





Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 1199

İlmi Eserler: 188

Genel Koordinatör

Prof. Dr. M. Emin Özafşar

Yayın Yönetmeni

Dr. Yüksel Salman

Koordinatör

Yunus Akkaya

Tashih

Hacıduran Namlı

Grafik & Tasarım

Ali Çınk

Baskı

Kalkan Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti

0312 341 92 34

1. Baskı, Ankara 2015

ISBN 978-975-19-6487-8

2015-06-Y-0003-1199

Sertifika No: 12930

Eser İnceleme Komisyonu Kararı

10.03.2014/03

© Diyanet İşleri Başkanlığı

İletişim:

Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü

Basılı Yayınlar Daire Başkanlığı

Tel: (0 312) 295 72 93 - 94

Faks: (0 312) 284 72 88

e-posta: diniyayinlar@diyanet.gov.tr

ULUSLARARASI KIRAAT SEMPOZYUMU
16 - 18 KASIM 2012 İSTANBUL

TARİHTEN GÜNÜMÜZE KIRAAT İLMİ



DİB
YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

▪ TAKDİM.....	9
▪ AÇILIŞ KONUŞMALARI.....	13
Bayram YILMAZ / Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkan Vekili.....	13
Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ / Diyanet İşleri Başkanı.....	17
▪ YEDİ HARF VE KIRAATLER.....	29
Muhammed Halid MANSUR	
▪ MÜZAKERE.....	64
Abdülmecit TOPÇU	
▪ KIRAATLERDE TEVATÜR OLGUSU.....	71
Sıtkı GÜLLE	
▪ MÜZAKERE.....	78
Mehmet ÜNAL	
▪ KIRAAT TERİMLERİNDEKİ ANLAM KIRILMALARI ŞÂZ KAVRAMI ÖRNEĞİ.....	85
Mehmet DAĞ	
▪ MÜZAKERE.....	113
Hatice SALİŞ	
▪ ŞİA'NIN KIRAAT ANLAYIŞI.....	119
Hamid Rıza MÜSTEFİT	
▪ MÜZAKERE.....	151
Ziya ŞEN	
▪ ORYANTALİSTİK ARAŞTIRMALARDA KIRAAT KONUSU.....	159
Abdulhamit BİRİŞİK	
▪ MÜZAKERE.....	182
Mehmet Kamil YAŞAROĞLU	

▪ MUSHAF İMLASI VE FARKLI YAKLAŞIMLAR.....	187
Mehdi SEYF	
▪ MÜZAKERE	229
Muhammed ABAY	
▪ KUR'AN'I ANLAMADA KIRAATLERDEN YARARLANMA.....	239
Ahmet Halid ŞÜKRİ	
▪ MÜZAKERE	266
İbrahim Hilmi KARSLI	
▪ KIRAATTE VAKF-İBTİDA VE ANLAMA.....	271
Nihat TEMEL	
▪ MÜZAKERE	306
Zeki DUMAN	
▪ KUR'AN KIRAATİNDE MUSİKİ.....	327
Necdet ÇAĞIL	
▪ MÜZAKERE	362
Mehmet Ali SARI	
▪ TECVİD İLMİ, ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ.....	365
Fatih ÇOLLAK	
▪ MÜZAKERE	387
Erdoğan BAŞ	
▪ KUR'AN VE KIRAAT ÖĞRETİMİNDE EHLİYET KRİTERLERİ.....	395
Eymen Rüşdi SÜVEYD	
▪ MÜZAKERE	408
Mehmet Emin MAŞALI	
▪ BAZI TECVİD KAİDELERİNİN TATBİKİNDE FARKLILIKLAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME.....	415
Ömer BAŞKAN	
▪ MÜZAKERE	441
Talip AKBAL	
▪ İSLAM ÜLKELERİNDE ÖNEMLİ KUR'AN VE KIRAAT MÜESSESELERİ.....	447
Abdullah BASFER	
▪ MÜZAKERE	476
Hatice ŞAHİN	

▪ DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI HİZMETİÇİ EĞİTİM KURSLARINDA KIRAAT EĞİTİMİ.....	479
Ulvi ATA	
▪ MÜZAKERE	498
Osman EĞİN	
▪ KIRAAT İLMİNDE İCAZET GELENEĞİ, REİSÜ'L-KURRA MAKAMININ KURUMSALLAŞMASI VE İŞLEVİ.....	501
Recep AKAKUŞ	
▪ MÜZAKERE	544
Ramazan PAKDİL	
▪ MEHARİC-İ HURUF TANIMLARININ FARKLI ANLAŞILMASI.....	553
Kemal GİDDE	
▪ MÜZAKERE	581
Alican DAĞDEVİREN	
▪ HARF EĞİTİMİNDE ARAP-TÜRK AĞZI İKİLEMİ ÜZERİNE.....	585
Mehmet Akif KOÇ	
▪ MÜZAKERE	597
Yaşar KURT	
▪ KIRAAT EĞİTİM VE ÖĞRETİMİNDE UYGULANAN METODLAR	605
Mustafa Atilla AKDEMİR	
▪ MÜZAKERE	618
Necati TETİK	
▪ DEĞERLENDİRME VE KAPANIŞ OTURUMU	627

TAKDİM

Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulumuz, kanunla kendisine görev olarak tevdi edilen “Kıraat ile ilgili çalışmalar yapmak ve arşiv oluşturmak” hükmü doğrultusunda, “Tarihten Günümüze Kıraat İlmi Sempozyumu ” düzenlemiştir.

Kıraat, “Kur’an-ı Kerim’in kelimelerinin telaffuzlarını ve bu kelimelerin çeşitli vecihlerle okunuş tarzlarını nakledenlerine nispet etmek suretiyle farklı okuyuşları bildiren bir ilimdir.

Kur’an-ı Kerim; Allah tarafından vahiy yoluyla Hz. Cebrail vasıtasıyla, Hz. Muhammed (s.a.s.)’e indirilen ve tevatür yoluyla nesilden nesile nakledilen, kıraatiyle ibadet olunan ilâhî bir kitaptır. Kur’an-ı Kerim’in temel özelliklerinden biri de güzel sesle ve kendine has eda ile okunan bir kitap olmasıdır. Bunun kaynağı bizzat Kur’an’ın kendisi, aynı doğrultudaki nebevî uygulama ve sonraki dönemlerde görülen tatbikatlardır.

İlk vahyin “ıkra” (oku) şeklinde gelmesi, ardından gerek kıraat gerek tertil gerekse tilavet kelimeleri kullanılarak verilen emirler Hz. Peygamber’e, vahyin okunuşunu Hz. Cebrail’den takip etme yanında güzel okuma ve ümmetine öğretme görevini de vermiştir. Hz. Peygamber de Hz. Cebrail’den almış olduğu kıraati ashabına tilavet etmiş, onlara öğretmiş ve okutmuş, kendilerine “kurrâ” denilen sahabeleri çeşitli belde ve bölgelerde Kur’an muallimi olarak görevlendirmiştir. Sahabe almış olduğu bu kıraati tevatür yoluyla sonraki nesillere büyük bir titizlikle nakletmiştir. Bu yönüyle konunun dikkatle ele alınması önem arz etmektedir. Çünkü kıraatleri nispet eden imamlar bu kıraatleri hocaları vasıtasıyla rivayet zinciri ile Hz Peygamber’e dayandırmaktadırlar.

Kur’an’daki farklı kıraatlerin varlığının birçok sebebi bulunmaktadır. Araplar Kur’an-ı Kerim inmeden önce değişik lehçelerle konuşuyorlardı.

Elbette ki onları bu alışkanlıklarından vazgeçirip tek bir lehçeye mecbur etmek hem çok zordu ve hem de o insanların sorumluluklarını ağırlaştırmak demektir. Farklı kıraatlerde Kur'an-ı Kerim okuma imkânı verilmesi, birden çok lehçe konuşan Arap kabilelerinin, tahrif etmeden ve günaha düşmeden Kur'an'ı okumalarını kolaylaştırmıştır. Aynı zamanda bu, Kur'an'ın mucize bir kitap olduğunu göstermektedir. İşte bu vb. sebeplerle kıraat ilmi ortaya çıkmıştır. Bunun için Müslümanlar ve özellikle kıraat âlimleri bu konuda azamî çaba göstermişlerdir. İlk dönemde bu konuyla ilgili bütün yapılması gerekenler halifeler döneminden itibaren yapılmaya çalışılmıştır. Bu çabaların başında Hz Ebu Bekir döneminde Zeyd b. Sabit başkanlığında kurulan komisyon tarafından Kur'an'ın cem edilmesi ile Hz. Osman döneminde Kur'an'ın istinsah (çoğaltılması) edilmesi gelir.

Harekesiz ve noktasız Kur'an nüshalarını kıraat farklılığını ihtiva edecek şekilde çoğaltan Hz. Osman, bu nüshaları belli başlı merkezlere Kur'an'ın eda ve keyfiyetini bilen kâriflerle birlikte göndermiştir. Hz. Osman'ın Mushaflarla göndermiş olduğu kimseler, götürdükleri Mushaflara uygun olarak okudukları ve öğrettikleri kıraat; o belde şöhret bulmuş ve yayılmıştır. Böylece her bir coğrafi bölgede o kıraat imamının okuyuşu revaç bulmuş ve yayılmıştır. "Nafi' kıraatı, Ebu Amr kıraatı, Asım kıraatı vb. gibi. Böylece kıraat ilmi imamlara nispet edilerek sistematik hale getirilmiş ve belirli merkezlerde gelişmeye başlamıştır. İslam coğrafyasında kıraat imamları ve râvileri belli tasniflere tabi tutularak kıraat ile ilgili yazılan kitaplarda yer almaya başlamışlardır. Böylece "Kıraat-ı Seb'a" ve "Kıraat-ı Aşere" denilen kıraat vecihleri sistematik hale gelmiştir.

Hicri beşinci asra kadar kıraat eğitimi ve öğretimi; İnfirad (her imam ve râvînin rivayeti ayrı ayrı) usulüyle, hicri beşinci asırdan sonra ise İndirac (imamlar ve râvîlerin rivayetlerini belirli bir usulde cem ederek okuma) usulüyle, hafızlar ve kıraat imamları tarafından hocadan talebeye şifahi nakille ve bu alanda yazılan müstakil eserler eşliğinde devam etmiştir. Daha sonra bu kıraat ilmi, kurumsallaştırılarak Daru'l Kur'an ve Daru'l Kurrâ'larda yaygın hale getirilmiştir.

Kıraat ilmine, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de gereken önem verilmiş, Osmanlı'da ihtisas olarak ele alınmış, Daru'l Huffaz ve Daru'l Kurrâlar açılarak bu ilimler okutulmuştur. İbn Cezerî'nin Bursa'ya davet edilmesiyle Osmanlı topraklarında ilk Daru'l Kurrâ inşa edilmiş ve daha sonraki dönemlerde bu müesseseler yaygınlaştırılmıştır.

Bir dönem ülkemizde kıraat eğitimi zayıflamışsa da, 1976 yılında Başkanlığımızca İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde resmi olarak başlatılan ihtisas eğitimi ile birlikte aşere-takrîb eğitimi yeniden başlamış ve bu eğitim, eğitim merkezlerinde ve bazı illerde müftülükler bünyesinde halen devam etmektedir. Ayrıca İlahiyat fakültelerinde “kıraat” anabilim dalları açılmıştır.

Bu hizmetlerin daha iyi hale getirilmesi için Başkanlığımız, ilahiyat camiası ile durum tespiti yapmak, İslam âlemi ile bilgi ve tecrübe paylaşımında bulunmak, farklılıklarımızı zenginlik kabul ederek kıraat ilmine hizmet etmek amacıyla “Tarihten Günümüze Kıraat İlmi Sempozyumu”nu düzenlemiştir.

Başkanlığımızca uluslararası düzeyde düzenlenen bu sempozyum, İstanbul'da 16-18 Kasım 2012 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı mensupları, yurtiçi ve yurtdışından üniversite öğretim üyeleri ve araştırmacıların katılımıyla gerçekleştirilmiştir.

Sempozyum, sunum ve müzakereler şeklinde devam etmiştir. On sekiz tebliğin sunulduğu bu sempozyumda sırasıyla; “Yedi Harf ve Kıraatler”, “Kıraatlerde Tevatür Olgusu”, “Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları Şaz Kavramı Örneği”, “Şia'nın Kıraat Anlayışı”, “Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Konusu”, “Mushaf İmlası ve Farklı Yaklaşımlar”, “Kur'an'ı Anlamada Kıraatlerden Yararlanma”, “Kıraatte Vakf-İbtida ve Anlama”, “Kur'an Kıraatinde Musiki”, “Tecvid İlmi, Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, “Kur'an ve Kıraat Öğretiminde Ehliyet Kriterleri”, “Bazı Tecvid Kaidelerinin Tatbiğinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme”, “İslam Ülkelerinde Önemli Kur'an ve Kıraat Müesseseleri”, “Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim Kurslarında Kıraat Eğitimi”, “Kıraat İlminde İcazet Geleneği, Reisü'l Kurra Makamının Kurumsallaşması ve İşlevi”, “Meharic-i Huruf Tanımlarının Farklı Anlaşılması”, “Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağzı İkilemi Üzerine”, “Kıraat Eğitim ve Öğretiminde Uygulanan Metotlar” konuları ele alınmış ve müzakere edilmiştir.

Başkanlığımız, söz konusu sempozyumda sunulan tebliğ ve müzakereleri kitaplaştırarak teşkilatımız mensupları ile ilim adamlarının ve araştırmacıların istifadesine sunmayı faydalı görmüştür.

Sempozyumda sunulan tebliğ ve müzakerelerden meydana gelen bu eser, yayınlanmadan önce redaksiyona tabi tutulmuş, ancak redaksiyon sırasında tebliğci ve müzakerecilerin görüş ve düşüncelerine herhangi bir müdahalede bulunulmamıştır. Burada ele alınıp değerlendirilen konularla ilgili düşünce

ve görüşler tebliğci ve müzakerecilere ait olup, dolayısıyla söz konusu görüş ve fikirlerin ilmi-fikri sorumluluğu da kendilerine aittir.

Tarihten Günümüze Kıraat İlmi Sempozyumumuza yurt içinden ve yurt dışından iştirak ederek tebliğ ve müzakereleriyle katkıda bulunan hocalarımıza, sempozyumun düzenlenmesinde görev alan arkadaşlarımıza, tebliğ ve müzakerelerin kitaplaştırılmasında emeği geçen personelimize teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Bu eserin Başkanlığımız mensuplarına, bilim adamı ve araştırmacılarımıza faydalı olmasını diliyoruz.

Diyanet İşleri Başkanlığı

AÇILIŞ

KONUŞMALAR I

Bayram YILMAZ
Mushafları İnceleme ve
Kıraat Kurulu Başkan Vekili

Sayın Başkanım, Değerli Hocalarım.

Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulumuz tarafından hazırlanan “Tarihten Günümüze Kıraat İlmi Sempozyumu”na hoş geldiniz. Teşriflerinizden dolayı hepinize teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

Mushafları İnceleme Kurulu, Diyanet İşleri Başkanlığının en kadim birimi olup, asli görevi Yüce Kitabımız Kur’an-ı Kerim’in hatasız, asli hüviyetine uygun bir şekilde basılmasını sağlamaktır. Halen sekiz üye bir başkan ile görevine devam etmektedir.

Ülkemizde matbaanın icadına kadar yüzlerce sene en mahir hattatların elleriyle Kur’an-ı Kerim yazılmıştır. Matbaa marifetiyle kerim kitabın daha çok basımı sağlanmış ancak birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir.

Matbaada basılan Kur’an-ı Kerim’lerde hatalar görüldüğünden 1889 tarihinde şeyhülislamlık teşkilatı içinde Kur’an-ı Kerim’lerin basılmadan önce incelenmesi, söz konusu problemlerin ortadan kaldırılması için “Hey’e-tü Tetkik-il Mesahif” kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığımızın kurulması ile “Mushafları İnceleme Kurulu” ismiyle Başkanlık bünyesinde asli vazifesini icra ile görevine devam etmiştir.

Bu görev bilginlerin ve ilim adamlarının üzerinde ittifak ettiği vacip bir görevdir. Bu yönüyle kurulumuz merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Hocamızın ifade ettiği gibi “kifai” bir farzı yerine getirmektedir.

Sayın başkanım, değerli başkan yardımcılarım, kıymetli hocalarım.

Yüce Kitabımız Kur'an, hayat kaynağımızdır. Bir an hayatımızdan çekildiğini düşündüğümüzde ana damar kopmuş, İslam'ın, ibadet, inanç, kültür ve medeniyet hayatı bitmiş olacaktır. Ecdadımızın yaptığı gibi Kur'an-ı Kerim'in bir harfinin dahi farklı imla edilmesine tahammül etmeyiz, edemeyiz.

Yüce Allah'a sonsuz hamd ve senalar olsun ki, bu gün sadece kurulumuzda değil, teşkilatımız içinde ve ilahiyat fakültelerinde Kur'an-ı Kerim'i yeniden yazacak, orijinal metni yeniden oluşturacak hafız ve kurra-i kiram mevcuttur. İslam alemindeki bu huffaz ve kurra-i kiram Yüce Allah'ın "Kur'an-ı Kerim'i biz indirdik ve muhafazası bize aittir." ayeti kerimesinin tecellileridir.

633 sayılı kanununda kurulumuzun ismi "Mushafları İnceleme Kurulu" iken 2010 yılı Temmuz ayında yürürlüğe giren 6002 sayılı teşkilat kanuna göre "Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu" olarak değişmiş oldu. Böylece kurulumuza, inceleme görevini sürdürme ile beraber kıraat alanında da çalışmalar yapma vazifesi verilmiştir.

Buna bağlı olarak da kurulumuz kıraat alanında arşiv oluşturma çalışmalarına devam ederken. Muhterem Diyanet İşleri Başkanımızın tevcihleriyle, ilk defa icra edeceğimiz sempozyumu tertip etmiştir. Bunda böyle kurulumuz bu tür çalışmalarını devam ettirecektir. Bu vesile ile sempozyumun hayırlara vesile olmasını Yüce Allah'tan niyaz ediyorum.

Sayın başkanım, değerli hocalarım

Bu sempozyumu tertip etmemizin amacı, Diyanet ve ilahiyat camiası olarak durum tespiti yapmak, İslam dünyası ile bilgi ve tecrübe paylaşımında bulunmak, farklılıklarımızı zenginlik sayarak bu farklılıkların azap ve ayrılığa değil, rahmet ve vuslata vesile olmasını sağlama olacaktır.

Bu vesile ile Sayın Başkanıma, Başkan yardımcılarıma, bilim kuruluna, katılan siz değerli bilim adamlarına, programın hazırlanmasında emeği geçenlere, tüm katılımcılara en kalbi saygılarımı sunuyor, hepinize teşekkür ediyorum.

Temenni

1. Kanunda, "hatalı Kur'an'lar toplatılır." yerine; hükmün, "mühürsüz Kur'an-ı Kerim basılmaz" şeklinde değiştirilmesi,

2. Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu'nun sayısal ve yapısal olarak güçlendirilmesi,

3. Bilgisayar hattı, renkli tecvitli ve kelime mealli Kur'an-ı Kerim'ler ile ilgili olarak bir sınır belirlenmesi,

4. Maksadı aşan, gereksiz reklamlara kitabımız Kur'an-ı Kerim'in konu edilmesinin engellenmesi.

Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ
Diyanet İşleri Başkanı

Sözlerime başlarken bizleri yoktan var eden, bize Kur'an gibi ebediyete kadar yol gösteren bir kitabı bahşeden Yüce Rabbimize sonsuz hamd-ü senalar olsun. Kur'an'ı yaşanan bir hayata sünnetiyle dönüştüren efendimiz Muhammed Mustafa (s.a.s.)'e sonsuz salat ve selam olsun. Çok saygıdeğer ilim adamları, kurra, huffaz, ehl-i Kur'an, yurtiçinden, yurtdışından toplantımıza teşrif eden saygıdeğer hocalarımız, sözlerime başlarken hepinizi sevgiyle, saygıyla, muhabbetle selamlıyorum. Allah'ın selamı, rahmeti, bereketi, feyzi, fazileti, afiyeti, âtîfeti hepinizin üzerine olsun. Yüce Rabbimiz toplantımızı hayırlara vesile kılsın. Sözlerimin başında hicretin 1434. Yılını idrak ediyoruz, özellikle yeni hicri yılın bütün Müslümanlara, bütün insanlığa hak, adalet, barış ve huzur yolunda önemli adımlar atmasına vesile olmasını yüce rabbimden niyaz ediyorum. Yeni hicri yılın başladığı ilk günden itibaren İslam dünyasının muhtelif yerlerinde başlayan, Müslümanlara yönelik katliamların bir an önce sona ermesini, Suriye'de kanın durmasını, Arakan'daki Müslümanların tekrar vatanlarına, yurtlarına kavuşmalarını yüce Allah'tan niyaz ediyorum. Mısır'dan gelen dostumuzun okuduğu Kur'an-ı Kerim aslında biz Müslümanlara bu mesajı vererek başladı.

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ¹

Zannediyorum bu ayetin içerisinde biz Müslümanların nasıl davranacağına dair her şey mevcuttur. Öncelikle biz Müslümanların şüphesiz en

1 Ankebut, 29/46

büyük şerefi, en büyük izzeti, en büyük izzet kaynağımız Kur'an-ı Kerim'dir. Yüce Rabbimiz;

(لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ)²

Biz size öyle bir kitap gönderdik ki onda sizin şerefınız var, onda sizin izzetiniz var, belki de Müslümanların son asırlarda içine girdiği sıkıntıların temel sebebi şerefi, izzeti, onuru başka yerde, başka yerlerden aramasıdır. Aynı şekilde Resul-i Ekrem (s.a.s.);

(إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا، وَيَضَعُ بِهِ الْآخَرِينَ)³

Bu kitabı size gönderdim, nice kavimler, nice topluluklar bu kitapla yücelir, nice topluluklar da bu kitapla alçalır buyuruyor. Yüce Rabbimiz İslam ümmetini tekrar bu kitapla yüceltsin. Müslümanlar bunun farkında oldukları için, Resul-i Ekrem (s.a.s.)den bugüne kadar dünyanın muhtelif yerlerinde yüce kitaba değer verdiler. Yüce kitabın manasını ortaya koymak için sayısız ciltlerle kitaplar yazdılar. Sadece dünyanın muhtelif dillerinde Kur'an'ı anlamak için yazılan tefsirleri bir araya getirecek olursak herhalde bu kaynakları, bu kitapları bir arada tutacak cesamette bir kütüphane kurmak mümkün değil. Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim ile ilgili muhteşem bir edebiyatımız var bütün dillerde, bütün lehçelerde. Ve tabi ki az önce de ifade edildi, sempozyumumuzun asıl konusunu teşkil eden Nazmı Celil, Osmanlıca bütün kaynaklarda Kur'an'ın lafzı tabiri yerine gördüğüm kadarıyla lafızla birlikte nazmı celil tabiri kullanılır. Kur'an'ın manasıyla birlikte, nazmı celilini nesilden nesile en güzel bir şekilde ortaya koymak için sadece bir ilim değil, ilimler ortaya konmuş, o ilimler, âlimler, hafızlar, kurrallar yetişmiş. Bir taraftan sadırlarla, bir taraftan satırlarla nesilden nesile nakletmiştir. Elbette kıraat ilmi bu Kur'an ilimlerinin, Kur'an hizmetinin çok önemli bir parçası olmuştur daima.

Kıraat ilmi denildiğinde zuhurundan günümüze kadar değerinden hiçbir şey kaybetmeyen bir ilmi ve geleneği kastediyoruz. Az önce Eymen hocamız çok güzel bir ifade kullandılar. Resul-i Ekrem ba'ı nasıl telaffuz ettiyse on dört asır sonra bir Çinli, bir Kafkasyalı, bir Asyalı, bir Avrupalı da aynı şekilde telaffuz ediyor. Elbette bu Kur'an'ın büyük bir mucizesidir. Zira kıraat ilmi, evvel emirde Kur'an'ın mensukiyetiyle doğrudan irtibatlı olması hasebiyle büyük önem taşımıştır. Çünkü bu ilim Kur'an'ın orijinal okunuşu-

2 Enbiya, 21/10.

3 Buhari, Salatü'l-Müsafirin, 47.

nu tespit etmek ve asli şekliyle intikalini sağlamak amacıyla neşet etmiştir. Kıraat ilmi Kur'an'ı, Peygamberimizin lisanından sadır olduğu gibi telaffuz biçimiyle kıyamete kadar taşıma çabasının adıdır. Bu çabanın bir sonucu olarak, eslafımız Sahabe-i Kiram'ın Peygamberimizden öğrendikleri tilavet şekillerini sonraki nesillere bir taraftan şifahen aktarmışlar, diğer taraftan adeta Kur'an'ı her harfin, her bir kelimenin edasının nasıl olması gerektiğini en ince ayrıntısına kadar kayda geçirmişlerdir. Aslında bu sempozyumu düzenlememizin sebeplerinden bir tanesi, burada müttefik olduğumuz halde belki kitaplardaki ibareleri anlama biçimi bakımından bazen Türk kariler farklı manalar yükleyebiliyorlar, bazen Arap, Arabistan'da bu vazifeye öncülük yapan hocalarımız başka anlamlar yükleyebilmişlerdir. Belki bu sempozyumla bu farklılık da ortadan kalkacaktır, inşallah. Bu şekilde Kur'an'ın okunuşu ve nüzul dönemindeki telaffuz biçimleri sonraki nesillere hem sudurda hem de suturda muhafaza edilerek gelmiştir. Bunun yanı sıra kıraatler Kur'an'ın mucize oluşunu gösteren delillerden birisidir. Bunca okuyuş farklılığının herhangi bir tezat ya da çelişki oluşturmaması ancak mucize ile izah edilebilir. Öte yandan kıraat farklarının gelenekte Kur'an'ın mana ve mesajının ortaya çıkarılmasına katkıda bulunan muhtelif mana takdirine ve istinafına imkân veren bir araç olarak değerlendirilmiş olması da kıraat ilmini her zaman için önemli kılan bir diğer husus olmuştur. Zira İslam düşüncesinin şekillenmesinde kıraat farklarının katkısı kayda değerdir. Bu çerçevede fıkhi ve kelami düşüncede kıraatlere bir hüküm kaynağı ve tefsir imkanı olarak devamlı surette başvurulmuştur. Erken dönem dilbilimcilerinin neredeyse tamamının kurradan olması ise kıraatle dil bilim çalışmaları arasında sıkı bir ilişkinin var olduğunu ortaya koymaktadır. Bütün bunların da ötesinde kıraatler bizim hem Resul-i Ekrem'le, hem de Sahabe-i Kiram'la olan iletişimimizi ve etkileşimimizi pekiştirmektedir. Zira okuduğunuz her bir kıraat ve her bir rivayet bizi asırları aşarak Sahabe-i Kiram'a ve oradan da fahri kâinat efendimize götürmektedir. Dolayısıyla bir kıraatte İbni Mesut'la, diğerinde Hz. Ali ile bir diğerinde Übeyy bin Kaab'la, Zeyd bin Sabid'le, Osman bin Affan'la (r.a.m.) irtibat kuruyor, Kur'an'ı Sahabe-i Kiram'ın ağızlarından çıktığı şekilde, onların seslendiği tarzda okuyor, kulaklarımız onların sesleriyle, edalarıyla doluyor ve nurlanıyor. Bu yönüyle kıraatler aradaki on beş asırlık mesafeyi kaldırarak adeta 1400 yıl öncesinin Mescid-i Nebevi'sinde Peygamber Efendimizin ve Sahabe-i Kiram'ın Kur'an tilavetlerine bizleri de ortak ediyor. Keza her bir kıraatle farklı lehçeleri konuşan Sabahe-i Kiram'la

aynı ağzı, aynı lehçeyi kullanmanın tadına varıyor. Hem Zeyd Yeşil’le okurken Kureyşli oluyoruz, imale yaparken Temimli oluyoruz, Esedli oluyoruz.

Değerli misafirler, Müslümanlar olarak ilahi vahyin yalnızca içerik olarak değil aynı zamanda lafız itibarıyla de tamamen Allah’tan geldiğine imanımız sonsuzdur. Bu durumda onun metnini korumak için tabii bir alan açılmış olmaktadır. İşte kıraat ilmi her şeyden önce bu hedefi deruhte etmektedir. Yine bu inanç temel ibadet tasavvurumuza yansımıştır. Öyle ki anlamak ve öğretisi çerçevesinde yaşamak yükümlülüğünden bağımsız olarak bizzatihi Kur’an okumak ibadet telakki edilmiştir. Hz. Peygamber’in bazı sahabelerden Kur’an dinlediği bilinmektedir. İslam dininin en önemli ibadetini, namazı eda edebilmek için doğru bir Kur’an okuyuş melekesi kesbetmenin lüzumu ortadadır. Bunun yanı sıra kıraat ilminin estetik bir boyutu bulunmaktadır. Kıraat sahasının İslam’ın tanıtılması babında hem görsel hem de işitsel alanlara hitap ettiği unutulmamalıdır. Kıraat ilmi bizim geleneğimizde ecdadımızın zihninde her zaman ayrı bir yere sahip olmuştur. Osmanlı Döneminde Kur’an ilimleri içerisinde hakkında en fazla kitap ve risale kaleme alınan konunun kıraat ve tecvit olması bunun önemli bir göstergesidir. Bu çerçevede Anadolu’da kıraat eğitim ve öğretimi açısından muharriki evvel sayılan ve en-Neşr fî Kıraatîl Aşr başta olmak üzere pek çok muhallet eseri bizlere miras bırakan İbnü’l Ceziri’yi rahmetle anıyoruz. Mısır tariki ve İstanbul tariki olarak anılan iki ekolün gelişiminde başrol oynayan Eyub Dârru Kurra Müderrisi Ahmed el Mesri ile Ali el Mensuri’yi şükranla yâd ediyoruz. Kıraat kaynaklarının muhtevasını, öğrenimi daha pratik hale getirecek şekilde sistematize eden dolayısıyla da kıraat tedrisatında belli bir kolaylık sağlayan Zübdetü’l İrfan Müellifi Abdulfettah Paluvi’yi ve Umdetü’l Hullan Müellifi Muhammed Emin Efendi’yi minnetle yâd ediyoruz. Osmanlı Dönemi ile aramızda köprü oluşturan ve her türlü zorluğa rağmen kıraat öğretiminin kesintiye uğramadan bugünlere gelmesine vesile olan Varnalızade Ahmet Hamdi Efendi, Serezli Ahmet Efendi, Enderunlu İsmail Efendi, Ömer Aköz, Ali Rıza Sağman, kesik bacak İsmail Bayır, Ali Üsküdarlı, Gönenli Mehmet Efendi, Mehmet Rüştü, Âşık Kutlu, Abdurrahman Gürses ve diğer üstatlarımıza çok şey borçlu olduğumuzu bir kez daha ikrar ediyor, hepsini rahmetle anıyoruz.

Kıymetli misafirler, ülkemizde geçmişte Daru’l Kurra adı verilen ihtisas medreselerinde sürdürülmüş olan kıraat çalışmaları, günümüzde aşere takrip kursları adı altında özel ve resmi olarak devam etmektedir. Bu kurslara

ilginin her geçen gün biraz daha arttığına tanıklık etmek bizi son derece sevindirmektedir. Yapılan bu mevcut çalışmalara ilaveten kıraat alanının temel metinlerinin derinlemesine incelenmesini esas alan ve kaynaklara vukufiyeti daha üst düzeye taşıyacak kıraat araştırmalarının yapıldığı araştırma merkezlerine ihtiyacımızın olduğu gün geçtikçe kendini daha da hissettirmektedir. Bu merkezlerde furu'î kıraat olarak isimlendirebileceğimiz kıraat vecihlerinin okutulmasının yanı sıra Mushaf İmlası, Resmu'î Mesahif kıraat tarihi, vakfe iktida ve tecvit ilmi gibi kıraat alanının öne çıkan diğer başlıkları üzerinde uzmanlaşmış, bu hususlarla ilgili olarak İslam dünyasında yürütülmekte olan teorik, pratik çalışmalardan haberdar, mütehassıs bir araştırmacı ekibin yetiştirilmesi hedeflerimiz arasında yer almalıdır.

Kıraat tedrisatı, Mushaf imlası ve tecvit uygulamalarında görülen bir takım farklılıkların Hamasi yaklaşımların uzağında tamamen ilmi ölçütlere dayalı olarak izahı ve sahih olanın ortaya çıkarılması da böylece daha mümkün hale gelecektir. Öte yandan kıraat ile ilgili yazma eserlerin envanterini çıkarma, gerekli görülenler ile ilgili neşir hazırlıkları gerçekleştirme, alanla ilgili akademik çalışmalar yapma ve yapılan çalışmaları destekleme yönündeki hedeflerin de böyle bir yapının gerekliliğine işaret ettiği ortadadır. Kıraat tedrisatını ve çalışmalarını ecdadımızdan tevarüs ettiğimiz noktadan alıp daha ileri düzeylere taşımak geçmişe vefanın bir gereği olduğu gibi, geleceğe karşı sorumluluğun da ifası olacaktır. Bu sempozyumun söz konusu hedefe ulaşma noktasında attığımız bir ilk adım olmasını temenni ediyorum.

Değerli misafirler, bizler Müslümanlığı kabul ettiğimiz andan bugüne kadar kıraat sahasına özel bir ihtimam gösterdik. Bunu görmek için Osmanlı Devleti'nin az önce de ifade ettiğim Daru'l Kurra müessesesini hatırlamak bile yeterlidir. Bugün ülkemizde genel Kur'an eğitimi veren 15.262 Kur'an kursunun yanında sadece hafızlık eğitimi veren 910 Kur'an kursumuz bu ihtimamın en açık göstergesidir. Yine İmam Hatip okullarımızın ve İlahiyat fakültelerimizin ders müfredatında yoğun bir şekilde Kur'an kıraatine yer verilmiştir. Bu yıl ülkemizdeki tüm orta dereceli okullara seçmeli Kur'an okuma dersi konulması ise halkımızın Kur'an kıraati hakkındaki yüksek talebini ve bilincini ifade etmektedir. Diğer taraftan ülkemizde Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma ve hafızlık yarışmaları düzenlemekteyiz. Böylece gelecek nesillerimizi Kur'an ile buluşturmaya, onunla hemhal olmaya teşvik etmekteyiz. Bu tür yarışmaların semereleri görülmekte, önemi her geçen gün daha da artmaktadır. Uluslararası arenada Kur'an yarışmalarına verilen

önem son derece memnuniyet vericidir. Malezya, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Katar, Mısır, Ürdün başta olmak üzere İslam ülkelerinin bu yarışmalara gösterdiği ihtimam takdire şayandır. Birçok İslam ülkesinde bu yarışmaların organizasyonu için bakanlıklar bünyesinde kurumlar ihdas edilmiştir. Bu noktada Türkiye olarak bir özeleştirici yapmamın da vakti gelmiştir.

Türkiye bugüne kadar uluslararası Kur'an yarışmalarında gerektiği gibi varlık gösterememiştir. Bu eksikliği gördüğümüzü ve gidermek için süratli adımlar atmaya başladığımızı ifade etmek isterim. İşte bu sempozyum da böyle bir yaklaşım sonucunda gerçekleşmiştir.

Değerli misafirler, Kur'an dışında yeryüzünde bütünüyle ezberlenen başka bir kutsal kitap bulunmamaktadır. Ezber geleneği, Kur'an metninin değişmeksizin günümüze intikalinde hiç şüphesiz önemli bir rol oynamıştır. Öyle ki Kur'an metnini konu alan akademik araştırmaların bulguları Kur'an metnine dair herhangi bir tahrifatın gerçekleştirilmediğini bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır. Burada Almanya'da yüz seneyi aşkın bir süredir devam eden Gelen Corpus Curanikum Projesi'ne değinmek istiyorum. Elimizdeki en eski Mushaf metinleri hicri birinci asrın son çeyreğine kadar ulaşmaktadır. Bunun anlamı Hz. Osman tarafından istinsah edilen Mushaflardan istinsah edilen Mushaf metinlerinden bir kısmının elimizde olmasıdır. Tayyar Hocamızın hâlâ bu konu üzerinde ısrarla durduğunu, büyük bir memnuniyetle ifade etmek istiyorum. Yemen'deki bir caminin mahzeninde bulunan bu metinler üzerine yoğunlaşan araştırmacılar, Mushaf metinlerinde iki tür farklılık tespit ettiler. Birincisi müstensih hatalarıydı, dikkat çekici olan ise her defasında bu hataların bir sonraki neslin Mushaflarında düzeltilmesiydi. Hiç şüphesiz bir tahrifattan bahsetmek için metinlerdeki yanlışların daha sonraki Mushaflar'da aynen tekrarlanması gerekirdi. İkinci tür farklılıklara ise kıraat tercihleri yol açmıştır. Bu durum zaten ilgili kitabiyatımızın bütün ayrıntısıyla üzerinde durduğu bir hakikatin belgelenmesi anlamına gelmektedir.

Son tahlilde Kur'an metnini ele alan en ciddi Batılı araştırma açısından Kur'an ve sonu olmayan bir dünya klasiğidir. Bunun bizim dünyamızdaki karşılığı ise, Kur'an'ın bir benzerinin asla olmadığı, olmayacağı ve Kur'an'ın tahaddisinin devam ettiğidir. Allah Kur'an'da sadece Kur'an'ın mucizevî karakterine vurgu yapmıyor. Aynı zamanda onun hangi alanda mucize olduğunu da açıkça ifade ediyor.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ⁴

“Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur’an hakkında şüphede iseniz onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz Allah’tan başka şahitlerinizi çağırın ve bunu ispat edin.”

Bir başka ayette;

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ⁵

“Yoksa onu Kur’an’ı uydurdu mu diyorlar? De ki, eğer doğru söyleyenler iseniz haydi Allah’tan başka gücünüzün yettiklerini de yardıma çağırıp siz de onun gibi uydurma on sure getirin.”

Bir başka ayette ise;

قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا⁶

“De ki, ant olsun insanlar ve cinler bu Kur’an’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar yine onun benzerini getiremezler.” Bazı Müslümanların bununla yetinmeyerek türlü türlü îcaz yönleri ihdas etmeleri, söz gelimi Kur’an’ın harflerini sayarak ulaştıkları rakamlara akla hayale gelmedik anlamlar yüklemeleri, ya da Kur’an’ın teknolojik gelişmeleri haber verdiğini ispat etmeye kalkışmaları anlaşılır gibi değildir. Bu noktada kendimize, “İyi niyetlerle de olsa Kur’an metnini zorlamaya hakkımız var mıdır?” sorusunu yöneltmemiz gerekmektedir. İşte Kur’an’ın yüce Mevla tarafından tescil edilen mucizevî yönüyle doğrudan ilgili olan kıraat ilmi bu sempozyumun konusudur.

Bu ilim Kur’an lafızlarının nasıl okunacağını farklı okuyuşların hangi temele dayandığını incelemektedir. Konuşmamın başında dile getirmeye çalıştığım gibi bu sahada Kur’an’ın estetik yönü tebarüz etmektedir. Hemen her alanda estetik olgunun fazlasıyla öne çıktığı bir dünyada yaşamamız hasebiyle dikkat çekmek ve etkilemek kıraat olgusuna ihtimam göstermeyi gerekli kılmaktadır. Ülkemiz bundan böyle de Kur’an konulu faaliyetlerini

4 Bakara, 2/23.

5 Hud, 11/13.

6 İsra, 17/88.

diğer İslam ülkeleriyle birlikte sürdürmeye kararlıdır. Burada kurumsal düzeydeki işbirliklerinin geliştirilmesi için elimizden geleni yapacağımızı ifade etmek istiyorum. İslam ümmetinin geçmişi bütün alanlarda ilmi ehliyeti haiz sayısız ilim adamlarıyla doludur. Bu bize güven vermekte, ne kadar güçlü ve köklü bir gelenekten geldiğimiz bilincini sürekli diri tutmaktadır. Ancak artık ümmet geçmişle övünmenin çok ötesine geçmelidir, ümmet bugünün İbn-i Mücahitlerine, Ebubekir en-Neysaburilerine, İbnu'l-Cezerilerine susamıştır. Yüce Mevla'dan bize bunu nasip etmesini niyaz ediyorum.

Sözlerimi bitirirken değerli misafirler, bu toplantıyı katılımlarıyla onurlandıran muhterem kıraat üstatları, ne mutlu size ki omuzlarınızda Kur'an'ın korunmasına yönelik ilahi vadin tahakkukuna aracı olma gibi bir şeref payesini taşıyorsunuz. Ben şahsen cumhuriyetimizin kuruluşundan itibaren Diyanet İşleri Başkanlığının kuruluşunda bünyesinde Mushafları İnceleme Kurulunun oluşunu sadece Cenab-ı Hakk'ın,

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ⁷

vadi celilinin bir gereği olduğunu düşünüyorum. Yoksa o zor dönemlerde bunun üzerinde düşünmeye zaman bulamazdık. Ancak Cenab-ı Hakk'ın bu vadinin tecellisi olarak hem daha önce Tetkik-i Mesahif Heyetinin varlığı hem de cumhuriyet tarihi boyunca başkanlığımız bünyesinde Mushafları İnceleme Kurulu'nun varlığı son derece önemlidir. Arkadaşımızın da ifade ettiği gibi son kanun değişikliği ile ismi değiştirilmiş, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu'na dönüşmüştür. Şimdi bu müessesemiz aynı zamanda Türkiye'deki bütün kıraat envanterini de içine almak, tespit etmek ve kurralar yetiştiren bir mekanizmaya dönüşme çabası içerisinde. İşte bu sempozyum aynı zaman Mushafları İnceleme Kurulumuz'un, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu olmak için dönüşümüne de yol açacak, bir vesile olacak diye düşünüyorum.

Sahabe-i Kiram Kur'an'ı ezber ve yazı ile kayıt altına alma yönündeki çabaları sayesinde Müfessir Vahidi'nin de dediği gibi Allah'ın Kur'an'ı koruma yönündeki vadinin tahakkuku gibi ulvi görevi nasip ettiği kimseler olma bahtiyarlığına eriştiler. Sonraki nesillerin kurra ve hafızları yani sizler de Allah tarafından bu ulvi göreve layık görülmüş olma hatta seçilmiş olma şan ve şerefini taşıyorsunuz. Çünkü zihinleriniz Hazret-i Peygamber'in ve Sahabe-i Kiram'ın ağızlarından dökülmüş Kur'anî lafız ve seslerle dolu. İbnül Cezeri Tayyibe'de ne güzel ifade etmiş,

7 Hicr, 15/9.

فَالْإِنْسَانُ لَيْسَ يَشْرُفُ ... إِلَّا بِمَا يَحْفَظُهُ وَيَعْرِفُ

لِذَاكَ كَانَ حَامِلُوا الْقُرْآنَ ... أَشْرَافَ الْأُمَّةِ أُولَى الْإِحْسَانِ

İnsanı şerefli kılan şey, yalnızca hafızasında taşıdıklarıdır, bildikleridir.

Bundan dolayıdır ki, Kur'an hamilleri ümmetin en şerefli olma mazhariyetine sahiptirler.

Bu duygu ve düşüncelerle sempozyumumuzun başarılı geçmesini temenni ediyor, Cenab-ı Hakk'tan bu toplantımızı ve birlikteliğimizi Kur'an hizmeti olarak kabul buyurmasını niyaz ediyorum. Tekrar bilhassa yurtdışından katılan saygıdeğer Kurra-i Kiram'a, Huffaz-i Kiram'a en kalbi şükranlarımı arz ediyor, saygılar sunuyorum.

TEBLİĞLER

YEDİ HARF VE KIRAATLER

Muhammed Halid MANSUR *

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فإن موضوع الأحرف السبعة وعلاقته بالقراءات القرآنية من الموضوعات الحساسة والمهمة والتي نالت عناية العلماء المتقدمين والمتأخرين، وكثرت فيها التأليف، وتباينت الاتجاهات العلمية في تحديد معنى الأحرف السبعة بين المتقدمين والمتأخرين، كما أن مناهج تناول هذه القضية تباينت أيضا وفقا لمناهج علماء علوم القرآن الكريم، والمفسرين والقراء، وقد أخذت القضية بعدا تحقيقيا جيدا مما يجعل الدراسات السابقة ناضجة نضجا يجعل القارئ المعاصر يتلمس المعاني التي من أجلها أنزل القرآن على سبعة أحرف، وعلاقة ذلك بالقراءات.

ولما كان الإخوة في مؤتمرهم المبارك قد طلبوا الكتابة في جزئية محددة، وهي الحروف السبعة والقراءات، كان لزاما على الباحث أن يركز على النقطة التي أرادوا بحثها، وهي تلك العلاقة بين ما ورد في الأحاديث النبوية الشريفة من نزول القرآن على سبعة أحرف، وبين ما استقر وثبت من قراءات، وإنني أخالف الإخوة يقصدون بذلك

* الأستاذ الدكتور محمد خالد منصور، كلية الشريعة - الجامعة الأردنية

القراءات العشر المتواترة، وما كان من قراءات شاذة أيضا لم يتحقق فيها شروط القراءة الصحيحة التي تعتبر قرآنا، وعليه، فستكون مشكلة الدراسة منحصرة في الأسئلة الآتية:

- ١- ما الأحاديث الواردة في الأحرف السبعة، وما دلالتها، وكيف يمكن أن ننطلق منها لمعرفة معنى الأحرف السبعة؟
- ٢- ما معنى الأحرف السبعة وفق المنهجية السابقة في السؤال الأول، وما حدودها؟
- ٣- ما علاقة الأحرف السبعة بالقراءات عموما، وبالقراءات العشر المتواترة خصوصا، وأين موقع القراءات الشاذة من هذه المنظومة؟
- ٤- ما العلاقات التي تنشأ مما سبق، وكيف يمكن توظيفه في واقع الإقراء في زماننا، وفي تدريسنا القراءات القرآنية؟
- ٥- هل ما يذكره الكاتبون في علوم القرآن، وفي كتب القراءات كاف لبيان معنى الأحرف السبعة؟

وهذا يجعلنا نتجه إلى أهداف الدراسة والمتمثلة بتحويل مشكلة الدراسة عبر آليات المنهج العلمي واقع بحثي نصل من خلاله على نتائج هذه الدراسة، وذلك من خلال:

- استقراء وتحديد الأحاديث الواردة في الأحرف السبعة، واستنتاج دلالتها على واقع القراءات المنقول عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وما نقله القراء جيلا بعد جيل إلى زماننا.
- استنتاج معنى الأحرف السبعة وفق المنهجية السابقة في السؤال الأول.
- استنتاج علاقة الأحرف السبعة بالقراءات عموما، وبالقراءات العشر المتواترة خصوصا، واستنتاج موقع القراءات الشاذة من هذه المنظومة.
- تقويم ما يذكره الكاتبون في علوم القرآن، وفي كتب القراءات في بيان معنى الأحرف السبعة وعلاقته بالقراءات القرآنية.

وسيقوم الباحث لتحقيق الأهداف السابقة بوضع الخطة الآتية للبحث:

المبحث الأول: الحروف السبعة: الأحاديث الواردة فيها، ومعناها.

المبحث الثاني: القراءات القرآنية: معناها، وأقسامها

المبحث الثالث: علاقة الحروف السبعة بالقراءات

والله أسأل أن يجعل هذا العمل مفيداً ونافعاً، وأن يرزقنا فيه التدقيق والتحقيق والخدمة الحقيقية لهذه الجزئية المهمة في علم القراءات قديماً وحديثاً.

المبحث الأول

الحروف السبعة: الأحاديث الواردة فيها، ومعناها^١

لما كان البحث في الحروف السبعة وعلاقتها بالقراءات، كان ضرورياً أن نبين معناها عن طريق عرض طرف من الأحاديث الواردة فيها، ثم سرد أقوال العلماء في معناها، مبيناً الرأي الذي أراه راجحاً مع التمثيل له بأمثلة تبين معناها، وإليك بيان ذلك مختصراً محرراً -إن شاء الله تعالى-.

أولاً: بعض الأحاديث الواردة في أن القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف:

لقد تواترت الروايات الواردة في نزول القرآن على سبعة أحرف عند المحدثين^٢، ومن ذلك ما يلي:

- ١- عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: «أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف»^٣.

١ الأحرف جمع حرف، وهو في اللغة: «حد الشيء وناحيته» وهو مثل فُلْس، وأقْلَس، فعلى الوزن الأول، -وهو حَرْفٌ على وزن فُلْس-: يكون المعنى: على سبعة أوجه من اللغات؛ لأن أحد معاني الحرف في اللغة: الوجه، كقوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ} [الحج: ١١] وعلى الوزن الثاني: - أي أحرف على وزن أقْلَس - يكون المراد: إطلاق الحرف على الكلمة مجازاً؛ لكونه بعضها، وانظر ما سبق: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٢٤/٩، وقال الأزهري: «وكل كلمة تقرأ على وجه من القرآن تسمى حرفاً، يقرأ هذا في حرف ابن مسعود، أي: قراءة ابن مسعود»، ويرى الداني أن الحرف يطلق على أمرين: الأول: أن معنى الحرف الوجه من اللغات، والثاني: أن معنى الحرف القراءة، وانظر: غانم قدوري، رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، ص: ١٣٤، نقلاً عن د. عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، ص: ١٩٥، وما بعدها.

