadeyi Kur'an olarak ahzedilmesi caiz olan kıraatlerin şartlarından sahih senedi izah ettiği bir çerçevede zikretmiş olup, bir kıraatin sahih olması için illa tevâtürle nakledilmesinin zorunlu olmadığını, aksine âhâd kıraat senedinin başından sonuna kadar adalet ve zabt sahibi raviler tarafından muttasıl bir şekilde rivayet edilmesi, ayrıca bu alanın imamlarının nezdinde şâz olmayıp meşhur olması gibi vasıfların yeterli olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda bazılarının, Kur'an'ın âhâd yolla sabit olamayacağını iddia ederek senedde tevâtürü şart koşması İbnu'l-Cezerî'ye göre, diğer iki rükne olan ihtiyacı göz ardı etmekte olup, pratikte tevâtürü her bir kıraat ihtilafı için zorunlu kılmanın, yedi ve diğer imamlardan sabit olan pek çok vechi [infirâdâtı] ortadan kaldıracağı gerçeğini ortaya koyar. Dolayısıyla İbnu'l-Cezerî önceleri bu görüşe meyletmiş olsa da selef ve halefin yaklaşımlarına aykırı düştüğünü fark ederek ondan vazgeçtiğini belirtmiştir. Neticede İbnu'l-Cezerî'nin tevâtürle ilgili vazgeçtiği hususun, Hz. Peygamber'den imamlara kadar olan nakil zinciriyle ilgili olmayıp, bilakis her bir harf ihtilafının nakil keyfiyetinde tevâtür arayışı olduğu anlaşılır. Kanaatimizce müellif bu düşünceye ilmî anlamda yeterince yetkin olmadığı çok erken dönemlerinde kapılmıştır; zira takriben yirmi üç yaşında kaleme aldığı *Muncid*'de dahi kıraatlerin hem mütevâtir hem sahih âhâd meşhur senedlerle gediğini ve imamların infirâdâtında tevâtürü aramanın yersiz olduğunu savunmuştur.[998]

Ayrıca mezkûr çalışmalarda İbnu'l-Cezerî'nin *Muncid*'de üç kıraatin mütevâtir oluşlarını delillendirmek amacıyla mukrîlerini İbn Mucâhid döneminden itibaren zikretmeye başlamış olmasının, İbn Mucâhid öncesi süreçte kıraatlerle ilgili durumun tartışmalı olmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Bu temelden hareketle "İbnu'l-Cezerî'ye göre kıraatlerin mütevâtirliği, nispet edildikleri

[994] Bu aktarımları için bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/37-47.
[995] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/45.
[996] Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 107-109, 111; Ömer Özbek, "İbnu'l-Cezerî'nin Kırâatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı" 36 (Şubat 2018), 564, 568-572.
[997] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/13.
[998] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 21; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 90.

kıraat imamlarından hatta İbn Mucâhid sonrası dönem itibariyle söz konusudur."[999] şeklinde bir çıkarımda bulunulmuştur. Muhtemelen bu çıkarım İbnu'l-Cezerî'nin gerekçe mahiyetinde zikrettiği الذين كانوا في عصر ابن مجاهد المسبِّع الأوّل لأن الأمر قبله يوافق عليه الخصم ifadesinin[1000] hatalı tercümesinden kaynaklanmaktadır. Zira dikkatlice incelendiğinde İbnu'l-Cezerî bu ibareyle İbn Mucâhid öncesi süreçte üç kıraatin mütevâtir olduğu yönündeki fikre, hasmın dahi muvafık olduğunu ve dolayısıyla o dönemin zikrine ihtiyaç duyulmadığını kastetmiştir.[1001] Keza daha önce de ifade edildiği gibi kimi alimlerinin nezdinde sadece yedi kıraatin mütevâtir addedildiği yönünde bir algının, mucmaʿ aleyh kıraatleri yediyle sınırlandıran İbn Mucâhid'den sonra tezahür etmiş olması da İbnu'l-Cezerî'nin bu ifade ve tutumunu teyit etmektedir.

İbnu'l-Cezerî'nin kıraatlerin mütevâtirliğini Hz. Peygamber'den değil de meşhur imamlardan itibaren gördüğü yönündeki bir çıkarımın da mezkûr ifadelerden yola çıkılarak yapılması isabetli değildir. Zira *Muncid*'de ilk tabakayı imamlardan değil, aksine imamlardan takriben bir buçuk asır sonra gelen İbn Mucâhid'den başlattığı ve dolayısıyla imamlardan İbn Mucâhid'e kadar olan sürece de değinmediği görülür. Ayrıca İbnu'l-Cezerî'nin mezkûr ifadelerinin bağlamının, genel olarak kıraatlerin mütevâtirliğini ispatlamaktan ziyade, özellikle İbn Mucâhid'in tahdit eyleminden sonra kimilerince tevâtürlüğü kabul edilmeyen üç kıraatin de diğer yedi kıraat gibi mütevâtir olarak bize ulaştığını gösterme çabası olduğu göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte hem İbnu'l-Cezerî hem de diğer tabakât müellifleri tarafından, ilk tabakalardan itibaren tüm kari ve mukrîlerin isimleri tespit edilmeye ve zikredilmeye çalışılmıştır.[1002]

Bunlara ilaveten İbnu'l-Cezerî *Muncid'*de yukarıdaki ifadelerinin bağlamında şu tespitleri yapmıştır: Öncelikle gerek Sehâvî ve kendi hocası Ebu'l-Meâlî gibi alimlerin görüşleri çerçevesinde gerekse kendi kanaatine göre kıraat isnatlarının belirli bir zümreyle sınırlı kalması, Kur'an'ın başka kanallardan naklini engellemez. Zire her belde halkı kendi bölgelerinde -bir önceki nesilden aktarıldığı gibi- sayısız hafızın oluşturduğu yoğun bir kitle tarafından Kur'an'ı sistemli bir şekilde alıp okumaktaydı ve bu süreklilik tevâtürü gerçekleştirmekteydi. Ayrıca İbnu'l-Cezerî kendilerine nispet edilen imamların döneminde ve onlardan önceki zamanlarda on kıraatin kurrâ sayısının kendi dönemine kıyasla çok daha fazla olduğuna dikkat çekmiştir. Son olarak tevâtürün her zaman hâsıl olduğunu

[999] Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 107-109; Özbek, "İbnü'l-İbnu'l-Cezerî'nin Kırâatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı", 564, 568-572.

[1000] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 29; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 113.

[1001] Bu çalışmanın tespitine göre söz konusu ifadenin tercümesi şu şekildedir: [Tabakayı başlattığımız*] "Birinci tabaka, ilk yedi kıraat imamını tespit eden (müsebbiʿ) İbn Mucâhid'in döneminde yaşamış alimlerdir; zira onun öncesindeki devirde bu konu, karşıt görüşteki alimlerce (muhalif) dahi kabul görmekteydi."*

[1002] Şemseddîn Ebû Muhammed ez-Zehebî, *Maʿrifetu'l-kurrâi'l-kibâr ʿale't-tabakâti ve'l-âsâr*, 1997, 9-170; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*.

vurgulamış ve bunu Veda haccıyla ilgili aktarılan haberlerle kıyaslamıştır. [1003] Tüm bu veriler müellifle ilgili aksi yöndeki tespitlerin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

İbnu'l-Cezerî on kıraatin ilk dönemlerden itibaren mütevâtir olduğuna ilişkin tespitini, bir beldenin dışındaki kıraatle okuyan kişinin o belde halkı tarafından reddedilmesi gibi toplumsal olgularla da teyit etmiştir. Bu çerçevede şeyhi İmam Malik'ten aksi yönde gelen rivayete rağmen İmam Şâfiî'nin Mekke halkının kıraati olan İbn Kesîr'i temel alarak besmeleyi Kur'an'dan saymış olmasını, bu kanaatini pekiştiren bir diğer faktör olarak zikretmiştir. Müellif İmam Şâfiî'nin bu tutumunu, İmam Malik'ten gelen rivayetin âhâd niteliğinde olması ve buna mukabil İbn Kesîr'in kıraatinin şehir halkı tarafından yaygın bir şekilde okunduğundan mütevâtir kabul edilmesiyle açıklamıştır.[1004] Nitekim İbnu'l-Cezerî ve benzeri yaklaşım gösteren alimler on kıraatin mütevâtirliğini; *tarihsel süreklilik, coğrafî kitlesellik* ve *sosyal pratik* üzerine inşa ettikleri bütüncül bir teoriyle savunmuşlardır. Diğer bir ifadeyle tevâtürü statik bir ravi sayısının ötesinde dinamik toplumsal bir yapı olarak görürler.

Bu ilmî tartışmaların ardından konunun özüne odaklanarak şu hususu vurgulamak gerekir: İbnu'l-Cezerî'nin "sahih sened" anlayışında karşıt kutbu, tamamen uydurma veya hiçbir şekilde senedi bulunmayan rivayetler teşkil etmemektedir; bilakis senedi mevcut olmakla birlikte bu senedin sahih kabul edilebilmesi için aranan niteliklerin tamamını taşımayan isnatlar oluşturmaktadır. Hadis usulünde de benzer bir durum söz konusu olmakla birlikte şu nüans dikkat çekicidir: Bir hadisin tarik sayısı meşhur, aziz veya garip düzeyinde olsa dahi, sıhhat şartlarının tümünü taşıması hâlinde sahih sayılabilir. Buna karşılık kıraat ilminde bir rivayetin sadece adalet ve zabt sahibi raviler tarafından muttasıl bir senedle aktarılması, sahihlik için yeterli değildir. Ayrıca rivayetin -mütevâtir olmasa bile- asgarî düzeyde *meşhur* veya *müstefîz* olması ve ümmet nezdinde kabul görmesi gerekmektedir. Zurkânî de bu bağlamda "Kur'an/kıraat kriterlerinde zikredilen sahih isnattan kastedilen mutlak bir sahihlik değildir. Bilakis kıraati yaygınlık, meşhurluk ve ümmet nezdinde kabul görme noktasına ulaştıran mümtaz bir sahihliktir. Bu şart, diğer iki kriterin karinesiyle birleştiğinde Kur'an'ın tahakkuku için gerekli olan tevâtür kuvvetine erişir."[1005] diyerek kıraat ilminde aranan sahih senedin farkını vurgulamıştır. Neticede İbnu'l-Cezerî kıraatin senedinin sıhhatinde hadisteki teknik ve dâhili kriterlerle yetinmeyerek sıhhat şartının tamamlayıcı unsuru olarak kıraatin, *kıraat imamları nezdinde şâz veya hatalı addedilmeyen meşhur bir rivayet* olması şeklinde senede harici bir ek şart daha getirmiştir. Bu da kıraatlerin güvenilirliğinin sadece teknik değil, aynı zamanda toplumsal ve ilmî kabul temelinde de değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

[1003] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 79-81.
[1004] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 79.
[1005] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân*, 1/470.

İbnu'l-Cezerî'nin şâz kıraatlere yönelik yaklaşımını değerlendirdiğimizde ise sahih kıraati tanımlayan üç temel şarttan birinin ihlali durumunda ilgili kıraatin *zayıf, şâz* veya *batıl* olarak nitelendirileceğini ifade ettiği görülmüştür. Kanaatimizce İbnu'l-Cezerî söz konusu üç niteleyici terimi tesadüfen veya gelişigüzel bir şekilde seçmemiş, aksine geniş bir bakış açısı benimseyerek ifadesinin farklı bağlamları kuşatacak şekilde kapsayıcı olmasını hedeflemiştir. Zira hadis literatüründe sahih (ve hasen) rivayetlerin mukabilinde olan tüm rivayetler, altında pek çok türü barındırmakla birlikte, *zayıf* olarak nitelendirilmiştir.[1006] Fıkıh disiplininde ise güvenilirlikten yoksun rivayetler batıl veya fâsid olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda İbnu'l-Cezerî'nin "Sahihin mukabili fasittir." [1007] ifadesine yer vermiş olması da bu ayrımı teyit eden bir başka göstergedir.

İbnu'l-Cezerî'nin bu çerçevedeki ifadelerinden ilk bakışta bir kıraatin şâzlığında, söz konusu üç şarttan birinin yokluğunun yeterli bir kriter olarak görülmüş olabileceği izlenimi doğabilir. Ancak onun mushaf ve Arap dili kurallarına aykırı örnekleri dikkatli bir şekilde analiz edildiğinde -sahih kıraatleri belirlerken izlediği yöntemle paralellik gösterir biçimde- şâz kıraatleri tespit etmede de asıl belirleyici unsurun sened olduğu anlaşılır. Nitekim gerek sika ravilerin resme muhalif kıraatlerince gerek Arapçaya uymayan vecihlerde gerekse sika olmayan kaynaklardan aktarılan kıraatlerin senedlerinde *mümtaz sahihliğin* gerçekleşmediği mütalaa edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle bu rivayetlerin tümünün, Kur'an olarak kabul edilebilir bir nitelik taşıması için gerekli olan nakil keyfiyetini, yani "adalet ve zabt sahibi bir ravinin, kendisi gibi (âdil ve zâbıt) bir raviden başlayarak senedin sonuna kadar (bu kıraati) nakletmesi; aynı zamanda bu işin ehil imamları ve onu titizlikle kaydeden muhakkikler nezdinde meşhur olması, onlar tarafından hata içerdiği veya bazı ravilerin şâz (münferid) rivayeti olarak sayılmaması." şeklindeki özellikleri barındırmadığından sahih senedde aranan şartların tam olarak oluşmadığı müşahede edilmiştir.

İbnu'l-Cezerî şâz kıraatlerin örneklerini Mekkî'nin ifadeleri bağlamında zikrettikten sonra, kıraatler arasında İbn Miksem tarafından cevaz olarak belirtilen, ancak resme ve Arapça kurallarına uygun olmasına rağmen hiçbir şekilde nakledilmeyen reddedilmiş bir kısma daha dikkat çekmiştir. Bu türün tam olarak şâz kıraatlerin kapsamında bulunup bulunmadığı net bir şekilde anlaşılmamıştır. Zira İbnu'l-Cezerî bu kıraatler için şâz nitelendirmesini açıkça yapmamış, hatta tek bir örnek dahi sunmamıştır. Bunun yerine bu kıraatleri okuyanlar hakkında, kıraatlerdeki sünen-i müttebea yaklaşımından hareketle İbn Ebî Hâşim üzerinden bidatçı vasfını tercih etmiştir. Öte yandan İbnu'l-Cezerî'nin kaynaklarda zikredilen ancak aslı bulunmayan bazı eda kabilinden vecihler için şâz terimini kullanmış olması, onun *en-Neşr* adlı eserinde bu terimin kullanımında daha esnek bir tutum benimsediğini göstermiştir. Bu durum –yani zayıf da olsa hiçbir şekilde nakli veya aslı olmayan

[1006] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs,* 111-112.
[1007] Curcânî, *et-Taʿrîfât*, 42.

vecihlerin, İbnu'l-Cezerî ve diğer müellifler tarafından kıraatlerin kapsamı içinde ele alınması- hadis literatüründen etkilenildiğini düşündürmektedir. Nitekim uydurma (mevzu) rivayetlerin, İbnu's-Salâh'tan ve hatta Hattâbî'den[1008] itibaren hadis literatüründe işlendiği ve zayıf hadisler altında kaydedildiği görülmüştür.[1009] Bu duruma yönelik muhtemel itirazlara mevzu rivayetlerin hadislerle ortak yönleri (tahdîs edilmeleri) nedeniyle, onları vazedenlerin düşüncelerinden hareketle ve makbul hadislerden uzaklaştırmak amacıyla hadis külliyatına dâhil edildikleri belirtilerek cevaplar verilmiştir.[1010]

İbnu'l-Cezerî'nin iki eserinin mukayesesinde ise şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: *Muncid* adlı eserinde kıraatleri senedin tarik sayısı bakımından *mütevâtir* ve *âhâd sahih* olarak iki temel kısma ayırmıştır. Bu çerçevede mütevâtir kıraati iki şartın yanı sıra tevâtür yoluyla nakledilen kıraat olarak tanımlamıştır. Buna karşılık sahih kıraati ise senedi, baştan sona kadar adalet ve zabt sahibi ravilerin birbirinden naklettiği; ayrıca müstefîz bir rivayet yoluyla ümmet nezdinde kabul gören kıraat olarak tarif etmiştir. Öte yandan *en-Neşr* adlı eserinde kıraatleri senedin tariki açısından değil de sıhhati yani kabul ve red yönünden ele almayı tercih etmiştir. Bu bağlamda mütevâtir kıraatleri –tartışmasız kabul edilmeleri ve otoritelerinin zaten müsellem olması nedeniyle– ayrıca zikretme ihtiyacı duymamış; bunun yerine ihtilafa konu olma potansiyeli taşıyan âhâd kıraatleri sahih (makbûl) ve şâz (merdûd) şeklinde kategorize ederek incelemiştir. Bu yaklaşımda bir âhâd kıraatin kabul veya reddinin belirleyici ölçütü, senedin sıhhati olarak öne çıkmıştır. Ancak buradaki *sahih sened* vurgusu yalnızca ravilerin şahsî güvenilirliğiyle (adalet ve zabt) sınırlandırılmamakta; aynı zamanda rivayetin kurumsal meşhuriyeti ve ilmi kabulü gibi çok boyutlu kriterleri dikkate almaktadır.

Müellif Kur'an olarak okunacak makbul kıraatleri *Muncid'*de açıkça on kıraatle sınırlandırmıştır. Bu kıraatlerin genelinin mütevâtir olduğunu ve bir kısmının (infirâdât olarak bilinen) tevâtür derecesine ulaşmayan âhâd haberlerin sahih kısmında yer aldığını belirtmiştir. Buna karşın *en-Neşr'*de makbul kıraatleri teorikte herhangi bir sayı ile sınırlandırmamış, aksine bir kıraatin asgari olarak mezkûr üç şartı taşımasını ve senedinin ayrıca meşhur ve müstefîz olmasını yeterli görmüştür. Bu yaklaşım sayesinde müellif Kur'an ve kıraatlerin sübutu için mutlak surette tevâtürü şart koşan ve sahih âhâd haberle gelen kıraatlerin Kur'an olamayacağını savunan bazı müteahhirîn düşünürlerden, ümmetin kabulünü ve yaygınlık kriterini esas alarak ayrıldığını ortaya koymuştur.

Sonuç itibarıyla yapılan incelemeler İbnu'l-Cezerî'nin *Muncid*'de sergilediği yaklaşıma kıyasla *en-Neşr*'de daha kapsamlı ve sistematik bir teorik çerçeve geliştirdiğini ortaya koymuştur. Bu yeni

[1008] Hattâbî, *Meʿalimu's-sunen*, 1/6.
[1009] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs,* 200-201; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu alâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/838; Suyûtî, *Tedrîbu'r-ravi fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, 1/323.
[1010] İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/838; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,* 1/310-311.

çerçeve, öncelikle bütün sıhhat şartlarını eksiksiz bir biçimde karşıladığı için mütevâtir kıraatleri kapsamaktadır. Nitekim İbn Hacer'in "Her mütevâtir rivayet meşhurdur, fakat her meşhur rivayet mütevâtir değildir."[1011] şeklindeki tespitinde de görüleceği üzere mütevâtir kıraatler aynı zamanda sahih ve yaygın kabul edilen kıraatlerdir. İkinci olarak bu sistemmmütevâtir derecesine ulaşmamış âhâd meşhur sahih kıraatleri de içine almaktadır. Üstelik sahih kıraatin kapsamı teorik açıdan on kıraat imamıyla sınırlı tutulmamıştır. İbnu'l-Cezerî'nin bu tür şümullü bir yaklaşım benimsemesinin arka planında, onun yaşadığı ya da doğrudan temas kurabildiği bölgelerin ötesindeki İslam coğrafyasında mevcut kıraat uygulamalarına tam anlamıyla vâkıf olamamış olabileceği ihtimali yatmaktadır. Bu durum müellifi daha ihtiyatlı ve kuşatıcı bir tutum geliştirmeye sevk etmiş olabilir. Nitekim İbnu'l-Cezerî on kıraat dışında da en azından sahih ve yaygın olarak nakledilen âhâd kıraatlerin bulunabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmuştur. Bu ihtimale ilişkin tereddütlerini daha *Muncid*'i telif ettiği süreçte dile getirdiği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda genel anlamda mütevâtir kabul ettiği on kıraat içerisinde dahi bazı ravilerin mütevâtirlik vasfı taşımayan infirâdâtını, meşhur ve müstefîz olmaları dolayısıyla sahih kabul eden İbnu'l-Cezerî'nin, aynı yaklaşımı on kıraat dışındaki rivayetler için de prensip olarak mümkün görmüştür. Bununla birlikte her iki eserinde de senedin sıhhati için aradığı asgari şartlarda bir değişiklik söz konusu olmamıştır: İbnu'l-Cezerî'ye göre sahih bir kıraat, adalet ve zabt sahibi bir ravinin yine aynı vasıfları haiz bir raviden naklettiği ve bu naklin müstefîzlik ile ümmetin kabulü gibi karinelerle desteklendiği rivayet olmalıdır.

Her iki esere şâz kıraatler açısından bakıldığında *Muncid*'de bu tür kıraatler âhâd sahih kıraatlerin altında zikredilmiştir. İbnu'l-Cezerî bu kıraatlerden mucma' aleyh mushafa muhalif olanların, senedleri (hadis tekniği açısından) sahih olsa dahi kendi döneminde şâz kabul edildiklerini açıkça belirtmiştir. Senedi sahih olup Arapçaya ve resme muvafık olduğu halde müstefîz olmayan ve ümmet tarafından kabul görmeyenlerle ilgili ise İbnu's-Salâh, Ebu'l-Hasen es-Subkî ve hocası Abdulvehhab es-Subkî gibi ulemanın görüşleri üzerinden şâzzı zikretmiştir. Keza bunların pratikte on kıraatin dışında kalan kıraatlere tekabül ettiğini belirtmiştir. Nitekim İbnu'l-Cezerî böyle bir taksimle kıraatlerdeki şâzlığın haddi zatından (nefsu'l-emr'den) kaynaklanmayıp, aksine tarihsel süreçte gerek Hz. Osman döneminde icmâ edilen mushafa muhalif olmaları gerekse ümmet tarafından kabul görmemeleri nedeniyle müstefîz ve meşhur olamamak gibi ârizî sebeplerden mütevellit olduğunu imlemiştir. Bu yaklaşımla İbnu'l-Cezerî şâz kıraatlerin ontolojik statüsünden ziyade sosyo-tarihsel süreçlerle ilişkisini öne çıkarmaktadır. *en-Neşr*'de ise şâz kıraatlerin nefsu'l-emr'deki sıhhatlerinden sarf-ı nazar ederek daha çok pratik sonuçları ve hükümlerini göz önünde bulundurduğu ve bunun neticesinde de bir sınıflandırma yaptığı anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak mezkûr vasıflardaki kıraatlerin tamamını peşinen makbul sahih kıraatin karşıtında merdûd şâz şeklinde konumlandırmıştır. Bu eserinde daha kesin

[1011] İbn Hacer, *Nuzhetu'n-nazar,* 51.

sınıflandırmalara dayalı, hüküm odaklı ve pratik sonuçları önceleyen pragmatik bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Neticede İbnu'l-Cezerî'nin her iki eseri arasında şâz kıraatlerin ele alınış biçimi ve terminolojik kullanımı açısından bazı farklılıklar bulunsa da şâz kıraati belirleyen temel ölçüt ve içerikte esaslı bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Her iki eserde de senedinde sıhhat şartını yitirmiş olan kıraatler -ister mushafa muvafık isterse muhalif olsun- şâz olarak kaydedilmiştir. Zira bu tür kıraatler ravileri güvenilir (sikâ) olsa dahi, *müstefîz, meşhur ve ümmet nezdinde makbul olma* vasıflarını taşımadıkları için sonuç itibarıyla şâz kapsamında değerlendirilmiştir. Bununla birlikte İbnu'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de, *Muncid*'de açıkça şâz olarak dahi adlandırılamayacağını ve "yalandır" diyerek reddettiği, hiçbir aslı veya nakli bulunmayan bazı kıraat vecihlerini yer yer şâz olarak nitelemesi, onun şâz kavramını daha geniş bir kapsamda kullandığını, hatta bu terimi tüm reddedilmiş kıraatleri kuşatacak biçimde esnettiğini göstermiştir.

Yukarıda ortaya konan veriler ve yapılan analizler ışığında bazı araştırmacıların,[1012] İbnu'l-Cezerî'nin telif sürecinde şâz kıraatlere ilişkin sırasıyla önce *mushafa muhalif kıraatler*, ardından *kıraat imamlarından şöhret ve tevâtür olmaksızın Kur'an olarak nakledilen kıraatler*,[1013] daha sonra *on imamın kıraatleri dışında kalan rivayetler* ve nihayet *üç temel ilkeden birine muhalif kıraatler* şeklinde farklı ve birbiriyle çelişkili tanımlar geliştirdiği yönündeki iddialarının temelsiz olduğu tezahür etmiştir. Benzer şekilde "Şâz kıraat tanımlamasında mushafa uygunluğun esas alınması İbnu'l-Cezerî'ye özgü bir yaklaşımdır."[1014] şeklindeki iddianın geçerliliği de sorgulanmalıdır. Eğer bu iddia ile kastedilen mushafa muhalefetin İbnu'l-Cezerî'nin şâz tanımında belirleyici yegâne unsur olduğuysa, yapılan değerlendirmeler İbnu'l-Cezerî'nin şâz kıraatleri sadece mushafa muhalefetle değil, aynı zamanda diğer iki unsurlarla birlikte ele aldığını ve bunların içerisinde de en temel ölçütün şöhret olduğunu ortaya koymuştur. Şayet bu ifadeden maksat, mushafa muhalif kıraatlerin ilk defa İbnu'l-Cezerî tarafından şâz olarak isimlendirildiği yönündeyse, bu iddia da tarihî verilerle çelişmektedir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere, Taberî başta olmak üzere birçok erken dönem alimi mushafa muhalif kıraatleri şâz olarak değerlendirmiştir.

[1012] İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 154-156; Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 261-263.

[1013] Her ne kadar mezkûr çalışmalarda bu tanım İbnu'l-Cezerî'ye nispet edilse de bağlama dikkatlice bakıldığında İbnu'l-Cezerî'nin bunu İbnu's-Salâh'ın tanımı olarak naklettiği görülür. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 19-20.

[1014] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 155, 159.

Tablo 3: İbnu'l-Cezerî'nin Muncid'de Yapmış Olduğu Kıraat Tasnifi (Senedin Turuk Sayısı Açısından)

Mütevâtir Kıraatler	**[Âhâd] Sahih kıraatler**	**[Âhâd] Şâz Kıraatler**	**Mekzûb Kıraatler**
Mutlak olarak Arapçaya uygun olan, -takdiren bile olsa- mesâhif-i Osmânî'yeden birine muvafık olan ve tevâtürle nakledilen kıraatler. Pratikte: On kıraatin kahir ekserisi. **Tevâtür:** Yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluğun, senedin sonuna kadar kendi gibi bir topluluktan aktarmış olduğu rivayetler.	1) Adâlet ve zabt sahibi ravilerin, kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi ravilerden nakletmesiyle senedi sahih olan, aynı zamanda Arapçaya ve resme muvafık olan. Kendi içinde iki alt türü bulunmaktadır: a) Üç şartı taşıyıp nakli müstefîz ve ümmet tarafından kabul görenler **Pratikte:** On kıraatin içindeki infirâdât. b) Üç şartı taşıdığı halde nakli müstefîz olmayan ve ümmet tarafından kabul görmeyenler **Pratikte:** On kıraatin dışındakiler. Bu tür kıraatler, İbnu'Salah, İbnu's-Subki gibi alimlerden naklen şâzdır. (Cezeri'de bunu tercih etmiş gibidir.) 2) Senedi sahih olup Arapçaya muvafık olan, fakat resm-i Osmânî'ye	1) Üç şartı taşıdığı halde nakli müstefîz olmayan ve ümmet tarafından kabul görmeyenler Pratikte: on kıraatin dışındaki kıraatler. 2) Senedi sahih olup Arapçaya muvafık olan, fakat resm-i Osmânî'ye muvafık olmayanlar.	Nakil olmaksızın mana ve resme veya bu ikisinden herhangi birine muvafık olarak yapılan kıraatler.

	muvafık olmayanlar. Bunlar açıkça şâz olarak nitelendirilmiştir.		

Tablo 4: İbnu'l-Cezerî'nin en-Neşr'de Yapmış Olduğu Kıraat Tasnifi (Kabul veya Red Açısından)

Sahih Makbul Kıraat	**Şâz, Zayıf, Bâtıl (Merdûd) Kıraat**
Arapçaya bir vecihle ve yine mesâhif-i Osmânî'yeden birine -ihtimalen dahi olsa- muvafık olup, senedi sahih olan kıraatler. Daha özelinde, sahih senedin tüm vasıflarını haiz olan kıraatler. **Sahih Sened:** Adalet ve zabt sahibi bir ravinin, kendisi gibi (âdil ve zâbıt) bir raviden başlayarak senedin sonuna kadar (bu kıraati) kesintisiz nakletmesi; aynı zamanda bu işin ehil imamları ve onu titizlikle kaydeden muhakkikler nezdinde meşhur olması, onlar tarafından hata içerdiği veya bazı ravilerin şâz (münferid) rivayeti olarak sayılmamasıdır.	Üç rükünden birini ihlal eden kıraatler. Daha özelinde, sahih senedin tüm vasıflarını barındırmayan kıraatler. Kapsamı; 1) Sikalar tarafından aktarılıp mesâhif-i Osmânî'yeden herhangi birine muvafık olmayanlar. Hükmü: Tevakkuf 2) Sika olmayan raviler tarafından aktarılanlar. İbnu's-Semeyfaʿ, Ebû's-Semmâl, Ebû Hanîfe'ye nispet edilenler. Hükmü: Merdûd 3) Sika raviler tarafından Arapçaya muhalif olarak aktarılanlar (ne sahih ne de zayıf tarikle nassı tespit edilemeyenler). Hükmü: Merdûd. Sebebi: Sehv ve yanılgı. 4) İbn Miksem tarafından cevâzlığı zikredilen, resme ve Arapçaya muvafık olduğu halde hiçbir şekilde nakli, aslı bulunmayan kıraatler. Hükmü: Merdûd.

Not: *Sahih kıraat* terimi, bu taksimde açıkça bahsedilmemiş olsa da meşhur kıraatin yanı sıra, tüm şartları fazlasıyla sağladığından dolaylı mütevâtir kıraati de içermektedir.

2.3. İbnu'l-Cezerî Sonrasında Tasnif Geleneğinin Devamı ve Eleştirel Yaklaşımlar

İbnu'l-Cezerî kıraat ilminin sistemleşmesinde ve yaygınlaşmasında önemli bir dönüm noktası teşkil etmiş, eserleriyle sonraki asırların kıraat çalışmalarına yön vermiştir. Ancak onun vefatından sonraki dönem, bir yandan geleneksel kıraat anlayışının sürdürüldüğü, diğer yandan bazı yorum ve uygulamaların tartışmaya açıldığı bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde

İbnu'l-Cezerî'nin otoritesine atıfla devam eden rivayet ve tariklerin yanı sıra, kıraatlerin tevâtürü, hüccet değeri ve pratikteki yansımalarına dair eleştirel yaklaşımlar da gelişmiştir. Bu alt başlık İbnu'l-Cezerî sonrası dönemde kıraat ilmindeki süreklilik dinamiklerini ve ortaya çıkan ihtilaflı meseleleri analiz ederek klasik mirasın nasıl bir seyir izlediğini incelemeyi hedeflemektedir.

Bu çerçevede ilk olarak İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) yaklaşımı ele alınacaktır. Zira dokuzuncu yüzyılın önde gelen hadis ve fıkıh alimlerinden biri olarak kıraat ilmindeki ihtilaflara dair derinlemesine analizler sunmaktadır. Kendisine yöneltilen bir fetva talebi,[1015] Kur'an'ın sübutu ve kıraatlerin statüsüne dair önemli tartışmaları kaydetmektedir. İbn Hacer bu bağlamda özellikle kıraatlerin tevâtür meselesi, şâz kıraatlerin tanımı ve bunlarla amel etmenin hükmü gibi konuları ortaya koymaktadır. Ona göre Kur'an'ın sahihliği, ancak mütevatir yolla nakledilen lafızlarla sabit olmaktadır. Bu görüşün dört mezhebin usul alimleri ve cumhur kurrâ tarafından da paylaşıldığını bildirmektedir. İbn Hacer tevâtürü salt teknik bir kavram olarak değil, *her dönemde müçtehitlerin üzerinde ittifak ettiği* bir olgu olarak yorumlamaktadır. Bu yaklaşım Kur'an'ın korunmuşluğunu vurgularken, aynı zamanda âhâd yolla gelen rivayetlerin Kur'an statüsü taşımadığına işaret etmektedir.[1016]

Şâz kıraatler meselesine gelindiğinde ise İbn Hacer'in analizi daha da derinleşmektedir. Aktarımlarına göre, fukahânın çoğunluğu, yedi kıraatin dışında kalanları şâz olarak nitelendirirken, Begavî ve bazı alimler bu sayıyı ona çıkarmaktadır. İbn Hacer bu tartışmada mutemet görüşün on kıraatin mütevâtir, diğerlerinin ise şâz olduğu yönünde olduğunu belirtmektedir. Ona göre şâz kıraatlerin Kur'an olarak okunması caiz değildir ve bu konuda icmâ bulunmaktadır.[1017] Özellikle Sehâvî gibi alimlerin, şâz kıraatlerle okuyanları şiddetle kınaması, bu yasağın toplumsal ve ilmî boyutunu göstermektedir. İbn Hacer şâz kıraatlerin ancak öğretim (talim) maksadıyla kullanılabileceğini, aksi takdirde tazir cezasını gerektireceğini vurgulamaktadır. Bu durum şâz kıraatlerin dinî pratikteki yerini net bir şekilde çizmektedir.[1018]

Netice itibarıyla İbn Hacer tevâtür olgusunu her dönemin müçtehit alimlerinin konsensüsüyle irtibatlandırarak Kur'an'ın sübûtunun yalnızca naklî delillerle değil, aynı zamanda ümmetin kolektif tasdik ve kabullenişiyle de temellendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bunun yanı sıra, kıraatlerin mütevâtir-şâz dikotomisi üzerinden tasnifi, İslam ilim geleneğindeki usulî titizliğin bir devamı niteliğini taşımaktadır. Bahsi geçen fetvası ise sadece teorik bir münakaşaya değil, aynı zamanda amelî sahada ortaya çıkabilecek sakıncaları da dikkate alan kapsamlı ve bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Bu

[1015] Kastallânî de hocasının söz konusu fetvasından kısa da olsa bahsetmektedir. Bkz. Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, thk. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'aniye (Medine: Mucemmau'l-Melik Fehd, 1434), 135-136.
[1016] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 241-242.
[1017] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 242-243.
[1018] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 244.

minvalde İbn Hacer'in ortaya koyduğu görüşler, kıraat ilmindeki ihtilâfların çözümünde günümüzde dahi müracaat edilen otoriter bir kaynak vasfını muhafaza etmektedir.

Bu süreçte şüphesiz ki şâz kıraatlerin tanımı ve tasnifi bağlamında ismi en çok öne çıkan, dahası zaman menfi yorumlara[1019] da konu olan isimlerden biri Celâleddîn es-Suyûtî'dir (ö. 911/1505). Suyûtî bu tartışmalı alandaki ilk ciddi değerlendirmesini henüz 23 yaşında iken kaleme aldığı *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr* adlı eserinde yapmıştır. Burada kıraatlerin sınıflandırılmasına dair mütekaddimîn bazı alimlerin, özellikle de Celâleddîn el-Bulkînî ve İbnu'l-Cezerî gibi otoritelerin görüşlerine yer vermektedir. Bu alimler arasında özellikle İbnu'l-Cezerî'nin meseleyi en yetkin şekilde ele aldığını belirtmektedir. Suyûtî bu değerlendirmelerin ardından kendi tasnif teklifini sunmakta ve Kur'an kıraatlerini altı kategoriye ayırmaktadır: mütevâtir, âhâd, şâz, münker, mevzû ve müdrec.[1020]

Suyûtî ilk olarak mütevâtir kıraatleri, klasik usûlcü tanıma uygun şekilde tarif etmekte ve kıraatlerin çoğunluğunun bu gruba dâhil olduğunu ifade etmektedir. Ardından mütevâtir düzeyine ulaşmayan, ancak senedi sahih, resm-i Osmânî'ye ve Arapça kaidelere uygun, ayrıca kıraat imamlarınca meşhur addedilen kıraatleri âhâd olarak tanımlamaktadır. Suyûtî burada tanımının kaynağı olarak doğrudan İbnu'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserindeki sahih kıraat tanımlarını esas aldığını belirtmektedir.[1021] Buna karşılık senedi sahih olup resme ve/veya Arapçaya aykırı düşen ya da kurrâ nezdinde meşhur kabul edilmeyen kıraatleri ise şâz olarak tanımlamaktadır. Bu yönüyle şâz kategorisinin tanımında hem rivayet zinciri hem de içerik (resm ve dil) unsurları dikkate alınmaktadır.[1022]

Suyûtî bu taksimin hadis terminolojisiyle uyumlu olduğunu da özellikle vurgulamaktadır. Ona göre hadis ilminde şâz terimi, senedi sahih olmakla birlikte güvenilir ravilerin rivayet ettiği çoğunluğun görüşüne aykırı olan rivayetleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Buna mukabil senedi sahih olmayan rivayetler *şâz* değil, *zayıf* ya da *münker* gibi başka sıfatlarla adlandırılmaktadır. Suyûtî kıraat alanında ise kurrânın, bazen münker ve mevzu kısma dâhil olan okumalara dahi şâz demekten çekinmediklerini belirtmektedir. Bununla birlikte kendi yaptığı taksimin daha isabetli olduğunu savunmakta ve bu çalışmayı ciddi bir ilmî mesai ve zihnî gayretin ürünü olarak takdim etmektedir.[1023]

Suyûtî bu meseleyi yaklaşık altı yıl sonra kaleme aldığı *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı meşhur eserinde yeniden ele almaktadır. Burada Bulkînî'nin kıraatleri sadece mütevâtir, âhâd ve şâz şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmasını kaydetmektedir; ancak bu sınıflandırmanın pek isabetli olmadığını ifade

[1019] Bu tür yorumlar için bkz. Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları -Şâz Kavramı Örneği-", 2012, 98-99; Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 209, 245.
[1020] Ebu'l-Fazl Celâleddin es-Suyûtî, *et-Tahbîru fî 'ilmi't-tefsîr*, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 2001), 65-69.
[1021] Suyûtî, *et-Tahbîru fî 'ilmi't-tefsîr*, 69.
[1022] Suyûtî, *et-Tahbîru fî 'ilmi't-tefsîr*, 69,70.
[1023] Suyûtî, *et-Tahbîru fî 'ilmi't-tefsîr*, 69,70.

etmektedir. Yine bu bağlamda en isabetli tasnifin İbnu'l-Cezerî'ye ait olduğunu belirtmekte ve onun sahih ve şâz kıraat tanımlarını aynen nakletmektedir. Ardından İbnu'l-Cezerî'nin ifadelerini esas alarak önceki eserindeki altılı taksimi yeniden gözden geçirmekte ve bu kez kıraatleri; mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz, mevzû ve müdrec şeklinde altı kategoriye ayırmaktadır. Burada dikkat çeken en önemli husus, mütevâtir ile âhâd arasında yer alan *meşhur* kategorisinin dâhil edilmesidir.[1024] Bu bağlamda meşhur kıraati, önceki âhâd tanımıyla örtüşen şekilde tarif etmektedir: *Senedi sahih, tevâtür derecesine ulaşmayan, resme ve Arapçaya uygun olan ve kurrâ nezdinde meşhur kabul edilen kıraatlerdir*. Bu tanım doğrudan doğruya İbnu'l-Cezerî'nin sahih (âhâd) kıraat tanımının bir uyarlaması gibidir. Suyûtî ayrıca bu kategorideki kıraatlerin özellikle ferşiyyât alanında sıklıkla görüldüğünü ve tarikler arasındaki farklılıkların bu gruba dâhil olduğunu bildirmektedir. Bu kıraatlerle amel etmenin caiz olduğunu ve bu konuda en çok başvurulan eserlerin *Teysir, Şâtibiyye, en-Neşr* ve *Takrîb* gibi yedi veya on kıraati içeren eserlerin olduğunu zikretmektedir. Böylece mütevâtir ve meşhur kıraatlerin pratikte on kıraate tekabül ettiğine işaret etmektedir. [1025]

Öte yandan bu ikinci sınıflandırmada âhâd kıraat, daha önceki şâz tanımıyla tanımlanmaktadır: *Senedi sahih olmakla birlikte resme ve Arapçaya uymayan yahut şöhret kazanmamış kıraatler*. Bu kıraatlerin genellikle hadis kaynaklarında sahih senedlerle Hz. Peygamber veya sahabeye nispet edilen farklı vecihler olduğu belirtilmektedir.[1026] Şâz kıraate dair tanım ise *et-Tahbîr'*deki tanımdan belirgin şekilde ayrılmaktadır. Suyûtî bu eserinde şâz kıraati artık *senedi sahih olmayan* şeklinde tarif etmektedir. Bu tanıma yalnızca iki örnek vermektedir: مَلَكَ يَوْمَ الدِّينِ ve إِيَّاكَ يُعْبَدُ.[1027] İlginçtir ki bu kıraatler *et-Tahbîr'*de *münker* olarak sınıflandırılmıştır; dolayısıyla burada yapılan yeni tanımın, önceki tasnifteki *münker* kategorisinin yerine ikame edildiği anlaşılmaktadır.

Suyûtî'nin kıraatlerin tasnifiyle ilgili *et-Tahbîr* ve *el-İtkân*'da ortaya koyduğu bu yaklaşımlar, sadece terminolojik çeşitliliği değil, aynı zamanda usulî bir dönüşümü de yansıtmaktadır. Bu iki eser arasındaki fark, yalnızca şâz kıraat tanımının teknik içeriğiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Suyûtî'nin hadis ilmi merkezli düşünsel zeminden kıraat ilmi merkezli daha müstakil bir anlayışa yöneldiğini de göstermiştir. Bu çerçevede *et-Tahbîr'*de şâz kıraatlerin tanımında bilinçli bir şekilde senedi sahih olmayan kıraatleri bu kapsama dâhil etmediğini ifade eden Suyûtî, *el-İtkân'*da bu tutumunu köklü biçimde değiştirmiş, şâz kıraati yalnızca *senedi sahih olmayan* şeklinde tanımlamakta ve bu vasfı adeta şâzzın yegâne kriteri hâline getirmiştir. Bu durum şâz kavramına dair zihnî kodlarının zamanla değiştiğini ve bu değişimin rastgele değil, ciddi bir ilmî mesainin ürünü olarak şekillendiğini

[1024] Ebu'l-Fazl Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974), 1/258-264.
[1025] Suyûtî, *el-İtkân*, 1/263-264.
[1026] Suyûtî, *el-İtkân*, 1/263-264.
[1027] Suyûtî, *el-İtkân*, 1/265.

göstermektedir. Nitekim Suyûtî *et-Tahbîr'*deki tanımının ardından yaptığı açıklamada, bu neticeye ulaşana dek fikrî bir çaba sarf ettiğini bizzat ifade etmiş; bu da onun meseleyi yüzeysel bir taksim mantığıyla değil, ilmî bir muhakeme süreciyle değerlendirdiğini göstermiştir.

*el-İtkân'*daki tanımın hem ilim hem yaş bakımından daha olgunluk devresinde kaleme alınmış olması, onun şâz kıraat konusundaki kanaatini nihai hâline yaklaştırdığını düşündürmektedir. Bu tanımın onun hadis ve kıraat başta olmak üzere birçok Kur'an ilimleri alanında yürüttüğü derinlemesine çalışmaların neticesi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira *et-Tahbîr'*deki tanımında senedi sahih olmayanı şâz kapsamında değerlendirmemesinin gerekçesini, hadis ilmindeki şâz kavramıyla paralellik kurarak izah etmiştir. Ona göre hadis ilminde şâz terimi, senedi sahih olan fakat güvenilir ravilerin rivayetine muhalif düşen rivayetler için kullanılmış; senedi sahih olmayan rivayetler ise zayıf veya münker gibi farklı isimlerle anılmıştır. Bu noktada Suyûtî kıraatle hadis arasında bir geçiş kurar; şâz kıraati adeta şâz hadisle kıyaslayarak onun da senedi sahih olabileceğini öngören bir model içinde tanımlamıştır.