٢ أشار إلى هذا التواتر، ونقل جملة من الأحاديث الواردة في موضوع الأحرف السبعة، الدكتور عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري، حديث الأحرف السبعة، دراسة لإسناده ومنتها، واختلاف العلماء في معناها، وصلته بالقراءات القرآنية، ص: ٢٧.

٣ رواه البخاري ومسلم، وانظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، في فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ٢٣/٩، والنووي، صحيح مسلم بشرح النووي، في

٢- وعن أبي بن كعب -رضي الله عنه-: أن النبي ﷺ كان عند أضاة بني غِفَارٍ قال: فأتاه جبريل فقال: «إن الله يأمرك أن تَقْرَأَ أُمَّتُكَ القرآنَ على حرف، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم أتاه الثانية فقال: إن الله يأمرك أن تَقْرَأَ أُمَّتُكَ القرآنَ على حرفين، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاء الثالثة فقال: إن الله يأمرك أن تَقْرَأَ أُمَّتُكَ القرآنَ على ثلاثة أحرف، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاء الرابعة فقال: إن الله يأمرك أن تَقْرَأَ أُمَّتُكَ القرآنَ على سبعة أحرف، فأبى حرف قرؤوا عليه فقد أصابوا»^٥.

٣- وعن أبي بن كعب -رضي الله عنه- قال: «لقي رسول الله ﷺ جبريل فقال: يا جبريل إني بُعثْتُ إلى أمة أميين^٦: منهم العجوز، والشيخ الكبير، والغلام، والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط، قال: يا محمد -ﷺ- إن القرآن أنزل على سبعة أحرف»^٧. وفي رواية أبي داود: «ليس منها إلا شافٍ كافٍ...»^٨.

٤- وعن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال: «سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأها على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله ﷺ، فكدت أن أساوره في الصلاة^٩، فانتظرت حتى

صلاة المسافرين، بيان أن القرآن نزل على سبعة أحرف، ١٠١/٦.

٤ الأضاة: بوزن القناة والحصاة: الماء المستنقع كالغدير، وأضاة بني غِفَارٍ موضع بالمدينة، ومنازل بني غِفَارٍ غربي سوق المدينة، وبالسائلة من أجل جهينة إلى بُطْحَانَ، وانظر: الخطابي، معالم السنن مع سنن أبي داود، ١٦٠/٢، وابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، ٥٣/١.

٥ رواه مسلم، وانظر: النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، في صلاة المسافرين، باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف، ١٠٣/٦-١٠٤.

٦ الأُمِّي: هو الذي لا يكتب، ولا يقرأ، ممن بقي على خلقته لم يتعلم الكتاب، وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة «أُمَم»، ص: ١٣٩٢.

٧ رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، وانظر: سنن الترمذي، في كتاب القراءات، باب ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحرف، ١٩٤/٥-١٩٥.

٨ سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم (١٤٧٧)، ١٦٠/٢.

٩ أي أخذ برأسه في الصلاة، وانظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٢٥/٩ حديث رقم (٤٩٩٢).

سَلَّمَ، ثُمَّ لَبَّيْتُهُ بِرَدَائِهِ^{١٠}، فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأُكَ هَذِهِ السُّورَةَ؟ قَالَ: أَقْرَأْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. قُلْتُ لَهُ: كَذَبْتَ، فَوَاللَّهِ إِنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَقْرَأَنِي هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرُؤُهَا، فَاَنْطَلَقْتُ أَقُودُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تَقْرَأْنِيهَا، وَأَنْتَ أَقْرَأْتَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَرْسَلَهُ يَا عُمَرُ، اقْرَأْ يَا هِشَامُ، فَقَرَأَ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتَهُ يَقْرُؤُهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَكَذَا أَنْزَلْتُ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اقْرَأْ يَا عُمَرُ، فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَكَذَا أَنْزَلْتُ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنْ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَءُوا مَا تيسرُ مِنْهُ»^{١١}.

ثانيا: أقوال العلماء مختصرة في معنى الأحرف السبعة:

قبل البدء باستعراض أقوال العلماء في معنى الأحرف السبعة لابد من طرح التساؤل التالي بين يدي الموضوع توطئة لبيان المعنى الذي أراه راجحا في معناها؟ هل نص النبي ﷺ على معنى الأحرف السبعة؟ وهل نص أحد من رواة الحديث على ذلك؟ وهل عرف الصحابة الكرام -رضي الله عنهم، وهم الصدر الأول- معناها؟ أم أن معناها كان غير واضح لديهم؟ أما الجواب عن السؤالين الأولين، فهو أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم ينص على معنى الأحرف السبعة، ولا أحد من رواة الحديث كذلك. قال ابن العربي: «لم يأت في معنى هذا السبع نص ولا أثر، واختلف الناس في تعيينها»^{١٢}.

١٠ أي: جمعت عليه ثيابه عند لَبَّيْتِهِ أي موضع نحره، وموضع القلادة من الصدر لئلا يتفعل مني، وأخذت بمجامع رداءه في عنقه، وجردته به، وكان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- شديدا في الحق، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفعل ذلك اجتهدا منه لظنه أن هشاما قد خالف الصواب، ولهذا لم ينكر عليه النبي ﷺ، وأمره بإرساله، أي: بتركه، وانظر: المرجع السابق، والنووي، صحيح مسلم النووي، ٩٨/٦، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة: «لب»، ص ١٧٠.

١١ رواه البخاري ومسلم، وانظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، في فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ٢٣/٩، والنووي، صحيح بشرح النووي، في صلاة المسافرين، باب بيان أن القرآن نزل على سبعة أحرف، ٩٨/٦-١٠١.

١٢ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢١٢/١.

أما أن الصحابة الكرام -رضي الله عنهم- عرفوا معناها أو لم يعرفوا، فنقول بادي بدء: بأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، ولا شك أن الأمة -وقتئذ- محتاجة لمعرفة معنى الأحرف السبعة لكي تتمكن من الإتيان بالرخصة، وهي القراءة وفق الأحرف السبعة وقد عمل الصحابة بهذه الرخصة.

ولذلك، فإن النبي ﷺ والصحابة الكرام -رضي الله عنهم- لم يبينوا حقيقتها لأحد أمرين لا ثالث لهما:

الأمر الأول: أن معنى هذه الأحرف السبعة واضح عندهم مما جعلها غير محتاجة للبيان والتفسير؛ ولذلك لم يرد في شيء من روايات الحديث على تعددها وكثرتها أن أحدا سأل عن معناها، وقد أطلعوا عليها وعملوا بها، وهذا أقرب الأمرين إلى النصوص الواردة في معنى الأحرف السبعة.

الأمر الثاني: أن معنى هذه الأحرف السبعة غير واضح عندهم مع تعسر فهمها لكثرتها، وتشعب فروعها مما احتاج مع ذلك إلى بحث واستقصاء قام به اللاحقون، وهذا قول يتناقض ومعنى الرخصة والتوسعة على الأمة فقد فهموا معناها وعملوا بها، وحصل المقصود منها^{١٣}.

ولابد من التنبيه إلى أن الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ليست هي القراءات السبع التي اشتهرت في الأمصار باتفاق القراء^{١٤}، بل هي جزء منها، بل إن الإمام ابن الجزري نقل كراهية ما فعله ابن مجاهد من تسبيعه القراءة بقوله: «...» ولذلك كره كثير من الأئمة المتقدمين اقتصار ابن مجاهد على سبعة من القراء، وخطأوه في ذلك، وقالوا: ألا اقتصر على دون هذا العدد أو زاده أو بَيَّن مراده لِيَخْلُصَ من يعلم من هذه الشبهة...»^{١٥}.

١٣ د. عبد العزيز القارئ، حديث الأحرف السبعة وصلته بالقراءات القرآنية، مجلة كلية القرآن الكريم، الجامعة الإسلامية، العدد (١)، ص: ٧٧-٧٨.

١٤ وهي قراءة نافع المدني، وابن كثير المكي، وابن عامر الشامي، وأبو عمرو البصري، والكوفيون الثلاثة: عاصم وحمة والكسائي.

١٥ وانظر هذه المسألة عامة كتب القراءات وعلوم القرآن، ومنها: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/ ٣٦، وابن الجزري، منجد المقرئين، ص: ٥٤، ومكي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، ص: ٣٨، وما بعدها، ومناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص: ١٢٦.

وهذه أهم الأقوال التي قيلت في معنى الأحرف السبعة وقد بلغت الأربعين قولاً، كما حكى ذلك القرطبي والسيوطي:^{١٦}

- ١- أن هذا الحديث من المشكل المتشابه الذي لا يُعلم معناه، وذلك لأن (الحرف) مشترك لفظي يصدق على معانٍ كثيرة، وهو ينسب إلى ابن سعدان النحوي.
- ٢- أن حقيقة العدد ليست مرادة لأن لفظ السبعة يطلق في لسان العرب، ويراد به الكثرة في الآحاد، وهو ينسب إلى القاضي عياض.
- ٣- أن المقصود سبعة أصناف من المعاني والأحكام هي: الحلال والحرام، والأمر والزجر، والمحكم والمتشابه، والأمثال.
- ٤- أن المراد سبع لغات من لغات العرب الفصحى أنزل القرآن بها فهي متفرقة فيه وهو قول أبي عبيد القاسم بن سلام.
- ٥- أن المراد هو أنها لغات سبعة تكون في الكلمة الواحدة في الحرف الواحد باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني، كقول القائل: هلم، وأقبل، وتعال، وإليَّ، وقصدي، وقربي، ونحوي... وهو قول ابن جرير الطبري.
- ٦- أن المراد بالأحرف السبعة: الأنواع التي يقع بها التغير والاختلاف في الكلمات القرآنية، ولا يخرج عنها ثم اختلفوا في تعيينها وحصرها، فعند أبي فضل الرازي -مثلاً- هي: اختلاف أوزان الأسماء من الواحد والتثنية والجمع والتذكير والمبالغة وغيرها، واختلاف تصريف الأفعال وما تستند إليه نحو الماضي والمستقبل والأمر...، ووجوه الإعراب، والزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، والقلب والإبدال في كلمة بأخرى أو أحرف بأخر، واختلاف اللغات.

١٦ وانظر تفصيل الأقوال في معنى الأحرف السبعة: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٢٣/٩، وما بعدها، وابن كثير، فضائل القرآن، ص: ٦٧، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣١/١، وما بعدها، والقرطبي، التذكار في أفضل الأذكار من القرآن، ص: ٣٠، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢١٣/١-٢٢٧، والصفاقسي، غيث النفع في القراءات السبع، ص: ١٥-٩، ومكي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، ص: ٨٠، ود. عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري، حديث الأحرف السبعة، دراسة لإسناده ومتنه، واختلاف العلماء في معناه، وصلته بالقراءات القرآنية، ص: ٧٨-٧٩، والزرقاني، مناهل العرفان، ١٥٣/١.

«ورغم تعدد وجهات النظر التي يوردها القدماء في معنى الحديث، والتي بلغ بها السيوطي نحواً من أربعين قولاً، فإن الحديث -بمختلف رواياته- لا ينص على شيء منها...، وكذلك فإنه لم يثبت من وجه صحيح تعيين كل حرف من هذه الأحرف، وكثير منها غير معروف النسبة إلى عالم معين (وإنما) هي مجرد استنتاج تحتمله الروايات... (ثم) إن فهم معنى الحديث لا يمكن أن يكون في اتجاهه الصحيح إذا تخطى الدائرة التي تشير إليها روايات الحديث، وهي أن الخلاف كان في حدود ألفاظ التلاوة، وأن الرخصة التي كان يتحدث عنها الحديث لا تتجاوز حدود القراءة... ومن هنا يمكن القول بأن الرخصة الواردة في الحديث ليست شيئاً سوى هذه الوجوه المختلفة للتلاوة التي ينقلها القراء جيلاً عن جيل حتى تنتهي إلى الصحابة الذين سمعوها من النبي ﷺ...»^{١٧}.

ثالثاً: الرأي المختار في معنى الأحرف السبعة:

إن الأقوال السابقة لا تخلو من مناقشة وأخذ ورد، ولا أثقل بإيرادها، فليس الكتاب مجاله هذا، ولكنني أوضح الرأي الذي أراه منسجماً ومتوافقاً والأحاديث الواردة في معنى الأحرف السبعة، وهو الذي توصل إليه الدكتور عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ بدقة وتفصيل، بأن الأحرف السبعة: «وجوه متعددة متغايرة منزلة من وجوه القراءة، يمكنك أن تقرأ بأي منها فتكون قد قرأت قرأنا منزلاً، والعدد هنا مراد، بمعنى: أن أقصى حد يمكن أن تبلغه الوجوه القرآنية المنزلة هو سبعة أوجه، وذلك في الكلمة القرآنية الواحدة ضمن نوع واحد من أنواع الاختلاف والتغاير، ولا يلزم أن تبلغ الأوجه هذا الحد في كل موضع من القرآن»^{١٨}.

وهو قريب مما توصل إليه الدكتور عبد الصبور شاهين بقوله: «ما يمثل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف الألسن وتفاوت التعليم، وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل بما لا يتغير به المعنى المراد».

١٧ غانم قدوري، رسم المصحف، ص: ١٤٢-١٤٤.

١٨ د. عبد العزيز القارئ، حديث الأحرف السبعة، ص: ٧٨-٧٩، وقد توصل إلى النتيجة ذاتها في الجملة د. محمد المجالي في بحثه المنشور في مجلة دراسات في العدد (٢٣)، بعنوان "معنى الأحرف السبعة".

ويعلق الأستاذ غانم قدوري على كلام الدكتور عبد الصبور شاهين فيقول: «... ويظل معنى الحديث يشير إلى تلك الرخصة التي جاءت تيسيراً، وحلاً لمشكلة واجهت الجماعة المسلمة، دون تحديد لأبعاد تلك الرخصة، ولكنها لا تخرج عن إطار وجوه القراءات المروية...»^{١٩}.

وقد عرف الدكتور نور الدين عتر الأحرف السبعة اصطلاحاً بقوله: «هي سبعة أوجه فصيحة من اللغات والقراءات أنزل عليها القرآن الكريم»^{٢٠}، وهو منسجم مع ما توصل إليه الدكتور القارئ أيضاً.

وقد أشار ابن حجر العسقلاني إلى المعنى المتقدم، ونص كلامه: «باب أنزل القرآن على سبعة أحرف: أي على سبعة أوجه جُوز أن يُقرأ بكل وجه منها، وليس المراد أن كل كلمة ولا جملة منه تقرأ على سبعة أوجه، بل المراد أن غاية ما انتهى إليه عدد القراءات في الكلمة الواحدة إلى سبعة»^{٢١}.

ودليل القول المختار في معنى الأحرف السبعة مستفاد من معنى الأحاديث الواردة فيه، ومن القراءات القرآنية الثابتة المتواترة، وذلك ضمن النقاط التالية:

١- أن الحرف يراد به الوجه المتعلق بالقراءة، وأنها كيفيات لتلاوة الكلمة القرآنية الواحدة، بدليل اختلاف هشام بن حكيم وعمر بن الخطاب -رضي الله عنهما- في الحرف ذاته، واختصاصهما عند النبي ﷺ فيه.

٢- وصفت هذه الأوجه بأنها متعددة؛ لأن القرآن لم يقرأ بوجه واحد. وقوله: «متغايرة»: إشارة إلى وجود الاختلاف بين هذه الوجوه سواء في اللفظ فقط مع اتفاق المعنى، مع أنه لا يوجد حرف قرآني يطابق الآخر من جميع الوجوه، ولا بد من زيادة المعنى فإن الزيادة في المبنى يكون معها زيادة في المعنى، أو كان الاختلاف في اللفظ والمعنى، ومن أمثلته الواقعة في القرآن ما قرئ في المتواتر: {رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا} [سبأ: ١٩]، والمعنى في هذا الحرف هو أنهم من عتوهم وطغيانهم طلبوا من ربهم عز وجل أن يباعد بين أسفارهم، وقرئ في حرف آخر: «ربنا بَعُدْ بين أسفارنا»، بالمبالغة

١٩ غانم قدوري، رسم المصحف، ص: ١٤٤.

٢٠ علوم القرآن، ص: ١٣٦.

٢١ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٢٣/٩.

في فعل الأمر، ومعنى هذا الحرف: يشير إلى إلحاحهم وإصرارهم على هذا المطلب، وقرئ في حرف متواتر ثالث: «ربنا باعدَ بين أسفارنا» فعلا ماضيا، ومعناه: فيه إخبار بما وقع منهم من الشكاية والتحسر، لما تحقق ذلك ورأوا ما ترتب عليه من الشدة والمشقة، وهو تباين في المعنى كما هو واضح، كما فيه تباين في اللفظ^{٢٢}. وفيما سبق رد على من قصر الاختلاف بين الوجوه على نوع واحد هو: الترادف، وهو قول ابن جرير الطبري.

٣- أن هذه الأوجه وصفت بأنها منزلة، وهذا دليل على أن الرخصة إنما كانت في القراءة، واستخدام هذه الأوجه عند الحاجة إليها، ولا يعني هذا أبداً أنه يجوز الاستغناء عن شيء منها، لأن هذه الأوجه كلها منزلة، يعلمها جبريل -عليه السلام- رسول الله ﷺ، ويلقنه إياها ثم يبلغها النبي ﷺ إلى الصحابة لكي يحفظوها ويقرئهم إياها، ويتخير لكل منهم ما يشاء حسبما يرى النبي ﷺ من أحوالهم، واستعداداتهم ولغاتهم ولهجاتهم.

٤- قوله: «وجوه القراءة.»: لأنه ورد في الحديث كما سبق في قول النبي ﷺ: «أقراني جبريل على حرف...»، وقول جبريل -عليه السلام-: «إن الله يأمرك أن تقرأ أمثك القرآن على سبعة أحرف...» وقول النبي ﷺ: «فاقرؤوا ما تيسر منه.»، وهذه الألفاظ صريحة في أن الأحرف شيء يتعلق بالقراءة.

٥- أن الرخصة تتحقق في الأحرف السبعة بالمعنى السابق؛ لأن أصل المشقة إنما يتصور عند القراءة فحسب ولا يتحقق بالتأويلات الأخرى حيث يختار القارئ منها ما يتلاءم وطبيعته ولهجته، فيحصل المقصود.

٦- قوله: «يمكنك أن تقرأ بأي منها، فتكون قد قرأت قرآنا منزلا.»: دليل قول النبي ﷺ: «فأيما حرف قرؤوا فقد أصابوا.» أي أصابوا القرآن، ولا يجوز ترك شيء منها بالرأي أو التحكم الذي قد يفهم من بعض الأقوال التي قيلت في معنى الأحرف السبعة، بمعنى: أنها كلها كافية شافية ولا ترجيح بين شيء منها، إذ هي أبعاد القرآن، وهو متكون من مجموعها، ولذلك حرص عثمان -رضي الله

٢٢ وانظر هذا التفصيل: د. عبد العزيز القارئ، حديث الأحرف السبعة، ص: ٩٧-٩٩.

عنه- عند كتابتها في المصاحف أن يشبتها برسم واحد حتى لا يتوهم أحد أن هناك ترجيحاً لبعضها على بعض.

٧- قوله: «والعدد هنا مراد..»: فقد صرحت الروايات كلها بالعدد سبعة بدليل التدرج في إنزال الأحرف السبعة التي وردت في حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- المتقدم، وفيه: «أقراني جبريل، فلم أزل أستزیده، ويزيدني، حتى انتهى إلى سبعة أحرف..»، وهذا التدرج لا يكون له فائدة إذا لم يكن العدد مراداً، ومراجعة النبي ﷺ جبريل -عليه السلام- دليل آخر على ذلك.

واستنبط بعض العلماء من قول النبي ﷺ: «على سبعة أحرف..»، أن استخدام النبي ﷺ حرف (على) دون غيره مشعر بالشرطية، وتقدير الكلام: أن تقرأ أمتك القرآن بأحرف متعددة على ألا تتجاوز سبعة أحرف....

٨- قوله: «بمعنى أن أقصى حد يمكن أن تبلغه الوجوه القرآنية المنزلة هو سبعة أحرف..»: إن الناظر والمتتبع للقراءات القرآنية الصحيحة المتواترة يجدها على نوعين:

١- مواضع الاتفاق: وهي لم يرد فيها إلا وجه واحد، وهو معظم القرآن.

٢- مواضع الاختلاف: وهذه تبدأ من وجهين فأكثر وتصل إلى سبعة أوجه، ولكن باستقراء القراءات المتواترة، وجد بأن أقصى ما يمكن أن تبلغه هو ستة أوجه، وقد تصل في بعض الحالات إلى سبعة أوجه إذا ضم إليها الروايات الشاذة^{٢٣}.

٩- قوله: «وذلك في الكلمة القرآنية الواحدة ضمن نوع واحد من أنواع الاختلاف والتغاير»^{٢٤}: فُيِدَت السبعة كحد أقصى بالكلمة القرآنية الواحدة ضمن النوع الواحد من أنواع التغاير والاختلاف، وذلك احترازاً من التفريعات التي يفرعها القراء خشية التركيب في الطرق، فقد يكون في الكلمة الواحدة موضعان أو أكثر من مواضع الخلاف، كل موضع منها يندرج ضمن نوع من أنواع التغاير؛ فإذا جمع ما في ذلك كله من أوجه دون اعتبار للأنواع تولد عدد كبير من الأوجه.

٢٣ د. عبد العزيز القارئ حديث الأحرف السبعة، وصلته بالقراءات القرآنية، ص: ٧٩-٨٧.

٢٤ وانظر هذا القيد مع أمثله التي توضحه بتصريف يسير: د. عبد العزيز القارئ، حديث الأحرف السبعة، ص: ٩٠-٩٣.

ولمزيد بيان لهذه النقطة نضرب مثالين يوضحان المقصود:

المثال الأول: قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٣-٤]، ففي ياء «الرحيم» عند الوقف ثلاثة أوجه مقروءة من المد: القصر والتوسط والإشباع. ثم في ميم: «الرحيم» مع ميم «ملك» وجهان من حيث الإدغام والفك، مع الوجهين الآخرين في: «ملك» بالألف ويدونها.

فإذا جمعت هذه الأوجه على اعتبار أنها موضع واحد، فمجموع الأوجه سبعة أوجه، ولكن اعتبار هذه المواضع موضعاً واحداً خطأ، فياء: «الرحيم» مد عارض، وهو موضع مستقل بنفسه فيه ثلاثة أوجه، واليمين المتماثلان بين لفظتي: «الرحيم» و «ملك» موضع مستقل بنفسه، وفيه وجهان، فلا يجمع أوجه المد العارض مع أوجه اليمين المتماثلين، وكل نوع منهما فيه من الأحرف السبعة باعتبار نوع التغير المستقل عن الآخر.

فالمد العارض نوع من أنواع التغير، واجتماع اليمين المتماثلين نوع آخر من أنواع التغير، وكذلك الوجهين في: «ملك» نوع آخر من أنواع التغير.

المثال الثاني: قوله تعالى: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ} [البقرة: ٣٧]، في هذه الآية عدة مواضع وقع فيها الخلاف: فلفظة «آدم» منصوبة مع رفع: «كلمات»، وهي قراءة ابن كثير المكي، وقرأ باقي القراء العشرة برفع: «آدم» ونصب «كلمات»، وهما وجهان صحيحان مقروءان في هذا الموضع.

وكذلك فإن الألف في: «فتلقى» فيها ثلاثة أوجه مقروءة: الوجه الأول: الفتح، والوجه الثاني: التقليل، والوجه الثالث: الإمالة.

وكذلك فإن ألف البدل في «آدم» ثلاثة أوجه مقروءة: القصر والتوسط والإشباع. فإذا جُمِعَت هذه الأوجه كانت عشرة أوجه، ولذلك لا بد من اعتبار كل نوع من أنواع التغير على حدة، فالخلاف في فرش كلمتي: «آدم» و «كلمات» بالرفع والنصب والعكس نوع تغير واحد، والأوجه في «فتلقى» نوع تغير في الفتح والتقليل والإمالة، وأوجه مد البدل نوع مستقل من أنواع التغير، ويكون كل نوع منها بمثابة صور متعددة للأحرف السبعة في الكلمة الواحدة ضمن نوع التغير المستقل، في كل نوع من الأنواع السابقة.

رابعاً: أمثلة للأحرف السبعة:

سأكتفي في التمثيل للأحرف السبعة بثلاثة أمثلة يتضح بها المقصود منها، وهي على النحو التالي:

١- قوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤]، فيه قراءتان متواترتان صحيحتان، القراءة الأولى: (مَالِك) بالالف بعد الميم، وهي قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف، والقراءة الأخرى: (مَلِك) بغير ألف، وهي قراءة نافع وأبي عمرو وابن كثير وابن عامر وحزمة وأبي جعفر^{٢٥}.

فهذان الوجهان يعتبران من الأحرف السبعة التي نزلت تخفيفاً على الأمة، وبلغت هنا حرفين.

٢- قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ} [الإسراء: ٢٣]، فيه ثلاثة أوجه متواترة صحيحة، وهي: الوجه الأول: بشديد الفاء مع كسرهما منونة، «أَفٌ»، وهي رواية نافع، وحفص عن عاصم، وأبي جعفر، والوجه الثاني: بفتح الفاء من غير تنوين تخفيفاً، «أَفٌ»، وهي رواية ابن كثير، وابن عامر، ويعقوب، والوجه الثالث: بكسر الفاء من غير تنوين، «أَفٌ»، وهي قراءة باقي العشرة^{٢٦}.

ففي هذا المثال تعتبر الأوجه الثلاثة من جملة الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وبلغت هنا ثلاثة أحرف.

٣- قوله تعالى: {مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ} [البقرة: ٩٨]، فيها خمسة أوجه متواترة صحيحة، ووجهان شاذان غير مقروء بهما، فالمجموع سبعة أوجه.

أما الأوجه المقروء بها، فهي: الوجه الأول: (جِبْرِيل) بكسر الجيم والراء وحذف الهمزة، وإثبات الياء، وهي قراءة نافع وأبي عمرو وابن عامر وحفص عن عاصم.

٢٥ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/٢٧٣، وابن مهران، الغاية في القراءات العشر، ص:

٧٥.

٢٦ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ٢/ ٣٠٦-٣٠٧، وابن الجزري، تحبير التيسير، ص: ١٣٥.

الوجه الثاني: (جَبْرِيل) بفتح الجيم وكسر الراء وإثبات الياء من غير همز، وهي قراءة ابن كثير المكي. الوجه الثالث: (جَبْرِئِيل) بفتح الجيم والراء وإثبات الهمزة مكسورة والياء ساكنة، وهي قراءة حمزة والكسائي وخلف.

الوجه الرابع: «جَبْرِئِل» وهو الوجه السابق مع حذف الياء بعد الهمزة، وهي رواية يحيى بن آدم عن أبي بكر بن عياش عن عاصم.

الوجه الخامس: وهو الوجه السابق، مع الوقف، وتسهيل الهمزة بين بين -أي بين الهمزة والألف-، وهو وجه لحمزة^{٢٧}.

وأما الوجهان الشاذان غير المقروء بهما، فالوجه الأول: «جَبْرِائِل» بألف قبل الهمزة وحذف الياء، وهي رواية الحسن البصري.

والوجه الثاني: «جَبْرِئَلَّ» بفتح الجيم والراء وهمزة مكسورة، ولام مشددة، وهي رواية ابن محيصة من «المبهم»^{٢٨}.

في المثال السابق يتضح جليا معنى الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن فهي وجوه متعددة، متغايرة نزل بها القرآن تصل في حدها الأعلى سبعة أوجه في الكلمة الواحدة ضمن نوع التغير الواحد كما تقدم، وتبين أيضا أن أقصى عدد للأحرف الواردة في المتواتر هو: ستة أحرف، ففي هذا المثال خمسة أوجه متواترة، وهي من جملة الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، بمعنى: أن كلمة «جبريل» فيها خمس كفيات للقراءة متواترة، ووجهان آخران شاذان، فمجموع الأوجه سبعة.

وقد ذكر مكي بن أبي طالب -رحمه الله تعالى- مثالا للأحرف السبعة في سورة الفاتحة وفي ذلك يقول: «مثال لاختلاف القراء في سورة الفاتحة مما هو جزء من الأحرف السبعة... مما روي عن السبعة المشهورين مما لا يخالف خط المصحف مما قرأت به...»

قرأ عاصم والكسائي: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} بألف، وقرأ باقي القراء {مَالِكِ} بغير ألف.

٢٧ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٢١٩، وابن الجزري، تحبير التيسير، ص: ٩٥، وعبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، من طريقي الشاطبية والدرية، ص: ٣٧.

٢٨ عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة، وتوجيهها من لغة العرب، ص: ٣١.

وقرأ ابن كثير في رواية قنبل عنه: {الصَّراطُ}، وسراط بالسين، وقرأ حمزة في رواية خلف عنه: {الصَّراطُ} بين الصاد والزاي. وقرأ ذلك باقي القراء بالصاد خالصة. قرأ حمزة {عَلَيْهِمْ} بضم الهاء. وكسرهما باقي القراء.

قرأ ابن كثير والحلواني عن قالون عن نافع {عَلَيْهِمْ} بضم الميم، ويصلانها بواو في الوصل خاصة.

قرأ أبو عمرو {الرَّحِيمِ مَالِكُ} بالإدغام، وباقي القراء بالإظهار»^{٢٩}.

خامسا : الحكمة من نزول القرآن على سبعة أحرف:

يمكن تلخيص حكمة نزول القرآن على سبعة أحرف بما يلي:

١- تيسير القراءة والحفظ على قوم أميين . وهذا واضح في قول النبي ﷺ المتقدم: «يا جبريل إني بعثت إلى أمة أميين، منهم العجوز، والشيخ الكبير، والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط».

٢- إعجاز القرآن للفطرة اللغوية عند العرب على اختلاف لهجاتهم ولغاتهم فتعدد مناحي التأليف الصوتي للقرآن تعددا يكافئ الفروع اللسانية التي عليها فطرة العرب حتى يستطيع كل عربي أن يوقع بأحرفه وكلماته على لحنه الفطري، ولهجة قومه مع بقاء الإعجاز اللغوي للقرآن.

٣- إعجاز القرآن في معانيه وأحكامه، فتقلب الصور اللفظية في بعض الأحرف والكلمات فيه زيادة في المعنى، وفيه دلالة على الأحكام التي يستنبطها الفقهاء^{٣٠}.

٤- تعتبر هذه الأحرف من خصائص هذه الأمة، ومن المناقب التي امتازت بها عن غيرها من الأمم لأن كتب الأمم السابقة كانت تنزل على وجه واحد، وإنه من أعظم الخصائص لهذه الأمة أن الله عز وجل تكفل بحفظ كتابها، وهو على خلاف كتب الأمم السابقة، فقد وكل الله تعالى حفظها لهم فحرفوها وضيعوها.

٢٩ الإبانة عن معاني القراءات، ص: ١٣١-١٣٥.

٣٠ وانظر: الصفاقسي، غيث النفع في القراءات السبع، ص: ١٥، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/٢٢٧، ومناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص: ١٦٩.

ويترتب عليه: أن الله تعالى تكفل بحفظ سائر الأحرف القرآنية التي أنزلها ؛ لأن كل حرف منها بمثابة الآية فضياع شيء منها واندثاره يعني أن بعض أبعاد القرآن ضاعت، أو اندثرت وهذا يتنافى مع مقتضى الحفظ الرباني للقرآن^{٣١}.

٥- أن الأحرف السبعة حفظت لغة العرب من الضياع والاندثار، فقد تضمنت خلاصة ما في لغات القبائل العربية من فصيح وأفصح^{٣٢}.

المبحث الثاني: القراءات القرآنية: معناها، وأقسامها

سأقوم في هذا المبحث ببيان معنى علم القراءات، ثم أركان القراءة الصحيحة، ثم بيان أسماء القراء العشرة الذين تواترت قراءاتهم ، مع ذكر روايتهم وطرقهم مع بيان الفرق بين القراءة والرواية والطريق، وذلك كما يلي:

أولاً: تعريف علم القراءات:

أما علم القراءات: «فهو العلم الذي يعنى بكيفية أداء كلمات القرآن، واختلافها معزوا إلى ناقله»^{٣٣}، وموضوع هذا العلم هو: كلمات القرآن من حيث أحوال النطق بها وكيفية أدائها، واستمداده من النقول الصحيحة المتواترة عن علماء القراءات الموصولة إلى رسول الله ﷺ، والمقرئ: من علم بها أداء ورواها مشافهة، فلو حفظ كتابا امتنع إقراؤه بما فيه إن لم يشافهه من شيوخه مشافهة، والقارئ المبتدئ: من أفرد إلى ثلاث روايات، والمنتهى من نقل منها أكثرها^{٣٤}.

ثانياً: أقسام القراءات:

بناء على ما تقدم: فقد نشأ مفهوم القراءات القرآنية، وهي تنقسم عند القراء إلى قسمين في الجملة^{٣٥}:

٣١ د. عبد العزيز القارئ، حديث الأحرف السبعة، ص: ٩٦.

٣٢ د. عبد العزيز القارئ، حديث الأحرف السبعة، وصلته بالقراءات القرآنية، ص: ١٠٢.

٣٣ ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص: ٣.

٣٤ وانظر هذه المقدمة في علم القراءات: ابن الجزري، منجد المقرئين، ص: ٣-٥، وعبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ص: ٧، والشيخ إبراهيم عطوه عوض، من مقدمة تحقيق شرح الشاطبية، إبراز المعاني لأبي شامة، ص: ١٢.

٣٥ انظر: ابن الجزري، منجد المقرئين، ص: ١٥، وما بعدها.

القسم الأول: القراءة المتواترة^{٣٦}.

وهي القراءة التي توفرت فيها ثلاثة أركان: موافقة وجه صحيح في اللغة العربية، وموافقة أحد المصاحف التي أرسلها عثمان بن عفان -رضي الله عنه- للأمصار، وحصول التواتر وهو رأي جمهور القراء وهو قول الأصوليين والفقهائ^{٣٧}.

وخالف في ذلك مكّي بن أبي طالب، وابن الجزري في اشتراط التواتر ركنا في القراءة الصحيحة، وقالوا: إن صحة الإسناد مع الاشتهار تكون كافية لإثبات القراءة القرآنية، إضافة إلى الركنين الآخرين وهما موافقة سنن العربية وموافقة الرسم العثماني^{٣٨}. ووجه الفرق بين الفريقين بالنسبة للركنيين الآخرين سوى التواتر: أن الركنيين الآخرين عند القائلين بالتواتر، هما ركنان لازمان للتواتر، بمعنى: أن القراءة المتواترة لا بد فيها من تحقق الشرطين الآخرين بطريق التبع.

بخلاف القائلين: بأن التواتر ليس شرطا في صحة القراءة فإن الركنيين الآخرين يعتبران ضروريين لاعتبار صحة القراءة فكون القراءة وردت بطريق الآحاد لا يكفي لاعتبار صحة القراءة بالحرف المروي.

٣٦ التواتر عند الأصوليين يعني: «خبر عدد يمتنع معه لكثرة تواتر على الكذب عن محسوس، أو خبر عن عدد كذلك إلى أن ينتهي إلى محسوس»، وانظر: ابن النجار الفتوح، شرح الكوكب المنير، ٢/ ٣٢٤.

٣٧ الصفاقسي - وبعضهم يضبطها: السَّفَاقِسي - ، غيث النفع في القراءات السبع، ص: ١٧، والشيخ عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، ص: ٧، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٦٠، وابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل، ص: ٤٦، وابن السبكي، جمع الجوامع مع حاشية العطار عليه، ١/ ٢٩٧، والتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح على متن التنقيح، ١/ ٢٦-٢٧، والغزالي، المستصفى، ١/ ١٠١، وعبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت، ٧/ ١، والشوكاني، إرشاد الفحول، ص: ٣٠.

٣٨ وانظر: مكّي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، ص: ٥٧، وما بعدها، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/ ١٤، ولذلك قال ابن الجزري:

فكل ما وافق وَجْهَ نحوٍ وكان للرَّسْمِ احتمالا يحوي

وصح إسنادا هو القرآن فهذه الثلاثة الأركان

وانظر: طيبة النشر، ص: ٩، وانظر: الشيخ عبد الفتاح القاضي، حول القراءة الشاذة والأدلة على

حرمة القراءة بها، ص: ١٥.

وحينئذ يظهر: أن الخلاف بين الفريقين خلاف مؤداه واحد، ذلك أن الفريقين يشترطان التواتر لا اعتبار إثبات القراءة وبيان ذلك: أن القائلين بالتواتر يعتبرون الشرطين الآخرين بمثابة تحصيل الحاصل وتابع لتواتر الرواية، وكذلك الحال بالنسبة للقائلين بصحة السند مع الاشتهار، مع موافقة الوضع العربي والرسم العثماني، فإن هذين الشرطين يعطيان الرواية الصحيحة المشتهرة قوة التواتر فيأْتلف الكلام حينئذ ولا يختلف.

وقد شذذ جمهور القراء قول مكّي وابن الجزري حيث قال الصَّفَاقُسيّ: «مذهب الأصوليين وفقهاء المذاهب الأربعة والمحدثين والقراء: أن التواتر شرط في صحة القراءة، ولا تثبت بالسند الصحيح غير المتواتر، ولو وافقت رسم المصاحف العثمانية... وهو قول محدث لا يعول عليه، ويؤدي إلى تسوية غير القرآن بالقرآن»^{٣٩}.

وعليه: فالقراءة الصحيحة المتواترة، هي القراءة التي توافرت فيها الأركان الثلاثة المتقدمة، وأنه بناء عليها تعتبر هذه الرواية قراءة قرآنية، تصح القراءة بها في الصلاة، وفي خارجها، ولا خلاف عند العلماء في ذلك كما تقدم من قول الصفاقسي: «أنه قول عامة العلماء».

قال ابن عابدين: «القرآن الذي تجوز به الصلاة بالاتفاق هو المضبوط في مصاحف الأئمة التي بعث بها عثمان -رضي الله عنه- إلى الأمصار، وهو الذي أجمع عليه الأئمة العشرة، وهذا هو المتواتر جملة وتفصيلاً فما فوق السبعة إلى العشرة غير شاذ، وإنما الشاذ ما وراء العشرة وهو الصحيح»^{٤٠}.

القسم الثاني: القراءة الشاذة:

القراءة الشاذة في مفهوم العلماء: ما اختلف فيها ركن من أركان القراءة الثلاثة المتقدمة، غير أن جمهور القراء يعتبرون الشاذ ما كان غير متواتر، فالآحاد عندهم في حكم الشاذ، وهي القراءة التي اختلف فيها ركنها الركين وهو التواتر، وهذا الركن يعتبر الركن الأهم، والمعول عليه في اعتبار إثبات قرآنية الرواية.

٣٩ الصفاقسي، غيث النفع في القراءات السبع، ص: ١٧، وانظر: ابن النجار الفتوحى، شرح الكوكب المنير، ١٣٦/٢.

٤٠ رد المختار، ٤٨٦/١.

ومن هذا النوع الروايات التي ينقلها الأئمة الأربعة ابن محيصة ويحيى اليزيدي والحسن البصري والأعمش حيث إن هذه الروايات لم تنقل بالتواتر -وسياأتي التعريف بهم تفصيلا-.

وهناك أنواع أخرى تعتبر قراءة شاذة من باب أولى ، وهي كما يلي:

النوع الأول: ما ورد أحادا وصح سنده، ولكنه خالف رسم المصحف أو خالف قواعد العربية أو لم يشتهر الاشتهار الذي اشترطه مكّي وابن الجزري -رحمهما الله تعالى-، ومثال هذا النوع: ما أخرجه الحاكم من طريق عاصم الجحدري عن أبي بكرة: أن النبي ﷺ قرأ: «متكئين على رفارف خضر، وعباقرى حسان»، وأخرج من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- أنه ﷺ قرأ: «فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرات أعين»، وغيرها من الأمثلة^{٤١}.

النوع الثاني: ما لم يصح إسناده، ومن ذلك قراءة «مَلَك يوم الدين» بصيغة الماضي، ونصب «يوم»، و«ياك يُعبد» ببنائه للمفعول.

النوع الثالث: وهو الموضوع الكذب المختلق المصنوع على النبي ﷺ ، كقراءات الخزاعي^{٤٢}.

النوع الرابع: القراءات التفسيرية، وهي التي سبقت على سبيل التفسير وهو يشبه من أنواع الحديث المدرج^{٤٣}، مثل قراءة سعد بن أبي وقاص «وله أخت من أم»، وكقراءة ابن عباس: «ليس عليكم أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج»، وغيرها^{٤٤}، وقد

٤١ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ١/١٦٨، ومكي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، ص: ٨٥-٨٩. والعلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، ١/٨٣.

٤٢ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ١/١٦٨، ومكي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، ص: ٨٥-٨٩.

٤٣ المدرج عند المحدثين : ما تزايد لفظه في متن الحديث، أو سنده من كلام الراوي، فيحسبها من يسميها مرفوعة في الحديث، وهو محرم إذا كان المدرج متعمدا إلا أن يكون على سبيل التفسير والتوضيح فلا بأس به، والأولى أن ينص الراوي على الكلمات التي أدرجها، وانظر: أحمد محمد شاكور، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، ص: ٦٩-٧٣.

٤٤ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ١/١٦٨.

كانوا يدخلون هذا النوع في التفسير؛ لأنهم محققون لما تلقوه عن النبي ﷺ، وهم الذين حضروا التنزيل وهم أولى الناس بتأويله.

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: «المقصد من القراءة الشاذة: تفسير القراءة المشهورة، وتبيين معانيها كقراءة عائشة، وحفصة -رضي الله عنهما-: «والصلاة الوسطى، صلاة العصر»، وقراءة ابن مسعود -رضي الله عنه-: «فاقطعوا أيماهما»، وقراءة جابر -رضي الله عنه-: «فإن الله من بعد إكراههن لهن غفور رحيم»، فهذه الحروف، وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن، وقد كان يروى مثل هذا عن التابعين في التفسير فيستحسن، فكيف إذ روي عن كبار الصحابة، ثم صار في نفس القراءة فهو أكثر من التفسير وأقوى فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل»^{٤٥}.

وقد اتفق القراء جميعاً بعد ذلك: على أن ما وراء القراءات العشر التي جمعها القراء العشرة والواردة في طيبة النشر لابن الجزري شاذ، أي: غير متواتر، ولا يجوز اعتقاد قرآنيته، ولا تصح الصلاة به^{٤٦}.

مما سبق يتبين أن القراءات الشاذة لا تعتبر قرآناً ولا يجوز اعتقاد قرآنيته ولذلك لا تجوز قراءتها في الصلاة وفي خارجها، ولكنه يجوز تعلمها وتعليمها وتدوينها في الكتب، وبيان وجهها من حيث اللغة والإعراب^{٤٧}.

كما أن القراءة الشاذة حجة عند الأصوليين في استنباط الحكم الشرعي وإثباته بها^{٤٨}.

ثالثاً: تقسيم القراءات إلى أصول وفرش^{٤٩}:

٤٥ نقلاً عن: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ١/١٦٨.

٤٦ الصفاقسي، غيث النفع في القراءات السبع، ص: ١٨، وهو المفهوم من قول الفقهاء والأصوليين، وانظر مثلاً: ابن عابدين، رد المختار، ١/٤٨٦، وابن السبكي، جمع الجوامع، ومعه حاشية العطار عليه، ١/٢٩٩.

٤٧ عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة وتوجيهها في لغة العرب، ص: ١٠.

٤٨ وانظر: د. محمد خالد منصور، حكم الاحتجاج بالقراءة الشاذة عند الأصوليين، ص: ١٣، وما بعدها بحث منشور في مجلة دراسات الجامعة الأردنية، المجلد (٢٦)، العدد (٢)، شهر (٧)، ١٩٩٩م.

٤٩ وانظر: أحمد بن الجزري، شرح طيبة النشر، ص: ١٦٧-١٦٨، وابن القاصح، سراج القارئ، ص: ١٤٧-١٤٨، وأبو شامة، إبراز المعاني، ص: ٣١٧-٣١٩.

يقسم القراء القراءات إلى قسمين:

القسم الأول: الأصول، أي: أصول القراءات، أو أصول القراءة، وهي تعني القواعد المضطردة التي تنطبق على كل جزئيات القاعدة، والتي يكثُر دورها، وتطرُد، ويدخل في حكم الواحد منها الجميع، بحيث إذا ذكر حرف من حروف القرآن الكريم، ولم يقيد يدخل تحته كل ما كان مثله، فالتفخيم للراء المفتوحة المتحركة مثلاً يكون مضطرداً في كلمة ترد في القرآن مفتوحة.

وإنما سميت الأصول أصولاً لأنها يكثُر دورها ويطرد حكمها على جزئياتها.

والأصول التي يذكرها علماء القراءات هي: الاستعاذة والبسملة وسورة أم القرآن والإدغام الكبير وهاء الكناية والمد والقصر والهمزتين من كلمة ومن كلمتين والهمز المفرد ونقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها والسكت على الساكن قبل الهمز وغيره ووقف حمزة وهشام على الهمز والإدغام الصغير والكلام في ذال: «إذ» ودال «قد» وتاء «التأنيث ولام «هل وبل» وحروف قربت مخارجها وأحكام النون الساكنة والتنوين والفتح والإمالة بين اللفظين وإمالة هاء التأنيث وما قبلها في الوقف ومذاهب القراء في الرءاءات واللامات والوقف على أواخر الكلم والوقف على مرسوم الخط والياءات الزوائد.

القسم الثاني: الفرش، وهو الكلمات التي يقل دوره وتكراره من حروف القراءات المختلف فيه في القرآن الكريم، ولم تطرد، وقد أطلق عليه القراء فرشاً لانتشاره كأنه انفرش وتفرق في السور وانتشر؛ ولأنها لما كانت مذكورة في أماكنها من السور فهي كالمفروشة. فإن الفرش إذا ذكر فيه حرف فإنه لا يتعدى أول حرف من تلك السورة إلا بدليل أو إشارة أو نحو ذلك، ويبدىء القراء بذكر الفرش من أول سورة البقرة إلى آخر سورة الناس، وقد سمي بعضهم الفرش فروعاً مقابلة للأصول.

ومثاله ما ورد في سورة البقرة في قوله تعالى: «وما يخذعون إلا أنفسهم» (البقرة : ٩)، فقد قرأ الكوفيون الثلاثة: عاصم وحمزة والكسائي، وابن عامر وأبو جعفر ويعقوب: «يَخْدَعُونَ»، وقرأ الباقر من العشرة: يخادعون».

رابعا: تعداد القراء العشرة ورواتهم وطرقهم^{٥٠}:

٥٠. وقد ذكر هذه الأسماء والطرق: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/ ٥٤-٥٦، وابن الجزري،

أما القراء العشرة الذين اشتهرت قراءتهم وامتازوا بدقة الرواية وضبطها عن النبي ﷺ ، فسأذكر أسماءهم وأسماء رواتهم باختصار شديد على النحو التالي:

١- **نافع المدني:** هو أبو رويم نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم الليثي أصله من أصفهان، وتوفي بالمدينة سنة تسع وستين ومائة، وروايه: قالون، وورش.

أما قالون: فهو عيسى بن مينا بالمد والقصر، المدني معلم العربية، ويكنى أبا موسى، وقالون لقب له ويروى بأن نافعا لقبه به لجودة قراءته؛ لأن قالون بلغه الرُّوم: جيد، وتوفي بالمدينة سنة عشرين ومائتين، وأما الطرق التي رويت عنه: فمن طريقي أبي نسيط والحلواني.

وأما ورش: فهو عثمان بن سعيد المصري ويكنى أبا سعيد وورش لقب له، لقب به فيما يقال لشدة بياضه، وتوفي بمصر سنة سبع وتسعين ومائة، وأما الطرق عنه: فمن طريقي الأزرق، والأصبهاني.

٢- **ابن كثير:** هو عبد الله بن كثير المكي، وهو من التابعين، وتوفي بمكة سنة عشرين ومائة، وروايه: البزي، وقنبل.

فأما البزي: فهو أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي بزة المؤذن المكي، ويكنى أبا الحسن، وتوفي بمكة سنة خمسين ومائتين، وأما الطرق عنه: فمن طريقي: أبي ربيعة، وابن الحباب.

وأما قنبل: فهو محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن خالد بن سعيد المكي، المخزومي، ويكنى أبا عمرو، ويلقب قنبلا، ويقال: هم أهل بيت بمكة يعرفون بالقنابلة، وتوفي بمكة سنة إحدى وتسعين ومائتين، وأما الطرق عنه: فمن طريقي ابن مجاهد، وابن شنبوذ.

منجد المقرئين، ص: ٢٩، وما بعدها، وابن الجزري، طيبة النشر في القراءات العشر، ص: ٣٢-٣٤، وأحمد بن محمد بن الجزري، شرح طيبة النشر، ص: ٨-١٥، وأبو عمرو الداني، التيسير في القراءات السبع، ص: ٤-٧، والشاطبية، «حرز الأماني ووجه التهاني» المسماة بالشاطبية، ص: ٢-٤، وابن القاصح، سراج القاري، ص: ٩-١٣، وأبو شامة، إبراز المعاني، ص: ٢٩-٣٣، وعبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية، والدرّة، ص: ١٠-٧.

٣- أبو عمرو البصري: هو زَيْنُ بن العلاء بن عمار المازني البصري، وقيل اسمه يحيى، وقيل اسمه كنيته، وتوفي بالكوفة سنة أربع وخمسين ومائة، وراويه: الدوري، والسوسي.

فأما الدوري: فهو أبو عمر حفص بن عمر بن عبد العزيز الدوري النحوي، والدور موضع ببغداد، توفي سنة ست وأربعين ومائتين، وأما الطرق عنه: فمن طريقي: أبي الزعراء، وابن فرح.

وأما السوسي: فهو أبو شعيب صالح بن زياد بن عبد الله السوسي، توفي سنة إحدى وستين ومائتين. وأما الطرق عنه: فمن طريقي: ابن جرير، وابن جُمهور.

٤- ابن عامر الشامي: هو عبد الله بن عامر الشامي اليحصبي قاضي دمشق في خلافة الوليد بن عبد الملك، ويكنى أبا عمران وهو من التابعين، وتوفي بدمشق سنة ثمان عشرة ومائة، وراويه: هشام وابن ذكوان.

فأما هشام: فهو هشام بن عمار بن نصير القاضي الدمشقي، ويكنى أبا الوليد، وتوفي بها سنة خمس وأربعين ومائتين. وأما الطرق عنه: فمن طريقي: الحلواني، والداجوني.

وأما ابن ذكوان: فهو عبد الله بن أحمد بن بشير بن ذكوان القرشي الدمشقي، ويكنى أبا عمرو، وتوفي بدمشق سنة اثنتين وأربعين ومائتين، وأما الطرق عنه: فمن طريقي الأخفش، والصوري.

٥- عاصم الكوفي: هو عاصم بن أبي النجود، ويقال له: ابن بهدلة، ويكنى أبا بكر، وهو من التابعين، وتوفي بالكوفة سنة ثمان وعشرين ومائة، وراويه شعبة، وحفص.

٥١ وقيل غير ذلك، ابن القاصح، سراج القارئ، ص: ١٠، وقد حقق الدكتور عبد الصبور شاهين اسم أبي عمرو، بلغ الاختلاف في اسمه إلى واحد وعشرين قولاً، وقد ناقشها مناقشة علمية، وخلص إلى أن الاسم الحقيقي له هو: زَيْنُ، كما درجت عليه معظم الروايات، وأن اسمه الشائع: هو كنيته، ولعل هذا الذي انتهى إليه هو الصواب، فقد ذهب إليه أحد المؤرخين العرب المحدثين، وهو «حيز الدين الزركلي»، وهو ما ذهبت إليه دائرة المعارف الإسلامية، وانظر ذلك مفصلاً: عبد الصبور شاهين، أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي أبو عمرو بن العلاء، ص: ١٩-٢٦.

فأما شعبة: فهو أبو بكر شعبة بن عياش بن سالم الكوفي، وتوفي بالكوفة سنة ثلاث وتسعين ومائة. وأما الطرق عنه: فمن طريق: يحيى بن آدم، والعلمي. وأما حفص: فهو حفص بن سليمان بن المغيرة البزاز الكوفي، ويكنى أبا عمرو، وكان ثقة، وتوفي سنة ثمانين ومائة. وأما الطرق عنه: فمن طريق عبيد بن الصباح، وعمرو بن الصباح.

وقد وضع هذا الكتاب برواية حفص عن عاصم من طريق عبيد بن الصباح، وهو من طريق أبي الحسن الهاشمي وبمضمونها من طريق الشاطبية.

٦- حمزة الكوفي: هو حمزة بن حبيب بن عمارة الزيات الفرضي التيمي، وتوفي بحلول في خلافة أبي جعفر المنصور سنة ست وخمسين ومائة، ورواه: خلف، وخلاّد. وأما خلف: فهو خلف بن هشام البزار الكوفي، ويكنى أبا محمد وتوفي ببغداد سنة تسع وعشرين ومائتين. وأما الطرق عنه: فمن طرق ابن عثمان، وابن مقسم، وابن صالح، والمطوعي أربعتهم عن إدريس عن خلف. وأما خلاّد: فهو خلاّد بن خالد، ويقال: ابن خلود الصيرفي الكوفي، ويكنى أبا عيسى، وتوفي بها سنة عشرين ومائتين. وأما الطرق عنه: فمن طرق ابن شاذان، وابن الهيثم، والوزان، والطلحي، أربعتهم عن خلاّد.

٧- الكسائي الكوفي: هو علي بن حمزة النحوي، ويكنى أبا الحسن، وقيل له الكسائي من أجل أنه أحرم في كساء، وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة، ورواه: أبو الحارث، وحفص الدوري.

فأما أبو الحارث: فهو الليث بن خلد البغدادي، توفي سنة أربعين ومائتين، وأما الطرق عنه: فمن طريق: محمد بن يحيى، وسلمة بن عاصم.

وأما حفص الدوري: فهو الراوي عن أبي عمرو، وقد سبق ذكره. وأما الطرق عنه: فمن طريق: جعفر النصببي، وأبي عثمان الضير.

٨- أبو جعفر المدني: هو يزيد بن القعقاع، وتوفي بالمدينة سنة ثمان وعشرين ومائة، ورواه: ابن وردان، وابن جمار.

فأما ابن وردان: فهو أبو الحارث عيسى بن وردان المدني، وتوفي بالمدينة في حدود الستين ومائة. وأما الطرق عنه: فمن طريقي: الفضل بن شاذان، وهبة الله بن جعفر.

وأما ابن جماز: فهو أبو الربيع سليمان بن مسلم بن جماز المدني، وتوفي بها بُعِيد السبعين ومائة. وأما الطرق عنه: فمن طريقي: أبي أيوب الهاشمي، والدوري عن إسماعيل.

٩- يعقوب البصري: هو أبو محمد يعقوب بن إسحاق بن زيد الحضرمي، وتوفي بالبصرة سنة خمس ومائتين، وراويه: رويس، وروح.

فأما رويس: فهو أبو عبد الله محمد بن المتوكل اللؤلؤي البصري، ورويس لقب له، وتوفي سنة ثمان وثلاثين ومائتين. وأما الطرق عنه: فمن طرق: النخاس، وأبي الطيب، وابن مقسم، والجوهري، أربعتهم عن التمار عنه.

وأما روح: فهو أبو الحسن روح بن عبد المؤمن البصري النحوي وتوفي سنة أربع أو خمس وثلاثين ومائتين. وأما الطرق عنه: فمن طريقي الزيري وابن وهب.

١٠- خلف: هو أبو محمد خلف بن هشام بن ثعلب البزار البغدادي، وتوفي سنة تسع وعشرين ومائتين، وراويه: إسحاق، وإدريس.

فأما إسحاق: فهو: أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن عثمان الوراق المروزي، ثم البغدادي، وتوفي سنة ست وثمانين ومائتين. وأما الطرق عنه: فمن طريقي: السوسنجردي، وبكر بن شاذان.

وأما إدريس: فهو أبو الحسن إدريس بن عبد الكريم البغدادي الحداد، وتوفي يوم الأضحى سنة اثنتين وتسعين ومائتين. وأما الطرق عنه: فمن طرق: الشطي، والمطوعي، وابن بويان، والقطيعي الأربعة عنه.

وإتماما للفائدة سأذكر أسماء أشهر أصحاب القراءات الشاذة، وهم أربعة:

١- ابن محيصن: هو محمد بن عبد الرحمن بن محيصن السهمي مولا هم المكي، مقرر أهل مكة مع ابن كثير، ثقة، روى له مسلم، قال ابن مجاهد: «كان لابن محيصن اختيار في القراءة على مذهب العربية، فخرج به عن إجماع أهل بلده،

فرغب الناس عن قراءته، وأجمعوا على قراءة ابن كثير «لاتباعه»، توفي سنة ثلاث وعشرين ومائة بمكة.

٢- يحيى اليزيدي: هو أبو محمد يحيى بن المبارك بن المغيرة العدوي البصري، المعروف باليزيدي، إمام نحوي مقرئ، توفي سنة اثنتين ومائتين.

٣- الحسن البصري: هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، إمام أهل زمانه علما، وعملا، وفصاحة ونبلا، توفي سنة عشر ومائة.

٤- الأعمش: هو أبو محمد سليمان بن مهران الأعمش، الأسدي الكوفي مولاهم الإمام الجليل، توفي سنة ثمان وأربعين ومائة^{٥٢}.

خامسا : الفرق بين القراءة والرواية والطريق^{٥٣}

- ما نسب لإمام من الأئمة العشرة مما أجمع عليه الرواة عنه فهو قراءة. وكل ما نسب للراوي عن الإمام فهو رواية، وكل ما نسب للآخذ عن الراوي وإن سفل فهو طريق.
- فمثلا: الفتح في لفظ «صَعَف» في سورة الروم قراءة حمزة، ورواية شعبة، وطريق عبيد بن الصباح عن حفص، وكذلك إثبات البسملة قراءة المكي، ورواية قالون عن نافع، وطريق الأصبهاني عن ورش، وهكذا.

- سادسا : الفرق بين الخلاف الواجب والجائز في القراءات

أولاً: الخلاف الواجب: وهو عين القراءات والروايات والطرق بمعنى أن القارئ ملزم بالإتيان بها جميعاً، فلو أخل بشيء منها عد ذلك نقصاً في روايته، كأوجه البديل مع ذات الياء لورش فهي طرق وإن شاع التعبير عنها بالأوجه تساهلاً.

والخلاف الواجب يكون في أصول القراءة: ومثاله الخلاف في المد الجائز المنفصل، وكالخلاف في الإمالة، وغيرها من الأصول.

ويكون أيضاً في فرش الكلمات، ومثاله: الخلاف في قراءة لفظ: «فرهين» في قوله تعالى: «وتنحتون من الجبال بيوتا فرهين» (الشعراء، ١٤٩)، فقد قرأ ابن عامر

٥٢ عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، ص: ١١-١٩.

٥٣ عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ص: ١١-١٠.

والكوفيون الثلاثة: عاصم وحزمة والكسائي بالألف: «فارهين»، وقرأ الباقون بدون ألف: «فرهين»^{٥٤}.

المبحث الثالث: علاقة الحروف السبعة بالقراءات

جمع القرآن الكريم في عهد النبي ﷺ في الصدور وعلى أدوات الكتابة الأولية، وهي اللخف والعسب وجريد النخل وغيرها من أنواع الورق المتوفرة عندهم، ولم يكن القرآن الكريم آنذاك مجموعا في مكان واحد، بل كان مفرق الآيات والسور، أو مرتب الآيات فقط وبالأحرف السبعة.

ثم جمع القرآن في عهد أبي بكر -رضي الله عنه- بسبب خوف الفاروق عمر -رضي الله عنه- على ذهاب القرآن باستشهاد حفاظه، وقد أمر أبو بكر -رضي الله عنه- زيد بن ثابت -رضي الله عنه- أن يجمع القرآن، ذلك أن زيدا كان من حفاظ القرآن ومن كتاب الوحي، وهو ممن شهد العرضة الأخيرة للقرآن الكريم، وقد كان القرآن في عهد أبي بكر في مصحف واحد مرتب الآيات مشتملا على الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن^{٥٥}.

ولما اتسعت الفتوحات الإسلامية وتفرق القراء في الأمصار، وأخذ كل صحابي يقرئ أهل البلدة التي ينزل فيها ما تعلمه من النبي ﷺ على وفق الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ولكن دخول الأعاجم في الإسلام وسماعهم للقرآن على هذا النحو أدى إلى دخول الشك في نفوس الناشئة الذين لم يدركوا رسول الله ﷺ.

واشتد الأمر حينما كان غزو «أرمينية»، وغزو «أذربيجان» من أهل العراق، وكان فيمن غزاها حذيفة بن اليمان -رضي الله عنه-، فرأى اختلافا كثيرا في وجوه القراءة، وكان بعض ذلك خارجا عن سنن القراءة الصحيحة المتلقاة عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وبلغ الأمر بهم إلى تكفير بعضهم بعضا، ففرع حذيفة إلى عثمان بن عفان -رضي الله عنه- يخبره بالأمر، فأمر عثمان -رضي الله عنه- أن يُجمع القرآن على وفق العرضة

٥٤ أحمد بن الجزري، شرح طيبة النشر، ص: ٢٨٨.

٥٥ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص: ١١٨ - ١٢٨، وغانم قدوري، رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، ص ٩٥-١٠٧، وما بعدها، وانظر: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص: ١٢٨، وما بعدها.

الآخيرة ؛ درءا للفتنة، وأن ينسخوه من الصحف التي كانت عند أبي بكر -رضي الله عنه- في جمعه الأول للقرآن الكريم.

وفعلًا قام عثمان -رضي الله عنه- بجمع الناس على القراءات القرآنية الثابتة عن النبي ﷺ في العرصة الأخيرة برسم واحد في غالبه على حرف ولغة قريش، ويحتمل الأوجه المختلفة، واطرح ما سواها لكونه نُسخ في العرصة الأخيرة؛ أو لكونه يُعدُّ تفسيرًا وشرحًا للآيات الكريمة من قبل الصحابة الكرام، وقد شارك في جمع القرآن زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص بن أمية، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي -رضي الله عنهم-^{٥٦}.

قال الحافظ ابن الجزري: «والحق ما تحرر من كلام الإمام محمد بن جرير الطبري وأبي عمرو بن عبد البر وأبي العباس المهدوي ومكي بن أبي طالب القيسي وأبي القاسم الشاطبي، وابن تيمية وغيرهم، وذلك أن المصاحف التي كتبت في زمن أبي بكر -رضي الله عنه- كانت محتوية على جميع الأحرف السبعة، فلما كثر الاختلاف، وكاد المسلمون أن يكفر بعضهم بعضًا أجمع الصحابة على كتابة القرآن العظيم على العرصة الأخيرة التي قرأها النبي ﷺ على جبريل عام قبض، وعلى ما أنزل الله تعالى دون ما أذن فيه... فكتبوا المصاحف على لفظ لغة قريش والعرصة الأخيرة، وما صح عن النبي ﷺ... وجردوا المصاحف عن النقط والشكل لتحتمله صورة ما بقي من الأحرف السبعة كالإمالة والتفخيم والإدغام والهمز والحركات وأضداد ذلك مما هو باقي الأحرف السبعة غير لغة قريش...»^{٥٧}.

ونسخ عثمان -رضي الله عنه- مجموعة من المصاحف وأرسلها إلى الأمصار حيث قام بجمع القرآن الذي تلقاه النبي ﷺ، والذي كان يتنزل بوجوه متعددة ومتغايرة مُنزلة من أوجه القرآن الكريم، وهي أوجه تتعلق بالتلاوة والقراءة كما تبين جليا من خلال استعراض الأحاديث الواردة في نزول القرآن على سبعة أحرف، ومن خلال المعنى المختار للأحرف السبعة.

٥٦ غانم قدوري، رسم المصحف، ص: ١٠٧، وما بعدها.

٥٧ منجد المقرئين، ص: ٢١٠٢٢.

وقد ذهب جماهير العلماء من السلف والخلف وأئمة المسلمين إلى أن هذه المصاحف العثمانية مشتملة على ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة فقط جامعة العرضة الأخيرة التي عرضها النبي ﷺ على جبريل -عليه السلام- متضمنة لها لم تترك منها حرفاً، وهو القول الذي يظهر صوابه من خلال الأحاديث الصحيحة، والآثار المشهورة المستفيضة^{٥٨}.

وقد حسم عثمان بذلك الخلاف بين المسلمين في وجوه قراءة القرآن، وحملهم على ما نزل من القرآن بكيفياته المختلفة، وأجمع الصحابة -رضي الله عنهم- على الرسم الذي كتب به عثمان القرآن مشتملاً على المستقر من الأحرف السبعة في العرضة الأخيرة، ولا ريب في أن إجماع الصحابة حجة قطعية حسمت مادة الخلاف بين المسلمين، وأوجبت العمل بالرسم العثماني^{٥٩}.

ويميل بعض الكاتبيين المعاصرين في علوم القرآن إلى أن عثمان -رضي الله عنه- قد جمع الناس على حرف واحد وهو لغة قريش وأطرح ما سواها^{٦٠}.

وهذا الرأي يمكن أن يفهم من جهتين: فإن أرادوا أن عثمان بن عفان -رضي الله عنه- قد ألزم المسلمين بالقراءة بحرف قريش فحسب، وترك الأحرف الأخرى التي نزل بها القرآن، فهذا قول ضعيف لأمرين:

الأمر الأول: أن هذا القول يتعارض والمعنى الأقرب لمعنى الأحرف السبعة، فالأحرف السبعة كما تقدم هي كيفيات ووجوه متعددة متغايرة لكلمات القرآن الكريم، وهذه الوجوه مشتملة على حرف قريش وغيره.

الأمر الثاني: أن في هذا القول هدر لجملة من القراءات القرآنية التي نزلت على النبي ﷺ وثبتت في العرضة الأخيرة.

٥٨ هذا هو القول المشهور، وذهبت طائفة من الفقهاء والقراء إلى أن المصاحف العثمانية مشتملة على جميع الأحرف السبعة؛ لأن الأمة لا يجوز لها أن تهمل شيئاً منها، وذهب طائفة أخرى إلى أن المصاحف العثمانية لا تشتمل إلا على حرف واحد، وهو قول ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٣١/١، وابن الجزري، منجد المقرئين، ص: ٢١، والطبري، تفسير: الطبري، وانظر الطبري، ٦٤/١.

٥٩ وانظر سبب جمع القرآن في عهد عثمان -رضي الله عنه-، مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص: ١٢٨، وما بعدها.

٦٠ منهم محمد طاهر الكردي، ود. عبد الفتاح شلي، ود. عبده الراجحي، وانظر هذه المسألة: غانم قدوري، رسم المصحف، ص: ١٤٦-١٤٧.

وَيَتَمَسَّكُ الْقَائِلُونَ بِأَن عَثْمَانَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- جَمَعَ النَّاسَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ: بِأَنَّ الْأَحْرَفَ السَّبْعَةَ رَخْصَةً فَيَسُوغُ أَخْذَ حَرْفٍ مِنْهَا دُونَ سَائِرِ الْأَحْرَفِ.

وَيُردُّ عَلَى هَذَا الدَّلِيلِ: بِأَنَّ التَّخْيِيرَ إِنَّمَا كَانَ فِي قِرَاءَةِ مَا هُوَ مُتَلَقَّى لَا فِي نَقْلِ الرِّوَايَاتِ الْقِرْآنِيَّةِ، وَلِذَلِكَ كَانَتِ الرِّخْصَةُ فِي قِرَاءَةِ هَذِهِ الْأَحْرَفِ السَّبْعَةِ، أَوْ قِرَاءَةِ بَعْضِهَا، لَا أَنَّ الْأُمَّةَ مَخِيرَةٌ أَنْ تَنْقُلَ مَا تَشَاءُ مِنْهَا، وَتَتْرِكَ مَا تَشَاءُ، فَهَذَا مِمَّا لَمْ تَتَنَاوَلْهُ الرِّخْصَةُ سِوَمَا أَنَّ الْقُرْآنَ مُحْفُوظٌ كُلَّهُ بِسَائِرِ الْأَحْرَفِ الَّتِي نَزَلَ بِهَا.

ثُمَّ إِنْ الصَّحَابَةُ الْكِرَامُ قَامُوا بِنَقْلِ مَا تَلَقَوْهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ مِنَ الْأَوَّجِهِ الْقِرَاءَةِ مُوَافِقًا لِلرَّسْمِ الْعُثْمَانِيِّ لَضَبْطِ الْأَوَّجِهِ الْمَقْرُوءِ بِهَا، ذَلِكَ أَنَّ الْخَبِيرَ بِالرَّسْمِ الْعُثْمَانِيِّ يَدْرِكُ بِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ وَجُوهًا كَثِيرَةً فَخَوْفًا مِنْ تَسَرُّبِ مَا لَمْ يَثْبِتْ قِرْآنًا، عُنِيَ الصَّحَابَةُ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ- وَالتَّابِعُونَ، وَمِنْ بَعْدِهِمْ عَلَى ضَبْطِ رَوَايَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَاشْتَهَرَتْ طَائِفَةٌ مِنْ نَقْلَةِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ بِالضَّبْطِ وَالْإِتِّقَانِ، وَعَرَفُوا بِهَا، وَاشْتَهَرُوا بِنَقْلِهَا، فَنَشَأَ مَفْهُومُ الْقِرَاءَاتِ الْقِرْآنِيَّةِ أَوْ عِلْمُ الْقِرَاءَاتِ.

وَأَمَّا إِذَا أَرَادُوا بِقَوْلِهِمُ السَّابِقِ: أَنَّ رَسْمَ الْمَصْحَفِ كَانَ بِحَرْفٍ قَرِيشٍ فَقَدْ، وَأَنَّ رَسْمَهُ يَحْتَمِلُ مَا ثَبِتَ فِي الْعَرْضَةِ الْأَخِيرَةِ، فَهُوَ رَأْيٌ فِيهِ وَجَاهَةٌ لَوْلَا أَنَّهُ يَشْكُلُ عَلَيْهِ مَا وَرَدَ فِي صَحِيحِ الْإِمَامِ الْبُخَارِيِّ مِنْ حَدِيثِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: «فَأَمَرَ عَثْمَانُ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ وَسَعِيدَ بْنَ الْعَاصِ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَنْ يَنْسَخُوهَا فِي الْمَصَاحِفِ، وَقَالَ لَهُمْ: إِذَا اخْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فِي عَرَبِيَّةٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَارْتَبِعُوا بِلِسَانِ قَرِيشٍ؛ فَإِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ بِلِسَانِهِمْ، فَفَعَلُوا»^{٦١}، فَلَا تُؤْثِرُ السَّابِقُ يَسْتَفَادُ مِنْهُ الْأُمُورُ التَّالِيَةُ:

الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: أَنَّ غَالِبَ الْقُرْآنِ نَزَلَ بِلِسَانِ قَرِيشٍ، لِقَوْلِ عَثْمَانَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: «فَإِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِلِسَانِهِمْ»، أَيْ: أَنَّ غَالِبَ الْقُرْآنِ نَزَلَ بِلِسَانِ قَرِيشٍ؛ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: {قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ} [الزمر: ٢٨]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [الشعراء: ١٩٥]، فَلَا يُتَّانِ الْكَرِيمَتَانِ تَدْلَانِ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ نَزَلَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ جَمِيعًا؛ وَإِنْ كَانَ غَالِبُهَا نَزَلَ بِلُغَةِ قَرِيشٍ.

٦١ وانظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٩/٨-٩.

الأمر الثاني: أن الأثر السابق يدل صراحة على أن رسم المصحف رسم بلغة قريش ، وغيرها بدليل قول عثمان -رضي الله عنه-: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية من عربية القرآن فاكتبوها بلسان قريش»، فهو يدل على أن بعض الأحرف كانت تكتب بلغة غير لغة قريش.

والذي أراه في هذه الجزئية -والله تعالى أعلم- : أن القرآن الكريم قد رسم في غالبه بلغة قريش، مع هذا لا يمنع من رسم طائفة من الحروف بلغة غيرها؛ لأن رسم المصحف قد احتوى على ما استقر من الحروف القرآنية في العرصة الأخيرة.

صلة القراءات القرآنية العشر المتواترة بالأحرف السبعة:

اتضح جليا من العرض السابق: أن الذي استقر عليه الأمر هو تواتر القراءات العشر، وأنها جملة ما بقي في العرصة الأخيرة، وهي جملة ما بقي من الأحرف السبعة، وهو الصورة النهائية لكتاب الله عز وجل، ولذلك يمكن وضع القاعدة التالية: «كل قراءة صحيحة متواترة هي من الأحرف السبعة، وليس كل شيء من الأحرف السبعة متواترا؛ لكونه قد نسخ شيء منها في العرصة الأخيرة».

قال ابن الجزري: «إن المصاحف العثمانية لم تكن محتوية على جميع الأحرف السبعة التي أبيحت بها قراءة القرآن كما قال جماعة من أهل الكلام غيرهم ، بناء منهم على أنه لا يجوز على الأمة أن تهمل نقل شيء من الأحرف السبعة».

وقال: «لأننا إذا قلنا إن الأحرف السبعة التي أنزلها الله تعالى كان ما خالف الرسم يُقْطَع بأنه ليس من الأحرف السبعة وهذا قول محذور لأن كثيرا مما خالف الرسم قد صح عن الصحابة، -رضي الله عنهم-، وعن النبي ﷺ»^{٦٢}.

ثم علق الدكتور القارئ على قول ابن الجزري المتقدم بقوله: «هذا مقتضى التحقيق لأن بعض أفراد الأحرف السبعة نُسخَت تلاوته في العرصة الأخيرة، فلم يقرئ به رسول الله ﷺ بعدها فلا يعتبر بعد ذلك قرآنا ولذا لم يكتب في المصاحف العثمانية لأن عثمان -رضي الله عنه-، ورهطه -رضوان الله عليهم- كانوا يتحرون كتابة ما ثبت في العرصة الأخيرة... والحق الذي يعرفه كل محقق، أن ما أثبت في هذه العرصة من

٦٢ منجد المقرئين، ص: ٢١.

أحرف القرآن، والذي يمثل الصيغة الكاملة الأخيرة للقرآن قد كتب كله في المصاحف العثمانية، ولم يترك منه شيء، وقد اتفق المحققون على أن ما رواه الأئمة العشرة قد استوعب كل هذه الأحرف، واتفقوا على أن ما رواه غيرهم زائدٌ على ما رواه بجملتهم إما شاذ أو منكر أو ضعيف أو موضوع»^{٦٣}.

وقال ابن الجزري: «الباب السادس: في أن العشرة بعض الأحرف السبعة، وأنها متواترة أصولاً وفرشاً... وفيه فصلان الفصل الأول: في أن العشرة بعض الأحرف السبعة، الذي لا شك فيه أن قراءة الأئمة السبعة والعشرة والثلاثة عشر وما وراء ذلك بعض الأحرف السبعة من غير تعيين...»^{٦٤}.

وقد قال ابن الجزري: «وقول من قال: إن القراءات المتواترة لا حد لها، إن أراد في زماننا فغير صحيح، لأنه لا يوجد اليوم قراءة متواترة وراء العشر، وإن أراد في الصدر الأول، فيحتمل -إن شاء الله-»^{٦٥}.

وقال الإمام مكي بن أبي طالب: «إن هذه القراءات كلها التي يقرأ بها الناس اليوم، وصحت روايتها عن الأئمة إنما هي جزء من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووافق اللفظ بها خط المصحف، مصحف عثمان الذي أجمع الصحابة ومن بعدهم عليه، وأطرح ما سواه مما يخالف خطه... وجمع المسلمين عليها، ومنع من القراءة بما خالف خطها، وساعده في ذلك زهاء -أي قدر- اثني عشر ألفاً من الصحابة والتابعين، واتبعه على ذلك جماعة من المسلمين بعده، وصارت القراءة عند جميع العلماء بما يخالف بدعة وخطاً وإن صحت ورؤيت»^{٦٦}.

وقال الإمام البغوي: «المصحف الذي استقر عليه الأمر هو آخر العروضات على رسول الله ﷺ، فأمر عثمان بنسخه في المصاحف وجمع الناس عليه وأذهب ما سوى ذلك قطعاً لمادة الخلاف، فصار ما يخالف خط المصحف في حكم المنسوخ والمرفوع كسائر ما نسخ ورفع، فليس لأحد أن يعول في اللفظ إلى ما هو خارج عن الرسم»^{٦٧}.

٦٣ حديث الأحرف السبعة، وصلتها بالقراءات القرآنية، ص: ١٢٣-١٢٤.

٦٤ منجد المقرئين، ص: ٥٤.

٦٥ منجد المقرئين، ص: ١٦.

٦٦ الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق: د. عبد الفتاح شليبي، ص: ٣٣-٣٥.

٦٧ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٠/٩.

ثامنا: خلاصة ما ينبغي اعتقاده في الأحرف السبعة والقراءات القرآنية العشر المتواترة وتاريخ المصحف الشريف

لقد لخص الإمام أبي عمرو الداني -رحمه الله تعالى- جملة ما يجب على المسلم اعتقاده في الأحرف السبعة والقراءات القرآنية وتاريخ المصحف مما ينبغي للمسلم أن يكون اعتقاده في هذه المسألة الهامة والحساسة والحاسمة في موضوع القرآن الكريم، وسأقوم بذكر كلمات الإمام أبي عمرو الداني بنصها لأهميتها على النحو التالي:

قال أبو عمرو الداني: «وجملة ما نعتقده من هذا الباب ، وغيره: من إنزال القرآن، وكتابتة، وجمعه، وتأليفه، وقراءته، ووجوهه، ونذهب إليه ونختاره، أن القرآن مُنَزَّل على سبعة أحرف: كلها شاف كاف، وحق وصواب، وأن الله تعالى قد خيّر القراء في جميعها، وَصَوَّبَهُمْ إِذَا قَرَأُوا بِشَيْءٍ مِنْهَا.

وأن هذه الأحرف السبعة المختلف في معانيها تارة، وألفاظها تارة مع اتفاق المعنى، ليس فيها تضاد، ولا تناف للمعنى، ولا إحالة ولا فساد، وأنا لا ندري حقيقة أي هذه السبعة الأحرف كان آخر العرض، أو آخر العرض كان ببعضها دون جميعها.

وأن جميع هذه السبعة أحرف، قد كانت ظهرت، واستفاضت عن رسول الله ﷺ، وضبطتها الأمة على اختلافها عنه، وتلقته منه، ولم يكن شيء منها مشكوكا فيه، ولا مرتابا به.

وأن أمير المؤمنين عثمان بن عفان -رضي الله عنه-، ومن بالحضرة من جميع الصحابة، قد أثبتوا جميع تلك الأحرف في المصاحف، وأخبروا بصحتها، وأعلموا بصوابها، وخيروا الناس فيها، كما كان صنع رسول الله ﷺ.

وأن من هذه الأحرف حرف أبي بن كعب، وحرف عبد الله بن مسعود ، وحرف زيد بن ثابت، وأن عثمان رحمه الله تعالى والجماعة؛ إنما طرحوا حروفا وقراءات باطلة، غير معروفة، ولا ثابتة، بل منقولة عن الرسول -صلى الله عليه وسلم-، نقل الأحاديث، التي لا يجوز إثبات قرآن وقراءات بها.

وأن معنى إضافة كل حرف مما أنزل الله تعالى إلى من أضيف من الصحابة كآبي، وعبد الله، وزيد، وغيرهم من قبل أنه كان أضبط له، وأكثر قراءة، وإقراء به، وملازمة له، وميلا إليه، لا غير ذلك.

وكذلك إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراءة بالأمصار، المراد بها أن ذلك القارئ، وذلك الإمام احتار القراءة بذلك الوجه من اللغة، وأثره على غيره، وداوم عليه ولزمه، حتى اشتهر وعُرف به، وقُصد فيه، وأُخذ عنه. فلذلك أُضيف إليه دون غيره من القراء، وهذه الإضافة إضافة اختيار ودوام ولزوم، لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد. وأن القرآن لم ينزل بلغة قريش فقط، وإن كان معظمه نزل بلغة قريش، وأن رسول الله ﷺ سَنَّ جمع القرآن، وكتابته، وأمر بذلك، وأملأه على كُتبتِه، وأنه ﷺ لم يمت حتى حفظ جميع القرآن جماعة من أصحابه، وقد حفظ الباكون منه جميعه متفرقا، وعرفوه وعلموا مواقعهم ومواضعه، على وجه ما يَعْرِفُ ذلك اليوم، مَنْ ليس من الحفاظ لجميع القرآن.

وأن أبا بكر الصديق، وعمر الفاروق، وزيد بن ثابت -رضي الله عنهم-، وجماعة من الأئمة، أصابوا في جمع القرآن بين لوحين، وتحسينه، وإحرازه، وصيانتَه، وجَرَوْا في كتابته على سنن الرسول ﷺ، وسنته، وأنهم لم يثبتوا منه شيئا غير معروف، ولا ما لم تقم الحجة به، ولا رجعوا في العلم بصحة شيء منه، وثبوتَه إلى شهادة الواحد والإثنين، ومن جرى مجراها، وإن كانوا قد أشهدوا على النسخة التي جمعوها، على وجه الاحتياط، من الغلط، وطَرَقَ الحُكْم -أي توهمه-.

وأن أبا بكر -رضي الله عنه، قصد في جمع القرآن إلى تثبيته بين اللوحين فقط، ورسم جميعه، وأن عثمان -رحمه الله تعالى-، أحسن وأصاب، ووفق لفضل عظيم، في جمع الناس على مصحف واحد، وقراءات محصورة، والمنع من غير ذلك. وأن سائر الصحابة، من علي -رضي الله عنه- ومن غيره، كانوا متبعين لرأي أبي بكر وعثمان، في جمع القرآن، وأنهم أخبروا بصواب ذلك، وشهدوا به. وأن عثمان -رضي الله عنه- لم يقصد قَصْدَ أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنما قصد جمع الصحابة على القراءات الثابتة المعروفة عن الرسول ﷺ، وألقى ما لم يجر مَجْرَى ذلك، وأخذهم بمصحف، لا تقديم فيه ولا تأخير.

وأنه لم يسقط شيء من القراءات الثابتة عن رسول الله ﷺ ، ولا منع منها، ولا حظر القراءة بها؛ إذ ليس إليه، ولا إلى غيره أن يمنع ما أباحه الله تعالى وأطلقه، وحكم بصوابه، وحكم الرسول ﷺ للقارئ به أنه محسن مُجْمِلٌ في قراءته.

وأن القراء السبعة ونظائرهم من الأئمة متبوعون في جميع قراءاتهم الثابتة عنهم، التي لا شذوذ فيها، وأن ما عدا ذلك مقطوع على إبطاله وفساده، وممنوع من إطلاقه والقراءة به. فهذه الجملة التي نعتقدها ونختارها في هذا الباب، والأخبار الدالة على صحة جميعها كثيرة»^{٦٨}.

والحمد لله رب العالمين.

٦٨ أبو عمرو الداني، الأحرف السبعة للقرآن، ص: ٦٠-٦٣.

MÜZAKERE

Abdülmecit TOPÇU*

Öncelikle Kur'an ilimlerinin zor ve problemli konularından biri olan yedi harfi teferruatlı bir şekilde inceleyen staz Muhammed Halid Mansur'a teşekkürlerimi arz ediyorum.

staz Halid Mansur, konuyu giriş bölümüyle birlikte dört ana başlık altında incelemiştir.

1. Bölüm: Bu bölümde yedi harfle ilgili hadislere, yedi harfle ilgili âlimlerin görüşlerine, yedi harften tercih edilen görüşe, yedi harfin tanımı ve yedi harfle ilgili kıraat örneklerine yer verilmiştir.

2. Bölüm: Bu bölümde kıraat ilminin tarifi ve konusu üzerinde durulmuş, kıraatler mütevatir ve az kısımlarına ayrılarak mütevatir kıraatın şartları sayılmıştır. Kıraat-ı Aere imamlarının ve ravilerinin kısaca hal tercümeleri verilmiştir.

3. Bölüm: çnc bölümde ise müellif tebliğın asıl konusu olan yedi harf kıraat ilişkisini Kur'an'ın derlenmesi ve istinsahı bağlamında ele almış, incelemiştir.

Bu kısa özetten sonra üstaz'ın çalışmasını birkaç başlık altında değerlendirmek istiyorum.

1. Sistematik açıdan
2. İçerik açısından
3. Kaynakların kullanımı açısından

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ğretim yesi

1. Söz konusu çalışma sistematik açıdan ciddi anlamda sıkıntılıdır. Çünkü yedi harf kıraat ilişkisi merkeze alınması gerekirken tebliğde yedi harf konusuyla kıraat konusu ayrı ayrı ele alınarak gereksiz detaylara girilmiş asıl konudan uzaklaşmıştır. Oysa bu çalışmada yedi harf kıraat ilişkisine zemin hazırlayacak özlü bilgiler verilmesi gerekirdi. Konuya hiçbir katkısı olmayan gereksiz bilgiler nedeniyle asıl konu olan “yedi harf kıraat ilişkisi” hem bilgi bağlamında hem de değerlendirme bağlamında gölgede kalmıştır. Burada ele alınması gereken esas, kıraat birikimi ile bağlantısı kurulacak olan yedi harfle ilgili yaklaşımlardır. Oysa tebliğde gereksiz biçimde yedi harf hadislerinin nerede ise tamamı dokümantasyon mantığı ile yazılmış ve bu hadislerin kritiği yapılmıştır. Bununla da yetinilmemiş konuyla alakası olmayan yedi harf ruhsatının hikmeti ve faydalarına yer verilmiştir.

Yine esas ile doğrudan alakası olmayan bu konular işlenirken gereksiz detaylandırmalara gidilmiş konu ile ilgili âlimlerin farklı yaklaşımları, bir takım tedahüllerle ele alınmıştır. Mesela İbn Hacer’in görüşü verildikten sonra bu görüşün referanslarıyla alakalı yaklaşık sekiz madde sıralanmıştır. Sekizinci maddenin akabinde de yine bu hususta, iki çeşit yaklaşım bulunduğu belirtilerek maddeler de maddeleştirilmek suretiyle ciddi sistematik bir kargaşaya yol açılmıştır.

2. İçerik Açısından: Tebliğ ihtiva ettiği konular ve bunları ele alış biçimi bakımından da problemlidir. Yukarıda da açıkladığımız gibi bu tebliğin asıl konusu yedi harf kıraat ilişkisidir. Müellif yedi harf ve kıraat konusunu ayrı ayrı ele alarak asıl konunun önüne geçirmiştir. Buna rağmen yedi harf konusunda da ele alınması gereken hususlara yeteri kadar yer verilmemiştir. Yedi harfle ilgili âlimlerin yaklaşımını, Suyûtî ve Kurtubî’den özetleyerek altı madde halinde vermekte ve kıraat gerçeği ile uyuşan yaklaşımları hiçbir değerlendirmeye tabi tutmamaktadır. Buradan tercih edilen görüş başlığına geçip birkaç müellif etrafında dönerek yedi lehçe görüşünü ön plâna çıkarmaktadır. Oysa en az yedi lehçe görüşü kadar benimsenen diğer görüşlerin de değerlendirmeye tabi tutularak, hatta yedi lehçe görüşü ile mukayese edilerek bir çıkarıma varılması gerekirdi. Mesela bu konuda çok konuşulan Taberî’nin “müteradif”, İbn Kuteybe, İbn Cezerî ve son dönem âlimlerinden Subhî es-Salih’in “yedi vecih” görüşleri hiç değerlendirmeye alınmamıştır.

Kıraat konusunda ise içerik bakımından yine aynı sıkıntılar gözlemlenmektedir. Esasen bu başlık altında, yedi harfle ilişkisini ortaya koyacak derecede kıraat bilgilerine yer verilmesi gerekirdi. Oysa çalışma farklı yönleriyle kıraat



çeşitlerini inceleyen bir araştırmayı andırmaktadır. Mesela kıraatleri önce mütevatir, şaz kısımlarına ayırmış daha sonra usûl ve ferş yönünden taksim etmiştir. Bu çeşitlemelerden birincisi ciddi anlamda tartışılırken, ikincisinin kıraat çeşitleri kapsamında değerlendirilmesi ciddi bir bilgi hatasıdır. Birinci taksimde yer alan mütevatir kavramını, kıraatler için kullanan İbn Cezerî dahi, bu görüşünden vaz geçmiş ve kıraatler için en doğru kavramın sahih olduğunu söylemiştir. Gelenek içerisinde ikili, üçlü ve altılı tasnifler yapılmış fakat mütevatir, şaz şeklinde bir tasnif yapılmamıştır. Dolayısıyla burada da –asıl konu olmaması hasebiyle– tartışmalı kavramlar yerine genel kabul gören bir tasnifin verilmesi gerekirdi. Usûl ve ferş yönünden yapılan taksimin, kıraat çeşitleri bağlamında verilmesi bize göre doğru değildir. Kıraat çeşitleri denince akla gelen, kabul gören, kabul görmeyen veya yaygın olan, yaygın olmayan ya da bilimsel anlamda kullanılan, kullanılmayandır. Usûl ve ferşî okumalar kıraat çeşidi değil, kıraatlerin niteliklerini ortaya koyan kategorilerdir. Usûl, Kur'an'ın her yerinde belli kural ve kaideler çerçevesinde okunan fonetik farklılıklardır. Ferş ise, gramatik farklılıklardır. Dolayısıyla kıraat çeşitleri usûl ve ferşe ait tüm okumalar üzerinden yapılmaktadır. Bu nedenle de usûl ve ferşin kıraat çeşidi olarak sunulması ciddi bir karmaşayı doğurur.

Bütün bunlar yanında bir diğer şey de, konuyla bağlantısını kurmakta zorluk çektiğimiz kıraat imamları ve râvîlerinin biyografik bilgilerine yer verilmesidir.

İçerik açıdan çalışmanın belki üçte ikisini oluşturması gereken yedi harf-kıraat ilişkisi, çalışmanın üçte birini bile karşılamamaktadır. Bunun ötesinde altı sayfa anlatılan konu özden uzak tamamen Kur'an ve kıraat tarihi bilgileri içerisinde yok edilmiştir. Çünkü bu konunun Kur'an'ın derlenmesi ve istinsahı ile kısmen alakası vardır. Konunun doğrudan alakalı olduğu husus, mevcut kıraat birikimi ve yedi harfle ilgili yaklaşımlardır. Öncelikle yedi harfle ilgili yaklaşımlar ayrı başlıklar altında ele alınıp kıraat birikimi ile ne kadar ilişkili olduğu ortaya konulmalıydı. Örneğin “yedi harf yedi müteradif kelimedir”, “Yedi harf yedi vecihten ibarettir”, “yedi harf yedi ayrı Arap lehçesidir” yaklaşımlarının mevcut kıraat birikimi ile ilişkisinin olup olmadığı aşağıdaki şekilde ortaya konulmalıydı.

Bilindiği üzere müteradif yaklaşım Taberî'ye ait bir görüştür. Taberî yedi harfi aynı anlama gelen bir kelimenin yedi vechi, başka bir deyişle aynı anlama gelen müteradif lafızlar olarak algılamıştır. Taberî'ye göre istinsah olayında Hz. Osman, aynı anlama gelen yedi kelimededen Kureyş lehçesini

esas almış diğer altıyı terk etmiştir. Kıraat kaynaklarında değer bulup yer alan bu görüşün kıraat birikimiyle ilişkisi nedir? Bu yaklaşıma göre yedi harf, aynı anlama gelen yedi ayrı kelimeden ibarettir. Kıraat birikimi ise, müteradif lafızları da içine aldığı, fonetik ve gramatik farklılıklar gibi birçok kategoriden oluşmaktadır. Dolayısıyla müteradif yaklaşım kıraat birikiminin tümünü içine alacak nitelikte değildir. Kıraat birikiminin içeriği, bu yaklaşımdan daha geniştir. Bu noktada müteradif yaklaşımın kıraat birikiminin tümünü kapsaması mümkün değildir.

Antrparantez söylemeliyim ki, Taberî kendine göre bir yol bulmuş ve işin içerisinden çıkmıştır. Ona göre, bir kelimenin şeklinin aynı kalması şartıyla onu ötre, üstün veya esre ile okumak yahut harekeli veya sakini okumak, (tahkik, tehsil, feth, imâle izhar, idğam, tefhîm, terkik,) ya da bir harfi diğer bir harfle değiştirerek (تعلمون - تعلمون gibi) okumak, Hz. Peygamber'in "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir" hadis-i şerifinin şümülüne girmemektedir. Çünkü hadisi şerifte yedi harften herhangi birisi hakkında tartışmaya girişmenin kişiyi inkâra düşüreceği zikredilmiştir. (Taberî, I/46.) Hâlbuki bir kelimenin feth-imâle, hareke-sükûn gibi çeşitli okunuş şekilleri hakkında tartışmaya girişmek kişiyi inkâra sürüklemeyiz. Hiçbir âlim böyle bir iddiada bulunmamıştır.

Âlimlerin bir kısmı (ki bunlar içerisinde Ez-Zerkeşî, el-Bakillânî, İbn Abdilberr, İbnü'l-Arabî ve Kurtubî gibi isimler zikredilebilir) müteradif görüş yanında yedi harfin yedi lehçe olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre kıraat birikiminin tamamı lehçeye dayanmaktadır. Buradan hareketle yedi harf ve kıraat ilişkisinin ne kadar ve nereye kadar olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Kıraatlerin tamamına bakıldığında içerisinde lehçe ile alakalı olan okumalar yanında lehçe ile açıklanması mümkün olmayan okumalar da vardır. Dolayısıyla yedi harfi lehçe ile açıklayan âlimlerin, lehçe ile alakası olmayan okumaları nereye oturttukları belirsizdir. Çünkü eğer kıraatlerin temel dayanağının yedi harf olduğu ileri sürülüyorsa ve yedi harfin de yedi lehçe olduğu iddia ediliyorsa o zaman kıraatler içerisinde yer alan ve özellikle de anlama doğrudan etkisi olan ferşî okumaların bu yaklaşımda yerinin belirlenmesi elzemdir. Eğer belirlenemiyorsa o zaman yedi lehçe görüşünün kıraat birikimi ile tam olarak uyuşmadığının ciddi araştırılması ve ortaya konulması gerekmektedir. Örneğin iki farklı kıraatta (قال - قل / kâle-kul) gibi kalıplar birinde mazi diğerinde emir olarak okunuyorsa veya (فَتَلَقَّى آدَمَ / fetelakka ademu-ademe) cümlesinde, âdem kelimesi birinde fail diğerinde

meful oluyorsa ve bu kelimelerin dayanağının da yedi harf olduğu kabul ediliyorsa bu kelimelerin lehçe ile bağlantısının var olup olmadığı net bir şekilde açıklanmalıdır. Eğer açıklanamıyorsa (ki, bunların lehçe ile alakası yoktur) o zaman bu kelimelerin yedi harfin dışında ne ile açıklanması gerekir? Bunların ortaya konulması gerekmektedir. Nitekim âlimlerin bir kısmı bu kıraatlerin lehçe ile alakası olmadığını ve bunların her birinin ayrı ayrı âyet olarak nazil olduğunu belirtmektedirler.

Yedi harf açıklamalarının en önemlilerinden biri de, yedi vecih görüşüdür. Bu görüşe göre yedi harf, tüm kıraat farklılıklarının kategorize edilmiş yedi şeklidir. Bu görüşü hem gelenekte hem de modern dönemde savunan âlimler vardır. Ancak bu âlimler arasında da yedi vecihin neler olduğuna dair bir birlik bulunmamaktadır. Meseleye yedi harf kıraat ilişkisi bağlamında bakıldığında ise bu görüş sahiplerinin mevcut kıraat birikiminden hareketle bu vecihleri çıkardıkları görülmektedir. Daha önce zikredilen lehçe ve müteradif görüşlerinin eksikliğine binaen ortaya konmuş bir görüştür. Söz konusu ulema lehçe görüşünün özellikle ferşî farklılıkları içine almadığını; müteradif görüşünün ise ferşî farklılıklar yanında usûl farklılıkları da içine almadığını görünce kıraat birikimini yedi sayısında sabitleyecek şekilde böyle bir açıklamaya gitmiş olmalıdırlar. Zira yedi vecih görüşü kıraat birikiminden hareketle geliştirilmiş ve yedi harf-kıraat ilişkisini eksiksiz bir şekilde ortaya koymak üzere oluşturulmuştur.

Şunu belirtelim ki, vecih görüşü, genel itibariyle yedi harf-kıraat ilişkisini tam olarak kuşatıyor gözükse de kıraat farklılıklarını kategorik ayrıştırmadan ileri gitmemesine, üstelik bu ayrıştırmanın sübjektif yapılanmaya ek olarak yedi harfin tarihsel duruşundan; yedi harf ve kıraat birikiminin kesiştiği ve ayrıştığı noktaları sezebilmekten ve bu iki alanın kategorik derece farkını görmekten; bütün birikimi yedi harfin ruhsatının verilmiş amacına göre anlamlandırmaktan uzak gözükmektedir.

Netice itibariyle bu tebliğ, başlığa uygun olarak, yedi harf-kıraat ilişkisini merkeze alarak oluşturulmalıydı. Ayrıca yine bu mesele harf görüşleri bağlamında ayrı ayrı ele alınıp, yukarda bahsedildiği gibi yedi harf-kıraat ilişkisinin var olup olmadığı, enine boyuna incelenmeliydi.

3. Kaynakların kullanımı açısından

Söz konusu tebliğ kaynakların kullanımı ve değerlendirilmesi açısından da oldukça problemlidir. Çünkü genel itibariyle tarihsel verilere dayanan bir konunun kaynak açısından sağlam temellere oturması gerekir. Şöyle ki,

kullanılan kaynakların birincil kaynaklar olmasına ve bu kaynakların konu ile doğrudan alakalı olmasına özen gösterilmelidir.