Ne var ki *el-İtkân'*da bu önceki yaklaşımın izlerini tamamen sildiği ve şâzzı doğrudan *senedi sahih olmayan* olarak belirlediği görülmüştür. Bu, Suyûtî'nin hadis ilmindeki daha derin vukufiyetiyle şekillenmiş bir bakış açısını yansıtmaktadır. Çünkü Suyûtî de artık idrak etmiştir ki hadis ilminde *senedi sahih olmayan rivayetler,* aralarında şâz hadis de bulunmak üzere, neticede *zayıf hadis başlığı* altında toplanmaktadır. Dolayısıyla kıraatlerdeki şâzzın hadis ilmindeki şâz kısmına değil, zayıf şeklindeki ana başlığa denk düştüğünü gözlemlemiş ve *senedin sahih olmamasını* şâzzı belirleyen temel unsur olarak görmüştür. Bu yaklaşımıyla aynı zamanda kıraat ilminin, kendine has kriterleri olan bir disiplin olduğunu vurgulamıştır.

Ancak bu son tanımın mahiyetini ve isabet derecesini doğru bir şekilde değerlendirebilmek için Suyûtî'nin *senedi sahih olmayan* ifadesiyle ne kastettiğinin tam olarak anlaşılması gerekmektedir. Zira matbu metinlerde bu ifadenin etrafında doğrudan bir izah yahut şerh yer almamaktadır.[1028] Bununla birlikte tanımın içeriğine ilişkin bazı dolaylı ipuçlarından hareket etmek mümkündür. Bunlardan biri Suyûtî'nin meşhur kıraatleri tanımlarken *senedi sahih, resm-i Osmânî'ye ve Arapçaya muvafık, kurrâ nezdinde meşhur ve galat sayılmayan* gibi ölçütler zikretmesidir. Bu ölçütlerin tamamı İbnu'l-Cezerî'nin sahih kıraat tarifinde yer alan şartlarla örtüşmektedir. Bu durum Suyûtî'nin sahih senedi İbnu'l-Cezerî'nin çerçevesi içinde anladığını ve şâz kıraati de bu çerçevenin dışına düşen olarak tanımladığını düşündürmektedir. Nitekim Suyûtî, İbnu'l-Cezerîn bu konuyu gerçekten çok sağlam şekilde ele aldığını özellikle vurgulamıştır.

[1028] Başka bir baskıdan yapılan alıntıda buradaki ifadeler şu şekilde detaylandırılmıştır: "Senedi sahih olmayan, mutevâtir kıraatlerde bulunması gerekli olan şartlardan birisi veya hepsinin bulunmadığı okumalara şâz kıraat denir. Bunların okunması caiz değildir ve hiçbir şekilde Kur'an diye isimlendirilemezler." Bkz. Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 159.

İkinci olarak Suyûtî'nin şâz kıraate örnek olarak مَلَكَ يَوْمَ الدِّينِ kıraatini zikretmesi, bu kıraatin Enes b. Mâlik, Hz. Ali, Ebû Hayve ve Ebû Hanîfe gibi itibarlı şahsiyetlere nispet edilmesine[1029] rağmen kıraat otoriteleri nezdinde genel geçer meşruiyet kazanamamış olması, onun şâz tanımının yalnızca senedin varlığına ve ravinin güvenilirliğine dayanmadığını; aksine daha geniş ve bütüncül bir kıraat otoritesine istinat ettiğini göstermektedir. Üçüncü olarak ise hiçbir şekilde aslının ve temellendirici dayanağının bulunmadığını açıkça belirttiği Huzâî'nin kıraatlerini *mevzu* olarak nitelendirmesi, Suyûtî'nin şâz kıraat ile mevzû arasında bilinçli bir ayrım yaptığını ve şâz kategorisini, senedin yokluğundan öte *kıraat otoritelerince benimsenmeme, meşhur olmama* gibi kriterlerle birlikte değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda *senedi sahih olmayan* ifadesinin yalnızca teknik bir isnat yoksunluğuna değil, aynı zamanda kıraat geleneği içindeki yerleşik otoriteyle ilişkili bir değerlendirme ölçütüne işaret ettiği söylenebilir.

Sonuç olarak Suyûtî'nin *el-İtkân*'daki son şâz tanımı, İbnu'l-Cezerî'nin sahih-şâz kıraat tasnifini, daha doğrusu bu tasnifte belirleyici unsur olan *sahih sened* kriterini esas alarak şekillenen; bu yönüyle de kıraat ilmine özgü bir çerçeve kurma gayretinin ürünü olarak değerlendirilebilir. Ancak *senedi sahih olmayan* ifadesiyle tam olarak neyin kastedildiği, yani bir senedin hangi gerekçeyle sıhhat vasfını yitirdiği hususunun açık biçimde ortaya konmamış olması, tanımın farklı şekillerde yorumlanmasına imkân tanımış ve bu nedenle bazı müelliflerin eleştirilerine konu olmuştur. Bu bağlamda söz konusu tanımın teorik düzeyde tutarlı ve yerinde olsa da uygulamada ve metin çözümlemelerinde açıklayıcılık gücünün zayıf olduğu ifade edilebilir.

[1029] Abdullatîf Hatîb, *Mu'cemul-Kırâ'ât* (Dımaşk: Dâru Sadeddîn, 2000), 1/10.

Gerek Arap dünyasında[1030] gerek Türkiye'de[1031] gerekse Batıdaki[1032] çalışmalarda sahih ve şâz kıraatlerin tanımı ve tasnifi bağlamında klasik dönem anlayışının -özellikle de Sehâvî, İbnu's-Salâh, İbnu'l-Cezerî ve Suyûtî'nin yaklaşımlarının- büyük ölçüde sürdürüldüğü ve bu yaklaşımlar temelinde açıklamalar yapıldığı görülmektedir.[1033] Bu klasik çerçevenin tekrarına düşmemek adına burada her bir tanım ayrıntılı olarak ele alınmayacak olsa da önceki literatürü özetleyici mahiyette olması bakımından *Mukaddimât fî ilmi'l-Kırâʾât* adlı çağdaş eserde yer alan sahih ve şâz kıraat tanımlarına atıfta bulunulacaktır. Bununla birlikte şâz kıraatler özelinde yoğunlaşan ve kıraat yekûnunu klasik tasniften farklı bir sistemle inceleyen iki yakın dönem çalışması -*Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* ile *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*- bu bağlamda değerlendirilecek ve nihayetinde genel bir değerlendirme sunulacaktır.

Muhammed Muflih ve ekibi, sahih kıraati üç temel şart çerçevesinde tanımlamaktadır. Ancak burada özellikle vurgulanan husus, senedin cumhur kurrâ, usul alimleri ve fıkıh otoriteleri nezdinde mütevâtir düzeyinde olması gerekliliğidir. İbnu'l-Cezerî'nin yaklaşımına dair yaptıkları değerlendirmede ise onun diğer iki şartla birlikte senedin şöhretini yeterli gördüğünü nakletmektedirler. Ancak müellifler İbnu'l-Cezerî'nin bu görüşünü analiz ederken, söz konusu üç şartın bütüncül olarak ele alındığında meşhur kıraate tevâtür vasfı kazandırdığı sonucuna varmaktadırlar.[1034] Şâz kıraate gelince bu kavramın tevâtür, resm-i Osmânî'ye uygunluk ve Arap dili kurallarına muvafakat şeklindeki üç şarttan herhangi birini ihlal eden kıraatleri kapsadığı ve bu tür kıraatlerin Kur'an statüsü taşımadığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte cumhur kurrânın sahih kıraat ölçütlerine uymayan ve mütevâtir olmayan rivayetleri şâz kabul ettiği, dolayısıyla âhâd yolla gelen kıraatlerin onların nazarında şâz

[1030] Abdussabûr Şâhîn, *el-Kırâʾâtu'l-Kur'âniyyetu fî dav'i ʿilmi'l-lugati'l-hadîs*, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1966), 257; Gânim Kaddûrî Hamed, *Resmu'l-mushaf -dirâsetun lugaviyyetun târîhiyyetun-*, 658, 664; Şaban Muhammed İsmail, *el-Kırâât ahkâmuhâ ve masdaruhâ* (Davetu'l-Hak, 1402), 91-94, 99-102, 113; Muhammed Sâlim Bâzmûl, *el-Kırâ'ât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* (Suudi Arabistan: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1413), 111-132; Sağir, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuha'n-nahvî*, 79-80; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhisun fî ʿulûmi'l-Kur'ân* (Mektebetu'l-Meârif, 2000), 173, 176-177; Muhammed Seyyid Ahmed ʿAzzûz, *Mevkifu'l-luğaviyyîn mine'l-kırâ'âti'l-Kur'aniyyeti'ş-şâzze* (Beyrut – Londra: Âlemu'l-Kutub, 2001), 21-23; Abdulalî Mesûl, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze davâbituhâ ve'l-ihticâcu bihâ fi'l-fıkhı ve'l-ʿArabiyyeti* (Mısır: Dâru İbn Affân, 2008), 46-51; Mahmud Salâh Muhammed Ferrûh, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ʿinde'l-usûliyyîn ve eseruhâ fî ihtilâfi'l-fukahâ* (Gazze: Kulliyyetu'ş-Şerîa ve'l-Kânûn fi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2010), 9-10, 24-25, 31.

[1031] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirin*, ed. Ali Sözer (İstanbul: Semerkant Basım Yayın Dağıtım, 2014), 180-182; Muhsin Demirci, *Kuran Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 221-224; Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 364-369, 383-384; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (Marifet Yayınları, 2001), 91-96; Hacı Önen, *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Rağbet, ts.), 72-80, 161-164; Abdulhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 83-99; Ali Rıza Gül - Muhammed Ersöz (ed.), *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 111-115.

[1032] Nöldeke, *Târîhu'l-Kur'ân*, 2004, 589, 617-620; Nasser, *The Transmission Off The Variant Readings Of The Qur'an*, 117-160.

[1033] Arap dünyasın ve Türkiye'deki müelliflerin, şâz tanımlarını bir arada ve bunlara dair yapılan değerlendirmeyi görmek için bkz. Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları- Şâz Kavramı Örneği-", 100-104.

[1034] Mecmûatun mine'l-muellifîn, *Mukaddimât fî ʿilmi'l-kırâʾât* (Ürdün: Dâru Ammâr, 2001), 69-70.

hükmünde olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim Kur'an'ın sıhhatini ispat etmede en temel ölçütün tevâtür olduğu, zira rivayetin güvenilirliğinin ancak bu yolla sağlanabileceği önemle kaydedilmektedir.[1035]

Yakın dönem araştırmacılarından İrfan Çakıcı kıraatlerin tasnifinde senedin sıhhatinden ziyade şöhretinin belirleyici olduğu görüşünü benimseyerek özgün bir sınıflandırma önermektedir.[1036] Ona göre şâz kıraat, *sahih kıraatlerin dışında kalan, senedinde tek kalan, genel kabule aykırı olan, şöhret bulmamış ve yaygınlık kazanmamış kıraatler* şeklinde tanımlanabilir.[1037] Bu çerçevede -üç şartı taşısa bile- âhâd nitelikteki her kıraatin şâz kapsamında değerlendirilebileceğini savunmaktadır. Çakıcı'ya göre sened dışındaki hiçbir şart şâz kıraati meşhur seviyesine yükseltemeyeceği gibi, üst düzey bir kıraati de şâz konumuna indirgeyemez.[1038]

Çakıcı üç şartı taşıyan ancak tevâtür veya şöhret kazanmamış kıraatleri şâz kategorisine dâhil etme gerekçesini şöhret ilkesine bağlılıkla açıklar. Ona göre âhâd nitelikteki bu kıraatlerin Kur'an olarak okutulması caiz değildir.[1039] Ayrıca müdrec ve mevzu kıraatlerin sistematik bütünlük açısından kıraat tasnifinde yer almasını makul görmekle birlikte, bunların Kur'an kıraati olarak değerlendirilemeyeceğini ve şâzdan ayrı kategorize edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.[1040] Araştırmacı kıraatleri şematik olarak şu şekilde sınıflandırmaktadır:[1041]

Tablo 5: İrfan Çakıcı'nın Kıraat Tasnifi

Senedin Şöhretine Göre Kıraatlerin Taksimi			
Sahih	**Şâz**	**Müdrec**	**Mevzu**
1) Mütevâtir kıraat **2)** Meşhur kıraat	Âhâd kıraat: 1) Üç şartı taşıyan, fakat meşhur olmayan 2) İki şarta muvafık, mushaflara muhalif	Kur'an lafızlarına tefsir amaçlı ilâveler	Senedi olmayanlar

[1035] Mecmûatun mine'l-muellifîn, *Mukaddimât fi 'ilmi'l-kırâ'ât*, 72.
[1036] İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 179.
[1037] İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 162, 179-180.
[1038] İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 162.
[1039] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 183, 184.
[1040] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 187, 189, 190, 191.
[1041] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 181.

	3) İki şarta muvafık, Arap diline muhalif		

Çakıcı'nın kıraat tasnifine dair yaklaşımı derinlemesine incelendiğinde, şöhret merkezli metodolojisinin hem güçlü yönler hem de eleştiriye açık hususlar barındırdığı görülmektedir. Onun sahih-şâz ayrımını şöhret kriteri üzerine temellendirmesi ve şâz kıraatlerin âhâdiyet vasfına yaptığı vurgu, usulî açıdan tutarlı bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca müdrec ve mevzu kıraatlerin sistematik bütünlük adına tasnife dâhil edilmesi gerektiği yönündeki görüşü, disipliner bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak bu taksimin klasik kıraat teorisiyle tam olarak örtüşmeyen bazı yönleri bulunmaktadır.

Temel problemlerden biri, meşhur haberin (kıraatlerin) cumhur ulema nezdinde âhâd kapsamında değerlendirilmesi gerçeğinin göz ardı edilmiş olmasıdır. Klasik literatür incelendiğinde alimlerin şöhret şartını taşıyan âhâd kıraatleri sahih, taşımayanları ise şâz olarak nitelendirdiği açıkça görülmektedir. Bu durum Çakıcı'nın şöhret odaklı tasnifinin tarihsel arka planla tam uyum sağlamadığını göstermektedir. Ayrıca müdrec ve mevzu kıraatlerin sened açısından hangi kategoriye tekabül ettiği ve hangi somut örneklerle temsil edileceği konusu belirsiz kalmıştır. Özellikle mevzu kıraatlerin *senedi olmayanlar* şeklindeki tanımı, mevzu rivayetlerin genellikle isnat zinciriyle nakledilmesi gerçeğiyle çelişmektedir.

Çakıcı'nın mevzu kıraatlerin şâzdan ayrı bir kategori olarak değerlendirilmesi gerektiği yönündeki ısrarı da tartışmaya açıktır. Araştırmacı geleneksel tasniflerde mevzu kıraatlerin şâzzın alt kategorisi olarak yer almasının, şâz okumaların değersizleştirilmesine ve yanlış algılanmasına yol açacağı endişesini taşımaktadır. Bu nedenle hadis ilmindeki sahih-zayıf-mevzu üçlü tasnifini örnek alarak kıraat ilminde de şâz ve mevzu kıraatlerin müstakil başlıklar halinde sınıflandırılmasını önermektedir.[1042]

[1042] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 191.

Ancak bu yaklaşım birkaç açıdan sorunlu görünmektedir. Öncelikle Çakıcı'nın kıraatler ile müdrec ve mevzu okumaları kategorik olarak birbirinden ayırdıktan sonra,[1043] bunları hangi mantıksal gerekçelerle kıraat tasnifi içinde konumlandırdığı net değildir. Daha da önemlisi bu önerinin dayandırıldığı hadis ilmi modeliyle bile tam olarak örtüşmediği görülmektedir. Zira klasik hadis literatürü incelendiğinde İbnu's-Salâh'tan,[1044] hatta Hattâbî'den[1045] itibaren rivayetlerin genellikle *sahih-hasen-zayıf* şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulduğu ve *mevzu hadislerin zayıf kategorisi* içinde değerlendirildiği mütalaa edilmektedir. Tarihsel süreçte bu yaklaşıma yöneltilen itirazlar olsa da mevzu rivayetlerin temelde birer hadis olarak ortaya atılması gibi ortak özellikten hareketle bu sınıflandırmanın makul görüldüğü anlaşılmaktadır.

Çakıcı'nın taşıdığı endişelerin aksine hadis ilminde -mevzu rivayetlerin yoğunluğuna rağmen- benzer bir algı sorunu yaşanmamıştır. Kıraat ilminde ise mevzu nitelikte okumaların son derece nadir bulunması ve şâz kıraatlerin tümünün nihai olarak merdûd sayılması, böyle bir ayrımı gereksiz kılmaktadır. Nitekim kıraat alimleri şâz kıraatler arasındaki derece farklılıklarını göz önünde bulundurmakla birlikte, bunların tamamını kabul edilemez (merdûd) olarak değerlendirmişlerdir. Bu durum kıraat ilminin kendine has terminolojik ve usulî yapısı dikkate alındığında, şâz ve mevzu kıraatler için ayrı kategoriler oluşturmanın disipliner bütünlüğü zedeleyebileceğini göstermektedir.

Bu çerçevede belirtmek gerekir ki kıraat literatüründe *mevzu kıraatler* başlığını müstakil olarak ilk kez Suyûtî'nin ele aldığı müşahede edilmektedir. Hem Suyûtî'de hem de ondan etkilenen sonraki tasniflerde bu kapsamda örnek olarak yalnızca Ebû Hanîfe'ye nispet edilen إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ (Fâtır 35/28) kıraati zikredilerek genel olarak "Hüzâî'nin rivayetleri" denilmekle yetinilmektedir.[1046] Söz konusu kıraat, İbnu'l-Cezerî tarafından şâz kıraatler arasında zikredilmekte ve güvenilmez raviler kanalıyla aktarılanlara örnek olarak gösterilmektedir.[1047] Bu bağlamda İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Alâ el-Vâsitî'nin nakline dayanarak Hüzâî'nin Ebû Hanîfe'ye atfedilen kıraatleri derleyen bir kitap yazdığını, ancak Dârakutnî ve bir grup alimin bu eserdeki rivayetlerin asılsız ve mevzu olduğunu kaydettiğini aktarmaktadır.[1048] İbnu'l-Cezerî bu bilgiyi düzeltme gereği duyarak bahsi geçen kitabın güvenilir bir kıraat alimi olan Hüzâî'ye değil, Ebû Hanîfe'nin[1049] *zayıf* bir talebesi olan Kûfeli fakih Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî (ö. 204/819) tarafından rivayet edildiğini belirtmektedir.[1050] Ona göre Hüzâî, yalnızca Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den naklettiği kıraatleri müstakil bir eserde toplamış, Hüzelî tarafından da bu

[1043] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 189-190.
[1044] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs*, 98.
[1045] Hattâbî, *Meʿalimu's-sunen* 1/6.
[1046] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 191.
[1047] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/16.
[1048] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/16.
[1049] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/342.
[1050] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/213.

rivayetler aktarılmıştır. İbnu'l-Cezerî kendisine bu kitabın rivayet edildiğini ve müfessirler nezdinde bu vechin rağbet gördüğünü eklemektedir.[1051] Nitekim bazı kaynaklarda bu, Ömer b. Abdülaziz'in kıraati, Ebû Hanife'nin de ihtiyarı olarak zikredilmektedir.[1052] Bu durum söz konusu kıraatin İslamî kaynaklarda bir şekilde tevil edilerek varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.[1053]

Nihai olarak kıraat tasnifinde *mevzû kıraatler* şeklinde şâz kıraatlerden tamamen bağımsız ve müstakil bir kategori oluşturmak ne klasik ulemânın yaklaşımıyla ne de kıraat olgusunun tarihsel-teorik yapısıyla örtüşmektedir. Ayrıca söz konusu kategoriye örnek teşkil etmesi bakımından sıklıkla zikredilen إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ kıraati yerine, İbnu'l-Cezerî'nin *Muncid* adlı eserinde aktardığı وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا (el-Kehf, 18/51) şeklindeki kıraat daha yerinde bir örnek olarak değerlendirilebilir. İbnu'l-Cezerî bu lafzın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i hedef alan bazı bidat ehli gruplar tarafından uydurulduğunu ve sapkın görüşlerini meşrulaştırma amacıyla ileri sürüldüğünü ifade etmektedir.[1054] Benzer şekilde İbnu'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de reddedilen kıraatler arasında değerlendirdiği İbn Miksem'e nispet edilen bazı kıraatler de bu çerçevede zikredilebilir. İbnu'l-Cezerî bu tür kıraatlerin herhangi bir nakle dayanmadığını, yalnızca Arapça gramer kurallarına veya anlam uygunluğuna istinaden ortaya konduğunu belirtmektedir. Ancak İbnu'l-Cezerî İbn Miksem'in kıraatlerine ilişkin herhangi bir örnek vermemekte (veya verememekte) ve bunları doğrudan *mevzû* olarak nitelendirmemektedir. Bunun yerine İbn Ebî Hâşim'den naklen İbn Miksem'in bu yaklaşımını *bidat* olarak tanımlamaktadır.[1055] Bu tercih kıraat geleneğinde ittibâ ilkesinin esas alındığını ve rivayet temelli bir meşruiyetin vazgeçilmez görüldüğünü göstermektedir. Nitekim İbn Mucâhid'in de selef alimlerinin okumadığı bir lafzın, yalnızca Arapçaya uygun olduğu gerekçesiyle tilavet edilmesini reddettiği ve bu tür bir uygulamayı, Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كُفيتم "İttiba edin, bidat çıkarmayın, size yeterli (gerekli) olan verilmiştir." gibi rivayetlere dayanarak *bidat* olarak değerlendirdiği görülmektedir.[1056]

Çakıcı'nın şâz kıraatlerden ayrı bir kategori olarak değerlendirdiği *müdrec* rivayetleri kesin bir şekilde kıraat olarak görmeyip, bunların tefsirî nitelik taşıyan açıklamalar olduğunu savunması da sorgulanması gereken diğer bir husustur. Nitekim Mekkî, İsmail b. İshak gibi kıraat otoritelerinin görüşlerine atıfla, mushaf resmine aykırı olsa dahi bazı (müdrec?) rivayetlerin yedi harf kapsamında

---

[1051] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/16.

[1052] Bu çalışma, literatürde söz konusu kıraate ilk defa yer veren müellif olarak Saʿlebî'yi (ö. 427/1035) tespit etmektedir. Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsirinde bu okuyuşu hem Ömer b. Abdülaziz'in kıraati hem de Ebû Hanîfe'nin ihtiyarı olarak kaydetmektedir. Ayrıca cumhurun kıraatine muhalif olarak merfû okunan يَخْشَى اللَّهُ lafzının يَعْلَمُ اللَّهُ (Allah bilir) manasına geldiğini ifade eder. Bkz. Ebû İshak Ahmed b. Muhammed Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Aşur (Beyrut -Lübnân: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 2002), 8/105.

[1053] Ebu'l-Kâsım el-Huzelî, *el-Kâmil fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr ve'l-erbeʿîne'z-zâ'ideti ʿaleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâʿî eş-Şâyib (b.y.: y.y., 1428), 624; Zerkeşî, *el-Burhân fi ʿulûmi'l-Kur'ân*, 1/341.

[1054] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 23.

[1055] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/17.

[1056] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 46.

değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.[1057] Bu bağlamda İbnu'l-Cezerî'nin de dâhil olduğu birçok otorite, resm-i Osmânî'ye muhalif bazı rivayetleri şâz kıraatler arasında zikretmekte, ancak bunların yedi harfe dâhil olup olmadığı, nesih durumu ve namazda okunma hükmü gibi konularda ihtilaf bulunduğunu kaydetmektedir. İbnu'l-Cezerî bu rivayetler hakkında kesin bir hüküm vermekten kaçınarak cumhurun ve kendisinin bu konuda tevakkuf tavrını benimsediğini belirtmektedir.[1058]

Ayrıca Çakıcı resm-i Osmânî'ye muhalif olan rivayetleri *şâz kıraat* ve *müdrec* şeklinde kategorize ederken, bu ayrımı yapmak için objektif ve tutarlı kriterler sunmamıştır. Özellikle her iki tür de yazım standardına aykırılık gösterdiği halde, hangisinin şâz kıraat olarak kabul edileceği, hangisinin tefsirî ilâve (müdrec) sayılacağı konusunda net bir metodoloji ortaya koymamıştır. Bu durum araştırmacının tasnifinin keyfî olabileceği şüphesini doğurmaktadır. Bu çerçevede araştırmacı müdrec rivayete örnek olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen رفارف kıraatini (مُتَّكِـِٔينَ عَلٰى رَفْرَفٍ (er-Rahmân 55/76) zikretmektedir.[1059] Aslında bu kıraat müfred-cem (tekil-çoğul) farklılığından kaynaklanan ve sahih kıraatlerde de benzerleri bulunan bir vecihdir. Meşhur nakillerle geldiğinde bu tür farklılıklar, genellikle kıraat ilmi çerçevesinde değerlendirilmekte ve resm-i Osmânî'ye takdirî uyum gösterdiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu kıraatin *müdrec* (Kur'an lafzına sonradan eklenen tefsirî ilâve) olarak nitelenmesi[1060] kıraatlerin doğasıyla çelişmektedir.

Ayrıca Suyûtî'nin bu vechi müdrec değil, âhâd kıraat kategorisinde değerlendirmesi de dikkat çekicidir. Bu durum müfred-cem farklılığına dayalı vecihlerin, müdrec olarak değil de klasik kıraat literatüründe teknik birer okuyuş farkı olarak kabul edildiğini göstermektedir. Dahası müellifin Tirmizî'nin *el-Câmi'*i ve Hâkim'in *el-Müstedrak'*i gibi temel hadis kaynaklarında bu tür kıraatler çin özel bablar oluşturulduğu ve kahir ekserisinin sahih isnatlarla tarhric edildiğini kaydetmesi,[1061] bunların sıradan tefsir malzemesi değil, kıraat olarak müstakil bir değere sahip olduklarını göstermektedir. Ayrıca bir rivayetin müdrec sayılabilmesi için, onun açık bir tefsir katkısı içermesi ve kıraat olarak hiçbir otorite tarafından benimsenmemiş olması gerekmektedir. Ancak رَفَارِف örneği, âhâd bir rivayet olmasına rağmen kıraat alimleri tarafından kayıt altına alınmış, hadis literatüründe özel bir konuma sahip olduğu gibi, aynı zamanda ayete ciddi bir tefsirî katkı da sağlamamaktadır. Bu durum söz konusu rivayetin geleneksel müdrec tanımına tam olarak uymadığını ve bu kapsamda yeniden değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

[1057] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 54, 55.
[1058] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr,* 1/14-15.
[1059] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 186.
[1060] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 185.
[1061] Suyûtî, *el-İtkân*, 1/264.

Buna karşın Çakıcı'nın şâz kıraatlerin kapsamında değerlendirdiği ve iki şarta muvafık, mushaflara muhalif âhâd kıraate örnek olarak sunduğu[1062] وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صالحة غَصْباً (el-Kehf 18/79) rivayeti, mevcut mushaf metninde bulunmayan صَالِحَة nitelemesini içermektedir. Bu vecih açıkça bir ziyade durumudur ve klasik tanımlara göre müdrec kapsamında değerlendirilmesi daha uygundur. Ancak araştırmacı bunu şâz kıraat olarak sınıflandırmakta, fakat bu tercihini hangi kıstasa dayandırdığını açıklamamaktadır. Nitekim mezkûr örnekler Çakıcı'nın şâz ve müdrec ayrımında ilkeli davranmadığını göstermektedir. Zira رَفْرَفٍ örneğinde müfred-cem farklılığını müdrec sayarken, صَالِحَة gibi metne açık bir ilaveyi şâz kıraat olarak kabul etmesi kriterlerin muğlaklığını ortaya koymaktadır.

Bir diğer dikkat çekici husus Çakıcı'nın, Abdulalî Mesûl'e atfen[1063] sened bağlamında şâz kıraatleri *sahih, hasen ve zayıf* şeklinde derecelendirmeye tâbi tutmasıdır.[1064] Bu tür bir derecelendirme muhtemelen hadis ilmindeki şâzdan (ferd) etkilenerek yapılmıştır. Ancak bu yaklaşım kıraat ilminde merdûd kabul edilen şâz kıraat anlayışıyla örtüşmemektedir. Zira hadis ilminde şâz -ilgili başlıkta detaylıca ifade edildiği gibi- çeşitli anlamlarda kullanılmakta ve bunlardan ravisinin zabtı güçlü olan, muhalefet içermeyen şâz/ferd hadisler sahih veya hasen kabul edilmektedir. Buna karşılık muhalefet barındıran ve diğer rivayetlere aykırı düşen şâz hadisler zayıf sayılmakta ve terk edilmektedir. Oysa kıraat ilminde şâz olarak nitelendirilen tüm rivayetler cumhurun kıraati dışında kaldıkları için bütünüyle merdûd kabul edilmiştir. Şüphesiz şâz kıraatler arasında sened açısından daha güçlü veya zayıf olanlar bulunabilir; ancak bu durum söz konusu kıraatlerin şâz vasfını değiştirmediği gibi reddedilmiş olma hükmünü de ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim Çakıcı'nın şâz kıraatleri sahih-hasen-zayıf şeklinde derecelendirmesi klasik kıraat geleneği açısından temelsiz bir yenilik niteliğindedir. Zira kıraat otoriteleri şâzzı *teknik bir red kategorisi* olarak belirlemiş ve bunu istikrarlı bir biçimde sürdürmüşlerdir.

Şâz kıraatleri detaylıca ele alan bir diğer araştırmacı Mehmet Maşuk Acar çalışmasıyla bu alandaki tartışmalara katkılar sunmakla birlikte bazı noktalarda eleştiriye açık yaklaşımlar sergilemiştir. Özellikle öne sürdüğü *makbul şâz*[1065] kategorisi ve bunun klasik literatürdeki temellendirilmesi konusunda bazı sorunlar barındırmaktadır. Bu çerçevede Acar kıraatleri temelde *meşhur olanlar* ve *meşhur olmayanlar* şeklinde iki kategoride ele almaktadır. Bu tasnif çerçevesinde *meşhur olmayan* şâz kıraatleri, "çoğunluğun okuyuşuna aykırılık veya nadir kalmak gibi nedenlerle yeterince şöhret

[1062] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 184.

[1063] Asıl kaynağa başvurulduğunda, Mesûl'un yaptığı tasnifin araştırmacının aktardığından bir miktar farklılık arz ettiği görülmektedir. Zira ilgili kaynakta, doğrudan şâz kıraatlerin senedlerinden ziyade, Hz. Peygamber'e nispet edilen kıraatlerin sened yapısına göre bir tasnif yapılmakta; genel kurrânın icmâsının dışında kalan bu kıraatlerin bazılarının senedlerinin sahih, bazılarının hasen, bazılarının ise zayıf olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte Mesûl, söz konusu kıraatlerin tamamının şâz olduğunu vurgulamayı da ihmal etmemektedir. Bkz. Mesûl, *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze davâbituhâ ve'l-ihticâcu bihâ fi'l-fıkhı ve'l-ʿArabiyyeti*, 74-80.

[1064] Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 170-172.

[1065] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 55-56.

bulamayan okuyuşlar" şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımsal çerçeveden hareketle şâz kıraatleri kendi içinde iki kısma ayırmaktadır: a) *Makbûl Şâz:* Üç kriteri (Arap diline uygunluk, resm-i mushafa mutabakat, sahih sened) taşıyan, ancak yaygınlık kazanmamış kıraatler. b) *Merdûd Şâz:* Üç kriterden birini veya tamamını taşımayan, bu nedenle reddedilen kıraatler.[1066] Acar'ın bu teorik çerçevesi aşağıdaki şematik gösterimle özetlenebilir:

Tablo 6: Mehmet Maşuk Acar'ın Kıraat Tasnifi

Meşhur Kıraatler	**Meşhur Olmayan Kıraatler**	
Sahih: Üç şartı taşıyan ve yaygın kabul gören kıraatler	Makbul şâz: Üç şartı taşıyan ancak yaygınlık kazanmamış kıraatler	Merdûd şâz: Üç şartı taşımayanlar: a) Batıl: Senedi zayıf olanlar b) Müdrec: (ekseriyetle] Resmu'l-mushafa uymayanlar c) Zayıf: Arap diline uymayan, lahn olanlar

Bu tasnif ilk bakışta sistematik görünse de klasik kıraat usulüyle tam olarak örtüşmemektedir. Zira geleneksel literatürde şâz kıraatlerin tamamı *merdûd* olarak nitelendirilmiş ve tilavet edilmeleri caiz görülmemiştir. Acar'ın *makbul şâz* kategorisi daha çok kendi teorik yaklaşımının bir ürünüdür ve bu ayrımın klasik kaynaklarda açık bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu çerçevede Acar'ın en tartışmalı iddiası *makbul şâz* anlayışının kıraat ilmi açısından meşruiyetine yöneliktir. Hadis ilmindeki bazı yaklaşımlardan esinle bu taksimi kıraat sahasına uyarlamaya çalışan Acar, bu bağlamda Cürcânî ve Abdullah Aydınlı'nın ifadelerine atıfta bulunmaktadır.[1067] Ancak ilgili kaynakların analizi ve iki disiplinin kendine özgün yapılarının dikkate alınması, Acar'ın yorumunun sağlam bir temele

[1066] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 352-353.
[1067] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 352.

dayandırılmasında çeşitli güçlükler bulunduğunu ve bu yorumun ilmî açıdan ikna edici olmaktan uzak olduğunu ortaya koymaktadır.

İlk olarak Curcânî *makbul şâzz*ı hadis ilmindeki şâzzı tanımlamak ve tasniflemek için değil, Arap dilbilimine özgü olarak ve *kıyasa muhalif ama fasih kabul edilen lafızlar*ı ifade etmek için kullanmaktadır.[1068] İkinci olarak Aydınlı *şâz hadis* maddesinde muhaddisler tarafından ileri sürülen çeşitli tanımlara yer vermekte; bunlar arasında Hâkim en-Nîsâbûrî'nin, "sika bir ravinin tek başına rivayet ettiği ve mutâbii bulunmayan hadis" şeklindeki şâz hadis tanımını da kaydetmektedir. Aydınlı bu tanımın ferd hadisin bir kısmını da içine aldığını belirterek bu çerçevede şâz hadisin her zaman zayıf kabul edilemeyeceğini ve bu tür rivayetlere *makbul şâz* da denilebileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Aydınlı'nın söz konusu açıklamaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde şâz hadisleri *makbul şâz* ve *merdûd şâz* şeklinde özgün bir taksime tâbi tutmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yerine Aydınlı hadis ilminde şâz etrafında geliştirilen farklı tanımları dikkate alarak güvenilir raviden gelen ferd rivayetlerin zayıf sayılmadığını ve bu tür rivayetlere makbul şâz da denilebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca Aydınlı ferd hadisin kabul edilebilirliği meselesinin Halîlî'nin "Sika bir raviden gelmişse bu hadis hakkında tevakkuf edilir ve onunla ihticâc edilmez." şeklindeki ifadesinde de görüldüğü üzere ihtilaflı bir konu olduğuna da dikkat çekmektedir. Öte yandan klasik dönemden itibaren sika olmayan ravilerden gelen ve muhalefet içeren ferd rivayetlerin ise genellikle *merdûd şâz* şeklinde nitelendirildiğini vurgulamaktadır.[1069]

Sonuç olarak araştırmacının kıraat ilmine dâhil etmeye çalıştığı söz konusu taksim için ileri sürdüğü referanslardan ilkinin bu bağlamda bir kaynak değeri taşımadığı anlaşılmaktadır. İkinci referansın ise kıraat ilminde böyle bir taksime kavramsal düzlemde mesnet teşkil etmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü hadis ilminde *makbul şâz* ifadesi lafzen kullanılmamıştır ve hükmen makbul sayılan şâz hadislerin kriterleri ise araştırmacının kıraat ilminde *makbul şâz* olarak adlandırdığı rivayetlerle örtüşmemektedir. Nitekim hadis ilminde genel kabul gören yaklaşıma göre ferd bir rivayetin makbul olabilmesi için yalnızca sika bir ravi tarafından nakledilmesi yeterli olmayıp, aynı zamanda bu rivayetin daha sahih ve meşhur olan rivayetlere muhalif olmaması gerekmektedir. Buna karşılık araştırmacının *makbul şâz* olarak nitelendirdiği kıraatler her ne kadar üç şartı taşıyan ve sika kabul edilen ravilerce nakledilmiş olsa da farklı bir kıraat olması hasebiyle mucmaʿ alehy kıraatlere muhaliftir. Nitekim (Taberî, İbn Mucâhid, Sehâvî ve İbnu'l-Cezerî gibi) klasik alimler şâz kıraatlerin tamamını merdûd olarak nitelemiş ve makbul şâz gibi ayrı bir kategori kullanmamışlardır.

[1068] Curcânî, *et-Taʿrîfât*, 124.
[1069] Abdullah Aydınlı, "Şâz".

Ayrıca Acar makbûl şâz kıraat ile merdûd şâz kıraat şeklinde önerdiği ikili taksimde şâz kavramının sözlük anlamlarının belirleyici bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Buna göre makbûl şâz kategorisi şâzzın *nadir bulunma* ve *çoğunluğun dışında kalma* gibi anlamları esas alınarak oluşturulmuştur. Merdûd şâz ise kelimenin *aykırılık* anlamı ön plana çıkarılarak taksim edilmiştir. Araştırmacıya göre meşhur kıraatlere aykırı olan ve klasik usulde geçerlilik şartı olarak kabul edilen üç temel kritere uymayan rivayetler bu aykırılıkları nedeniyle *merdûd şâz* olarak nitelendirilmiştir.[1070]

Ancak bu yaklaşımın bazı sorunlar içerdiği görülmektedir. Öncelikle erken ve klasik sözlük kaynaklarında şâzzın temel anlamları arasında doğrudan *nadir olma* manası yer almamaktadır. Nitekim Curcânî, *et-Taʿrîfât* adlı eserinde şâz ile nadir arasındaki farkı açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre şâz, *kıyasa aykırı olduğu hâlde Arapça'da kullanım sıklığı bulunan lafızlar için kullanılırken;* nadir *kıyasa uygun olmakla birlikte Arap dilinde nadiren rastlanan* ifadeleri nitelemektedir. Bu tanım şâzzın sözlük anlamının doğrudan *nadir*liğe indirgenemeyeceğini ortaya koymaktadır. Daha genel bir çerçevede değerlendirildiğinde ise şâz kelimesinin semantik alanında *nadirlik* ancak ikincil bir özellik olarak yer almakta, aslî anlamını ise *cemaatin dışında kalmak, ayrılmak, uzaklaşmak, muhalefet etmek, tek kalmak* teşkil etmektedir. Bu bağlamda araştırmacının kelimenin tâli bir anlamını merkeze alarak sistemli bir taksim inşa etmeye çalışması ilmî açıdan sıkıntılıdır. Öte yandan önerilen taksimin içsel tutarlılıktan yoksun olduğu da dikkat çekmektedir. Zira araştırmacı *makbûl şâzz*a olumlu bir anlam yüklerken bu hususu *çoğunluğun dışında kalma* vasfına dayandırmaktadır; aynı vasfı taşıyan *merdûd şâz* için ise yalnızca *aykırılık* özelliğini esas almaktadır. Oysa *makbûl şâz* olarak nitelendirilen kıraatler de meşhur ve muteber kabul edilen kıraatlerden farklılık arz etmeleri yönüyle aynı aykırılık vasfını taşımaktadır. Bu durumda her iki grubu ayıran belirleyici bir ölçütün varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla önerilen bu ikili tasnif kavramsal çelişkiler barındırmakta ve terminolojik düzeyde yeterince temellendirilmemektedir.

Nihai tahlilde Acar'ın şâz kıraatlere yönelik olarak öne sürdüğü *makbul şâz* ve *merdûd şâz* şeklindeki ikili taksim gerek semantik gerekse kıraat usulü bağlamında tartışmalı bir çerçeve sunmaktadır. Zira kıraat ilminin tarihsel teşekkül süreci ve ilmî temelleri şâz kavramının -ne kadar müspet addedilirse de- *makbul* olarak nitelendirilebilecek bir kategoriye dönüştürülmesine teorik olarak imkân tanımamaktadır. Bilindiği üzere kıraatlerin meşruiyet ölçütü salt teknik kriterlerle değil, aynı zamanda naklî tevâtür, istifâza ve ümmetin kabullenişi (şöhret) gibi unsurlarla tayin edilmektedir. Söz konusu çalışmada önerilen modelin bu temel ayrımı yeterince dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca hadis usulü gibi diğer İslamî disiplinlerden kıraat ilmine yönelik kavramsal aktarımların, söz konusu ilmin kendine has bilgi teşekkül mekanizması ve tarihsel birikimi göz önünde bulundurularak titiz bir

[1070] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 353.

analize tabi tutulması zaruridir. Aksi takdirde bir ilim dalından diğerine yapılan kavramsal transferler kıraat ilminin özgün yapısını zayıflatma riski taşımaktadır.

Bu yaklaşımından hareketle araştırmacı Acar, on kıraatin dışında *makbûl şâz* olarak tanımladığı ve üç temel kritere uygunluk arz eden kıraatlerin, yalnızca yeterli şöhrete ulaşmadıkları gerekçesiyle tilavet olarak reddedilmesini eleştirmektedir. Ona göre bu tür kıraatlerin reddini haklı kılacak ölçüde güçlü naklî ve aklî gerekçeler mevcut değildir. Bu görüşünü temellendirmek üzere Zurkânî'nin kıraatlerin kabulü noktasında üç temel şartı taşıyan rivayetlerin, tevâtür düzeyinde bilgi değeri taşıyabileceğine dair değerlendirmelerine göndermede bulunmaktadır. Ayrıca Zurkânî'ye göre bu üç şartın birlikte bulunması hâlinde bir kıraat âhâd yolla nakledilmiş olsa dahi kabul edilmesi gereken sahih bir okuma olduğu aktarılmaktadır.[1071] Ayrıca araştırmacı günümüzde on kıraatten yalnızca üçünün (Verş, Sûsî ve Hafs) pratikte kullanılmasına dikkat çekerek şöhretin mutlak belirleyici olmadığını, bu nedenle tarih boyunca şöhret bulamamış bazı okuyuşların *makbul* olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu çerçevede İbn Mucâhid'in şöhret merkezli yaklaşımının mevcut pratikle çeliştiğini ve bu durumun *şöhret* ölçütünün kıraatlerin sahihliğinde tek başına yeterli olmadığını gösterdiğini öne sürmektedir.[1072]

Araştırmacının bu yaklaşımı da birtakım sorunlar içermektedir. Öncelikle Acar'ın Zurkânî'den aktardığı ifadeler bağlamından koparılarak sunulmuştur. Zurkânî söz konusu ifadeyi, kıraatlerde Kur'anîlik için tevâtür gerekliliği prensibini ele aldığı bir bağlamda zikretmektedir. Müellif burada İbnu'l-Cezerî gibi alimlerin neden üç şartla birlikte meşhur sahih senedi yeterli gördüklerini açıklamaktadır. Zurkânî'ye göre bu yeterlilik *mümtaz (meşhur) sahih senedle* birlikte gelen kıraatlerin mushafa muvafakatinden doğan dolaylı bir tevâtür gücü sebebiyledir. Dolayısıyla müellifin söz konusu ifadelerinden üç kritere sahip her kıraatin otomatik olarak sahih sayılacağı yönünde bir çıkarımın yapılması doğru değildir. Öte yandan Zurkânî kıraatlerin sahihlik statüsünü değerlendirirken on kıraat ile diğerleri arasında açık bir ayrım yapmaktadır. On kıraatin *mütevâtir* olduğunu birçok kez tekrarlamaktadır;[1073] buna karşın on kıraatin dışındaki okuyuşların sahihliği konusunda ihtilaf bulunduğunu belirtmekle[1074] birlikte bu okuyuşların ümmetin kabulünü kazanamadığından *şâz* kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[1075]

Bu çerçevede Zurkânî on kıraat dışında kalan dört ilâve kıraate özellikle değinmekte ve bu kıraatlere dair farklı görüşleri aktarırken kimilerince bunların da *makbul sayılabileceği* yönündeki

[1071] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 353-354.
[1072] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 354.
[1073] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân,* 1/441, 467, 470.
[1074] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân*, 1/466.
[1075] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân*, 1/470.

görüşlerini dile getirmektedir.[1076]Ancak müellif bu yaklaşımı onaylamamakta, aksine bu görüşler arasında yaptığı tahkik sonucunda en doğru yaklaşımın İbnu'l-Cezerî'nin, yani sadece on kıraatin mütevâtir kabul edilmesi görüşü olduğunu açıkça ifade etmektedir.[1077] Bu durum Zurkânî'nin mezkûr ifadelerinin araştırmacının *makbul şâz* iddiasını desteklemediğini, hatta bu iddianın onun bütüncül yaklaşımıyla çeliştiğini göstermektedir.