Oysa çalışmaya bakıldığında, oldukça önemli olan ve kaynaklar açısından da zengin olan yedi harf ve kıraat konusunda kaynakların kullanımı gerçekten sıkıntılıdır. Zira yedi harf ve kıraat konusunda gerek gelenekte ve gerekse modern dönemde oldukça zengin bir literatüre sahip olunmasına rağmen bu zenginliğin çalışmaya yansımadığını müşahade etmekteyiz. Çalışma genel itibariyle Abdulaziz el-Kari, Abdussabûr Şahin ve Ğanim Kadduri gibi modern dönem müelliflerinin etrafında dönmektedir. Oysa yukarıda da bahsedildiği gibi bu konuda zengin bir geleneğe sahibiz. Örneğin yedi harf konusunda elimizde yedi harfle ilgili risâlesi bulunmasına rağmen Dani'den yapılan alıntılar bu müelliflerin eserlerinden nakledilmektedir. Yine yedi harfle ilgili son dönemlerde yapılan özel çalışmalara yer verilmemiştir. Mesela Ziyauddin Itr'ın "el-Ahrufu's-Seb'a" adıyla yedi harf konusunda yapmış olduğu hacimli bir çalışması mevcuttur. Bu çalışmada yedi harf konusu bütün yönleriyle ele alınmış ve tebliğin konusu olan yedi harf kıraat ilişkisine de özel bölüm açılmıştır. Ancak bu değerli çalışmanın bu tebliğde yer almadığını görmekteyiz ki, bu ciddi bir eksikliktir.

Saygılarımla.

KIRAATLERDE TEVATÜR OLGUSU

Sıtkı GÜLLE *

GİRİŞ

Günümüz müsteşrikleri de Kur'an-ı Kerim üzerindeki incelemelerini kıraat farklılıklarından hareketle, Kur'an'ın metninin sıhhatini sorgulamaya teksif ettikleri, ülkemizde de bazı akademisyenleri etkiledikleri gözlenmektedir.

'Mushafları İnceleme Kurulu'nu, 'Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu'na dönüştüren TBMM'nin iradesi, ilk dönemlerinde Elmalılı'ya tefsir yazma Ahmed Naim'e de Tecrid'in tercümesini yapma görevini verenlerin iradeleriyle eş değerdedir. Son hizmeti gerçekleştirenleri şükranla anarken öncekilerini de rahmetle yâd ediyor, hizmet bayrağını teslim alan Başkanlığa ve Kurula başarılar diliyoruz.

Bahşedilen bu imkânın değeri iyi kavranmalı, H. V. asır ve sonrasında, bu alanda yazılmış bazı eserlerde verilen bilgiler, aktarılan görüşler akıl ve mantık süzgecinden geçirilerek yeniden analiz edilmelidir. Bu vadide hizmeti geçenlere rahmetler diliyoruz. Ancak minnet borcumuz, intikal eden malzemelerin tahlilinde bizi akıl yürütmekten alıkoymamalıdır. İlim adamı yalnız, yığınla bilgiyi hafızasına kaydetmiş kişi değil, tefekkürî yönü ağır basan, müktesebatıyla sentez yapabilendir. İlimle uğraşanın geçmişi inkâr etmesi başka, mahmil-i sahihine hamlederek aykırı görüş ve gerekçeler serdetmesi, bunlara karşı çıkması başkadır

Tebliğde, elimizdeki Kur'an metni çerçevesinde ortaya çıkan farklı kıraatler ve bu kıraatlerin, "*Tevâtür*" kavramıyla nitelendirilip-nitelendiril-

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



meycekleri üzerinde durulacak. Konu üç başlık altında verilecek bilgiler, belirtilecek görüşler ışığında işlenecek ve bir değerlendireme ile bitirilecek.

1. Kıraat İlminin Tanımı

Bu ilimle: “Kıraat imamlarının Kur’an-ı Kerim metnini, bölgelerindeki resmi hattı ve semâi temel alıp hece harfleri ile kelimelerin farklı konumlardaki özellikleri çerçevesinde, senetlere dayalı içtihatlar da yaparak apaçık Arapçayla seslendirmelerini inceleyen ilim” kastedilir¹.

2. Tevâtür Kavramı

Tevâtür lafzı, lugatlarda kesintisiz şekilde bir kişinin diğer bir kişiye veya bir grubun bir gruba yahut farklı grupların farklı gruplara verdikleri bilgi, haber diye açıklanmaktadır. Dilden dile dolaşan yaygın haber², birbirini takip eden olgu anlamlarına da gelir³.

Terim olarak, doğru olduğuna kesin karar verilen ve zan ihtimalini ortadan kaldıran haber; yalan üzerinde sözbirliği etmeleri düşünülemeyen bir topluluğun vermiş olduğu haber; Rasulullah’tan bir cemaatin duyduğu onlardan da bir başka grubun duyarak aktardığı haber tanımları yapılmıştır (Tarîfât, I/31).

Mütevâtir haberi verenlerin sayılarının kaç kişi olacağı hususunda bilgiler aktarılırken 6, 12, 20, 40, 70 sayıları öngörüldüğü gibi, burada, kişilerin sayısı değil bir topluluğun bir topluluktan nakilde bulunmasının temel olduğu belirtilmiş ve *mütevâtir* haber için Kur’an-ı Kerim’in lafızları örnek gösterilmiştir.

Burada şu iki noktaya dikkatlerinizi çekmek istiyorum:

Birinci nokta: Kıraat imamlarına nispet edilen farklılıklar, Kur’an’ın metninde, metninin sıralanışında farklılık değil, telaffuzundaki, seslendiril-

1 Bu ilim, İthaf ve daha bazı eserlerde özetle: (bk. Cezerî, Muncidu’l-Mukriîn; İtkan, Menâhil) “Kur’an’ın kelimelerinin eda keyfiyetlerini ve ihtilaflarını nakledenlerine nispet ederek bildiren ilimdir.” şeklinde tanımlanır.

2 Bk. Hayatu’l-Hayavani’l-Kübra, I/411,482; Subhu’l-A’şâ, II/247; Tahriru’t-Tahbir, fi, Sinaati’ş-şir ve’n-Nesr, I/62; Sihru’l-Belağa ve Sirru’l-Berâe, I/74; Şerhu Divani’l-Mütenebbî, I/11.

3 Bk. el-Besair ve’z-Zehâir, I/143; el-Mısbhu’l-Münir fi Garibi’ş-Şerhi’l-Kebîr, III/277; Şerhu Hudûd-i İbn Arefe, I/2; Durratü’l-Ğavvas fi Evhami’l-Havass, I/2.

mesindeki farklılıklardır. Kıraat imamları arasında yeri ve asli harfleri üzerinde ihtilaf bulunmayan seslendirmeleri, üzerinde ittifak ettikleri kelimeler *tevatürün* –usûli fıkıhta verilen tarifi kapsamında da– en parlak örneğidir, bunda hiç kuşku yoktur.

İkinci nokta: imam ve ravileri arasındaki farklılıklar, ‘usûl’ denilen genel ilkelerin dışında kısaca şu açılardan irdelenebilir:

- a. Hz. Osman döneminde anakentlere gönderilen mushaflarda yer alan “همزة”، “من”، “ب”، “واو” ve “هو” gibi toplamı kırk kûsûru bulan bazı lafızların mushafların bir kısmında yazılıp bir kısmında yazılmaması açısından,
- b. Farklı anlamlarda fiil ve isimler açısından,
- c. Bazı fiillerin farklı kullanımları açısından.
- d. Bazı isimlerin müfret ve cemi olarak değerlendirilmeleri açısından,
- e. Bir kısım isim ve mastarların baş ve orta harflerinin hareketleri açısından,
- f. Farklı hüküm çıkarmaya müsait fiiller ile i’râp farklılıkları açısından,
- g. Fetih, beyne, imâle, tefhîm, tağlîz, terkîk gibi tamamen kişilerden ve yöresellikten kaynaklanan telaffuzlar açısından.

Kıraatlerde tevatür derken, karşımıza ‘*Kıraatlerin kaynağı problemi*’ çıkmaktadır. Yani yedi imamdan her birinin okuduğu farklı kıraatı, Rasûlullah ayrı ayrı okumuş mudur okumamış mıdır? Soruyu netleştirelim: Cebraîl, Allah Rasûlü’ne sûreleri, âyetleri indirirken, Asım, Nafi’, Ebu Amr, Hamza ve diğer imamlar kanalıyla kendisine isnat edilen farklı kıraat ve seslendirmelerin her birini ayrı ayrı mı seslendirmiştir yoksa Rasûlullah, her geçen gün gelişerek artan yeni Müslümanların lehçe ve yöresel farklılıklarını dikkate alarak bunlara genel bir onay mı vermiştir? Herbir farklı seslendirmenin doğru olduğunu vurgulamak için bunların *tevatür* kavramıyla nitelendirilmeleri ne ölçüde doğrudur?

Kıraat farklılıklarının mütevatir olup olmadığı konusunda ilim adamlarının beş farklı gruba ayrıldıklarını görüyoruz:

1. On kıraatın da Rasûlullah’a isnâdı mütevatirdir. Büyük çoğunluğun görüşü.
2. Mütevatir değildir diyenler.
3. Edâ kabilinden olmayanlar mütevatirdir. İbn Hâcib (ö. 646/1248) ile pezdevi bazı usûli fıkıh âlimlerinin görüşleri.

4. Yedi kıraatın kurrâdan nakli mütevatirdir, yoksa Rasûlullah'tan nakli değil. Ebû Şâme (ö. 665/1276) ve Zerkeşî'nin (ö. 793/1391) görüşleri.

5. Aşere kıraatleri içinde mütevatir olanlar ve olmayanlar vardır. Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) görüşü.

Tevatürün, ıstılahî tanımı dikkate alındığında, her bir farklı kıraatın mutlak manada mütevatirlikle tavsifi bizim açımızdan mümkün görülmemektedir.

Kıraat imamlarıyla ilgili tevatür farklıdır. Kıraate özgü bir tevatür vardır. Bu tevatür de imamların kendi bölgelerindeki resmi hattı Osmânî çerçevesinde ittifakla aktardıkları, okumaları arasında fark olmayan kelime ve pasajlar üzerindeki seslendirmeleriyle ilgilidir. Mesela:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

“Küfredenleri uyarmışsın uyarmamışsın onlar için aynıdır, iman etmezler” (el-Bakara, 2/6) meâlindeki âyetin dizilişinde ve إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا metninin seslendirilişinde ittifak vardır ve bu aktarım mütevatir bir aktarımdır. Ama bu âyette عَلَيْهِمْ kelimesini (aleyhum) şeklinde ötüre okuyanları dikkate aldığımızda burada tevatür devreden çıkar. İlla bir tevatürden söz edilecekse bu, “yaygınlık anlamındaki *tevatür*’ün ilgili imamın kendi kanallarıyla alakalı olmalıdır.

Bir başka anlatımla, kıraat kitaplarında bahsedilen mütevatirlik kavramı Resulullah’a isnadı açısından değil, kıraat imamlarıyla ravilerine isnadı noktasındandır, Âsım’a isnat edilen kıraat (rivayet değil!), kendi kanalları içinden ona isnadı zaviyesinden mütevatirdir. Mesela Fatiha Sûresinde geçen ve **Mim, Lam, Kef** harflerinden oluşan lafzı, –Âsım’ın da aralarında yer aldığı– yedi kıraat imamından bazı zatlar (مالك=mâlik), bazıları da (ملك=melik) olarak okumaktadır. Şimdi, bu iki farklı kıraatın Efendimizle irtibatı nasıl yorumlanmalıdır? ‘Her ikisi de mütevatirdir’ diye mi? Cevabı aranan açık-net soru budur.

Kaynaklarda, kıraatleri, mevcut imamlardan çok daha sıhhatli yirminin üzerinde otoriteden söz edilirken, bugün, yedi kıraat imamı arasında yer alan kimi zatların bazı yerlerdeki farklı seslendirmelerini, sahih görülmeyen kıraatler arasında sayanlar varken, İmam Nafi’nin: “Ben yetmiş tabiun’dan Kur’an’ı okudum ama iki kişinin seslendirmesini temel aldım” dediği kaydedilirken, imamlarını hiç görmemiş, kıraatını aktardığı imamından 70-80 sene sonra dünyaya gelmiş ravilerin bulunduğu bir gerçek olarak karşımızda dururken, her imam için öne çıkmış iki raviden söz ederken

ferdi kıraatlerin ve rivayetlerin terimsel anlamında mütevatirliklerinden nasıl söz edilebilir?

Kur'an'ın kendisi ve muhtevası değil, muhtevasıyla alakalı birçok yorum tarihsel olduğu gibi; kıraatlerin arka planından habersiz kıraat okutanların çoğunun baş tacı ettiği ve birer tabu gibi sunulan *-özellikle tariklerin ve mesleklerin disiplin olarak ortaya çıkmasından sonra-* bazı yorumlar, tarihsel yaklaşımlardır.

Oysa kıraat ilminin, ortaya çıktığı ilk dönemlerdeki fonksiyonu ile H. IV. asrı izleyen çağlardaki etkisi ve değerlendirilişi farklılık arz eder. Kıraatler ilk zamanlarda yorumlanırken, kelimeler, metin içindeki irtibatları açısından tahlile tabi tutuluyor, gramer, tefsir, belâgat değerlendirmelerinde rolleri ortaya konuluyordu. Bunun klasik tefsirlerde, ilk dönem kıraat, meâni'l-Kur'an, ihticac ve nahiv alanında yazılmış eserlerde yüzlerce örneğini görmek mümkündür. Kadim müfessir ve dilcilerin, kıraatleri enine boyuna irdeledikleri, farklı kıraatleri nakilde rivayetle yetinmedikleri, gerektiğinde rivayetleri eleştirdikleri, mantikî mutalarla tercih gerekçeleri serdettikleri müşâhede edilir.

3. Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Ortak Dil

Üçüncü başlığımızda kıraatlerle ilgili *tevatür* olgusunu, Kur'an-ı Kerim'in indirildiği ortak dili, ikinci başlıktaki gruplandırmadaki şıklar çerçevesinde irdedeceğiz. Kur'an-ı Kerim, herhangi bir lehçe ile değil, Mekke ve Medine'de hâkim olan ortak dille indirilmiştir. O gün Efendimiz, hangi dille konuşuyordu ise sırf o Arapçayla, o ağız ve o şive ile inmiştir. Tantâvî'nin de vurguladığı gibi: *"Kur'an, indiği çağda geçerli olan ifâde tarzı çerçevesinde vahy edilmiştir."* Kur'an'da en fasih kelime ve telaffuzların yer alması tabii olacağına göre Allah'tan indirilen metnin dilinin de tek olması doğaldır. Özellikle o dönemlerde Mekke, çağın şartlarına göre kültür muhitlerinden biri, farklı kabile ve kültürlerin temerküz ettiği bir yerdir ve konuşulan lehçe yalnız Kureyş lehçesi değil, onun hâkim olduğu, çeşitli kabilelerin kelime ve üsluplarından oluşmuş bir dildir. Kur'an-ı Kerim işte bu dille indirilmiştir. Kureyş lehçesiyle indirildiği noktasında aktarılan rivâyetler, diğer lehçelerin harmanlanmasıyla oluşmuş kabileler arası ortak edebî dildeki yoğunluğu açısındandır.

"Kur'an iki harf üzerine.../üç harf üzerine... /yedi harf üzerine indirildi" hadisi ile manasının öğrenilmesinin ön plana çıkarıldığını, mesajlarının



lehçeleri Kur'an'ın indirildiği, lehçeleri veya ağızları farklı olan toplulukların dillerine çevrilmesine izin verildiğini, gökten indirilen lafzî formunun temel olması koşuluyla o formda yansıtılan mananın lehçelere çevrilerek ve yöresel kullanımlara uyarlanarak okunup kavranmasına imkân tanındığını seziyoruz. Burada amaçlanan, Kur'an'ın metninde farklılık değil, telaffuzunda, seslendirilmesinde, aynı anlamın bir başka lehçedeki karşılığıyla, ilgili kelimenin farklı bir yörede söylenen şekliyle söylenmesine imkân tanımaktır. Yoksa aynı lehçe ve aynı ağızla indirilen metnin, farklı anlamlara gelebilecek şekilde farklı farklı okunması anlamında değildir.

Bizim tespitlerimize göre kıraat farklılıkları Hz. Osman döneminde çeşitli merkezlere gönderilen Mushaflar çerçevesinde:

- a. Söz konusu Mushaflar arasındaki farklardan kaynaklanan farklılıklar,
 - b. İctihâdî farklılıklar,
 - c. Filolojik farklılıklar,
 - d. Gramatik farklılıklar,
 - e. Yöresel farklılıklar,
- gibi özellikler içerir.

Bunların her birinin kendine özgü bir mantığı vardır.

Mushaflar arasındaki farklılıklarla içtihadî, filolojik ve gramatik farklılıkların her biri, hadisçilerin ve fıkıh usulü âlimlerinin tanımladıkları tevatür olgusunun kıraat ilmi verileriyle uyuşma imkânının olmadığını gösterir.

Hz. Peygamberin bir seslendirmesi vardı, bunda kuşku yoktur. Acaba Resûlullah, seslendirme noktasında karşılaştığımız seslendirmelerin her birini icrâ etmiş midir? “Resûlullah'ın okuyuşu budur” şeklinde bir tespit yapıp tercihte bulunmak bizler için imkân dışıdır. Bunun için de kıraatler arasında bir tercihte bulunamıyoruz. Böyle bir tercihe kalkışmak tercih bila müreccih olur. Yine bundan ötürü kıraatler arasında telfike gidilemeyeceğini düşünüyoruz. Sözelimi ülkemizde Âsım (ö. 128/745) kıraatine göre okuduğumuz Kur'an ne ise, Ebû Amr (ö. 154/770) kıraatine göre okunan Kur'an da aynıdır. Âsım'ın (ö. 128/745) kıraatı ne kadar Resulullah ile irtibatlı ise Ebû Amr'in (ö. 154/770) kıraatı da aynı oranda irtibatlıdır ve Efendimiz sahih kıraatlerden en belagatlı ve en anlaşılır olanı hangisi ise genel tebliğlerini ve okutmalarını onunla gerçekleştirmiştir.

Şu halde kıraatleri iki açıdan yorumlamak bir zorunluluktur:

- a. Rasûlullah'a isnâdları yani vahiy kaynaklı olmaları.
- b. Nefsülemirde, özünde doğru olmaları açısından.

Resulullah'a isnadları açısından bir tek kıraat, bir tek seslendirme olmakla birlikte edâları açısından -bazı itirazlar bir tarafa- hepsi doğru, ama Allah Rasûlüne nisbetleri noktasından muhtemeldir.

Kıraatlerde görüşe ve ictihada yer yoktur deniliyor. İyi de bir kelime üzerinde bu kadar ihtilaf yapılmışken ve hakikat, en fasih olan da bir seslendirme ise burada ne yapılacak? Elbette bazı eleştiriler yapılacak, seçmelere gidilecek. Rivayetler, tarikler, vecihler nasıl ortaya çıkmıştır? Bir sonraki bir öncekinden nasıl almıştır? Kıraatlara tabu gibi yaklaşanlar farklılıkların ihtimale elverişli olan noktalarda olduğuna gözardı ediyorlar. Sözelimi muhataplar gaipler, iptidaiye cümlelerinde, makabli ve ma badi ile değerlendirildiğinde çoğul olmaktan başka seslendirilmesi mümkün olmayan yerlerde hiçbir ihtilafın olmadığını görmüyorlar mı?

SONUÇ

Kur'an, apaçık Arapça ile indirilmiştir. Efendimiz tebliğlerini bu Arapça ile yapmıştır. Kur'an'ın tebliğ edilen kısımları, Hz. Peygamber gözetiminde vahiy kâtipleri tarafından gökten indirildiği şekliyle yazılıyor, çoğaltılıyor yazılı olarak elden ele dolaştırılıyordu. Hz. Peygamber nezaretinde yazılan bu metnin, Müslümanların gittikçe çoğalmaları üzerine farklı lehçelere çevrilerek ve yöresel farklı ağızlara uyarlanarak okunmasına da izin veriliyordu.

Kur'an'ın seslendirilmesinde Mütevatirliğin en parlak örnekleri olduğu gibi, tevatürün bilinen ıstılahî tanımı kapsamında değerlendirme ve tercihte bulunma imkânımız olmayan seslendirmeler de vardır. Çünkü mevcut kıraat/rivayet farklılıklarından bazıları içtihadî, bazıları gramatik ve filolojik bazıları yöresel farklılıklardır. Yedi imama isnat edilen bu farklı seslendirmelerden bazıları, imanlarından asla kuşku duyulamayacak zatlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Farklılık, meşhur anlamında tevatüre dayansa hangi mümin böyle bir eleştiriye cüret edebilir?

Sözün özü: Kelimeyi inkâr ile o kelimenin birkaç şekilde seslendirilmesinin mütevatirlikle nitelendirilmesine karşı çıkılması, kıraatlara özgü bir tevatürden söz edilmesi ayrı ayrı olgulardır.

Saygılarımla.

MÜZAKERE

Mehmet ÜNAL *

Muhterem Hazırın

Sayın Hocamızın tebliğini hep birlikte dinledik. Bendeniz de birkaç kez okuma fırsatı buldum. Sıdkı Gülle Hocamıza bu emeğinden ve çabasından dolayı teşekkürlerimizi sunuyoruz. Kıraatlerin netameli konularını da ihtivâ eden bir tebliğ hazırlamışlar ve kıraatlerle alakalı farklı açılardan kendilerine ait bazı görüşleri aktarmışlardır. Bendeniz bu müzakerede bana tevdi edilen metni dikkate alarak bazı değerlendirmelerde bulunacağım.

Hocamızın tebliği “*Kıraatlerde Tevatür Olgusu*” başlığını taşımış olsa da konu ile alakası nedeniyle “*Kıraatlerin Kaynağı*”, “*Kıraat-vahiy ilişkisi*”, “*Yedi Harf Meselesi*” ve “*Kıraat-Kur’an Ayrımı*” gibi başlıklar hakkında da kanaatlerini aktarmışlar. Doğrusu, kendisinden “*Kıraatlerde Tevatür Olgusu*” konusunda yoğunlaşmasını ve konuyu derinlemesine ele almasını bekledik. Çünkü değindiği diğer konuların her biri ayrı bir tebliğ mahiyetinde olabilecek bir genişliğe sahiptir. Hatta kıraatlerde tevatür olgusu dahi yine kendi içinde farklı açılardan ele alınabilecek bir mahiyet arzeder. Dolayısıyla beklentilerime bütünüyle tebliğde cevap bulamadığımı belirtmek isterim.¹

Örneğin “*tevatür kavramı*”nın İslam disiplinlerinde kullanım süreci ve kıraatlere geçişi nasıl olmuştur? Kıraatin ayrı bir disiplin olarak ortaya çıktığı ilk asırlarda sahih bir kıraat için konulan kriterler arasında tevatür kavramı var mıydı? Bunlar üzerinde durulması gerekirdi.

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Gerçi hocamız konuşmasında tebliğ metninin aslında elli sayfaya yakın bir yekun tuttuğunu; dolayısıyla burada bu tebliğinin özetini sunduğunu söylese de bu metin bize ulaşmamıştır.

Çünkü Hicrî IV. ve V. Asra kadarlık süreç dikkate alındığı ve kıraat imamlarının ve otoritelerinin sahih kıraatler için koydukları kriterlere bakıldığında tevâtürlüğü bir şart olarak bu ilk dönem bilginlerinin ileri sürmedikleri; daha sonraki süreçte bu şartın kıraatler için konulduğu görülmektedir. Örneğin, yedi meşhur kıraat imamından İbn Âmir'e (öl. 118/735) göre bir kıraatin makbul olabilmesi için (a) Kıraatin (Hz.Peygamber'den gelen) bir nakle/esere dayanması (b) Resm-i Hatta muvâfıklığı (c) Arap gramerine uygunluğu² gerekir. Bir diğer kıraat imamı Ebû Amr'a (öl. 154/771) göre ise makbul kıraat için, (a) kıraat imamlarının çoğunluğuna uygunluğu (b) Mushafa(resmi hatta) muvafakatı (c) Arap dili kurallarına uygun olması (d) Kur'an'a ve hadise uygun düşmesi, kriter olarak ön görülmüştür.³ Benzer kriterler kıraat imamlarından Hamza ve Nâfi gibi şahsiyetler tarafından da öne çıkartılmış, ayrıca makbul bir kıraatte tekellüfün ve şazz okumaların olmaması, eser olduğunda kıyasa asla başvurulmaması istenmiş, kıraatta âmmenin okuyuşuna uygun olan kıraatlerin tercih edilmesi istenmiştir. Bu dönemde, makbul bir kıraat için sadece senedi ve Arapçaya muvâfık olmasını; ya da resmi hatta ve Arap diline uygunluğunu yeterli gören İbn Şenebûz (öl. 327/938)⁴ ve İbn Muksim (öl. 354/965) gibi kimseler çıkmışsa da⁵ bu görüşler cumhur tarafından kabul görmemiştir.

İlginç olan, kıraatlerde tevâtürlük ilkesi olarak sonradan gündeme gelecek olan bir ilke, bu dönem bilginleri tarafından öne çıkartılmamıştır. Nitekim bir asır sonrasında tefsir ve kıraatta otorite bilginlerden olan Mekki b. Ebî Tâlib'e (öl. 437/1045) baktığımızda da bu kriterin henüz kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre kıraatin makbûliyeti için (a) Arap dili açısından güçlü olması (b) Resmi hatta mutabakatı (c) Kur'an-ı Kerim'e itimadı (d) Kıraatlerle alakalı varsa bir hadis ona dayanması (e) Âmmenin bu kıraat üzerinde bir görüş birliğinde bulunması⁶ ve tercih noktasında –gerektiğinde– (f) Haremeynin kıraatına meyledilmesi⁷ ilke olarak benimsenmiştir.

2 Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kirâât*, el-Memlekü'l-Mağribiyye, Vezâretu'l-Evkâf ve'-ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1997-1418, s. 47.

3 Bâlvâlî, *el-İhtiyâr*, s. 57.

4 Abdulhâdî, Abdulhay el-Fadlî, *el-Kirââtü'l-Kur'aniyye* (Târih ve Ta'rif), Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985/1405, s.110; Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kirâât*, s. 125.

5 Abdulhâdî, age., s.112; Bâlvâlî, *el-İhtiyâr*, s.128.

6 Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât*, Dâru'l- Me'mûn li't-Turâs, 1971, s. 43; Abdulhâdî, age., s., s.110.

7 Bâlvâlî, *el-İhtiyâr*, s.132.

Ebu Şâme'in (öl. 665/1266) öne sürdüğü ilkelerde de kıraatlerin sahih bir senetle nakledilmiş (müstefiz) olması, hattı Osmaniye muvafakatı ve Arap dili açısından kendisine karşı çıkılan bir vecih olmaması istenmiş, ancak tevatürlük yine burada da yer almamıştır.⁸

İbnu'l-Cezerî'de (öl. 833/1429) önceleri tevatürlüğü kıraatta şart koşarken –ki bunu *Müncidu'l-Mukriin* isimli eserinde ileri sürmüştür⁹– böylesi bir durumda bazı âhad kıraatlerin riske gireceği düşüncesiyle bu kanaatinden vazgeçmiş ve kıraatler için senedin sahih olmasını, Arapçaya bir vecihle de olsa mutâbık bulunmasını ve resmi hatta takdiren de olsa uygun düşmesini yeterli görmüştür.¹⁰

İbnu'l-Cezerî, sahih kıraatın üçüncü şartı olan '*senedin sahih olması*' konusunu ele alırken şunu söyler:

“...Biz bu ifade ile söz konusu kıraatlerin baştan sona kadar adâlet ve zabt sahibi (aynı niteliklere haiz olan) raviler tarafından nakledilmesini kastediyoruz... Bazı müteahhirin âlimler 'sahih olması' rûknünü mütevatir olmasıyla kayıt altına almışlar. Senedin sahih olmasını –kıraatın makbûliyeti açısından–yeterli görmemişlerdir. Ve onlar 'Kur'an ancak tevatür ile sabit olur.' zehâbına kapılmışlar ve âhad kanallarla gelen(kıraat)larla Kur'an'ın tesbit edilemeyeceğini söylemişlerdir... Burada görünen bir şey var. O da şayet bir kıraat, mütevatir bir şekilde sabit olursa zaten diğer iki şart olan Hattı Osmaniye uygunluk ve Arapça gramerine olan muvâfakata hiç gerek kalmayacaktır.” , “...Diğer yandan farklı kıraatlerin tümü için 'tevatür' olmayı şart koşarsak, bu durumda bu yedi kıraat imamından ve diğerlerinden birbirine muhalif olan farklı kıraat vecihleri düşecek demektir...”¹¹

İbnu'l-Cezerî (öl. 833/1429) daha sonra şu tespiti zikreder: “Ben önceden bu ilk görüşe meylediyordum. Fakat bu fikrin yanlış olduğu sonradan bana zahir oldu.”¹²

Sayın Hocamızın tebliğinin ana fikri, elimizdeki Kur'an-ı Kerim'in metniyle bu metnin seslendirilmesinin farklı olgular olduğu; Kur'an'ın indiği

8 Ebû Şâme el-Makdisî (tahk. Tayyar Altıkulaç), *Mürşidu'l-Veciz*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1407/1986, s. 157 vd.; Krş.Bâlvâlî, *el-İhtiyâr*, s. 41.

9 Bk. *Müncidu'l-Mukriin* s. 80-82. İbnu'l-Cezerî, burada kıraatlerin mütevatir, sahih ve şazz olmak üzere üç kısımdan oluştuğunu söyler. Akabinde de mütevatir kıraate on kıraat imamını örnek olarak verin. *en-Neşr* isimli eserinde ise on imamın tek kaldığı bazı okuyuşların âhad olduğunu söyler.

10 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 9.

11 İbnu'l-Cezerî, age., 1.13.

12 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 13. (.. ولقد كنت أجنح إلي هذا القول ثم ظهر فسادُه)

form itibariyle tek lehçe üzere nâzil olduğu, onun da o gün ki Mekke ve çevresinde hâkim olan dil olduğudur. Bu dil, ona göre, Kureyş lehçesini de aşan bir genişliği sahiptir. Buna göre Kur'an Hz. Peygamber'e nüzûlünden son vakte kadar, birden fazla lehçeyi ihtiva eden bu ortak bir dille indirilmiştir. Tebliğ'e göre, yedi harf, Kur'an'ın indirildiği süreçte gökten indirilen lafzî formun temel olması koşuluyla bu formda yansıtılan mananın lehçelere çevrilerek ve yöresel kullanımlara uyarlanarak okunup kavranmasına imkân tanınmasıdır. Tarihsel süreçte yedi harfe yüklenen anlamlardan bir kısmı ile bu kanaat örtüşmektedir. Ne var ki yedi harfin bundan ibaret olduğunu da söylemek zordur. Çünkü eldeki rivayetlere bakınca her ikisi de Kureyş'e mensup iki sahabî de aynı sûreyi (Furkan sûresi) farklı okuyabilmektedir...

Mademki konuya bu noktadan yaklaşmışlar, Sayın Hocamızın metninden kıraatlerin menşeinin nereye dayandığını da izah etmesi beklenirdi. Tebliğde kıraatlerdeki ihtilaf noktalarını;

-Hz. Osman döneminde anakentlere gönderilen mushaflarda yer alan “واو، همزة، ”، “من، ”، “با، ” ve “هو” gibi toplamı kırk küsûru bulan bazı lafızların mushafların bir kısmında yazılıp bir kısmında yazılmaması açısından; farklı anlamlarda fiil ve isimler açısından; bazı fiillerin farklı kullanımları açısından; bazı isimlerin müfret ve cemi olarak değerlendirilmeleri açısından, bir kısım isim ve mas-tarların baş ve orta harflerinin harekeleri açısından; farklı hüküm çıkarmaya müsait fiiller ile i'râp farklılıkları açısından; fetih, beyne, imâle, tağlîz, tefhîm, terkîk gibi tamamen kişilerden ve yöresellikten kaynaklanan telaffuzlar açısından ele alınabileceğini ifade ediyorlar. Bu farklılıklardan son kısımda yer alan imâle işmam, tehfîm gibi konularda ictihâdî boyut olsa da diğer kısımlar daha çok ferşte farklılıklara girmekte ve bunlarda Hz. Peygamber'e kadar uzanan bir sahih rivayete dayanmaktadır. Bu yönüyle kıraatler vahyî içeriğe haizdir.

Yok, eğer yedi harfi kelimelerin müteradiflerinden ibaret sayarsak –ki bu müteradifler de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman döneminde yazılan Mushaflarda yazılmadığına göre– kıraat farklılıklarının menşeinin tümüyle ictihâdî boyutta görmek zorunda kalırız ki bunu kabul etmek mümkün değildir.

Yedi harf ruhsatı, farklı lehçelere sahip Arap toplumları için okumada kolaylığı hedef alması nedeniyle bir kelimenin aynı anlama gelecek farklı formlarına ait bir ruhsat olarak kabul edilebilirse de yedi harf kapsamında görülmeyebilecek olan ve ferşte farklılıklar olarak bildiğimiz, nahvî ve sarfî içeriğe sahip birçok farklı okuma kalıpları da vardır ki, bunlara ait Hz. Peygamber'den naklen okuma örneklerini görüyoruz. “*Kıraatu'n-Nebî*”

başlığını taşıyan çalışmalarda bunun örnekleri bulunmaktadır. Örneğin, bir sahabî Hz. Peygamber'in kendisine Hûd sûresinde yer alan **إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ** cümlesini aynı zamanda **إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ** şeklinde de okuttuğunu; yine bir başka sahabî Hz. Peygamber'in Fatiha sûresinde yer alan m-l-k kelimesini **مالك** şeklinde okuduğunu söylerken bir başka rivayette ise bir diğer sahabinin aynı kelimeyi Hz. Peygamber'in **مَلِكٍ** şeklinde okuduğu nakledilmektedir. Yani dememiz o ki, ferşte olan bu farklılıklar Resulullah'a uzanmaktadır. Bu nedenle Hz. Osman mushafında bu farklılıklar metnin imkân verdiği kadarı ile gösterilmiş olsa gerektir. Zaten Sayın Hocamız da, kıraat ilminin tanımını yaparken, *"Kıraat imamlarının Kur'an-ı Kerim metnini, bölgelerindeki resmi hattı ve semâi (yani işitmeyi) temel alan ve senetlere dayalı içtihatlarında bulunan bir ilim"* olarak tanımlamakla bu kanaate sahip olduğunu göstermektedir.

Tebliğde kıraatlerin bir nakil boyutunun olduğu bir de ictihâdî yönünün olduğu da belirtilmektedir. Bendeniz de kıraatlerde ictihâdî yönün olduğunu kabul ediyorum. Ancak bu ictihâdî yönün, ferşte olan okumalarda değil, usûle ait imale, işmam, tehfîm gibi kâidelere ait özü Resulullah'a kadar giden başlıklarda olduğunu söylenebilir. Yoksa diğer alanlarda semâi bir içerik olduğunu kabul etmek mümkün değildir.

Yine tebliğde mütevatir kavramının tanımı yapılırken buna örnek olarak Kur'an metni örnek olarak gösterilmiştir. Buna göre Kur'an metninde ve metnin sıralanışında ihtilafın olmadığı kısımlarda tevatürün bulunduğu hiç kuşkunun olmadığına ifade etmişlerdir ki bizce de isabetli olan budur.

Hocamız, kıraatlerin tevatür seviyesinde olmasalar da kıraatlere özgü bilinen mütevatirlikten farklı bir tevatürün de olabileceğini söylemektedir. İbn Mücahid tarafından kıraatlerin yedi ile sınırlandırmaya gitmesi sonrasında bu kıraatlerin şöhret bulduğunda hiç kuşku yoktur. Bu kıraatlerden başka belki onlarca diğer başka kıraat âlimi ve onlara ait okuyuş örnekleri de bulunmaktadır. Şöhret bulmuş bu kıraat bilginlerinin –örneğin Âsım'ın– yüzlerce talebesi bulunmaktadır. Ve bu okuyuşlar, söz konusu o râvilerden bize nakilleri de sembolik bir değere sahiptir. Yoksa bu kâriilerin başka birçok talebesi de bulunmaktadır. Bu yönüyle toplumsal bir nakille ve belki manevî bir tevatürle sonraki nesle taşınmıştır. Hocamız buradan hareketle tevatürlüğün ille de kullanılacaksa kıraat imamlarından râvilerine olan bu nakilleriyle olabileceğini ifade etmektedir. Örneğin, Âsım'a isnat edilen kıraat, kendi kanalları içinden ona isnadı zaviyesinden mütevatirdir. Bu görüş, Zerkeşî'nin başı çektiği ve Ebu Şame el-Makdisi ve İbnu'l-Cezerî'nin de sonradan rucû ettiği görüşle örtüşmektedir.

Muhterem Hazırın

Kanaatimizce kıratlarda tevatürlük ilkesinin kullanılmasına da gerek yoktur. Çünkü sonradan geliştirilmiş ve kullanılmış bu kavram doğrultusunda bazı elemelerin de beraberinde geldiği görülmektedir. Sonra bir kıraat mütevatir değil diye, onun reddi de anlaşılmamalıdır. Bunun altının çizilmesi gerek...

Sıdkı Bey, şöyle diyor:

“Günümüz müsteşrikleri de Kur’an-ı Kerim üzerindeki incelemelerini kıraat farklılıklarından hareketle, Kuranın metninin sıbhatini sorgulamaya teksif ettikleri, ülkemizde de bazı akademisyenleri etkiledikleri gözlenmektedir.”

Buna bendeniz kıraatler konusunda yorum yaparken de dikkatli olmanızın gerektiğini eklemek isterim. Çünkü kıraatler –bunu sahih kıraatler bağlamında söylüyorum– Kur’an’ın sesli naklini teminat altına alan önemli bir değerimizdir. Bu nakil birikimi sayesinde mevcut metnin bize kadar ulaşması sağlanabilmiştir.

Sayın Hocamız şöyle bir soru soruyor: *“Cebrail, Allah Rasulü’ne sûreleri, âyetleri indirirken, Asım, Nafi’, Ebu Amr, Hamza ve diğer imamlar kanalıyla kendisine isnat edilen farklı kıraat ve seslendirmelerin her birini ayrı ayrı mı seslendirmiştir?”*

Buna cevap olarak şunu ifade edelim ki, rivayetler dikkate alındığında farklı sahabilere yaptığı talimde Hz. Peygamber bu noktada farklı okumalar yapmış olmalıdır. Evet, bir mekânda birden fazla okuma örneği –vucuhât–yaptığını bilmiyoruz. Bu noktada elde bir veri yoktur. Ancak farklı sahabiler aynı kelimeyi farklı okuma şekillerinde aldıklarına göre ve aynı sûreyi Efendimizin huzurunda iki farklı sahabî de okuduğunda *“böyle de nazil oldu”* diyerek onayladığına göre ve her iki sahibinin de Mekke’den ve Kureyşten olduğuna göre (Hz. Ömer ve Hişam rivayeti) bu yoruma ulaşıyoruz. Yedi harf gereği oluşan bu ruhsatın daha sonraki yıllarda halifeler döneminde devam ettiği anlaşılmaktadır. Ve bu da kıraatlara kaynaklık eden bir unsur olmuştur. Bir de bu ruhsat kapsamına girmeyen ferşte okumalar da vardır ki o da kıraatlerin önemli bir ayağı olmuştur.

Farklı okuyuşlarla alakalı Sıdkı Hocamızla şu noktada farklı düşünmüyorum. Evet, bizce de Hz. Peygamber son arzda Kur’an’ı tek vecih ve stille okumuş olmalıdır. Bu okuyuş vechi mevcut sahih kıraatlerde bulunmaktadır. Mekki b. Ebî Talib’in ifadesiyle, son arzdaki bu okuyuşun hangisi olduğunu bilmediğimize göre de, tüm sahih okuyuşları aynı seviyede ve değerinde görmemizi kaçınılmaz kılmaktadır.

Hepinizi saygıyla selamlarım...

KIRAAT TERİMLERİNDEKİ ANLAM KIRILMALARI

Şâz Kavramı Örneği

Mehmet DAĞ*

GİRİŞ

Bir nesnenin veya düşüncenin zihindeki soyut ve genel tasarımı olan kavramlar, kültür, medeniyet ve düşünce sistemleri açısından önemli birer lengüistik iletişim enstrümanları ve sembolleridir. Çünkü onlar, düşüncelerin ve iç dünyaların kendileri vasıtasıyla dış dünyaya yansıdığı, inanç, duygu ve düşüncelerin diğer insanlarla paylaşılmasında oldukça önemli olan dilsel simgelerdir. Bu bakımdan kavramlar zihinsel sürecimizin önemli bir kısmını temsil etmektedirler. Zira onlar, çözmek zorunda olduğumuz bir fikir veya olayı anlamlandırmamıza yardımcı olurlar. Çevremizi oluşturan etmenleri kolayca anlamamızı sağlarlar. Bundan dolayı kendi kavram dünyalarını oluşturamamış kültür ve medeniyetler kalıcı olamazlar.

Ancak burada şu hususu da belirtmek gerekmektedir. Kavramların, en az inşa edilip oluşturulmaları kadar yerli yerinde ve kavram kaosu ve kargaşası olmadan hakiki delalet alanlarıyla birlikte kullanılmalrı oldukça ehemmiyet arz etmektedir. Asırlar önce inşa edilmiş kavramların daha sonraki dönemlerde doğru biçimde kullanılabilimleri ve içeriklerinin doğru doldurulabilmeleri, onların oluşturuldukları tarihsel sürecin, arka planın, sosyo-kültürel ortamların çok iyi bir şekilde belirlenmesine ve tahlil edilmesine bağlıdır. Aksi takdirde anakronizme/tarihsel yanılgıya düşölür ki, bu da kavram kargaşasının temel etmenlerinden biridir.

Şâz kavramı da, rivayet merkezli disiplinlerin (Arap dili, hadis ve kıraat) kullandığı ve her disiplinin kendine göre şekillendirdiği ortak bir kavramdır.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Öğretim Üyesi



Aslında Arap dili ve hadis ilmi terminolojisine ait olan bu kavram, daha sonra kıraat alanında kullanılmış ve süreç içerisinde bir takım anlamsal kaymalara ve sapmalara uğramıştır. Bu tebliğ, kıraatta şâz olgusunu, ilk dönemden başlamak suretiyle modern döneme kadar tarihsel bir perspektif ile okumayı; kavramın süreç içerisinde uğradığı anlam kaymalarını ve bu anlam kaymalarına neden olan saikler gözler önüne sermeyi ve şâz kavramı için kıraat olgusuyla mutabakat sağlayacak bir tanıma ulaşmayı hedeflemektedir.

Kıraat Terminolojisinin Tanımlanmasında Etkin İki Alan: Tespit ve Tercih

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

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

Tercih kavramı ise tespit yoluyla belirlenen sahih kategorisindeki kıraatler arasından alternatif vecihlerden birini bir kısım delillerle seçme; ötekine göre öncelikle eylemidir. Amacı, sahih kıraatler arasından birini seçmede niçin sorusunun cevabını dilsel, nakli ve akli unsurlarla vermektir. Kıraatın sahihliğini tespit amacı gütmeyen, sadece niçin öncelendiğini ortaya koymayı amaçlar. Nakli açıdan yapılan tercihlerde kullanılan kavramların başında şöhret, ittifâk ve icmâ gelmektedir. Dilsel açıdan tercih edilen kavramların

başında ise belîğ-eblağ ve fasih-efsah gelmektedir. Naklî açıdan tercih edilmeyenler için; bir anlamda şöhet, ittifâk ve icmânın karşısındakiler için şâz, nadir, âhâd kavramları; dilsel açıdan tercih edilmeyenler için ise şâz kavramı ile birlikte hata, ğalat, vb. ifadeler kullanılmaktadır.

Sonuç itibariyle tespit, tüm kıraat birikimi içerisinde sahihi, sahih olmayandan ayırma şeklinde gerçekleşirken; tercih sadece sahih birikim içerisinden bazı kıraatleri bazı nedenlerle önceleme şeklinde gerçekleşmektedir. Görüldüğü gibi şâz kavramı, hem tespit alanında sahih olmayan okumalar için; hem de tercih alanında naklî ve dilsel bağlamda müracceh olmayan okumalar için kullanılmaktadır. Tebliğin asıl konusu olan bu karmaşa ilerleyen kısımlarda genişçe ele alınacaktır.

KIRAAT İLMİNDE ŞÂZ KAVRAMININ TARİHSEL SÜRECİ

Bu başlık altında şazz kavramının ortaya çıkış öncesinden başlamak üzere, damgasını vurduğu her dönem ele alınacak ve kavramın gelişim süreci salt bir tarihsel bakışla okunacaktır.

İlk dönem/birinci asır, verilen ruhsatla birlikte kıraat olgusunun başladığı; farklı kabilelerin İslamı tercihleriyle bu olgunun genişlediği; Hz. Osman döneminde, genişleyen bu olgunun önü alınmaz tartışmalara neden olduğu; çözüm olarak ise kıraatleri sistematize edecek ve kıraatleri iki kapak arasında gösterecek/muhafaza edecek tarzda mushafın oluşturulduğu; kısa bir süre sonra mushafın noktasız-harekesiz metin yapısının ve Arap dili çerçevesinde ortaya çıkan lahn olgusunun sahih kıraat birikimini tehdit ettiği ve çözüm olarak mushafa hareke konulduğu bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu döneme kıraat açısından genel olarak bakıldığında, daha sonraki dönemlerde karşılaşılan, niteliklerine göre bir kıraat ayrışması görülmemektedir; çünkü bu dönem kıraatlerin sahihliği açısından homojen bir yapı arz etmektedir. Kıraatlerin niteliklerine göre kategorize edilmesini ve sahihliğini ortaya koyacak kriterlerin belirlenmesini gerektirecek herhangi bir neden bulunmamaktadır. Mezkûr nedenler, bu asrın sonuna doğru kendini hissettirmeye başlamış ve bir sonraki dönemde de tamamen netleşmiştir.

1. Şâz Kavramının Ortaya Çıkışı

Şaz kavramı ilk olarak ikinci asırda, dilbilim ve hadis alanında ortaya çıkmıştır. Zira önceki dönemde kendini hissettirmeye başlayan bir takım

sorunlar bu dönemde derinleşmiş ve her ilim dalı, kendi içinde bir takım tedbirlere başvurarak kendi terminolojisini oluşturmaya başlamıştır.

Bu dönem içerisinde farklı etnik unsurların Araplarla karışması sonucu yayılan lahn olgusu hem dilin safiyetinin bozulmasına hem de Kur'an ve kıraatlerin yanlış okunmasına neden olmuştur. Bu tehditleri ortadan kaldırmak ve Arap dilinin otantik bir yapıya kavuşturulması için dilbilimciler, çöllerde yaşayan bedevilerden topladıkları malzemelerle dil kurallarının çerçevesini belirlemeye yönelmişlerdir. Bu malzemeleri toplarken dilciler, her bulduklarını almamışlar, aldıklarının güvenilirliğine ve yaygınlığına özen göstermişlerdir. Bu kriterleri uygularken de doğal olarak bunlara uyanları ve uymayanları farklı kavramlarla karşılamışlardır. Sema usulüyle derledikleri malzemelerden, yaygın olanına muttarit; yaygın olmayan ve genelin kullanımından farklı olanına da şâz demişlerdir. Böylece bu dönemde şâz kavramı dilbilimde ortaya çıkmış ve kullanılmaya başlanmıştır. Elimizdeki mevcut eserlerden hareketle kavramı ilk olarak kullananın Halil b. Ahmet (ö. 175/791) olduğunu söyleyebiliriz. Halil b. Ahmet şâz kavramını “*topluluktan ayrı kalan*”¹ ve “*yaygın kullanıma muhalefet*” şeklinde tarif ederek, tek kalan her şeyin şâz olduğunu söylemektedir. Bunun dışında kavramı 6 yerde daha kullanmaktadır². Müellif, ‘Kitâbu’l-Cümel fi’n-Nahv’ adlı eserinde ise şâz kavramını kullanmamaktadır. Sîbeveyh’in (ö. 180/796) ise Halil’den farklı olarak, kavramı, sonraki dönemlerde sistematize edilmesine ışık tutacak şekilde geniş bir yelpazede ele aldığı görülmektedir. Sîbeveyh, ‘el-Kitâb’da, 34 yerde geçen kavramı, hocası gibi az, nadir, yaygın olmayan anlamında kullanmaktadır³.

Hadis ilminin de bu dönemde kavramlaşma sürecine girdiği görülmektedir; çünkü yazılı hadis metinlerinin artması; bu metinlerin nakledilmesinde hadislerin tashife uğraması; diğer yandan insanların birbirlerine karşı güven duygularının zayıflamasına sebep olacak derecede hadis uydurmacılarının çoğalması, muhaddisleri bazı tedbirler almaya sevketmiştir. Olumsuzlukları ortadan kaldırma yanında bu tedbirler, hadis öğrenimi ve râvî/rivayet ile ilgili bazı kavramların doğuşuna da vesile olmuştur. Şâz kavramı da bunlar-

1 Ferâhidî, Halil b. Ahmet, *Kitâbu’l-Ayn*, Tah: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî, ts., VI, 215; I, 137.

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

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

dan biridir. Kavramın bu dönemde ilk olarak Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) tarafından kullanıldığı belirtilmektedir. Şu'be'nin şâz kavramından “*meşhur kişilerin, kendilerinden başka kimsenin rivayet etmediği rivayetleri*” kastettiği söylenmektedir⁴. Hadis ilminde kavramı ilk defa tanımlayan ise İmam Şafi'dir (ö. 200/816). Şafi'ye göre şâz “*güvenilir bir râvinin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir*”⁵.

Kıraat açısından dönemin en önemli iki sorunu lahn olgusu ve mushafın metin yapısıdır. Bu iki sorun, kıraat alanında ‘problemlili okumalar’ birikiminin oluşmasına neden olmuş ve aşılması için bir takım çözüm ve kriterler geliştirilmiştir. Sahihleri sakimlerden ayırma ameliyesi olan bu çözüm ve kriterler, isnad ve resm-i mushaf gibi bir takım terimlerin kullanılmasını da beraberinde getirmiştir. Bir yandan sahih-sakim ayrıştırılması yapılırken diğer yandan da sahihler arasından bir takım referanslar kullanılarak, tercihler yapılmaktadır. Ancak sahih birikim içerisindeki bu tercih olgusu ve onları anlamlı hale getiren kavramlar, kıraat alanında değil, dilbilim alanında gerçekleşmekte, dolayısıyla tercih edilen ve edilmeyen okumaları ifadelendiren kavramlar da bu alan içerisinde gelişmektedir.⁶ Şâz kavramı da tercih edilmeyenleri nitelediği için buna dâhildir. Netice itibarıyla muracceh olmayan okumaları tanımlayan şâz kavramının ortaya çıkış sürecini, kısmen kıraat kaynağı da kabul edilen dilbilim kaynakları ışığında okuma zorunluluğu vardır.

Bu dönem içerisinde tercih edilen ve edilmeyen okumalar, söz konusu kaynaklarda değişik ifadelerle anlamlandırılırken şâz kavramı kullanılmamaktadır. Örneğin Halil b. Ahmet'in ‘Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv’ adlı eserinde farklı okumaları hem dilsel hem de anlamsal açıdan ele aldığı ve yoğun olarak kullandığı görülmektedir. Bu okumalarda أحسن-أجود gibi tercihi

4 Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Tedrîbü'r-Râvî, Tah: Abdolvahhab Abdullatif, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyâd, ts., I, 339. Özsoy, Vahap, Şu'be İbnü'l-Haccâc ve Hadîşçiliği, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2004, s. 56.

5 Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, Ma'rîfetü Ulûmi'l-Hadis, Medine, 1977, s. 119.

6 Kıraat ile ilgili kavramların dil alanında gelişmesinin temel nedenleri şunlar olabilir: dil çalışmalarının hız kazanmasının kıraatlerin dilsel bir olgu olduğu gerçeği ile kesişmesi, kıraatlerin dilsel kaynak olarak görülmesi, kıraatlerin dilsel referanslarının oluşturulması veya dilbilim âlimlerinin aynı zamanda kıraat imamı veya âlimi olmasıdır.

ifade eden kelimeler kullanmasına⁷ karşın tercih edilmemeyi ifade eden herhangi bir kavrama rastlanmamaktadır. ‘Kitâbu’l-Ayn’ adlı eserinde ise bazı okumaları, bir takım kelimelere referans olarak kullandığı; kullandığı bu okumalardan bir kısmını أحسن-أصوب-العامّة gibi tercihi ifade eden isimlerle nitelediği⁸; ‘Kitâbü’l-Cümel’den farklı olarak bir kısmını da أخرى- بعض gibi tercih edilmediği izlenimi veren ifadelerle birlikte kullandığı⁹ görülmektedir. Kıraatlerin dilsel referanslarının ortaya konulması açısından Sîbeveyh ve eserinde oldukça önemlidir. Gerçekten de kıraatleri gerek “*ihṭicac li’l-kıraat*” ve gerekse “*ihṭicac bi’l-kıraat*” şeklinde ele aldığı görülmektedir¹⁰. Kıraatleri bu şekilde kullanırken doğal olarak bazı tercihlerde bulunmaktadır. Tercih ettiği okumaları “أحسن” kelimesi ile överken; tercih etmediklerini de “قليلة”, “ردئ”, “قراءة بعضهم”,¹¹ ifadeleriyle nitelemektedir. Görüldüğü gibi hem Halil hem de Sîbeveyh, tercih etmedikleri okumalar için (بعض، ردئ، قليلة) gibi kelimeleri kullanırken, şâz kavramına yer vermemektedirler.

2. Şâz Kavramının Kıraatlerle Birlikte Kullanılması

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

Bu dönem içerisinde dilde ekol mantığının hâkim olması, kavramların kullanımında sübjektiviteyi de beraberinde getirmiştir. Bu sebeple, Basra okulunun şâz dediği kaide veya kullanım, Kûfe ekolünde birçok argümanlar ileri sürülerek normal olarak değerlendirilmiştir¹². Böylece her iki ekolün gerek dil ve gerekse taassuptan kaynaklanan farklı yaklaşımları, tercih edil-

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

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

9 Ferâhidî, *Ayn*, II, 319, 867.

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

11 Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 19; II, 170; I, 17, 26, 49, 191, 164, 272; II, 29, 86, 571.

12 Bk., Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İnsâf fi Mesâilil-Hilâf*, Dâru’l-Fıkr, Dimeşk, ts., I, 151, 179, 214.

meyen kıraatleri tanımlama noktasında âlimleri, önceki dönemden farklı ve daha ağır bir terminoloji kullanmaya sevketmiştir. Bu okumaları, Müberred, “لحن-شاذ-ردیئة-”¹³; Ferrâ “لا أستحب-غلط-وهم-لا يجوز-شاذ”¹⁴; Ahfeş, “غلط-قليلة”¹⁵ gibi şâz kavramının, oldukça hafif kaldığı daha ağır ifadelerle nitelemektedirler. Bununla birlikte tercihe şayan gördükleri okumaları da “أجود-أحسن-الوجه”¹⁶ kelimeleri ile övmektedirler. Görüldüğü gibi bu süreçte tercih edilmeyen okumaları ifadelendirmede şâz kavramını ilk defa Ferrâ ve Ahfeş kullanmaktadır.

Ferrâ'nın “Me'ânî'l-Kur'an” adlı eserinde kavramı sekiz yerde kullandığı ve şâz kelimesine kıraat bağlamında özel bir anlam yüklediği görülmektedir. Bu nedenle müellifin dilbilim âlimi; eserinin lügavî tefsir çalışması olması ve kıraatlerin da filolojik tahlile tabi tutulması, kavramı, Arap dilindeki anlamıyla kullandığını göstermektedir. Nitekim hem kendi ifadelerinin konteksi hem de diğer yardımcı kaynaklardan elde edilen bilgiler bunu desteklemektedir. Örneğin, “ولا يحسن الذين كفروا سبقوا”¹⁷ âyetindeki “ولا يحسن” kelimesi ile ilgili ya ve ta harfleriyle okumaları ve bunların dilsel referanslarını geniş bir şekilde tartıştıktan sonra ya harfiyle okunan kıraat hakkında şu ifadelerle yer vermektedir: “Bu görüş, Hamza'nın kıraatına göre. Buna göre سبقوا kelimesi nasb konumundadır... Ancak şâz olduğundan dolayı bu benim hoşuma gitmiyor.”¹⁸

Ferrâ'nın, hadis alanından etkilenerek kavramı anlamlandırma ihtimali de yüksektir. Mesela, “قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء”¹⁹ âyetinde geçen “نتخذ” kelimesi ile ilgili olarak, şu ifadelerle yer vermektedir. “Kurrâ nûn harfinin fetha ile okunuşunda icmâya varmıştır. Ancak Ebû Cafer nûn harfinin fethası ile okumaktadır. Ebû Cafer bu okumada şâz kalmıştır ve bu şekilde okuyan azdır.”²⁰ Bu belirleme Zeccâc'ın “bu okuma sadece Ebû Cafer'e

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

14 Ferrâ, *Me'ânî*, I, 223, 252, 358, 416, 438.

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

16 Bu sıfatların kullanıldığı kıraat örnekleri için bk., Ferrâ, *Me'ânî*, I, 112, 124, 198; II, 230; Ahfeş, *Me'ânî*, I, 430; Müberred, *Muktadab*, I, 216; II, 67.

17 Enfâl, 8/59.

18 Ferrâ, *Me'ânî*, I, 416.

19 Furkân, 25/18.

20 Ferrâ. *Me'ânî*, II, 264.



*aittir*²¹ şeklindeki ifadesi ile birlikte düşünüldüğünde, buradaki şâz kavramının diğerlerinden farklı içerikle yüklü olduğu ortaya çıkmaktadır; çünkü burada kavramı, kıraatın kendisi için değil, râvî için kullanmaktadır. Bu da hadiste, “*güvenilir bir râvînin, başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir.*”²² şeklinde tanımlanan şâz kavramı ile uyumaktadır. Zira Ebû Cafer (ö. 130/748) Medine kıraat imamlarından olup, güvenilirliğinde ittifâk söz konusudur. Dolayısıyla Ferrâ, sika olan Ebû Cafer’in rivayetini, tek kaldığını ve diğer okumaya muhalif olduğunu düşünerek²³, şâz olarak değerlendirmiştir. Bu tanım-eylem uyumundan hareketle Ferrâ’nın burada şâzzı hadisteki anlamıyla kullandığı söylenebilir.

Bu dönem içerisinde kıraatlarla birlikte şâz kavramını kullanan diğer bir âlim Ahfeş’tir. Ahfeş, kavramı kıraatlarla birlikte 3 yerde kullanmaktadır. Örneğin, peş peşe gelen hemzelerin okunuşu ile alakalı olarak şöyle demektedir: “*إِذَا-أَلَا bunlarda hemzeyi tahkik ile okurlar*”²⁴. *Bu okuyuş Arap kelimasında ancak şâz olarak bulunmaktadır. Aralarında fasıla olmaksızın farklı iki hemze bir arada bulunduğu, bütün Arap kelimasında teshil yapılır. Ancak şâz ve kullanımı az lehçeler hariç*”²⁵. Bu ve diğer örneklerde Ahfeş’in, şâz kavramını, kıraatlerin filolojik tahlilini yaparken dayandıkları dilsel referansları için kullandığı düşünülmektedir.

3. Şâz Kavramının Kıraat Terminolojisine Girişi

Şâz kavramı, kıraat disiplinine Taberî (ö. 310/922) ile birlikte girmiştir. Taberî şâz kavramını, hem bir tercih kavramı kabul ederek; hem de Arap dili kavramı olarak kullanmak suretiyle öncekilerin yaklaşımını devam ettirmiştir. Ancak Taberî bununla yetinmemiş, kavramın alanını genişleterek dil ve hadis alanından kıraat alanına kaydırmıştır. “*Arapçada fasih olsa bile bu kıraat şâzdır*”²⁶ ifadeleri de kavramı bu alana hasrettiğini göstermektedir. Taberî şâz kavramını, dilsel dayanaklarından ötürü, kıraatler için çok az kullan-

21 Zeccâc, *Me’âni*, IV, 60.

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

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

24 Vâkıa sûresi, 47. âyette geçen bu kelimeleri İbn Âmir’in; Nâziât sûresi 10 ve 11. âyetlerde ise Kisâi, Hamza ve Âsım’ın tahkik ile okuduğu belirtilmektedir. Bk., İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 623, 670.

25 Ahfeş, *Me’âni*, I, 199, 205, 391.

26 Bk., Taberî, III, 2445; VI, 4483; VII, 5311.

maktadır. Daha çok kavramı rivayet merkezli ele alarak tüm sahih birikime uygulamakta ve en çok okunanı/rivayet edileni, icmâ'ul-kurra, ittifâku'l-kurra, ittifâku'l-müslimin veya müstefid/meşhur gibi kavramlarla vasıflandırırken; az okunanı/rivayet edileni şâz ile karşılamaktadır. Bu yaklaşım, müellifin, hadisteki şâz ve mukabili için kullanılan kavramlardan etkilendiğini ve rivayet bağlamında yolları kesişen kıraat ilmine bunları taşıdığını göstermektedir.

Taberî, kıraat tarihi kaynaklarında da yer aldığı gibi, kıraat ve imam-larını yirmi beşe kadar çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu imamların çoğunluğunun rivayet ettiği/okuduğu kıraatlerin dışında kalanları şâz kapsamında değerlendirmektedir. O, ortaya koyduğu bu kritere göre bir, iki, üç ve hatta dört kişinin okuduğu kıraatı dahi şâz olarak değerlendirmektedir. Örneğin, Hicaz, Irak ve kıraat imamlarının çoğunluğunun “إِلاَّ ان تكون تجارة” âyetindeki “تجارة” kelimesini ötre ile okuduğunu; bazı Kûfe imamlarının kelimeyi üstün ile okuyarak tek kaldığını belirterek şöyle demektedir: “Ötreli okuyuşun dışındaki okuyuşu caiz görmüyorum; çünkü ötreli okuyuşta kurranın icmâsı vardır. Üstün ile okuyan ise bu icmânın dışında/şâz kalmıştır”²⁷. Çok az da olsa, kavramı, dilsel referansının şâz olmasından dolayı kıraatlarla ilgili olarak kullandığı görülmektedir.²⁸

Böylece Taberî ile birlikte kıraat ilmine geçen şâz kavramı, hadis ilmindeki kullanımlarından faydalanılarak rivayet merkezli bir anlam dünyasına kavuşmuştur. Bu anlam alanı ile kavram, Taberî’de, çoğunluğun mukabili olan marjinal kalmış okumaları karşılamaktadır.

4. Şâz Kavramının Yeni Bir Boyut Kazanması

Taberî ile kıraat terminolojisine giren şâz kavramının, İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) yedi sınırlaması ile kapsam alanında kaymaya uğradığı görülmektedir. İbn Mücâhid, bir takım zorunluluklardan dolayı tüm sahih birikim içerisinden farklı gerekçelerle yedi imamın okumasını tercih etmiş ve hem tercih ettiği hem de etmediği kıraatleri kategorize etmiştir. Tercih ettiği yedi okumayı “herkesin kıraat olunmasında icmâ ettiği okumalardır”²⁹ şeklinde

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

28 Taberî, *Câmi*, V, 3680. Diğer örnekler için bk., Taberî, *Câmi*, II, 1530, 1638; IV, 3150.

29 İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 49.

tanımlarken, tercih etmediklerini, “*dilsel referansı şâz ve irab yönünden manası zayıf olan kıraatlerdir*”³⁰ şeklinde anlamlandırmaktadır. Bir diğer yerde bu ayrışmayı daha da netleştirmekte ve yedi imam için şunları söylemektedir: “*Bu yedi kişi/imam, Hicaz, Irak ve Şam ehлиндendir. Kıraat hususunda tabiîni takip ettiler. Bulundukları şehre mensup halk /avam*³¹ *onların kıraatlerinde icmâ etmişlerdir*”³². Yedinin dışında kalanlar için ise şu ifadelerle yer vermektedir: “*Ancak bir kişi, şâz bir okumayı kendisi için güzel, hoş görürse, öncekilerden münferid/tek olarak rivayet edilen bu okumaları [sadece kendisi için] okuyabilir. Bu okumalar avamın kıraatına dâhil değildir*”³³.

Görüldüğü gibi İbn Mücâhid, tercih ettiği okumalar için icma kavramını kullanırken; karşısında ise rivayette tek kalmış, icmâya/avama dâhil olmayan anlamında şâz kavramını kullanmaktadır. Dolayısıyla İbn Mücâhid şâz kavramını, dilsel temellerinden dolayı Arap dilindeki; naklî zayıflığından dolayı da hadisteki anlamıyla kullanmaktadır. Buraya kadar, yani gerek icma ve gerekse icmanın karşısında kullandığı şâz kavramının anlam alanı hususunda İbn Mücâhid Taberî ile aynı paraleldedir. Ancak hem icma hem de şâz kavramını uygulama alanları ve kriterleri farklıdır. Taberî, icma ve ittifâk kavramlarını tüm sahih birikim içerisinden çoğunluğun bir kıraat üzerinde birleşmesi olarak algılamak; İbn Mücâhid, bir imama ait olan okumanın halk tarafından yaygın olarak takip edilmesi olarak algılamaktadır. Yine Taberî, şâz kavramını, tüm sahih birikim içerisinden üzerinde bir, iki, üç veya dört kişinin birleştiği, yani rivayeti nicelik itibariyle azınlıkta kalan okumalar için kullanırken; İbn Mücâhid ise şâz kavramını, belirlediği yedi okumanın dışındaki tüm okumalar için kullanmaktadır. Örneğin, Taberî, yedi imamdan olan Âsım’ın “تجارة” kelimesini nasb ile okuyuşunu, çoğunluğun okuyuşunun dışında kaldığı için şâz kabul ederken; İbn Mücâhid bu okuyuşun diğer imamlar tarafından rivayet edilmesine değil, halkın takip etmesine bakarak meşhur ve sahih kabul etmektedir³⁴. Dolayısıyla, hem yaygınlık hem de onun karşısında kullanılan şâz kavramı İbn Mücâhid ile alan daralmasına uğramış ve yaygınlık veya şâz kalma, mevcut ve muhtemel tüm sahih okumalar üze-

30 İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 49.

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

32 İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 87.

33 İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 87.

34 Krş., Taberî, *Câmi*, II, 1629-1630; İbn Mücâhid, *Seb’a*, s. 193.

rinden değil, belirlenen yedi ve dışındakiler üzerinden anlamlandırılmıştır. Böylece İbn Mücâhid ile birlikte başlayan süreçte kavram, her âlimin kendi bakış açısı ve kriterine göre şekillenerek yeni anlamlar kazanacaktır.

İbn Mücâhid ile “*yedi kıraatın dışında kalan tüm okumalar*” şeklinde yeni bir anlam kazanan şâz kavramı, yedi kıraat geleneğinin oturmasıyla uzun bir dönem bu anlamını korumuştur. Özellikle İbn Mücâhid’in talebeleri yedi ve dışında kalan okumalarla ilgili yazmış oldukları eserler şâz kavramına yüklenen bu anlamın temelini oluşturmuştur. Böylece İbn Mücâhid’den Mekki b. Ebi Talib’e kadar bu geleneksel yaklaşım aynen sürdürülmüştür.

Şâzı yedinin dışındakiler şeklinde net olarak tanımlayan İbn Cinnî olmuştur. Müellif, şâz okumalarla ilgili çalışmasında, tüm kıraat birikimini ikiye taksim etmekte ve bu taksimde şâz kavramını şöyle tanımlamaktadır: “*İki kısma ayrılan okumalardan birincisi, İbn Mücâhid’in Seb’a’sında yer alan ve bölgelerdeki kıraat âlimlerinin üzerinde uzlaşmaya vardığı okumalardır. İkincisi ise bahsi geçen bu yedi kıraatın dışında kalan okumalardır ki, bunlara da şâz denmektedir*”³⁵. İbn Cinnî, şâz kavramını İbn Mücâhid’in yedi belirlemesini esas alarak rivayet merkezli anlamlandırdığı ve yedinin dışında kalanları ifade ettiği görülmektedir. Bu süreçte ‘Kıraat-ı Seb’a’ geleneğine bağlı kalarak eserler veren âlimlerin de bu ikili taksimi benimsediğini ve şâz kavramıyla yedinin dışındakileri kastettikleri anlaşılmaktadır. İbn Hâleveyh ‘el-Huccetu fi’l-Kıraati’s-Seb’ ile ‘İrabu’l-Kıraati’s-Seb ve İleluha’; Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ‘el-Hucce li’l-Kurrai’s-Seb’a’; bir sonraki asırda Mekki (ö. 437/1045) ‘el-Keşf an Vucuhi’l-Kıraati’s-Seb’ ve İleliha ve Hiceciha’; Dani (ö. 444/1052) ‘Camiu’l-Beyan fi’l-Kıraati’s-Seb’i’l-Meşhure’ ile ‘Kitâbu’t-Teysir fi’l-Kıraati’s-Seb’; Mehdevi (ö. 440/1048) ‘Şerhu’l-Hidaye’ adlı eserlerinde sadece İbn Mücâhid’in esas aldığı yedi imamın okumalarını ele aldıklarını, onların referanslarını ortaya koymaya çabaladıklarını ve dışında kalan şâz okumalara bu çalışmalarında yer vermediklerini belirtmektedirler. Gerek yedi geleneğinin esas alınması ve gerekse bu alimlerden İbn Hâleveyh’in ‘Muhtasar fi Şevazi’l-Kur’an min Kitâbi’l-Bedi’; Dani’nin ‘Kitâbu’l-Muhtevî fi’l-Kıraati’s-Şevaz’ adlı, yedi dışında kalan şâzlarla ilgili ayrı çalışmaları birlikte ele alındığında, bu alimlerin, şâz kavramının içeriğini yaygın olmayıp, yedinin dışında kalanlarla anlamlandırmakta oldukları görülür.

35 İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32.

Bu dönem içerisinde şâz kavramı bir yandan kıraat ilminde yedinin dışındakiler anlamında kullanılırken, diğer yandan da Dilbilim ve İ'rabu'l-Kur'an türü eserlerde de dil ve rivayet merkezli kullanımı devam etmektedir.

İbn Mücâhid'in çağdaşı olan Nehhâs (ö. 338/949) ve Zeccâcî ile talebelerinin çağdaşı olan dilci Ezherî, İbn Mücâhid'in yedi belirlemesini benimsemiş olacaklar ki, eserlerinde yedi kıraat ile kendilerini sınırlamamışlardır. Yedinin dışında birçok imamın kıraatını zikretmiş ve değerlendirmişlerdir. Aynı şekilde şâz kavramı ile ilgili olarak da yedinin dışındakiler şeklindeki belirlemeyi bir tarafa bırakarak Taberî gibi kavramı hem rivayet hem de dilsel anlamıyla kullanmışlardır. Şâz kavramını Nehhâs rivayet bağlamında genele aykırılık anlamında; Ezherî, ittifâk kavramının mukabili olarak, Zeccâcî ise dilsel dayanaklarının zayıflığı bağlamında kullanmaktadır.³⁶ Burada dikkati çeken ve çelişki gibi duran kıraatçı kimliği ile ön plana çıkan Mekki'nin tavrı ve yaklaşımıdır. Yukarda yedi-şâz ayrımını benimsediğini belirttiğimiz Mekki "Müşkilü İ'rabî'l-Kur'an" adlı çalışmasında ise şâz kavramını, yedinin dışında kalan okumalar için değil, dilbilim açısından zayıf olan okumalar için kullanmaktadır.³⁷ Böylece burada Mekki, dilsel değerlendirmelerinde kendisini yedi ile sınırlamadığını ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle Nehhâs, Ezherî ve Zeccâcî'nin şâz kavramına karşı tutumu, Taberî ile aynıdır ve kavramı tüm sahih birikim içerisinde gerek naklî ve gerekse dilsel açıdan tercih etmedikleri okumalarla anlamlandırmaktadırlar. Mekki ise burada sadece dil bağlamında; kıraatla ilgili eserinde ise rivayet bağlamında, yedinin dışındakiler için kullanmaktadır.

5. Şâzın Yeniden Tanımlanması

Taberî ile kıraat ilminde kullanılmaya başlanan şâz kavramı Ebû Şâme (ö. 665/1267) ve İbn Cezerîye (ö.833//1429) kadarki süreçte -içeriği farklı doldurulsa da- sahih birikim çerçevesinde hadis terminolojisine uygun olarak rivayet merkezli tanımlanmıştır. Ebû Şâme ile başlayan ve İbn Cezerî ile devam eden süreçte ise şâz, hem sahih kapsamında kullanılan kavram olmaktan

36 Örnekler için bk., Nehhâs, *İ'rab*, I, 175, 292, 303, 343, 348, 388, 412; II, 17, 143, 149, 152, 153, 186, 284, 290, 329, 369, 421; III, 38, 62, 71, 74, 734, 158, 167, 293, 376, 413, 414; IV, 115, 234, 335, 369; V, 24, 255; Ezherî, *Me'âni*, II, 319; III, 39; Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İ'rabu'l-Kur'an*, b.y., ts., s. 42, 49, 73, 124, 250, 272, 276, 286, 304, 311.

37 Mekki, *Müşkilü İ'rabî'l-Kur'an*, Tah: Hatim Salih ed-Damin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405, I, 69, 78, 239, 279, 305, 374, 379; II, 492, 508, 615, 723, 737, 830.

çıkılmış, hem de hadis terminolojisine uygun olmayan bir yapıya bürünmüştür. Şimdi her iki müellifin şâz kavramı üzerindeki tasarruflarını ele alalım.

Ebû Şâme'de şâz kavramına yönelik iki yaklaşım ve dolayısıyla iki ayrı tanım görülmektedir. Birinci tanımı (kendisinden öncekiler gibi) yedi kıraatı esas olarak yapmakta ve şöyle demektedir: “*Yedi imamdan her birine nispet edilen okumalar ile onun dışındaki okumalar, üzerinde icmâ edilenler ve şâz diye taksim edilirler*”³⁸. Ebû Şâme bu ifadeleriyle İbn Mücâhid'in tercih etmediği yedinin dışındaki okumalara getirdiği şâz tanımlamasını paylaştığı görülmektedir. İkinci tanımı ise sahih kıraatleri tespit kriterleri üzerinden yapmakta ve şu ifadelere yer vermektedir: “*Hatt-ı mushafa uygun, nakli sahib ve Arap lehçelerinden fasih olarak gelmiş her okuma sahib/muteber okumadır. Bu üç unsur bir arada bulunmadığında o kıraata şâz denilir*”³⁹. Dikkat edilirse Ebû Şâme birincisinde şâz kavramını icmanın karşısında kullanmakta ve icmaı yedi kıraat; şâzzı ise dışındakiler ile karşılamaktadır. İkincisinde ise şâz kavramını sahih/muteber kavramlarının karşısında kullanmakta ve sahihin içini üç unsura uygun olan sahih okumalarla; şâzzı da bunlardan birine uymayan, yani kıraat değeri taşımayan okumalarla doldurmaktadır. Bu kullanımla şâz kavramını Ebû Şâme farklı bir alana hasretmiştir. Önceki dönemde kavram, sahih birikim içerisinde değişik gerekçelerle tercih edilmemeyi karşılarken; bu tanımla bir tespit kavramı olmuş ve sahih ve Kur'an'ıyyet vasfını haiz olmayan okumaları karşılar olmuştur.

İbn Cezerî'de ise şâz kavramının anlam alanı daha karmaşık ve çelişkili bir yapı arz etmektedir. ‘Müncidü'l-Mukriin’ adlı eserinde kavramı iki farklı şekilde tanımlamaktadır. İlk olarak resm-i mushafa muhalif okumalar olarak tanımlamakta ve şöyle demektedir: “*Arapçaya uygun, senedi sahib, fakat mushafa uygun olmayan okumalardır. Bunlar da İbn Mes'ud, Ebu'd-Derda ve diğerlerinin ziyade, noksanlık ve bir kelimenin diğeri ile değişimi şeklindeki okumalarıdır. Bu kıraatlara günümüzde şâz denmektedir; çünkü bunların senedi sahib olsa da üzerinde uzlaşılan mushaflardan şâz kalmışlardır*”⁴⁰. Böylece süreç içerisinde şâz kıraatı, resm-i mushafı merkeze alarak net olarak ilk tanımlayan İbn Cezerî'dir. Üç kriterin esas alındığı tanımlarda resm-i mushafa uygun olmayanlar yer almakta ise de bu özel tanım İbn Cezerî'ye aittir. İkinci olarak ise şâz

38 Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

39 Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172.

40 İbn Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Talibin*, Tah: Abdu'l-Hay el-Fere-mavi, Kahire, 1977, s. 96.

kavramını tevatür ve müstefid/meşhur kavramlarının karşısında kullanarak şöyle tanımlamaktadır: “Şâz kıraat, imamlardan şöhret ve tevatür olmaksızın Kur’an olarak nakledilen okumalara denir. Bu da İbn Cinnî’nin ‘Muhtesab’ adlı eseri ile diğerlerinin kapsadığı okumalardır”⁴¹. ‘en-Neşr’de ise kıraat tespit kriterlerini esas alarak kavramı anlamlandırmakta ve bu üç kritere uygun olana sahih; bu üçünden birine uygun olmayana da şâz demektedir⁴².

İbn Cezerî’nin ilk eserinde kullandığı birinci tanıma göre şâz kavramı, naklî sahih olup “*mushafa uygun olmayan*” ve “*kıraat olarak kabul edilmeyen*” ilave okumaları; ikinci tanıma göre ise sahih çerçevesinde geçerli olan ve tercih edilmeyen yani, “*tevatür/şöhret vasfı taşımayan on kıraatın dışında kalan*” sahih okumaları içermektedir. İkinci eseri olan ‘en-Neşr’de ise kavram, sahihin karşısında kullanılmakta, resm-i mushafa uygun olmayan da naklî sahih olmayan da kavramın içeriğini oluşturmaktadır. Ancak müellifin burada kullandığı kavramın içeriği tamamen değişmekte ve sahih olmayan tüm okumaları içermektedir. Dolayısıyla birinci eserinde kavramın içeriğini oluşturan okumalar bu eserinde sahih kapsamında değerlendirilmektedir. Zira üç kritere uygun olan okumaların ister yedi olsun ister on olsun ister bunların dışında olsun sahihin kapsamında olduğunu; uygun olmayanların ise ister yedi, ister on, ister bunların dışında olsun şâz olarak değerlendirildiğini vurgulamaktadır.

6. Şâzda Tanım Çıkmazı

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

Suyûtî, ‘el-İşârât fî Şevâzzi’l-Kıraat’ adlı eserinde kıraatleri üçe taksim etmektedir. 1) İmamlar arasında kendisiyle namazın geçerliliğinde görüş ayrılığı olmayan kuvvetli kıraatler. Bu da meşhur yedi kıraatı karşılamaktadır. 2) Zayıflık ile kuvvetlilik arasında orta bir dereceye sahip olan kıraatler. Bu okumalardaki sıkıntı âhâd yolla rivayet edilmeleridir. Bunlar da yediye eklenen üç ile ona eklenen dört kıraatı karşılamaktadır. 3) Bunlardan daha zayıf olan kıraatler. Bunlar da şâz kıraatı karşılamaktadır. Suyûtî bu şâz oku-

41 İbn Cezerî, *Müncid*, s. 99.

42 İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

maların insanlar arasında meşhur olduğunu; birçok kitapta yer aldığını ve kendilerine göre namazda okunmasının sahih olmadığını belirtmektedir⁴³.

Diğer bir eseri olan ‘et-Tahbîr fî İlmi’t-Tefsir’de ise kıraat rivayetlerinin mütevatir, âhâd, şâz, münker, mevzû ve müdrec olmak üzere altı tür olduğunu belirterek, şâzzı şöyle tanımlamaktadır: “Şâz, *senedi sahih olan, ancak ya resm-i mushafa veya arapçaya uygun olmayan ya da kıraat imamlarına göre meşhur olmayan kıraatlerdir*”. Suyûtî, bu taksimin hadis terminolojisine uygun güzel bir taksim olduğunu; hadisçilere uyararak son iki kısmı (münker-mevzû) şâz diye isimlendirmedişini, çünkü hadisçilere göre şâzzın senedi sahih, çoğunluğa aykırı anlamı taşıdığını; senedi sahih olmayana şâz değil, zayıf veya münker ismi verdiklerini; dolayısıyla kıraat âlimlerinin de şâzzı bu anlamda kullanmaktan imtina ettiklerini belirtmektedir⁴⁴.

Daha sonra kaleme aldığı ‘el-İtkân’ adlı eserinde ise Tahbîr’de anlattıkları ile tamamen çelişen bir şâz profili görülmektedir. Benzer taksim içerisinde yer verdiği şâz kavramını “*senedi sahih olmayan okumalar*” şeklinde tanımlamaktadır⁴⁵. Bu tanımın hadis terminolojisi ile hiç alakası olmadığı gibi bu zamana kadar kıraat ilminde kullanılan şâz mefhumuna da uymamaktadır.

Suyûtî birinci eserinde şâz kavramını on dört kıraatın dışında kalan okumalar için kullanmakta ve on dört kıraatın içine girmeyen tüm okumaları (sahih-merdûd) şâz olarak değerlendirmektedir. İkinci eserinde ise kavramı, resm-i mushafa, Arapçaya uygunluğun ve şöhretin karşısında kullanmaktadır. Mahiyet itibarıyla birbirleri ile çelişen bu belirlemeye göre Kur’an’iyyet vasfı olmayan, mushafa muhalif okumalar; bu vasfı taşıyan ancak dilsel referansı şâz olan ve yine sahih birikim içerisinde değerlendirilip bazı kıraatler kadar yaygın olmayan okumalar şâz kapsamında yer almaktadır. Üçüncü eserinde ise kavramın neyin karşısında kullanıldığı ve içeriğinin ne olduğu belli değildir. Ancak tanım için verdiği örnekten hareketle gelenek içerisinde meşhur okumaların dışında kalan ve yaygın olmayan anlamında şâz diye isimlendirilen okumaları kapsadığı söylenebilir; çünkü örnek incelendiğinde Cahderi’ye nispet ettiği “*meleke*”⁴⁶ şeklinde fiili mazi kıraatı, aynı zamanda yedinin dışında kalan Ebû Amr’ın râvîsi Abdu’l-Varis vd.

43 Suyûtî, Celaluddîn, *el-İşârât fî Şevazi’l-Kıraat*, Tah: Abdulkarim el-Enis, Mecelletü’l-Ahmediyye, sayı: 17, 2004, s. 40-41.

44 Suyûtî, *Tahbîr*, s. 142.

45 Suyûtî, *İtkân*, I, 242.

46 Fâtiha, 1/3.

nispet edilmektedir. Bunlar da yedinin dışında kalan şâz okumaları içeren eserlerde yer almaktadır⁴⁷.

7. Geleneksel Şâz Tanımlarının Modern Dönemdeki İzdüşümleri

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

1. Arap Dünyasında Yapılan Çalışmalarda Şâz Tanımları

Kâdî Abdulfettah kıraatleri makbul ve şâz diye ikiye taksim etmekte ve tevatürle birlikte üç kritere uygun olanın makbul; olmayanın ise şâz/merdûd olduğunu söylemektedir. Makbul kıraatleri kıraat-ı aşere ile şâz okumaları da dışında kalanlarla karşılamaktadır. Dolayısıyla Kâdî’ya göre İbn Mücâhid’in yaygın olmadıkları için şâz olarak değerlendirdiği üç kıraat tevatür derecesindedir ve yine aynı nedenle yedinin içinde bulunmayan dört kıraat ise merdûd konumundadır.⁴⁸ Abdulâl Salim Mükrem de İbn Cezerî’nin kriterler üzerinden yaptığı şâz tanımını aynen kabul ettiğini; bu tanımla yedi postulatının ortadan kalktığını ve alanın genişlediğini söylemektedir⁴⁹. Ancak Ahmet Muhtar Ömer ile birlikte yazdığı ‘Mu’cemu’l-Kıraat’ adlı eserinde aynı tanıma yer verdikten birkaç satır sonra şâzzın oluşmasının resm-i mushafa ve Arapçaya muhalefetten değil, rivayetdeki zayıflıktan kaynaklandığını iddia ederek⁵⁰ çelişkiye düşmektedir. Abdülfettah ve Mükrem gibi birçok müellif

47 Bk., İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Muhtasar fi Şevâz-zîl-Kur’an min Kitâbi’l-Bedî*, Tah: Gotthelf Bergsträsser, Matbaatü’r-Rahmâniyye, Mısır, 1934, s. 1.

48 Kâdî, Abdulfettâh, *el-Kıraatü’ş-Şâzze*, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1981, s. 7-11; “Havle’l-Kıraati’ş-Şâzze”, *Mecelletü’l-Bubusi’l-İslamiyye*, sayı: 35, Riyâd, s. 17.

49 Mükrem, Abdulâl Salim, *el-Kırââtü’l-Kur’aniyye ve Eserüha fi’d-Dirâsâti’n-Nahviyye*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 57-56; Mükrem, Abdulâl Salim-Ömer, Ahmet Muhtar, *Mu’cemu’l-Kıraat*, Üsve, İran, 1991, I, 111.

50 Mükrem, -Ömer, *Mu’cem*, I, 111.

İbn Cezerî'nin tarifini benimsemekte, ancak şâz kavramının içeriğini hangi okumaların oluşturduğunu belirtmemektedirler⁵¹.

Suphi Salih, Muhammed Abdu'l-Kava, Muhammed Ali Davut, Muhammet Ahmet Hatır, Fadl Hasan Abbas ve Tahir el-Cezairi'nin⁵², Suyûti'nin altılı taksim içerisindeki “*senedi sahih olmayan*” tarifini aynen benimsedikleri görülmektedir. Ancak ilk üç müellifin verdiği örnek ile Suyûti'nin verdiği örnek birbirinden tamamen farklıdır. Suyûti, Âsım el-Cahderi'ye (ö. 130/747) nispet ettiği “*meleke*” kıraatını örnek verirken, bu üç müellif ise örnek olarak –muhtemelen İbn Cezerî'den esinlenerek– İbn Sümeyfe ve el-Huzai'ye ait rivayetleri vermişlerdir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu müelliflerin verdiği örnek tanıma daha uygundur. Zira Suyûti'nin verdiği örnek, yaygın olmasa da senedi sahih olması hasebiyle sıkıntılıdır.

Muhaysin, Suyûti'nin kıraat tasnifini ve şâz tanımını verdikten sonra onun bunlarla ilgili herhangi bir açıklama yapmadığını belirtmektedir. Buradan hareketle Muhaysin sahih ve şâz diye iki üst kavram belirleyerek kıraatlerin iki çeşit olduğunu ileri sürmekte ve şâz kavramını sahihin karşısında kullanmaktadır. Sahihin mütevatir ve meşhur şeklinde iki türünün olduğunu; şâzzın ise âhâd, şâz, müdrec ve mevzû olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirtmektedir. Alt grupta yer alan şâzzı üç kriterden birine veya daha fazlasına uygun olmayan şekilde tanımlarken, genel şâzzın ne anlama geldiğini ve neleri içerdiğini belirtmemektedir⁵³. Aslında bu tarif sahihin mukabili olarak kullanılan genel şâzzın tarifi olması gerekmektedir. Alt gruplar dikkate alındığında Muhaysin'e göre şâz, hem yaygın olmayan/âhâd okumaları; hem senedi sahih olsa da Kuran ve kıraat vasfı olmayan tefsiri ilaveleri ve hem de uydurma okumaları kapsamaktadır. Şaban Muhammed

51 Bk., es-Sebt, Halîd b. Osman, *Kavaidü't-Tefsîr Cem'an ve Diraseten*, Dâru İbn Af-fan, Suudi Arabistan, 1997, I, 84: el-Kusba, Mahmut Zelud, *el-Kurtubi ve Men-hecübü fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Ensar, Kahire, 1979, s. 213; Ebû Tahir, Abdulkayyum b. Abdülğafur, *Safahat fi Ulûmi'l-Kıraat*, Mekke, 1415, s. 80-81.

52 Suphi Salih, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dersaadet, İstanbul, ts., s. 257; Abdulkava, Sabri Abdurrauf Muhammed, *Eserü'l-Kıraat fi'l-Fıkhi'l-İslami*, Advau's-Selef, Beyrut, 1997, s. 86; Davut, Ahmet Muhammet Ali, *Ulûmu'l-Kur'an ve'l-Hadis*, Dâru'l-Beşir, Amman, 1984, s. 90; Hatır, Muhammet Ahmet, *Kıraatu Abdullah b. Mesud*, Dâru'l-İ'tisam, Kahire, ts., s. 61; Abbâs, Fadl Hasan, “Şübühatu Hav-le'l-Kıraati'l-Kur'aniyye”, *Dirâsât*, cilt: 15, sayı: 3, Amman, 1988, s. 138; Ed-Dı-meşki, Tahir el-Cezairi, *et-Tibyân li-Mebahisi'l-Muteallikati bi'l-Kur'an*, nşr., Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbaati'l-İslamiyye, Halep, ts., s. 146-147.

53 Muhaysin, *Rihâb*, I, 425-432.



İsmail de Muhaysin gibi altılı taksimi kendi içinde sistematize etme çabasındadır. O da tasnif içerisinde, senedi sahih olmayan şeklinde tanımladığı şâz kavramını, genel kavram haline dönüştürerek altını âhâd, şâz, müdrec, mevzû ve meşhur türleriyle doldurmaktadır. Üst kavram kabul ettiği şâzza herhangi bir tanım getirmezken alt grupta yer alan şâzzı da Muhaysin gibi tanımlamıştır. Diğer türleri, özellikle de meşhuru şâzzın altına hangi gerekçe ile yerleştirdiğini anlamak zordur⁵⁴. el-Kudat ve arkadaşları üç unsurdan birine uygun olmayan okumalar şeklinde yapılan tanımın yanında, şâzzın mütevatir olmayan okumalar/âhâd okumalar şeklinde de tanımlandığını söylemektedirler. Söz konusu eserde de şâz kavramı âhâd, senedi sahih olmayan, mevzû ve müdrec şeklinde alt gruplara ayrılmış ve diğerlerinden farklı olarak alt grupta şâz yerine senedi sahih olmayan ifadesi kullanılmıştır⁵⁵. Abdulhadi el-Fadli ise kıraatleri mütevatir ve sahih şeklinde; sahihi de üç şartı taşıyan ve şâz diye iki kısma taksim etmekte ve şâzzı da resm-i mushafa uygun olmayan okumalar şeklinde tanımlamaktadır⁵⁶.

2. Türkiye’de Yapılan Çalışmalarda Şâz Tanımları

Türkiye ölçeğinde yapılan çalışmalar da Arap dünyasından farklı değildir, hatta aynı eserin birkaç yerinde birbirleri ile alakası olmayan içeriklerle kullanılan kavram daha karmaşık ve çelişik bir yapı arz etmektedir. Birkaç müellif hariç, genel itibarıyla Suyûtî’nin taksiminde yer alan şâz tanımı benimsenmiştir. Ancak şâzla ilgili yapılan genel açıklamalarda bu tanım unutulmuş ve kavrama değişik farklı tanımlamalar yapılmıştır. Kıraat alanında önemli eserler veren İsmail Karaçam⁵⁷ ve Abdurrahman Çetin⁵⁸, Suyûtî’nin “*senedi sahih olmayan*”⁵⁹ şeklindeki tanımına yer verdikten sonra eserlerinin diğer ilgili yerlerinde bu tanımdan farklı bir şâz kavramı sunmaktadırlar. Karaçam,

54 İsmail, Şaban Muhammed, *el-Kıraat Ahkamuha ve Masdaruha*, Dâru’s-Salam, Beyrut, 1986, s. 75-76, 92-93

55 Bk., el-Kadat, Muhammed Ahmet Müflih ve arkd., *Mukaddimat fi İlmi’l-Kıraat*, Dâru Ammar, Amman, 2001, s. 72-73.

56 El-Fadli, Abdulhadi, *el-Kıraatü’l-Kur’aniyye*, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1985, 55-57.

57 Karaçam, İsmail, *Kur’an’ın Nüzûlü ve Kıraati*, Nedve Yay., İstanbul, 1981, s. 266.

58 Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Yay., İstanbul, 2005, s. 213.

59 Bu tanımı benimseyen diğer müellifler için bk., Demirci, *Kur’an Tarihi*, s. 187; Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2005, s. 31; Adıgüzel, Mehmet, *Kıraatler Açısından Fabreddin Razi ve Tefsir-i Kebiri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1998, s. 54; Sabırlı, H. İbrahim, *Ebü Amr’ın Kıraat İlmi ve Arap Dilindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2002, s. 39;

‘şâz kıraatler’ başlığında kavramı ilk önce “*mütevâtir on kıraatın dışında kalan okumalar*” şeklinde; hemen akabinde de “*mütevâtir kıraatlara mahsus olan üç şarttan biri eksik olursa o şâzdır*” şeklinde tanımlamaktadır. Muhtemelen bu tariflerden hareketle şâz okumaların iki kısım olduğunu; birincisinin sahabein üzerinde uzlaştığı, fakat tevatür derecesine ulaşamayan okumaları içerdiğini; bunun da meşhur şâzlar ve meşhur olmayan şâzlar diye iki kısma ayrıldığını ve ikincisinin de gramere uygun olup, dini esaslara dayanmayan okumaları kapsadığını ileri sürmektedir⁶⁰. Dolayısıyla Karaçam’a göre şâz kavramı hem senedi sahih olmayan okumaları hem de on kıraatın dışında kalan okumaları kapsamaktadır. Çetin de malum tanımlarından sonra kıraatleri mütevâtir ve şâz olmak üzere iki ana grupta toplamakta ve şâzzın kıraatı aşerenin dışında kalan okumaları karşıladığını söylemektedir⁶¹. Yine eserin bir başka bölümünde kavram için farklı bir belirleme yapmakta ve şöyle söylemektedir: “... *Muhtemelen bunlar, sahabein mushaflarına tefsir amacıyla yazdığı ve sonradan kıraat zannedilen rivayetlerdir*”⁶². Böylece Çetin şâz kavramına üç farklı anlam yüklemekte, birincisine göre senedi sahih olmayanlar, ikincisine göre on kıraatın dışında kalan okumalar üçüncüsüne göre de müdrec diye tanımlanan, sahabein tefsiri ilavelerini kapsamaktadır. Abdulhamit Birişik da “*Kıraat İlmi ve Tarihi*” adlı çalışmasında mahiyeti birbirinden farklı tüm okumaları şâz kavramı ile ifadelendirmiştir. İlk önce kriterleri merkeze alarak şâzzı sahihin mukabili olarak kullanan İbn Cezeri’nin tanımına yer vermekte⁶³ ve kriterleri açıklarken senedi sahih, resm-i mushafa uygun olmayan okumalar şeklinde daha dar bir alan için şâz kavramının kullanıldığını nakletmektedir⁶⁴. ‘Şâz kıraatler’ başlığı altında ise kriterler üzerinden yapılan tanımları yineleyerek, üç şartı taşıyan fakat yaygın olmayan okumalar için de şâz tanımlaması yapıldığını belirtmektedir⁶⁵. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre üç şarttan birine uymayan ve sahih kıraat değeri olmayan okumalar da; bu üç şartı taşıyıp ancak yaygın

Acat, Yaşar, *Kur’an-ı Kerimde Arap Grameriyle Bağdaşmayan Hususlar Hakkında Bir Araştırma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2001, s. 29.

60 Karaçam, *Kur’an’ın Nüzulü*, s. 286-287.

61 Çetin, *Yedi Harf*, s. 214.

62 Çetin, *Yedi Harf*, s. 369.

63 Birişik, Abdulhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa, 2004, s. 72.

64 Birişik, *Kıraat İlmi*, s. 74.

65 Birişik, *Kıraat İlmi*, s. 81. Aynı tanımları Mehmet Ali Sarı da paylaşmaktadır. Bk., Sarı, Mehmet Ali, *Ebü Ömer ed-Dûri ve Kıraatü’n-Nebi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1993, s. 35.



olmayan okumalar da şâz kavramı ile anlamlandırılmaktadır. Yine aynı başlıkta gelenekte kıraat-ı erba'a aşere diye nitelendirilen onun dışındaki dört kıraatın da şâz olarak adlandırıldığını söylemektedir⁶⁶ ki bu dört kıraatın da gelenek içerisinde kıraat-ı erba'a aşere eserleri ile yaygın olmasa da sahih kapsamında değerlendirilmesi gerektiği belirtilmektedir⁶⁷.

Teknik tefsir çalışmalarında da kavramla ilgili tanım kaosu aynen devam etmektedir. İsmail Cerrahoğlu, şâz kıraatı, tevatüre dayanmayıp, gramere dayanan kıraatler olarak tanımlamakta ve farklı okumaların mütevatir ve şâz olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmektedir. Şâz kıraatler da sahabe icmâna dayanıp, fakat tevatür derecesine ulaşmayan okumalar ile gramer bakımından tashihler yapılarak, ortaya konulan okumaları kapsamaktadır⁶⁸. Dolayısıyla Cerrahoğluna göre, şâz kavramı, hem kıraat bakımından hiçbir değer taşımayan gramer merkezli okumaları, hem de sahabenin icmâna mazhar olmuş sahih okumaları içermektedir. Osman Keskiöğlu da şâz kıraatlerin, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Cafer el-Huzâî'nin topladığı kıraat rivayetleri olduğunu belirtmektedir. Keskiöğlu kavramın anlam alanını daraltarak, diğer kaynaklarda uydurma/asılsız olan okumalar için kullanmaktadır⁶⁹.