Diğer taraftan Acar'ın günümüzde yalnızca üç kıraatin halk nezdinde yaygınlık kazanmasını *şöhret kriterinin zayıflığı*na delil olarak sunması da usulî açıdan tartışmaya açık bir yaklaşım teşkil etmektedir. Zira şöhret olgusu sadece avamın uygulamasıyla değil, aynı zamanda ihtisas ehli arasında da teşekkül edebilen bir nitelik arz etmektedir. Bu konuda Cuveynî'nin tevâtür teorisi önemli bir çerçeve sunmaktadır: Birincisi toplumun genel katılımıyla oluşan *âm tevâtür*dür. İkincisi ise uzmanların (hâssa) ilmî titizliği ve mutabakatıyla gerçekleşen *hâss tevâtür*dür. Cuveynî'ye göre kıraatlerin değerlendirilmesinde aslî ölçüt bu ikinci kategoride yer alan ihtisas tevâtürüdür.[1078] Bu bağlamda İbnu's-Salâh'ın hadis ilmindeki şöhret analizi de konuyu aydınlatıcı mahiyettedir. Onun tasnifine göre bir rivayet: a) Hem avam hem de muhaddisler nezdinde meşhur olabilir, b) Sadece muhaddisler arasında yaygınlık kazanabilir ki bu durum rivayetin ilmî değerini asla düşürmez.[1079] Nitekim İbnu'l-Cezerî'nin kıraat usulünde benimsediği ölçütler de bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Ona göre bir kıraat vechinin sıhhati için aranan şöhret şartı öncelikle kurrâ ve kıraat mütehassıslarının kabulüyle tahakkuk etmektedir.[1080] Tüm bu veriler on kıraatten herhangi birinin halk nezdinde yaygınlık kazanamamış olması onun sıhhatini zedelemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kıraatlerin değerlendirilmesinde avamın uygulama sıklığından ziyade, ilmî çevrelerdeki kabul durumu esas alınmalıdır.

Sonuç olarak Acar'ın şâz kıraatlerin tamamının merdûd kabul edilmesinin isabetli olmadığı yönündeki değerlendirmesi kıraat ilminin yerleşik kriterleri ve usulî bütünlüğü göz önüne alındığında ikna edici görünmemektedir. Her ne kadar şâz terimi farklı ilim dallarında -dilbilim ve hadis gibi- mahiyetlerine göre sahih, hasen, mercûh, makbul, merdûd veya metruk gibi hükümler alsa da kıraat ilminde bu tür kıraatlerin tilaveti caiz görülmediğinden ve dolayısıyla amelî anlamda daima merdûd kabul edildiğinden başka bir hüküm alması mümkün gözükmemektedir. Bunun temel nedeni şâz kıraatlerin, sahih kıraatte aranan teknik kriterlerin yanı sıra meşhur olma, yaygın derecede rivayet edilme ve ümmet nezdinde kabul görme şeklindeki yeterli vasıfları taşımamalarıdır. Nitekim kıraat ilminin

[1076] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân*, 1/466.
[1077] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân*, 1/467.
[1078] Cuveynî, *el-Burhân fî 'usûli'l-fıkh*, 1/258.
[1079] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs*, 371-372.
[1080] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2014, 1/13.

kendine has metodolojik yapısı şâz kıraatlerin *makbul* bir kategoriye dâhil edilmesine izin vermemektedir.

Acar'ın *müdrec kıraat* yaklaşımı da eleştiriye açıktır. Bu çerçevede araştırmacı müdrec kıraati *Kur'an metnine tefsir amaçlı yapılan ilaveler* şeklinde tanımlamakta ve bu görüşünü İbnu'l-Cezerî'nin dolaylı ifadelerine dayandırmaktadır.[1081]Ancak İbnu'l-Cezerî'nin söz konusu ifadeleri bağlamı göz önünde bulundurularak incelendiğinde tartışmanın odağının *müdrec*in tanımını belirtmek olmadığı, Hz. Osman mushaflarının yedi harfi kapsayıp kapsamadığı meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbnu'l-Cezerî sahih rivayetlerle gelen ve resm-i Osmânî'ye aykırı olan kıraatleri -araştırmacının aksine- *müdrec* veya *tefsirî* olarak nitelendirmek yerine birçok alimin görüşüne dayanarak bunları yedi harf çerçevesinde murahhas veya mensûh olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Kur'an'da böyle bir neshin vuku bulduğu hususunda herhangi bir şüphenin bulunmadığını da açıkça ifade etmektedir. Dahası İbnu'l-Cezerî bu bağlamda kimi sahabîlerin Kur'an'ı tefsirî ilavelerle okuduğu yönündeki iddiaların asılsız olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Mesrûk'tan naklen İbn Mes'ûd'un Kur'an'a tefsir ilavesi yapılmasına karşı çıktığı belirtilmekte ve onun şu sözü aktarılmaktadır: "Kur'an'ı (mushafı) sadeleştirin (tefsir karıştırmayın), ona kendisinden olmayan şeyleri bulaştırmayın."[1082] Dolayısıyla Acar'ın İbnu'l-Cezerî'yi müdrec kıraat lehine delil göstermesi metinsel bağlamın göz ardı edilmesi nedeniyle sorunludur.

Araştırmacının *merdûd şâz* kapsamında gördüğü ve müdrec olarak nitelendirdiği kıraate verdiği örneklerden biri Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın وله أخ أو أخت (Nisâ 4/12) ayetine من أم ilavesi, diğeri ise İbnu'z-Zubeyr'in ولتكن منكم أمة (Âl-i İmrân 3/104) ayetine ويستعينون بالله على ما أصابهم ziyadesidir. Araştırmacı bu örnekleri *müdrec* kıraat kapsamında değerlendirirken Zurkânî ve Suyûtî'yi kaynak göstermektedir. Oysa Zurkânî bu tasnifi ve isimlendirmeyi kendi görüşü olarak değil, Suyûtî'nin altılı kıraat taksimi bağlamında aktarmaktadır. Nitekim Zurkânî, söz konusu örnekler hakkında kesin bir hüküm vermemekte, bilakis Hz. Ömer'den "Bunun Zubeyr'in bir kıraati mi yoksa tefsiri mi olduğunu bilmiyorum." sözünü aktararak meselede ihtilaf bulunduğuna dikkat çekmektedir.[1083]

Bu çerçevede Acar'ın merdûd şâzzın kapsamına dâhil ettiği *müdrec* ile kıraat tasnifi içinde nereye tekabül ettiği belli olmayan *meskutun anh* kıraatler arasında yaptığı ayrımın da problemli olduğu görülmektedir.[1084] Bu bağlamda resm-i Osmânî'ye aykırı kıraatlerin bir kısmını herhangi açık ilmî bir ölçüt belirtmeden *müdrec*, diğer kısmını ise *meskûtun anh* şeklinde kategorize etmesi ve sadece müdrec kıraatleri açıkça merdûd şâz kapsamında konumlandırmasına rağmen *meskûtun anh* kıraatler için benzer

[1081] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 57-58.
[1082] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/31-32.
[1083] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân,* 1/431.
[1084] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 259-260, 352-353.

bir sistematik yaklaşım geliştirmemesi söz konusu ayrımın tutarlılığını zayıflatmaktadır. Kanaatimizce hem bu tasnifin dayandığı kriterlerin yeterince açık ve teorik temellere dayalı olmaması hem de klasik kaynaklarda bu konuya dair ihtilafların bulunması, resm-i Osmânî'ye aykırı kıraatleri kesin sınırlarla ayırarak değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Nitekim Taberî, Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbnu'l-Cezerî gibi önde gelen kıraat alimlerinin bu tür rivayetler karşısında genellikle tevakkuf tavrını benimsemeleri de ilgili kıraatlerin hükmüne dair kesin bir yargıya varmanın zorluğunu ortaya koymaktadır. Bahsi geçen alimler, söz konusu kıraatler hakkında *müdrec* nitelemesinde bulunmamışlar; bilakis bu tür vecihlerin yedi harf kapsamında olma ihtimalini dikkate alarak, bunların ya murahhas ya da mensûh olabileceğini belirtmiş ve değerlendirmelerinde ihtiyatlı bir tutum benimsemişlerdir.

2.4. Sonuç ve Değerlendirme

Hicrî beşinci asırdan (İbn Cinnî sonrası dönemden) çağdaş döneme kadar uzanan süreçte kıraat ilminin gelişim seyrinde en dikkat çekici hususun kıraat tasnifindeki süreklilik olduğu görülmüştür. Bu sürekliliğin temel dayanağını ise şüphesiz icmâ prensibi oluşturmuştur. Nitekim bu dönemin alimleri de kıraatlerin meşruiyetini temellendirirken öncelikli olarak icmâyı esas almışlardır. Kıraatlerin *mucmaʿ aleyh* ve *şâz* şeklindeki temel ikili tasnifi dahi esas itibarıyla icmâ kriteri merkezinde şekillenmiştir. Bir kıraatin Kur'an'a nispet edilebilirliğinin en önemli şartı, ümmetin/ alimlerin o kıraat üzerinde görüş birliğine varmış olmasıdır. İcmânın oluşabilmesi için gerekli olan isnad güvenilirliği ise *tevâtür* veya *istifazâ, şöhret* düzeyindeki rivayetlerle sağlanmıştır.

Öte yandan güvenilir raviler tarafından nakledilmiş ve Arap dil kurallarına uygun olsa dahi icmâ ile desteklenmeyen ve tevâtür veya şöhret seviyesine ulaşmamış âhâd rivayetler, büyük çoğunlukla şâz kabul edilmiştir. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak İslam alimleri icmâ ile teyit edilmemiş kıraatlerin -diğer olumlu özellikleri ne olursa olsun- tilavetini kesinlikle geçerli görmemişlerdir. Sonuç olarak bu dönem alimlerinin kıraat usulünü geliştirirken sahih ile şâz arasındaki temel ayrımı icmâ merkezli olarak tevâtür-şöhret unsurları çerçevesinde belirledikleri görülmüştür. Öyle ki alimler icmâ ve yaygın nakilden (tevâtür-şöhret) mahrum bir kıraati, diğer tüm olumlu özellikleri taşısa dahi şâz statüsüne yerleştirmişlerdir.

Ayrıca bu süreçte kıraatlerin nakil yöntemlerine dair kavramsal çerçeve genişlemiş ve *müstefîz* ile *meşhur* gibi geleneksel terimlerin yanı sıra *mütevâtir* de disiplinin terminolojisine dâhil olmuştur. Bu çalışmanın ulaştığı özgün tespitlerden biri de mütevâtirin kıraatler bağlamında sistematik şekilde ilk kez Ebu'l-Fazl er-Râzî (ö. 454/1062) tarafından kullanıldığını ortaya koymasıdır. Bu çerçevede Râzî'nin kabul edilebilir kıraat formlarını *tevâtür yoluyla nakil* ve *İmam Mushaf'a uygunluk* kriterleri çerçevesinde tanımlaması önemli bir katkı olarak değerlendirilmiştir. Bu, bir yandan kelam ilmindeki tevâtür teorisinin kıraat ilmine entegre edilmesi, diğer yandan Râzî'nin hadisçi kimliğinin bir yansıması

olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım daha sonra Sehâvî, İbnu's-Salâh ve Zerkeşî gibi alimler tarafından sürdürülmüştür.

Bu gelişme kıraat ilmindeki standartlaşma sürecinin doğal bir seyrini yansıtmaktadır. İslam ilim geleneğinde sıkça görüldüğü üzere önce pratikte oluşan uygulamalar (amel-i ehl-i Medîne gibi), zamanla alimler tarafından teorik çerçevelere kavuşturulmuştur. Kıraat ilmi bağlamında da benzer bir süreç işlemiş, erken dönemde icmâ ve meşhuriyet merkezli olarak işlev gören ölçütler, Râzî ve sonrasında daha belirgin bir terminolojik kimlik kazanmıştır. Ancak bu teorik katkı daha önceki alimlerin yaklaşımlarından radikal bir kopuş olarak değerlendirilmemiştir. Zira erken dönem alimleri pratikte tevâtürün gerektirdiği yaygın nakil zinciri ve ümmetin kolektif kabulü gibi temel şartları fiilen uygulamış, fakat bu durumu *meşhur*, *müstefîz* ve *icmâ* gibi farklı kavramlarla ifade etmişlerdir. Örneğin yedi kıraat gibi geleneksel tasnifler pratikte mütevâtir nitelik taşıdığı halde, bu terimle açıkça tanımlanmamıştır. Bu durum tevâtür ilkesinin Râzî'den önceki dönemlerde de zımnen var olduğunu, ancak henüz terminolojik bir karşılık bulmadığını imlemiştir. Râzî'nin asıl katkısı bu fiilî uygulamayı kavramsal düzeyde sistemleştirerek teorik bir çerçeveye kavuşturmuş olmasıdır.

Bu dönemin önde gelen alimlerinden Begavî on kıraat imamının (Ebû Caʿfer, Yaʿkûb ve Halef'in de) rivayetleri üzerinde icmâ bulunduğunu belirterek kendisinden önceki alimlerin çoğunlukla yedi kıraatle sınırlı kalan yaklaşımlarını önemli ölçüde genişletmiştir. Bu görüşünü hocası Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed el-Mervezî vasıtasıyla İbn Mihrân en-Nîsâbûrî'ye ulaşan âlî isnat zinciriyle temellendirmesi, teorik iddiayı pratik isnat bağlamında da destekleme kaygısını yansıtmıştır. Daha sonra İbnu's-Salâh ve Bedreddin ez-Zerkeşî gibi alimler, Begavî'nin bu tespitini daha da sistematize ederek on kıraatin icmâ ile sabit olduğu görüşünü güçlendirmişlerdir. Zerkeşî'nin dikkat çektiği ve *amelî tevâtür* olarak ifade edilmesi mümkün olan söz konusu yaklaşım, başlangıçtaki âhâd rivayetlerin ümmetin kuşaklar boyu süren pratik kabullenişiyle kesin bilgi (yakîn) ifade eder hale geldiği tezini içermektedir. Bu alimler on kıraatin sadece sahih isnatlarla nakledilmekle kalmayıp aynı zamanda ümmetin tedrisat, tilavet ve tecvîd pratiklerinde sürekli olarak yaşatıldığını vurgulamışlardır. Bu durum, kıraatlerin meşruiyetinin sadece teorik kriterlerle değil, aynı zamanda toplumsal dinî pratiklerle de ilişkilendirildiğini bir kez daha teyit etmiştir.

Bu bağlamda sahih ve şâz kıraatlerle ilgili yedi veya on kıraat tartışması basit bir sayısal ihtilaftan öte kıraat ilmindeki metodolojik ve coğrafî temelli yaklaşım farklılıklarını yansıtmaktadır. Alemuddîn es-Sehâvî gibi alimlerin yedi kıraate vurgu yapması, on kıraatin tamamını reddettikleri anlamına gelmemektedir. Bu tercih Şâtibî ekolüne bağlılık ve Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesindeki kıraat geleneğinin pratik bir sonucudur. Buna karşılık Horasan bölgesinden olan Begavî gibi alimlerin on kıraati savunması ise bölgenin çok çeşitli kıraat rivayetlerine ev sahipliği yapmasıyla yakından ilişkilidir. Nitekim on kıraati sistemleştiren İbn Mihrân'ın da Horasanlı oluşu ve İbnu'l-Cezerî gibi

sonraki alimlerin Begavî'ye dayanarak bu sistemi geliştirmesi, bölgesel pratiklerin zamanla teorik bir çerçeveye dönüşme sürecine ışık tutmaktadır. Bu tartışmaların özünde ise vahyin lafzî korunmuşluğunu hem teorik hem pratik düzeyde teminat altına alma kaygısı yatmaktadır. Kıraat ilmi salt bir *okuma biçimleri disiplini* olmanın ötesinde vahyin tarihsel sürekliliğini garanti altına alan ilmî bir mekanizma işlevi görmüştür. İlginç olan sahih kıraat sayısı konusundaki ihtilaflara rağmen tüm tarafların temel meşruiyet ölçütleri olarak *icmâ, tevâtür ve istifâzayı* görmüş olmalarıdır.

Kıraat ilminin tarihsel gelişiminde sahih kıraatlere dair ortaya konan söz konusu ortak yaklaşımın bir benzeri şâz kıraatler konusunda da görülmüştür. Bu dönemin alimleri seleflerinin benimsediği temel prensiplere bağlı kalarak *icmâ* ile desteklenmeyen, *tevâtür* düzeyine ulaşmayan ve *yaygın* kabul görmeyen kıraatleri şâz olarak değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede dikkat çeken diğer bir husus şâz kıraatlerin sadece teknik açıdan kusurlu görülmeyip, aynı zamanda vahyin lafzî bütünlüğüne yönelik bir tehdit olarak algılanmış olmasıdır. İbnu's-Salâh ve benzeri alimlerin şâz kıraatlerle okuyanlara taʿzîr cezaları öngörmesi bu yaklaşımın somut bir yansımasıdır. Zira bu tür kıraatler Kur'an'ın mevsukiyeti ve iʿcâzı ile doğrudan bağlantılı olarak ilahî kelâmın mucizevî yapısına beşerî müdahale riski taşımak olarak anlaşılmıştır.

Bu çerçevede özellikle İbnu'l-Cezerî'nin sahih ve şâz kıraatlere dair yaklaşımı detaylı bir şekilde ortaya konularak şu önemli sonuçlara ulaşmıştır. Müellif kıraatlerde tevâtür şartını nispeten esnetmekle birlikte sahih sened kriterlerini titizlikle tespit etmiştir. İbnu'l-Cezerî'nin sisteminde bir kıraatin sahih sayılabilmesi için adalet ve zabt sahibi bir ravinin, kendisi gibi güvenilir ravilerden oluşan kesintisiz bir sened zinciriyle aktarım yapması yeterli görülmemiştir. Bunun yanı sıra söz konusu kıraatin, kıraat imamları ve muhakkik alimler nezdinde meşhur olması, hatalı ve şâz (münferid) bir rivayet olarak değerlendirilmemesi de aranan diğer kritik şartları oluşturmuştur. Bu kriterler kıraat ilmindeki sahihlik anlayışının salt teknik bir sıhhat ölçütünden ziyade, çok boyutlu bir değerlendirme sistemine dayandığını göstermiştir. Nitekim müellifin bu yaklaşımında bir kıraatin -mütevâtir düzeyinde olmasa bile- asgari düzeyde *meşhur, müstefîz* ve *ümmetin kabulüne mazhar olmuş* bir rivayet niteliği taşıması sahihlik için temel bir ölçüt olarak kabul edilmektedir.

Sonuç itibarıyla İbnu'l-Cezerî'nin bu tafsilî tanımı hem mütekaddimîn dönemi alimlerinin yaklaşımlarıyla uyum göstererek kıraat ilmindeki sahihlik kriterlerinin sadece rivayet senedinin teknik bütünlüğüne indirgenemeyeceğini ortaya koymuş hem de sahih kıraatlerin belirlenmesine yönelik kuşatıcı bir çerçeve geliştirmiştir. Bu çerçevede sahih kıraat, tüm sıhhat şartlarını eksiksiz biçimde karşılayan mütevâtir kıraatleri kapsamakla birlikte tevâtür derecesine ulaşmamakla beraber isnat bütünlüğünü koruyan ve ümmetin alimleri nezdinde şöhret kazanmış âhâd kıraatleri (infirâdât) de şümulüne almıştır. İbnu'l-Cezerî bu yaklaşımıyla meşhur kıraat vecihlerinin büyük çoğunluğunu sahih

kategorisinde muhafaza ederek katı tevâtürcü ekolün yol açtığı teorik daralmayı dengeli bir perspektifle aşmaya çalışmıştır.

Ayrıca İbnu'l-Cezerî'nin şâz kıraatlere dair farklı dönemlerde çelişkili yaklaşımlar sergilediği yönündeki iddiaların da geçersizliği tezahür etmiştir. Bu bağlamda yapılan detaylı incelemeler müellifin *Muncid* ve *en-Neşr* adlı eserleri arasında sahih ve şâz kıraatlerin ele alınışında terminolojik bazı farklılıklar bulunsa da temel ölçütler bakımından tutarlı bir çizgi izlediğini ortaya koymuştur. İbnu'l-Cezerî'nin her iki eserinde de şâz kıraatler, senedinde sıhhat şartını kaybetmiş olmaları temelinde tanımlanmıştır. Bu kapsamda ravileri güvenilir dahi olsa, *müstefîz, meşhur ve ümmet nezdinde makbul olma* vasıflarını taşımayan tüm kıraatler -mushafa uygun olsun veya olmasın- şâz kategorisinde değerlendirilmiştir. Bununla birlikte müellifin *en-Neşr'*de, *Muncid*'de "yalan, asılsız" olarak nitelendirdiği bazı vecihleri şâz şeklinde tanımlaması dikkat çekmiştir. Bu durum İbnu'l-Cezerî'nin şâz kavramını zamanla daha geniş bir perspektifle ele aldığını ve terimi amelî olarak *reddedilmiş tüm kıraatleri kapsayacak* şekilde esnettiğini imlemiştir. Ancak bu terminolojik genişleme şâz kıraatlerin temel belirleyici özelliklerinde bir değişiklik meydana getirmemiştir.

Çalışmanın çağdaş döneme yönelik bulguları bazı araştırmacıların kıraatlere dair taksim denemelerinin kıraat ilminin temel yapısıyla uyumsuzluklar içerdiğini ortaya koymuştur. Öncelikle Çakıcı, kıraat ilmindeki mevzû rivayetlerin şâz kıraatlerden ayrı bir kategori olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuş ve bu yaklaşımını hadis ilmindeki tasnif sisteminden ilham alarak temellendirmeye çalışmıştır. Ancak bu araştırmanın detaylı incelemeleri göstermiştir ki hadis ilminde de mevzû rivayetler müstakil bir kategori olarak değil, zayıf hadislerin alt türlerinden biri olarak ele alınmıştır. Hattâbî'den itibaren klasik hadis kaynaklarında mevzû rivayetler, şâz münker, muallel ve metrûk gibi diğer zayıf hadis nevileriyle birlikte zikredilmiştir. Kıraat ilminde ise şâz kıraatlerin tamamının merdûd sayılması, ayrıca bir mevzû kıraat kategorisi oluşturmayı gereksiz kılmıştır. Nitekim klasik kıraat kaynaklarında -Suyûtî'nin karmaşık tasnifi dışında- böyle bir ayrıma rastlanmamıştır. Benzer şekilde Çakıcı'nın müdrec rivayetleri şâz kıraatlerden ayırarak bunları tefsirî açıklamalar olarak nitelendirmesi de klasik ulemanın ihtiyatlı yaklaşımıyla bağdaşmamıştır. Özellikle resm-i Osmânî'ye aykırı rivayetleri *şâz* ve *müdrec* şeklinde sınıflandırırken objektif kriterler sunmaması, bu tasnifin teorik temellerinin zayıf olduğunu göstermiştir. Bu durum önerilen modelin disipliner süreklilikle uyuşmadığı ve pratikte karşılık bulamayacağı sonucunu doğurmuştur.

Bu çerçevede Acar'ın önermiş olduğu *makbul şâz* terimi ise dört temel sorunu bünyesinde barındırmıştır. İlki, klasik kıraat literatüründe kavramsal ve usulî bir temele dayanmamış olmasıdır. Bu tür bir kategorinin izleri ne kaynaklarda ne de geleneksel ulemanın yaklaşımında müşahede edilmiştir. İkincisi terimin kendi içinde bir çelişki barındırmış olmasıdır; zira şâz terimi kıraat ilminde baştan reddedilen, icmâya aykırı kıraatleri ifade ederken aynı zamanda bu kıraatleri *makbul* addetmek

terminolojik tutarsızlık doğurmuştur. Üçüncü olarak *makbul şâz* tasnifinin pratikte bir karşılığı yoktur. Acar'ın üç şarta uygunluk taşıdığı hâlde şöhret bulmamış bazı kıraatleri bu kategoriye dâhil etmesi, klasik usulde kıraatlerin yalnızca teknik değil, aynı zamanda kolektif kabul (şöhret ve icmâ) temelinde değerlendirildiğini göz ardı etmesinden kaynaklanmıştır. Bu nedenle söz konusu kıraatlerin tamamı amelî olarak merdûd kabul edilmiştir. Zira ulemanın yaklaşımında teknik uygunluk kıraatin meşruiyeti için gerekli, fakat yeterli görülmemiştir. Son olarak Acar'ın modelinde hadis ilminden yapılan kavramsal aktarımlar, kıraat ilminin yerleşik terminolojisini yansıtmadığı gibi iki disiplin arasındaki geçişlerdeki sınırları da ihlâl etmiştir. Zira hadis ilmindeki şâz ile kıraat ilmindeki şâz anlam ve hüküm bakımından aynı zemini paylaşmamaktadır.

Nihai olarak bu süreçte *sahih-şâz* ayrımında kullanılan icmâ, istifâza ve tevâtür ölçütleri, sadece kıraat kurallarını belirlemekle kalmamış, aynı zamanda vahiy anlayışı ve ümmetin kolektif hafızası gibi temel meselelere de yön vermiştir. Alimlerin şâz kıraatlere karşı gösterdiği titiz tutum, Kur'an'ın lafzî bütünlüğünü koruma kaygısının yanı sıra, metinsel otoritenin bireysel değil kolektif tecrübe ve icmâ ile tesis edildiği anlayışının bir tezahürüdür. Günümüzde dahi bu çerçeve Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına, daha özelinde kıraatlerin değerlendirilmesine dair tartışmalarda referans teşkil edecek kadar değerli bir entelektüel mirastır.

Son olarak belirtilmelidir ki alimlerin şâz kıraatlere yönelik reddiyeci tutumu, mutlak bir dışlamadan ziyade işlevsel bir sınırlandırma niteliği taşımıştır. Şâz kıraatlerin reddi öncelikle iki temel alanda geçerlidir: ibadet bağlamında Kur'an tilaveti ve fıkhî hükümlerde aslî delil olarak kullanımı. Ancak bu sınırlandırma söz konusu kıraatlerin ilmî değerini tümüyle ortadan kaldırmamıştır. Nitekim İslam alimleri şâz kıraatlerin şu alanlarda önemli katkılar sağladığını özellikle vurgulamışlardır: a) Tefsir ilmi bağlamında yorumlayıcı unsur olarak, b) Arap dili çalışmalarında lehçesel varyantların tespitinde, c) Semantik analizlerde anlam zenginliğinin ortaya konmasında, d) Tarihsel kıraat geleneğinin izlenmesinde. Özellikle resm-i Osmânî'ye muhalif şâz kıraatlerin kelimelerin etimolojik kökenlerine ışık tuttuğu, erken dönem Arap lehçelerindeki fonetik çeşitliliği yansıttığı ve sahabe ve tâbiin yorum geleneğindeki farklı yaklaşımları gösterdiği kabul edilmiştir. Sonuç olarak şâz kıraatlere yönelik eleştirel yaklaşım onları tümüyle reddetmekten çok, kullanım alanlarına ilişkin fonksiyonel bir ayrım yapma çabası olarak değerlendirilmelidir. Alimler bir yandan Kur'an'ın korunmuşluğu ilkesini ve ibadetlerdeki standartlaşmayı sağlarken, diğer yandan İslam'ın erken dönemindeki yorum çeşitliliğini akademik çalışmalarda değerlendirmeye devam etmişlerdir.

3. Hadis ve Kıraat İlimlerindeki Sahih-Şâz Terimlerinin Mukayesesi

İslam ilim geleneğinde terimlerin disipliner bağlamlarda kazandığı farklı anlamlar, metodolojik çeşitliliğin yanı sıra kavramsal derinliği de beraberinde getirmektedir. لا مُشاحَّة في الاصطلاح، لَا مُشَاحَّةَ فِي

gibi formülasyonlarla ifade edilen "Istılahlar üzerinde münakaşa olmaz!" prensibi,[1085] bu çeşitliliğin meşruiyetini tesis eden temel yaklaşımlardan biridir. Bu ilke, disiplinlerin kendi ihtiyaçları doğrultusunda sözcüklere özgün anlamlar yüklemesini meşru görürken, semantik belirsizliğin önüne geçilmesi için terimlerin ve maksatların açıkça tanımlanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda sahih ve şâz terimlerinin hadis ve kıraat ilimlerinde farklı içeriklerle tanımlanması, söz konusu prensibin pratikteki işlevselliğini gösteren anlamlı bir örnektir. Örneğin hadis ilminde en spesifik anlamıyla şâz, güvenilir bir ravinin daha güçlü ravilere muhalif olarak getirdiği rivayeti ifade ederken; kıraat ilminde ise şâz, yaygın nakillerle gelmeyen ve ümmet tarafından kabul görmeyen kıraati nitelemektedir. Bu farklılığın arka planında hadis ilminde rivayet sıhhatinin esas alınmasına karşın, kıraat ilminde hem rivayet güvenirliği hem de ümmetin ortak kabulü gibi toplumsal unsurların birlikte değerlendirilmesi yer almaktadır.

Lafızların etimolojik kökenleri ile terimsel anlamları arasındaki ilişki, disipliner yaklaşımlara göre önemli farklılıklar gösterebilmektedir. Bu temel fark, aynı terimlerin farklı disiplinlerde değişik anlamlar kazanmasının arka planını oluşturur. Bu nedenle benzer terimlerin farklı disiplinlerde kullanımını değerlendirirken, karşılaştırmalı analizlere dayalı dikkatli bir çözümleme gerekmektedir. Bu çerçevede bu başlık altında yapılacak inceleme, hadis ve kıraat ilimlerindeki sahih ve şâz kavramlarının terminolojik sınırlarını karşılaştırmalı biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylelikle hem ortaklıklar hem de farklılıklar sistematik bir şekilde belirlenmiş olacak, sahih ve şâz teriminin iki ilim alanındaki işlevsel mahiyeti daha net biçimde anlaşılacaktır. Aynı zamanda bu karşılaştırma İslam ilim geleneğinde terminolojik çeşitliliğin arka planındaki yapıyı kavrama açısından da önemli bir imkân sunmaktadır.

3.1. Terminolojik Örtüşme ve Ayrışma Noktaları

Hadis ilmi perspektifinden bakıldığında sahih, adalet ve zabt sahibi ravilerin muttasıl bir isnat zinciriyle aktardıkları, şâz ve muallel olmayan rivayetler olarak tanımlanır. Bu tanım, isnat sisteminin merkeziyetini vurgularken, sıhhatin tesisini üç temel eksene oturtmaktadır: a) Ravilerin güvenilirliği, b) Senedin kesintisizliği, c) Rivayetin şâz ve illetten arınmışlığı. Bu kriterlerden herhangi birinin eksikliği, ilgili rivayeti sahihin mukabilindeki zayıf kategorisine sokmaktadır.[1086] Buna mukabil kıraat ilminde ise sahih, daha kompleks bir yapıya sahiptir: a) Muttasıl isnat, b) Arap dili kurallarına uygunluk, c) Mushaf imlâsına muvafakat, d) Yaygın kabul görme (şöhret), e) icmâ.[1087] Bu kriterler, kıraatlerin sadece

[1085] Bu prensiple ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Muhammed Huseyn el-Cîzânî, "Kâʿide: Lâ Muşâhhate fi'l-Istılâh" Mecelletu'l-Usul ve'n-Nevâzil, 1/2, 2009, (Erişim 10 Mayıs 2024).
[1086] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs*,111-113.
[1087] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/13.

senedinin muttasıl olmasının yeterli olmadığını, aynı zamanda icmâ ve şöhret gibi kriterlerle toplumsal kabulün de belirleyici olduğunu göstermektedir.

Söz konusu tespitler kıraat disiplini ile hadis ilmi arasındaki temel metodolojik farkı açıkça ortaya koymaktadır. Hadis ilminde âhâd bir rivayet -ister meşhur ister aziz ister ferd olsun- eğer adalet ve zabt vasıflarını haiz raviler tarafından muttasıl bir senedle rivayet edilmişse sahih kabul edilmektedir. Buna karşılık kıraat ilminde sened zincirinin bu niteliklere sahip olması tek başına yeterli görülmemektedir. İlaveten kıraatin (asgari olarak) kurrâ arasında meşhur ve müstefîz olması ve ümmetin fiilî kabulüne mazhar olması gerekir ki senedi sahih olsun ve neticesinde Kur'an olarak tilaveti caiz kıraat hükmünü alabilsin. Aksi takdirde böyle bir kıraat, sahih sened vasfını kaybetmekte ve yer yer zayıf ve batıl olarak isimlendirilse de genel olarak *şâz* şeklinde nitelendirilmektedir.

Şâz kavramının hadis ve kıraat disiplinlerinde nasıl tanımlandığı, hangi tasniflerde yer aldığı ve bu tasniflerde hangi kriterlerin belirleyici olduğu gibi yönlerden karşılaştırmalı bir değerlendirmeye geçmeden önce, söz konusu terimin her iki ilim sahasındaki ilk kullanım örneklerini tarihî veriler ışığında ele almak ve bu disiplinlere ne şekilde intikal ettiğine dair muhtasar bir tarihî-mukayeseli tahlilde bulunmak yerinde olacaktır. Bu çerçevede şâz teriminin ilkin hicrî ikinci yüzyılda dilbilim ve hadis literatüründe ortaya çıktığı, üçüncü yüzyılda özellikle Taberî'nin etkisiyle kıraat ilmine taşındığı yönünde çağdaş akademideki yaygın kanaat,[1088] mevcut tarihî verilerle örtüşmemektedir. Zira araştırmacıların da işaret ettiği üzere şâzzın hadis ilminde en erken kullanımlarından biri Şu'be b. el-Haccâc'a (ö. 160/776) nispet edilen "Sana şâz bir hadis ancak şâz bir adamdan gelir."[1089] ifadesinde görülmektedir. Şuʿbe söz konusu ifadesiyle hem hadisi (الْحَدِيثُ الشَّاذُّ) hem de böyle bir rivayeti nakleden şahsı (الرَّجُلِ الشَّاذ) nitelendirmiştir. Benzer şekilde İbrahim b. Edhem ile Abdurrahman b. Mehdî gibi erken dönem muhaddislerinin de şâz hadislerle amel edilmesini ilmî ehliyet açısından sorunlu gördükleri[1090] ve bu tür görüş ya da rivayetleri zemmedici ifadeler kullandıkları anlaşılmaktadır.[1091] Bununla birlikte bu isimlerin herhangi somut bir rivayeti *şâzdır* şeklinde açıkça vasfettikleri yahut şâz hadisleri tanımlayıcı beyanlarda bulundukları nakledilmemektedir.[1092] Hadis bağlamında tanım içeren en erken kullanım ise İmam Şâfiî'ye nispet edilmekte olup, bu da söz konusu muhaddislerin vefatından sonraki bir döneme tekabül etmektedir.

Kıraat disiplini açısından bakıldığında ise hadis alanındaki bu kullanımlarla eşzamanlı şekilde şâzzın kıraat bağlamında da tedavülde olduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771),

---

[1088] Bkz. Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları- Şâz Kavramı Örneği-", 87-93; Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 382.
[1089] Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 141.
[1090] Ebû Bekr el-Hallâl, *el-Emru bi'l-maruf ve'n-nehyi ʿani'l-munker -min el-Câmiʿ li'l-Hallâl*, 66.
[1091] Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-ravi ve'l-vâʿî*, 205.
[1092] Raviye Bint Abdillah, *el-Mustalehâtu'l-hadîsiyye beyne'l-ittifakı ve'l-iftirâk*, 288.

genel yaygın kıraatin dışında kalmış olması sebebiyle tek kanaldan gelen bir kıraati (لا يعذَّب ولا يوثَّق) *şâz* olarak nitelendirmiştir. Hatta böyle bir kıraate kuşkuyla yaklaştığını ve onu *Kur'an olarak ahzetmediğini* belirtmiştir.[1093] Diğer yandan İmam Nâfiʿ (ö. 169/785) kıraatini oluştururken "İki kişinin ittifak ettiği kıraati aldım, birinin şâz kaldığı kıraati ise terk ettim."[1094] şeklindeki beyanında da şâzzı kullanmış; bu rivayet bir başka kaynakta "Genelin kıraatini aldım, tek kalan kişinin şâz kıraatini ise terk ettim."[1095] şeklinde "العامة" lafzıyla aktarılmıştır.

Bu veriler ışığında şâzzın ilk olarak sadece hadis ilminde kullanıldığını ileri sürmek isabetli görünmemektedir. Bilakis söz konusu terminolojinin her iki disiplinde paralel zaman dilimlerinde kullanımda olduğu görülmektedir. Dahası Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın hicrî 75 yılına ait "Onlar [Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit]; Kur'an ve ferâizden muhkem olanları ihkâm, şâz olanları ise ıskat etmişlerdi." [1096] şeklindeki resmî beyanı, bu kavramın kıraat sahasında sanılandan çok daha erken bir dönemde kullanıma girdiğine dair tarihî bir delil teşkil etmektedir. Ayrıca kıraat imamlarının yukarıda aktarılan kullanımlarından şâzzın, *genelin kıraatinin dışında kalan, münferid ve muhalif rivayetler*i ifade eden bir kavramsal çerçevede kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Buna karşılık hadis imamlarının kullanımlarında şâzzın tam olarak hangi tür rivayetleri nitelediği hususunda (mezkûr ifadeler çerçevesinde) muğlaklıklar bulunduğu görülmektedir.

Tarihî kullanımlara dair yapılan bu kısa mukayeseden sonra şâz teriminin hadis ve kıraat disiplinlerinde nasıl tarif edildiği, ne tür tasnifler içinde yer aldığı ve bu tanımlamalarda hangi kriterlerin belirleyici olduğu gibi yönlerden karşılaştırma yapmak gerekmektedir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde şâzzın hadis usulünde, altında birçok alt tür barındıran *zayıf* hadis kategorisinin yalnızca bir türü olarak konumlandırıldığı; buna karşılık kıraat ilminde sahih kıraatlerin karşısında doğrudan *ana bir kategori* olarak yer aldığı ve bu yönüyle zayıf hadisin hadis ilmindeki konumuna denk düştüğü müşahede edilmektedir.

Tanımlama bakımından şâz hadis kavramının hicrî ikinci asırdan itibaren farklı muhaddislerce çeşitli şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Bu tanımlar arasında en genel olanı *el-ferdu'l-mutlak* olarak ifade edilen; ravisi ister sika ister zayıf olsun ister muhalefet içersin ister içermesin, *yalnızca bir senetle nakledilen hadistir.* Buna mukabil en dar ve teknik tanım ilk kez İmam Şâfiî tarafından ortaya konmuş; İbn Hacer ve Sehâvî gibi sonraki muhaddislerin ifadeleriyle şekillenerek hadis literatüründe

[1093] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 2/480.
[1094] İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'ât*, 1/16; Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne an meâni'l-kırâât*, 83.
[1095] İbn Vehbân el-Mezzî, *Ehâsinu'l-ahbâri fî mehâsini's-sebʿati'l-ahyâr*, 226.
[1096] İbn Sa'd, et-*Tabekâtu'l-kubrâ*, 5/233; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımaşk*, 37/135.

yerleşiklik kazanmıştır. Bu tanıma göre şâz hadis, *sika ravilerin rivayet ettiği bir hadise, yine sika bir ravinin muhalif bir şekilde rivayette bulunmasıdır*.[1097]

Şâz kıraatin tanımına ise doğrudan değil, kıraat imamlarının ilgili kullanımlarından hareketle dolaylı biçimde ulaşılabilmektedir. Mevcut verilere göre şâzzı kıraatler hakkında ilk kullanan isimlerden olan Ebû Amr b. Alâ ve İmam Nâfiʿ bu kelimeyi, *genelin okuduğu kıraatin dışında kalan, tek bir ravinin rivayet ettiği kıraat* anlamında kullanmışlardır. Üçüncü asırda tefsir eserinde bu terimi yoğun biçimde kullanan Taberî'nin değerlendirmelerine göre ise şâz kıraat, *ümmetin açık ve yaygın bir şekilde naklettiği kıraatlerin dışında kalan* veya diğer bir ifadeyle *hüccet kabul edilen kurrânın icmâ ettiği kıraatin hilafına olan* kıraatleri kapsamaktadır.[1098] Onun öğrencisi ve kıraat alanında kurucu bir figür olan İbn Mucâhid de şâz kıraati, "ilk neslin bazı alimlerinden münferid olarak nakledilen, ancak Hicaz, Irak, Şam ve diğer yakın bölgelerdeki halkın icmâ etmediği kıraatler" şeklinde ifade etmiştir. [1099]

Her iki disiplinde de otorite isimlerden biri olan İbnu's-Salâh şâz kıraati, "Kur'an'dan bir okuyuş olarak nakledildiği halde tevâtür ve istifâza şartını taşımayan ve ümmetin genel kabulüne mazhar olmamış kıraatlerdir." şeklinde tanımlamaktadır.[1100] Klasik ve modern döneme ait müellifler arasında ifadelerde bazı nüanslar görülmekle birlikte, şâz kıraatin tanımında en fazla kabul gören yaklaşımın, İbnu'l-Cezerî'nin[1101] üç şart (sahih sened, resm-i Osmânîye uygunluk ve Arap diline muvafakat) çerçevesinde geliştirdiği tanım olduğu görülmektedir.

Şâzzın her iki disiplindeki temel tanımları ortaya konduktan sonra bu tanımların hangi ölçütler esas alınarak inşa edildiğinin karşılaştırmalı biçimde ele alınması gerekmektedir. Zira kavramın farklı ilim dallarındaki kullanımı, yalnızca tanım düzeyinde değil, aynı zamanda bu tanımlarda belirleyici olan ölçütlerin niteliği bakımından da önemli farklılıklar arz etmektedir. Bu bağlamda esas alınan ölçütler her iki disiplinin kendi iç tutarlılığı çerçevesinde farklı zeminlere dayandığını göstermektedir. Buna bağlı olarak hadis ilminde şâz kavramının en genel kullanımında rivayetin tarikinde *ferdiyet* (yani tek raviye dayanma) esas alınırken, özel kullanımında ise *sikalar arasındaki muhalefet* durumu belirleyici unsur olarak öne çıkmaktadır.

Buna karşılık kıraat ilminde şâz kavramı salt lafzî bir ayrılık ya da yüzeysel bir ihtilaf meselesi olmanın ötesinde, usûlî bir zemine dayanmaktadır. Bu terim Kur'an'ın çok boyutlu yapısını yansıtan yedi harf rivayetinin sunduğu meşru çeşitlilik içerisinde, belirli ilmî ve tarihsel ölçütler doğrultusunda

[1097] Her bir tanımın kaynakları için tezin hadisle ilgili başlığına bakılabilir.
[1098] Ebû Caʻfer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/182, 13/46.
[1099] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 87.
[1100] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz,* 1/183-184; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/332; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 88.
[1101] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/13.

dışlanan vecihleri tanımlamak üzere kullanılmaktadır. Dolayısıyla bir kıraatin şâz sayılması, yalnızca diğer kıraatlerden farklı oluşuna değil; esasen şu iki temel kritere dayanmaktadır:

a) **İsnadın Zayıflığı:** Kıraatin mütevâtir veya yaygın bir rivayet zinciriyle desteklenmemesi.
b) **Tasdikten Mahrum Oluşu:** İslam alimlerinin onayından yoksun olması ve ümmetin pratiğinde yer bulmaması.

Bu ölçütler şâz kavramını salt bir *muhalefet* anlamını taşımaktan çıkarıp, meşru kıraatler ile şâz kıraatler arasındaki ayrımı belirleyen nesnel standartlar haline getirmektedir. Nitekim kıraat ilmi farklılıkları otomatik olarak reddetmemekte; aksine bu farklılıkların tarihsel sürekliliğini, isnat güvenilirliğini ve alimlerin kabulünü sorgulayarak disipline etmektedir. Ayrıca bu iki unsur birlikte ele alındığında şöhret kavramı altında özetlenebilecek ortak bir kıstas ortaya çıkmaktadır. Zira meşhur olmayan bir kıraat hem sened yönünden mütevâtir ve müstefîz niteliği taşımamakta hem de ümmetin tatbikatında yer edinmemektedir. Bu durum kıraat ilminde şâz kavramının yalnızca teknik bir dışlama işlemi değil; aynı zamanda İslam ilim geleneğinin kıraatlere yönelik ilmî titizliğini ortaya koymaktadır.

3.2. Hüküm Farklılıklarının Sebepleri

Hadis ve kıraat disiplinlerinde şâz kavramına hükmî açıdan bakıldığında, her iki alanda da bu kavramın -tanımlarına paralel bir şekilde- farklı hükümlerle nitelendirildiği görülmektedir. Bu çerçevede hadis ilminde şâz (ferd) kavramının farklı şekillerde tanımlanmasının değerlendirmelerde çeşitliliğe yol açtığı görülmektedir. Muhalefet içerip içermediğine ve ravisinin durumuna göre bir rivayet; *sahih, hasen, zayıf, münker, şâz, merdûd, makbul* gibi farklı kategorilere dâhil edilebilmektedir.[1102] Bu durum hadis literatüründe şâz nitelemesinin tek başına bir zayıflık sebebi olarak görülmediğini; en genel anlamıyla şâz hadisin kimi durumlarda sahih ya da hasen hükmü alabildiğini göstermektedir. Bununla birlikte kavramın en dar ve teknik anlamıyla -*yani güvenilir (sika) bir ravinin, yine güvenilir bir raviye sened veya metin yönüyle muhalefet etmesi hâlinde*- şâz hadis, ekseriyetle zayıf ve merdûd sayılmıştır. Nitekim Şemseddîn es-Sehâvî şâz hadisi "sika bir ravinin, güvenilir raviler topluluğunun nakline -sened veya metinde ziyade/eksiklik gibi uzlaştırılması mümkün olmayacak bir şekilde- muhalefet ederek rivayet etmesi" şeklinde tanımlamış ve bu tür rivayetlerin hem sıhhat hem de amel açısından metruk sayıldığını ifade etmiştir.[1103]

Kıraat ilmindeki şâz kavramı ise daha farklı ve disipline özgü bir çerçevede değerlendirilmektedir. Şâz olarak nitelendirilen kıraatler daha erken dönemlerden itibaren Kur'an kıraati olarak sayılmamakta, ibadetlerde okunması caiz görülmemektedir. Tarihsel süreçte bu durum Taberî'nin yaklaşımıyla daha da belirginlik kazanmıştır; Taberî'ye göre icmâya ve yaygın nakle dayanan kıraatler

[1102] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Ma'rifetu envâ'i 'ulûmi'l-hadîs*, 167.
[1103] Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,* 1/32.

sahih, buna aykırı olan münferid kıraatler ise hatalı ve şâzdır. Bu yaklaşıma göre bir kıraatin sahih sayılmaması için genel kurrânın rivayetinin dışında kalması başlı başına yeterli bir delildir; çünkü bu tür rivayetlerde sehiv ve hata ihtimali her zaman mevcuttur. Ayrıca icmâ ile sabit olan sahih kıraatlere bu tür münferid şâz kıraatlerle itiraz edilemez.[1104] Aynı şekilde Ebu'l-Fadl er-Râzî,[1105] Sehâvî,[1106] İbnu's-Salâh[1107] ve Ebû Şâme[1108] gibi klasik dönemin önemli alimleri de şâz kıraatleri mucmaʿ *aleyh* kıraatlerin karşısında konumlandırmaktadır. Bu alimler şâz kıraatleri, Kur'anîliği şüpheli, kıraat olarak kabul edilmeyen ve ibadet maksadıyla okunması câiz görülmeyen vecihler olarak nitelendirmektedir. Nitekim kıraat ilmindeki yaygın tasnife göre şâz kıraat, sahih kıraatin zıddı olup iki temel kategoriden birini teşkil etmektedir ve hükmen reddedilmiştir (merduddur). Bu çerçevede şâz kıraat ile yalnızca muhalefet içeren şâz hadis arasında -her ikisinin de amel noktasında terkedilmiş (metruk) sayılmaları bakımından- sınırlı bir benzerlik bulunduğu ifade edilebilir.

Sonuç itibarıyla hadis literatüründe şâzzın farklı tanım ve kriterlere bağlı olarak hem sahih ve hasen hem de zayıf, merdûd, münker ve metruk gibi birbirine zıt hükümlerle değerlendirildiği tespit edilmiştir. Buna karşılık kıraat ilminde şâz; yeter şart olan tevâtür ve icmâın dışında kalan, aynı zamanda âhâd sahih kıraatler için gerekli olan *meşhur* şeklindeki asgari vasfı (mümtaz sahihlik şartlarını) taşımayan tüm rivayetlerdir. Bu niteliğiyle şâz kıraatin -resm-i Osmânî'ye veya Arap diline uygun olsa dahi- amelî açıdan merdûd ve metrûk hükmünü aldığı tespit edilmiştir. Bu durum bazı çağdaş araştırmalarda[1109] öne sürülen şâz kıraatlerin de hadis disiplininde olduğu gibi makbul ve merdûd şeklinde iki ayrı hükümle ele alınması gerektiği yönündeki görüşün, kıraat ilminin yerleşik metodolojisiyle bağdaşmadığını ortaya koymaktadır. Söz konusu yaklaşımın, her iki disiplinde ortak bir terim olarak kullanılan şâz kavramının, kıraat ilmindeki özgün anlam ve ölçütlerinin yeterince kavranamamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Kıraat ilminin sahihlik değerlendirmelerinde teknik kriterlerin yanı sıra meşhur, müstefîz nakil ve ümmetin kabulü gibi ek ölçütlere başvurması ve böylece hadis ilminden daha katı ve çok boyutlu bir metodoloji geliştirmesi, temelde Kur'an'ın ilahî karakteri ve toplumsal işlevine yönelik derin bir bilincin tezahürüdür. Bu titiz yaklaşım, özellikle tevâtür ve şöhret gibi kolektif aktarım mekanizmalarını öne çıkararak, bireysel rivayetlerin (âhâd) yol açabileceği sıkıntıların önüne geçmeyi ve vahyin aslî formunun nesiller boyu hiçbir değişikliğe uğramadan korunmasını hedeflemektedir. Kıraatlerin sahihlik kriterlerindeki bu sıkı denetim yalnızca teorik bir kaygıdan değil, aynı zamanda ibadetlerdeki

[1104] Ebû Caʿfer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/105, 161, 196, 546, 679, 12/168, 21/63.
[1105] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 289, 367, 440.
[1106] Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, 331.
[1107] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz,* 1/183-184; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/332; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 88.
[1108] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 1/178, 181, 182.
[1109] Böyle bir taksim ve öneri için bkz. Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 351-354.

uygulamaya yönelik pratik bir zaruretten de beslenmektedir. Kur'an'ın namaz, tilavet ve benzeri ritüellerde doğrudan okunması hata payını en aza indirgeme gerekliliğini doğurmuş; bu da şâz kıraatlerin ibadet bağlamında reddine yol açmıştır. Hz. Osman döneminde resmî mushafların çoğaltılması, bu standartlaşma sürecinin ilk somut adımı olmuş, ancak nihai belirleyici unsur *kıraatlerin ümmet nezdindeki amelî kabulü* ve *mütevâtir veya meşhur yollarla aktarılması* olmuştur.

Ayrıca kıraat ilminin lafzî katılığı ile Sünnet'in yoruma açık esnek yapısı arasındaki dengenin, İslam'ın iki temel kaynağının korunmasında simbiyotik bir işlev gördüğü söylenebilir. Hadis ilmi, Peygamber'in sünnetinin anlamsal çeşitliliğini ve içtihada açık yönlerini muhafaza ederken; kıraat ilmi Kur'an'ın lafzî sabiteliğini ve ibadetlerdeki standardizasyonunu garanti altına almaktadır. Bu iki disiplinin birbirini tamamlayıcı niteliği, dinin aslî kaynaklarının hem lafız hem de mana düzeyinde korunmasını (hıfz) sağlamaktadır. Nihayetinde kıraat ilmindeki bu titizlik yalnızca teknik bir meseleden ibaret olmayıp, vahyin korunmuşluğuna dair teolojik bir kaygının ve ümmetin ortak hafızasını şekillendiren sosyolojik bir realitenin ürünüdür. Bu yaklaşım Kur'an'ın hem semavî orijinalliğini hem de tarihsel sürekliliğini güvence altına alarak İslam medeniyetinin bilgi kaynaklarının güvenilirliğini pekiştirmektedir.

Tablo 7: Hadis ve Kıraat İlimlerinde Sahih-Şâz Kavramlarının Karşılaştırması

KRİTERLER	**HADİS İLMİNDE SAHİH-ŞÂZ**	**KIRAAT İLMİNDE SAHİH-ŞÂZ**
Tanım	*Sahih*: Adalet-zabt sahibi ravilerin muttasıl isnatla aktardığı, şâz ve illetten uzak rivayet *Şâz*: 1) Tek bir raviyle gelen (ferd), 2) Sikanın sikaya muhalif olarak aktardığı rivayet	*Sahih*: Mütevâtir, müstefîz ve meşhur bir nakille gelen, resm-i Osmânî'ye ve Arapçaya uygun kıraat *Şâz*: Mütevâtir, müstefîz ve meşhur nakille gelmeyen ve genel kabule mazhar olmayan kıraat
Sahihin Temel Kriterleri	1) Ravilerin adaleti 2) Zabt gücü 3) İsnadın ittisali 4) Şâz 5) İlletten uzaklık	1) Sahih isnat 2) Arap dili kurallarına uygunluk 3) Resm-i Osmânî'ye muvafakat 4) Tevâtür, istifâza, şöhret 5) Kabul-i ümmet
Şâzzın Niteliği	1) Ferdiyet (tek ravi, tek kanal) 2) Muhalefet (sikanın sikaya aykırı rivayeti)	1) Tevâtür veya yaygın nakilden yoksunluk 2) Ümmetin amelî kabulünden mahrumiyet

Hüküm	Ferd/şâz hadis: Duruma göre sahih, hasen veya zayıf sayılabilir Muhalif şâz: Merdûd	Şâz kıraat: Kesinlikle merdûd Namazda kasıtlı okunması yasak, Kur'an hükmü yok
Tarihsel Gelişim	Hicrî ikinci asırda Şuʿbe b. Haccâc ile başlayan teknik kullanım Şâfiî'nin dar tanımı standart hale gelmiş	Hicrî birinci asır sonlarından itibaren Kur'an bağlamında kullanım (Abdülmelik b. Mervân) Hicrî ikinci asırda Ebû ʿAmr ve Nâfiʿ ile kıraatlere özgü kullanım

Değerlendirme

a. Metodolojik Fark: Hadis ilmi bireysel ravilerin muhalefetini merkeze alırken, kıraat ilmi kolektif aktarım mekanizmalarını (tevâtür-şöhret) öne çıkarır. Bu, Kur'an'ın lafzî korunmuşluğunun bir gereğidir.

b. Hükümde Katılık: Kıraat ilmindeki şâzzın mutlak reddi, vahyin lafzî bütünlüğünün korunmasından ve ibadetlerdeki işlevsel rolünden kaynaklanır. Hadiste ise şâz bazen makbul sayılabilir.

c. Tarihsel Paralellik: Her iki disiplinde şâzzın kullanımı hicrî ikinci asırda paralel gelişmiş olsa da Kur'an lafızları bağlamında daha erken kullanıldığı söylenebilir.

d. Terminolojik Esneklik: Şâzzın hadis ilminde daha geniş bir anlam yelpazesi varken, kıraatte ise daha spesifik bir kullanımı vardır.

4. Tarihsel Süreçte Dört Şâz Kıraatin Teorik Statüsü ve Pratik Sonuçları

Kıraatler Hz. Osman döneminde istinsah edilen resmî mushafların standart metni merkezinde kurumsallaşmakla birlikte erken dönem İslam toplumunda sahabe ve tâbiin neslinden intikal eden alternatif vecihler de varlığını sürdürmüştür. Bu bağlamda özellikle Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817) gibi alimlerin naklettiği kıraatler rivayet sürekliliğini devam ettirmiştir. Ancak söz konusu kıraatlerin tevâtür veya istifaza şartını taşımamaları gibi nedenlerle genellikle şâz kategorisinde değerlendirilmişlerdir. Bu başlıkta söz konusu dört kıraat imamının kıraatleri ele alınacak; kaynak analizleri yapılacak ve bu kıraatlerin tarihsel süreçteki rolleri, dönemin kıraat otoriteleri tarafından reddedilme nedenleri ve Kur'an'ın korunmuşluğu ilkesiyle ilişkileri irdelenecektir. Nihai amaç şâz kıraatlerin kıraat geleneğindeki konumunu ilmî ölçütlerle ortaya koyarak onların Kur'anî statülerini belirginleştirmektir.

4.1. Kaynak Analizi

Hicrî üçüncü asırdan itibaren şâz kıraatlerin geneline dair eserlerin telif edildiği bilinmekle birlikte,[1110] Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın, A'meş ve Yezîdî şeklindeki dört şâz kıraatin *ziyade edilenler* olarak sistematik bir şekilde meşhur on kıraate eklemlenmesi, ancak sekizinci asırda belirginlik kazanmıştır. Bu dönemde söz konusu dört şâz kıraatin klasik kıraat literatüründeki konumunu tespit etmeye yönelik ilk kapsamlı çalışma, İbnu'l-Cundî (ö. 769/1367) tarafından kaleme alınan *Bustânu'l-hudâti fî ihtilâfi'l-eimmeti ve'r-ruvât* adlı eserle gerçekleşmiştir. Nöldeke gibi Batılı araştırmacılar,[1111] bu alandaki en erken metodik derlemeyi İbnu'l-Kabâkibî'ye (ö. 849/1446) atfetse de günümüz akademik verileri İbnu'l-Cundî'nin eserinin -on kıraatle birlikte- dört şâz kıraati usûl ve ferşiyyât boyutuyla bir araya getiren ilk kapsamlı çalışma olduğunu ortaya koymaktadır.[1112] Müellif eserinin telif gerekçesini, dağınık haldeki kıraat malzemesinin tedrisat ve araştırma sürecindeki erişim zorluklarını aşma ihtiyacıyla açıklamış, böylece hem kendi ilmî istifadesini hem de öğrencilerin çalışmalarını kolaylaştırmayı hedeflemiştir.[1113]

İbnu'l-Cundî'nin ilmî formasyonunda Mısır'daki kıraat hocalarının rolü incelendiğinde, Ca'berî ve Ebû Hayyân gibi dönemin önemli alimlerinden istifade etmekle birlikte, kıraatlerin büyük kısmını Ebû Abdillâh es-Sâiğ'den (ö. 725/1325) tahsil ettiği görülmüştür. Sâiğ'in doksan yıla yaklaşan ömrü boyunca Mısır bölgesinde kıraat ilmindeki otoritesi ve İbnu'l-Cundî'nin ona defalarca hatim yapması,[1114] bu rivayet zincirinin güvenilirliğini pekiştiren önemli unsurlardır. Bu rivayetleri aktarırken, yalnızca kendisine kıraat, tilavet ve icazet yoluyla ulaşan senedleri esas aldığını özellikle vurgulayan İbnu'l-Cundî, [1115] bu yaklaşımıyla isnat sisteminin tahkik ve temkin ilkelerine bağlı kalmaktadır. Eserde dört şâz kıraatten resm-i Osmânî'ye muvafık veya muhalif gibi kıraat ayrımına gidilmeden bütün vecihlerin kaydedildiği ve yine bu kıraatlerin ibadet maksadıyla tilavetinin cevazı gibi fıkhî boyutlara değinilmediği mütalaa edilmektedir.[1116]

İbnu'l-Cundî'nin dört şâz kıraati derlerken doğrudan atıfta bulunduğu üç temel kaynak şunlardır:

a) Ahvâzî (ö. 446/1055) -*Mufradeler:* Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysın'a dair tahriçler

---

[1110] Nöldeke şâz kıraatlerin kaynak döneminin, yedi kıraati tesis eden İbn Mucâhid ile başladığını, zira onun yedi kıraatin yanı sıra şâz kıraatlere dair de bir eser kaleme aldığını belirtir ve şâz kıraatlerle ilgili yazılan eserleri sıralar. Ayrıca Nöldeke alimler nezdinde şâz kıraatlerin bütünüyle reddedilmediğine, yalnızca Kur'an olarak tilavet edilmekten uzak tutulduklarına ve tefsirlerde yaygın şekilde kullanıldıklarına dikkat çeker. Bkz. Nöldeke, *Târîhu'l-Kur'ân*, 655-657.

[1111] Nöldeke, *Târîhu'l-Kur'ân*, 2004, 655.

[1112] Ebû Bekr İbnu'l-Cundî, *Bustânu'l-hudâti fî ihtilâfi'l-eimmeti ve'r-ruvâti (fi'l-kırââti's-selâse ʿaşrate ve ihtiyâri'l-Yezîdî)*, thk. Hüseyin b. Muhammed el-Avvâcî (Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1416), 17-19.

[1113] İbnu'l-Cundî, *Bustânu'l-hudât*, 1.

[1114] İbnu'l-Cundî, *Bustânu'l-hudât*, 5-10.

[1115] İbnu'l-Cundî, *Bustânu'l-hudât*, 1-2.

[1116] Eserdeki şâz kıraatlerin tablosu için bkz. İbnu'l-Cundî, *Bustânu'l-hudât*, 972-1025.

b) İbn Sivâr (ö. 496/1102) – *el-Müstenîr*: On meşhur kıraatin yanı sıra Yezîdî'nin ihtiyarı
c) Sibtu'l-Hayyât (ö. 541/1146) – *el-Mubhic fi'l-kırâ'âti's-semân ve kırâ'ati'l-Aʿmeş ve İbn Muhaysın ve ihtiyarı Halef ve el-Yezîdî*.[1117]

Bu çerçevedeki ikinci çalışmanın sahibi olarak kronolojik bakımdan İbnu'l-Kâsih (ö. 801/1398) öne çıkmaktadır. Müellif meşhur yedi kıraati okuduktan sonra farklı kitaplarda yer alan diğer kıraatleri de söz konusu kaynaklar aracılığıyla tahsil ettiğini belirtmiştir. Ancak bu dağınık yapı sebebiyle ciddi zaman kaybı yaşadığını ve bazı öğrencilerin bu süreci takip etmekte zorlandığını ifade etmiştir. Bu nedenle kıraatleri daha sistematik ve işlevsel bir biçimde sunmak amacıyla hicrî 789 yılında *Mustalahu'l-işârâti fi'l-kırâʾâti'z-zevâʾidi'l-merviyyeti ʿani's-sikât* adlı eserini telif etmiştir.[1118] İbnu'l-Kâsih'in telif gerekçesi mahiyetinde sarf ettiği bu ifadelerden, Mısır'daki kıraat hocalarından biri olmasına rağmen[1119] İbnu'l-Cundî'nin bu çerçevede kaleme aldığı *Bustânu'l-hudâ* adlı eserinden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. İbnu'l-Kâsih da eserinde meşhur yedi kıraate ilaveten Ebû Caʿfer, Yakûb, Halef, İbn Muhaysın, Aʿmeş ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerini derlemiştir.

İbnu'l-Kâsih, İbn Muhaysın için *el-Mubhic* ve *Mufradâtu'l-Ahvâzî* adlı eserleri; Aʿmeş için *el-Mubhic'*i; Hasan Basrî için de *Mufredâtu'l-Ahvâzî* adlı eseri temel referans olarak almıştır.[1120] Ayrıca tüm bu kıraatler için Hz. Peygamber'e kadar uzanan muttasıl senedler kaydetmiştir.[1121] Bu durum rivayetlerin meşruiyetini isnat zinciri üzerinden temellendirme çabasının bir göstergesi olarak okunabilir. Müellifin yaklaşımında en dikkat çekici hususlardan biri, yedi temel kıraate eklediği üç sahih kıraat (Ebû Ca'fer, Yakub, Halef) ile şâz olarak nitelenebilecek üç kıraat (İbn Muhaysın, A'meş, Hasan-ı Basrî) arasında herhangi bir ayrım gözetmemiş olmasıdır. Bu yaklaşım İbnu'l-Cundî'nin başlattığı bütünleştirici geleneğin bir devamı niteliğindedir. Yine İbnu'l-Cundî'nin yaklaşımına benzer şekilde İbnu'l-Kâsih de şâz kıraatlerin resm-i Osmânî'ye uygunluk tartışmalarına ve namazda tilavetin cevazı gibi fıkhî meselelere eserinde yer vermemiştir.

Bu doğrultuda kaleme alınan bir diğer müstakil eser İbnu'l-Kabâkibî'ye (ö. 849/1446) aittir. Müellif hicrî 831 yılında Gazze'de kaleme aldığı *Bimecmâʿi's-surûr ve matlaʿi'ş-şumûs ve'l-budûr* adlı manzum eserinde on dört kıraat imamının usulünü kaydetmiştir. Bu eserin öğrenciler arasında yaygınlık kazanmasının ardından müellif bu metni *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz* adındaki mensur bir

[1117] İbnu'l-Cundî, *Bustânu'l-hudât*, 8-9.
[1118] Ali b. Osman İbnu'l-Kâsih, *Mustalahu'l-işârâti fi'l-kırâʾâti'z-zevâʾidi'l-merviyyeti ʿani's-sikât.*, thk. Abdullah b. Hâmid b. Ahmed es-Süleymânî (Suudi Arabistan, 1422), 101-102, 841.
[1119] İbnu'l-Kâsih, *Mustalahu'l-işârâti fi'l-kırâʾâti'z-zevâʾidi'l-merviyyeti ʿani's-sikât.*, Muhakkik'in mukaddimesi,10.
[1120] İbnu'l-Kâsih, *Mustalahu'l-işârâti fi'l-kırâʾâti'z-zevâʾidi'l-merviyyeti ʿani's-sikât*, 103-104.
[1121] Eserinde işlediği kıraatlerin senedleri için bkz. İbnu'l-Kâsih, *Mustalahu'l-işârâti fi'l-kırâʾâti'z-zevâʾidi'l-merviyyeti ʿani's-sikât*, 108-149.

çalışmayla genişletmiştir.[1122] İbnu'l-Kabâkibî on meşhur kıraat için İbnu'l-Cezerî'nin *Takrîbu'n-Neşr*'ini; İbn Muhaysın'in kıraati için *el-Mubhic* ve *Mufradâtu'l-Ahvâzî'*yi, Aʿmeş için *el-Mubhic*'ten nakledilenleri; Hasan-ı Basrî için yine *Mufradâtu'l-Ahvâzî*'yi; Yezîdî'nin ihtiyarı için ise hem *el-Mubhic'*i hem de İbn Sivâr'ın *el-Müstenîr*'ini kaynakları olarak göstermiştir.[1123]

Söz konusu kaynakların yanı sıra İbnu'l-Kabâkibî'nin eserini telif ederken hocası İbnu'l-Kâsih'in mezkûr *Mustalahu'l-işârât'*ından[1124] ve yine hocası Şihâbuddîn Ali b. Araslan'ın (ö. 844/1441) eserinden yararlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira kaynaklarda Araslan'ın da yedi kıraate ilave edilen üç kıraat ile on kıraatin üzerine ziyade edilen diğer üç kıraate dair iki ayrı manzum eseri bulunduğu kaydedilmekte; bu iki eseri okuma konusunda da İbnu'l-Kabâkibî'nin hocasından izin talep ettiği, ancak bu okumanın gerçekleşmediği belirtilmektedir.[1125] Öte yandan İbnu'l-Kabâkibî bu kıraatlerin tamamını cem usulüyle Ezher Camii imamlarından Ebû Amr Osman Fahruddîn ed-Darîr'e hicrî 804 yılında okuduğunu; hocasının da bu kıraatleri, aralarında İbnu'l-Cundî'nin de bulunduğu üç alimden aldığını belirtmiştir.[1126]

İbnu'l-Kabâkibî'nin on dört kıraati aktarırken bunların tümünü makbul sayıp saymadığına veya aralarında merdûd şâz olarak gördüklerinin bulunup bulunmadığına dair açık bir değerlendirmeye yer vermemesi, ilk bakışta bu kıraatlerin sıhhati konusundaki kanaatini muğlak bırakmış gibi görünmektedir. Ancak mukaddimesindeki şu ifadeler bu konuda dolaylı bir tutum ortaya koymaktadır: "İmamlarımız nezdinde makbul ve mamul kıraatler naklen sahih, Arapçaya bir vecihle muvafık ve hatta tahkiken veya takdiren muvafık olan kıraatlerdir; bu sebeple burada dört imamın reddi gerektiren mushafa muhalif kıraatlerini terk ediyorum."[1127] Bu ifadelerden müellifin dört imamdan gelen ve hatt-ı mushafa aykırı olan kıraatleri merdûd gördüğü ve tilavet açısından caiz görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim İbnu'l-Kabâkibî'nin diğer iki müelliften farklı olarak eserinde mushafa muhalif kıraatleri zikretmediği görülmektedir.

On dört kıraatle ilgili olarak günümüze kadar kıraat eğitiminde kullanılmaya devam eden muhalled ve mufassal eserin müellifi ise el-Kastallânî'dir (ö. 923/1517). Müellif kıraat disiplini çerçevesinde rivayet, tarik, iʿrab, tevcih, tecvid ve daha pek çok ilgili konuyu kapsayan bir kitap olması amacıyla *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kırâât* adlı eserini kaleme aldığını ifade etmiştir.[1128] Muhakkik

---

[1122] İbnu'l-Kabakîbî, Şemseddîn Muhammed b. Halil, *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz*, thk. Ahmed Hâlid Şükrî (Ürdün: Dâru Ammâr, 2003), 20, 30, 47, 61.
[1123] Kabâkabi, *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz*, 2003, 62.
[1124] İbnu'l-Kabâkibî, *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz*, 24.
[1125] İbnu'l-Kabâkibî, *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz*, 23-24.
[1126] İbnu'l-Kabâkıbî, *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz*, 80-82.
[1127] İbnu'l-Kabâkibî, *Îzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz*, 62-63.
[1128]Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li-funûni'l-kırâ'ât*, thk. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'aniye (Medine: Mucemmau'l-Melik Fehd, 1434), 1/132, 135, 136, 142, 143, 355.

Kastallânî'nin kitabına aldığı şâz kıraatlerle ilgili olarak en çok İbnu'l-Kabâkibî'nin eserlerinden ve onun mezkûr kaynaklarından yararlandığını, ayrıca İbnu'l-Kâsih'in eserini de kaynak olarak kullandığını aktarmaktadır.[1129] Ancak kaynak olarak istifade ettiği önceki müelliflerin aksine Kastallânî oldukça açık bir şekilde söz konusu dört şâz kıraatin Kur'an olmadığını, dolayısıyla bunlarla eğitim dışında ibadet amacıyla tilavet etmenin haram olduğunu ve meşhur on kıraate eklenen dört kıraatin şâz olduğu hususunda alimler arasında ittifak bulunduğunu ifade etmiştir.[1130]

Kıraat tedrisatında kullanılan bir diğer eser ise Dimyâtî'ye (ö. 1117/1705) ait *İthâfu fudalâʾi'l-beşer fi'l-kırâʾâti'l-erbaʿate ʿaşer* adlı çalışmadır. Müellif eserinin başında öncelikli hedefinin sahih ve mütevâtir on kıraati özetlemek olduğunu, ancak faydayı tamamlamak maksadıyla buna dört kıraati daha eklediğini ifade etmiştir. Dimyâtî de bu dört şâz kıraatin rivayet yollarını yalnızca *el-Mubhic*, *el-Müstenîr* ve *Mufredâtu'l-Ahvâzî* adlı eserlere dayandırmıştır.[1131] Ayrıca alimlerin on kıraatin mütevâtir, onun üzerine eklenen dört kıraatin ise şâz olduğu hususunda icmâ ettiğini belirtmiştir. Bununla yetinmeyerek şâz kıraatlerin Kur'an olmadığı hususunda da alimler arasında icmâ bulunduğunu ve cumhurun bu kıraatlerle tilaveti haram saydığını vurgulamıştır. Bununla birlikte şâz kıraatleri tedvin etmenin ve onlar hakkında konuşmanın bir sakınca teşkil etmediğini özellikle belirtmiştir.[1132]

Söz konusu teliflerin haricinde Osmanlı kurrâları tarafından da ele alınan eserlerin mevcut olduğu aktarılmaktadır. Örneğin bu çerçevede Muhammed b. Ahmed el-'Avfî'nin (1052/1642'de hayatta) *Lemehâtu'l-envâr ve nefehâtu'l-ezhâr'*ı; Kâtip Şemseddin Camii imamı Muhammed b. Mahmud'un (1086/1675'de hayatta) *Nihâyetu krâati tezkiyeti hâfizi'l-Kur'ân'*ı; Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın (ö.1148/1735) *el-İfâdetu'l-mukni'a fî kırâ'âti'l-eimmeti'l-erba'a'*sı[1133] ve Mustafa b. Abdurrahman İzmirî'nin (ö. 1155/1742) *Nûru'l-i'lâm bi'nfirâdi'l-erba'ati'l-a'lâm*'ı gibi eserlerin adları zikredilmektedir.[1134]

Bu çalışmanın tespitine göre söz konusu üç şâz kıraati usûl ve ferşiyyât boyutuyla on kıraatten ayrı olarak ilk defa birlikte ele alan kişi İbnu'l-Cezerî'dir. Nitekim İbnu'l-Cezerî hocası İbnu'l-Cundî'den *Bustânu'l-hudâ* adlı eserinin icazetini aldığını belirtmiştir.[1135] Meşhur on kıraatle ilgili yaygın eserlerini telif ettikten sonra hicrî 798 yılında Bursa'da kaleme aldığı *Nihâyetu'l-berarah fî'l-kırâʾâti's-*

[1129] Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li-funûni'l-kırâʾât*, Muhakkik'in mukaddimesi 71-72, 1/168.
[1130] Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li-funûni'l-kırâʾât*, 1/132, 135, 136, 142, 143, 355.
[1131] Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâʾi'l-beşer fi'l-kırâʾâti'l-erbeʿate ʿaşer*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 5-6-8, 9, 14.
[1132] Dimyâtî, *İthâf,* 8.
[1133] Bu eserle ilgili detaylı bilgi için bkz. Kübra Türkmen, *Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın "el-İfâdetü'l-mukni'a fî Kırâ'âti'l-e'immeti'l-erba'a" İsimli Eserinin Tahkîk ve Tahlîli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2024).
[1134] Abdullah Akyüz, *Şâz Kırâatler Bağlamında Muhammed B. Mahmud'un (XI/XVII. Asır) Nihâyetü Kırâati Tezkiyeti Hâfizi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitisü, Doktora, 2022), 53-55.
[1135] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/180.

selâsi'z-zâʾide ʿani'l-ʿaşerah adlı manzum eserinde Hasan-ı Basrî, Aʿmeş ve İbn Muhaysın'a nispet edilen üç şâz kıraati kaydetmiştir.[1136] İbnu'l-Cezerî'nin Yezîdî'nin kıraatini hocasına okuduğunu ifade etmesine rağmen bu eserine dâhil etmemesi muhtemelen söz konusu okumanın bir *ihtiyar* olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira İbnu'l-Cezerîn Yezîdî'nin ihtiyarının hocası Ebû Amr'ın kıraatinden sadece on yerde[1137] ayrıştığını belirtmektedir.[1138] Nitekim İbnu'l-Cundî de eserinin başlığında Yezîdî'yi zikretmekle birlikte onun diğer imamlardan farklı olarak sadece bazı lafızları ihtiyar ettiğini vurgulamakta[1139] ve bu tercihlerine "Yezîdî ihtiyarında şöyle okumuştur." kalıbıyla yer vermektedir.[1140] Dolayısıyla İbnu'l-Cezerî'nin Yezîdî'nin kıraatini on imamın okuyuşundan farklı bir vechi bulunmadığı için eserinin münderecatına dâhil etmediği söylenebilir.

İbnu'l-Cezerî söz konusu üç kıraat için kullandığı kaynakları والاعمش والمكي ما قال مبهج / وعن حسن ما قال الاهواز مجتلا şeklindeki beytinde açıkça belirtmiştir. Bu mısradaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Aʿmeş ve Mekkî olarak ifade ettiği İbn Muhaysın'ın kıraatinin kaynağını yalnızca Sibtu'l-Hayyât'ın *el-Mubhic*'ine, Hasan-ı Basrî'nin kıraatini ise sadece Ahvâzî'nin *Mufradât*'ına dayandırmıştır. Bu manzum eserinde mezkûr kıraatlerin Kur'an olarak tilavetlerine dair herhangi bir kayıt düşmediği görülmüştür.

Benzer şekilde muasır kıraat alimlerinden Abdulfettâh el-Kâdî (ö. 1403/1982) de müstakil olarak dört şâz kıraatin tevcihini yaptığı *el-Kırâ'âtu'ş-şâzze ve tevcîhuhâ min lugati'l-'Arab* adlı eserinin mukaddimesinde bu dört şâz kıraatin kaynağı olarak sadece mezkûr üç eserin adını kaydetmiştir.[1141] Bununla birlikte el-Kâdî on kıraatin mütevâtir, bunun dışında kalan kıraatlerin ise şâz olduğunu açıkça belirtmiştir.[1142]

Tüm bu veriler söz konusu dört şâz kıraate dair ilk sistemli telif faaliyetlerinin hicrî dördüncü asrın sonlarından altıncı asrın ilk yarısına uzanan bir zaman diliminde Ahvâzî, İbn Sivâr ve Sibtu'l-Hayyât adlı üç alim tarafından gerçekleştirildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu telifler şâz kıraatlerin yaygın kabul gören kıraatlere kıyasla daha dar bir ilmî çerçevede ele alındığını göstermekle birlikte, sonraki dönemlerde teşekkül eden şâz kıraat anlayışının temellerini de oluşturmaktadır.

[1136] Bu manzume için bkz. Cemal es-Seyyid, *Mecmûatun muhimmetun fi't-tecvîdi ve'l-kırâʾâti ve'r-resmi ve ʿaddi'l-ây* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2006), 130-156.

[1137] Başka bir çalışmada Yezîdî'nin on kıraatten sadece bir veya üç vecih farklı okuduğu belirtilmektedir. Bkz. Abdullah Akyüz, *Şâz Kırâatler Bağlamında Muhammed B. Mahmud'un (XI/XVII. Asır) Nihâyetü Kırâati Tezkiyeti Hâfizi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitisü, Doktora, 2022), 39.

[1138] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/376.

[1139] İbnu'l-Cundî, *Bustânu'l-hudât*, Mukaddime 20.

[1140] İbnu'l-Cundî, *Bustânu'l-hudât*, 808.

[1141] Abdulfettâh el-Kâdî, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuhâ min lugati'l-ʿArab*, 18.

[1142] Abdulfettâh el-Kâdî, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuhâ min lugati'l-ʿArab*, 9.

Bu çerçevede Ahvâzî *Mufradetu'l-Hasani'l-Basrî* eserinde Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen kıraati bütüncül bir biçimde kaydetmemiş; sadece Ebû Amr b. Alâ'nın, Dûrî rivayetiyle ihtilaf arz eden yönlerine yer vermekle yetinmiştir.[1143] Bu durum müellifin sistematik bir kıraat aktarımından ziyade aykırı vecihleri belirtmeye odaklanan bir yöntem izlediğine işaret etmektedir. İbn Sivâr ise *el-Müstenîr* adlı eserinde meşhur on kıraatle birlikte Yezîdî'nin ihtiyarını cemetmiş ve bu eser literatürde قراءة اليزيدي من طريق المستنير ifadesiyle Yezîdî'nin ihtiyarının iki ana tarikinden biri olarak kabul edilmiştir.[1144] Sibtu'l-Hayyât da el-*Mubhic* adlı eserinde yedi kıraatin yanı sıra Ya'kub, İbn Muhaysın, A'meş, Halef ve Yezîdî gibi imamların kıraatlerine de yer vermiştir. Bu yönüyle söz konusu eser klasik yedili kıraat sisteminin dışında kalan kıraatleri derli toplu ve sistemli biçimde ele alan erken dönem çalışmalardan biri olarak öne çıkmaktadır. Müellif eseri kaleme alma gerekçesini, kendisinden mezkûr imamların kıraatlerini diğer kıraatlerden ayıran müstakil bir eser yazmasını isteyen kişinin talebine dayandırmıştır.[1145] Ayrıca müellifin eserde bu kıraatlere ait yaklaşık 117 ravi ve tariki bir araya getirdiğini ifade etmesi, çalışmanın hem kapsamlı hem de sened merkezli bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir.[1146]

Bu eserlerin söz konusu şâz kıraatlere dair ilk telif örnekleri olduğunu destekleyen bir diğer önemli unsur ise müelliflerin kendilerinden önceki bir yazılı kaynağa atıfta bulunmamalarıdır. Aksine doğrudan kıraatleri aldıkları hocalarına isnat etmeleri, bu metinlerin bir telif geleneğinin başlangıcını oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Ahvâzî Hasan-ı Basrî kıraatini şeyhi Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail'den (ö. 390/999) aldığını ve bu kıraat silsilesinin Hasan-ı Basrî → Îsâ b. Ömer → Şucâʿ el-Belhî → Hafs ed-Dûrî → el-Hasen er-Râzî → Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail → Ahvâzî şeklinde sıralandığını açıkça belirtmiştir.[1147] Benzer biçimde Sibtu'l-Hayyât da *el-Mubhic*'in kaynaklarını doğrudan hocası Ebu'l-Fadl Abdulkâhir b. Abdisselâm'a (ö. 493/1100) bağlamış,[1148] eserde yer alan on iki kıraati ona doğrudan okuduğunu belirtmiştir.[1149] Bu beyanlar eserlerin doğrudan rivayet zincirine dayalı olarak telif edildiğini, ilk telif olmaları yönüyle de sonraki literatür için temel kaynak hüviyeti taşıdığını ortaya koymaktadır.

4.2. Kur'anî Statüleri

Bu kısımda söz konusu kıraatlerin Kur'an vahyinin bir parçası sayılıp sayılamayacağı meselesi, erken dönemden modern zamanlara kadar kıraat alimlerinin bu konudaki yaklaşımları ve görüşleri bağlamında ele alınacaktır. Bu tartışmanın daha çok İbn Mucâhid'in (ö. 324/936) yedi kıraati *mucmaʿ*

[1143] Ebû ʿAli Hasan b. ʿAli el-Ahvâzî, *Mufradetu'l-Hasani'l-Basrî*, thk. Ammâr Emîn ed-Deddû, 2006, 193.
[1144] Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 2014, 1/82.
[1145] ʿAli b. Ahmed Sibtu'l-Hayyât, *el-Mubhic fi'l-kırâʾâti's-semân ve kırâʾati Aʿmeş ve İbn Muhaysın ve ihtiyâri Halef ve el-Yezîdî*, thk. Abdulaziz b. Nâsır es-Sebr (Suudi Arabistan, 1405), 2-3.
[1146] Sibtu'l-Hayyât, *el-Mubhic*, 134.
[1147] Ahvâzî, *Mufradetu'l-Hasani'l-Basrî*, 193-194.
[1148] Sibtu'l-Hayyât, *el-Mubhic*, 1/2.
[1149] Her bir kıraatin isnat zinciri için bkz. Sibtu'l-Hayyât, *el-Mubhic*, 9-128.

aleyh olarak belirlemesinden sonra ortaya çıkan ve yedi harf meselesinin bu yedi kıraatle sınırlandırıldığına dair yaygınlaşan yanlış kanaate bir tepki bağlamında gündeme geldiği görülmüştür.

Konuya dair ilk sistematik değerlendirmeyi hicrî beşinci yüzyılın önemli kıraat alimlerinden Ebu'l-Fazl er-Râzî yapmıştır. Râzî yedi harf rivayetlerine dair müstakil eserinde yedi harfin yedi kıraat imamıyla özdeşleştirilmesini ve bu imamların her birinin bir harfi temsil ettiği şeklindeki algıyı kesin bir dille reddetmektedir. Ona göre bu görüşü benimseyerek yedi kıraat dışındaki rivayetleri şâz addedenler, ya kıraat ilminin inceliklerinden habersiz avam tabakası ya da ilmi derinlikten yoksun sığ düşünceli kimselerdir.[1150] Râzî'nin bu radikal eleştirisinin temelinde üç ana argüman yatmaktadır:

a) *İcmâ Tezi:* Ümmetin tarihsel süreçte yedi harf ve diğer dinî hükümler konusunda tüm Müslümanların eşit yetki ve sorumluluk taşıdığına dair bir ittifak oluşturduğunu savunmaktadır. Yedi imamın diğerlerine göre ayrıcalıklı olduğuna dair ne nasstan ne de icmâdan bir delil bulunmaktadır.
b) *Tarihsel Süreklilik:* Kıraatlerin ilk dönemlerde belirli bir imam veya sayıyla sınırlandırılmadan nakledildiğini, zamanla beş ana merkezden (Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam) beş imamın öne çıktığını belirtmektedir. İbn Mucâhid öncesinde Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi alimlerin beş, yedi ve hatta on kıraati aşan derlemeler yaptığına dikkat çekmektedir.
c) *Kişisel Tercih ve İlmî Sınırlılık:* İbn Mucâhid'in Hamza ve Kisâî'yi ekleyerek yedi kıraati sistemleştirmesini, bu iki imamın ilmî liyakati yanında bizzat kendisinin bu iki kıraate tilavet ve arz yoluyla icazet almış olmasına bağlamaktadır. Bununla birlikte Râzî'ye göre İbn Mucâhid, Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim gibi alimlerin kaydettiği daha geniş kıraat mirasına ulaşamamış, bu nedenle kıraat sayısını yedi ile sınırlamıştır. Râzî bu durumu İbn Mucâhid'in ilmî bir kısıtlılığı olarak değerlendirmektedir.[1151]

Râzî ilgili eserinde bu yanlış algıyı düzeltmek amacıyla "yedi harf" ifadesinin ne anlama geldiğini ayrıntılı şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre inzal edilen yedi harfte dikkate alınan husus ne kişi sayısı ne belirli bir mekân ne de zamandır. Buna bağlı olarak geçmiş imamlar sonrasında herhangi bir dönemde ve herhangi bir coğrafyada ümmet içinden sayıca çok fazla kimse bir araya gelse ve her biri diğerinden farklı bir harf veya tarik ihtiyar etse ve bu tercihlerini de ihtiyarın gerektirdiği şartlara uygun biçimde gerçekleştirse, bunlardan hiçbirinin inzal olunan yedi harfin kapsamı dışında kalmayacağını; bilakis bu hususta kıyamete kadar bir genişliğin mevcut olduğunu ifade etmektedir.[1152]

[1150] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 323.
[1151] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 324-327.
[1152] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 328-329.

Râzî bu meseleyi yalnızca teorik düzeyde ele almakla kalmayıp pratikteki durumunu da farazi sorular üzerinden tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda meseleyi üç başlık altında incelemektedir: a) Beş imama takaddüm eden kişilerin ihtiyarlarının ahzedilip ahzedilmemesi meselesi, b) Beş imamla iktisârın gerekçeleri, c) Meşhur imamlardan sonraki kıraatlerin statüsü.