KAVRAMDAKİ ANLAM KARGAŞASININ ETKENLERİ

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

1. Anakronizm: Geçmiş, Mevcut Dönemin Kavramsal Birikimiyle Okuma

Anakronizm, tarihe, içinde yaşanan zaman merkezli yaklaşım biçiminde kendisini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, tarihi olay ya da olguların ilgili

66 Birışık, *Kıraat İlmi*, s. 83. Gelenek içerisinde şâz kavramı için oldukça nadir kullanılan bu tanımlı, yaygın tanımış gibi kullanan müellifler de bulunmaktadır. bk., Alemdar, Yusuf, *Osmanlıda Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003, s. 51.

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

68 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., Ankara, 1988, s. 106.

69 Keskiöğlu, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, TDV. Yay., Ankara, 1987, s. 160.

olay ya da olgunun ait olduğu dönemin şartları ve değer yargıları dikkate alınmadan, başka bir dönemin şartları ve değer yargıları, özellikle de değerlendirilmenin yapıldığı dönemin şartları ve değer yargıları ile değerlendirilmesidir. Bu tarihsel yanılğı, şâz kıraat kavramında açıkça görülmektedir.

Örneğin Taberî'nin, şâz kıraatı ravilerin sayısal azınlığına göre şekillendirdiği; fakat daha sonraki süreçte sahih kıraatlerin yedi veya on kıraat, şâz kıraatın ise bunların dışında kalanlar şeklinde formüle edildiği belirtildi. Bazı araştırmacılar daha sonra oluşan bu formüle göre Taberî'yi okuyarak, onun on kıraat imamını sahih, diğerlerini de şâz kabul ettiğini iddia etmektedirler⁷⁰. Oysa Taberî'de böyle bir sınırlama olmaması yanında, bu sisteme göre sahih/meşhur kabul edilen bazı imamlar onda şâz konumundadır. Nitekim mevzu bahis araştırmacının 'Taberî'nin sahih kabul ettiği şâz kıraatler' ve 'Şâz kabul ettiği sahih kıraatler'⁷¹ şeklindeki başlıkları da iddiasını olumsuzlamakta, Taberî'nin meşhur-şâz gruplamasını belirli kişilere göre değil, kıraattaki râvî çoğunluğuna göre yaptığını ortaya koymaktadır. Yine araştırmacı Taberî'nin bu kıraatleri sahih, dolayısıyla dışındakileri de (sahihin zıddı olarak) şâz kabul ettiğini belirtir⁷²; oysa Taberî, şâz kavramını sahihin değil, ittîfâk icmâ gibi kavramların zıddı olarak kullanmaktadır. Eğer sahihin karşısında olsa, bugün sahih olarak okunan ve Taberî'nin şâz dediği Âsım'ın "ticareten" kıraatı gibi bazı okumaların Taberî'ye göre sahih olmaması gerekirdi. Bazı araştırmacılar da yine üç kritere göre anlamlandırılan şâz kavramından hareketle resm-i mushafa muhalif okumaları Taberî'nin şâz kabul ettiğini ileri sürmektedirler⁷³. Oysa Taberî'nin şâz kavramını kullandığı yerler incelendiğinde bu okumaların bulunmadığı açıkça görülmektedir⁷⁴.

Yedinci asırda şâz kavramının sahihin zıddı okumalarla doldurulması ve bu belirleme ile önceki asırların okunmaya çalışılması, sahih kategorisinde değerlendirilen birçok okumanın reddedilen okumalar arasında değerlendirilmesine neden olmuştur. Nitekim İbn Mücâhid döneminde kıraat ve dilbilim âlimi olan İbn Miksem'in naklî dayanağı olmayıp dile ve mushafa

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

71 Okçu, *Taberî*, s. 231, 235.

72 Okçu, *Taberî*, s. 135 vd.

73 Sağır, *el-Kıraatü's-Şâzze*, s. 90.

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



uygun olduğu için kabul ettiği merdud kıraatleri şâz olarak değerlendirmek⁷⁵, yaşanan zaman merkezli yaklaşımın doğurduğu tarihsel bir yanılgıdır. Aynı dönem içerisinde İbn Mücâhid'in sahih birikim içerisinde şöret/yaygınlık bulmadığı gerekçesi ile şâz olarak isimlendirdiği kıraatlerle⁷⁶ kıraat değeri olmayan hatta nakli temeli olmadığı için uydurma olan okumalar nasıl aynı kavramla/şâzla ifade edilir. Bu kıraatler için o dönemde İbn Mücâhid dâhil şâz kavramını kullanan herhangi bir âlime de rastlanmamaktadır. Modern dönemde de bazı müellifler bu okumalar için şâz kavramını kullanmakta ve İbn Mücâhid'in de bu şâzları rivayet edenlerle mücadele ettiğini ileri sürmektedirler⁷⁷. Oysa İbn Mücâhid şâzlarla değil, kıraatlerin otantikliğini hedef alan uydurma okumalarla mücadele etmiştir. Eğer şâzlarla sorunu olsa idi kendisi yedinin dışında kalan şâz okumalarla ilgili kitap çalışması yapmazdı⁷⁸ veya kendisinden sonra gelen talebeleri şâz olan kıraatlerin sahihliğini ortaya koyacak argümanlarla bu okumaları desteklemezlerdi⁷⁹. Dolayısıyla bu dönem içerisinde şâz, İbn Miksemin uydurma kıraatlerini değil, yedinin dışında kalanları karşılamaktadır.

2. Kişisel Yüklemler

Her kıraat âliminin kendi düşünce ve tercihine bağlı olarak kavramı anlamlandırması yaşanan bu karmaşanın önemli nedenlerindendir. Taberî kendine göre bir sistematik belirlemekte ve bu sistematığe göre kavrama anlam yüklemekte; aynı dönemde yaşayan İbn Mücâhid de kendince tercih yapmakta ve bu tercihe uygun olarak kavramı anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla Taberî'nin şâz kavramının altına giren bir kıraat İbn Mücâhid'de meşhur; İbn Mücâhid'in şâz altında değerlendirdiği bir okuma Taberî'de icmâ edilen bir kıraat olmaktadır⁸⁰. Daha sonra bir başka âlim onlu sistemi benimseyerek⁸¹, buna göre şâzzı anlamlandırmakta ve İbn Mücâhid'in şâzzı altına giren üç okuma burada yaygın kıraatler arasında yer almaktadır... Görüldüğü gibi her âlim kendine göre farklı açılardan ve ayrı ayrı pencerelerden bakınca

75 Bk., Ebû Şâme, *Mürşid*, 186-192; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 17.

76 İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 87.

77 Öztürk, *Tefsîr Tarihi*, s. 44; Birişik, *Kıraat İlmî*, s. 81.

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

79 İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32 vd.

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

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

bölünmüş, parçalanmış ve gerçeği tam olarak ifade etmeyen, bütün hakkında fikir vermeyen belki parçaları ve kırıntıları dile getiren bir kavram ve içerik ile karşı karşıya geliyoruz. Süreç boyunca da hiçbir zaman bu kopuk zincir halkalarını birleştirme ve öylece bütüne ulaşma imkânı olmamaktadır.

3. Farklı Olguları Tek Kavramla İfadelenendirme

Kıraat alanında, gerek dilsel ve gerekse rivayet bağlamında menfî gözüken her durum için şâz kavramının kullanıldığı görülmektedir. Müelliflerin birçoğunun, bu yanlışla düştüğü dikkati çekmektedir. Eserlerinde, mahiyetleri birbirinden tamamen farklı birçok şâz tanımına yer verilmektedir. Ebû Şâme, aynı eserin bir yerinde, yedinin dışındaki okumalar için şâz kavramını kullanırken, bir başka yerde kriterleri esas alarak, sahihin mukabilinde, yani sahih olmayan okumalar için kullanmaktadır⁸². İbn Cezerî, aynı eserin bir yerinde kavramı, senedi sahih, ancak mushafa muhalif okumalar şeklinde tanımlarken, bir başka yerde, on kıraatın dışındakiler şeklinde tanımlamaktadır⁸³. Bir başka eserinde ise kriterleri esas alan bir tanım yapmakta ve kavramın altını kıraat kabul edilmeyen okumalarla doldurmaktadır⁸⁴. Yapılan tanımlar içinde de birbirinden farklı hususlar yer almaktadır. Örneğin, “*Senedi sahih, resm-i mushafa ve Arap diline uygun olmayan veya kıraat âlimleri arasında meşhur olmayan okumalar*”⁸⁵ şeklinde yapılan tanımda, yapısal anlamda birbirinden farklı, iki ayrı olgu, tek kavramla ifade edilmektedir. Biri, kıraat olarak kabul edilmeyen mushafa muhalif okumalar, diğeri de kıraat olarak kabul edilen, ancak meşhur derecesine ulaşmayan okumalar. Bu farklı iki kıraat kategorisi de şâz kavramıyla anlamlandırılmaktadır. Yine kriterlere göre yapılan tanımda da üç farklı olgu şâz kavramıyla nitelenmektedir. Senedi sahih olmayan okumalar da resm-i mushafa uygun olmayan okumalar da Arap diline muhalif olan okumalar da şâz kavramının içeriğini oluşturmaktadır. Oysa bu üç grup, hem kıraat değeri açısından hem de tarihsel değer açısından birbirinden tamamen farklıdır. Ancak burada, farklı olguları tek kavramla ifade etme yerine, her birine uygun kavram üretilseydi, bu kadar karmaşa yaşanmayabilirdi.

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

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

84 İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9 vd.

85 Suyûtî, *Tabbir*, s. 142; Birişik, *Kıraat İlimleri*, s. 72, 80-85.

4. Aşırı Korumacılık

İlk dönemlerde, sahih birikim içerisindeki serbest hareket tarzının, daha sonraları oligarşik bir yapıya büründüğü görülmektedir. 30'a yakın imamın okuması arasında, gerek dilsel ve gerekse yaygınlık açısından yapılan ve yapılmayan tercihler; her iki grup içinde de sıhhat açısından birinin diğerini olumsuzlayacağı kavramların (ittifâk/icmâ/şöhret-şâz gibi) kullanılmaması; tamamen tercih alanıyla sınırlı kalması⁸⁶, bu serbestinin en güzel örneğidir. Ancak daha sonra, hem kıraat rivayetlerinin çokluğuna hem de kıraat değeri taşımayan okumaların toplumsal taban bulmasına bağlı olarak, bahsi geçen sahih okumaların içinden sadece yedisinin, tercih edilme zorunluluğu gündeme geldi⁸⁷. Kıraat olmayan okumalarla mücadele esnasında, yediye resmi boyut kazandırılması ve dışındakilere şâz denilmesi⁸⁸, yediye aşırı hassasiyeti; dışındakileri de kıraat olmayan okumalarla aynı seviyede tutma duyarsızlığını getirmiştir; çünkü bu döneme kadar tercih edilen okumalar için icmâ, ittifâk, meşhur, amm vs. gibi kavramlar; buna mukabil tercih edilmeyen okumalar için de şâz kavramı kullanılmaktadır⁸⁹. Yedili ve onlu sistemden sonra ise bunların altına giren okumalar, sahih ve mütevatir gibi kavramlarla koruma altına alınmakta ve bu kavramların karşısında ise şâz kavramı kullanılmaktadır. Kıraatlerin hem geçerliliğini hem de derecesini ortaya koyan bu kavramların karşısında ise şâz kavramı tamamen olumsuz bir konuma düşmekte ve adeta sahih olmayan okumaları karşıladığı imajı verilmektedir. Bu kıraatleri tevatür zırhı ile aşırı koruma gayreti, kendi aralarında tercihi bile geçersiz kılmaktadır⁹⁰; çünkü tercihin, diğerini bertaraf etme gibi bir riskinin olduğu, dolayısıyla mütevatir okumalarda bunun söz konusu olamayacağı vurgulanmaktadır⁹¹. Aslında burada tevatürün zıddı olarak kullanılan kavramın içeriğinin, tamamen olumsuzlanması yanlış bir değerlendirmedir; çünkü tevatürün zıddı, tevatür olmayandır, yani meşhur seviyesinde kalan okumalardır ki, bunların kıraat olmadığını kimse iddia

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

87 İbn Mücâhid, *Seb'a*, 46-49

88 İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 87.

89 Bk., “Şâz Kavramının Ortaya Çıkışı” ve “Şâz Kavramının Kıraatlerle Birlikte Kullanımının Başlaması” başlıkları

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

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

edemez⁹². Ancak gelenek içerisinde, yedili ve onlu sistemi niteleyen tevâtürün karşısında kullanılan ve yaygın olmayan okumaları ifade eden şâz kavramının içeriği tamamen menfi değerlendirilmektedir⁹³. Dolayısıyla bu aşırı korumacılık ve bunu sağlamak için geliştirilen kavramların karşısında kullanılan yegâne kavram, şâz olmuştur. Yediyi koruma altına alanlar dışındakiler için; on'u koruma altına alanlar ise on'un dışındakiler için şâz kavramına sarılmışlardır.

SONUÇ

Peki, bu kadar farklı tanımın içerisinde şâz kıraat neyi karşılamaktadır? Dilsel kusuru olan kıraatleri mi? Veya şöhet-tevatür gibi, nakli temeli güçlendiren özelliklerden yoksun olan okumaları mı? Ya da ana kriterleri taşımayan, ister senedi sahih olmayan ister mushafa uygun olmayan olsun, neticede Kur'an'ıyyet vasfı olmayan okumaları mı? Bu soruların her birinin geniş bir biçimde tahlil ve sorgulamasını bir tarafa bırakarak nitelik ve nicelik bakımından bu kadar geniş bir içeriğe sahip olan 'şâz kıraat' kavramının asıl ve kıraat fenomenine uygun anlamı nedir? 'Şâz kıraat' denince, hangi tanım ve hangi okumalar anlaşılacak? Şâz kavramını, kıraat alanındaki kullanımını sağlıklı değerlendirmek ve referanslarını doğru tespit etmek için iki ayrı kategoride düşünmek gerekmektedir. Biri filoloji, diğeri rivayettir; çünkü kıraatlerin filolojik vakıa olması hasebiyle referansları Arap diline dayanırken; öncekilerin sonrakilere aktarımı hasebiyle de rivayete dayanmaktadır. Dolayısıyla kıraat ilminin, her iki alanın kavramlarını kullanması zorunludur. Tarihsel süreçte de görüldüğü gibi kıraatlerin şâz kavramı ile tanımlanması, ilk olarak dil alanında olmuştur. İlk asrın sonlarında başlayan ve gelişmeci bir özellik gösteren dil çalışmaları, farklı anlayış ve sistematiklerin ortaya çıkmasıyla farklı mekteplerin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Kıraatler da farklı anlayışlara bağlı dil çalışmalarının merkezinde yer almış ve her anlayış farklı okumaları, oluşturduğu sisteme dayanarak değerlendirmiştir. Bu sisteme bağlı olarak bazı okumalar da dilsel referansının, dilbilimde yaygın olmadığı, nadir kalması sebebiyle şâz olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, süreç

92 Bk., İbn Cezerî, *Müncid*, s. 94; Suyûtî, *İtkân*, I, 241; *Tabbir*, s. 141.

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

boyunca hatta şâz kavramının kıraat ilminde anlamsal değişimler yaşadığı dönemlerde bile, dilbilim çalışmalarında devam etmiştir.

Kavramın rivayet terminolojisine bağlı olarak kıraatler için kullanımında ise aynı standart maalesef gözükmemektedir. Sürecin ilerlemesine paralel olarak kavram da zemininden kaymaya başlamış ve zamanla ilk kullanıldığı anlam ile ortak hiçbir noktası kalmamıştır. Kavramı rivayet bağlamında ilk kullanan, Taberî ve İbn Mücâhid'dir. Hadis ilminde de kullanılan kavramı her iki müellif kıraat ilmine taşımış ve sayıları yirmiye aşan sahih birikimi kategorize etmede kullanmışlardır. Taberî kavramı, ravilerdeki sayısal azınlığa göre; İbn Mücâhid ise imamın kıraatının nadir kalmasına/yaygın olmamasına göre anlamlandırmıştır. Her iki âlimin sistemine göre şâz kavramının altına giren kıraatler farklı olsa da bu, kavramı anlam alanından uzaklaştırmamaktadır. Hepsi sahih birikim içerisindedir. Tercih alanı içerisinde kullanılan şâz kavramı, bu süreçten sonra, sahih kıraat şartlarının şekillenmesiyle birlikte, tespit alanında kullanılmaya başlandı. Böyle bir kullanım ile şâz kavramı, bir anda sahih olmayan ve bilimsel değeri olup, kıraat değeri taşımayan (mushafa muhalif) okumaları tanımlar olmuştur. Sorun, sahih olmayan kıraatleri şâz ile tanımlamak değil, gelenek içerisinde, şâzzın içerdiği yaygın olmamakla birlikte sahih olan okumaların, bu tanımla merdûd/mevzû konumuna düşürülmesidir. Yaygın olmayan şâz okumaların, bu konuma düşmesini tetikleyen unsurlar ise kavramın, aynı zamanda yedi ve onun dışında kalan okumalar için kullanılması ve yedi ve onun dışında kalanlarla namazın caiz olmadığı şeklindeki fetvadır. Daha sonra birbirinden farklı birçok okumayı içeren şâz kavramını Suyûtî sistematize etme çabasına girmiştir. Eserinin birinde, uydurma okumaları mevzû ve münker kavramları ile ifade ederek, şâzzın kapsamından çıkarmış, diğerinde de senedi sahih olmayan şeklinde bir anlam vererek, tekrar sahih olmayan okumaları şâzzın kapsamına almıştır. Böylece Suyûtî de bu yöndeki orijinal çabasını şâz kavramına tarihsel anlamını vermek suretiyle taçlandırmak yerine, kavrama rivayet ilminde dahi olmayan bir anlam yükleyerek gölge düşürmüştür.

Bu tanımlamalar içerisinde, hiç şüphesiz ki, şâz kavramının hem rivayet terminolojisine hem de kıraat gerçeğine en uygun anlamı, ilk dönemde verilen yaygın olmama/genele aykırılık anlamıdır. Gerek yedili ve onlu sisteme karşı aşırı hassasiyet ve gerekse terminolojinin yanlış kullanımı ve gerekse bulunduğu dönemle geçmiş okuma yanlışlığı, sahih kategorisinde olan okumaların olumsuzlanmasının ana etkenleridir. Bugün şâz kavramı için kıraat ilminde

hiç dikkate alınmayan bu otantik anlamın tespit edilmesi, gelenek içerisinde olumsuzlanan ve kıraat değeri görmeyen okumalara iade-i itibar olacaktır; çünkü ilk dönemlerde, sahih olarak değerlendirilen ve muhtemelen birçok insanın namazlarda okuduğu kıraatleri, kişisel tercihlerin postulat olarak algılanmasına bağlı olarak merdûd saymak, namazlarda okunmasının caiz olmadığını söylemek büyük bir haksızlıktır. Bu kıraatlara mevzû oldukları için değil, yaygın olmadıkları veya pratikte takip edilmedikleri için şâz denilmiştir.

İçerik olarak bu kadar kaos yaşamasına rağmen, şâz kavramının her dönemde otantik anlamına yer verildiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Mekki'nin, yedi kıraatın dışında da sahih olan okumaların bulunduğu şeklindeki ifadesi;⁹⁴ Ebu Şâme'nin, bu kriterlerin sadece yedi kıraata ait olmadığını, onların dışında da kıraat âlimlerinin sahih kıraatler naklettiklerini söylemesi⁹⁵; İbrahim Herevi'nin, sadece yedi kıraatı kabul etme hususunda bir sünnetin olmadığı, yedinin dışındaki sahih olan okumalara da (yediye tabi olduğu gibi) tabi olunması gerektiğini belirtmesi;⁹⁶ Şevki Dayf'ın, yedinin dışında kalan okumaları, sahih olmadıkları için değil, meşhur olmadıkları için İbn Mücâhid'in tercih etmediğini vurgulaması⁹⁷; Mükrem'in, İbn Mücâhid'in, yaygın olmayan kıraatler içerisinde değerlendirdiği İbn Ebî İshak'ın kıraatı için kullandığı, *"İbn Ebî İshak, İbn Mücâhid'in yedi belirlemesinden öncedir. İbn Ebî İshak'ın ve dışındakilerin yaşadığı dönemde ise bu tür okumalar şâz olarak değerlendirilmiyordu. Dolayısıyla bu imamların senetleri rivayettir ve bu rivayet zinciri de kuvvetlidir. Öyleyse tariklerden bize kadar rivayet edilen bu okumalar, makbul kıraatlerdir. Bu kıraatleri zayıf anlamında şâz olarak değerlendirmeye hakkımız yoktur."*⁹⁸ sözleri, şâz kavramının yaygın olmama anlamına vurgu yapmaktadır.

Dolayısıyla kavramın otantik tanımına dönmek, teolojik açıdan konunun ne olduğu belli olmayan okumaları netleştirecek, gerek gelenekte ve gerekse bugün bilimsel çevrelerde "şâz, kendisi ile namazın caiz olmadığı ve kıraat değeri taşımayan okumalardır" şeklinde yerleşen ortak şuuru sona erdirecektir; çünkü meşhur olmayan sahihleri bertaraf eden bu ortak bilinç,

94 Mekki, *İbâne*, s. 36-37.

95 Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 174.

96 Zerkeşî, *Burhân*, I, 330.

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

98 Mükrem, Abdulâl Sâlim, *el-Halkatü'l-Maksûdetü fi Tarihî'n-Nabvî'l-Arabî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 124.



onlu sistemi aşamamaya bağlı olarak günümüzde, özellikle bilimsel arenada hala devam etmektedir. Bu bağlamda şunu açıkça ifade etmek gerekmektedir. Bu çalışmada ortaya konulan çaba, şâz okumaların, onlu sisteme dâhil olan okumalardan daha kuvvetli olduğunu ortaya koymak veya on kıraatın şöhretine gölge düşürmek değildir. Amaç, sahih olup da süreç içerisinde tamamen olumsuzlanan okumaları, bu tanımla aslına döndürmektir.

MÜZAKERE

Hatice SALİŞ *

Muhterem hocalarım, değerli katılımcılar ve kıymetli misafirler, hepinizi en derin hürmet ve muhabbetlerimle selamlıyorum.

Öncelikle, uluslararası bu önemli sempozyumda sunulan bir tebliği müzâkere etme vazifesine beni layık gören ilgili mercîye teşekkür ederim. Bittabîi, kıymetli hocalar huzurunda müzâkereci sıfatıyla bulunmanın zorluğunu da takdir edersiniz. Bu vesileyle yapacağım değerlendirmelerin-olumlu veya olumsuz- amacı yalnızca tenkit etmek olan bir müzâkerecinin notları olarak değil, nâçizâne kanaâtlerini dile getirmeye çalışan bir araştırmacının görüş ve fikirlerinin siz sayın ilim adamlarıyla paylaşılması olarak kabul edilmesini istirham ederim.

Kıraatla ilgili çalışmaların hak ettiği ölçüde revaç bulmadığını düşündüğümüz genelde İslam dünyasında özelde ülkemizde bu yönde atılan her adım tebrik edilmeye şayandır. Bilindiği gibi kıraat, kuralları bakımından en çok istisnası olan ilimlerden biridir. Kavramlarını hadis ve dil alanından tedarik eden bu ilmin terminolojisini sistematize etmek de tıpkı kurallarını bütüncül olarak ifade etmenin zorluğunda bulunduğu gibi tam anlamıyla mümkün olamamaktadır. Dolayısıyla şâz kavramını tahlil etme ve belirli bir izâha kavuşturma gayretiyle kaleme aldığı tebliği için Mehmet Dağ Bey'i kutluyorum.

Müellif, tebliğinde şâz kavramının tarihî serencâmını geniş bir şekilde ele alırken kavramın ortaya çıkışı, güncel çalışmalardaki yeri ve anlam karmaşasının nedenlerinden bahsetmiştir. Mütalaa esnasında benim de istifade ettiğim bu tebliğ, çerçevesi oldukça kapsamlı olan böyle bir konu hakkında

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



kısa zamanda genel bir fikir edinmeyi sağlamasının yanında konunun ayrıntılarına dair bazı bilgileri de ihtiva eden bir özet durumundadır.

Yazarın, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı –Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamını Tespite Dair-” başlığıyla 2007 yılında yayımladığı, benzer bir tebliğine daha önce rastlamıştım. (Marife, yıl 7, sayı 2, s. 57-110.). Bu sempozyum için hazırladığı tebliğine gelince, çalışmasında birçok kaynaktan vukûfiyetle yararlandığını, ileri sürdüğü tezi savunurken düşüncelerini planlı bir biçimde net olarak okuyucu ile paylaştığını belirtmeliyim.

Tebliğ, şâz kavramının tarihsel gelişim ve bununla ilgili birikimi aktarma açısından ciddî bir faydayı hâizdir. Planlanması gayet başarılı olan tebliğde başlıkların ne yazık ki kendi içinde tutarlı bir biçimde düzenlenmediği görülmektedir.¹ Şâz kavramının tarihsel süreci ele alınarak geçirdiği anlamlandırma aşamaları dönemlere göre tasnif edilerek işlenmiştir. Diğer taraftan yazar, kavramın tarihsel sürecinin güncel izdüşümlerine de değinmiştir. Arap Dünyası ve Türkiye’de yapılan kıraatle ilgili çalışmalarda şâz kavramının yeterince anlaşılamadığı değerlendirmesinde bulunan yazar, araştırdığı eserlerdeki bilgileri özetlerken kendi tespit ve düzeltmelerini eklemeyi ihmal etmemiştir.²

Kültürümüzde eleştiri dendiğinde genellikle ilk akla gelen tenkit ifadeleridir. Bu nedenle tebliğde dikkatimi çeken bazı noktaları ifade ederken benzer hususlarda ve benzerkusurlarla hepimizin malul olduğunu da göz önünde bulundurmamız gerektiğini söylemeliyim.

Tenkit edilmesi gereken hususlara, tebliğdeki başlık ve muhteva ilişkisinden başlamak istiyorum. Zira başlıktaki “anlam kırılması” tabiriyle tam olarak neyin kastedildiği anlaşılamamaktadır. Bunun yerine “anlam karmaşası” şeklinde bir tabir kullanılabilirdi. Diğer taraftan giriş ile tebliğin başlığı konu bütünlüğü açısından bağdaşmamaktadır.

Genel olarak dikkat çeken, metnin tam ve doğru anlaşılmasına yönelik eksikliklerden bir kısmı, dilin kullanımı, yazım hataları ve üslupla ilgilidir. Dil ve üslup hatalarından bazıları; özne-yüklem uyumsuzluğu, zamir ve mercî ile ilgili karışıklıklar, bağlaçların ard arda kullanılması, kelimelerin bağlamını yansıtmaması (etmen, postulat, lahn, dilbilim, kıraat olgusu), kasıt ve kastedilen/maksadın belirsizliği, cümleler arası kopukluklar şeklin-

1 Harflî ve sayılı taksimde tutarsızlıklar görülmektedir.

2 Bk. Şâz Kavramının Ortaya Çıkışı s. 2.

de göze çarpmaktadır. Bu tebliğin orijinal taraflarını yansıtmaları açısından dikkati çeken **tespit** ve **tercih** kavramlarının tanım ve amaçları teorik olarak birbirinden net biçimde ayrıştırılarak ifade edilememiştir.

Şâz Kavramının Kıraâtlerle Birlikte Kullanılması başlığı altında³ Ferrâ'nın (207/822) şâz kavramını Arap dilindeki anlamıyla kullandığı belirtilmektedir. Bu, mantık ve dilbilimin mahiyet ve seçmecilik prensiplerinin kullanılmadığını akla getiren muğlak bir açıklamadır. Yine Ferrâ'nın Furkan Sûresi 18. âyetteki “نتهيزه/nettehize” fiilinde, ن/nûn harfinin okunuşu ile ilgili görüşlerini aktarırken aynı ifadenin yanlış yerde tekrarı ile ilgili bir tashif söz konusudur.

Şâz Kavramının Yeni Bir Boyut Kazanması bölümünde yazar, İbn Mücâhid'in (324/936) görüşlerine yer verirken “avam” tabirini “halk” anlamında kullanmıştır. Ancak ikinci defa geçen “avam” sözü ile aynı manayı kastetmişse de ifadenin siyak ve sibâkından kıraat imamları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada isabet hatası yaptığı söylenebilir. (s.6) Yine başka bir yerde benzer şekilde İbn Mücâhid, şâz kavramının naklî açıdan taşıdığı zayıflığı değil, şâz kıraatlerin naklindeki zayıflığı kastetmiştir. (s.6) Ayrıca Taberî'ye (310/922) göre icmâ, imamların ittifâkıdır; İbn Mücâhid'e göre ise okuyuşun halk tarafından genel olarak benimsenmesidir; ifadeleriyle yapılan tanımlamada “icmâ”nın, kullanım alanının genişliğinden kaynaklanan bir anlamlandırma sorunu göze çarpmaktadır.

İlaveten yazar, bazı kıraat çalışmalarıyla ilgili tenkitlerini tekrar gözden geçirdiği takdirde varmak istediği sonuçla ilgili subjektiflikten kaynaklanabilecek hatalardan kurtulacaktır.

Sonuç olarak tebliğ metninin muhtevasıyla ilgili akla gelen sorulardan bazıları şöylece sıralanabilir:

1. İbnü'l-Cezerî (833/1429), bir kıraatin yaygın olmaması sıhhatine engel değildir demek istiyor olabilir mi? (s. 13)
2. Kıraat âlimleri “şâz”ı, kavramsal bir kaygıyla mı kullanmışlardır? (s. 13)
3. Taberî, resm-i mushafa uygun olmayan okumaları “şâz” kabul etmiyor mu? (s. 14)
4. Önce İbn Mücâhid döneminde şâz kavramı bulunmadığı ifade edilmişti; daha sonra İbn Mücâhid'in “şâz” altında değerlendirdiği bir oku-

3 Bk. agt., s. 4-5.



ma Taberî'nin anlayışına göre icma' edilen bir kıraat olmaktadır denilmiş, neden? (s. 14)

5. İbnü'l-Cezerî'ye göre "kıraat-i aşere/on kıraat" mushafa muhalif olmayan ve senedi sahih okumalar olamaz mı? (s. 15)

6. Sistematize etme gerekliliği veya kaygısı arasında net bir hüküm verilip tercih yapılabilir mi? (s. 16)

Tebliğlerin sonuç kısmında soru cümlelerinin bulunması, okuyucuda yazarın neticeye ulaşma noktasında başarısız olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Soru yönelterek cevabı zihinlerde oluşturma amacıyla kullanılan bu ifade tarzı, tebliğdeki değerlendirme bölümünün, hüküm bildirmesini veya kanaati yansıtmasını engelleyen teknik bir hatadır.

Tebliğin muhtevasına yönelik bu suallerin ardından teklif ve önerilerimi arz etmek isterim.

Öneriler

Kıraat âlimleri, kıraatle ilgili farklı tavırları "şâz" olarak değerlendirmiş, dönemlerindeki birikime yahut şahsî taassuplarına göre benimsemedikleri her tavra bu şekilde yaklaşmış ve bu yaklaşımlarını daha sonra belirlenen kurallar çerçevesinde delillendirip tanımlamaya çalışmışlardır.

Bilindiği gibi şâz kavramının kullanım alanı oldukça kapsamlıdır. Dolayısıyla âlimlerin bu kavrama farklı anlamlar yükleyip yüklenmediği dikkatle tetkit edilmelidir. Şâz kavramını makbul olmayan kıraat olarak değerlendirmek çok da isabetli değildir. Kavramın tanımıyla ilgili teklifimi belirtmem gerekirse; şâz, genel olarak dil sorunu, nakle aykırılık, kriterlere aykırılık kurallarına göre; aykırı, rijid, marjinal okumalardır, denebilir.

Şâz kıraatlerin meşhur olmaması bir bilinçsizlik, yanılğı veya subjektiflik neticesindedir; demek çok kesinlik ifade eder ki bu bilimsel bir hüküm verirken gerekli olan ihtiyat ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Bu nedenle kavramdaki anlam karmaşasıyla ilgili nedenler daha sistemli ve net biçimde ortaya konmalıdır.

Anlaşıldığı kadarıyla yazar, "şâz" ile ilgili neolitik bir yaklaşıma sahiptir. Netice itibâriyle bu ön kabulün, hakikati anlama ve sistematik hale getirme noktasında engel teşkil edebildiği dikkatten kaçmamaktadır.

Müzakereme son verirken sabır ve dikkatle dinleyip, tespit ve değerlendirmelerimi sunmama fırsat verdiğiniz ve tahammül gösterdiğiniz için teşekkür eder, kusurlarımın mazur görülmesini umarım.

Saygılarımla.

ŞİA'NIN KIRAAT ANLAYIŞI

Hamid Rıza Müstefit *

القراءات القرآنية عند الشيعة

الملخص:

القراءات القرآنية من اقدم العلوم القرآنية و اهمها، و لذلك اهتم بها المسلمون منذ الصدر الاول الى يومنا هذا. و شارك الشيعة اخوانهم من اهل السنة في كل العلوم الإسلامية بما فيها القراءات القرآنية رواية و تأليفا و تعليما؛ و ان كان اهل السنة اكثر نصيبا في امر القراءات.

هذه المقالة الوجيزة تذكر بإذن الله بعض الجهود التي بذلها الشيعة في هذا الأمر. فتذكر اولاً بعض القراء و علماء القراءات منهم في القرنين الأولين؛ ثم تذكر بعض المهتمين بالقراءات من اعيان الشيعة في القرون التالية. و قد حاولت ان تعتمد في هذا الصدد على كتب اهل السنة اكثر من كتب الشيعة، فلم تعثر الا على هؤلاء الذين ستأتي اسماؤهم هنا.

و هذا لا يعني أن القراء الشيعة منحصرين في هذا العدد؛ فان البحث و التنقيب عن رجال الشيعة في مصادر أهل السنة لم يكن ميسور للمؤلف في الزمن المحدد له؛ فان هذا العمل يستغرق وقتاً كثيراً.

* Dr., Iran

و من اراد الوقوف على القراء و علماء القراءات من الشيعة ممن انفرد علماءهم بذكر اسمائهم، فليراجع كتب الرجال و التراجم من الشيعة امثال فهرست الشيخ و رجال النحاشي و رجال ابي داود و خلاصة العلامة من تأليف المتقدمين و تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام و اعيان الشيعة و الذريعة الى تصانيف الشيعة و طبقات اعلام الشيعة و الفوائد الرضوية وغير ذلك مما الفه علماءهم المتأخرون في هذا الموضوع.

ثم تذكر المقالة باختصار موقف الشيعة من امور ذات صلة بالقراءات و هي:

حديث السبعة احرف،

القراءة بالسبع او العشر او الشوذ،

توتر القراءات.

فأتت هذه النتائج:

أما موقفهم من حديث السبعة احرف، فقد اختلفوا في هذا الحديث على قولين: فمنهم من يعتبر الحديث موضوعا، ولا سيما لو اريد بالاحرف السبعة القراءات السبع او العشر.

و منهم من يحمل الحروف السبعة على المعاني المختلفة، و يعتبر الحديث صحيحا. اما موقفهم من القراءة بالسبع او العشر او الشواذ، فالأكثر ذهبوا الى الاقتصار على السبع، و آخرون منهم ذهبوا الى جواز القراءة بقراءة ابي جعفر و يعقوب و الخلف، بل بكل ماكان متداولاً بين الناس قبل تسبيع ابن مجاهد ايضا و ان لم يكن من العشر، مستدلين بما روي عن اهل البيت عليهم السلام؛ «اقرأ كما يقرأ الناس».

و اما موقفهم من تواتر القراءات، فقد اختلفوا فيه ايضا على قولين؛ فمنهم من اعتبر السبع متواترة دون العشر، و منهم من اعتبر الثلاث المتممة للعشر متواترة ايضا من دون تفصيل في المسألة.

و منهم من اعتبر السبع او العشر متواترة عن الائمة القراء، اي في الطبقات المتأخرة عنهم؛ لكن إذا عُدنا الى وراء نجد هذا التواتر قد انقطع بالائمة و روااتهم؛ فان اسانيدهم الأحادية الى النبي «ص» خير شاهد على كون هذه القراءات و الروايات من الآحاد في طبقات القراء العشر و رواتهم و ان حصل التواتر في الازمنة المتأخرة عنهم.

القراءات القرآنية من اهم علوم القرآن و اقدمها و قد اهتمّ المسلمون بمختلف فرقهم بها منذ صدر الإسلام حتى يومنا هذا . و الشيعة قد شاركوا سائر المسلمين في هذا الأمر رواية و تأليفا و تعليما؛ و ان كان اهل السنة اوفر حظا و اكثر نصيبا في هذا الحقل .

هذه المقالة تذكر بعض الجهود التي بذلتها الشيعة في امر القراءات؛ فتذكر بعض القراء لاقدمين منهم في القرنين الاولين ثم بعض المهتمين بالقراءات من علمائهم بعد القرن الثاني . ثم تبحث باختصار موقف الشيعة من الامور التالية:

اولا: حديث السبعة احرف

ثانيا: توتر القراءات

ثالثا. جواز القراءة بالسبع و العشر و الشواذ

بعض القراء الاقدمين من الشيعة

أ. ائمة الشيعة

نعنى بائمة الشيعة من يأخذ الشيعة معالم دينهم عنهم بعد النبي «ص»:

في البداية تعريف، اجمالي لائمة الشيعة:

هؤلاء الائمة اثنا عشر اماما بعدد الامراء و الخلفاء الذين اشير اليهم في الحديث النبوى الشريف؛ عن جابر بن سمرة:

« قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ يَقُولُ: يَكُونُ اثْنَا عَشَرَ أَمِيرًا. فَقَالَ كَلِمَةً لَمْ أَسْمَعْهَا فَقَالَ أَبِي: إِنَّهُ قَالَ: كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ »^١؛

و هم اعني ائمة الشيعة الاثني عشر: على بن ابى طالب، و الحسن بن على، و الحسين بن على _ سيدا شباب اهل الجنة _ و على بن الحسين زين العابدين، و محمد بن على باقر العلوم، و جعفر بن محمد الصادق، و موسى بن جعفر الكاظم، و على بن موسى الرضا، و محمد بن على الجود، و على بن محمد الهادى، و الحسن بن على

١ صحيح البخاري؛ ج٦، ص ٢٦٤٠، الحديث رقم ٦٧٩٦؛ كتاب الاحكام، باب الاستخلاف.

قال الدكتور ديب البغا في الهامش من نفس المصدر: اخرجه مسلم في الامارة باب: الناس تبع

لقريش و الخلافة في قريش، رقم: ٨٢١ .١

العسكري، و المهدي المنتظر الذي سيظهر في آخر الزمان فيملاً الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، كما روى عن النبي «ص»:

«أبشروا بالمهدي رجل من قريش من عترتي، يخرج في اختلاف من الناس و زلزال، فيملاً الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، ويرضى عنه ساكن السماء وساكن الارض، و يقسم المال صحاحاً بالسوية...»^٢.

ذكر المحقق ابن الجزري في غاية النهاية بعض هؤلاء الائمة _ عليهم السلام _ فقال:

«علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم الإمام أبو الحسن الهاشمي أمير المؤمنين وأحد السابقين الأولين، فضائله أكبر من أن تحصى ومناقبه أعظم من أن تستقصى، رويانا عن أبي عبد الرحمن السلمي أنه قال: ما رأيت ابن انثى أقرأ لكتاب الله _ تعالى _ من علي.

و قال أيضاً: ما رأيت أقرأ من علي؛ عرض القرآن على النبي _ صلى الله عليه وسلم _ وهو من الذين حفظوه أجمع بلا شك عندنا. و قد أبعد الشعبي في قوله: إنه لم يحفظه، قال يحيى بن آدم: قلت لابي بكر بن عياش: يقولون: إن عليا _ رضي الله عنه _ لم يقرأ القرآن. فقال: أبطل من قال هذا. عرض عليه أبو عبد الرحمن السلمي أبو الأسود الدؤلي وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وأجمع المسلمون على أنه قتل شهيداً يوم قتل و ما على وجه الأرض أفضل منه؛ ضربه عبد الرحمن بن ملجم صبيحة سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة بالكوفة وهو ابن ثمان وخمسين سنة، فيما قاله ابنه الحسين _ رضي الله عنه _ ؛ فعلى هذا يكون أسلم و هو ابن ثمانى سنين.

وقال محمد بن الحنفية؛ قتل أبي وله ثلاث وستون سنة، وكذا قال الشعبي وابن عياش وجماعة. وقيل؛ ابن سبع وخمسين سنة؛ رضي الله عنه. »^٣

«الحسين بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم _ رضي الله عنهما _ أبو عبد الله سبط النبي _ صلى الله عليه وسلم _ وسيد شباب أهل الجنة، عرض

٢ كنز العمال؛ ج ١٤، ص ٢٦١؛ الحديث رقم: ٣٨٦٥٣. باب خروج المهدي.

٣ غاية النهاية ج ٢ ص ٧٩٦.

على أبيه وعلى أبي عبد الرحمن السلمي، عرض عليه ابنه علي، توفي شهيداً بكر بلاء يوم عاشوراء سنة إحدى وستين.^٤

﴿علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الإمام زين العابدين، عرض على أبيه الحسين^٥، عرض عليه ابنه الحسين، توفي سنة ثلاث وتسعين﴾^٦

﴿محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب أبو جعفر الباقر لأنه بقر العلم أي شقه وعرف ظاهره لأخفيه، وردت عنه الرواية في حروف القرآن؛ ولد سنة ست وخمسين. عرض على أبيه زين العابدين و روى عنه وعن جابر و ابن عمر و ابن عباس وغيرهم؛ قرأ عليه ابنه جعفر و حُمران. روى عنه ابنه جعفر الصادق والزهري و عمرو بن دينار و جماعة. و كان سيد بني هاشم علماً و فضلاً و سنة.

قال سالم بن أبي حفصة؛ سألت أبا جعفر عن أبي بكر و عمر، فقال: تولهما و ابرأ من عدوهما، فإنهما كان إمامي هدى.

و رُوينا عنه أنه قال: إذا قرأت « قل هو الله أحد» فقل أنت: الله الأحد الصمد؛ وإذا قرأت «قل أعوذ برب الفلق» فقل أنت: أعوذ برب الفلق؛ وإذا قرأت « قل أعوذ برب الناس» فقل أنت: أعوذ برب الناس.

مات سنة ثمانى عشرة ومائة؛ وقيل: أربع؛ وقيل: خمس؛ و قيل: سنة عشر.^٧

و قد عدّ اصحاب التراجم الامام محمدا الباقر^٨ من شيوخ الامام ابي حنيفة^٩ و شبيهه بن نصاح القارئ^{١٠} الذي كان من شيوخ نافع المدني^{١١}.

٤ غاية النهاية ج ١ ص ٣٧٣.

٥ و الظاهر انه الحسين الاصغر بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب.

٦ غاية النهاية ج ٢ ص ٧٨٠.

٧ غاية النهاية ج ٣ ص ١١٩.

٨ انظر الامام الصادق و الذائب الاربعة ج ١، ص ٤٣٥ فما بعدها للاطلاع على اقوال العلماء فيه و ثنائهم عليه و اسماء بعض من اخذوا عنه

٩ المذاهب الاسلامية الخمسة (قسم المذهب الحنفي؛ الدكتور محمد وفا ريشي) ص ٢٢٢، نقلا عن مناقب ابي حنيفة للمكي ص ٤٨ و مناقب ابي حنيفة للكردي ص ٨٠ ٩٧٠ و تبين الصحيفة بمناقب ابي حنيفة للسيوطي ص ٦٠٦٤.

١٠ الامام الصادق و المذاهب الاربعة ج ١، ص ٤٤٥ نقلا عن التقريب لابن حجر ج ١، ص ٢٥٧.

١١ انظر سراج القارئ المبتدي و تذكارات القارئ المنتهي ص: ٩.

*«جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الصادق أبو عبد الله المدني، قرأ على أبائه — رضوان الله عليهم — محمد الباقر فزين العابدين فالحسين فعلي - رضي الله عنهم أجمعين.

وقال الشهرزوري^{١٢} وغيره : إنه قرأ على أبي الأسود الدثلي وذلك، وهم^{١٣} ؛ فان أبا الأسود توفي سنة تسع وستين كما سيأتي قبل ولادة جعفر الصادق بإحدى عشرة سنة. قرأ عليه حمزة و لم يخالف حمزة في شيء من قراءته إلا في عشرة أحرف: «و الأرحام» في النساء بالنصب؛ و«يبشر» و بابه بالتشديد و «تفجر لنا» بالتشديد و «حرام على قرية» بالالف و «يتناجون» بالالف «أنتم بمصرخي» بفتح الياء و «سلام على ال ياسين» بالقطع و «مكر السيء» بالخفض؛ و أظهر اللام من «هل» و «بل» عند التاء و الثاء و السين و «ولدا» و «ولده» بفتح الواو وللام. قال جعفر الصادق: هكذا قراءة على بن أبي طالب.^{١٤}

ثم يروى ابن الجزري عن حمزة قوله: «قرأت على أبي عبد الله جعفر الصادق القرآن بالمدينة، فقال: ما قرأ علي أقرأ منك؛ ثم قال: لست أخالفك في شيء من حروفك إلا في عشرة أحرف، فإني لست أقرأ بها وهي جائزة في العربية فذكرها».

ثم قال ابن الجزري: «توفي سنة ثمان و أربعين ومائة.»^{١٥}

قال السخاوي: «قال سليم: قال: قرأت على حمزة بن حبيب، قال: قرأت على جعفر الصادق بالمدينة، فقال: ما قرأ علي أقرأ منك، ولست أخالفك في شيء من قراءتك إلا في عشرة أحرف، فإني لست أقرأ بها، وهي جيدة في العربية. قال: قلت: جعلت فداك، فيم تخالفني؟

قال: أنا أقرأ في سورت النساء «و الأرحام» نصباً، و أقرأ «يبشر» بالتشديد، و أقرأ «تفجر» بالتشديد، و أقرأ «و حرم على قرية» ، وأقرأ «و يتناجون» بآلف. و أقرأ

١٢ قال ياقوت: شهرزور: بالفتح ثم السكون و راء مفتوحة بعدها زي و واو ساكنة و راء. معجم

البلدان: ج ٣ ص ٣٧٥.

١٣ اى غلط؛ قال ابن الاثير فى النهاية: وُم قَوْم وهما، بالتحريك، إذا غلط.

١٤ غاية النهاية ج ١ ص ٣٠٠.

١٥ غاية النهاية ج ١ ص ٣٠٠.

«و ما أنتم بمصرخي» بفتح الياء، وأقرأ «سلام على آل ياسين» مقطوعاً، وأقرأ «و مكر السيئ» بالخفض، وأظهر اللام عند التاء والتاء ولسين نحو: «يل تأتيهم» و «هل تنقمون» و «هل ثوب»، و «بل سولت»، وافتح الواو في قوله تعالى: «وَلَدًا» و «وَلَدَهُ» في جميع القرآن، هكذا قراءة علي بن أبي طالب.

وفي طريق أخرى هكذا كان يقرأ علي بن أبي طالب. قال حمزة: فهمت أن أرجع عنها، وخيرت أصحابي فيها».^{١٦}

قال شوقي ضيف في هامش السبعة لابن مجاهد في ترجمة حمزة بين حبيب: «... جعفر الصادق قرأ عليه كثيرون، من بينهم حمزة»^{١٧}

وكان الامام الصادق من شيمخ ابي حنيفة، و قد روي عن ابي حنيفة انه قال بعد ان التقى بالامام جعفر الصادق: «ما رايت افقه من جعفر بن محمد الصادق»^{١٨}.

و قد نُقل عنه ايضا انه قال: «لولا السنتان لهلك النعمان»^{١٩} يريد السنتين اللتين صحب فيها لأخذ العلم الإمام جعفر الصادق _ رضي الله تعالى عنه.

و قد قال غير واحد أنه أخذ العلم و الطريقة من هذا و من أبيه الإمام الباقر و من عمّه زيد بن علي بن الحسين _ رضي الله تعالى عنهم _ «^{٢٠} و هو ايضا من شيوخ الامام مالك بن انس المعروفين»^{٢١}.

و قد وقع بعض هؤلاء الائمة _ عليهم السلام _ فى اسانيد بعض السبعة؛ و هم علي بن أبي طالب والحسين بن علي و علي بن الحسين زين العابدين و محمد بن علي الباقر و جعفر بن محمد الصادق.

١٦ جمال القراء وكمال الاقراء؛ ج٢ ص ٢٠٣.

١٧ السبعة، هامش ص ٧٣.

١٨ المذاهب الابلامية الخمسة (قسم المذهب الحنفي؛ الدكتور محمد وفا ريشي) ص٢٢٤؛ نقلا عن مناقب ابي حنيفة للمكي ص ٤٨ و مناقب ابي حنيفة للكردى ص ٨٠.٩٧ و تبين الصحيفة بمناقب ابي حنيفة للسيوطى ص ٦٤.٦٧

١٩ «المنحة الالهية تلخيص ترجمة التحفة الاثني عشرية» ص٨، و هذا الكتاب مختصر لترجمة عربية ل «التحفة الاثناعشرية في الرد على الشيعة الامامية» لعمود شكري الآلوسي.

٢٠ ن.م

٢١ المذاهب الاسلامية الخمسة (قسم المذهب المالكي؛ الاستاذ محمد سكحال الجزائري) ص ٣٧٦.