Tartışmasını şu soruyla başlatmaktadır: "Tâbiinden el-Hasen, İbn Ebî İshak (ö. 117/735), Zuhrî (ö. 124/742), Mucâhid (ö. 94/713?) ve İbn Cubeyr gibi kıraat ihtiyarında bulunanlar mevcutken neden onların ihtiyarlarından vazgeçilip daha sonra gelen Âsım, Ebû Amr, Nâfiʿ gibi meşhur kıraat imamlarının ihtiyarları ahzedilmiştir?" Râzî bu soruya iki temel gerekçeyle cevap vermektedir: İlk olarak tâbiin nesline mensup bu kişilerin tercihleri, her bir surede kıraatlerin usûl ve ferş yönleriyle ayrıntılı biçimde ortaya konacak ölçüde yeterli bir bütünlük arz etmemektedir. İkinci olarak ise bu kıraatlerin bazılarında mushafla çelişen okumaların bulunması onları tercih etmede çekince doğurmuştur. Bu sebeplerle Râzî insanların tâbiin neslinden sonraki meşhur imamların kıraatlerini benimsemesinin gerekçeli bir tercih olduğu kanaatindedir. Dahası bu erken dönem isimlere nispet edilen kıraatler, usûl ve ferş yönünden eksiksiz biçimde derlenmiş olsalar bile artık tilavet edilecek kıraatler olarak kabul edilmez; dolayısıyla onların tercihleriyle amel edilmesi caiz değildir. Râzî'ye göre bunun gerekçesi açıktır: Bu kıraatler tilavet alanından sâkıt olmuş, yalnızca tahdis ve haber verme bağlamında aktarılabilir vecihler hâline gelmişlerdir. Dolayısıyla bize düşen yalnızca rivayet yoluyla gelenleri rivayet etmektir.[1153]

Râzî insanların neden özellikle meşhur beş imamın kıraatleriyle iktifâ ettikleri meselesine de açıklık getirmekte ve bu tercihin ardında yatan sebepleri şu şekilde sıralamaktadır:

a) Bu imamlar kıraatleri derleyip harfleri cemederken daha ziyade şöhret kazanmış, yaygın kabul görmüş rivayetleri tercih etmişlerdir.

b) Söz konusu beş imam, kıraat ilminin en yoğun şekilde neşvünema bulduğu ve sahabe ile tâbiin ulemasının ilim açısından temerküz ettiği beş büyük İslam merkezinde (Kûfe, Basra, Mekke, Medine ve Şam) en sahih ve güvenilir rivayet zincirlerine sahip kişiler olarak öne çıkmıştır.

c) Her biri kendi şehirlerindeki kıraatlerle meşgul olan akranlarına kıyasla hem kıraatteki yetkinlikleri hem de tercih (ihtiyâr) şartlarını hakkıyla taşıyan özellikleriyle belirgin bir üstünlük sergilemiştir.

d) Diğer çağdaşlarının rivayetleri ise bu imamlarınki kadar saf değildi. Ya garabet (yabancı lehçe etkisi), ya mushaf yazısına aykırılık ya şâz aykırılık ya da zayıf isnat gibi -diğerlerinin tercihlerine yönelik itirazları haklı kılan- çeşitli kusurlar taşıyorlardı. Bu durum ilahi takdir ve nasip çerçevesinde

[1153] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 441.

gerçekleşmiştir. İşte bu sebeplerle selef dönemine ait pek çok kıraat terk edilmiş, bunların yerine halef döneminin rivayetleri esas alınmıştır.[1154]

Bu bağlamda Râzî kıraat ilmindeki yaklaşımını ortaya koyarken İbn Muhaysın ve A'meş gibi kıraat imamlarının okuyuşlarını kısmen benimsediğini, ancak bu kıraatleri tamamen kabullenmekten kaçındığını açıkça belirtmektedir. Onun bu ihtiyatlı tavrının temel dayanağı Hz. Peygamber'in "Kur'an'ı şu dört kişiden talep ediniz ve öğreniniz" şeklindeki nebevî yönlendirmesidir.[1155] Râzî'ye göre bu hadis-i şerif kıraat ilminin sadece işitme yoluyla (sema) değil, bizzat müzakere (müşâfehe), arz ve titiz bir öğrenme süreci (taallüm) ile aktarılması gerektiğine işaret etmektedir. [1156]

Râzî kıraatlerin naklinde müşâfehe ve arz yönteminin belirleyici rolünü yalnızca teorik düzeyde değil, tarihsel verilerle de temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre eğer kıraatler sadece semâ yoluyla, yani tilavetin işitilmesi suretiyle nakledilmiş olsaydı; İbn Ömer, İbn Abbas, Ebû Hureyre, Abdullah b. Amr, Câbir b. Abdullah ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi hadis rivayetinde öne çıkan sahabîlerin (muksirûn) kıraatleri doğrudan Hz. Peygamber'den intikal etmeliydi. Oysa tarihî gerçeklik bu sahabîlerin kıraatleri Ubey b. Ka'b gibi Resulullah'tan bizzat öğrenen sahabîlerden ikinci derecede rivayet ettiklerini ortaya koymaktadır. Râzî bu durumu şöyle açıklar: Muksirûn sahabîler, Hz. Peygamber'den çok sayıda hadis işitmiş olmalarına rağmen, Kur'an'ı doğrudan ona arz etme imkânı bulamadıkları için kıraat senedi bakımından ikinci derecede kalmışlardır. Râzî'ye göre bunun temel nedeni Resulullah'ın gazveler, heyetler ve ümmetin çeşitli meseleleriyle yoğun biçimde meşgul olmasıdır. Bu sebeple Kur'an'ın doğru ve sistematik aktarımını güvence altına almak için onu özellikle kıraatle görevlendirdiği sahabîlerden öğrenilmesini teşvik etmiştir.[1157]

Nitekim Râzî beş imama nispet edilen kıraatlerin kendilerinden öncekilerin kıraatlerine ihtiyaç bırakmayacak kadar kapsamlı olduğunu belirtmektedir. Ancak bu genel değerlendirmeye bir istisna getirmektedir: Ebû Caʿfer'in kıraati. Râzî'ye göre Ebû Caʿfer'in kıraati diğer okuyuşlardan farklı olarak kendi dönemine kadar kesintisiz bir tilavet zinciriyle ulaşmış; ayrıca müşâfehe ve arz şartlarını da muhafaza etmiştir. Bu nitelikleri dolayısıyla sened bakımından sahih kabul edilen Ebû Caʿfer'in kıraatini Râzî özel olarak benimsemekte ve diğerlerinden ayırmaktadır.[1158]

Râzî beş imamdan önceki durumu izah ettikten sonra kıraat tarihinin beş imam sonrası dönemine ilişkin de kritik bir değerlendirme yaparak bu dönemde ortaya çıkan kıraatlerin Kur'anî statüsünü şu

---

[1154] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 325, 436.

[1155] Bu hadisin metni şu şekildedir: استقرئوا القرآن من أربعة: من عبد الله بن مسعود - فبدأ به - وسالم مولى أبي حذيفة، وأبي ابن كعب، ومعاذ بن جبل Bkz. Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Fedâilu's-sahâbe" 26 (No. 3548), thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 1414).

[1156] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 442-443.

[1157] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 442-443.

[1158] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 443.

çerçevede analiz etmektedir. Bu bağlamda öncelikle beş imamın kıraatlerinin, kendilerinden öncekilerin harflerinde olduğu gibi kendilerinden sonraki kişilerin harflerine de ihtiyaç bırakmayacak nitelikte olduklarını söylemektedir. Ayrıca insanların beş imamdan sonra Hamza, Kisâî ve Yakub'un kıraatlerini de ahzettiklerini haber vererek kendinin de bazı yerlerde beş imama muhalefet etmelerine rağmen mezkûr üç imamın harfleri içerisinde eleştirilen ve resm-i Osmânî'ye muhalif şeyler olmadığından bunların tamamını kıraat olarak ahzettiğini belirtmektedir.[1159]

Sonuç itibarıyla Râzî'nin kıraatlerin Kur'an olarak okunabilirliğini dokuz (Halef'in ihtiyarıyla on) imamla sınırlandırdığı görülmüştür. Bu seçkin grubun ortak özelliklerine dair ifadelerini ise şu şekilde özetlemek mümkündür: a) *Tenkitçi yaklaşım* (temekkün): Mensuh, murahhas veya şâz olanları eleyerek sahih kıraatleri korumuşlardır. b*) Kapsayıcılık:* Kendi dönemlerine kadar ulaşan tüm sahih kıraatleri sisteme dâhil etmişlerdir. c) *Usul uygunluğu*: Arz ve müşâfehe zincirini kesintisiz sürdürmüşlerdir. [1160]

Râzî kıraat imamlarının sistemleştirerek naklettikleri okuyuşları yeterli görmeyip bunların dışına çıkan yaklaşımları da ele almakta ve bu bağlamda iki temel tutumu ayırt ederek bunlara dair görüşünü açık bir biçimde temellendirmektedir. İlk yaklaşım *meşru ihtiyar çerçevesidir.* Râzî'ye göre kıraat ehli kişilerin, mütevâtir kıraatler arasında tercihte bulunmaları caizdir ve bu faaliyet kıraat olarak değil, *ihtiyar* olarak adlandırılmaktadır. Ancak bu tercih hakkı, mevcut sahih kıraatlerin içinden yapılmak kaydıyla geçerlidir. Bu noktada Ebû Hâtim, Ebû Ubeyd, Eyyûb b. el-Mütevekkil ve Halef b. Hişâm gibi otoritelerin uygulamaları, meşru ihtiyarın örnekleri olarak zikredilmektedir. Râzî bu tür tercihlerde bulunanların kıraat sahasında köklü bir geleneği sürdürdüklerini vurgulamaktadır.[1161]

İkinci yaklaşım ise Râzî tarafından *gayrimeşru, aşırılık* olarak ifade edilmektedir. Râzî'ye göre kıraat imamlarının belirlediği sahih ve muteber kıraatlerin dışına çıkarak yeni tercihlerde bulunan kimseler, ihtiyarın geçerlilik şartlarını ihlâl ettikleri için yaptıkları tercihler geçersizdir. Râzî bu çerçevede İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi şahısları örnek göstererek onların icmâya aykırı hareket ettiklerini vurgulamaktadır. Ayrıca bu alimlerin dinî otoritenin verdiği fetvaya dayanılarak siyasî iktidar tarafından cezalandırıldığını da belirtmektedir. Râzî'ye göre bu gibi tutumların üç ana problem alanı oluşturduğu görülmektedir: Birincisi fıkhın temel metodolojik ilkelerini (icmâyı) ihlal etmeleridir. İkincisi toplumsal düzeyde ulemânın otoritesini aşındırmalarıdır. Üçüncüsü ise ümmetin sosyal dokusunda fitneye yol açma potansiyeli taşımalarıdır.[1162]

[1159] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 444.
[1160] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 446.
[1161] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 446.
[1162] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 447-450, 453.

Râzî'nin inzal olunan yedi harfin kıraat imamlarının belirlediği yedi kıraatle özdeş olmadığını belirtmesi ve buna bağlı olarak ihtiyar kapısını, ehliyet ve şartlara riayet edilmesi koşuluyla kıyamete kadar açık tuttuğunu ifade etmesi ile diğer yandan tercih alanını sadece meşhur on kıraatle sınırlı tutması ilk bakışta bir çelişki izlenimi uyandırabilir. Ancak Râzî'nin kıraat teorisi derinlemesine incelendiğinde, bu yaklaşımın çelişkiden ziyade teorik esneklik ile pratik sınırları dengeleyen tutarlı bir sistematiğe dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, yedi harfi ilahî menşeine atıfla ontolojik bir kategori olarak değerlendirirken, yedi kıraati ise insanî bir sistemleştirmenin ürünü olarak görmekte ve bu iki yapıyı birbirinden açık biçimde ayırmaktadır. Bununla birlikte ümmetin fiilen dokuz kıraatle -Halef b. Hişâm'ın tercihi de dâhil edilirse on kıraatle- amel etmeye yönelmesini, sahih rivayet zincirleriyle sabit olmuş bir tarihî vakıa ve icmânın müşahhas bir tezahürü olarak kabul etmektedir. Nitekim Râzî, teorik düzlemde kıraatlerde çoklu ihtimalleri meşru kabul etmekle birlikte, amelî planda tercih alanını sahih ve meşhur kıraatlerle sınırlı tutma gereğini savunmaktadır.

Râzî şâz kıraatlere yaklaşımında da yalnızca tek bir gerekçe yerine ilahî, ilmî ve içtimaî boyutları içeren kapsamlı bir perspektifi benimsemektedir. Bu kıraatleri tercih edenleri, mezhepler arasında yalnızca ruhsatları seçen veya tartışmalı görüşleri bir araya getiren kimselere benzetmektedir. Ona göre bu tür tercihler hem ilmî istikrarı hem de ümmetin birliğini zedeleyerek ahirette ilahî azaba yol açabilecek riskleri barındırmaktadır. Bununla birlikte, zaruret ilkesi uyarınca şâz kıraatlerin ancak olağanüstü durumlarda ve geçici bir çözüm olarak kullanılabileceğini kabul etmektedir. Normal şartlarda ise *sakınma* (ihtirâz) ilkesine dayanarak bu kıraatlerden kaçınmayı salık vermektedir.[1163]

Sonuç olarak Râzî yedi harf bağlamında şâz kıraatlerin teorik meşruiyetini kabul etmekle birlikte, amelî düzeyde yalnızca sahih senedle tevarüs edilmiş ve meşhur kabul edilen kıraat külliyatını esas almaktadır. Onun *ihtiyar* ve *icmâ* vurgusu, dinî metinlerin aktarımında hem alim iradesinin hem de ümmet şuurunun nasıl iç içe geçtiğini gösteren çarpıcı bir örnektir. Bu yaklaşımla Râzî hem ilahî kelâmın muhafazasını hem de ümmetin birlik ve bütünlüğünü önceleyen bütüncül bir kıraat anlayışı ortaya koymaktadır.

Bu konuya temas eden bir diğer alim Ebû Muhammed el-Begavî'dir. Müellif bu meseleye, Müslümanların Kur'an tilavetiyle gerçekleştirdikleri ibadetin keyfiyetini izah ederken dolaylı olarak değinmektedir. Bu çerçevede Begavî Kur'an tilavetinin iki şeyle tahakkuk ettiğini belirtmektedir: Bunlardan ilki, Mushaf-ı İmam'ın yazım kurallarına titizlikle bağlı kalmaktır. İkincisi bu yazıma uygun olan kıraatlerden de yalnızca sahabe ve tâbiin neslinden gelen ve ümmetin önde gelen imamlarının, ihtiyarları üzerine ittifak ettiği meşhur kurrânın rivayetleriyle yetinmektir.[1164] Nitekim Begavî'nin bu

[1163] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 461.
[1164] Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 1/37.

yaklaşımı, kıraatlerin dinî hüviyetini koruma amacıyla üç temel ölçüt ortaya koymaktadır: resm-i Osmânî'ye muvafakat, sahabe ve tâbiin neslinden güçlü isnatlarla nakledilme ve ümmetin önde gelen imamları tarafından tasdik ve tercih edilme. Bu bağlamda müellif on kıraat dışındaki şâz kıraatlerin amelî anlamda reddedilmesi gerektiği görüşünü, hem tarihsel sürekliliği temsil eden isnat ilkesi hem de ittifak/icmâya dayanan kolektif kabul argümanlarıyla temellendirmektedir.

Mekkî, Mehdevî, İbnu'l-Arabî, Ebû Şâme, Kevâşî, İbn Teymiyye, Ebû Hayyân, İbnu's-Subkî ve Zehebî gibi birçok alim, yedi harf meselesinin doğrudan yedi kıraate indirgenmesini eleştirel bir bakışla değerlendirmiştir. Bu alimler tarihsel süreçte yedi kıraatin yanı sıra pek çok kıraat ve rivayetin nakledildiğine işaret ederek yedi kıraat ve on dört ravinin, kıraat mirasının tamamı karşısında sınırlı bir temsil kabiliyeti taşıdığına dikkat çekmektedirler. Onlara göre bu anlayışın sonucu olarak yalnızca yedi kıraatin sahih, diğerlerinin ise şâz kabul edilmesi şeklindeki yaklaşım hem teorik hem de tarihsel açıdan sorunludur. Zira burada esas olan kıraatlerin belirli bir sayıya indirgenmesi değil, her bir kıraatin sıhhat şartlarını taşıyıp taşımadığıdır.[1165] Ne var ki bu müelliflerin söz konusu değerlendirmeleri bağlamından koparıldığında, hâlihazırda birçok sahih kıraat bulunduğu ve bunlarla da tilavet edilebileceği gibi hatalı bir izlenim doğabilmektedir. Oysa bu ifadeler yedi harf ile yedi kıraat arasında kurulan indirgemeci ilişkiye yönelik bir eleştiriden ibarettir. Ayrıca bu değerlendirmeler çerçevesinde yedi kıraat dışında kıraati mümkün görülen imamların kimler olduğu dikkate alındığında da bu yanlış izlenim ortadan kalkacaktır. Nitekim Zehebî bu bağlamda Yakûb ve Ebû Caʿfer'in kıraatlerini zikrederek bu iki kıraati inkâr eden bir kimseyle karşılaşmadığını belirtmektedir.[1166]

İbnu's-Subkî de pek çok fakihin sahih kıraatlerin yalnızca yedi kıraate münhasır olduğunu zannederek bu yedi kıraat dışındaki tüm rivayetleri şâz olarak nitelendirmelerini eleştirmektedir. Ona göre bu yaklaşım isabetli değildir; mesele daha sistematik ve detaylı bir çerçevede ele alınmalıdır. Bu bağlamda İbnus-Subkî yedi kıraat dışındaki rivayetleri iki ana gruba ayırmaktadır. İlk grubu resm-i mushafa muhalif kıraatler oluşturur ki bunların tilaveti kesinlikle caiz değildir. İkinci grup ise resme muvafık kıraatlerden meydana gelir; ancak bu grup da kendi içinde iki alt kısma ayrılır: Birinci alt grupta resme muvafık olmakla birlikte meşhur ve güvenilir olmayan, garip tariklerden gelen kıraatler yer almaktadır. Bu tür kıraatlerin de tıpkı birinci gruptakiler gibi tilavet edilmesi caiz değildir. İkinci alt grup ise resme muvafık olup hem geçmişte hem de günümüzde kıraat alimleri nezdinde meşhur kabul edilen rivayetlerden oluşmaktadır. Bu kıraatlerin okunmasında ise herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. İbnu's-Subkî bu son gruba dâhil olan kıraatlerin İmam Begavî'nin de görüşüne dayanarak on imamın

[1165] Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/37-47; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/274-278.
[1166] Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/164.

kıraatleriyle sınırlı olduğunu belirtmektedir.[1167] Nitekim İbnu'l-Cezerî'nin talebi üzerine kaleme aldığı bir fetvada da on kıraatin mütevâtir, diğerlerinin ise şâz olduğunu açıkça ifade etmiştir.[1168]

Nihai tahlilde söz konusu alimler yedi harfin yalnızca yedi kıraatten ibaret olduğu yönündeki indirgemeci yaklaşıma karşı çıkmakla birlikte, kıraatler konusunda sınırsız bir serbestiyeti de savunmamışlardır. Aksine getirdikleri eleştirilerin pratik sonucu; meşru kıraatlerin sayısının yedi ile sınırlı olmadığı, fakat keyfî bir genişlemeye de imkân tanımadığı gerçeğini ortaya koymuştur. Zehebî'nin sadece Yakûb ve Ebû Caʿfer'in kıraatlerini zikretmesi ya da İbnu's-Subkî'nin, salt resm-i mushafa uygun ve meşhur olan on kıraati meşrû görmesi aslında yaklaşımlarının on imamın kıraatleri etrafında şekillenen bir uzlaşı zeminine işaret etmektedir. Bu yönüyle söz konusu alimler yedi sayısının dar kalıbını aşarken, yerine sayıca daha geniş ancak sınırları resm-i mushaf, tevâtür, şöhret ve cumhurun kabulü gibi kriterlerle belirlenmiş bir kıraat sistemini ikame etmişlerdir. Böylece kıraatlerin dinî statüsünü koruyan, fakat keyfîliğe de kapı aralamayan dengeli ve sistematik bir yaklaşım geliştirmişlerdir.

Ayrıca söz konusu alimlerin meşhur yedi kıraat dışında kalan ve üç şartı taşıyan kıraatlerin Kur'an olarak tilavetinin caiz olduğuna dair kullandıkları ifadeler de dikkatlice incelendiğinde, bu serbestiyetin mutlak ve ilkesiz olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mekkî Fâtiha suresi özelinde yedi kıraat dışında zikrettiği bazı okuyuşların cevazını, yalnızca güvenilir (sika) raviler topluluğundan nakledilme şartına bağlamaktadır.[1169] Huzelî ise bu tür kıraatlerin cevazını icmâya uygunluk şartıyla sınırlandırmaktadır.[1170] İbn Teymiyye de bir kimsenin Şeybe, Aʿmeş veya Yakûb gibi kıraat imamlarının rivayetlerini, Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerini aldığı şekliyle (yani muteber, meşhur ve sağlam tariklerle) ahzetmesi halinde bu kıraatlerle tilavet etmesinin caiz olabileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Mağrib coğrafyasındaki İslam beldelerinde yaşayanlar gibi on kıraatin bilgisinden mahrum veya bu kıraatlere muttasıl bir senetle ulaşma imkânı bulunmayan kişilerin, yalnızca bildikleri ve sahih bir şekilde kendilerine ulaşmış kıraatlerle okumalarının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. İbn Teymiyye bu yaklaşımını kıraatlerin tâbi olunması gereken bir sünnet olmasıyla temellendirerek meşhur ve sağlam rivayet zincirleriyle sabit kıraatlerin esas alınması gerektiğini savunmaktadır.[1171]

Bu çerçevede Nuveyrî, Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerinin birçok sağlam rivayet zinciri aracılığıyla bize intikal etmiş olmasını gerekçe göstererek İbn Teymiyye'nin "Kimin nezdinde A'meş,

---

[1167] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/44; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi'l-Buhârî*, 9/32; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/276-277.

[1168] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/44-45; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/277.

[1169] Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-İbâne*, 123; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/47.

[1170] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/37; Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr,* 1/163.

[1171] Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâv,* thk. Abdurrahman Muhammed b. Kasım (Medine: Mucemmeu'l-Melik Fehd, 2004), 13/392-394, 401; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/39-41.

Şeybe gibi kıraatler, Hamza ve Kisâî'nin kıraatleri gibi sabit olursa" şeklindeki öncelikli şartının, bu kıraatlerin tilavetini meşru kılamayacağına dikkat çekmektedir. Bahsi geçen Aʿmeş ve Şeybe kıraatlerinin yalnızca ikinci yüzyılda, yani imamların döneminde geçerli olabileceğini belirtirken, kendi çağı olan sekizinci yüzyılda ise on kıraatin dışındaki hiçbir kıraatin mütevâtirlik vasfını taşımadığını ifade etmektedir.[1172] Nuveyri bu bağlamda Aʿmeş kıraatinin ne tarik sayısı bakımından ne de ümmet tarafından kabul görme açısından Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerine yaklaşamayacağını ve on kıraatin dışındaki hiçbir kıraatin Kur'an olarak okunamayacağını hararetle savunmaktadır.

Kıraat ilminde yaptığı titiz çalışmalarla haklı bir şöhrete sahip olan ve hem muhakkik hem de münekkit vasıflarını bünyesinde barındıran İbnu'l-Cezerî *Muncid* adlı eserinde, on kıraat üzerine ziyade edilen kıraatlerin Kur'an ve tilavet değeriyle ilgili olarak ortaya konan "mütevâtir kıraatler için herhangi bir sınır yoktur" ifadesinin kendi dönemi açısından geçerli olmadığını, ancak bunun ilk dönemler için mümkün olabileceğini ifade etmektedir. İbnu'l-Cezerî halihazırda bu özelliğe sahip olan kıraatlerin sayısının sadece on olduğunu belirtmekte ve İbnu's-Salâh, İbnu's-Subkî gibi alimlerin görüşlerine dayanarak on kıraatin dışındaki kıraatlerin şâz olduğunu ve bunlarla tilavet yapılmasının haram sayıldığını kaydetmektedir. Ayrıca İbnu'l-Cezerî, Bulkînî, İbn Teymiyye ve benzeri alimlerin, on kıraatin dışındaki okuyuşların *ana yoldan aşırı sapmalar ve yaygın kabule aşırı aykırılıklar* içermesi gerekçesiyle bunların namazda okunmasını caiz görmediklerini aktarmaktadır.[1173]

Bu yaklaşımına mukabil İbnu'l-Cezerî *en-Neşr* adlı eserinde, teorik düzlemde kıraatlerde tevâtürlük şartını nispeten esnetmekte ve sahih kıraatleri belirli bir sayıyla sınırlamayıp, on kıraatin dışından dahi olsa üç şartı taşıyan kıraatlerin sahih kabul edilebileceği görüşünü benimsemektedir. Ayrıca İbnu'l-Cezerî, hicrî 730 yılı civarında Şeyh el-Vâsitî'nin Dımaşk'ta yedi kıraati değil de on kıraati okutması sebebiyle *Şâtibiyye* ve *Teysir*'de yer alan yedi kıraatten başkasını bilmeyen bazı mukrîler tarafından hasetle menedilmeye çalışılması şeklinde cereyan eden bir hadise üzerine bir fetva kaleme alındığını da aktarmaktadır. Bu bağlamda hicrî sekizinci asırda yaşayan alimlerin on kıraatin okutulmasının caiz olduğu ve yedi kıraat ile bu üç ilave kıraat arasında -kıraat değeri açısından- bir fark bulunmadığı hususunda hemfikir olduklarını; ancak on kıraatin ötesindeki kıraatler için şâz nitelemesinin kullanılıp kullanılmaması konusunda görüş ayrılığına düştüklerini, bazılarının ise bu noktada tevakkuf ettiğini belirtmektedir. Akabinde İbnu'l-Cezerî kendi kanaatini "Doğru olan yaklaşım, on kıraatin dışında da olsa üç şartı taşıyan kıraatlerin sahih kabul edilmesidir." şeklinde ortaya

[1172] Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz*, 302.
[1173] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 25; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 101-102.

koymaktadır.[1174] Nitekim henüz *Muncid*'i kaleme aldığı dönemde de kendisine bu doğrultuda bir ilhamın geldiğini ifade etmiştir.[1175]

İbnu'l-Cezerî'nin on kıraatten sonra kaleme aldığı ve İbn Muhaysın, Hasan-ı Basrî ve Aʿmeş'e nispet edilen üç kıraati konu edindiği manzum eserinde, bu kıraatlerin eğitim amacı dışında ibadet niyetiyle tilavet edilip edilemeyeceği meselesine hiçbir şekilde temas etmemektedir. Söz konusu kıraatleri *en-Nihâye fi'l-kırââti's-selâsi'z-zâide ʿani'l-ʿaşera* başlığı altında şâz nitelemesi yapmadan kaydetmektedir.[1176] Ancak bu eserden daha sonra, hicrî 803–828 yılları arasında telif ettiği anlaşılan[1177] *Gâyetu'n-nihâye* adlı eserinde İbn Muhaysın'ın kıraati hakkında "Eğer mushafa muhalif kıraatleri olmasaydı, onu meşhur kıraatlere ilhak ederdim." şeklinde son derece açık bir değerlendirmede bulunmaktadır. İbnu'l-Cezerî İbn Mucâhid'in bu kıraati şeyhine muttasıl bir senedle arz etmiş olmasına rağmen derlediği yedi kıraat arasında yer vermediğini aktarmaktadır. Bu tercihin gerekçesi olarak İbn Mucâhid'in, İbn Muhaysın'ın Arap dili konusundaki mezhebî eğilimi doğrultusunda bazı kıraat tercihleri yaptığını ve Mekke halkının İbn Kesîr'in kıraatinde olduğu gibi onun kıraati üzerinde icmâ etmediğini ifade ettiğini belirtmektedir.[1178] Bu bağlamda İbnu'l-Cezerî Hasan-ı Basrî'nin kıraatine de temas etmekte ve Ahvâzî'nin bu kıraatin isnadını Şucâʿ el-Belhî → Îsâ b. Ömer en-Nahvî → Hasan-ı Basrî silsilesiyle naklettiğini kaydetmektedir. Ardından Îsâ b. Ömer'in Hasan-ı Basrî'den semâ yoluyla rivayetinin sabit olduğunu, ancak aralarında arz yöntemine dair herhangi bir bilgi bulunmadığını belirtmektedir. Bu sebeple söz konusu rivayetin büyük ihtimalle yalnızca semâ yoluyla –arz usulüne başvurulmaksızın– aktarıldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla İbnu'l-Cezerî bu kıraatin arz gibi güçlü bir ahz yöntemiyle sabit olmadığını vurgulayarak senedin zayıf isnat kategorisine dahil olduğuna dolaylı biçimde işaret etmektedir.[1179]

Her ne kadar İbnu'l-Cezerî *en-Neşr*'de söz konusu dört şâz kıraat hakkında doğrudan bir tilavet hükmü belirtmemiş olsa da sahih hadis kaynaklarında sahabeden rivayet edilen ve mushafa muhalif olan şâz kıraatlerin namazda okunmasına dair görüş ayrılığına dikkat çekmektedir. Bazı alimlerin, sahabenin bu kıraatlerle amel etmiş olmasını gerekçe göstererek tilavetlerini caiz gördüklerini, bazılarının ise farklı delillerle bu kıraatlerle namazda okunamayacağını savunduklarını nakletmektedir.[1180] Öte yandan bazı ulemânın orta bir yol izleyerek vacip olan kıraat ile müstehap olanı ayırmak suretiyle meseleyi daha

[1174] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,*1/39.
[1175] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*, 87; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 226.
[1176] İbnu'l-Cezerî, *en-Nihâye fi'l-kırââti's-selasi'z-zâide ani'l-aşera,* 1.
[1177] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/3-4.
[1178] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/167.
[1179] İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/235.
[1180] Bu grubun öne dürdüğü gerekçeler şu şekildedir: a) Hz. Peygamber'den tevâtürle sabit olmamıştır, b) naklen sabit olsalar bile arza-i ahîrada nesh edilmiştir, c) resm-i Osmânî üzerine yapılan icma ile mensûhtur, d) bizlere, Kur'an'ın kendisiyle sabit olduğu bir nakille [asgari düzeyde yaygın, meşhur sahih senedle] nakledilmemiştir, e) yedi harfin kapsamında değildir. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/14-15.

temkinli bir şekilde değerlendirdiklerini de ifade etmektedir.[1181] İbnu'l-Cezerî nihayetinde bu tartışmanın usûl ilmindeki şu temel kaideye dayandığını belirtmektedir: "Eğer bir kıraatin yedi harften olduğu ispat edilemiyorsa, bu durumda onun yedi harften olmadığına mı hükmedilmelidir?" Bu noktada -aksine görüş bildirenler bulunsa da- cumhurun yaklaşımı bu tür kıraatler hakkında kesin bir inkâr hükmü vermekten kaçınılması gerektiği yönündedir. Başka bir ifadeyle ispat edilemeyen bir hususun yokluğu üzerine kesin bir hüküm bina etmek ilmî açıdan isabetli değildir. Bu yaklaşımını konunun dinen hem inkâr hem de tasdik açısından kati bilgi gerektirmeyen meselelerden biri olmasıyla temellendirmektedir. Ona göre en isabetli tutum da budur. Nitekim Mekkî'nin "Bu tür kıraatleri inkâr eden ne kötü bir iş yapmıştır!" şeklindeki sözüyle de aynı görüşü paylaştığını ifade etmektedir.[1182]

Nihai aşamada İbnu'l-Cezerî'nin, İbn Muhaysın, Hasan-ı Basrî ve Aʿmeş'e nispet edilen kıraatleri doğrudan şâz olarak nitelendirmekten kaçındığı, bunun yerine onları zâid şeklinde tanımlayarak on meşhur kıraat dışında bıraktığı görülmektedir. Bu tercih onun kıraat ilmine dair yaklaşımında iki yönlü bir denge kurma çabasını yansıtmaktadır: Bir yandan isnadı muttasıl olan ve teknik kriterlerin önemli bir kısmını karşılayan bu rivayetleri ilmî değer taşıyan kıraatler olarak görmüş; diğer yandan ise icmâya muhalif olmaları sebebiyle Kur'an olarak tilavet edilmelerine izin vermemiştir. Onları meşhur kıraatler arasında zikretmeyip müstakil bir eser kapsamında ele alması da bu tavrın göstergesidir. Nitekim İbn Muhaysın'ın kıraati hakkında söylediği "Eğer mushafa muhalif kıraatleri olmasaydı, onu meşhur kıraatlere ilhak ederdim." ifadesi bu yaklaşımın açık bir teyididir. Dolayısıyla İbnu'l-Cezerî bu kıraatleri şâz olarak etiketlemektense zâid kategorisinde değerlendirerek mutlak bir reddiyeden ziyade ihtiyatlı bir kabul çizgisini benimsemiştir. Ancak bu ihtiyat pratik düzeyde fiilî bir reddi de beraberinde getirmiştir.

İbnu'l-Cezerî ile aynı dönemde yaşamış olan İbn Hacer el-Askalânî'nin şâz kıraatler meselesine dair kaleme aldığı fetvası, konunun teorik ve pratik boyutlarını derinlemesine ele alan kritik bir metin olarak öne çıkmaktadır. İbn Hacer özellikle namazda şâz kıraatlerin kullanımının haramlığına vurgu yaparak Şâfiî alimleri arasında bu konuda görüş birliği bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca kadı makamındaki bir kişinin şâz kıraatlerle okumayı alışkanlık hâline getiren kimseyi serbest bırakmasının doğru olmadığını, aksine uygun bir şekilde cezalandırması gerektiğini bildirmektedir. Selefin, İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibi şahsiyetlere –konumlarına rağmen– uyguladığı cezaları hatırlatarak bu tür müdahalelerin Allah'ın Kitabı'nı muhafaza anlamına geldiğini ve bu doğrultuda hareket eden kimsenin

[1181] İbnu'l-Cezerî, orta yolu takip edenleri şu şekilde izah eder: Şayet kişi namazda kıraati vacip olan Fatihâ'yı bu tür harflerle okumuş ise ve başka bir kıraati de okumaya gücü yetiyorsa namazı sahih olmaz. Çünkü bunların Kur'an olarak subûtiyeti gerçekleşmediği için vacip kıraati eda ettiğinden emin olunamaz. Eğer vacip kıraatin dışında bunlarla okuma yapmışsa, o vakit namazı bozan bir şeyi yaptığından emin olunamayacağından namazı da batıl olmaz. Çünkü bunların, Kur'an'ın kendisiyle indirildiği harflerden olma ihtimalleri vardır. Bkz. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/15.
[1182] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/15.

sevap kazanacağını da özellikle vurgulamaktadır.[1183] İbn Hâcer bu konunun ilmî tahkikini yaptığından Tâceddîn es-Subkî'nin görüşünü temel alarak şâz kıraatlerin on (bazılarına göre yedi) kıraatin dışında kalan vecihler olduğunu kaydetmektedir. Alimlerin bu on kıraatle yetinmelerinin gerekçesi olarak ise bunların dışında kalan rivayetlerde sahih kıraat için aranan şartların bir arada bulunmasının nadir oluşunu göstermektedir. Özellikle Huzelî'nin *okunması caiz olan kıraat, icmâya muhalefet etmeyecek* şeklindeki şartına riayet edildiğinde, bu kıraatlerin geçerliliğinin fiilen mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. Nitekim Kur'an'a ait olmayan bir şeyi Kur'an gibi okumaktan kaçınmak için on kıraat dışındaki rivayetlerin terk edildiğini belirtmektedir.[1184]

İbn Hacer bu bağlamda sadece teorik bir çerçeve sunmakla kalmamakta, aynı zamanda pratikte yaşanan sorunlara da işaret etmektedir. Örneğin kendi döneminde Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen bir kıraatin yaygınlaşmasını eleştirirken, bu rivayetin senedinde yer alan Ahvâzî gibi zayıf kabul edilen bir ravinin varlığına işaret etmektedir. Ona göre tartışmalı tek bir ravinin nakline dayanan ve diğer kıraat usullerine aykırı vecihler ne Kur'an ne de sahih kıraat olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu tarik üzerinden Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen bazı vecihlerin Ebû Ubeyd ve Taberî gibi otoriteler tarafından reddedildiğine dikkat çekmektedir. Nitekim bu tür rivayetlerin munkatı (kopuk) sayılması gerektiğini ve Hasan-ı Basrî'ye ait başka bir tarik bulunduğunu iddia eden kimsenin ise bu rivayeti delilleriyle ortaya koymakla yükümlü olduğunu bildirmektedir.[1185] Sonuç olarak İbn Hacer on kıraat dışındaki rivayetlerin şâz olduğunu ve bu rivayetlerin kendi nezdinde tevâtür mertebesine ulaştığını iddia eden kimselerin görüşlerinin bâtıl olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu kıraatlerin bırakın tevâtürü sağlayacak bir çoğunluğa isnat edilmesini, çoğu zaman dört güvenilir raviye bile dayandırılamayacağını belirtmektedir. Özellikle on kıraate ziyade olarak kaydedilen üç kıraatin dayandığı temel kaynağın, nakil alimlerince zayıf kabul edilen Şamlı Ahvâzî'nin rivayetleri olduğunu vurgulamaktadır. Ahvâzî'nin güvenilir kabul edilmesi durumunda dahi rivayetinin ferd olması nedeniyle bu kıraatlerde tevâtürün –hatta şöhretin– sağlanamayacağı sonucuna varmaktadır.[1186]

Bu çerçevede Nuveyrî Kur'an kıraatlerinin sıhhati ve şâz kıraatlerin hükmü meselesini,hem *Şerhu't-Tayyibe* adlı eserinde hem de *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz* başlıklı müstakil risalesinde detaylı bir şekilde ele almıştır. Söz konusu risalesini kaleme almasının temel nedeni, döneminde şâz kıraatlerin kullanımına dair ortaya çıkan tartışmalara cevap verme ihtiyacıdır. Nuveyrî bu çalışmasında dört mezhep imamının, müteahhirîn dönemi müçtehitlerinin ve özellikle İbn Hacer el-Askalânî'nin konuya dair fetvalarını derinlemesine tahlil etmektedir. Ayrıca kendi çağdaşları olan el-Bulkînî, İbnu'l-Emâne, İbnu'd-Deyrî ve Bedruddîn el-Aynî gibi alimlerin, şâz kıraatlerin hem namazda hem namazın

[1183] Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*,1/133-134.
[1184] Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz*, 299; Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/134-135.
[1185] Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz*, 299-301, 321; Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/135-137.
[1186] İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn ve kutubu'l-melâhik*, 243-245.

dışında tilavet edilmesi caiz olmayan kıraatler olduğuna dair verdikleri fetvaları kaydederek bu görüşlerin İslamî ilimler geleneğindeki yerini ortaya koymaktadır.[1187]

Nuveyrî bu çerçevede şâz kıraatlerin; mütevâtir olmayan, ravilerin sika olup olmamasına bakılmaksızın âhâd nakillerle gelen kıraatler olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu tür kıraatlerin Kur'an olmadığı hususunda alimler arasında icmâ bulunmaktadır.[1188] Bununla birlikte şâz kıraatlerin Kur'an'a nispet edilmeksizin, sadece dilbilimsel veya tefsirî birer referans olarak zikredilmesinin caiz olduğu konusunda mezhepler arasında bir ihtilaf olmadığını belirtmektedir. Nitekim bu sebeple şâz kıraatler klasik eserlerde kayıt altına alınmıştır. Ancak Nuveyrî bu kıraatlerin Kur'an olduğuna inanılarak okunmasının haramlığına özellikle vurgu yapmaktadır.[1189] Namaz bağlamında ise şâz kıraatlerin okunmasının hükmü, Fatiha gibi vacip kıraatlerin yerine geçip geçmemesi, anlamı tahrif edip etmemesi ve lafızda ziyade veya noksanlık içerip içermemesi gibi kriterlere göre farklılık arz ettiğini detaylıca kaydetmektedir.[1190] Sonuç olarak Nuveyrî on kıraat dışında kalan hiçbir rivayetin mütevâtirlik derecesine ulaşmadığını ve bu nedenle şâz olarak değerlendirildiğini belirtmektedir.[1191]

Öte yandan Nuveyrî teorik olarak kurrâ arasında tevâtür konusunda bir icmânın gerçekleşmediği varsayılsa dahi onların kıraat sahasında yalnızca güvenilir ravilerin birbirinden naklettiği rivayetlerle yetinmediklerini vurgulamaktadır. Zira onlara göre sahih kabul edilebilmesi için bir kıraatin aynı zamanda kıraat imamları nezdinde meşhur olması, galat (hatalı) ya da şâz sayılmaması da gerekmektedir. Bu durum sadece ravi zincirinin güvenilirliğinin değil, aynı zamanda kıraatin yaygın kabul görmüşlüğünün ve otoriteler tarafından reddedilmemiş olmasının da dikkate alındığını ortaya koymaktadır. Sonuç itibarıyla kıraatlerde salt senedin yeterli olmadığı ve böyle bir şeyin mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemanın icmâsına muhalif olduğunu belirtmektedir.[1192] Bu durum kıraat ilminin sened tenkidiyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda genelin kabulünü esas alan sosyolojik bir boyut taşıdığını göstermektedir.

Söz konusu dört kıraatin usûl ve ferşiyyâtını ayrıntılı biçimde ele alan İbn Hacer'in öğrencisi Kastallânî, meşhur on kıraatin üzerine eklenen dört kıraatin şâz kabul edilmesi hususunda ittifak bulunduğunu ve bu kıraatlerle tilavetin haram olduğunu açık bir dille ifade ederek hocasının yaklaşımını sürdürmüştür.[1193] Benzeri yaklaşım İbnu'l-Cezerî ve İbn Hacer'den yaklaşık üç asır sonra yaşamış olan

[1187] Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz*, 321-324.
[1188] Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz*, 295-297.
[1189] Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz*, 306-312.
[1190] Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz*, 312-320.
[1191] Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/127; Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz*, 287-292, 298.
[1192] Nuveyrî, *el-Kavlu'l-câzzu li men karae bi'ş-şâz*, 292.
[1193] Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li-funûni'l-kırâ'ât*, 1/132, 135, 136, 142, 143, 355.

kıraat alimleri Dimyâtî (ö. 1117/1705)[1194] ve Ebu'l-Hasen es-Safâkusî'nin (ö. 1118/1706)[1195] tutumunda da açıkça izlenebilmektedir. Her iki alim de on kıraatin mütevâtir olduğunu, bunların üzerine ziyade edilen dört kıraatin ise şâz sayıldığını belirtmektedir. Bu hususta bir ittifakın bulunduğunu, ayrıca şâz kıraatlerin Kur'an kabul edilemeyeceği noktasında da icmâ olduğunu ifade etmektedir. Cumhurun bu kıraatlerle tilaveti haram saydığını vurgulamakla birlikte onların tedvin edilmesinde ve bu kıraatler hakkında ilmî müzakerelerde bulunulmasında bir beis olmadığını da ayrıca zikretmektedir.

Osmanlı kıraat geleneğinin önemli simalarından Yûsufefendizâde Abdullah Efendi (ö. 1167/1754) de *Nihâye* ve *Kabâkıbî* tarikleri üzerinden aktarılan üç/dört şâz kıraatin cami, mescit ve benzeri halka açık yerlerde yaygın biçimde öğretilmesi üzerine bu durumu ilmî bir zeminde ele almak ihtiyacı duymuştur. Bu bağlamda konuya ilişkin bazı alimlerin görüşlerinden de faydalanarak *Reddu'l-kırâʾati bi'ş-şevâz* adlı müstakil bir risale kaleme almış ve söz konusu dört şâz kıraatin Kur'anî hükmü üzerinde durmuştur. Bu çerçevede müellif on kıraat dışında kalan dört kıraatin şâz olduğunu ve bunlarla namaz içinde veya dışında tilavetin caiz olmadığını çeşitli eserlerden ve alimlerden yaptığı iktibaslarla delillendirdikten sonra mezheplerin ve alimlerin görüşlerinde yerleşik olan hükmü şu şekilde özetlemiştir: Bir kimsenin şâz kıraatleri, onları Kur'an olarak görmeksizin ve dinleyicilerde de böyle bir kanaat uyandırmaksızın; ayrıca umuma açık ortamlarda, cami ve mescitlerdeki ikrâ meclislerinde alenî tilavet etmeksizin yalnızca rivayet amacıyla okumasının cevazı noktasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zira bu kıraatlerde onlardan istidlâlde bulunanlar için şer'î ahkâma ve belâgat ilmine dair edebî incelikler mevcuttur. Buna karşılık eğer bir kimse bu şâz kıraatleri Kur'an'ın resmî bir kıraati olduğuna inanarak veya dinleyicilerde bu yönde bir algı oluşturarak okursa ve Müslümanların umumî ibadet mekânlarında (toplumsal-dinî etkinlikler, cemaat ortamları gibi) bu kıraatleri alenî bir şekilde okutturursa bu fiil haram kapsamında değerlendirilir. Bu durumda devlet yetkililerinin, söz konusu şahsı bu eylemden menetmeleri ve durumun gerektirdiği ölçüde caydırıcı tedbirler almaları dinî bir vecibedir.[1196]

Yûsufefendizâde'nin söz konusu ifadelerinden dört şâz kırâatin okunması veya okutulmasına ilişkin tutumunun kesin bir yasaklama[1197] ya da sınırsız bir serbestiyet şeklinde değil, belirli şart ve sınırlarla kayıtlı bir müsaade çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Müellife göre şâz kıraatler, ancak Kur'an sanılma ihtimalinin bulunmadığı özel ilmî ortamlarda edebî ya da öğretici maksatlarla okunabilir ve okutulabilir. Buna karşılık toplum önünde, cami veya benzeri kamusal alanlarda, bu tür kıraatlerin Kur'an lafzı gibi alenî bir şekilde okunması ve okutulması haram kabul edilmekte; bu tür

[1194] Dimyâtî, *İthâf*, 5-6-8, 9, 14.
[1195] Ebu'l-Hasen es-Safâkusî, *Gaysu'n-nefʿ fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*, thk. Ahmed Mahmûd Abdussemî (Beyrut: y.y., 1425), 14-15.
[1196] Abdullah Efendi Yûsufefendizâde, *Reddu'l-kırâʾati bi'ş-şevâz* (Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü, 68), 17b.
[1197] Ahmed Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi", *Marife Dergisi* 19/1 (2019), 74-78.

uygulamalara karşı dinin lafzî otoritesini korumak adına devlet otoritesinin müdahalesi gerektiği açıkça vurgulanmaktadır. Müellif ayrıca geçmişte bu kıraatleri tilavet eden alimlerin sayısının oldukça sınırlı olduğuna dikkat çekerek şâz kıraatlerin tarihsel-pratik kıraat geleneği içindeki yerinin de sınırlı kaldığını ima etmektedir. Bu bağlamda söz konusu kıraatlerin yazılı kaynaklarda kaydedilmesi, ancak tilavet amacı taşımayan ilmî ve tarihî bir kayıt faaliyeti olarak değerlendirildiği takdirde caiz görülmektedir. Sonuç olarak Yusufefendizade şâz kıraatlerin hem dinî hem de idarî otoritelerce denetim altında tutulmasını; böylece Kur'an'ın metinsel sahihliğinin korunmasını ve halkın olası yanlış anlamalardan uzak tutulmasını gerekli görmektedir. Müellifin bu yaklaşımı, şâz kıraatlerin sınırlı ve kontrollü biçimde değerlendirilmesini savunurken, aynı zamanda Kur'an'ın lafzî otoritesini ve toplumsal düzeni muhafaza etmeye yönelik keskin sınırlar çizmektedir.

Bu bağlamda Yusufefendizâde şâz kıraatlerin kamusal alanlarda Kur'an olarak okunabileceğini savunan görüşlere karşı, bu iddianın Hanefî mezhebindeki bazı fakihlerce dile getirilen ve şâz kıraatlerin namazda okunmasının caiz olduğu, dolayısıyla namazı bozmayacağı yönündeki değerlendirmelere dayandırılmasına itiraz etmektedir. Müellif bu görüşü savunan fakihlerin kanaatlerini aktardıktan sonra, Kur'an nazmının vahiy ile belirlenmiş ilahî bir düzen (en-nazmu'l-munezzel) olduğunu, dolayısıyla kıraat eyleminin bu nazmın bütünlüğüne riayet edilerek gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade ederek görüşünü temellendirmektedir. Yûsufefendizâde'ye göre tartışmanın asıl ekseni, şâz kıraatlerin namazın sıhhat şartları bağlamındaki hükmünden ziyade, bu kıraatlerin metinsel olarak Kur'an dışında bırakılmış olmalarına rağmen Kur'an'a nispet edilerek alenî şekilde tilavet edilmesinin şer'î meşruiyet taşıyıp taşımadığıdır.[1198] Bu bağlamda müellif meseleye yalnızca fıkhî değil, aynı zamanda metinsel ve usûlî bir çerçeveden yaklaşarak Kur'an'ın lafzî bütünlüğünün korunması gerektiği ilkesini esas almakta ve şâz kıraatlerin bu bağlamda sınırlı, kontrollü ve bağlamına uygun şekilde değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Bu yaklaşım daha sonraki dönemlerde de etkisini sürdürmüştür. Nitekim son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ittifakla namazda geçerli kıraatin, Hz. Osman tarafından şehirlere gönderilen imam mushaflarda sabit olan ve lafzen bütünüyle mütevâtir olarak rivayet edilen on kıraat olduğunu vurgulamaktadır. İbn Âbidîn bu ifadeyle yetinmeyip muhtemelen dönemi itibarıyla yaygınlaşan bir yanlış algıyı düzeltme amacıyla yedinin üzerine eklenen üç kıraatin şâz olmadığını, şâz olarak nitelendirilen kıraatlerin ancak on kıraatin dışında kalanlar olduğunu özellikle belirtmektedir.[1199] Çağdaş döneme gelindiğinde de benzer değerlendirmeler sürdürülmüştür. Mısırlı Abdulfettâh el-Kâdî (ö. 1403/1982) dört şâz kıraatin değerlendirmesini yaptığı eserinin mukaddimesinde, mevcut durumu

[1198] Yûsufefendizâde, *Reddu'l-kırâ'ati bi'ş-şevâz*, 19 b- 21b.
[1199] Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiyetu reddi'l-muhtâr `ala'd-Durri'l-muhtâr* (Mısır: Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 1/486.

tespit sadedinde on kıraatin mütevâtir olduğunu, bunların dışındaki kıraatlerin ise şâz olarak kabul edildiğini ifade etmektedir. Bu kıraatlerin Kur'an olarak değerlendirilemeyeceğini, dolayısıyla ne namazda ne de namaz dışında tilavet amacıyla okunmalarının caiz olmadığını açıkça belirtmektedir.[1200]

Sonuç olarak bütün bu veriler mütevâtir, meşhur, müstefîz ve mucmaʿ aleyh olmayan kıraatlerin Kur'anîlik vasfının kesinlik arz etmediğini ve bu sebeple tilavet amacıyla okunmalarının caiz olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede özellikle dört şâz kıraat, muhtevalarında üç şartı barındıran vecihler içerseler dahi -en azından- beşinci asırdan günümüze değin meşhur ve mustefîz nakli ifade eden mümtaz sahih sened ile nakledilmedikleri tespit edilmiş ve bu nedenle tilavet maksadıyla okunamayacakları açıklık kazanmıştır. Bu bağlamda söz konusu kıraatlerin sahih on kıraat arasına giremeyip şâz statüsünde kalmalarının, dolayısıyla tilavetlerinin ekseri ulema tarafından caiz görülmeyişindeki en belirleyici etkenin, diğer iki kriterin yanı sıra *şöhret vasfını haiz olmamaları* olduğu açıkça görülmüştür.

Ayrıca Huzâî'nin (ö. 408/1017) on beş kıraati ihtiva eden *el-Müntehâ ve fîhi hamse aşrate kırâah* adlı eserinde mezkûr kıraatlerin tarikleri hakkında verdiği bilgiler de bu durumu teyit etmektedir.[1201] Nitekim müellif bu eserine meşhur on kıraatle birlikte resm-i mushafa muhalefetlik barındırmayan beş kıraati (veya ihtiyarı)[1202] - Ebû Bahriyye Abdullah b. Kays el-Hımsî (ö. H. 80'den sonra), Sellâm b. Süleyman et-Tavîl el-Horasanî (ö. 171/787) Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869, Eyyub b. Mütevekkil (ö. 200/815, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm- daha eklemiştir. Her ne kadar müellif bu kıraatlerin tamamını muttasıl senedle nakletmiş olsa da meşhur on kıraati 57 ila 2 arasında değişen çok sayıda tarikle aktarırken, adı geçen beş kıraati yalnızca birer tarik ile rivayet etmiştir.[1203] Bu durum söz konusu on kıraatin dışındaki beş kıraat veya ihtiyarın, erken dönemlerde dahi şöhret vasfından yoksun olduklarını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bu husus İbnu'l-Cezerî'nin uygulamalarına dair gözlemlerle de örtüşmektedir. Zira her ne kadar İbnu'l-Cezerî'nin teorik düzeyde sahih kıraat kapısını açık bırakmış olsa da pratikte (Kur'an tilaveti olarak) on kıraatin dışına çıktığı görülmemiştir. Zira müellifin pek çok İslam beldesine seyahat etmesine rağmen on kıraatin dışında asgari olarak şöhret şartını ihtiva eden bir kıraate ulaştığına dair araştırma sürecince en küçük bir veri tespit edilememiştir. Bu hususu destekleyen unsurlardan biri *en-Nihâye* üzerine *Keşfu'l-esrâr ʿan kırâʾati'l-eimmeti'l-ahyâr* adında şerh yazan Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) bu minvaldeki ifadeleridir. Molla Gürânî şerhinin mukaddimesinde İbnu'l-Cezerî'nin söz konusu

[1200] Abdulfettâh el-Kâdî, *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuhâ min lugati'l-ʿArab*, 9.
[1201] Muhammed b. Caʿfer Ebu'l-Fadl el-Huzâî, *el-Muntehâ ve fîhi hamse ʿaşrate kırâʾa,* thk. Muhammed Rabbânî. (Medine: Mucemmeu'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1434*)*, 1/126.
[1202] Bunların birer kıraat mı yoksa on kıraatin içerisinden yapılan tercihlerin neticesinde oluşan birer ihtiyar mı olduğu tetkike ihtiyaç bir konudur.
[1203] Ebu'l-Fadl el-Huzâî, *el-Muntehâ ve fîhi hamse ʿaşrate kırâʾa,* 1/126.

çalışmasının literatürde benzeri bulunmayan bir nazım olduğunu belirtmekle birlikte bu eseri faydalı bilgilerle zenginleştirdiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede şârihin özellikle vurguladığı hususlardan ilki, söz konusu üç kıraatin Kur'an olmadığıdır; zira kıraatin Kur'an sayılabilmesi için gerekli olan tevâtür şartı, her tabakada rivayet eden ravilerin sayısının, yalan üzere ittifak etmelerinin aklen mümkün olmayacağı bir yeterlilikte olmasını gerektirmektedir. Molla Gürânî adı geçen kıraatlerin ilgili imamların dönemlerinde tevâtür derecesinde nakledilmiş olsalar da kendi yaşadığı dönemde artık bu şartı taşımadıklarını ifade etmektedir.[1204]

Bu hususu teyit eden bir diğer önemli unsur Yûsufefendizâde'nin konuyla ilgili değerlendirmeleridir. Müellife göre İbnu'l-Cezerî'nin ifadeleri, on kıraat dışındaki rivayetlerin ancak sahih bir senede dayandığı takdirde dikkate alınabileceğini ortaya koymakta ve böylece sahih nakille gelen bazı kıraatlerin cemedilmesinin teorik olarak mümkün olduğunu ima etmektedir. Ancak Yûsufefendizâde, İbnu'l-Cezerî'nin yalnızca sahih senedin teknik şartlarının yeterli olmadığını; kıraatlerin Kur'an olarak alenî biçimde okunabilmesi için şöhret ve genel kabul gibi ilave kriterlerin de aranması gerektiğini açıkça vurguladığını belirtmektedir. Nitekim Yûsufefendizâde usul ve kıraat alimlerinin genel kanaatine göre, bu nitelikleri haiz kıraatlerin yalnızca on sahih kıraatle sınırlı olduğu ifade edilmektedir.[1205] Ayrıca on kıraatin sahih, diğerlerinin ise ittifakla şâz olduğunu belirten alimlerin İbnu'l-Cezerî'ye bu görüşe aykırı bir kanaat atfetmemeleri de çalışmanın tespitini doğrulamaktadır. Buna mukabil Zurkânî on kıraatin dışında gündeme gelen dört kıraat hakkında tarih boyunca farklı görüşler ortaya konulduğunu belirtmekle birlikte,[1206] en isabetli yaklaşımın yalnızca on kıraatin mütevâtir olup Kur'an olarak kabul edilebileceğini savunan İbnu'l-Cezerî'ye ait olduğunu vurgulayarak onun bu kanaati taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır.[1207]

[1204] Ahmed b. İsmail Molla Gürânî, *Keşfu'l-Esrâr 'an Kırâ'ati'l-Eimmeti'l-Ahyâr* (Edirne: Edirne Kütüphanesi, İsmail Efendi, 44), 1a-1b. Bu bağlamda müellifin "وإن كان احتمال كونها قرآناً أرجح" ifadesi dikkat çekicidir. Zira bu ibare, zahiren çelişkili görünmektedir: Bir yandan kıraatlerin Kur'an olarak kabul edilmemesi, diğer yandan ise Kur'an olma ihtimallerinin daha güçlü olduğu iddiası. Ancak müellifin bu ifadesi, onun söz konusu kıraatlere usûlî kriterler gereği şâz hükmü verirken, aynı zamanda bu kıraatlerin otantik vahiy izleri taşıyabileceğini kabul ettiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, müellifin şâz kıraatlerin mahiyetine dair önemli bir denge arayışı içinde olduğunu ortaya koyar. Kanaatimizce müellif, bu görünürdeki çelişkiyi, şer'î hüküm ile tarihsel hakikat arasında kurduğu ayrım üzerinden çözmektedir. Ona göre bu kıraatler, tevâtür şartını taşımadıkları için amelî olarak geçersiz kabul edilmekte ve Kur'an olarak tilavet edilmeleri caiz görülmemektedir. Ancak tarihsel düzeyde, bu kıraatlerin sübut bakımından otantik vahiy izleri taşıma ihtimali göz ardı edilmemekte, bu nedenle korunmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Böylece müellif, bir yandan fıkhî geçerlilik bakımından geleneksel sınırları korurken, diğer yandan bu rivayetlerin tarihsel değerine işaret eden nüanslı bir yaklaşım sergilemektedir.

[1205] Yûsufefendizâde, *Reddu'l-kırâ'ati bi'ş-şevâz*, 17b-18a.

[1206] Zurkânî'nin bu çerçevedeki aktarımlarına göre kimi alimler, bu kıraatlerden bazılarının mütevâtir, kimileri sahih, kimileri ise tamamının şâz olduğunu savunmuştur. Öte yandan bazı alimler meseleyi şahıs ya da sayı ekseninde değil, esasen kaide ve usul temelli bir yaklaşım çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu görüşe göre, üç şartı taşıyan kıraatler makbûl; bu şartlardan yoksun olanlar ise merdûd kabul edilmelidir. Nitekim bu yaklaşımı benimseyenler, yedi, on veya on dört kıraat arasında bu açıdan herhangi bir fark bulunmadığını ve tümü için aynı ölçütlerin geçerli olması gerektiğini vurgulamışlardır. Zurkânî, *Menâhilu'l-'irfân*, 1/466.

[1207] Zurkânî, *Menâhilu'l-'irfân,* 1/467.

Bu bağlamda bazı çağdaş çalışmalarda öne sürülen ve on kıraatin dışında yer alıp üç kritere uyduğu halde yeterli şöhrete ulaşamaması nedeniyle şâz sayılan kıraatlerin de "sahih on kıraat kategorisinde değerlendirilebileceği ve bunlarla namaz kılınabileceği"[1208] gibi iddiaların hem kıraat mantığına hem de tarihsel olgulara aykırı olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde üç kritere uyan fakat meşhur olmayan kıraatlerin reddedilmesini eleştiren ve bu reddin yeterli naklî ve aklî temele dayanmadığını ileri süren görüşler[1209] de yukarıda ortaya konan deliller karşısında hükümsüz kalmaktadır. Nitekim bu iddiaların sahiplerinin "sırf yeterli şöhrete ulaşamadıklarından dolayı" şeklindeki azımsayıcı ifadelerinde, kıraat literatüründe bir okuyuşun geçerli ve sahih senede sahip olduğunu gösteren; dolayısıyla ona Kur'anîlik ve tilavet değeri kazandıran en temel unsurun şöhret ve istifâza olduğu gerçeğinin göz ardı edildiği anlaşılmıştır.

Bununla birlikte şâz kıraatleri tamamen reddetmemek gerektiği; dahası kıraatler konusunda mahir olmayı arzulayan kimsenin mutlaka bunların da bilgisine sahip olması gerektiği ulema tarafından vurgulanmıştır. Nitekim Ebu'l-Fadl er-Râzî şâz kıraatlerin pratikte iki duruma yönelik işlevsel olduğunu vurgulamaktadır: Birincisi, namazında farkında olmadan şâz bir vecih okuyan kişinin durumunun değerlendirilmesi; ikincisi ise meşhur kıraati telaffuz etmekte zorlanan bir öğrenciye geçici olarak şâz kıraatle öğretim yapılmasıdır. Râzî bu kullanım biçimlerinin zorunluluk hallerine özgü olduğunu ve şâz kıraatlerin sistematik biçimde tilavet amacıyla okunmasının icmâya muhalefet ve imam mushafa karşı çıkmak anlamına geleceğini; bu tutumun ta'zîr cezasını gerektireceğini açıkça ifade etmektedir. Ayrıca Râzî'ye göre ehil kurrânın bu tür kıraatleri bilmesi, hevâ ehlinin ortaya attığı yanlış ve uydurma okuyuşları kolaylıkla fark etmesini sağlayacak, bu yolla Kur'an konusunda ortaya atılan şüphelerin bertaraf edilmesine katkı sunacaktır. Şâz kıraatler aynı zamanda, fıkhî hükümlerin teyidi ve tefsîrî yorumların desteklenmesi gibi sınırlı alanlarda da kullanılabilmektedir.[1210]

Nihai olarak belirtmek gerekir ki kıraat literatüründe alimler, senedi muttasıl olsa dahi icmâ ve meşhur yollarla aktarılmayan kıraatleri neden Kur'an olarak kabul etmediklerini; ayrıca şâz olarak nitelenen tüm kıraatlerin asılsız, uydurma veya mutlak anlamda reddedilmiş okumalar olmadığını; bilakis bu kıraatlerin bazılarının *nefsu'l-emr* bağlamında doğru olabileceğini, İbnu's-Salâh'ın bir hadisin sıhhatine dair dile getirdiği şu veciz açıklamalar çerçevesinde daha iyi anlayabilmek mümkündür:

> Bir hadisle ilgili "Bu sahih bir hadistir." şeklinde bir hüküm verildiğinde onun, bahsedilen vasıflarla birlikte senedinin muttasıl olduğunu ifade eder. Yoksa onun haddi zatında (nefsu'l-emirde) mutlak doğru olduğu anlamına gelmez. Zira sahih hadislerin muhtevasında, rivayetinde adalet sahibi birinin münferid kaldığı ve ümmetin kabulü üzerinde icmâ ettiği haberlerden olmayanlar da vardır. Aynı şekilde bir hadisle ilgili "Bu hadis sahih değildir." diye yargıda bulunulduğunda onun, haddi zatında mutlak yalan olduğu anlamına gelmez. Çünkü nefsu'l-

[1208] Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları- Şâz Kavramı Örneği-", 110-112; Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 351-353.
[1209] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*, 353-354.
[1210] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 464.

> emirde doğru olma ihtimali vardır. Öyleyse böyle bir ifade ancak onun, mezkûr şartlar doğrultusunda senedinin sahih olmadığı anlamına gelir.[1211]

Söz konusu yaklaşım kıraat sahasında da geçerlidir; bir kıraat şâz olarak nitelendirilmişse, bu onun mutlak anlamda uydurma veya yanlış olduğu anlamına gelmez. Ancak icmâ ve meşhur yollarla sabit olmadığından onun Kur'an olarak tilavet edilmesini engellemektedir. Dolayısıyla şâz kıraatlerin reddi, olgusal düzlemde tümüyle yanlış oldukları anlamına değil, kıraatlerin kabulü için gerekli şartların eksik olduğuna işaret etmektedir.

4.3. Sonuç ve Değerlendirme

Dört şâz kıraatin tedvinine yönelik ilk çalışmalar hicrî dördüncü asrın sonlarından altıncı asrın ilk yarısında yaşamış olan Ahvâzî, İbn Sivâr ve Sibtu'-Hayyât gibi müellifler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu erken dönem çalışmalar, şâz kıraatlerin isnat ve rivayet temelli ilmî bir disiplin içerisinde ele alındığını ortaya koymuştur. Söz konusu eserlerde kıraat farklılıkları, dışlayıcı bir perspektifle değil, isnat bütünlüğünün korunduğu ve rivayet çeşitliliğinin gözetildiği bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Ahvâzî, *Mufrade*'sinde Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen kıraati müstakil olarak ele almış ve yalnızca Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatinden farklı olan noktaları kaydetmekle yetinmiş; buna karşılık İbn Sivâr'ın *el-Müstenîr*'i ve Sibtu'l-Hayyât'ın *el-Mubhic'*i, şâz kıraatlerin meşhur kıraatlerle derlenmesine öncülük eden ilk yazılı çalışmalar olarak öne çıkmıştır. İbn Sivâr Yezîdî'nin kıraatini müstakil bir tarik üzerinden kayda geçirerek bu rivayetin sonraki literatürde sabit bir referans hattı oluşturmasına zemin hazırlamıştır. Sibtu'l-Hayyât ise eserinde yalnızca yedi meşhur kıraati değil, aynı zamanda Yaʿkûb, İbn Muhaysın, Aʿmeş, Halef ve Yezîdî gibi isimlere ait on iki imamın kıraatini bir araya getirerek bu rivayetlerin yazılı kaynaklarda yer bulma sürecine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu müelliflerin çalışmalarını sözlü rivayet zincirlerine dayandırmaları, söz konusu eserleri dört şâz kıraate dair ilk yazılı kaynaklar haline getirmiştir. Nitekim bu telifler sonraki yüzyıllarda şâz kıraatlerin teorik statüsüne ilişkin yürütülen tartışmalarda temel başvuru kaynakları olarak öne çıkmıştır.

Hicrî sekizinci yüzyıl ise şâz kıraatlerin tedvin sürecinde kayda değer bir metodolojik dönüşüme sahne olmuştur. Bu dönemde İbnu'l-Cundî, İbnu'l-Kâsih ve İbnu'l-Kabâkibî gibi müellifler,dört şâz kıraati on meşhur kıraatle birlikte derleyerek söz konusu rivayetleri kurumsal bir yapıya kavuşturmaya çalışmışlardır. Bu isimler arasında sadece İbnu'l-Kabâkibî'nin isnadın yanı sıra resm-i Osmânî'yi de belirleyici bir ölçüt olarak dikkate aldığı ve mushaf hattına aykırı vecihleri eserine dâhil etmediği tespit edilmiştir. Buna mukabil İbnu'l-Cundî ve İbnu'l-Kâsih'in ise resm-i Osmânî'yi sınırlayıcı bir kriter

[1211] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs,* 80.

olarak uygulamaksızın, salt isnat bütünlüğünü esas alarak dört şâz kıraate dair tüm rivayetleri kaydettikleri görülmüştür. Söz konusu üç müellifin ortak bir yönü ise şâz kıraatleri derlerken Ahvâzî, İbn Sivâr ve Sibtu'l-Hayyât'ın söz konusu eserlerine temel kaynak olarak başvurmuş olmalarıdır. Bu durum adı geçen teliflerin şâz kıraat literatüründe yazılı geleneğin başlangıç noktaları olarak merkezî bir konum kazandığına işaret etmiştir.

Öte yandan sekizinci yüzyıl müelliflerinin şâz kıraatleri derlerken bu rivayetleri açıkça şâz olarak nitelemekten kaçındıkları müşahede edilmiştir. Bu yaklaşım söz konusu üç müellifte ortaklaşa görülen ve kıraatleri değerlendirirken isnadı merkeze alan, buna karşın bu rivayetlerin Kur'an'ın metinsel bütünlüğündeki konumu ya da ibadetlerdeki geçerliliği gibi teorik ve fıkhî tartışmalardan bilinçli biçimde uzak duran eğilimi yansıtmıştır. Bu çerçevede dört şâz kıraatin on kıraatle birlikte aynı eserde yer alması ve müellifler tarafından açıkça şâz olarak nitelendirilmemesi, onların bu kıraatleri mütevâtir olarak değerlendirdikleri anlamına gelmemekle birlikte, en azından sahih senede sahip ve tilaveti caiz rivayetler olarak kabul ettiklerini imlemiştir.

Hicrî onuncu yüzyıldan itibaren ise şâz kıraatlere yönelik ilmî tutum klasik dönemin nispeten müsamahakâr ve rivayet merkezli yaklaşımından radikal bir kopuş sergileyerek açık bir reddiye söylemine evrilmiştir. Bu dönem alimleri artık şâz kıraatleri yalnızca sened zafiyetiyle ele almakla yetinmemiş, aksine onların Kur'anî statüden tamamen dışlandığını ve ibadet bağlamında okunmalarının dinen caiz olmadığını kesin bir dille ifade etmişlerdir. Kastallânî'nin *Letâifu'l-işârât* adlı eserinde benimsediği yaklaşım bu radikal değişimin tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Kendisi bu kıraatlerin bazılarının mushaf resmine uymama problemi yanında asıl olarak tevâtür derecesine ulaşmadığını vurgulamış ve bunların Kur'an olarak okunmasını haram addedecek kadar kesin bir tavır takınmıştır. Bu durum şâz kıraatlerin tilavet açısından mutlak surette reddedilmesi gereken vecihler olarak görülmeye başlandığını açıkça ortaya koymaktadır. Dimyâtî de dört şâz kıraatin yalnızca belirli kaynaklarda nakledildiğini, icmâya ve mütevâtir kıraatlerin otoritesine aykırı düştüğünü ifade ederek benzeri bir yaklaşım sergilemiştir.

Tarihsel süreçte şâz kıraatlerin Kur'anî statüsü meselesi, yalnızca bu konuda müstakil eser kaleme alan müelliflerle sınırlı kalmamış; aynı zamanda yedi harf teorisi bağlamında Ebu'l-Fadl er-Râzî, Begavî, İbnu's-Subkî, Zehebî, İbn Teymiyye, Nuveyrî, İbn Hacer ve İbn Âbidin gibi alimlerin de ilmî gündemini önemli ölçüde meşgul etmiştir. Bu alimler teorik olarak yedi harfin yalnızca yedi kıraat imamıyla sınırlandırılamayacağını savunmuş, pratikte ise tilavetin belirli kurallar çerçevesinde yapılması gerektiğini vurgulamışlardır. Yapılan bu tartışmalar ve analizler neticesinde; mütevâtir, meşhur, müstefîz ve üzerinde icmâ edilmiş kıraatler dışında kalan rivayetlerin -ki bunlar on kıraatin dışındaki kıraatleri kapsamaktadır- Kur'anî statüsünün kesinlik arz etmediği ve dolayısıyla tilavet amacıyla okunmasının uygun olmadığı açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Özellikle şâz kabul edilen

dört kıraat özelinde yapılan incelemeler, içlerinden bazı vecihlerin resm-i mushafa uygunluk, muttasıl sened ve Arap dili kaidelerine uygunluk gibi temel şartları taşısa dahi, ilk asırlardan itibaren bu kıraatlerin ne meşhur ne de müstefîz senedlerle nakledildiğini göstermiştir. Bu durum söz konusu kıraatlerin tilavet maksadıyla okunmasının dinen caiz olmadığı yönündeki görüşün güçlenmesine ve nihayetinde kesinlik kazanmasına zemin hazırlamıştır.

Teorik olarak bu kıraatlerin senedlerinin muttasıl olma ihtimali bulunsa da rivayetlerin dar bir tarik zinciriyle sınırlı kalması ve beş büyük kıraat merkezinde yaygın kabul görmemiş olması -diğer bir ifadeyle şöhret bulamaması- dikkat çekicidir. Bu durum söz konusu kıraatlerin on sahih kıraat arasına giremeyişinin ve şâz statüsünde kalmalarının temel sebebinin yalnızca isnat bütünlüğü ve dil kaidelerine uygunluk gibi teknik kriterlerle sınırlı olmadığını; aynı zamanda şöhret ve istifâza (yaygınlık) şartlarını karşılayamamalarından kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Bu tespiti destekleyen en çarpıcı örneklerden biri Yezîdî'nin ihtiyarının sahih kıraatler arasında yer almamasıdır. Zira Yezîdî'nin tercih ettiği vecihler, ne resm-i mushafa aykırılık teşkil etmekte ne Arap dilinin fonetik ve morfolojik kurallarıyla çelişmekte ne de senedin muttasıllığı bakımından sahih kıraatlerin teknik kaideleriyle uyumsuzluk göstermektedir. Buna rağmen bu kıraatin sahih olarak kabul edilmeyişinin tek gerekçesi, yeterli şöhret vasfını kazanamamış olmasıdır. Bu, erken dönem kıraat literatüründe otoritelerin sadece teknik doğrulukla yetinmeyip, aynı zamanda toplumsal kabul ve yaygınlığı da bir ölçüt olarak benimsediklerini bir kez daha teyit etmiştir.

Benzer bir durum Huzâî'nin *el-Müntehâ* adlı eserinde meşhur on kıraatle birlikte zikrettiği beş kıraat /ihtiyar için de geçerlidir. Her ne kadar bu kıraatler muttasıl senedlerle nakledilmiş olsa da her biri yalnızca tek bir tarik üzerinden aktarılmıştır. Buna karşın meşhur on kıraat pek çok tarikle, hatta bazıları 57'ye varan tariklerle desteklenmiştir. Bu da onların İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde ne denli yaygın bir kabul gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla Huzâî'nin zikrettiği beş kıraatin sahih kabul edilmeyişinin temel nedeni bu kıraatlerin erken dönemden itibaren yeterli şöhret ve çok kanallı rivayet ağı oluşturamamış olmalarıdır. Bu durum kıraatlerin kabulünde sadece teknik şartların değil, aynı zamanda ümmetin kabulünün de belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

Kıraat ilminin tarihsel seyri içinde müstesna bir konuma sahip olan İbnu'l-Cezerî şâz kıraatler meselesine dair geliştirdiği nüanslı yaklaşımıyla özgün bir perspektif inşa etmiştir. Onun İbn Muhaysın, Hasan-ı Basrî ve Aʿmeş kıraatlerini *şâz* yerine *zâid* olarak nitelendirmesi, yüzeysel bir terminolojik tercih değil; isnat bütünlüğü ve dil kurallarına uygunluk gibi teknik şartları gözeten, aynı zamanda icmâ ve mushaf bütünlüğüne zarar vermeme hassasiyetini yansıtan derin bir ilmî ve fıkhî muhakemenin ürünüdür. İbnu'l-Cezerî'nin bu tutumu kıraat tarihinde iki uç yaklaşım arasında denge kuran bir ara yol niteliğindedir. İbnu'l-Cezerî bir yandan Begavî, İbnu's-Salâh, İbnu's-Subkî ve İbn Hacer gibi alimlerin on kıraatin dışındaki rivayetlere yönelik katı reddiyeci çizgisine mesafe koyarken; öte yandan erken

veya kendi dönemindeki İbnu'l-Kabâkibî alimlerin rivayet merkezli müsamahakâr yaklaşımlarından da bilinçli şekilde ayrılmıştır. İbnu'l-Cezerî'nin İbn Muhaysın'ın kıraati hakkında "Eğer mushafa muhalif vecihleri olmasaydı, onu meşhur kıraatlere ilhak ederdim." şeklindeki ifadesi bu denge arayışının çarpıcı bir göstergesidir.

Bu yaklaşım yalnızca teorik düzlemde kalmamış, İbnu'l-Cezerî'nin dört kıraati on meşhur kıraatin dışında, müstakil bir eserde ele almasıyla pratikte de karşılık bulmuştur. Böylece *zâid* kategorisi, kavramsal bir tespit olmanın ötesine geçerek somut bir sınıflandırma aracı hâline gelmiştir. Bu tercih hem ilmî mirasın korunmasına yönelik sorumluluk bilincini hem de dinî pratiğin saflığını muhafaza etme endişesini yansıtmaktadır. İbnu'l-Cezerî bu ikili tutumuyla yalnızca bir rivayet alimi değil, aynı zamanda kıraat sahasında oluşmuş ortak kabulün muhafızı olarak da öne çıkmaktadır. *Zâid* kavramı ise onun sisteminde sadece terminolojik bir ayrım değil, kıraat ilminin tarihsel çeşitlilik ile toplumsal birlik arasındaki ikilemi yönetme çabasının ilmî bir aracı olarak işlev görmektedir. Bu sayede İbnu'l-Cezerî hem kıraat vecihlerinin ilmî değerini muhafaza etmeyi hem de Kur'an'ın otoritesini ve ümmetin birliğini güvence altına almayı hedeflediği söylenebilir.

Bu konu çerçevesinde sunulan tarihsel ve ilmî veriler, bazı çağdaş araştırmalarda dile getirilen "Üç temel kritere uyduğu hâlde yeterli şöhret kazanmadığı için şâz kabul edilen kıraatlerin aslında sahih statüsünde değerlendirilmesi gerektiği" şeklindeki iddiaların hem kıraat ilminin yerleşik metodolojisi hem de tarihsel pratikler açısından temelsiz olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Aynı şekilde bu üç şartı taşıdığı hâlde şöhret vasfını haiz olmayan kıraatlerin reddedilmesini *naklî ve aklî dayanaktan yoksun* olarak niteleyen yaklaşımlar da bu minvalde zikredilen tarihsel örnekler ve otoritelerin ortak kabulü karşısında tutarlılığını yitirmiştir.

Bu tür isabetsiz değerlendirmelerin kökeninde kıraat ilminde *şöhret ve istifâza* kriterlerinin oynadığı merkezî rolün yeterince kavranamaması yatmaktadır. Zira erken dönem kıraat alimleri bir okuyuşun sahih kabul edilmesi için sadece teknik şartların yeterli olmadığını, aynı zamanda yaygın kabul görmüş olmasının (şöhret) ve Müslümanların pratik kullanımına konu olmasının da olmazsa olmaz olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. Nitekim Ebû Şâme ve İbnu'l-Cezerî gibi alimler bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için *tevâtür* şartı gerçekleşmese dahi en azından *şöhret* yoluyla kesinlik kazanmış olmasını gerekli görerek kıraat ilminin temel kriterlerinden birini ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla ilgili araştırmacılar kıraatleri değerlendirirken salt teknik kriterleri öne çıkararak tarihsel süreçteki toplumsal kabul mekanizmalarını göz ardı etmişlerdir. Oysa kıraat ilmi sadece teknik şartlarla sınırlı olmayıp canlı bir sözlü geleneğin ürünüdür. Sonuç olarak bu başlığın ortaya koyduğu en temel bulgu, dört şâz kıraatin meşhur rivayet kanallarıyla intikal etmediği ve bu nedenle Kur'an olarak kabul edilmediğidir. Zira kıraatlerin değerlendirilmesinde yalnızca teknik kriterler değil, şöhret, istifâza ve icmâ gibi sosyo-tarihsel unsurlar da belirleyici olmuştur.

5. Sahih ve Şâz Kıraatlerin Yeniden Tanımlanması

Kıraat ilminin metodolojik temelini oluşturan en kritik mesele, sahih ve şâz kıraatlerin ayırt edilmesine dair disipliner ölçütlerin tespitidir. Geleneksel literatürde yer alan tanımların, hadis usulündeki *sahih* ve *şâz* kavramlarıyla terminolojik benzerlik göstermesi, zaman zaman araştırmacıların nezdinde bazı muğlaklıklara neden olmuş; bu durum ise kıraat ilmine özgü olan tevâtür, istifâza, şöhret ve ümmetin amelî kabulü gibi belirleyici nüansların göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bu başlık altında İbnu'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inde tafsilî olarak tanımladığı, Zurkânî'nin *Menâhilu'l-ʿirfân* adlı eserinde bu vasıflardan hareketle صحة ممتازة (üstün sıhhat) şeklinde teorize ettiği üstün sahihlik standardı merkeze alınarak kıraat disiplinine özgü yeni bir kavramsal çerçevenin inşası hedeflenmektedir. Önerilen *mümtaz sahih sened* kavramı İbnu'l-Cezerî başta olmak üzere kıraat alimlerinin sahih kıraat için öngördüğü temel şartları tutarlı bir teorik çerçevede birleştirmeyi hedeflemektedir. Bu kavram klasik tanımlardaki belirsizlikleri asgariye indirirken, kıraat ilminin hadis usulünden farklılaşan metodolojik özgünlüğünü de ortaya koymaktadır.

5.1.Kıraatin Sahihliğinde Senedin Belirleyici Rolü

Kıraat ilminin temel ilkesini oluşturan *sahih sened*, Kur'an'ın korunmuşluğu prensibi çerçevesinde ilmî meşruiyet bakımından yüksek bir konuma sahiptir. Bu çalışmanın analizleri erken dönemden itibaren kıraat alimlerinin sıhhat değerlendirmelerinde en temel ölçüt olarak sahih senedi merkeze aldıklarını ortaya koymaktadır. Resm-i mushafa muvafakat ve Arap dili kurallarına uygunluk gibi diğer iki unsur ise müstakil şartlar olmaktan ziyade, ancak sahih bir senedin varlığı hâlinde anlam kazanan tamamlayıcı nitelikler olarak belirmektedir. Kıraat ilmindeki *sahih sened* kavramı ise salt isnat zincirinin teknik analizini aşan ve İslam bilgi teorisinin temel meselelerine ışık tutan çok kapsamlı bir yapı arz etmektedir. Tarihsel süreçte kıraat alimlerinin yaklaşımları incelendiğinde senedin sıhhatini belirlemede sadece ravilerin adalet ve zabt gibi ferdî vasıflarının değil, aynı zamanda kolektif meşruiyeti oluşturan üç temel kriterin de belirleyici olduğu görülmektedir:

Birincisi kıraatlerin alimlerin icmâsına dayanmasıdır. Bu bağlamda Taberî'nin kabul ettiği kıraatlerin geçerliliğini temellendirirken *icmâu'l-emsâr, icmâu'l-muslimîn, ittifâku'l-kurrâ, ittifâku'l-umme, âmmetu'l-kurrâ, icmâu'l-kurrâ*[1212] gibi ifadeleri kullanması; İbn Mucâhid'in ise tercih ettiği kıraatlerle ilgili "İşte bu (yedi imam), Hicaz, Irak ve Şam bölgelerinden olup kıraat konusunda tâbiin neslini takip eden yedi kişidir. Adı geçen bu beldelerde ve bunlara yakın diğer bölgelerde halkın icmâsı

[1212] Bu tür kullanımları için bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/134, 295, 526, 718, 2/21, 161, 480, 3/337, 694, 4/219, 5/366, 6/465, 14/450, 17/417, 19/618, 20/403, 22/409, 24/392, 730.

onların kıraatleri üzerine oluşmuştur."[1213] şeklindeki açık beyanı, isnat sisteminin bireysel rivayetten ziyade ümmetin kolektif hafızasına dayandığını göstermektedir.

İkincisi kıraatlerin tarihsel süreçte *yaygınlık* ve *süreklilik* kazanarak ümmet nezdinde amelî kabul görmesidir. Bu unsur kıraat ilminin sosyolojik boyutunu teşkil eden temel bir kriterdir. Tarihî kaynaklarda bu olgu zaman zaman *el-mutelekkâ bi'l-kabul, müstefîz* ve *meşhur* gibi teknik terimlerle ifade edilmiştir. İmam Ebû Amr'ın, Hz. Peygamber'den nakledildiği iddia edilen ancak halkın genel uygulamasına aykırı düşen bir kıraati, *yalnız ravinin (el-vâhid eş-şâz) genel kabul görmüş kıraatlere aykırı rivayetini güvenilir bulmama* gerekçesiyle reddetmesi[1214] ve İmam Nâfi'in *genelin okuduğunu alıp tek kişinin şâz kaldığını terk etme* şeklindeki prensibi,[1215] bu kriterin pratikteki karşılığını ortaya koyan dikkat çekici örneklerdir. Benzer şekilde İbnu's-Salâh'ın makbul sahih kıraatlerin aksine şâz kıraatleri ifade ederken *müstefîz olmayan ve ümmetin kabulünden yoksun nakiller* olarak nitelemesi,[1216] kıraatlerin değerlendirilmesinde senedin teknik yapısının yanı sıra toplumsal kabulün de belirleyici olduğunu göstermektedir.

Üçüncüsü kıraatlerin (asgari olarak) ilmî otoriteler nezdindeki şöhretidir. İbnu'l-Cezerî'nin "ve aynı zamanda bu ilmin ehli olan imamlar ve titizlikle kayıt altına alan muhakkikler nezdinde meşhur olması" şeklindeki ifadesi,[1217] kabul sürecinde kıraatlerin uzmanlar topluluğu (ehl-i vukuf) tarafından onaylanmasının önemine işaret etmektedir.

Nitekim erken dönem kıraat literatüründe Kur'an olarak ahzedilen ve *mucmaʿ aleyh* tabiriyle nitelenen sahih kıraatler sadece teknik isnat kriterlerini değil, aynı zamanda ümmetin kuşaktan kuşağa aktardığı tevarüs edilmiş kabulleri de ifade etmektedir. Bu durum İslam ilim geleneğinde kıraatlerin naklinin sadece ravilerin şahsî güvenilirliğiyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda ümmetin ortak denetim ve onay mekanizmalarıyla teminat altına alındığını göstermektedir. Bir diğer deyişle kıraatlerin tespitinde yalnızca formel isnat şartlarının değil, aynı zamanda ilim ehlinin kolektif tasdikiyle işleyen ilmî bir onay sisteminin de belirleyici rol oynadığını ortaya koymaktadır. Böylelikle kıraat ilmi yalnızca nakle değil, aynı zamanda temyiz ve teyit süreçlerini de içeren kompleks bir bilgi denetim sistemine dönüşmektedir. Bu bağlamda ilmî otoritelerin tanıyıcı rolü sahihliğin tespitinde hem bir filtre hem de sosyal bir garanti işlevi görmektedir.

Kıraat ilminin teorik çerçevesini derinlemesine analiz eden alimlerin ortak kanaati, sahih senedin bütün diğer ölçütlerin önünde gelen temel belirleyici unsur olduğu ve bu senedin mutlaka

[1213] İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Sebʿa,* 87.
[1214] İbn Hâleveyh, *İʿrâbu'l-kırâ'ât*, 2/480.
[1215] İbn Vehbân el-Mezzî, *Ehâsinu'l-ahbâri fî mehâsini's-sebʿati'l-ahyâr*, 226.
[1216] Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, 1/183-184; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/332; İbnu'l-Cezerî, *Muncidu'l-mukriîn, 19-20, 25, 64, 73*.
[1217] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr,* 1/13.

yaygınlık vasfını taşıması gerektiği yönündedir. Ebu'l-Fadl er-Râzî'nin meşhur ve mütevâtir bir isnat zincirine dayanmayan hiçbir kıraatin kabul edilemeyeceğini vurgulaması, bu ilkenin en açık ifadelerinden biridir.[1218] Benzer şekilde Alemuddîn es-Sehâvî'nin "Tevâtür sınırının dışında kalan ve icmâya aykırı düşen âhâd rivayetler -senedleri sahih olsa, Arapçaya ve resm-i mushafa uygunluk gösterse dahi- Kur'an sayılamaz!"[1219] şeklindeki kesin hükmü, meşhur isnat sisteminin kıraatlerin Kur'anî ve hukûkî statüsünü belirlemede ne denli merkezî bir rol üstlendiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu anlayış tevâtür şartını nispeten esneten yaklaşımıyla İbnu'l-Cezerî'nin düşüncesinde de devam etmiştir. Nitekim İbnu'l-Cezerî'ye göre kıraatlerde aranan sahih sened, yalnızca adalet ve zabt sahibi bir ravinin, benzer niteliklere sahip ravilerden oluşan kesintisiz bir isnat zinciriyle kıraati nakletmesiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda bu kıraatin, kıraat imamları ve titiz muhakkikler nezdinde *meşhur* kabul edilmesi, hatalı ya da şâz olarak değerlendirilmemiş olması gibi unsurları da içermelidir.[1220] Zurkânî ise bu tanımı esas alarak kıraatlerde aranan sahih isnadın, klasik anlamda mutlak bir sıhhatten ziyade *yaygınlık, meşhurluk* ve *ümmetin kabulü* gibi vasıflar sayesinde kıraati tevâtür derecesine ulaştıran *mümtaz bir sahihlik* olduğunu özellikle vurgulamaktadır.[1221] Öte yandan bu yaklaşım ümmetin kabulünün teorik şartların ötesinde bir meşruiyet kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır; zira bir kıraat her ne kadar âhâd rivayetle nakledilmiş olsa da ümmetin sürekli uygulamasıyla kazanılan *pratik tevâtür* sayesinde mütevâtir değerine ulaşabilmektedir.