اما الامام علي بن ابي طالب _ عليه السلام _ فقد قال ابن مجاهد في ترجمة عاصم:
«أبو بكر عاصم بن أبي النجود:

وكان أخذ القراءة عن أبي عبد الرحمن وعرض على زر بن حبيش فيما حدثني به
عبد الله بن محمد بن شاكر، قال: حدثنا يحيى بن آدم قال: حدثنا أبو بكر بن عياش،
قال: قال لي عاصم: ما أقرأني أحد حرفاً إلا أبو عبد الرحمن السلمي و كان أبو عبد
الرحمن قد قرأ على علي _ رضي الله تعالى عنه»^{٢٢}.

و قال في ترجمة حمزة: «وقرأ حمزة على حمران بن أعين وقرأ حمران على أبي
الأسود الدؤلي وقرأ أبو الأسود على علي وعثمان _ رضي الله تعالى عنهما»^{٢٣}.

و قال الداني في رجال ابي عمرو بن العلاء: «و ممن عرض _ اي ابو عمرو _
عليه بالبصرة و سمع قراءته أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، و أبو سليمان
يحيى بن يعمر العدواني و نصر بن عاصم الليثي و عبد الله بن أبي إسحق الحضرمي.
وعرض نصر و يحيى على أبي الأسود ظالم بن عمرو الدؤلي، و عرض أبو الأسود
على عثمان بن عفان و علي بن أبي طالب رضي الله عنهما و عرضا على رسول الله
_ صلى الله عليه و سلم»^{٢٤}.

و اما الامام الحسين بن علي و الامام علي بن الحسين زين العابدين و الامام
محمد بن علي الباقر و الامام جعفر بن محمد الصادق_عليهم السلام _ فقد قال ابن
القاصح في شرح قول الشاطبي:

و حمزة ما ازكاه من متورع اماما صبوراً للقرآن مرتلاً.

«هو حمزة بن حبيب الزيات الكوفي، و يكنى أبا عمار، كان _ كما وصفه الناظم
_ زكياً، متورعاً، متحرزاً عن أخذ الأجرة على القرآن، صبوراً على العبادة، لا ينام من
الليل إلا القليل مرتلاً، لم يلقه أحد إلا و هو يقرأ القرآن. قرأ على جعفر الصادق، على

٢٢ السبعة ص؛ ٧٠

٢٣ السبعة ص؛ ٧٣

٢٤ جامع البيان في القراءات السير المشهورة ج ١ ص؛ ٢٣٧

أبيه محمد الباقر، على أبيه زين العابدين، على أبيه الحسين، على أبيه علي بن أبي طالب، _ رضي الله عنهم»^{٢٥}.

وقد ذكر لاهل البيت _ عليهم السلام _ قراءات في كتب التفسير^{٢٦} بعضها يوافق القراءات المعتبرة، و بعضها من الشواذ، مما لا مجال لذكرها هنا.

ب. بعض الذين ذكرت اسماءهم في كتب التراجم والقراءات وطبقات القراء من رجال الشيعة و علمائهم في القرنين الأولين:

«حذيفة بن اليمان (ت: ٣٦ هـ)

قال في اسد الغابة: «و حذيفة صاحب سر رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ في المنافقين، لم يعلمهم أحد إلا حذيفة؛ أعلمه بهم رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ وسأله عمر: أفي عُمالي أحد من المنافقين؟ قال: نعم، واحد، قال: من هو؟ قال: لا أذكره. قال حذيفة: فعزله، كأنما دُلَّ عليه وكان عمر إذا مات^{٢٧} يسأل عن حذيفة، فإن حضر الصلاة عليه صلى عليه عمر، وإن لم يحضر حذيفة الصلاة عليه لم يحضر عمر»^{٢٨}

بعض ما يستدل به على كونه من الشيعة:

قال ابن ابى الحديد: «قال حذيفة بن اليمان: لو قسمت فضيلة على _ عليه السلام _ بقتل عمرو يوم الخندق بين المسلمين باجمعهم^{٢٩} لوسعتهم.»

و قال ايضا: «روى قيس بن الربيع عن أبي هارون العبدى، عن ربيعة بن مالك السعدى، قال: أتيت حذيفة بن اليمان فقلت: يا أبا عبد الله، إن الناس يتحدثون عن على بن أبى طالب ومناقبه، فيقول لهم أهل البصرة: إنكم لتفرطون في تقريب هذا الجتل، فهل أنت محدثي بحديث عنه أذكره للناس؟

فقال: يا ربيعة وما الذى تسألني عن على، وما الذى أحدثك عنه!؟

٢٥ سرج القارئ المبتدي و تذكارات المقرئ المنتهى، ص: ١٦.

٢٦ كالكشاف و البحر المحيط و مجمع البيان و روح المعاني و غيرها.

٢٧ كذا؛ اي مات احد من المسلمين او احد من عماله.

٢٨ اسد الغابة؛ ج ١، ص ٤٤٢.

٢٩ شرح نهج البلاغة لابن ابى الحديد: ج ١٣، ص ١٧٢؛ في اواخر ثرح الخطبة رقم ٢٣٨ المسماة بالقاصعة.

والذى نفس حذيفة بيده لو وضع جميع أعمال أمة محمد- صلى الله عليه وآله- في كفة الميزان منذ بعث الله تعالى محمدا إلى يوم الناس هذا، ووضع عمل واحد من أعمال عليّ في الكفة الاخرى لمرجح على أعمالهم كلها.

فقال ربيعة : هذا المدح الذى يقام له ولا يقعد ولا يحمل، إني لاظنه إسرافا يا أبا عبد الله !

فقال حذيفة : يا لُكّع، وكيف لا يحمل! وأين كان المسلمون يوم الخندق وقد عبر إليهم عمروأصحابه فملكهم الهلع والجزع، ودعا إلى المبارزة فأحجمو عنه حق برز إليه عليّ فقتله ! والذى نفس حذيفة بيده لَعَمَلُهُ ذلك اليوم اعظم أجرا من أعمال أمة محمد - صلى الله عليه وآله- إلى هذا اليوم وإلى أن تقوم القيامة.^{٣٠}

قال ابن عبد البر فى الاستيعاب:«وقتل صفوان وسعيد ابنا حذيفة بصفين، كانا قد بايعا علياً بوصية أبيهما إياهما بذلك.»^{٣١}

و اما انه كان من القراء، فقد قال ابن الجزري: «حذيفة بن اليمان رضى الله عنه _ أبو عبد الله العباسي، وردت الرواية عنه في حروف القرآن، توفي بعد عثمان بأربعين يوما.»^{٣٢}

* زر بن حبيش (ت: ٨٢ هـ)

بعض ما يستدل به على كونه من الشيعة؛

و في شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد عن كتاب الغارات؛ «انه روى أبو بكر بن عياش عن عاصم بن أبي النجود، قال: كان زر بن حبيش علويا.»^{٣٣}

٣٠ قمع نهج البلاغة: لابن ابي الحديد: ج ١٩، ص ٢٦؛ في شرح الحكمة رقم ٢٣٠ و هي قوله عليه السلام لابنه الحسن: لا تدعون الى مبارزة الى آخر كلامه عليه السلام.

٣١ الاستيعاب؛ ج ١، ص ٣٣٥.

٣٢ غاية النهاية: ج ١، ص ٣١٤.

٣٣ شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد: ج ٤، ص ٥٩؛ في شرح الخطبة رقم ٥٦ التي اولها: اما انه سيظهر عليكم بعدي رجل ... في ذكر المنحرفين عنه عليه السلام.

قال ابن حجر في الإصابة: «و قال [عاصم] أيضا؛ كان أبو وائل عثمانيا، و زر علويا، وكان مصلاهما في مسجد واحد وكان أبو وائل معظما لزر.»^{٣٤}

وكونه من القراء الكبار اظهر من الشمس، قال ابن الجزرى: «زر بن حبش بن خباشة أبو مريم، ويقال؛ أبو مطرف الأسدي الكوفي أحد الأعلام، عرض على عبد الله بن مسعود و عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهم - عرض عليه عاصم بن أبي النجود وسليمان الأعمش و أبو اسحاق السبيعي ويحيى بن وثاب.

قال عاصم: ما رأيت أقرأ من زر.

و كان عبد الله بن مسعود يسأله عن العربية يعني عن اللغة، قال خليفة؛ مات في الجماجم سنة اثنتين وثمانين.»^{٣٥}

* حمران بن اعين الشيباني (ت. ١٣ هـ او قبلها)

بعض ما يستدل به على كونه من الشيعة؛

قال الطوسي^{٣٦}: «حمدويه قال؛ حدثني محمد بن عيسى عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم عن حجر بن زائدة عن حمرن بن أعين،

قال: قلت لأبي جعفر - عليه السلام -: إني أعطيت الله عهدا لا أخرج^{٣٧} من المدينة حتى تخبرني عما أسألك. قال؛ فقال لي: سل؛

قال: قلت: أ من شيعتكم أنا؟

قال: نعم في الدنيا و الآخرة.»^{٣٨}

و سيجيء عن ابن الجزري انه يرمى بالرفض.

و اما انه كان من القراء، فقد سبق ان نقلنا كلام ابن مجاهد ان حمزة قرأ عليه.

٣٤ الإصابة في تمييز الصحابة، ج ٢، ص ٥٢٣.

٣٥ غاية النهاية: ج ١، ص ٤٤٨.

٣٦ هو الشيخ الطوسي الملقب بشيخ الطائفة الآتي ذكره.

٣٧ و في نسخة: الا اخرج.

٣٨ اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي: ص ١٧٦؛ رقم ٣٠٣.

و قال ابن الجزري في غاية النهاية: «حمران بن أعين حمزة الكوفي مقرئ كبير، أخذ القراءة عرضا عن عبيد بن نضلة و أبي حرب بن أبي الأسود و أبيه أبي الأسود و يحيى بن وثاب و محمد بن علي الباقر، روى القراءة عنه عرضا حمزة الزيات، وكان ثيبا في القراءة يرمى باليؤس؛ قال الذهبي توفي في حدود الثلاثين والمائة أو قبلها.»^{٣٩}

و قال ابن القاصح في ترجمة حمزة: «وقرأ حمزة أيضا على حمران بن أعين، على أبي الأسود، على عثمان، و علي رضي الله عنهما.»^{٤٠}

* أبان بن تغلب الكوفي (ت ١٤١ هـ)

بعض ما يستدل به على كونه من الشيعة:

هو من الرواة المشهورين في الجوامع الحديثية الشيعية، قال عنه النجاشي^{٤١} : «أبان بن تغلب بن رباح (رباح) أبو سعيد البكري الجري، مولى بني جرير بن عبادة بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة بن عكاشة بن صعب بن صعب بن علي بن بكر بن وائل: عظيم المنزلة في أصحابنا، لقي علي بن الحسين و أبا جعفر و أبا عبد الله «ع» و روى عنهم، وكانت له عندهم منزلة و قدم.

و ذكره البلاذري، قال: روى أبان عن عطية العوفي، قال له أبو جعفر «ع»^{٤٢} : «اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس، فإني أحب أن يري في شيعي مثلك.»

و قال أبو عبد الله «ع»^{٤٣} - لما أتاه نعيه - : «أما و الله لقد أوجع قلبي موت أبان.»

كان قارئاً من وجوه القراء، فقيها لغويا سمع من العرب و حكى عنهم.

و قال أبو عمرو الكشي^{٤٤} في كتاب الرجال: روى أبان عن علي بن الحسين «ع» ... و كان أبان - رحمه الله - مقدما في كل فن من العلم في القرآن و الفقه و الحديث

٣٩ غاية النهاية: ج ١، ص ٣٩٤.

٤٠ سرج القارئ المبتدي و تركز القارئ المنتهي، ص ١٢.

٤١ هو أيضا من علماء الرجال من الشيعة توفي سنة ٤٠٥ هـ.

٤٢ يعني به الامام محمد بن علي الباقر الذي مر ذكره في الكلام على ائمة الشيعة و في ترجمة حمزة بن حبيب.

٤٣ يعني به الامام جعفر بن محمد الصادق الذي مر ذكره في الكلام على ائمة الشيعة و في ترجمة حمزة بن حبيب.

٤٤ هو ابو محمد بن عمر الكشي من متقدمي مصنفى الشيعة في الرجال في المائة الرابعة.

و الأدب و اللغة و النحو وله كتب: منها تفسير غريب، القرآن وكتاب الفضائل... و لأبان قراءة مفردة مشهورة عند القراء: أخبرنا أبو الحسن التميمي قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا محمد بن يوسف الرزي المقرئ بالقادسية سنة إحدى و ثمانين و مائتين، قال: حدثني أبو نعيم الفضل بن عبد الله بن العباس بن معمر الأزدي الطالقاني ساكن سواد البصرة سنة خمس و خمسين و مائتين، قال: حدثنا محمد بن موسى بن أبي مريم صاحب اللؤلؤ قال: سمعت أبان بن تغلب - و ما رأيت أحدا أقرأ منه قط - يقول: إنما الهمز رياضة و ذكر قرعته إلى آخرها. و له كتاب صفين»^{٤٥}.

و قد روي عنه انه قال: «الشيعية الذين إذا اختلف الناس عن رسول الله صلى الله عليه و آله أخذوا بقول علي عليه السلام و إذا اختلف الناس عن علي أخذوا بقول جعفر بن محمد عليه السلام»^{٤٦}.

و ابان هذا من المؤلفين الأقدمين في القراءات.

قال الدكتور الفضلي: «و يختلف المؤرخون في أول من ألف فيها، فذهب الأكثر الى أنه أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ)، و حسب ابن الجزري في غاية النهاية أنه أبو حاتم المسحستاني (مت ٢٥٥ هـ)، و ذهب السيد حسن الصدر في كتابه «تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام» الى أنه أبان بن تغلب الكوفي (ت ١٤١ هـ).

و بعد تتبعي للمسألة - في ما وقفت عليه من مصادر و مرجع - رأيت أن أول من ألف في القراءات هو يحيى بن يعمر (ت ٩٠ هـ) ثم تتابع التأليف بعده.

و قد حاولت فهرسة أسماء من ألف في القراءات حتى تسبيح ابن مجاهد للقراءات السبع، و وفق تاريخ التأليف فكانت كالاتي:

١- يحيى بن يعمر (ت ٩٠ هـ)، قال ابن عطية: «و أما شكل المصحف و نقطه، فروى أن عبد الملك بن مروان أمر به و عمله»^{٤٧} فتجرد لذلك الحجاج بواسط و جد فيه، و زاد تحزيبه و أمر - و هو ولي العراق - الحسن و يحيى بن يعمر بذلك، و ألف أثر ذلك بواسط كتابا في القراءات جمع فيه ما روى من اختلاف الناس فيما

٤٥ رجال النجاشي، ص ٧.

٤٦ ن.م

٤٧ قال الدكتور الفضلي في الهامش: عبارة الكتاب و أحوال أنها: أمر به عماله.

وافق الخط، و مشى الناس على ذلك زمانا طويلا الى أن ألف ابن مجاهد كتابه في القراءات».

٢- أبان بن تغلب الكوفي (ت ١٤١ هـ)، قال ابن النديم في الفهرست: «أبان بن تغلب و له من الكتب: كتاب معاني القرآن، لطيف كتاب القراءات».

٣- مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ)، له كتاب القراءات.

٤- أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ)، له كتاب القراءات.

٥- حمزة بن حبيب الزيات (ت ١٥٦ هـ) ... «^{٤٨}.

و قال ابن الجزري: «أبان بن تغلب الربيعي أبو سعد و يقال: أبو أميمة الكوفي النحوي جليل، قرأ على عاصم و أبي عمرو الشيباني وطلحة بن مصرف و الأعمش و هو أحد الذين ختموا عليه.

و يقال: إنه لم يختم القرآن على الأعمش إلا ثلاثة؛ منهم: أبان بن تغلب، أخذ القراءة عنه عرضا محمد بن صالح بن نيد الكوفي، توفي سنة إحدى واربعين ومائة وقال القاضي أسد: سنة ثلاث خمسين ومائة»^{٤٩}.

هذا و قد عدّ السيد محسن الأمين العاملي في «أعيان الشيعة» و السيد حسن الصدر في «تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام» عاصما و حمزة و الكسائي من الشيعة، و استدلا على ما ذهبوا اليه باقوال من اصحاب التراجم من الشيعة، و لكنني هنا في هذا البحث حيث التزمت بذكر ما اتفق عليه الفريقان، و لم اعثر من اقوال علماء اهل السنة ما يؤيد مختارهما، فقد اضربت عن ذكر كلاهما و عن عدّ هؤلاء الاعلام الاربعة من الشيعة.

اجل يمكن الاستدلال على كون حمزة من الشيعة، بامرین:

٤٨ القراءات القرآنية، ص: ٢٨.

٤٩ غاية النهاية: ج ١، ص ١٧.

اولاً: قوله مخاطباً للإمام جعفر بن محمد الصادق - عليه السلام - على ما حكاه السخاوي: «جُعِلَتْ فِدَاكَ»^{٥٠}؛ وهذا التعبير مما لم يعهد ان يقوله غيرُ شيعي لإمام من أئمة الشيعة؛

ثانياً: همّه بالرجوع عن مختاره لاجل مخالفة الإمام الصادق له؛ فان من علامات التشيع الاخذ بقول جعفر بن محمد - كما مر عن ابيه - و لذلك لُقّبوا بالجعفرية.

ثم عدّ السيد الصدر ابا عمرو ايضاً من الشيعة^{٥١}، و استدل برواية رواها ابو عمرو عن جعفر بن محمد الصادق، و استظهر تشيعه من طلب الحجاج له و هربه منه و اختفائه الى ان مات الحجاج.

اما استدلاله بالرواية، فأظنه من سهو قلمه فان الراوي هو ابو عُمر العجمي او الاعجمي لا ابو عمرو البصري.^{٥٢} و لعل هذا كان ناشئاً من خطأ النساخ.

و اما هربه من الحجاج، فيمكن ان يُستشفّ منه ميله الى اهل البيت لا تشيعه، كما ان الإمام ابا حنيفة لم يكن من الشيعة قطعاً و مع ذلك كان يميل الى اهل البيت و قصة تأييده لزيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب و ابنه يحيى ايام الامويين معروفة و كذا تبرّيه من العباسيين بعد ان قتل المنصور الدوانيقي محمداً النفس الزكية و عودّه الى مناصرة العلويين و معاداة خصومهم ثم قتله على يد المنصور الدوانيقي؛ كل ذلك يدلّ على ميله الى اهل البيت و حبه لهم.

قال الدكتور وفاريسي: «و ايّاً ما كان فقد دفع الامام حياته ثمناً لرأيه الحرّ في تأييد ثورة ابناء علي رضي الله عنه على الدولة العباسية فمات شهيد هذا الموقف البطولي».^{٥٣}

اجل لعل هذين العلمين اعني الامين العاملي و الصدر وسثعا دائرة الشيعة و اعتبروا كل من كان لهم ميل الى اهل البيت من الشيعة و ان لم يكونوا شيعة بالمعنى الخاص.

٥٠ مر آنفاً.

٥١ تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام ص ٣٤.

٥٢ انظر الكافي ج ٢، ص ٢١٧.

٥٣ المذاهب الاسلامية الخمسة (قسم المذهب الحنفي؛ الدكتور محمد وفا ريشي) ص ٢٠٦.

و هذا غير ما نحن بصددّه في هذا البث، فقد مرّ اعلاه عن ابان بن تغلب - و هو من شيوخ الشيعة - ان «الشيعة؛ الذين إذا اختلف الناس عن رسول الله - صلى الله عليه وآله- أخذوا بقول علي- عليه السلام - و إذا اخطف الناس عن علي أخذوا بقول جعفر بن محمد - عليه السلام -».

ج. بعض العلماء او المؤلفين في القراءات من اعيان الشيعة.

* ابو علي الفارسي (ت ٣٧٧ هـ)

و اما كونه من الشيعة، فقد استدل عبد الفتاح شلبي على تشييعه بادلة استغرقت خمس صفحات^{٥٤}، ثم قال: «هذه الادلة متظاهرة على ان ابا علي كان شيعيا، و فيها اكثر من دليل يثبت تشييعه من غير شك او مرأى.

و لست ادري بعد ذلك علام اعتمد محققو كتاب «سر صناعة الإعراب» اذ يقولون: ولم يكونا - ابو علي و ابن جني - شيعيين، مع ما كانا فيه من نعم البويهيين، و هم شيعيون و انما صانعاهم»^{٥٥}.

ثم بدأ الدكتور شلبي في مناقشة الاساتذة محققى سر صناعة الاعاب و الرد عليهم. اقول؛ وكتابه القيم اعني «الحجة في القراءات السبع»، الذي ألفه شرحا على كتاب «السبعة» لشيخه ابن مجاهد في غنى عن التعريف فانه يعتبر من اكبر و انفع ما ألف في الاحتجاج للقراء السبعة.

و قال ابن ا- لجزري عن ابي علي: «الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان بن أبان الإمام أبو علي الفارسي النحوي المشهور، أصله من فسا من عمل شيراز، ورى القراءة عرضاً عن أبي بكر بن مجاهد، ورى القراءة عن عرضاً عبد الملك بن بكران النهرواني، وأخذ النحو عن أبي إسحاق النجاج، ثم عن أبي بكر بن السري، و أخذ كتاب سيبويه، و انتهت إليه رياسة علم النحو وصحب عضد

الدولة، فعظمه كثيراً ثم لحق بسيف الدولة، فأكمه وقد أخذ عنه النحو أئمة كبار كابن جنى وأبي الحسن الربيعي و خلق، و وألف كتاب «التذكرة» و كتاب «الحجة»

٥٤ انظر: ابوعلي الفارسي ص ٨٢ . ٨٦.

٥٥ ن: ص ٨٦.

شرح سبعة ابن مجاهد فأجاد وأفاد و «الإيضاح» و «التكملة» وغير ذلك، توفي سنة سبع وسبعين وثلاثمائة وأوصى بثلاث ماله لنحاة بغداد [والقائمين]^{٥٦} عليها، فكان ثلاثين ألف دينار»^{٥٧}.

* عثمان بن جني (ت ٣٩٢ هـ)

و أكتفي في الاستدلال على كونه شيعيا بكلام عبد الفتاح شلبي المذكور اعلاه حيث قال: «... يقولون: ولم يكونا - ابو علي و ابن جني - شيعيين» الى آخر كلامه. لم يذكره ابن الجزري في الغاية، لكن لا يخفى دورة في علم القراءات بتأليفه كتاب «المحتسب».

* محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)^{٥٨}

هو من كبار فقهاء الإمامية و محدثيهم و الملقّب عندهم بشيخ الطائفة. و من اساتذته المعروفين الشريف المرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، المتوفى سنة ٤٣٦ هـ.

و قد عدّ من شيوخه، الشيخ أبو الحسن علي بن أحمد بن عمر بن حفص المقرئ، المعروف بابن الحمامي المقمي، المتوفى سنة ٤١٧ هـ^{٥٩}.

نرى الشيخ الطوسي في كتابه «التبيان في تفسير القرآن» قد اهتم بالقراءات و الاحتجاج لها، و لم يقتصر على الراويين المشهورين لكل من القراء العشرة، كما لم يقتصر على القراءات العشر، بل ذكر الشواذ، و احتج لها ايضا.

ننقل هنا نماذج من كلامه في القراءات:

٥٦ كذا في نسخة من غاية النهاية، نشرها دار الصحابة بطنطا.

٥٧ غاية النهاية ج ١، ص ٣١٨.

٥٨ ترجم له ترجمة وافية العلامة الطهراني في مقدمته لتفسيره المسمى بالتبيان في تفسير القرآن.

٥٩ انظر مقدمة الطهراني لتفسير التبيان للشيخ الطوسي ص ٣٩. و ابن الحمامي هذا هو الذي قال

عنه ابن الجزري: علي بن أحمد بن عمر بن حفص بن عبد الله أبو الحسن الحمامي شيخ العرق

ومسند الآفاق ثقة بارع مصدر، ولد سنة ثمان و عشرين وثلاثمائة... توفي في شعبان سنة سبع

عشرة وأربعمائة وهو في تسعين سنة. غاية النهاية ج ٢ ص ٧٦٤.

قال في قوله تعالى: الصراط و صراط بالفاتحة: «القراءة: قرأ ابن كثير في رواية ابن مجاهد عن قنبل و الكسائي من طريق ابن حمدون و يعقوب من طريق رويس بالسين. و كذلك في سطر، في جميع القرآن. الباكون بالصاد و أشم الصاد ربا حمزة في الموضوعين، خاصة في رواية علي بن سالم، و في رواية الدوري و خلاد اشمامها الزاي ما كان فيه الف و لام.

واما الصاد إذا سكنت و كان بعدها دال نحو: يصدر، و فاصدع، و يصدفون، فاشم الصاد الزاي حيث وقع، حمزة و الكسائي و خلف و رويس.»

وقال في قوله تعالى: غشاوة بالبقرة: «أجمع القراء السبعة على كسر الغين و ضم التاء، و روي عن بعض القراء فتح الغين، و عن الحسن ضم الغين. و حكي عن عاصم في الشواذ: غشاوة، بنصب التاء، و لا يقرأ بجميع ذلك.»

و قال في قوله تعالى: و اذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض: القراءة: «رام ضم القاف فيها [اي في قيل] و في أخواتها الكسائي و هشام

و رويس و وافقهم ابن ذكوان في السين و الحاء، مثل: حيل و سيق، و سيئت، و وافقهم اهل المدينة في سيق و سيئت فمن ضم ذهب الى ما حكي عن بعض العرب: قد قول، و قد بوع المتاع، بذل قل و بيع، و من كسرهما قال: لأن ياء الساكنة لا تكون بعد حرف مضموم، و من أشم قال: أصله قول، فاستثقلت الضمة، فقلبت كسرة، و أشمت ليعلم ان الأصل كانت ضمة.»

وقال في قوله تعالى: و هو يطعم و لا يطعم بالانعام:

«أجمع القراء على ضم الياء و فتح العين من قوله «و لا يطعم» و قرئ في الشواذ بفتح الياء و العين معا. فمن ضم الياء أراد أن غيره لا يطعمه في مقابلة قوله: «وَهُوَ يُطْعِمُ». و من فتح الياء أراد أنه نفسه لا يطعم.»

و هكذا يعمل في كل القرآن.

* الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)

هو ايضا من كبار علماء الإمامية و مفسريهم.

و قد قال عنه و عن تفسيره «مجمع البيان لعلوم القرآن» المغفور له الامام الشيخ عبد المجيد سليم شيخ الجامع الأزهر في كتاب له كتبه في يوليو سنة ١٩٥٢ الى دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، ما هذا نصه:

«اما بعد فان كتاب «مجمع البيان لعلوم القرآن» الذي الفه الشيخ العلامة ثقة الإسلام ابو علي الفضل بن الحسن الطبرسي من علماء القرن السادس الهجري هو كتاب جليل الشأن غزير العلم كثير الفوائد حسن الترتيب؛ لا احسبني مبالغا اذا قلت: انه في مقدمة كتب التفسير التي تُعَدّ مراجع لعلومه و بحوثه...»^{٦٠}

و من منهج الشيخ الطبريم في التفسير ان يذكر لكل آية يريد تفسيرها القراءات التي جاءت فيها سواء أكانت من العشر ام الشواذ ثم يبدأ في الاحتجاج لها، وكثيرا ما يعتمد على اقوال ابي علي الفارسي، و يعول عليها. و نذكر هنا نموذجا من كلامه في القراءات.

قال في قوله تعالى: «منزّلين» و «مسومين» في آل عمران:
«القراءة:

قرأ ابن عامر «منزّلين» مشددة الزاي و قرأ الآخرون «مُنزّلين» مخففة و قرأ ابن كثير و أبو عمرو و عاصم «مُسَوِّمين» بكسر الواو و قرأ الباكون بفتحها.
الحجة:

حجة من قرأ «مُنزّلين» بالتخفيف قوله: «وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَ لَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا» و لأن الإنزال يعم التنزيل و غيره؛ و حجة ابن عامر «مَا نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ» و «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا» لأن تنزل مطاوع نزل و «لَوْ أَنَّنا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ» و قال أبو الحسن: من قرأ «مُسَوِّمين» بالكسر فلاّتهم سوموا الخيل و من قرأ «مسومين» فلاّتهم سُمّوا. و قال: مسومين: معلّمين؛ و يكون مرسلين، من: سُمّ الخيل إذا أرسلها؛ و

٦٠ انظر الجزء الاول من مجمع البيان طبع دار التقريب بين المذاهب الاسلامية، القاهرة؛ سنة ١٩٥٨ الذي اعيد طبعه بالافست بطهران سنة ١٩٩٧ حيث جاءت صورة كتاب شيخ الازهر قبل مقدمة النشر.

منه السائمة. و قال علي بن عيسى: إن اختيار^{٦١} الكسر لتظاهر الأخبار بأنهم سوموا خيلهم بعلامة، و قال رسول الله «ص» سَوُّمُوا فَإِنِ الْمَلَائِكَةُ قَدْ سَوَّمت. «
و قال في قوله تعالى: اشترُوا الضلالة بالهدى؛
«القراءة»

قرأ جميع القراء «اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ» بضم الواو و في الشواذ عن يحيى بن يعمر أنه كسرها تشبيها بواو «لو» في قوله «لَوِ اسْتَطَعْنَا» و روي عن يحيى بن وثاب أنه ضم واو «لو» و «أو» تشبيها بواو الجمع.
الحجة ؛

الواو في «اشْتَرَوْا» ساكنة، فإذا سقطت همزة الوصل التقت مع الساكن المبدل من لام المعرفة فالتقى ساكنان، فحرك الأول منهما لالتقائهما، و صار الضم أولى بها، ليفصل بالضم بينها وبين واو «لو» و «أو»؛ يدل على ذلك اتفاقهم على التحريك بالضم في نحو قوله «لَتُبْلَوْنَ» و «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» و «مَصْطَفَى اللَّهِ» للدلالة على الجمع، و يدل على تقرير ذلك في هذه الواو أنهم شبهوا بها الواو التي في «أو» و «لو» فحركوها بالضم تشبيها بها، فكما شبهوا الواو التي في «أو» بالتي تدل على الجمع كذلك شبهوا هذه بها، فأجازوا فيها الكسر؛ ألا ترى أنهم أجازوا الضم في «لَوِ اسْتَطَعْنَا» تشبيها بالتي للجمع.

و مثل هذا إجازتم الجر في «الضارب الرجل» تشبيها ب «الحسن الوجه» و إجازتهم النصب في «الحسن الوجه» تشبيها ب «الضارب الرجل».

* محمد بن مكي بن محمد بن حامد أبو عبد الله الجزيني (ت ٧٨٦ هـ)
قال عنه في غاية النهاية؛

«شيخ الشيعة والمجتهد في مذهبهم، ولد بعد العشرون وسبع مائة، ورحل إلى العراق و أخذ عن ابن المطهر وغيره؛ و قرأ القراءات على أصحاب ابن مؤمن، و ذكر لي ابن اللبان أنه قرأ عليه، و هو إمام في الفقه و النحو و القراءة؛ صحتني مدة مديدة، فلم أسمع منه ما يخالف السنة؛ ولكن قامت عليه البينة بآرائه، فعقد له مجلس بدمشق، و

٦١ كذا و لعله اختياري أو الاختيار.

اضطرَّ فاعترف لِحَكْمِ بِإِسْلَامِهِ الشَّافِعِيِّ، فما حكم، و جعل أمره إلى المالكي، فحكم بإِراقة دمه؛ فضربت عنقه تحت القلعة بدمشق، و كنت إذ ذاك بمصر و أمره إلى الله تعالى».^{٦٢}

موقف الشيعة من حديث «السبعة احرفي»

حديث نزول القرآن على سبعة احرف مشهور بين الناس، و لا يحتاج الى بيان و ذكر مصدر، و قد روي في جوامع الشيعة الحديثية ايضا؛

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ «ص»؛ أَتَانِي آتٍ مِنَ اللَّهِ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، فَقُلْتُ: يَا رَبِّ وَسَّعَ عَلَى أُمَّتِي؛ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ؛ فَقُلْتُ: يَا رَبِّ وَسَّعَ عَلَى أُمَّتِي فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ؛ فَقُلْتُ: يَا رَبِّ وَسَّعَ عَلَى أُمَّتِي؛ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»^{٦٣}.

«عن حماد بن عثمان، قال؛ قلت لأبي عبد الله^{٦٤} «ع»؛ إن الأحاديث تختلف عنكم؛ قال؛ فقال؛ إن القرآن نزل على سبعة أحرف و أدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه، ثم قال: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب»^{٦٥}.

هذا و قد روي عن ابي عبد الله ايضا انه قال: «نَزَلَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ»^{٦٦} في جواب من سألته ان الناس يقولون: إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ.

و حيث اختلفت رواياتهم في هذا الشأن، اختلف علماءهم ايضا في ذلك بين منكرين لنزول القرآن على سبعة احرف، و بين مشبتهين لذلك؛ كل ذلك تبعا لاختلاف الرويات. ولعل وجه الجمع بين القولين ان المثبتين حملوا هذه السبعة الاحرف على المعانى المختلفة، وانه ليس المراد بها القراءات:

٦٢ غاية النهاية ج ٣، ص ١٢٣.

٦٣ الخصال ج ٢، ص ٣٥٩.

٦٤ اى الامام جعفر بن محمد الصادق.

٦٥ تفسير العياب ج ١، ص ١٣؛ الخصال ج ٢، ص ٣٥٨.

٦٦ اصول الكافي: ج ٢، ص ٦٢٧.

قال زين الدين العاملي (ت ٩٦٦هـ)^{٦٧} «وجه تسمية القراءة بالحرف ما روي من أن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: «نزل القرآن على سبعة أحرف» وفسرها بعضهم بالقراءات؛ وليس بجيد، لأن القراءات المتواترة لا تنحصر في السبعة، بل ولا في العشرة، كما حقق في محلّه.

وإنما اقتصرنا على السبعة تبعاً لابن مجاهد حيث اقتصر عليها تبرّكاً بالحديث. وفي أخبارنا أن السبعة أحرف ليست هي القراءات، بل أنواع التركيب من الأمر والنهي والقصص وغيرها^{٦٨}. كما يفهم هذا من رواية حماد عن جعفر بن محمد الصادق المذكورة أعلاه.

ولكن النافين حملوها على القراءات: قال الشيخ الطوسي المتقدم ذكره في مقدمة «التبيان»: «و اعلموا أن العرف من مذهب أصحابنا و الشائع في أخبارهم ورواياتهم: أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد»^{٦٩}.

وقال الطبرسي في مقدمة «مجمع البيان»: «و الشائع في أخبارهم - يعني الإمامية - أن القرآن نزل بحرف واحد، و ما روته العامة عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه قال: «نزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف» اختلف في تأويله...»^{٧٠}.

موقف الشيعة من القراءات العشر

الف - جواز القراءة بها:

الأولى عند فقهاءهم الاقتصار على السبع في الصلاة وفي غيرها و إن كان يجوز القراءة بالثلاث المتممة للعشر أيضاً و حتى بما لم يكن من العشر إن كانت متداولة بين الناس في عصر الأئمة الاثني عشر أي إلى أواسط القرن الثالث. و هذا تبعاً لما روي في ذلك عن أئمتهم.

٦٧ من كبار فقهاء الإمامية في القرن العشر.

٦٨ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ٨، ص ١٨٢.

٦٩ التبيان في تفسير القرآن ج ١ ص ٧.

٧٠ مجمع البيان لعلوم القرآن ص ١٢.

روى ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في «الكافي» عن سالم بن سلمة، قال: «قَرَأَ رَجُلٌ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^{٧١} ع «وَأَنَا أَسْتَمِعُ -حُرُوفاً مِنَ الْقُرْآنِ لَيْسَ عَلَى مَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: «كُفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ، اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ»^{٧٢}.

و روى ابو جعفر محمد بن علي الصدوق في «التوحيد» عن عبد العزيز بن المهتدي، قال: «سَأَلْتُ الرَّضَا^{٧٣} ع عَنِ التَّوْحِيدِ، فَقَالَ: كُلُّ مَنْ قَرَأَ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» وَ آمَنَ بِهَا فَقَدْ عَرَفَ التَّوْحِيدَ؛ قُلْتُ: كَيْفَ يَقْرَأُهَا؟

قَالَ: كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ؛ وَ زَادَ فِيهِ: كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي، كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي، كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي^{٧٤}.

قال الشيخ الطوسي في مقدمة تفسيره: «و اعلموا أن العرف من مذهب أصحابنا و الشائع في أخبارهم و رواياتهم: أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد، غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء، و أن الانسان مخير بأي قراءة شاء قرأ، و كرهوا تجريد قراءة بعينها، بل أجازوا القراءة بالمجاز، الذي يجوز بين القراء»^{٧٥}.

و قال الطبرسي الآنف الذكر في مقدمة تفسيره بعد ذكر اسماء القراء العشرة:

«قالوا: و انما اجتمع الناس على قراءة هؤلاء و اقتدوا بهم فيها لسببين:

٧١ هو ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق، شيخ حمزة في القراءة و من شيوخ الامام ابي حنيفة و الامام مالك؛ كما مرّ مرارا.

٧٢ اصول الكافي ج ٢، ص ٦٣٣.

٧٣ هو ابو الحسن علي بن موسى الرضا الذي اكرهه المأمون على قبول ولاية عهده ثم قتله مسموما و دفن بطوس. وهذه الزيادة ليست من القرآن كما هو ظاهر، بل تدل على استحباب قراءة عند قراءة سورة التوحيد عند الامامية.

٧٤ التوحيد ص ٢٨٤. و لا يخفى ان هذه الزيادة ليست من القرآن كما هو ظاهر، بل تدل على استحباب قراءة عند قراءة سورة التوحيد، حتى في الصلاة. قال الخوئي، الامامي المعاصر: «تستحب الاستعاذة قبل الشروع في القراءة في الركعة الأولى بأن يقول: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» و الأولى الإخفات بها، و الجهر بالبسملة في أوليي الظهرين، و الترتيل في القراءة و تحسين الصوت بلا غناء، و الوقف على فواصل الآيات، و السكتة بين الحمد و السورة، و بين السورة و تكبير الركوع، أو القنوت، و أن يقول بعد قراءة التوحيد: كذلك الله ربّي. أو ربنا. ...». منهاج الصالحين ج ١، ص ١٦٩.

٧٥ التبيان في تفسير القرآن، ج ١ ص ٧.

احدهما: انهم تجردوا لقراءة القرآن، و اشتدت بذلك عنايتهم مع كثرة علمهم؛ و من كان قبلهم او في ازمئتهم ممن نسب اليه القراءة من العلماء، و عدت قراءتهم في الشواذ لم يتجردوا لذلك تجردهم؛ وكان الغالب على اولئك الفقه او الحديث او غير ذلك من العلوم.

و الآخر: ان قرائتهم وجدت مسندة لفظا او سماعا حرفا حرفا من اول القرآن الى آخره، مع ما عرف من فضائلهم وكثرة علمهم بوجوه القرآن.

فاذ قد تبينت ذلك، فاعلم أن الظاهر من مذهب الامامية: أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء بينهم من القراءات، الا أنهم اختاروا القراءة بما جاز بين القراء، وكرهوا تجريد قراءة مفردة»^{٧٦}.

قال محمد بن علي الموسوي العاملي (ن ١٠٠٩هـ): «وقد نقل جمع من الأصحاب الإجماع على تواتر القراءات السبع.

و حكى في الذكرا^{٧٧} عن بعض الأصحاب أنه منع من قراءة أبي جعفر، و يعقوب، و خلف، وهي كمال العشر. ثم رجح^{٧٨} الجواز لثبوت تواترها كتواتر السبع»^{٧٩}.

قال محسن الحكيم (ت ١٣٩٠هـ. ١٩٧٠ م)^{٨٠}: «المنسوب الى أكثر علمائنا وجوب القراءة بإحدى السبع، و استدلل له: بأن اليقين بالفراغ موقوف عليها، لاتفاق المسلمين على جواز الأخذ بها، إلا ما علم رفضه و شذوذه، و غيرها مختلف فيه؛ و يخبر سالم أبي

سلمة: قرأ رجل على أبي عبد الله«ع» و أنا أستمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال«ع»:«كف عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس...»^{٨١}.

٧٦ مجمع البيان لعلوم القرآن ج ١ ص ١٢.

٧٧ هو كتاب فقهي للشيخ ابي عبدالله محمد بن مكي الجزيني الذي نقلنا ترجمته عن غاية النهاية.

٧٨ اي الشيخ محمد بن مكي.

٧٩ مدارك الاحكام ج ٣ ص ٣٣٨.

٨٠ من كبار فقهاء الامامية المعاصرين في النجف.

٨١ مستمسك العروة الوثقى، ج ٦، ص: ٢٤٣.

قال ابو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣ هـ . ١٩٩٢ م) ^{٨٢} : «الأحوط القراءة بإحدى القراءات السبع، و ان كان الأقوى جواز القراءة بجميع القراءات التي كنت متداولة في زمان الأئمة «ع»» ^{٨٣}.

ب: تواترها او عدم تواترها، فقد اختلف علماء الامامية في مسألة توتر القراءات على قولين:

فمنهم من قال بتواتر القراءات السبع بل العشر، من دون تفصيل في المسألة؛ كما مرّ آنفاً نقل اجماعهم على تواتر السبع و ترجيح بعضهم تواتر الثلاث المتممة للعشر ايضا . قال جواد بن محمد العامني (ت ١٢٢٦ هـ) ^{٨٤} في «مفتاح الكرامة»: [وظيفة المكلف في القراءات السبع والعشر] فرع: قال أكثر علمائنا: يجب أن يقرأ بالتواتر وهي السبع. وفي «جامع المقاصد»: «الإجماع على تواترها...؛ وفي «الروض»: «إجماع العلماء في ذلك» وفي «مجمع البرهان»: نفي الخلاف في ذلك.

وقد نُعتت بالتواتر في الكتب الاصولية و الفقهية كـ «المنتهى» و «التحرير» و «التذكرة» و «الذكرى» و «الموجز الحاوي» و «كشف الالتباس» و «المقاصد العلية» و «المدارك» و غيرها.

وقد نقل جماعة حكاية الإجماع على تواترها عن جماعة. و في رسم المصاحف نها و تدوين الكتب لها حتى إنها معدودة حرفاً فحرفاً و حركةً فحركةً مما يدلّ على أنّ تواترها مقطوع به، كما أشار إلى ذلك في «مجمع البرهان». و العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل القرآن من أجزائه و ألفاظه و حركاته و سكناته و وضعه في محلّه، لتوفّر الدواعي على نقله من المقرّر لكونه أصلاً لجميع الأحكام و المنكر لإبطال كونه معجزاً، فلا يُعَبّأ بخلاف من خالف أو شكّ، في المقام.

٨٢ مرجع دين شيعي، كان يترأس الحوزة العلمية بمدينة النجف بالعراق بعد السيد محسن الحكيم، وكان مرجعاً و زعيماً لملايين الشيعة اثني عشرية في العراق و إيران و الخليج وغيرها من المناطق.

٨٣ منهاج الصالحين ج ١ ص ١٦٦.

٨٤ من فقهاء الامامية الكبار في القرن الثالث عشر.

و في «التذكرة» و «نهاية الإحكام» و «الموجز الحاوي» و «كشف الالتباس» و «مجمع البرهان» و «المدارك» و غيرها أنه لا يجوز أن يقرأ بالعرش^{٨٥} . . . و في «جامع المقاصد» و «المقاصد العلية» و «الروض» أن شهادة الشهيد^{٨٦} لا تقصر عن ثبوت الإجماع بخبر الواحد. فحينئذٍ تجوز القراءة بها. بل في «الروض» أن تواترها مشهور بين المتأخرين. . . و الحاصل: أن أصحابنا متفقون على عدم جواز العمل بغير السبع و العشر، إلا شاذًا منهم كما يأتي و الأكثر على عدم العمل بغير السبع^{٨٧}. و منهم من قال بتواترها في الأزمنة المتأخرة عن الرواة العشرين، كما في زماننا؛ لكن هذا التواتر قد انقطع بهؤلاء الرواة و القراء انفسهم.

توضيح ذلك؛ أن رواية حفص عن عاصم مثلاً متواترة في الأزمنة المتأخرة عن حفص بلاشك و مراة؛ و لكن هذه الرواية المتواترة قد انقطع تواترها في مواضع الخلاف بحفص نفسه فان ما يرويه حفص عن عاصم لم يروه عن عاصم غيره، و لا سيما فيما انفرد به حفص؛ فهذه الرواية — حتى لو كان في نفس الأمر و الوقع متواترا - تعتبر بالنسبة إلينا من الآحاد فانه لم يصل إلينا في مواضع الخلاف الا من طريق واحد؛ ك «يتقه» بسورة النور، فانه لم يروه احد من الرواة و القراء بسكون القاف وكسر الهاء الا حفصا، و «استخق» بالمائدة. و هكذا يقال بالنسبة الى سائر الرواة و القراء فيما انفردوا به، ك رواية شعبة «بزينة الكوكب» بالصفات، و قراءة ابي عمرو «أن هذين» بطه و «اكون» بالمنافقين و كقراءة ابن عامر «زُين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم» بالانعام و كقراءة ابي جعفر «للملائكة أسجدوا» الى غير ذلك مما لا يخفى على من له إلمام بالقراءات.

وأيضا أسانيد القراء العشرة أو بعضهم إلى النبي «ص» ليست متواترة في جميع الطبقات؛ فنافع مثلاً قرأ على سبعين من التابعين و اختار ما اتفق عليه اثنان و ترك ما سواه^{٨٨}.

٨٥ اي الثلاثة المتبعة للعشر.

٨٦ هو الشيخ محمد بن مكّي الجزيني صاحب ابن الجزري الذي مرّ ترجمته عن غاية النهاية.

٨٧ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط-الحديثة)، ج ٧، ص: ٢١١.

٨٨ قال نافع؛ «قرآن على سبعين من التابعين، أو اثنين و سبعين، فنظرت ما اجتمع عليه اثنان أخذته، و ما شذ فيه واحد تركته، حتى ألّفت هذه القراءة»؛ معرفة القراء الكبار ج ١ ص.

و ما اتفق عليه اثنان اي ما رواه اثنان فقط لا يكون متواترا بل يعتبر من الآحاد. و ايضا انكار بعض هؤلاء الاعلام الائمة القراءة إمام آخر ينبئ ان تلك القراءة لم تكن عنده متواترة عن النبي «ص» و الا رجح انكاره الى انكار النبي «ص» في قراءته. و هذا كإنكار نافع قراءة ابي عمرو «يقضي الحق» (الانعام: ٥٧) و عدّه قياسا في القرآن وكذا احتجاج ابي عمرو بقوله: «القضاء مع الفصل» وكأنه ينكر قراءة «يُقْضُ الحق»^{٨٩} وكاعتبار بعض الاعلام بعض القراءات غلطا كما فعل ابن مجاهد في كتابه^{٩٠}

٨٩ قال الداني: «أخبرنا عبد العزيز بن جعفر، قال: نا عبد الواحد بن عمر قال: نا الحسن ابن علي، قال: حدّثنا نصر بن علي، قال: حدّثنا الأصمعي، قال: سمعت نافعا يقرأ يقصّ الحق [الأنعام؛ ٥٧]، فقلت، لنافع: إن أبا عمرو يقرأ يقض، و قال: القضاء مع الفصل، فقال: وي يا أهل العراق! تقيسون في القرآن»؛ (جامع البيان في القراءات السبع المشهورة ج ١ ص ١٤٨)؛ نعم حمل السخاوي انكار كل من نافع و ابي عمرو قراءة الآخر على ان كلا منهما انكر اختيار صاحبه لا قراءته، فان القرائتين كانتا ثابتتين عندهما؛

قال السخاوي؛ «قلت: معنى قول أبي عمرو: القضاء مع الفصل: أي إني اخترت هذه القراءة لهذا و لم يرد ردّ القراءة الأخرى، و معنى قول نافع؛ تقيسون في القرآن: لم يرد به أن قراءتهم أخذوها بالقياس، و إنما يريد أنهم اختاروا ذلك لذلك، و القراءتان ثابتتان عندهما» (جمال القراء وكمال الإقراء ج ٢ ص ٥٧٧)؛ لكن الانصاف ان قولهما يأبى هذا الحمل و لا سيما قول نافع «وي يا أهل العراق! تقيسون في القرآن».