Tüm bu veriler kıraat ilmindeki sahih sened anlayışının hadis ilmindeki muadiliyle karşılaştırıldığında daha kapsamlı bir yapı arz ettiğini ortaya koymaktadır. Bu sistemde ravilerin şahsî nitelikleri kadar kıraatlerin yaygınlık derecesi, ilmî otoritelerce tanınırlığı ve ümmetin amelî kabulleri de birbirini tamamlayan unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Bu bütüncül yaklaşım İslam ilim geleneğinin Kur'an lafızlarının aktarımında yalnızca formel kriterlerle yetinmediğini, aynı zamanda sosyal onay, kolektif hafıza ve dinî pratik gibi dinamikleri de hesaba katan sofistike bir metodoloji geliştirdiğini göstermektedir. Kıraatlerin sahihliğinin tespitinde gözlemlenen bu çok boyutlu değerlendirme mekanizması, vahiy metninin korunmuşluğunu ve orijinal formunun kuşaklar boyunca değişmeden aktarılmasını teminat altına almayı amaçlayan ilmî bir güvenlik sistemi olarak değerlendirilebilir. Nitekim kıraat ilmi Kur'an'ın naklini sadece ravi merkezli bir süreç olarak değil, ümmetin müşterek şahitliği ve sürekli uygulamasıyla teyit edilen canlı ve dinamik yazılı ve sözlü bir gelenek olarak görmektedir.

[1218] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 2011, 322, 367, 383, 384, 390, 422-423, 433, 482.

[1219] Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*, 331.

[1220] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/13. Orijinal metin şu şekildedir: (وقولنا) وصح سندها، فإنا نعني به أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله كذا حتى تنتهي، وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن الضابطين له غير معدودة عندهم من الغلط أو مما شذ بها بعضهم

[1221] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân*, 1/470.

Bu sıkı denetim mekanizması yalnızca teorik düzeydeki bir titizlikle sınırlı kalmayıp, ibadete dayalı pratik zorunluluklarla da şekillenmiştir. Zira Kur'an'ın doğrudan namaz, tilavet ve benzeri ibadetlerde okunması, hata olasılığını en aza indirme gerekliliğini beraberinde getirmiştir. Hz. Osman döneminde resmî mushafların çoğaltılması, bu doğrultuda başlatılan standartlaştırma sürecinin ilk somut adımı olarak değerlendirilmiştir. Ancak kıraatlerin sahih kabul edilmesinde nihai belirleyici unsur, ümmetin pratik uygulamalarıyla şekillenen amelî kabul ve rivayetlerin mütevâtir ya da meşhur yollarla intikal etmiş olmasıdır. Tarihsel süreçte İbn Mucâhid, İbn Mihrân, Begavî ve İbnu'l-Cezerî gibi otoritelerin yedi ve on kıraat sistemlerini inşa ederken yalnızca isnadın Hz. Peygamber'e ittisal etmesini değil, aynı zamanda icmâ, yaygınlık (şöhret) ve ümmetin fiilî onayı gibi toplumsal geçerlilik ölçütlerine de dayanmış olmaları, kıraat ilminin kendi içinde tutarlı ve sistemli bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak tüm bu kriterlerin, kıraatlerin sıhhatini tespit sürecinde iki temel işleve hizmet ettiği söylenebilir: a) *Tarihsel Sürekliliği Sağlama:* Kıraatlerin kuşaktan kuşağa kesintisiz ve yaygın bir şekilde aktarılmasını temin ederek metnin aslî hüviyetinin korunması, b) *Şâz Rivayetleri Eleme:* Münferid aktarımları, ümmetin ortak kabullerine aykırılık temelinde devre dışı bırakarak vahiy metninin standartlaşmasını sağlama.

Sahih kıraatlerin belirlenmesinde benimsenen ölçütlerin benzerleri *şâz kıraatlerin tespitinde* de açıkça müşahede edilmektedir. Nitekim sahihlik kriterinde olduğu gibi şâzlık vasfının tayininde de asıl ölçüt *senedin niteliği ve rivayet ağının güvenilirliğidir.* Bu bağlamda resm-i Osmânî ve Arap dili kurallarına aykırılık gibi unsurlar çoğu zaman ikincil düzeyde değerlendirilmiştir. Bir kıraatin şâz sayılmasının asıl gerekçesi *senedinin mümtaz sıhhat vasfını yitirmiş* olmasıdır. Râzî ve benzeri alimlerin de işaret ettiği üzere, bazı kıraatler mushaf hattına ve Arap diline uygunluk gösterseler dahi, âhâd tariklerle rivayet edildikleri ve ümmetin amelî pratiğinde yer bulamadıkları için kıraat imamlarınca kabul görmemiş ve şâz olarak değerlendirilmiştir. Bu tür rivayetlerin şüphe barındırdığı ve bu sebeple Kur'an statüsünde değerlendirilemeyeceği özellikle vurgulanmıştır.[1222]

Literatürdeki örnekler de şâz kıraatlerin tespitinde (mümtaz) sahih senedin belirleyici olduğu yönündeki tespitimizi pekiştirmektedir. Zira *resm-i Osmânî*ye aykırılığı sebebiyle şâz kabul edilen hiçbir kıraat, İbnu'l-Cezerî'nin tanımladığı sahih sened vasıflarını taşımamaktadır. Bu tür kıraatlerin çoğu, her ne kadar sahabe veya tâbiin nesline isnat edilip hadis metodolojisi açısından sahih kabul edilseler de kıraat literatüründe ne *müstefîz* ne de *meşhur* olarak yer almış, dolayısıyla ümmetin *Kur'an olarak kabulüne mazhar olamamıştır.* Benzer şekilde Arap dil kaidelerine uymadığı için şâz sayılan kıraatler de meşhur olmamış, aksine sehiv veya galat olarak nitelendirilmişlerdir.

[1222] Ebu'l-Fadl er-Râzî, *Meʿâni'l-ahrufi's-sebʿa*, 390.

Bu çalışma boyunca sunulan veriler sahih-şâz ayrımında belirleyici unsurun sened olduğunu ve bu senedin de ya mütevâtir veya asgari olarak meşhur olması gerektiğini açıkça ortaya koymuştur. Özetle ifade etmek gerekirse kıraatlerin sahihliği için tevâtür yeter şart iken, şöhret, istifâza ve ümmetçe kabul asgari şartlar olarak belirlenmiştir. Şâz kıraatler ise hem bu yeter şartı hem de âhâd sahih kıraatlerde aranan asgari şartı taşımayan, bu nedenle Kur'an kıraati olarak geçerliliği kabul edilmeyen tüm rivayetleri kapsamaktadır.

5.2. Senedin Niteliği Açısından Sahih ve Şâz Kıraatlerin Yeniden Değerlendirilmesi

a) Mümtaz Sahih Senedin Teorik Çerçevesi

İbnu'l-Cezerî'nin sahih kıraati tanımlarken geliştirdiği usulî çerçeve kıraat ilmine özgü yüksek vasıflı bir sahihlik standardı olarak kabul edilmektedir. Bu anlayış sadece geleneksel hadis ilmindeki isnat şartlarını (adalet, zabt ve muttasıl sened) değil; aynı zamanda kolektif meşruiyet unsurlarını (şöhret, istifâza ve ümmetin kabulü) ve ilmî otoritenin tasdikini (icmâ'u'l-kurrâ) de kapsayan bir sistem niteliğindedir.[1223] Zurkânî'nin صحة ممتازة (mümtaz sahihlik) ifadesiyle teorik bir düzleme taşınan bu yaklaşım,[1224] kıraatlerin sadece sened yönünden değil, aynı zamanda rivayetin yaygınlık derecesi ve ümmet nezdindeki kabulü açısından da değerlendirildiği kapsamlı bir kriterler bütününü temsil etmektedir. Böylelikle *mümtaz sahihlik* rivayet güvenilirliği, kolektif kabul ve ilmî otorite onayını tek bir çatı altında toplayan bütüncül bir sahihlik anlayışı sunmaktadır.

b) Tanımsal Çerçeve ve Usulî Temeller

Sahih ve şâz kıraat ayrımına dair bu yaklaşım geleneksel ölçütleri bir araya getirerek kıraat ilmine özgü nitelikli bir sahihlik anlayışını vurgulamayı amaçlamakta ve bu doğrultuda *mümtaz sahihlik* kavramını merkeze alarak yeni bir tanımsal çerçeve önermektedir. Bu çerçevede sahih kıraat "Senedinde mümtaz sahihlik vasıflarını barındıran kıraattir." şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımda *mümtaz sahihlik* ile kastedilen ise bir kıraatin, adalet ve zabt sahibi raviler tarafından, aynı niteliklere sahip ravilerden muttasıl bir şekilde rivayet edilmesi, aynı zamanda söz konusu kıraatin (asgari olarak) *kıraat alimleri ve titiz muhakkikler nezdinde meşhur kabul edilmesi ve galat yahut şâz olarak değerlendirilmemesidir.*

Bu bağlamda sahih kıraat iki türü kapsamaktadır: a) Senedi muttasıl, adil ve zâbıt ravilerce rivayet edilmiş *mütevâtir kıraat*, b) Senedi muttasıl, adil ve zâbıt ravilerce rivayet edilmiş, ancak mütevâtir derecesine ulaşamamış *meşhur/müstefîz kıraat*. Bu tür kıraatler yalnızca rivayet zinciri bakımından değil, aynı zamanda ümmetin amelî pratiği, kurrâ icmâsı ve dilsel meşruiyet açısından da

[1223] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* , 1/13.
[1224] Zurkânî, *Menâhilu'l-ʿirfân*, 1/470.

üstün vasıflara sahiptir. Dolayısıyla kıraat disiplininde aranan ve burada tarif edilen sahihlik, hadis ilminde geçerli olan *mutlak sahihlik* anlayışından farklı olarak klasik ulemanın yaklaşımlarında temelleri bulunan ve İbnu'l-Cezerî tarafından da detaylıca zikredilen kıraat ilmine özgü bir sahihlik düzeyini ifade etmektedir.

Bu çerçevede şâz kıraat "Senedinde mümtaz sahihlik vasıflarını taşımayan kıraattir." şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım klasik mantıktaki[1225] cins-fasıl-tür ilkesiyle temellendirilebilir: *kıraat* cinsi, *mümtaz sahihlikten yoksunluk* faslı, *şâz* ise türü temsil etmektedir.[1226] Bu tanım itibarıyla şâz kıraatlerin kapsamına -aralarında derece farklılıkları bulunsa da- tüm merdûd okumalar girmektedir. Bunlar üç temel grupta toplanabilir: a) Senedi muttasıl olsa da meşhur olmayan rivayetler, b) Resm-i Osmânî'ye aykırı okumalar, c) Senedi sıkıntılı olan nakiller. Böylece kıraat ilminde şâzlık hem teknik isnat kriterlerine hem de ümmetin ilmî ve amelî onay süreçlerine bağlı olarak şekillenen çok boyutlu bir dışlama kategorisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

c) Tanımın Teorik ve Pratik Avantajları

Önerilen tanım kıraat ilminin temel ilkelerini esas alan kavramsal bir çerçeve sunmakta ve sahih–şâz ayrımını kıraate özgü ölçütlerle sistematik biçimde belirlemeye imkân tanımaktadır. *Mümtaz sahihlik* kriteri etrafında inşa edilen bu yapı, klasik literatürde dağınık hâlde bulunan sahihlik vasıflarını —müstefîz, mütevâtir, meşhur, mütelekkan bi'l-kabul, mucmaʿ aleyh vb.— tek bir çatı altında birleştirerek kavramsal karmaşayı önemli ölçüde gidermektedir. Böylece teorik tutarlılığı yüksek, uygulanabilirliği güçlü, sadeleştirilmiş ve bütüncül bir geçerlilik ölçütü ortaya koymaktadır.

Tanımın sağladığı bir diğer katkı ise zaman zaman farklı lafızlarla ifade edilen şâz kıraat türlerinin tamamını kapsayacak düzeyde kuşatıcı bir yaklaşım sunmasıdır. Zira burada şâzlık yalnızca sened zafiyetiyle sınırlı tutulmamakta; kolektif kabul eksikliği, şöhret düzeyinin düşüklüğü ve resm-i mushafa aykırılık gibi farklı unsurlar birlikte değerlendirilerek belirlenmektedir. Bu yönüyle tanım, kıraat ilmindeki sahihlik anlayışını hadis usulündeki mutlak sahihlik yaklaşımından ayrıştırarak kıraate mahsus özgün bir değerlendirme sistemi geliştirmektedir.

Sonuç olarak bu çerçevenin sahih–şâz ayrımına teorik açıklık kazandırmasının yanı sıra kıraat literatüründe yaşanan terminolojik belirsizlikleri gidererek kıraat ile hadis usulü arasındaki sınırları daha belirgin hâle getirmesi beklenmektedir. Aynı zamanda bu kavramsal çerçeve günümüz kıraat araştırmalarında tutarlı, işlevsel ve sürdürülebilir bir akademik standart oluşmasına katkı sağlayarak hem geleneksel ilmî mirasın korunmasına hem de çağdaş araştırma ihtiyaçlarının karşılanmasına imkân tanıyan kapsamlı bir teorik zemin sunma potansiyeline sahiptir.

[1225] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 68,81.
[1226] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 68,81.

d) Kıraatlerde Sahih-Şâz Tasnifinin Temelleri ve Metodolojik Tutarlılığı

Bu çalışmada kıraatlerin sahih-şâz şeklindeki ikili tasnifinin hem teorik tutarlılık hem de pratik işlevsellik açısından en kapsamlı ve sistematik model olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Zira bu tasnif biçimi, özellikle Taberî, İbn Mucâhid, Râzî, Sehâvî ve Ebû Şâme gibi klasik dönem kıraat otoriteleri tarafından benimsenmiş; İbnu'l-Cezerî tarafından ise ilmî kriterler doğrultusunda sistemleştirilmiştir. Bu yapı kıraatlerin değerlendirilmesinde açıklık, işlevsellik ve klasik mirasla uyum gibi temel ölçütleri en üst düzeyde karşılamaktadır.

Bu çerçevede Suyûtî'nin kıraatleri altı kategoriye ayıran tasnifi ise detaylı bir perspektif sunmakla birlikte özellikle şâz kıraatlerin sınırlarını tayin etmede muğlaklıklar içermektedir. Nitekim Suyûtî meşhur olmayan salt iki kıraati örnek vererek şâz kıraatlerin kapsamını daraltmış; bu kıraatlerden bir kısmını âhâd, bir kısmını mevzû, bir kısmını ise müdrec gibi hadis tenkit terminolojisine ait kavramlarla tanımlamıştır. Bu durum, İbnu'l-Cezerî'nin otoritesini tanımakla birlikte, hadis ilmindeki detaylı tasnif sisteminin etkisiyle kıraat ilmine eklektik bir yaklaşım getirdiğini ortaya koymaktadır. Ne var ki bu yaklaşım uygulamada belirsizliklere yol açmış ve şâz kıraatlerin temel karakterini açıkça ortaya koyacak nesnel kriterler oluşturamamıştır.

Öte yandan erken dönemlerden itibaren kıraat alimlerinin büyük çoğunluğunun sahih-şâz şeklindeki ikili tasnifi benimsemesi ve problemli tüm kıraat türlerini *şâz kıraat* kategorisi altında toplaması hadis tenkit metodolojisiyle güçlü bir uyum sergilemektedir. Nitekim hadis ilminde de tüm kusurlu rivayetler, hatta uydurma (mevzu) rivayetler bile, genel bir reddiye mantığı doğrultusunda *zayıf hadis* üst kategorisi içinde değerlendirilmiştir.[1227] Mevzu rivayetlerin bu şekilde zayıf başlığı altında ele alınmasının temelinde ortak payda olarak *tahdis edilmeleri* dikkate alınmış ve uyduranın iddiası göz önünde bulundurulmuştur. Fakat en güçlü gerekçe olarak da bu tür rivayetlerin ayırt edilebilmesi için tanınmalarını sağlayacak bilişsel ve usulî araçlara ihtiyaç duyulması gösterilmiştir.[1228]

Benzer şekilde kıraat ilminde de aslı bulunmayan vecihlerin ayrı kategorilere ayrılmaksızın doğrudan şâz olarak nitelendirilmesi, teorik tutarlılık ve yöntemsel sadelik açısından daha rasyonel bir yaklaşımdır. Bu, hem kıraatlerin ilmî tenkidinde net bir kriter sunmakta hem de karmaşık alt sınıflandırmalara başvurmaksızın disipliner bütünlüğün korunmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca hadis ilminde mevzû rivayetlerin yaygınlığı ve bu alanda çok sayıda müstakil eserin telif edilmiş olması dikkat çekerken, kıraat ilmi söz konusu olduğunda durum köklü biçimde farklılık arz etmektedir. Kıraatlerin nakil sürecinde uydurma rivayetler hem tarihsel kayıtlarda hem de klasik literatürde son derece sınırlı

[1227] İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs*, 200-201; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/838; Suyûtî, *Tedrîbu'r-ravi fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, 1/323.
[1228] İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*, 2/838; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,*1/310-311.

bir temsil düzeyine sahiptir; nitekim isnadı tamamen bulunmayan veya açıkça uydurma olduğu belirlenen örneklere -birkaç istisna dışında- kaynaklarda rastlanmamaktadır.

Bu bağlamda rivayete dayanmaksızın yapılan kıraatlere ilişkin olarak genellikle İbn Miksem'in manaya göre kıraati caiz gören ve ciddi tartışmalara konu olan yaklaşımı zikredilmektedir.[1229] Ancak bu yaklaşım kıraat ulemasının büyük çoğunluğu tarafından kesin bir reddiye ile karşılanmış ve gerek teorik gerek pratik düzeyde herhangi bir meşruiyet zemini kazanamamıştır. Suyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinde mevzû kıraatler şeklinde açtığı müstakil kısımda konuyu yalnızca "Huzâî'nin kıraatleri gibi"[1230] şeklindeki muğlak bir ifadeyle geçiştirmiş olması, onun dahi mevzû kıraatler hakkında somut örnek sunmakta zorlandığını göstermektedir. Huzâî'ye atfedilen kıraatlerin asılsız oluşu ise klasik kıraat tenkit geleneğinde tartışmalı bir mesele olarak kalmış, ittifakla reddedilmiş açık bir mevzû kıraat örneği niteliği kazanmamıştır. [1231]

Hadis ilminde mevzu rivayetler için geniş bir literatür oluşmasına karşın kıraat geleneğinde bu tür rivayetlere neredeyse hiç yer verilmemesinin muhtemel sebebi, iki disiplinin rivayet keyfiyeti ve koruma anlayışındaki temel farklılıklardır. Hadis ilminde manayla rivayete müsamaha gösterilirken, kıraatlerde lafızlar vahiy ürünü olarak kabul edildiğinden aktarımın birebir yapılması esas alınmaktadır. Bu durum uydurma kıraatlerin varlık zemininin büyük ölçüde ortadan kalkmasını sağlamıştır. Nitekim İbn Miksem'in bu çerçevedeki istisnai yaklaşımı kıraat uleması tarafından kesin biçimde reddedilmiştir. Bununla birlikte kıraat ilminde mevzu rivayetlerin neredeyse hiç bulunmayışının arka planında yatan temel faktörler şu şekilde özetlenebilir:

- **İcmâ, Tevâtür ve İstifâza Güvencesi:** Kıraatler, özellikle Hz. Osman döneminde resmî mushafın çoğaltılmasından itibaren hem yazılı hem de sözlü olarak, icmâ ve istifâza yoluyla kesintisiz bir nesiller zinciriyle aktarılması,
- **Erken Dönemde Standardizasyon:** Sahabe ve tâbiin döneminde kıraatlerin belirli imamlar etrafında sistemleştirilerek kontrol altına alınması,
- **Disipliner Titizlik:** Kıraat alimlerinin isnat şartlarını hadis ilminden daha kapsamlı ve çok boyutlu bir şekilde uygulayarak şâz ve zayıf kıraatleri ayıklamış olmaları.

Dolayısıyla bu çerçevede ortaya konan yaklaşım kıraat ilminin tarihsel seyrinde şekillenen usulî tutarlılığı yansıtmaktadır. Klasik dönemde benimsenen sahih-şâz ayrımı yalnızca bir sınıflandırma biçimi değil, aynı zamanda Kur'an'ın lafzî korunmuşluğuna dair ilmî bir hassasiyetin tezahürüdür. Bu

[1229] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/17.
[1230] Suyûtî, *el-İtkân*, 1/263-265.
[1231] İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*, 1/16.

ikili tasnif modeli kıraatlerin Hz. Peygamber'e kadar uzanan kesintisiz öğretim zinciri içinde korunmasını sağlayan tarihî bir güvenlik mekanizması işlevi görmektedir.

Öte yandan ilk dönemden itibaren kıraat alimlerinin sahih–şâz şeklindeki ikili modeli tercih etmiş olması, bu tasnifin kıraat ilminin temel kuruluş amacıyla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın lafzî olarak korunması gibi kutsal bir misyonu üstlenen bu ilim dalı, doğası gereği daha kesin ve net sınırlar çizmek zorundadır. Bu bağlamda şâz kıraatlerin tüm alt türleriyle birlikte tek bir çatı altında toplanması kıraat otoritelerinin "ya makbul ya merdûd" anlayışının doğrudan bir yansımasıdır. Bu yaklaşımı destekleyen önemli örneklerden biri de çağdaş dönemde tecvid ve kıraat terimleriyle ilgili bir eser kaleme alan İbrâhîm b. Saîd ed-Devsîrî'nin "şâz kıraat" maddesindeki ifadeleridir. Devsîrî teorik düzeyde şâz kıraat kavramının; zayıf, mevzû, müdrec, münker, garîb, bâtıl ve âhâd gibi sıfatlarla anılan tüm kıraatleri kapsadığını; pratikte ise on kıraatin dışında kalan bütün vecihlerin bu kategoriye dâhil edildiğini belirtmektedir.[1232] Bu durum İslam medeniyetinin Kur'an'a atfettiği eşsiz değerin ilmî tezahürü niteliğindedir. Kıraat ilminin asırlar boyunca koruduğu bu titiz yaklaşım, vahyin lafzî özgünlüğünü muhafaza etme konusundaki ilmî kararlılığın en açık göstergesidir.

Sonuç olarak bu analizler doğrultusunda kıraat alimlerinin benimsediği ikili modelin hem tarihî sürekliliği temsil ettiği hem de hadis ilmiyle paralellik arz ettiği görülmektedir. Suyûtî ve bazı çağdaş araştırmacıların öne sürdüğü çok kategorili modellerin aksine bu yaklaşım, şâz kıraatlerin mahiyetini belirlemede daha net ve tutarlı ölçütler sunmakta; kıraat tenkit geleneğinin teorik derinliğini daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim bu çalışmada kıraat alimlerinin büyük çoğunluğunun benimsediği sahih–şâz ayrımına ve İbnu'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserindeki ifadelere dayanarak, sahih ve şâz kıraatlerin tanım ve tasnifine dair inşa edilen modelin şematik göstergesi şu şekildedir:

[1232] İbrahim b. Saʿîd ed-Devsirî, *Muʿcemu'l-mustalah fî ʿilmeyi't-tecvîd ve'l-kırâʾât* (Suudi Arabistan: Câmiatu'l-İmam Muhammed, 2004), 83-84.

Tablo 8: Kıraatlerin Tasnif, Tanım ve Hükümlerine İlişkin Teorik-Pratik Karşılaştırma

Kategori	**Teorik Tanım**	**Pratik Uygulama**	**Hüküm**
Sahih Kıraatler	Senedinde *mümtaz sahihlik* vasıflarını taşıyan kıraat. **Mümtaz Sahihlik Kriterleri:** • Adalet ve zabt sahibi ravilerden muttasıl isnat • Kıraat alimleri ve muhakkiklerce meşhur olma • Galat ve şâz addedilmeme	• Mütevâtir tariklerle nakledilen on kıraat • Müstefîz ve meşhur âhâd isnatlı vecihler (on imamın infirâdâtı)	• Kur'an statüsü kesindir. • Namazda veya namaz dışında tilaveti caizdir. • İbadetlerde geçerli olan kıraatlerdir.

Şâz Kıraatler	Senedinde *mümtaz sahihlik* vasıflarını taşımayan kıraat; 1. Üç kritere uygun olduğu halde meşhur olamayan, 2. Resm-i Osmânî'ye veya Arapçaya muhalif olan, 3. İçtihat ya da vehim neticesinde tezahür eden okumalar.	• Müstefîz ve meşhur olmayan âhâd tarikler • İçtihadî okumalar • On kıraat dışındaki tüm okumalar	• Kur'an statüsü yoktur. • Namazda Okunması batıldır. • Eğitim ve istişhad amaçlı kullanılabilir. • Vehmî olanlar cerh, kasıtlı olanlar reddedilir.

SONUÇ

Kur'an'ı Kerim'in yedi harf üzere nazil olması farklı okuma biçimlerini beraberinde getirmiştir. Bu çeşitlilik sahih kıraatlerin tespit edilerek orijinal metne en uygun tilavetin sağlanması ihtiyacını doğurmuş ve kıraat ilminin temellerinin atılmasında etkili olmuştur. Kıraat ilmi sadece nakil faaliyetinden ibaret kalmamış, aynı zamanda Kur'an'ın lafzî ve kitabet bütünlüğünü korumayı hedefleyen metodolojik bir disiplin olarak gelişmiştir. Bu doğrultuda kıraatler erken dönemlerden itibaren *mucmaʿ aleyh ve şâz* şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutulmuştur. Ancak *mucmaʿ aleyh/sahih* kıraatlerin karşıt kutbunda konumlandırılan *şâzzın* tarihsel süreç içerisindeki tanımsal çerçevesi ve pratikteki uygulanış biçimi hem dönemsel farklılıklardan hem de alimlerin ilmî birikimlerindeki çeşitlilikten etkilenerek dinamik bir seyir izlemiştir. Bu durum şâzzın hem teorik çerçevesinin hem de pratikteki uygulanış biçimlerinin bütüncül bir analizini akademik olarak gerekli kılmaktadır.

Bu araştırma şâzzın hicrî ilk asırlardan çağdaş döneme kadar uzanan süreçte kıraat ilmindeki anlamsal seyrini incelemiş olmakla birlikte İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserinde şâzza ilişkin ortaya koyduğu yaklaşımı da ayrıntılı biçimde analiz etmiştir. Araştırmanın bir diğer boyutunu hadis disiplinindeki şâz tanımları oluşturmaktadır. Bu bağlamda kıraat ve hadis ilimlerinin sahih ve şâzzı tanımlama ve uygulama süreçlerindeki benzerlikler ve farklılıklar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş, iki disiplin arasındaki usulî yakınlık ve ayrışma noktaları sistematik bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu kapsamlı incelemeler sonucunda İbnu'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de ortaya koyduğu kritik tahliller esas alınarak kıraat ilmine özgü yeni bir *sahih* ve *şâz* tanımı geliştirilmiştir. Söz konusu tanım ile hadis usulündeki benzer terminolojiden kaynaklanan karmaşa aşılmaya ve kıraat ilminin disipliner özerkliği güçlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada öncelikle ş–z̲–z̲ (ش–ذ–ذ) kökünün semantik alanı incelenmiş ve kökün temel anlamının "ayrılmak, uzaklaşmak, tek kalmak, dağılmak ve bölünmek" gibi nötr ve betimleyici bir çerçevede şekillendiği görülmüştür. Zaman zaman kabile dışındaki kişileri tanımlayan sosyolojik bir boyutta da kullanıldığı görülmüştür. İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte ise anlam alanı daralmış, özellikle hadis literatüründe itikadî ve amelî muhalefete işaret eden olumsuz çağrışımlar ön plana çıkmıştır. Modern dönemde ise şâz yalnızca dinî bağlamda değil, toplumsal ve kültürel düzlemde de "marjinal, ana akım dışı, aykırı" anlamlarında kullanılmıştır. Böylece başlangıçta daha çok nötr bir anlam taşıyan şâz, tarihsel süreçte giderek olumsuz bir çerçeveye bürünmüştür.

Şâzzın ıstilahî bir hüviyet kazanma sürecine dair yapılan incelemeler erken dönem otoritelerinin kıraat anlayışında benimsedikleri ortak yaklaşımı şu şekilde özetlemektedir: Sahih kıraat teorisi başta isnat olmak üzere resm-i mushafa mutabakat ve Arap dili kurallarına uygunluk esasları üzerine inşa edilmiştir. Bu üçlü yapının teorik zemini iki boyutlu bir icmâ mekanizmasıyla güçlendirilmiştir:

Birincisi Hz. Osman döneminde ümmetin oy birliğiyle kabul ettiği *el-mushafu'l-mucmaʿ aleyh*, ikincisi ise kıraat imamlarının ortak okuyuş geleneğini temsil eden *icmâu'l-kurrâ*dır. Bu çift yönlü icmâ modeli yazılı metin ile sözlü gelenek arasında organik bir bağ kurarak Kur'an'ın korunmasına sağlam bir güvence mekanizması sağlamıştır. Modelin ilk ayağı olan *el-mushafu'l-mucmaʿ aleyh* metnin sabit kalmasını garanti ederken; ikinci ayağı *icmâu'l-kurrâ* ise bu sabitliği canlı bir tilavet geleneğiyle besleyerek Kur'an'ın yalnızca yazıya hapsolmayan çok boyutlu bir varlık olarak sürekliliğini temin etmiştir. Bu nedenle herhangi bir kıraat öncelikle el-mushafu'l-mucmaʿ aleyh ile uyumlu olmalı, yani yazılı metnin sınırlarını aşmamalıdır. Ancak sadece yazılı metne uygun olması yeterli değildir; aynı zamanda kurrânın ortak kabulü olan icmâu'l-kurrâya da sahip olmalıdır. Bu çift boyutlu yapı ilk dönem kıraat değerlendirmelerinin yalnızca rivayet silsileleriyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda ümmetin tarihsel ve ilmî mutabakatını içeren bir çerçeveye dayandığını ortaya koymuştur. Bu dönemde ayrıca sahih kıraatlerin nakil keyfiyetini ifade etme bağlamında *mütevâtir* yerine *müstefîz* kavramının tercih edildiği müşahede edilmiştir.

Bu çerçevede *ümmetin yaygın kabulüne mazhar olmamış, icmâ dışında kalan* ve *münferid rivayetlere dayanan kıraatler* şâz olarak nitelendirilmiş ve amelî geçerlilikten yoksun bırakılmıştır. Şâz kıraatlerin reddi esas itibarıyla iki temel ilkeye dayandırılmıştır: *icmâ* ve *istifâza*. Erken dönem alimleri bir kıraatin sahihliği için ümmetin ortak kabulü ve yaygın nakil kanallarını en güvenilir ölçüt olarak görmüş, bu kriterleri karşılamayan rivayetleri sahih kıraat olarak kabul etmemiştir. Buna göre *müstefîz* bir rivayet ağıyla desteklenmeyen, aksine *münferid* senedlerle intikal eden şâz kıraatler hem bilgi değeri açısından zayıf bulunmuş hem de ümmet nezdinde kabul görmediğinden amelî alanın dışında bırakılmıştır. Sonuç olarak erken dönem alimleri bu tür kıraatlerin ibadetlerde okunmasını caiz görmemiş; onları icmâ ve istifâza ilkeleri temelinde meşru kıraatler kategorisinin dışında konumlandırmıştır.

İbn Cinnî *el-Muhteseb* adlı eserini, İbn Mücâhid'in meşhur yedi kıraat sisteminin dışında kalan ve *şâz* olarak nitelenen kıraatleri incelemek, savunmak ve bu alandaki eksikliği gidermek amacıyla kaleme almıştır. Müellif şâz kıraatlere yaklaşımında teorik savunuyla pratikteki ihtiyatlı tutum arasında dikkatli bir denge kurmuştur. Amelî düzlemde yedi kıraat sınırına sadık kalırken, ilmî bağlamda şâz kıraatlerin değerini savunmuştur. Bu ihtiyatlı yaklaşımında dönemin siyasî konjonktürü ile kıraat formasyonundaki eksikliklerin etkili olduğu anlaşılmıştır. İbn Mucâhid'in *mucmaʿ aleyh–şâz* tasnifini benimseyen İbn Cinnî, şâz kıraatleri üç temele dayandırarak meşrulaştırmıştır: sahih isnat, Arap dili kurallarına uygunluk ve erken otoritelerin uygulamaları. Bu yaklaşımıyla şâz kıraatleri hem rivayet hem dirayet yönünden ilmî açıdan geçerli kıraatler olarak konumlandırmıştır.

İbn Cinnî resm-i Osmânî'ye aykırı kıraatleri selefleri gibi açıkça reddetmemiş, tilavet açısından geçersizliklerine dair hiçbir atıfta bulunmamıştır. Aksine bu kıraatleri Arapçanın lehçesel çeşitliliği

çerçevesinde meşrulaştırarak dolaylı biçimde savunmuştur. Müteradif okumalara yaklaşımında ise iki yönlü bir tutum sergilediği tespit edilmiştir: Bir yandan genel metodolojisiyle tutarlı olarak rivayet merkezli bir bakış açısını sürdürmüş; güvenilir sahabî ve tâbiî ravilere dayanan ve yedi harf çerçevesine sığan vecihleri senedi bizlere ulaşmamış rivayet izleri olarak değerlendirmiştir. Diğer yandan Ebu's-Semmâl gibi zayıf ravilerden gelen birkaç örnek üzerinden anlam merkezli okumaların varlığına işaret etmiş, fakat bunu bağlayıcı bir öneri olarak sunmamıştır.

Ayrıca İbn Cinnî *el-Muhteseb*'de temel kaynak olarak İbn Mücâhid'e başvurmuş ve onun rivayet otoritesini kabul etmiştir. Bununla birlikte dilbilimsel konularda eleştirel bir mesafe koyarak bağımsız düşünce çizgisini sürdürmüştür. Her ne kadar *el-Muhteseb* şâz kıraatleri müstakil ve ayrıntılı biçimde ele alan ilk eser olması bakımından literatürde önemli bir yer işgal etse de İbn Mücâhid'in kavramsal çerçevesini aşamamış, dolayısıyla şâz kıraat teorisine özgün ve kurucu nitelikte bir katkı sunamamıştır. Bu durum eserin şâz kavramının tarihsel-anlamsal seyri açısından mevcut anlayışın bir devamı niteliğinde olduğunu göstermektedir.

Şâz ve sahih kavramlarının hadis ve kıraat ilimlerindeki kullanımlarına dair yapılan mukayese şu temel sonuçları ortaya koymuştur: İlk olarak kıraat ilminde şâz, çağdaş çalışmalardaki iddiaların aksine hadis ilminden sonra değil, onunla eş zamanlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Kıraat alimleri şâzzı genel okuyuşların dışında kalan tekil rivayetler için kullanırken hadis ilmindeki erken dönem kullanımlar daha belirsizdir. İkinci olarak hadis ilminde sahihlik için beş temel şart yeterli görülürken kıraat ilminde bunlara ek olarak *icmâ, istifâza* ve *şöhret* gibi unsurlar da geçerlilik ölçütü sayılmıştır. Üçüncü olarak şâz, hadis ilminde tekil veya muhalif rivayetleri ifade eden alt bir zayıflık kategorisi iken kıraat ilminde sahihin doğrudan karşıtı olan ana kategori olarak kullanılmıştır. Ayrıca hadis ilminde şâz, dereceli bir değerlendirme sistemine tâbi tutulmuşken kıraat ilminde doğrudan amelî geçersizlik anlamı taşımıştır. Bu farkın temelinde hadis ilminde muhalefet merkezli; kıraat ilminde ise yaygınlık ve toplumsal kabule dayalı bir değerlendirme anlayışının benimsenmiş olması yatmaktadır.

İbn Cinnî sonrası dönemde de kıraat tasnifinde önceki dönemde olduğu gibi *mucmaʿ aleyh* ve *şâz* ayrımı temel alınmaya devam etmiştir. Bu dönemde de bir kıraatin Kur'an'a nispet edilebilmesi için rivayet zincirinin *istifâza, tevâtür* veya *şöhret* derecesine ulaşması ve icmâ ile desteklenmesi başlıca ölçütler olmuştur. Bu nitelikleri taşımayan kıraatler şâz sayılmış ve tilavetleri caiz görülmemiştir. Ayrıca kıraat ilminin kavramsal çerçevesi de genişlemiş; müstefîz ve meşhura ek olarak mütevâtir kavramı da kullanılmaya başlanmıştır. Kıraatlerle ilgili mütevâtiri sistematik biçimde ilk kez Ebu'l-Fazl er-Râzî'nin kullandığı tespit edilmiştir. Bu katkı kelâm ilmi veya hadisçi kimliğinin etkisi olarak yorumlanmakla birlikte önceki yaklaşımlardan kopuş değil; var olan yöntemin kavramsal gelişimi olarak değerlendirilmiştir.

İbnu'l-Cezerî'nin sahih ve şâz kıraatlere yaklaşımı ise dönemin öne çıkan yaklaşımlarından biridir. Müellif sahih kıraat için -nispeten tevâtür şartını esnetmiş olsa da- sadece kesintisiz senedi yeterli görmemiş; bununla birlikte kıraatin meşhur olmasını da şart koşmuştur. Bu yaklaşım mütekaddimîn geleneğiyle uyumlu olmakla birlikte katı tevâtür anlayışını yumuşatan dengeli bir tutum olarak değerlendirilmiştir. Şâz kıraatlerin tespitinde ise yalnız isnadı değil, aynı zamanda yaygınlığı da esas alan İbnu'l-Cezerî'nin terminolojik farklılıklar bulunsa da eserlerinde bu kıraatlere dair tutarlı bir yaklaşım sergilediği görülmüştür.

Dört şâz kıraate dair yapılan incelemelerden ise şu sonuçlara ulaşılmıştır: Söz konusu kıraatlere dair ilk yazılı kaynaklar, hicrî dört ve altıncı yüzyıllar arasında yaşamış olan Ahvâzî, İbn Sivâr ve Sibtu'l-Hayyât'a ait eserlerdir. Bu eserler sözlü rivayet zincirlerine dayanmakta olup sonraki çalışmalarda temel başvuru kaynağı hâline gelmişlerdir. Hicrî sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda yaşamış olan İbnu'l-Cundî, İbnu'l-Kâsih ve İbnu'l-Kabâkibî gibi alimler dört kıraati on kıraatle birlikte ele almış ve bu kıraatler hakkında şâz nitelemesini yapmaktan özellikle kaçınmışlardır. Bu tutum söz konusu kıraatleri muttasıl senedle aktarılan ve tilaveti caiz görülen rivayetler olarak değerlendiren bir yaklaşımı yansıtmıştır. Buna karşın onucu yüzyıldan itibaren Kastallânî, Dimyâtî ve Yûsufefendizâde gibi isimlerle birlikte şâz kıraatlerin Kur'anî statüsüne yönelik açık bir reddiye geliştirilmiş ve bu kıraatlerin tilavetleri haram kabul edilmiştir. Tarihsel süreçte de ilk dönemlerden itibaren şâz kıraatlerin Kur'anîliği yedi harf kapsamında önemli bir tartışma konusu olmuş; teoride yedi harfin yedi kıraatle sınırlandırılamayacağı savunulsa da pratikte *şöhret, tevâtür* ve *icmâ* gibi kriterler esas alınarak sınırlandırıcı bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu bağlamda çoğunluk on kıraat dışındaki rivayetlerin Kur'anîliğini kesin görmemiş ve ibadet amacıyla okunmalarını caiz saymamıştır. Bu süreçte İbnu'l-Cezerî'nin *ez-zâide ani'l-ʿaşera* başlığı altında şâz kıraatleri on kıraate ilhak etmeyip ayrı eserlerde ele alarak dengeli bir tutum geliştirdiği ve böylece hem rivayet değerlerini hem de amelî sınırlarını ayıran özgün bir yaklaşım ortaya koyduğu görülmüştür.

Dört şâz kıraatin tilavet açısından reddedilmesinin temel nedeni muttasıl sened eksikliğinden ziyade asgari şart olan şöhret vasfını taşımamalarıdır. Teknik açıdan uygun olmalarına rağmen Yezîdî gibi karilerin kıraatlerinin meşhur sahih kıraatler arasında sayılmaması ve Huzâî'nin *el-Muntehâ* adlı eserinde on kıraate eklediği ve günümüzde sahih kıraatler arasında bulunmayan beş kıraati/ihtiyarı münferid tariklerle aktarması bu tespiti teyit etmiştir. Bu bağlamda şâz kıraatlerin muhtevasında sahih kıraat potansiyeli taşıyan vecihlerin bulunduğuna dair çağdaş çıkarımların klasik metodoloji açısından isabetli olmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca bu çalışma bazı çağdaş araştırmalarda öne sürülen *makbul şâz-merdud şâz* şeklindeki taksimin de klasik kıraat anlayışıyla örtüşmediğini ortaya koymuştur. Zirra bu yaklaşım dört temel problem içermektedir: Birincisi taksimin klasik literatürde bir zemininin bulunmamasıdır. İkincisi *şâz* ile *makbul* kavramlarının kendi içinde çelişmesidir. Üçüncüsü bu ayrımın

pratik geçerliliğinin olmamasıdır. Dördüncüsü ise hadis ilminden kıraat ilmine yapılan kavramsal aktarımların bağlamsal uyumsuzluk taşımasıdır. Bu sorunların klasik kıraat sistematiğinin temelini oluşturan icmâ ve şöhret gibi kolektif kabul ölçütlerinin ihmal edilmesinden kaynaklandığı anlaşılmıştır.

Araştırma ayrıca "şâz kavramının kıraat ilminde zamanla otantik anlamını yitirdiği" yönündeki bazı çağdaş iddiaların aksine, bu kavramın anlamsal süreklilik ve tutarlılık sergilediğini ortaya koymuştur. İlk dönemlerden itibaren farklı disiplinlere mensup alimler görünürdeki yaklaşım farklılıklarına rağmen şâz kıraatleri değerlendirirken *icmâ, yaygın nakil* ve *genel kabul* gibi ortak kriterleri esas almışlardır. Bu doğrultuda şâz mefhum olarak *icmâ* ve *yaygın nakilden yoksun olan kıraat* şeklinde anlaşıla gelmiştir. Bununla birlikte bu mefhumun uygulamaları (misdâkı) dönemsel şartlara, coğrafî bölgelere ve alimlerin sahip oldukları ilmî birikime bağlı olarak sınırlı ölçüde değişiklik göstermiştir. Bu minvalde İbn Mucâhid'in sisteminde şâz sayılan bazı kıraatlerin zamanla on sahih kıraat arasında yer alması gibi durumların, esasen aynı kriterlerin farklı tarihsel bağlamlarda yeniden değerlendirilmesinden ibaret olduğu anlaşılmıştır. Nitekim tarihsel süreçte şâzzın mefhum bakımından tutarlılığını korurken misdâk düzeyinde değişkenlik göstermesi, alimlerin içinde bulundukları tarihsel bağlam ve ellerindeki rivayet verileri doğrultusunda gerçekleştirdikleri ictihadî değerlendirmelerin tabiî bir sonucu olarak değerlendirilmiştir.

Bu çalışma kıraat ilmine dair kapsamlı bir literatür taramasına dayanmakla birlikte on dört asırlık zengin ilmî miras göz önüne alındığında çalışmanın bazı sınırlılıkları barındırdığı açıktır. Bu çerçevede gelecekteki araştırmalar için kavramsal ve tarihsel yönelimler önerilmektedir. Öncelikle sahih-şâz ayrımının kelâm ve fıkıh literatüründeki yansımalarıyla karşılaştırılması; *tevâtür* kavramının tarihsel gelişiminin kıraat ilmindeki ilmî değeri ve işlevselliğinin *müstefîz* kavramıyla birlikte analiz edilmesi; dört şâz kıraatin turuk açısından incelenmesi; fukahâ ile kurrânın kıraatlere yaklaşım biçimlerinin karşılaştırılması; ayrıca Arap dilbilimcilerin kıraatlere dair değerlendirmelerinin *mümtaz sahih sened* kriteri temelinde yeniden yorumlanması ve bu konudaki çağdaş akademik eleştirilerin gözden geçirilmesi bu alanın daha derinlikli bir hal almasına katkı sağlayacaktır.

Bu çalışma kıraat ilmine iki temel katkı sağlamıştır: Birincisi klasik ulemanın sahih sened anlayışını- yalnızca teknik şartlarla sınırlı kalmayıp icmâ, şöhret ve istifâza gibi ölçütleri de içeren yapısıyla- bütüncül bir perspektifle ele alarak alana daha kapsamlı bir okuma sunmuştur. İkincisi ise *mümtaz sahih sened* ekseninde kıraat ilmine özgü kavramsal bir çerçeve geliştirmiştir. Bu çerçevede sahih kıraat *senedinde mümtaz sahihlik vasıflarını taşıyan kıraat* olarak tanımlanmıştır. Buradaki *mümtaz sıhhat*ten kasıt, *rivayetin adalet ve zabt vasıflarına sahip ravilerden oluşan muttasıl bir isnada dayanması, aynı zamanda kıraat imamları tarafından ilmî olarak tasdik edilip ve ümmet/halk nezdinde amelî olarak benimsenip şöhret kazanmasıdır.* Buna karşılık şâz kıraat *senedinde mümtaz sahihlik vasıflarını barındırmayan kıraat* olarak tanımlanmıştır. Nihayetinde geliştirilen bu çerçeve kıraat ilmini

hadis metodolojisinden bütünüyle bağımsızlaştırmaksızın, ancak ona da indirgemeksizin klasik kriterleri muhafaza eden ve aynı zamanda sistematik bir yapı kazandıran özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

ʿAbdulazîm el-Munzirî, Ebû Muhammed Zekiyyuddîn. *et-Tergîb ve't-terhîb li'l-Munzirî*. thk. Mustafa Muhammed Ammâra. Mısır: Mektebe Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1968.

ʿAbduahmed, Fâdil. "Rudûdu Ebî Caʿfer en-Nehhâs fî Kitâbihi İʿrâbi'l-Kur'ân ʿalâ Ebî ʿUbeyd el-Kasım b. Sellâm fi'l-Kırâʾât" 147 (2007).

ʿAbduşşekûr, Sâmî Muhammed Saʿîd. *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze beyne'r-rivâyeti ve't-tefsîr ve eseruhâ fi't-tefsîri ve'l-ahkâm*. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Kulliyyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Acar, Mehmet Maşuk. *Kıraat İlminde Şâz Olgusu*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

ʿAdevî, Hamdî Sultan Hasan. *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze dirâse savtiyye ve delâliyye*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 2006.

Ahmed b. Hanbel. *el-Musned*. thk. Şuayb el-Arnavud - Adil Mürşîd. 45 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r Risâle, 2001.

Ahtal, Giyâs b. Gavs b. Târika. *Dîvânu'l-Ahtal*. thk. Mehdî Muhammed Nâsıruddîn. Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.

Ahvâzî, Ebû ʿAli Hasan b. ʿAli. *Mufradetu'l-Hasani'l-Basrî*. thk. Ammâr Emîn ed-Deddû, 2006.

Albayrak, Halis. "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi" XLII (2001), 97-130.

Âl İsmail, Nebîl b. Muhammed. *ʿİlmu'l-kırâʾât.* Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 2000.

Akyüz, Abdullah. Şâz Kırâatler Bağlamında Muhammed B. Mahmud'un (XI/XVII. Asır) Nihâyetü Kırâati Tezkiyeti Hâfizi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki. İstanbul: İstanbulÜniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Âmidî, ʿAli b. Muhammed. *el-İhkâm fî 'usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1402.

ʿAtiyye, Muhammed. *eş-Şâzzu fi'n-nahvi ve's-sarf*. Hartûm: Câmiatu Ummi'd-Dermân, Doktora, 2008.

Aydınlı, Abdullah. "Şâz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/385. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Âyid, Ahmed - vd. *el-Muʿcemu'l-ʿArabiyyi'l-esâsî.* Tunus: el-Munazzametu'l-Arabiyye li't-Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, 2003.

ʿAzzûz, Muhammed Seyyid Ahmed. *Mevkifu'l-lugaviyyîn mine'l-kırâʾâti'l-Kur'âniyyeti'ş-şâzze*. Beyrut – Londra: Âlemu'l-Kutub, 2001.

Bâbekr, Ahmed Halid. *el-Kırâʾât fî İbn-i Cerîr et- Taberî li davʾi'l-lugati ve'n-nahvi kemâ veradet li kitâb-i Câmiʿu'I-beyân li teʾvîIi'l-Kur'an*. Ummu'I-Kurâ, 1403.

Baghirov, Elvin. *İbn Cinnî En-Nahvî'nin el-Muhteseb Adlı Eserinin Tahlili*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Bağdâdî, Ebû ʿAlî el-Hasan. *er-Ravda fî'l-kırâʾâti'l-ihdâ ʿaşra*. thk. Abdurrahîm Tarhûnî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân, thk. Muhammed ʿİsâm* el-Kudât. Amman; Beyrut: Dâru'l-Feth; Dâru İbn Hazm, 1422.

Bayraktutan, Osman. "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (30 Haziran 2019), 91-135.

Bâzmûl, Muhammed Sâlim. *el-Kırâʾât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*. Suudi Arabistan: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1413.

Bedîʿî, Yusuf. *es-Subhu'l-munebbî ʿan haysiyyeti'l-Mutenebbî*. el-Matbaatu'l-Âmiratu'ş-Şerefiyye, 1308.

Begavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ. *Tefsîru'l-Begavî*. thk. Muhammed Abdulah en-Nemr - vd. Dâru Tayyibe, 1997.

Bergsträsser, Gotthelf. *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des Ibn Ǧinnī*. München: BSB, 1933.

Bikâʿî, Burhaneddîn. *en-Nuketu'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Mektebe er-Ruşd, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*. ed. Ali Sözer. İstanbul: Semerkant Basım Yayın Dağıtım, Birinci., 2014.

Birışık, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3., 2018.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen litteratur*. 3 Cilt. Weimar: Emil Felber, 1898.

Buhârî, Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414.

Caʿberî, Burhaneddîn Ebû İshak. *Hulâsatu'l-ebhâs fî şerhi Nehci'l-kırâʾâti's-selâs*. thk. Mahmud Ahmed Ebû Âsım el-Merâğî. el-Fârûku'l-Hadîse, 2006.

Caʿberî, Burhaneddîn Eb İshak. *Kenzu'l-meʿânî fî şerhi Hirzi'l-emânî ve vechi't-tehânî*. thk. Ahmed el-Yezîdî. Vezaretu'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419.

Cebûrî, Halef Hüseyin Sâlih. "İstidrâk ve Taʿkîb ʿalâ tahkîki 'Kitâbi's-Sebʿa fi'l-Kırâʾât' bi tahkîki Doktor Şevkî Dayf ve ʿalâ mâ kutibe ʿan Meellifihi Ebî Bekr b. Mucâhid". *Irak Tikrît Üniversitesi Eğitm Fakültesi*.

Cekenî, es-Sâlim Muhammed Mahmud. "el-Kırâʾât elletî hakeme ʿaleyhâ İbn Mucâhid bi'l-galati ve'l-hatai fî Kitâbihi's-Sebʿa" *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 138 (1428), 63-112.

Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî Ahmed b. ʿAli. *el-Fusûl fi'l-ʿusûl*. Vezâratu'l-Evkâfu'l-Kuveytiyye, 1994.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.

Cîzânî, Muhammed Huseyn. "Kâʿide: Lâ Muşâhhate fi'l-Istılâh". *Mecelletu'l-Usul ve'n-Nevâzil* 1/2 (2009).

Curcânî, Ebu'l-Hasen ʿAlî b. Muhammed Seyyid Şerif. *et-Taʿrîfât*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1983.

Cuveynî, Ebu'l-Meʿâlî İmâmu'l-Harameyn. *el-Burhân fî ʿusûli'l-fikh*. thk. Salah b. Muhammed Uveydâ. Beyrut- Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Çakıcı, İrfan. "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme" 4/7 (2021), 266-287.

Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. Marifet Yayınları, 2001.

Çollak, Fatih. *Hafs Rivayetleriyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Hüccetleriyle Âsım Kırâatı*. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2006.

Dağ, Mehmet. "İbn Mücahid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 81-104.

Dağ, Mehmet. "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları- Şâz Kavramı Örneği-". *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, (2007), 85-112.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.

Dağ, Mehmet- Tetik, İbrahim. *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi*. İstanbul: Kuramer, 2023.

Dârimî, ʿOsman b. Saʿîd. *er-Reddu ʿale'l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdillah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbnu'l-Esîr, 1995.

Debûsî, Ebû Zeyd ʿUbeydullah b. Omer. *Takvîmu'l-edille fî'l-ʿusûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyîddîn el-Meyyis. b.y.: y.y., 1421.

Demirci, Muhsin. *Kuran Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

Demircigil, Bayram. "İbn Cinnî'nin El-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2017), 77-101.

Devsirî, İbrahim b. Saʿîd. *Muʿcemu'l-mustalah fî ʿilmeyi't-tecvîd ve'l-kırâʾât*. Suudi Arabistan: Câmiatu'l-İmam Muhammed, 2004.

Diggle, J. vd. (ed.). *The Cambridge Greek Lexicon*. 2 Cilt. United Kingdom: Cambridge University Press, 2021.

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfu fudalâʾi'l-beşer fi'l-kırâʾâti'l-erbeʿate ʿaşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

Duleymî, Câsim Muhammed. *Kitâbu'l-kırâʾâti li Ebî ʿUbeyd el-Kâsım b. Sellâm -Cemʿun ve Dirâsetun-*. Bağdad: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2007.

Dûrî, Hafs b. Ömer. *Cuzʾun fîhî kırâʾâtu'n-Nebî*. thk. Hikmet Beşîr Yâsîn. Medine: Mektebetu'd-Dâr bi'l-Medîneti'l-Munevvere, 1988.

Düzenli, Muhittin. *Rivayetlerin Sıhhatinin Tespitinde İllet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu*. Ondokuzmayıs Üniversitesi, Doktora, 2008.

Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *el-Huccetu li'l-kurrâi's-sebʿ*. thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşir Côycâbî. Beyrut: Dâru'l-Memûn li't-Turâs, ts.

Ebû ʿAmr ed-Dânî, ʿOsmân b. Saʿîd. *el-Ahrufu's-sebʿa li'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuheymin Tahhân. Mekke: Mektebetu'l-Menara, 1408.

Ebû ʿAmr ed-Dânî,ʿOsmân b. Saʿîd. *Câmiʿu'l-beyân fi'l-kırâʾâti's-sebʿi'l-meşhûra*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Ebû ʿAmr ed-Dânî, ʿOsmân b. Saʿîd. *Kitâbu't-teysîr fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1984.

Ebû ʿAmr ed-Dânî,ʿOsmân b. Saʿîd. *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasen. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.

Ebû ʿAmr ed-Dânî,ʿOsmân b. Saʿîd. *el-Mukniʿ fî resmi mesâhifi'l-emsâr*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, ts.

Ebû ʿAmr ed-Dânî,ʿOsmân b. Saʿîd. *el-Urcûzetu'l-münebbihe ʿalâ esmâi'l-kurrâ ve'r-ruvât*. thk. Muhammed b. Mücgân el-Cezâirî. Riyad: Dâru'l-Mugnî, 1999.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıtkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

Ebû Mansur el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Meâni'l-kırâât*. 3 Cilt. Suud: Merkezu'l-Buhûs fi Kulliyeti'l-Âdab, 1991.

Ebû Mansûr el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga.* thk. Muhammed Avd Mirab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Ebû Şâme, Ebu'l-Ḳâsım el-Makdisî. *el-Murşidu'l-vecîz ilâ ʿulûmin tetaʿallaku bi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: y.y., 1395/1975.

Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım el-Makdisî. *İbrâzu-l-meʿânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*. thk. İbrahim Adve Avd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Ebû ʿUbeyd Kasım b. Sellâm. *Garîbu'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matbaa Dairati'l-Meârifi'l-Osmâniye, 1964.

Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm. *el-Îmân*. thk. Muhammed Nasruddîn el-Bânî. Mektebetu'l-Meârif, 2000.

Ebû ʿUbeyd Kâsım b. Sellâm. *Fedâ'ilu'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm.* thk. Mervân el-Atiyye vd. Beyrut-Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.

Ebû Yaʿlâ el-Halîlî, Halîl b. Abdullâh el-Kazvînî. *el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-hadîs*. thk. Muhammed Saîd Umar İdrîs. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409.

Ebû Yaʿlâ, Muhammed b. el-Huseyn. *el-ʿUdde fî usûli'l-fikh*. 3. bs., thk. Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mubârekî, Riyâd: y.y., 1990.

Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *er-Reddu ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî*. thk. el-Afgânî Ebu'l-Vefâ. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârif en-Numaniyye, ts.

Ebû Zer, Abdulkadir b. Mustafa. *eş-Şâzzu ve'l-munkeru ve ziyâdetu's-sika= Muvâzene beyne'l-mutekaddimîn ve'l-muteahhirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Ebu'l-Abbas el-Mehdevî, Ahmed b. Ammâr. *Beyânu's-sebebi'l-mûcibi li ihtilâfi'l-kırâʾâti ve kesrati't-turuki ve'r-rivâyât*. thk. Ahmed İbn Fâris es-Sellûm. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.

Ebu'l-Fadl el-Huzâî, Muhammed b. Caʿfer. *el-Muntehâ ve fîhi hamse ʿaşrate kırâʾa*. thk. Muhammed Rabbânî. Medine: Mucemmeu'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1434.

Ebu'l-Fadl er-Râzî, Abdurrahman b. Ahmed. *Meʿâni'l-ʾahrufi's-sebʿa*. thk. Hasan Ziya Itır. Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2011.

Ebu'l-Fidâ, İmâduddin İsmail b. Ali. *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Huseyniyyetu'l-Mısrıyye, ty.

Ebu'l-Hasen es-Safâkusî, Alî b. Muhammed. *Gaysu'n-nefʿ fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*. thk. Ahmed Mahmûd Abdussemî. Beyrut: y.y., 1425.

Ebu'l-Kâsım el-Huzelî, Yûsuf b. Alî el-Yeşkurî. *el-Kâmil fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr ve'l-erbeʿîne'z-zâʾideti ʿaleyhâ*. thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâî eş-Şâyib. b.y.: y.y., 1428.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis, 2009.

Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâleddin. *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*. thk. İbrâhim es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1985.

Enderâbî, Ahmed b. Ebî Ömer el-. *Kırâʾâtu'l-kurrâʾi'l-maʿrûfîn bi rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*. thk. Ahmed Nasîf el-Cenâbî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1985.

Engin, Sezai. "Hadisin Tashîhinde Sened ve Metnin Sıhhat İlişkisine İllet ve Şâz Bağlamında Metodolojik Bir Yaklaşım", *SÜİFD*, C: 17, Sayı: 31, 2015.

Erkman-Akerson, Fatma. *Göstergebilime Giriş*. İstanbul: Yeni Alan Yayıncılık, 1987.

Esrem, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed Hânî. *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhu*. thk. Abdullah b. Hamed el-Mensûr, 1999.

Fadlî, Abdulhâdî. *el-Kırâʾâtu'l-Kur'âniyye -târîh ve taʿrîf-*. 4. bs., Beyrut: Merkezu'l-Gadîr, 2009.

Fazlıoğlu, İhsan. "Hakîkat mi, Gerçek mi: Hangisi Hakîkîdir?" *İtibar* 36 (2014).

Fazlıoğlu, İhsan. *İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*. Papersense, 2. Basım, 2016.

Fazlıoğlu, İhsan. *Kayıp Halka İslam-Türk Felsefe Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. İstanbul: Papersense, 4. Basım, 2015.

Fazlıoğlu, İhsan. *Sözün Eşiğinde*. İstanbul: Papersense, 2. Basım, 2016.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd. *Kitâbun fîhi lugâtu'l-Kur'ân*. thk. Câbir b. Abdullâh es-Serî. b.y.: y.y., 1435.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd. *Meʿânî'l-Kurʾân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî - vd. Mısır: y.y., ts.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Neîm el-Arkesûsî. 1 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.

Gânim Kaddûrî, el- Hamed. "İsmâil el-Kâdî el-Bağdâdî el-Mâlikî ve Kitâbihî fi'l-Kırâʾâti'l-Kur'âniyye: Tarîfun Mûcizun". *Mecelletu'l-Buhûsi ve ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 2011/23 (03 Mart 2011), 170-191.

Gânim Kaddûrî, el- Hamed. *Resmu'l-mushaf -dirâsetun lugaviyyetun târîhiyyetun-*. Bağdat: el-Lecnetu'l-Vataniyye li'l-İhtifal, 1982.

Gökdemir, Ahmed. "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi". Marife Dergisi 19/1 (2019), 67-81.

Gül, Ali Rıza- Muhammed Ersöz (ed.). *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.

Hâkim, Ebû Abdillah en-Nîsâbûrî. *Maʿrifetu ʿulûmi'l-hadîs*. ed. es-Seyyid Muzam Huseyn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1977.

Hâkim, Ebû Abdillah en-Nîsâbûrî. *el-Mustedrak ʿala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Hamevî, Yâkût b. Abdillah. *Muʿcemu'l-udebâ= İrşâdu'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Hanay, Necattin. *Kur'ân Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.

Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. *el-Emru bi'l-maruf ve'n-nehyi ʿani'l-munker -min el-Câmiʿ li'l-Hallâl*. thk. Yahya Murad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ʿAyn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Hartum Ajansı, "el-Beşîr: el-Mutezâhirûne 'Şuzzâzu Âfâkın' Yuharrikuhum Muharridûn" 26 Haziran 2012. www.albayan.ae

Hasnâvî, Gânim Kâmil Suûd. *et-Tevcîhu'n-nahvî li'l-kırâʾâti'l-Kur'âniyyeti'ş-şâzzeti fî kitabi'l-Muhteseb li İbn Cinnî*. Câmiatu Kûfe fi Kulliyeti'l-Edebiyye, Doktora, 2009.

el-Hatîb, Abdullatîf. *Muʿcemul-Kırâʾât*. Dımaşk: Dâru Sadeddîn, 2000.

Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye.* Haydarâbâd: Cemiyyetu dâirati'l-meârifi'l-Osmâniyye, ts.

Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 2002.

Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zuyûluhu*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.

Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed. *Meʿâlimu's-sunen*. Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1351.

Hillî, Hâzim. *Eseru'l-Muhtesebi fi'd-dirâsâti'n-nahviyye*. el-Mektebetu'l-Edebiyyetu'l-Muhtassa, 2013.

Izutsu, Toshıhıko. *Kur'ân'da Tanrı Ve İnsan*. çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar, 5. Basım, 2017.

İbn ʿAbbâd, İsmail. *el-Muhît fi'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Al-Yasin. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1994.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddu'l-muhtâr ʿala'd-Durri'l-muhtâr*. Mısır: Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.

İbn Abdurabbih, Ebû Ömer. *el-ʿİkdu'l-ferîd*. thk. Ahmed Emîn - vd. Kâhire: Lecnetu't-Telîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 3. Basım, 1944.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsim Ali b. el-Hasen. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbuddin Ebû Saîd Amr el-Amravî. Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed. *Âdâbu'ş-Şâfiʿî ve menâkıbuhu*. thk. Abdulhalık Abdulganî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth ʿOsman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali Neccâr. 3 Cilt. el-Heyetu'l-Mısrıyye, 4. Basım, ts.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth ʿOsman. *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâʾâti ve'l-îdâhi ʿanhâ*. 2 Cilt. Vizâratu'l-Evkâf-el Meclisu'l-Ala li Şuûni'l-İslamiyye, 1969.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth ʿOsman. *el-Munsıf li'bni Cinnî*. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Kadîm, 1. Basım, ts.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth ʿOsman. *Sirru sinâʿati'l-iʿrâb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.

İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî,. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Muhammed Abduh. Kâhire: el-Faruku'l-Hadîse, 2002.

İbn Durayd, Ebû Bekr Muhammed. *Cemheratu'l-luga*. thk. Remzî Munîr Baʿlebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Baskı., 1408.

İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannefu fi'l-ehâdîsi ve'l-ahbâri -İbn Şeybe-*. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1989.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn. *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Mısriyye li't-Telîf ve't-Terceme, 1964.

İbn Hacer el-Askalânî. *en-Nuketu ʿalâ Kitabi İbni's-Salâh*. thk. Rabi b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. Suûd: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1984.

İbn Hacer el-Askalânî. *Nuzhetu'n-nazar fî tevzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nureddîn İtr. Dımaşk: Matbaa es-Sabâh, 2000.

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Mektebe es-Selefiyye, 1390.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hucce fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*. thk. Abdulâl Salim Mekrem. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1979.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillah Hüseyin b. Ahmed. *Kitâbu İʿrâbi selâsîne sûraten mine'l-Kur'an'il-Kerîm*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1941.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedîʿ*. Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas. *Vefeyâtu'l-aʿyân ve enbâʾu ebnâʾi'z-zemân*. Beyrut: Dâru Sadır, 1978.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Musnedu'l-İmami'l-Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelusî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah. *İğâsetu'l-lehfân min mesâʾîdi'ş-Şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Riyad: Mektebetu'l-Maârif, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim. *Teʾvîlu muşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetullah. *el-İkmâl fi rafʿi-l-irtiyâbi ʿani'l-muʾtelefi ve'l-muhtelefi fi'l-esmâʾi ve'l-kunâ ve'l-ensâb*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.

İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-İsbahânî. *el-Gâye fi'l-kırâʾâti'l-'aşr*. thk. Muhammed Gayyâs el-Canbâz. Riyad: Dâru'ş-Şevâf, 1990.

İbn Mucâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsa. *eş-Şevâzzu fi'l-kırâʾât mimmâ nusibe li Ebî Bekr b. Mücahid min kitabi'l-Muhteseb*. thk. Ahmed Hâtim es-Sâmurrâî. Dâru'l-Ğavsânî, 2018.

İbn Mucâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbu's-Sebʿa fi'l-kırâʾât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabekâtu'l-kubrâ*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan ʿAli b. İsmail. *el-Muhassas*. 17 Cilt. Kahire: el-Mektebetu't-Ticârî li-t-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1320.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen ʿAli b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-aʿzam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs. *Mecmûʿu fetâvâ*. thk. Abdurrahman Muhammed b. Kasım. Medine: Mucemmeu'l-Melik Fehd, 2004.

İbn Vehbân, Abdulvehhâb el-Mezzî. *Ehâsinu'l-ahbâri fî mehâsini's-sebʿati'l-ahyâr.* thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Dâru İbn Hazm, 2004.

İbnu'l-Cezerî. *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Mektebe İbn Teymiye, ts.

İbnu'l-Cezerî. *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

İbnu'l-Cezerî. *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn ve yelîhi selâsetu melâhika li Ebî Şâme ve İbn Teymiyye ve İbn Hacer*, ts.

İbnu'l-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâʿ. 2 Cilt. el-Matbaatu't-Ticâriyetu'l-Kubrâ, ts.

İbnu'l-Cezerî. *Tahbîru't-teysîr fi kırâʾâti'l-ʿaşr*. thk. M. Muflih Kudât. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000.

İbnu'l-Cezerî. *Tayyibetu'n-Neşr fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr*. ed. Muhammed Temîm ez-Zuğbî. Cidde: y.y., 1414.

İbnu'l-Cezerî. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâʾât*. Beyrut: y.y., 1420.

İbnu'l-Cundî, Ebû Bekr. *Bustânu'l-hudâti fi ihtilâfi'l-eimmeti ve'r-ruvâti (fi'l-kırââti's-selâse ʿaşrate ve ihtiyâri'l-Yezîdî)*. thk. Hüseyin b. Muhammed el-Avvâcî. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1416.

İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Kasım b. Muhammed. *Îdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ.* thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Matbûâtu Mecme'u'l-luğati'l-Arabiyye, 1971.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzeddîn Ali. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

İbnu'l-Haddâd el-Meʿâfirî. *Kitâbu'l-Efʿâl*. Kahire: Muessesetu Dâru'ş-Şabi, 1975.

İbnu'l-Kâsih, Ali b. Osman. *Mustalahu'l-işârâti fi'l-kırâʾâti'z-zevâʾidi'l-merviyyeti ʿani's-sikât*. thk. Abdullah b. Hâmid b.Ahmed es-Süleymânî. Suudi Arabistan, 1422.

İbnu's-Salâh, ʿOsman b. Abdirrahman. *Fetâvâ İbni's-Salâh*. thk. Muvaffak Abdullah Abdulkâdir. Beyrut: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1407.

İbnu's-Salâh, ʿOsman b. Abdirrahman. *Mukaddimetu İbni's-Salâh: Maʿrifetu envâʿi ʿulûmi'l-hadîs*. thk. Abdullatif el-Hemîm - Mâhir Yâsîn el-Fahl. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

İbnu'l-ʿİmâd, Ebu'l-Felah. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

İbnu'l-Kabâkibî, Şemseddîn Muhammed b. Halil. *İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-kunûz*. thk. Ahmed Hâlid Şükrî. Ürdün: Dâru Ammâr, 2003.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *el-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1417.

İmruulkays b. Hucr. *Dîvân-ı İmruulkays*. thk. Abdurrahman el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004

ʿIrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddîn Abdirrahîm b. el-Huseyn. *Elfiyetu'l-ʿIrâkî= et-Tebsıra ve't-tezkira*. Riyad: y.y., 1428.

ʿIrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddîn Abdirrahîm b. el-Huseyn *et-Takyîd ve'l-îdâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*. ed. Abdurrahman Muhammed Osmân. b.y.: y.y., 1389.

İsmail, Şaban Muhammed. *el-Kırâʾât ahkâmuhâ ve masdaruhâ*. Davetu'l-Hak, 1402.

İsdâvî, Abdulmecîd (ed.). "Şiʿru Ahmed b. Aleviyye el-Kâtib" 3/3 (2018).

İstemi, Fuat. "İmam Şâfii'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (16) (2016), 641-667.

Kâdî, Abdulfettâh. *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ve tevcîhuhâ min lugati'l-ʿArab.* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.

Kâdî ʿİyâz. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*. thk. İbn Tâvît et-Tancî. Mağrib: Matbaatu Fadâle-Muhammediyye, 1965.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân'ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati.* 5. bs., İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2011.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *Letâifu'l-işârât li-funûni'l-kırâʾât*. thk. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'aniye. Medine: Mucemmau'l-Melik Fehd, 1434.

Kirmânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzu'l-kırâʾât*. thk. Şemrân el-Acelî. Beyrût: Muessesetu'l-Belâg, t.y.

Kılıç, Mustafa. *Şâz Kıraatlar Bağlamında Hasan Basrî Kıraatı ve Özellikleri,* Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2017.

Kılıç, Servet. *Kırâat İlminde Mekkî b. Ebî Tâlib*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.

Kuzyurt, *Kasım. Ameş Kıraatının Muttavviʿî Rivâyeti ile Şenebûzî Rivâyeti Arasındaki Farklılıklar.* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. stanbul, 2018.

Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Cilt. Beirut: Librairie du Liban, 1968.

Mahmud, Mahmud Husnî. *el-Medresetu'l-Bağdâdiyye fî târîhi'n-nahvi'l-ʿArabî*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2016.

Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Teʾvîlatu'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.

Mecmûatun mine'l-muellifîn. *el-Muʿcemu'l-vesît*. Kâhire: Mucemmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1972.

Mecmûatun mine'l-muellifîn. *Fetâvâ eş-Şebeketi'l-İslâmiyye*. Mektebetu'ş-Şâmile, 2009.

Mecmûatun mine'l-muellifîn. *Mukaddimât fî ʿilmi'l-kırâʾât*. Ürdün: Dâru Ammâr, 2001.

Mehâriş, Zeyd b. Ali. *Menhecu'l-İmam et-Taberî fi'l-kırâʾâti ve davâbitu ihtiyâriha fî tefsîrihî*. Suud: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslamiyye, 1988.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-İbâne ʿan meʿânî'l-kırâʾât*. thk. Abdulfettâh İsmâîl Şelebî. Kahire: Dâru Nehdati Mısr, 1977.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Keşf ʿan vucûhi'l-kırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve hicecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1981.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Kurʾân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cumelin min funûni ʿulûmih*. thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî. 13 Cilt. Şârika: Mecmuatu Buhûssi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.

Mecîd, Tirâd. *el-Muʿcemu'l-mufassal fi'l-muterâdifâti fi'l-lugati'l-ʿArabiyye.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.

Mennâuʿl-Kattân, İbn Halîl. *Mebâhisun fî ʿulûmi'l-Kur'ân*. Mektebetu'l-Meârif, 2000.

Merzûk, Abdurrahim. "Nakdu'l-kırâʾâti'l-Kur'âniyye fî İʿrâbi'n-Nehhâs". *er-Râbitâtu'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ* 19 (1981), 287-306.

Mesûl, Abdulalî. *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze davâbituhâ ve'l-ihticâcu bihâ fi'l-fıkhı ve'l-ʿArabiyyeti*. Mısır: Dâru İbn Affân, 2008.

Mintûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdilmelik. *Şerhu'd-Durari'l-levâmiʿ fî aslı mekraʾi'l-İmam Nâfiʿ*. thk. es-Sıddîkî Fevzî, 2001.

Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail. *Gâyetu'l-emânî fi tefsîri'l-kelâmi'r-rabbânî*. thk. Hâmid b. Yakub el-Furayh. Riyad: Dâru'l-hadâra, 2018.

Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail. *Keşfu'l-Esrâr ʿan Kırâʾati'l-Eimmeti'l-Ahyâr*. Edirne: Edirne Kütüphanesi, İsmail Efendi, 44.

Muhammed Ferrûh, Mahmud Salâh. *el-Kırâʾâtu'ş-şâzze ʿinde'l-usûliyyîn ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Gazze: Kulliyyetu'ş-Şerîa ve'l-Kânûn fi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2010.

Muhaysin, Muhammed Sâlim. *fî Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Kahire: Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezherîyye, 1980.

Mukâtil b. Suleymân, Ebu'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: y.y., 1423.

Muntedâ Câmii'l-Eimmeti's-Sekâfi, "Maʿnâ Şuzzâzu'l-Âfâk İstiftâen Semâha es-Seyyid Muktedâ es-Sadr 07.06.2015". 10 Haziran 2025. https://web.archive.org/web/20180506001021/http://www.jam3aama.com/forum/showthread.php?t=21612

Muzaffer, Muhammed Rıza. *el-Mantık.* en-Neşru'l-İslâmî, ts.

Muzaffer, Muhammed Rıza. *el-Muzaffer (el-Mukarrer fî şerhi Mantıki'l-Muzaffer)*. Beyrut: Dâru'l-Hucceti'l-Beydâ, 1. Basım, 2001.

Nas, Havva Nur. *İbn Cinnî'nin El-Muhteseb İsimli Eseri Bağlamında Şâz Kıraâtlere Yaklaşımı Ve Şâz Kıraâtleri Delillendirmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Nasser, Shady Hekmat. *The Transmission Off The Variant Readings Of The Qur'an -The Problem Of Tawātur And The Emergence Of Shawādhdh-*. thk. Gerhard Böwering. Leiden: Brill, 2013.

Nehhâs, Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed. *İʿrâbu'l-Kur'ân*. ed. Abdulmunim Halîl İbrâhîm. Beyrut: Menşûrât Muhammed Alî Beydûn; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.

Nehhâs, Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed. *el-Katʿu ve'l-îtinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Metrûdî. Suud: Dâru Âlemu'l-Kutub, 1992.

Nehhâs, Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed. *Meʿâni'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Ali Sâbûnî. Mekke: Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1409.

Nehhâs, Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed. *en-Nâsih ve'l-Mensûh.* thk. Muhammed Abdisselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, ts.

Nehhâs, İbrahim. *el-Câmi‘ li ʿulûmi’l-İmami’l-Ahmed*. Mısır: Dâru’l-felâh, 2009.

Nemle, Abdulaziz b. Abdullah b. ʿAli en-. *el-Ârâu’ş-şâzze fî usûli’l-fıkh*. Dâru İbn Hazm, 2009.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve’t-teysîr li maʿrifeti suneni’l-beşîr en-nezîr fî usûli’l-hadîs*. Beyrut: y.y., 1405.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *et-Tibyân fî âdabi hameleti’l-Kur’an.* thk. Muhammed el-Cebbâr Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.

Nöldeke, Theodor. *Târîhu’l-Kur’ân*. thk. Georges Tâmer. çev. Georges Tâmer. Konrad Adenauer Stiftung, 2004.

Nuveyrî, Ebu’l-Kâsım Muhammed. *el-Kavlu’l-câzzu li men karaʾe bi’ş-şâz*. thk. Abdullah b. Abdilaziz Dugaysir. Cemiyye İlmiyye Suûdiyye: Mecelle Tibyân, 1438.

Nuveyrî, Ebu’l-Kâsım Muhammed. *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr fi’l-kırâʾâti’l-ʿaşr*. thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru’l- Kutubi’l-İlmiyye, 2003.

Nuʿaym b. Hâmmâd el-Mervezî. *el-Fiten li Nuʿaym b. Hâmmâd*. thk. Semîr Emin ez-Zuhrî. Kâhire: Mektebe et-Tevhîd, 1412.

Okçu, Abdülmecit. *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Önen, Hacı. *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur’an Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Rağbet, ts.

Özbek, Ömer. “İbnü’l-Cezerî’nin Kırâatlerin Mütevâirliği Meselesine Bakışı” 36 (Şubat 2018), 555-586.

Özturan, Mehmet. “At Kavramı: Kavram mı Nesne mi, Tikel mi Tümel mi? Frege ve İslam Mantık Geleneği Çerçevesinde Bir Mukayese”. *Felsefe Dünyası* 80 (Aralık 2024), 38-56.

Öztürk, Mahmud Şevket. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an Meʿâni’l-Kırâʾât Adlı Eseri*. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2011.

Pakdil, Ramazan. *Ta’lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2020.

Râcih, Muhammed Kireyyim. *el-Kırâʾâtu’l-ʿaşri’l-mutevâtira min tarîkayi’ş-Şâtibiyye ve’d-Durrâ*. Dâru’l-Mehâcir, 3. Basım, 1994.

Radî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Hakâiku’t-teʾvîl fî muteşâbi’t-tenzîl*. thk. Muhammed Rıza Âlu Kâşif el-Gitâ. Munteda’n-Neşr, 1936.

Râğıb el-Isfehânî, Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fî garîbi’l-Kurʾân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk; Beyrut: ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1412.

Râmhurmuzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman. *el-Muhaddisu’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâʿî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 3. Basım, 1404.

Râviye bnt. Abdillah b. Ali Câbir. *el-Mustalahâtu’l-hadîsiyye beyne’l-ittifaki ve’l-iftirâki*. el-Memleketu’l-Arabiyyeti’s-Suûdiyye: el-Melik Abdulaziz Kulliyetu’l-Âdâb ve’l-Ulûmu’l-İnsâniyye, 2018.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahruddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu’l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 3. Basım, 1999.

Saddik, Mohamad. “Şâz Hadis-Ziyâdetu’s-Sikât Arasındaki İlişki ve Bunları Ayırt Eden Terimler”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017).

Sağânî, Ebu’l-Fedâil Radiyuddîn. *eş-Şevârid: Mâ teferrade bihî baʿdu eimmeti’l-luga*. thk. Mustafa Hicâzî. Kahire: el-Hey’etu’l-Âmme li Şuûni’l-Metâbii’l-Emîriyye, 1983.

Sağir, Mahmud Ahmed. *el-Kırâʾâtu’ş-şâzze ve tevcîhuha’n-nahvî*. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1999.

Salih, Subhi. *Mebâhis fî ʿulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-İlim lilmelayin, 24., 2000.

Saʿlebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebi Muhammed b. Aşur. Beyrut -Lübnân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 2002.

Samedî, Abdulvâhid. "Menhecu nakdi'l-kırâʾâti ʿinde şeyhi'l-mukriîn Ebî Bekr b. Mücâhid min hilâli Kitabihi's-Sebʿa". *Mecelletu'l-Kârî li'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'n-Nakdiyye ve'l-Lugaviyye* 02/02 (2020), 30-68.

Sâmurrâî, Ahmed Hâtim. "eş-Şuzûz fi'l-kırâʾâti ve mefhûmuhu ʿinde'l-İmâm İbn Mucâhid el-Bağdâdî" 13/50 (12 Eylül 2017), 1-29.

Sanʿânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Merkezu'l-Buhûs ve Tekniyetu'l-Malumât. y.y.: Dâru't-Te'sîl, 2014.

Saylan, Nesrişah. "İbn Cinnî'nin 'El-Muhteseb' Adlı Eserinde Şâz Kıraat Olgusuna Yaklaşım Metodu". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 179-202.

Saylan, Nesrişah. *İbn Cinnî'nin el-Muhtesseb'inde Sahabeye Nispet Edilen Kıraatler*. İstanbul: Nida Akademi, 2020.

Saylık, Mutlu. "Abbâsî İktidarının Kur'ân Kıraatlerinin Sınırlandırılmasındaki Rolü". ed. Zuhra Kalakhanova - Ali Söylemez. *IV. Internatıonal 411 European Conference On Socıal Scıences*, 17-28.

Sehâvî, Alemuddîn. *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ*. thk. Mervân el-Atiyye - Muhsin Hirâbe. Dımaşk: Dâru'l-Memûn li't-Turâs, 1997.

Sehâvî, Alemuddîn. *Fethu'l-vesîd fî şerhi'l-Kasîd*. thk. Ahmed Adnan ez-Zebî. Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 2002.

Sehâvî, Şemsuddîn. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs lil-ʿİrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetu's-Sunne, 2003.

Selûm, Ahmed b. Fâris. *Cuhûdu'l-İmamı Ebî ʿUbeyd el-Kâsım b. Sellâm fi'l-kırâʾâti ve tahkîku ihtiyârihi fi'l-kırâʾa*. Dâru İbn Hazm, 2006.

Seyyid, Cemal. *Mecmûatun muhimmetun fi't-tecvîdi ve'l-kırâʾâti ve'r-resmi ve ʿaddi'l-ây*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2006.

Sezgin, Fuat. *Geschıchte Des Arabıschen Schrıfttums*. 17 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1967.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-Arabî (Ulûmu'ş-Şer'iyye)*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 4 Cilt. Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.

Sibtu'l-Hayyât, ʿAli b. Ahmed. *el-Mubhic fi'l-kırâʾâti's-semân ve kırâʾati Aʿmeş ve İbn Muhaysın ve ihtiyâri Halef ve el-Yezîdî*. thk. Abdulaziz b. Nâsır es-Sebr. Suudi Arabistan, 1405.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman. *el-Kitâb*. thk. Muhammed Harun Abdusselam. Kahire: Mektebetu Hanci, 1988.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin. *Buğyetu'l-vuʿât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetu'l Asriyye, ts.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin. *el-İtkân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l Mısriyye, 1974.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin. *el-İşârât fî şevazzi'l-kırâʾât,* thk. Abdulhakim el-Enis. Mecelletu'l-Ahmediyye, Sayı: 17, 2004.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin. *et-Tahbîru fî 'ilmi't-tefsîr*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 2001.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin. *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Dâru Tayyibe, ts.

Sütşurup, İhsan. *İbnü'l-Kabâkıbî ve Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u'ş-Şümûs ve'l-Büdûr Adlı Eserinin İncelenmesi,* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2018.

Şâhîn, Abdussabûr. *el-Kırâʾâtu'l-Kur'âniyyetu fî davʾi ʿilmi'l-lugati'l-hadîs*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1966.

Şâhîn, Abdussabûr. *Eseru'l-kırâʾâti fi'l-esvâti ve'n-nahvi'l-ʿArabî -Ebû ʿAmr b. ʿAlâ-*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1987.

Şelebî, Abdulfettâh İsmâîl. *Ebû Aliyyi'l-Fârisî hayâtuhu ve mekânetuhu beyne eimmeti't-tefsiri'l-Arabiyyeti ve âsâruhu fi'l-kırâʾâti ve'n-nahv*. Cidde: Dâru'l-Matbûâti'l-Hadîse, 3., 1989.

Şelebî, Abdulfettâh İsmâîl. *el-İhtiyâr fi'l-kırâʾâti menşeʾuhû ve meşrûʿiyyetuhû ve tebriʾetu'l-İmam et-Taberî min tuhmeti inkâri'l-kırâʾâti'l-mutevâtira*. Suudi Arabistan: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1996.

Şelebî, Abdulfettâh İsmâîl. *Resmu'l-Mushafi'l-'Osmânî ve evhâmu'l-müsteşrikîn fi kırâ'âti'l-Kur'âni'l-Kerîm devâfi'uhâ ve def'uhâ*. Cidde: Dâru'ş-şurûk, 1983.

Şenyurt, Seçil. *Sosyal Bilgiler Öğretimi*. ed. Mustafa Safran. Ankara: Pegem Akademi, 4., 2015.

Şiʿru Hemedân ve ahbâruhâ fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslam. thk. Hasan Îsâ Ebû Yâsîn. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1983.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed. *el-Muʿcemu'l-kebîr*. thk. Hamdî bin Abdulmecid es-Selefî. Kahire: Mektebe İbn Teymiye, 2. Basım, 1994.

Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Dâru Hicr, 2001.

Tehânevî, Muhammed A'lâ. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1., 1996.

Temel, Ali. "İbn Kuteybe'nin Kırâat İlminin Bazı Problemli Konularına Yaklaşımı". *Usul Araştırmaları Dergisi* 34/34 (2020).

Temel, Nihat. "Şâz Kırâatlar ve Yorum Farklılıklarına Etkisi". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III - Tartışmalı İlmi Toplantı* (14-15 Ekim 2002).

Tetik, İbrahim. "Tecvîd Kelimesinin Kavramsal Analizi". *Universal Journal of Theology* 2/3 (30 Eylül 2017), 179-197.

Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Besâʾir ve'z-zehâʾir*. thk. Vedâd el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1988.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuâd Abdülbâki. Mısır: Şirketu Mektebet-i ve Matbaat-i Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Tufan, Ayşe. *Semantik Analiz Yöntemi Açısından Kırâatlerde "Şazz" Kavramı*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Tûfî, Ebu'r-Rebiʿ Suleymân b. Abdulkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1407.

Türkmen, Kübra. *Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın "el-İfâdetü'l-mukni'a fî Kırâ'âti'l-e'immeti'l-erba'a" İsimli Eserinin Tahkîk ve Tahlîli.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.

ʿUkberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Huseyn. *Şerhu Dîvâni'l-Mutenebbî*. thk. Mustafâ es-Sikâ - vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

ʿUkberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Huseyn. *İʿrâbu'l-kırâʾâti'ş-şevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1996.

ʿUmer, Ahmed Muhtâr. *Muʿcemu'l-lugati'l-ʿArabiyyeti'l-muʿâsıra*. Kuveyt: Alemu'l-Kutub, 2008.

Ünal, Mehmet. "Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı". *Milel ve Nihal* 8/3 (Aralık 2011), 78-114.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. ed. J. Milton Cowan. Beyrut – Londra: Librairie du Liban – Macdonald & Evans Ltd., 1980.

Yaşar, Naif. "Taberî'nin Kıraatlere Bakışı". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 16/1 (2016), 59-86.

Yavuz, Mehmet. *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitisü, 1996.

Yûsufefendizâde, Abdullah Efendi. *Reddu'l-kırâʾati bi'ş-şevâz*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 68, 10b-21b.

Zebîdî, Murtezâ. *Tâcu'l-ʿarûs*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc-vd. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim. *Meʿâni'l-Kur'ân ve iʿrâbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemu'l Kutub, 1988.

Zehebî, Şemseddîn Ebû Muhammed. *Maʿrifetu'l-kurrâi'l-kibâr ʿale't-tabakâti ve'l-âsâr*, 1997.

Zehebî, Şemseddîn Ebû Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Muessesetu'r Risâle. 1985.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. ʿAmr. *Esâsu'l-belâga*. thk. Muḥammed Bâsil ʿUyûnu'-Sevd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedreddîn. *el-Bahru'l-muhît fî ʿusûli'l-fıkh*. 8 Cilt. Dâru'l-Kutubî, 1994.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedreddîn. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1957.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedreddîn. *en-Nuket ʿalâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bilâ Fureyc. Riyad: Edvâu's-Selef, 1419.

Zurkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi Matbaası, ts.