٩٠ قال ابن مجاهد؛ «قوله «كن فيكون» [آل عمران: ٥٩] قرأ ابن عامر وحده «كن فيكون» بالنصب، قال أبو بكر: و هو وهم؛ و قال هشام بن عمار: كان أيوب بن تميم يقرأ «فيكون» نصبا ثم رجع فقرا فيكون رفعا» (السبعة في القراءات: ص ٢٠٦). و قال ايضا: «وفي رواية ابن ذكوان «أرجئه» [الاعراف: ١١١] بالهمز وكسر الهاء وهمز مرجئون و ترجىء. قال أبو بكر: و قول ابن ذكوان هذا وهم، لأن الهاء لا يجوز كسرها وقبلها همزة ساكنة وإنما يجوز إذا كان قبلها ياء ساكنة أو كسرة وأما الهمز فلا» (السبعة في القراءات: ص ٢٨٨). و قال ايضا: «قرأ عاصم في رواية أبي بكر وحده «نحى المؤمنين» [الانبياء: ٨٨] بنون واحدة مشددة الجيم على ما لم يسم فاعله والياء ساكنة وروى حفص عن عاصم «نحى المؤمنين» بنونين الأولى مضمومة والثانية ساكنة والجيم خفيفة، و كذلك قرأ حمزة، والباقون و روى عبيد عن أبي عمرو وعبيد عن هرون عن أبي عمرو «نحى المؤمنين» قالوا: مدغمة؛ وهو وهم لا يجوز ههنا الإدغام لأن النون الأولى متحركة والثانية ساكنة والنون لا تدغم في الجيم وإنما خفيت لأنها ساكنة تخرج من الخياشيم فحذفت من الكتاب وهي في اللفظ ثابتة و من قال مدغم فهو غلط» (السبعة في القراءات؛ ص ٤٣٠). و قد تكرر امثل هذه التعابير كتاب السبعة مرارا.

؛ و كتخطئة بعضهم بعض القراء كما خطأ و حمزة في قراءته «الارحام» (النساء: ١) بالجر^{٩١} و خطأوا ابن عامر في قراءته قتل اولادهم شركائهم» (الانعام: ١٣٧) ^{٩٢}.

و قد تبع النافون لتوتر القراءات من الشيعة بعض ائمة القراءات و العلماء الكبار من اهل السنة في ذلك مثل الداني و مكى بن ابي طالب و المهدي و ابي شامة و ابن الجزري و السيوطي.

قال ابن الجزري: «كل قراءة وافقت العربية و لو بوجه، وافقت أحد المصاحف العثمانية و لو احتمالا، و صح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، و لا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، و وجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، و متى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة، أو شاذة، أو باطلة سواء كانت من السبعة أم عن أكبر منهم.

هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف و الخلف، صرح بذلك الإمام الحافظ أبو عمر و عثمان بن سعيد الداني، و نص عليه في غير موضع الإمام أبو محمد مكى بن أبى طالب، وكذلك الإمام أبو العباس أحمد ابن عمار المهدي، و حققه الإمام

٩١ قال السمين: «و قد طعن جماعة على هذه القراءة كالرجاج وغيره، حتى يحكى عن الفراء الذي مذهبه جواز ذلك أنه قال: حدثني شريك بن عبد الله عن الأعمش عن إبراهيم قال: والأرحاح بخفض الأرحام هو كقولهم: أسألك بالله والرحم، قال: و هذا قبيح لأن العرب لا تزد مخفوضاً على مخفوضٍ قد كُنِيَ عنه» (الدر المصون في علوم الكتاب المكنون خ ٣ ص ٥٥٤).

٩٢ قال ابن قاصح في شرح قول الشاطبي: «فلا تلم من مليمي النحو إلا مجتهلاً:» «و أولادهم مفعول بقوله قتل فجاء المفعول في قراءته و هو أولادهم فاصلاً بين المضاف و المضاف إليه و لأجل ذلك أنكر هذه القراءة قوم من النحاة قالوا لم تفصل العرب بين المضاف و المضاف إليه سوى بالظرف في الشعر خاصة... و قوله فلا تلم من مليمي النحو أي النحاة الذين تعرضوا لإنكار قراءة ابن عامر على قسمين: منهم من ضعفها و منهم من جهل قارئها فلا تلم الأول و اعذر و لا تلم إلا الثاني بتجهيله مثل ابن عامر و تخطئته إياه مع ثبوت قراءته و رفع قدره، و صحة ضبطه و تحقيقه فمن خطأ مثل هذا فهو الذي يستحق اللوم...» (سراج القارئ المبتدي و تذاكر القارئ المنتهي ص ٢٣٠). و كلام الزمخشري في تخطئة ابن عامر مشهور؛ انظر الكشف في قوله تعالى: «وكذلك زين لكثير من المشكين قتل أولادهم شكواهم» (الانعام: ١٣٧).

الحافظ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، وهو مذهب السلف الذى لا يعرف عن أحد منهم خلافه.

قال أبو شامة: نجمه الله فى كتابه «المرشد الوجيز» فلا ينبغي أن يغتر بكل قراءة تعزى إلى واحد من هؤلاء الأئمة السبعة، و يطلق عليها لفظ الصحة وإن هكذا أنزلت إلا إذا دخلت فى ذلك الضابط، و حينئذ لا ينفرد بنقلها مصنف عن غيره، و لا يختص ذلك بنقلها عنهم، بل إن نقلت عن غيرهم من القراء، فذلك لا يخرجها عن الصحة، فإن الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف لا عمن تنسب إليه، فإن القراءات المنسوبة إلى كل قارئ من السبعة و غيرهم منقسمة إلى المجمع عليه و الشاذ؛ غير أن هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه فى قراءتهم تركن النفس إلى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم»^{٩٣}.

النتيجة

قد اهتم الشيعة كغيرهم من المسلمين بامر القراءات القرآنية رواية و تأليفا و تعليما. بعض القراء الكبار كانوا من الشيعة.

لعلماء الشيعة نجاه حديث السبعة احرف موقوفان؛ فالحديث مقبول عند بعضهم، و غير مقبول عند الآخرين.

تجوز القراءة بالسبع عند كثير من علمائهم. وذهب بعض منهم إلى جواز القراءة بالثلاث المتممة للعشر، بل حتى بما كان من الشواذ ان كان متداولاً بين الناس.

القراءات السبع بل العشر متواترة عند بعضهم؛ و فصل بعضهم بان القراءات متواترة فى الطبقات المتأخرة عن القراء العشرة؛ لكن فى طبقات القراء انفسهم غير متواترة، و لا سيما فى مواضع الخلاف، و فيما انفرد كل منهم بروايته.

آفاق البحث

من المسائل التى لها صلة بموضوع «القراءات القرآنية عند الشيعة» و لم يوف حقها من البحث و التحقيق - فيما اعلم - مسألة «القراء الشيعة الذين ذكرت اسماءهم فى

كتب اهل السنة»؛ و «درسة القراءات المنسوبة الى اهل البيت سندا و متناً»؛ فاقترح على الباحثين الكرم ان ينظروا في هذين الموضوعين و يناقشوهما مفصلاً.

د . حميد رضا مستفيد

المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم
- ٢- ابو علي الفارسي؛ عبد الفتاح اسماعيل شلي؛ دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة. القاهرة؛ الطبعة الثانية؛ ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- ٣- اختيار معرفة الرجال؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ تصحيح و تعليق حسن المصطفوي؛ دانشگاه (جامعة) مشهد؛ مشهد، ايران؛ ١٣٤٨هـ.ش
- ٤- الاستيعاب في معرفة الاصحاب؛ ابو عمر يوسف بن عبد الله، ابن عبد البر؛ دار الجليل؛ بيروت؛ الطبعة الاولى؛ ١٤١٣ هـ - ، ١٩٩٢م.
- ٥- اسد الغابة في معرفة الصحابة؛ علي بن محمد، ابن الاثير الجزري؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ الطبعة الاولى، ١٤١٨هـ ، ١٩٩٧م.
- ٦- الاصابة في تمييز الصحابة؛ احمد بن علي، ابن الحجر القسطلاني؛ دار الكتب العلمنة؛ بيروت؛ الطبعة الاولى؛ ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥م
- ٧- اعيان الشيعة؛ السيد محسن الامين؛ دار التعارف للمطبوعات؛ بيروت؛ ١٤٠٦هـ
- ٨- الامام الصادق و المذاهب الاربعة؛ اسد حيدر؛ دار الكتاب العربي، بيروت؛ الطبعة الثالثة؛ مسه، ١٣٩٠هـ، ١٩٦٩م
- ٩- تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام؛ السيد حسن الصدر؛ انتشارات اعلمي (افست)؛ طهران؛ الطبعة الثانية؛ ١٣٧٥ هـ.ش
- ١٠- البيان في تفسير القرآن؛ محمد بن الحسن الطوسي؛ تقديم: آقا بزرگ طهراني؛ دار احياء التراث العربي؛ بيروت
- ١١- تفسير العياشي؛ ابو النضر محمد بن مسعود العياشي؛ مؤسسة الاعلمي للمطبوعات؛ بيروت؛ الطبعة الاولى؛ ١٤١١هـ، ١٩٩١م
- ١٢- التوحيد؛ محمد بن علي بن بابويه، الصدوق؛ جامعه مدرسين حوزة علميه قم؛ قم، ايران؛ الطبعة الاولى؛ ١٣٩٨هـ
- ١٣- جامع البيان في القراءات السبع المشهورة؛ ابو عمرو عثمان بن سعيد الداني؛ جامعة الشارقة؛ الامارات العربية المتحدة؛ الطبعة الاولى؛ ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م
- ١٤- جمال القراء و كمال الإقراء؛ علي بن محمد السخاوي؛ تحقيق عبد الكريم الزبيدي؛ دار البلاغة بيروت؛ الطبعة الاولى؛ ١٤١٣هـ ١٩٩٣م

- ١٥- الخصال؛ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الصدوق؛ تحقيق علي أكبر غفاري؛ جامعه مدرسين حوزة علميه قم؛ قم، ايران؛ الطبعة الاولى؛ ١٣٦٢هـ.ش
- ١٦- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون؛ احمد بن يوسف، السمين الحلبي؛ تحقيق احمد محمد الخراط؛ دار القلم، دمشق؛ الطبعة الاولى؛ ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م
- ١٧- رجال النجاشي؛ ابو العباس احمد بن علي النجاشي؛ مكتبة الداوري؛ قم، ايران
- ١٨- سراج القارئ المبتدي و تذكار القارئ المنتهي؛ علي بن عثمان، ابن القاصح البغدادي؛ راجعه علي محمد الضباع؛ شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده بمصر؛ الطبعة الثالثة؛ ١٣٧٣هـ، ١٩٥٤م
- ١٩- شرح نهج البلاغة؛ عز الدين بن هبة الله، ابن ابي الحديد؛ تصحيح محمد عبد الكريم النمري؛ دار الكتب العلمية، بيروت؛ الطبعة الثانية؛ ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م
- ٢٠- صحيح البخار؛ محمد بن اسماعيل البخاري؛ ضبط و ترقيم وتخریج الدكتور مصطفى ديب البغا؛ دار ابن كثير؛ دمشق، بيروت؛ ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م
- ٢١- غاية النهاية في طبقات القراء؛ ابو الخير محمد بن محمد، ابن الجزري؛ تحقيق جمال الدين محمد شرف و مجدي فتحي السيد؛ دار الصحابة بطنطا؛ الطبعة الاولى؛ ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٩م
- ٢٢- القراءات القرآنية، تاريخ و تعريف؛ عبد الهادي الفضلي؛ مركز الغدير للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت؛ الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م
- ٢٣- الكافي؛ محمد بن يعقوب الكليني؛ تحقيق علي أكبر غفاري؛ دار الكتب الاسلامية، طهران؛ الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ
- ٢٤- كتاب السبعة في القراءات؛ احمد بن موسى بن العباس، ابن مجاهد؛ تحقيق شوقي ضيف؛ دار المعارف؛ القاهرة؛ الطبعة الثالثة
- ٢٥- كنز العمال؛ علي المتقي الهندي؛ مؤسسة الرسالة؛ بيروت؛ الطبعة الخامسة ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م
- ٢٦- مجمع البيان لعلوم القرآن؛ الفضل بن الحسن الطبرسي؛ دار التقريب بين المذاهب الاسلامية، القاهرة؛ اعاد طبعه بالافست باذن خاص مركز البحوث والدراسات العلمية؛ طهران، ايران، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م
- ٢٧- مدارك الاحكام في شرح عبادات شرائع الاسلام؛ محمد بن علي العاملي؛ مؤسسة آل البيت؛ بيروت؛ الطبعة الاولى، ١٤١١هـ
- ٢٨- المذاهب الاسلامية الخمسة؛ عبد الهادي الفضلي؛ محمد وفاريسي؛ محمد سكهال الجزائري؛ وهبة الزحيلي؛ اسامة الحموي؛ الغدير للطباعة والنشر والتوزيع؛ بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م
- ٢٩- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ زين الدين بن علي العاملي؛ مؤسسة المعارف الاسلامية؛ قم، ايران؛ الطبعة الاولى، ١٤١٣هـ
- ٣٠- مستمسك العروة الوثقى؛ السيد محسن الحكيم؛ مكتبة الآداب، النجف؛ ١٣٨٨هـ
- ٣١- معجم البلدان؛ ياقوت بن عبد الله الحموي؛ دار صادر؛ بيروت؛ الطبعة الثانية ١٩٩٥م
- ٣٢- معرفة القراء الكبار؛ محمد بن احمد الذهبي؛ مكر البحوث الاسلامية، استانبول؛ الطبعة الاولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م

- ۳۳- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة؛ جواد بن محمد العاملي؛ دفتر انتشارات اسلامي؛ قم، إيران؛ الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ هـ
- ۳۴- المنحة الالهية، تلخيص ترجمة التحفة الاثني عشرية؛ محمود شكري الآلوسي؛ تحقيق محب الدين الخطيب؛ المطبعة السلفية و مكتبتها؛ القاهرة؛ الطبعة الثانية، ۱۳۸۷ هـ
- ۳۵- منهاج الصالحين؛ السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي؛ مدرسة الامام باقر العلوم؛ قم، إيران؛ الطبعة السادسة، ۱۴۲۸ هـ. ق ۱۳۸۶ هـ. ش
- ۳۶- النشر في القراءات العشر؛ ابو الخير محمد بن محمد، ابن الجزري؛ باشراف علي محمد الضباع؛ دار الفكر؛ بيروت.
- ۳۷- النهاية في غريب الحديث؛ المبارك بن محمد، ابن الاثير الجزري؛ تحقيق محمود محمد طناحي؛ مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان (افست)، قم، إيران؛ ۱۳۶۷ هـ. ش

MÜZAKERE

Ziya ŞEN *

TEBLİĞİN İÇERİĞİ

Tebliğde kısa bir özetten sonra yedi harf hadisi ele alınmış; Yedi kıraat, on kıraat ve şâz kıraatler konusunda bilgi verilmiş; Kıraatlerin mütevatirliği sorununa değinilmiş; Yedi harf hadisi konusunda Şia'nın tutumu ve on kıraat konusuna Şia'nın yaklaşımı ele alınarak tebliğ kısa bir netice ile bitirilmiştir.

Tebliğde zikredildiğine göre ilk dönem Şii kâîleri şunlardır:

A. Şia İmamlarından Ali b. Ebî Tâlib, Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali ve Cafer b. Muhammed es-Sâdık.

B. İsimleri Terâcim, Kıraat ve Tabakâtü'l-Kurrâ'da zikredilen ilk iki asırdaki Şii âlimler şunlardır: Huzeyfe b. el-Yemân, Zirr b. Hubeyş, Humran b. Âyun eş-Şeybânî ve Eban b. Tağlib.

C. Kıraate dair eser telif eden bazı Şii âlimler ise şunlardır: Ebû Ali el-Fârisî, Osman b. Cinnî, Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, Fadl b. el-Hasan et-Tabresî ve Muhammed b. Mekki.

Tebliğde öne çıkan hususlar kısaca şöyledir:

- “Şia'ya Göre Kur'an Kıraatleri” başlığını taşıyan tebliğ, Şii ve Sünnî kaynaklardan hareketle kıraatte ileri gelen bazı şahısların Şii veya Şii sempatrizanı olduğu konusu üzerinde yoğunlaşmaktadır.
- Şia'ya göre kıraatler şayet mütevatir kabul edilecekse, bunlar imamlardan itibaren değil daha sonraki dönemlerden itibaren mütevatir kabul edilmelidir. Mesela Şia'ya göre İmam Nafi, 70 kadar Tâbiinden

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi



kıraat okumuş, 2 kişinin ittifak ettiğini almış diğerlerini ise terk etmiştir. Bu iki kişinin ittifak ettiği şey nasıl mütevatir olur? şeklinde bir soru sormaktadır konuşmacı.

- Tebliğ sahibine göre kıraatlerin mütevatir olmadığı konusunda Şia'ya uyan bazı Ehl-i Sünnet âlimleri de vardır. Onlardan bazıları şunlardır:

Dani, Makki b. Ebî Tâlib, el-Mehdevî, Ebû Şâme, İbn Cezerî ve Suyutî.

Tebliğin Müzakeresi

Sempozyumun içeriği açısından gayet yararlı bir sunum olan Sayın Dr. Hamid Rıza Müstefid'in tebliğine dair eleştiri ve önerilerim maddeler halinde şu şekildedir:

1. Tebliğde pek çok konuda rivayetler verilmiş ancak bu rivayetlerle ilgili gerekli değerlendirme ve eleştiri yapılmamıştır.

2. Tebliğin yazarı Hz. Ali'nin lehine söz söyleyen herkesi Şia'dan kabul etmiştir.

3. Kıraat imamlarından İmam Hamza'nın, İmam Cafer hakkında "Anam-Babam sana feda olsun" şeklinde bir ifade kullanmasını ve İmam-ı Sâdık'a muhalefet etmemek için kendi görüşünden vazgeçmesini onun Şiî olduğunun bir göstergesi olarak kabul etmiştir. Bir kişinin Şia'dan kabul edilmesi konusundaki bu tarz ölçüler ne kadar doğrudur acaba?

4. Genelde Şia'nın özelde ise tebliğ sahibinin iddia ettiği gibi yedi harfin yedi kıraat olduğu konusundaki bakış açısı, tüm Ehl-i Sünnet'e ait bir görüş değildir. Bu, marjinal gruba ait bir bakış açıdır. Tüm Ehl-i Sünnet camiasının bu düşünce ile itham edilmesi doğru olmasa gerek.

Diğer taraftan yedi harfin yedi kıraat olduğu görüşü bazı Sünnî ulemâ tarafından da eleştirilmiştir. Mesela, Kurtubî'ye göre yedi harften kast edilen şey asla yedi kıraat değildir. Pek çok âlim yedi kurraya nisbet edilen yedi kıraatin, sahâbenin okumalarına müsaade edilen yedi harf olmadığı görüşündedir.¹ Kıraatler, kıraat imamlarının seçimleridir. Onlardan her biri rivayet edilen kıraatlerden kendince güzel olanı almış, onu okuyup öğretmiş, böylece o kıraat o kimseden meşhur olmuş ve Nâfî'nin harfi, İbn Kesîr'in harfi gibi ifadeler kullanılmıştır.² Burada harfin anlamlarından birinin de

1 el-Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 46-52; *Hâdi Ma'rîfet, et-Temhid*, II, 45.

2 el-Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 46; Ateş, Süleyman, "Kıraatlerde Tevatür Meselesi", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV, İstanbul 2002, s. 327.

kıraat olduğunun unutulmaması gerekir. Ebû Muhammed el-Mekki'ye göre Nâfi, Âsım vb. lerinin kıraatinin, Hz. Peygamber'in ifade ettiği yedi harften biri olduğunu zannedenler büyük bir yanlışlığa düşmüşlerdir. Mürsî de cahil avamdan birçok kimsenin, yedi harfin, yedi kıraat olduğunu söylediğini ifade etmiştir. Bazı nahiv âlimleri ve müfessirler, tespit ettikleri gramer ilkelerine göre, kıraatler arasında bazı tercihlerde bulunmuşlardır. Eğer hadiste kastedilen yedi harf, mevcut yedi kıraat olsaydı, kendi görüşüne aykırı kıraatleri ağır biçimde eleştiren Ferrâ gibi selef ulemâsının vebal altında kalmış olması gerekirdi. Zira Ferrâ, bazı kıraatlerle ilgili olarak “şöyle okunsaydı, gramer ve irab açısından caiz, hattâ daha iyi olurdu” gibi ifadeler kullanmıştır.³

Bu şekildeki yaygın inancı pek çok imam da reddetmiştir. Mesela, İbn Cezeri, Ebu Şâme, Zerkeşî ve İbn Teymiye bunlardan bazılarıdır. Mürsî gibi İbn Cezeri bu yanlış düşüncenin cahil avam tabakasından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁴ Ebu Şâme'ye göre şu an var olan yedi kıraatin hadiste kastedilenler olduğunu düşünmek âlimlerin icmâına aykırıdır. Bunun böyle olduğunu bazı cahillerden başkası düşünmemiştir. Ona göre bu ilmin usulünü bilmeyen bazı kişiler, Hz. Peygamber'in “Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir” hadisi ile kastedilenin, yedi imamın kıraatı olduğunu zannetmişlerdir.⁵ Bunu, İbn Mücahid'e nisbet edenler de hata etmişlerdir.⁶ İbn Teymiye'ye göre saygın ulema arasında, Hz. Peygamber'in Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir hadisi ile kastedilenin, meşhur yedi kurranın kıraatlerinin olmadığına dair herhangi bir ihtilaf yoktur. Bilakis kıraatleri ilk defa yedi ile sınırlandıran İbn Mücahid bu yedi ile sınırlandırmayı Kur'an'ın indirildiği harflerin sayısına uyması için yapmıştır. Yoksa diğer bazıları gibi yedi harf ile kastedilenin yedi imam olduğunu veya bu yedi kıraatın dışındakiler ile okumanın caiz olmadığını düşünmemiştir.⁷ Ebu Muhammed el-Herevî'ye göre de yedi harf hadisi ile kurradan yedi'sinin kıraatine yönelme kastedilmemiştir. Çünkü bu yedi imam, hadisın söylenmesinden yıllar sonra doğmuşlardır.⁸ Zerkani'ye göre ahruf-u seb'a'nın kıraat imamları nazarında bilinen yedi imamdan

3 Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, yy. trs. II, 133.

4 Hâdi Ma'rifet, *et-Temhîd*, II, 79, 82; el-Hûi, *el-Beyân*, s. 208.

5 Detaylı bilgi için bk. Aydın, *Taberi'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s. 50.

6 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 146.

7 İbnü'l-Cezeri, *en-Nesr*, I, 39; Hâdi Ma'rifet, *et-Temhîd*, II, 80

8 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 186.



nakledilen kıraatler olduğunu söyleyenler Kur'an'dan ve hadisten nasiplerini almayanlardır. Bunların görüşleri şu iki açıdan yanlıştır:

Kur'an'ın kendisi ile indiği yedi harf yedi kıraat imamına nispet edilen bu kıraatlerden daha umumidir. Bu kıraatler yedi harften daha hususidir.

Peygamber (s.a.s.) bu hadisi dile getirdiğinde bu kıraat imamı henüz daha ortada yok idi. Bu açıdan Peygamber'in hadisinden bu kıraat imamının bahsedildiğini anlamak mümkün değildir.⁹

Tebliğde Ele Alınması Gerektiği Halde Ele Alınmayan Bazı Konular

Tebliğde Şia ve kıraatlere dair işlenmeyen pek çok konu kalmıştır. Mesela aşağıdaki konular da bu tebliğde ele alınsaydı çok iyi olurdu:

Şia'ya göre sahih kıraatin şartları

Kıraatlerin mütevatirliğini ileri sürenlerin delilleri ve Şia'nın bunlara cevabı

Şia'nın tercih ettiği kıraat ve bunun sebepleri.

Kıraatler konusunda şu an İran'daki durum hakkında da biraz bilgi verilebilirdi.

Diğer taraftan tebliğde eksik bırakılan hususlar şunlardır:

Sayfa 5'te son paragrafta yer alan "Tefsir kaynaklarında mevcut olan ve kaynağı Ehl-i Beyt'e dayanan kıraatler meselesi"nin bu tebliğde ele alınması gerekirken konunun yerinin burası olmadığı ifade edilmiştir.

Sayfa 8'de son paragrafta yer alan ve yazarın ulaştığı neticelerden biri olarak zikrettiği kıraate dair ilk eser telif eden Yahya b. Ya'mer (ö. 90 h.) ve eseri konusunda biraz bilgi verilse iyi olurdu.

Tebliğde kıraate dair en çok Tûsi ile Tabersi'nin biraz da Ayyaşı'nın tefsirinden örnekler verilmiştir. Az da olsa diğer Şia tefsirlerinden niçin örnekler verilmemiştir acaba?

Sayfa 14'de yer alan ve Şia açısından çok önemli bir konu olan "Müte-dâviletun beynennâs" ifadesi biraz izah edilmeliydi. Zira bir kıraatin insanlar arasında tedavülde olması o kıraatin doğruluğundan mıdır? Yoksa en doğru kıraat o olduğu için mi insanlar onu tercih etmişlerdir?

9 ez-Zerkânî, *Menâbilu'l-İrfân*, I, 183-184.

Sayfa 16'da isimleri verilen kitapların içerikleri konusunda da biraz bilgi verilse iyi olurdu.

Yazar tebliğinin sonunda şu iki konunun tafsilatlı olarak araştırılmasını teklif ediyor:

Ehl-i Sünnet kaynaklarında isimleri zikredilen Şiî kâiler.

Sened ve metin olarak Ehl-i Beyt'e nispet edilen kıraatlerin tespiti.

Kanaatimizce veciz bir şekilde de olsa bu iki konunun burada ele alınması gerekirdi.

Tebliğde Kullanılan Kaynaklar

Şia'nın kıraatlere dair görüşlerini geniş bir şekilde ele alan ve tebliğ sahibinin ülkesi olan İran'da 2007'de basılan Muhammed Hâdî Ma'rîfet (ö. 1427/2006)'in "*et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'an*" adlı eserinden hiç istifade edilmemiştir.¹⁰

Ayrıca Şia'nın kıraate dair görüşlerini ele alması bakımından alanında önemli bir kaynak olan Hûî'nin "*el-Beyân Fî Tefsîri'l-Kur'an*" adlı çalışmasına da bu tebliğde yer verilmemesi bizce önemli bir eksikliktir.¹¹

10 Muhammed Hâdî b. Mirzâ Ali Ma'rîfet 1349/1930'da Kerbela'da doğmuştur. Şiî İmâmiyye'nin Kum'daki ilim havzasının önde gelen âlimlerindendir. Seyyid Muhsin Hâkim, Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî, Mirzâ Bâkır ez-Zencânî, Şeyh Hüseyin el-Hullî, Seyyid Ali el-Fânî el-İsfahânî ve Seyyid İmam er-Râhil'den dersler almıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. "*et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'an*": Bu eserin bazı bölümleri Türkçe'ye çevrilmiştir. (Ma'rîfet, Muhammed Hâdî, "*Kur'an İlimleri*", (Çev. Burhanettin Dağ), Kevser Yayınları, İstanbul 2009. Çevirenlerin ifadesine göre bu çalışma yazarın "*et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'an*" adlı eseri ile "*Siyânetu'l-Kur'an Mine't-Tahrîf*" adlı eserlerinin özetinden meydana gelmiştir.)

2. "*Siyânetu'l-Kur'an mine't-Tahrîf*": Yazar bu eserini İhsan İlâhî Zahîr'in Şia'yı tahrife inanmakla suçladığı kitabına karşı yazmıştır. Eser daha sonra yazarın "*et-Temhîd*" adlı 10 ciltlik külliyyatının 8. Cildinin içerisinde yer almıştır.

3. "*Şübuhâtü Vurûdi Havle'l-Kur'an*"

4. "*Ehlü'l-Beyt ve'l-Kur'ani'l-Kerîm*"

5. "*et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*"

6. "*Târihu Kur'an*". (Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, I, Mukaddime.)

11 Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Mûsevî (ö. 1413/1993): İmamiyye'nin Nəcəf havzasının ileri gelen müfessirlerindendir. Siyasete uzak duran ve özellikle İran dışındaki Şiîlerce son dönemde en büyük taklid mercii kabul edilen bir fakihdir. Otuz yediye yakın olan eserleri arasında en önemlileri şunlardır:

Tebliğde çok sık başvurulanan bir kaynak olan İbn Ebî'l-Hadid'in "**Şerhu Nehcî'l-Belâğâ**" isimli eseri geç döneme ait bir çalışmadır. Buradan verilen bazı bilgiler daha erken döneme ait kaynaklardan da verilebilirdi.

"*Şia'ya Göre Kur'an Kıraatleri*" başlığını taşıyan tebliğdeki bilgilerin yer aldığı kaynaklar makale yazarının da ifade ettiği gibi genelde sünni ağırlıklıdır. Buradan hareketle şöyle denilebilir:

Ya bu konuda Şia kaynaklarında pek fazla bilgi yer almamaktadır ya da kıraatler konusunda Sünni kesim kendi kaynakları ile yıpratılmaya çalışılmaktadır.

Sayfa 18'de Ebu Şame'den naklen yer alan bilgilere ait 93. Dipnotun kaynağı İbn Cezerî'nin "en-Neşr"i değil, Ebu Şame'nin "el-Mürşidü'l-Ve-ciz"i olmalıydı. Yani bilgiler Ebu Şame'den aktarılmış kaynak daha sonraki döneme ait bir çalışma olan en-Neşr'den verilmiştir.

Tebliğde Yer Alan Bazı Tutarsızlıklar

Tebliğde dil birliği konusunda bazı eksiklikler ve yer yer bazı tutarsızlıklarla karşılaşmaktadır. Mesela bazı yerlerde "Seb'at-i Ahruf" ifadesi kullanılırken bazı yerlerde ise "Ahruf-u Seb'a" tabiri tercih edilmiştir.

Tebliğdeki Gereksiz Uzatmalar

Tebliğde kimi yerlerde gereksiz uzatmalara gidilmiştir. Mesela gerekli olmadığı halde kâriilerin hayatlarına dair bazen çok uzun bilgiler verilmiştir.

Sayfa 3'de konuyla ilgisi olmadığı halde 12 İmamdan ve bu konudaki bazı hadislerden bahsedilmiştir.

Yine sayfa 3'de Sâlim b. Ebî Hafsa'dan aktarılan rivayetin ("Ebû Cafer'e, Ebû Bekir ve Ömer'i sordum, onları dost edin ve düşmanlarından uzak dur. Çünkü onlar hidayete götüren iki imamdır") tebliğin içeriği ile bir ilgisinin olmadığı kanaatindeyiz.

1. "*Nefehâtü'l-İcâz*": Müellifin ilk eseri olup Kur'an'ın i'cazı üzerinde durur.
2. "*Mu'cemu Ricâli'l-Hadis*": Bu eserin bir kısmını, "Kütüb-i Erbaa" içerisinde yer alan rivayetlerin hepsinin masum imamlardan geldiğinin kesin olmadığına hatta sıhhatlerinin bile şüpheli olduğuna dair konulara ayırmış ve bu eserleri tek tek değerlendirmiştir. Yirmi üç cilttir, 1989'da Beyrut'ta basılmıştır.
3. "*el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*": Kur'an ilimleri, kıraatler ve tefsir usûlü konuları ile Fatiha sûresinin tefsirini ihtiva eden eser tamamlanamamıştır. (Toprak, Mehmet, "Hûi, Ebû'l-Kâsım", DİA, İstanbul 1988, XVIII, 309-311.)

Sayfa 9'da yer alan İbn Mücahid'e kadar kıraatler konusunda ilk eser te'lif edenlere dair beş isim dipnotta verilse daha iyi olurdu. Çünkü bu konu, akıcılığı bozmaktadır.

Cerh ve Ta'dil Konusundaki Bazı Aşırılıklar

Bizde, cerh ve ta'dil konusunda bir dengenin olmadığı gözlemlenmektedir.

Sünnî kesim “Bu zat Şiîlikle itham edilmektedir. Bu adamın Şiî olduğu söyleniyor” bırak onu derken; Şiî kesim de “Bu zat, İmâmiyye'den değildir, bu açıdan bunun görüşlerinin bir değeri yoktur” denilmektedir. Yani cerh ve ta'dil konusunda biraz insafsızca davranıyor gibiyiz. Aynı hususun bu tebliğ için de geçerli olduğu gözlemlenmektedir.

Beni sabırla dinlediğiniz için hepinize teşekkür eder saygılar sunarım.

ORYANTALİSTİK ARAŞTIRMALARDA KIRAAT KONUSU

Abdulhamit BİRİŞİK *

I. GİRİŞ

Yahudi ve Hristiyan dünyasının İslam’a bakışında ve müslümanlarla ilişkisinde en büyük problem Kur’an’ın kendisi ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şahsiyeti olmuştur. Kur’an-ı Kerim’in okunması anlamında kullanılan “Kıraat İlmi” asırlarca Yahudilik ve Hristiyanlık dünyasının oryantalistik araştırmalarında ilmî öncelikler arasında yer almamıştır. Kıraat ilmi ile dolaylı ilgisi olan “Kur’an’ın metinleşme süreci” ve “Kur’an metninin güvenilirliği ve sağlamlığı”, 19. ve 20. yüzyıldan önceki oryantalistlerin gündeminde neredeyse hiç yer almaz. İlk dönemlerde Kur’an’ın kaynağı ile ilgili bazı bilgilere rastlanmaktadır. Farklı Kur’an okuyuşları anlamındaki Kıraat ilminin oryantalistleri ilgilendirmeye başlaması, Kur’an’a dair tek bir metnin olduğu yönündeki inancı etkileyebilecek en önemli argüman olarak görülmeye başlanmasından sonradır. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse; ümmetin üzerinde icma ettiği bir Kur’an metni olduğu gerçeğini sarsmanın ve tartışılır hale getirmenin en iyi yollarından birisinin farklı Kur’an okuyuşlarını gerekçe göstermek ve “tek bir Kur’an olmadığı(!)” iddiasında bulunmak olduğu fark edilmiştir. Üstelik Kur’an kıraatlerinin herhangi bir aslı olmadığı ve sonraki dönemlerde icad edildiği gibi bir tezi dillendirmek, işi daha da kolaylaştıracaktır. Bu sebeple Batı’da müslüman âlimlerden Kur’an kıraatlerinin içtihadî olduğunu söyleyen çok az bir kesimin görüşlerine büyük değer atfedilmiş ayrıca ilk döneme ait bazı şahsî mushaflarda yer alan bilgileri nakleden kitaplar büyük rağbet görmüştür.

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.



Bu bildiri, önceleri “kaba” ve “pervasız” bir tarzda devam eden Kur’an ve İslam düşmanlığını rafine hale getirmek isteyen Batılıların, Kur’an (Mushaf) tarihi ve Kur’an kıraatleri ile ilgilenmesinin sebeplerine kısaca temas ettikten sonra, bu yolda yaptıkları çalışmaları ve ortaya koydukları düşünceleri irdelemeyi amaçlamaktadır. Konu geniş olduğu için örnekleme ve tüme varım yönteminin kullanılmasının tabii karşılanacağı ümidindeyiz. Tüme varımda âfâkî değerlendirmelerde bulunulmayacak, görüş ve kanaatler bir esasa dayanılmaya çalışılacaktır. Her bir örnek ve görüş üzerinde bütün boyutları ile durmak, öyle sanıyoruz ki, hem böylesi bir başlığın sınırlarını zorlar hem de sempozyumun ruhu ile uyuşmaz.

II. ORYANTALİSTLERİ KUR’AN KIRAATLERİNİ ARAŞTIRMAYA SEVKEDEN SEBEPLER

İslam’ın geldiği dönemde İslam’a ve müslümanlara en büyük düşmanlığı gösterenler Yahudiler olmuştur. Bunda beklenen peygamberin kendi içlerinden çıkmadığını gören Medine ve civarı Yahudilerinin İslam düşmanları ile birlik olup müslümanların kuyusunu kazmaya çalışmaları sonucunda karşılaştıkları umulmadık kötü sonun çok büyük etkisi vardır. Yaşadıkları bölgelerden sürüldükten sonra yerleştikleri ve kendilerine vatan olarak seçtikleri Arabistan yarımadasından da çıkarılmaları benliklerine ciddi bir İslam düşmanlığı kazımıştır. Sayılarının azlığı ve siyasi güçlerinin zayıflığı sebebiyle tarihte Müslümanlara karşı ciddi bir fiili karşı duruş gösteremeyen Yahudiler bu noktadaki eksikliklerini kaleme aldıkları güçlü İslam karşıtı eserlerle telafi etmişlerdir. 18, 19 ve 20. yüzyılda yazılan İslam karşıtı kitapların ve makalelerin en etkililerinin Yahudi yazarlara ait olması boşuna değildir. Kendilerine, “tanrı İsa kâtili” yaftasını yapıştıran Hristiyan dünyaya “yamanma”da bir sakınca görmeyen bazı Yahudiler İslam düşmanlığında Hristiyanların en büyük yardımcısı olmuşlardır. Yahudi araştırmacılardan azımsanmayacak bir kesimin, ortaya koydukları söylemin gücü sebebiyle “teorisyen” muamelesi görmesi dikkate değerdir. Bu teorisyenlerin en meşhur örneklerinden Abraham Geiger ve Ignaz Goldziher’in aynı zamanda dinine bağlı birer Yahudi olduklarını söylemeliyiz.

Hristiyanlara gelince; İslam’ın ortaya çıktığı dönemde İslam ile ilgili aşırıya gitmeyen bir tavır sergilemelerine rağmen zamanla hırçınlaştıkları, Müslümanlar’ın güçlenmesine ve kendilerinin egemenlik alanlarını daraltmalarına paralel olarak İslam’a ve Müslümanlar’a karşı tavırlarını değiştirdikleri

gözlenmiştir. İspanya'yı, Anadolu'yu, Rumeli'ni ve en nihayet İstanbul'u kaybeden Hristiyan dünya içine attığı İslam düşmanlığını Kilise'nin de etkisi ile çıkarmaya başlamış, zamanla düşmanlığın boyutunu çok ileri bir aşamaya taşımıştır. Haçlı seferlerinde ortaya konan barbarlık daha aşırı bir şekilde Endülüs'te gösterilmiş, bu hınç 18. 19. ve 20. yüzyıllarda yeni bir şekil almıştır. İslam'a ve müslümanlara bu maddi meydan okuyuşun yanında manevi ve ruhi olarak da meydan okumaya başlamışlardır. Hristiyan dünyası son üç asırda ortaya koyduğu İslam çalışmaları ile müslümanlara adeta şöyle diyordu: "Gelin dininizi gerçek anlamda bizden öğrenin, dininizi asıl kaynaklarından size biz öğreteceğiz."

Batı'da Osmanlı, doğuda ise Bâbürlüler tarafından temsil edilen İslam dünyasının doğu kısmı erken parçalanmış ve İngiliz egemenliğine girmiş, batı kısmı ise onlarca Avrupa devletinin her türden saldırısı karşısında gücünü iyice yitirmiş ve en nihayet Avrupa'ya teslim olmuştur. Bu durum Hristiyan dünyayı biraz teskin etmiş ise de içlerindeki intikam ateşini bütünüyle söndürmemiştir. İslam dünyasında ortaya çıkan her kıpırtı ve her hareketlilik onları tedirgin etmiş ve kontrollerini kaybetme endişesine düşmelerine sebep olmuştur.

1800'lere kadar İslam'a karşı olan mücadelelerini sloganik düzeyde karalama kampanyaları¹ ile sürdüren Hristiyan Batı dünyası, Yahudi araştırmacıların da desteği ile kalıcı köklü çalışmalara yönelmiş ve İslam'ı bir müslümandan daha fazla tanımaya ve anlamaya yönelik çalışmalar yapmıştır. Bu durum 19. yüzyılda bazı Müslüman ilim ve fikir adamını harekete geçirmiş ve onları Batılıların İslam dünyasına yönelik sahnelemeye çalıştığı oyunlarını bozma noktasında tahrik etmiştir. Hint alt kıtasında, uzak doğuda, Arap dünyasında, Afrika'da ve Rusya'da baş çıkaran ilmî kıpırdanmalar 19. yüzyılda kendisini iyice göstermiştir. Hindistan'da ülkeyi zehirli bir örümcek ağı gibi kuşatan misyonerlik kuruluşlarının İslam aleyhtarı faaliyetleri münazara kültürünün yeniden canlanmasına sebep olmuş ve Müslüman ilim adamları Hristiyan din ve ilim adamlarıyla sözlü ve yazılı mücadeleye girmişlerdir. Şah Veliy-yullâh Dihlevî'nin büyük oğlu Şah Abdülaziz Dihlevî ve o çizgiden gelen âlimlerin Hristiyan misyonerlerle ve din adamlarıyla yaptığı münazaralar bilinmektedir. Bölgedeki İslam-Hristiyanlık mücadelesinde en belirleyici

1 18. asra kadar bu konuda yapılan çalışmalar ve oluşan görüşler için bk. Ömer Faruk Harman, "Hristiyanların İslam'a Bakışı", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İSAV İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 97-105 [95-110].



karşılaşma Rahmetullah Hindî ile Karl Gottlieb Pfander arasında olmuştur.² O vakit çevresinde Pfander kadar şöhreti ve etkisi olmayan Rahmetullah Hindî, galibiyetle sonuçlanan 1854 tarihli Agra Münazarası ile bayraklaşmış ve tüm İslam âleminde tanınır olmuştur. Bu münazara Hristiyan dünyanın misyonerlik ile ilim adamlığını (oryantalist) birbirinden ayırmasına sebep olmuştur. Bu tarihten sonra yazılan kitaplardaki üslup değişimi bu görüşümüzün şahididir. Bu münazarada en temel konulardan biri de Kitâb-ı Mukaddes ile Kur'an-ı Kerim metinlerinin sağlamlığıdır.

Ortaçağda ve öncesinde Kur'an'ın kaynağı olarak şeytan gösterilirken ve Muhammed aleyhisselam deccal veya şeytanın avukatı olarak sunulurken 19. yüzyılın ortasından sonra üslup bir hayli değiştirilmiştir. Bu dönemde önceleri İslam için Yahudilik ve Hristiyanlık kaynak olarak sunulurken³ bu görüş revize edilmiş, Muhammed'in büyük bir deha olduğu ve bu dinin onun tarafından oluşturulduğu söylenir olmuştur. Hatta Hz. Muhammed'in (s.a.s.) doğru bir adam olabileceği bile dillendirilmiştir. Bu tavır değişikliği şekli olarak bir iyileşmeyi ve düzelmeyi gösterse de Hristiyan Batı dünyasında İslam'a ve Kur'an'a yönelik zihniyet değişimi bir türlü doğru mecraya oturamamıştır. Bugün Avrupa'da cereyan eden bazı güncel olaylar bunu çok net bir şekilde göstermektedir.

19. yüzyılla birlikte Kur'an'ın kaynağı çalışmaları yeniden başlamış ve bu dönemde Kur'an tarihi çalışmalarında ciddiyet gösterilmiştir. Kıraat çalışmalarının başladığı veya kıraat ilmine dair Batılı görüşlerin ortaya çıktığı tarih 19. yüzyılın sonlarıdır. Aşağıda bu konulardaki ilk çalışmalardan bahsedilirken de görüleceği üzere bu çalışmalar daha çok alanı tanımaya ve tanımlamaya yöneliktir ve kapsayıcılıktan uzaktır.

2 Münazara hk bk. Abdulhamit Birişık, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an: Batı Etikisinde Hint Kur'an Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s.; a.mlf., "Rahmetullah Hindî", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 419-421.

3 Bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. Bilal Gökür, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname*, V, 2004/2, s. 61-74; a.mlf., "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname*, VII, 2005/1, 29-40.

III. ORYANTALİSTLERİN KUR'AN TARİHİ VE KUR'AN KIRAATİ ÇALIŞMALARI

Kur'an kıraatleriyle ilgili çalışmaların temelini Kur'an tarihi çalışmaları oluşturur. Kur'an'ın kaynağı ve Kur'an'ın metinleşme sürecine (Mushaf Tarihi) dair yazılanları kıraat çalışmaları içerisinde değerlendirmemiz isabetli olacaktır. Genel olarak oryantalist kategorisi içerisinde değerlendirilemeyecek bazı Yahudi ve Hristiyan ilim adamlarının Kur'an tarihi ve Mushaflar hakkında eskiden beri çeşitli şeyler söylediği bilinmektedir. Bunlar arasında yer alan Abdülmesih b. İshâk el-Kindî'nin adını anabiliriz. Kendisi 215/830 tarihinde Halife Memun'un sarayında yazıldığı söylenen Arapça Risâlesi ile şöhret yapmıştır. Peter the Venerable diye bilinen Fransız Pierre Maurice de Montboissier (1094-1156) tarafından gün yüzüne çıkarılan bu risale Sir William Muir tarafından misyonerlere yardımcı olması için *The Apology of al-Kindy* (London 1882) adıyla İngilizce'ye çevirilmiştir. Muir'in notlarını ve değerlendirmelerini de içeren risalede Kur'an tarihi ve Kur'an'ın cem'i ve teksiri ile ilgili bilgiler de yer almaktadır. el-Kindî bu risalesi ile günümüzdeki oryantalistler tarafından dile getirilen bazı görüşlerin de ilk kaynağı mesabesindedir. Resûl-i Ekrem'in Nastûrî bir papazdan bilgi öğrendiği gibi konular bu kitapta da yer alır.⁴

18. yüzyıla kadar Kur'an'ın menşei ve tarihi ile ilgilenen kişi sadece Kindî değildir. Ancak biz daha çok modern dönem ile ilgileneceğimiz için bunlara uzun uzun temas etmek istemiyoruz. Aşağıda son iki asır içerisinde yapılan çalışmaları iki ayrı başlık altında kısaca tanıtmak istiyoruz.

A. Kur'an'ın Menşei ve Mushaf Tarihine Dair Oryantalistik Çalışmalar

Goldziher'in de çok itibar ettiği çok önemli bir Yahudi araştırmacı olarak bilinen Haham Abraham Geiger (1810-1874) "Muhammed Yahudilikten ne aldı?" anlamına gelen *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn 1833; İng. trc. F.M. Young, *Muhammad and Judaism*, Madras 1898)⁵ adlı kısa çalışması ile İslam araştırmalarında şöhret yapmış ve Marburg Üniversitesinde ödüle layık görülmüştür. Kur'an metninin tarihi

4 al-Kindy, *The Apology of al-Kindy* (ed. William Muir), Smith Elder and Co., London 1882, s.22-33.

5 Kitabın tanıtımı için bk. Leon Nemoy, "Judaism in Islam", *The Jewish Quarterly Review: New Series*, 45/3 (Ocak 1955), s. 262-265.



ve Kur'an'ın kaynağı ile ilgili araştırma yapanlardan biri de haham Gustav Weil'dir. Önemli batı dillerine ek olarak İbranice, Latince, Arapça, Farsça ve Türkçe de bilen Alman oryantalist Gustav Weil (1808-1889) erken dönemde Talmud üzerine çalışmış, felsefe ve tarih konularında derinleşmiştir. Onun Ludwig Ullmann'ın *Der Koran* (Crefeld 1840) adlı Almanca Kur'an tercümesine bir ek ve mukaddime olarak ⁶ "Historisch-Kritische Einleitung in den Koran" (*Der Koran*, Bielefeld 1844; Leipzig 1878, 1897) adlı bir giriş yazarak Kur'an konusunu burada tartışmıştır. ⁷ Weil'in *Mohammed der Prophet* adlı bir kitabı ve ve İbn İshâk'ın siiret kitabı çevirisi (*Leben Mohammed's nach Muhammed ibn Ishaq*, Bearbeitet von Abd el-Malik ibn Hischâm) vardır. Weil, *Biblische Legenden der Mohammedaner* isimli çalışmasında Yahudiliğin İslam üzerindeki etkilerini konu eder. Weil Kur'an'ın yeni baştan tertibini içeren bir proje geliştiren ilk oryantalistlerdendir. Ona göre Kur'an metninde ekleme ve çıkarma türünden pek çok değişiklik bulunmaktadır. ⁸

Prusya asıllı Yahudi araştırmacı Hartwig Hirschfeld'in (1854-1934) *Jüdische Elemente im Koran* ([Kur'an'da Yahudilik Unsurları] Berlin 1878) adlı kitabı aynı çizgideki başka bir çalışmadır. Yahudi Abraham Isaac Katsh'ın *Judaism in Islam; Biblical and Talmudic Backgrounds of the Qur'an and its Commentaries: Suras II and III* ([İslam'daki Yahudilik: Kur'an ve Kur'an Tefsirlerinin Kitab-ı Mukaddes ve Talmud Kökenleri] Bloch Publishing Co for New York University Press, New York 1954) ve *Judaism and the Koran* (New York 1962) kitapları da Kur'an'ın kaynağı konusundaki çalışmalardandır. İslam'ı ve Kur'an'ı Yahudilikle ilişkilendiren araştırmacılarından Amerikalı Charles Catler Torrey (1863-1956) ise kitabını *The Jewish Foundations of Islam* (New York 1933) adıyla kaleme alarak İslam'ı Yahudiliğin bozulmuş bir kopyası olarak takdim etmiştir. Aynı zamanda Yale Üniversitesinde 30 yılı aşkın hocalık yapan Torrey'in bazı yazıları Ibn Warraq müstear ismi ile kitaplar yayınlayan Pakistan asıllı araştırmacının *The Origins of The Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book* (Prometheus Books, New York 1998) adlı derlemesi içerisinde yer almaktadır.

6 Theodor Nöldeke, *Târîhu'l-Kur'an* (Arapça tercüme: Corc (George) Tamer), Müessesetü Konrad Adenaur, Beyrut 2004, s. 432.

7 Ayrıca bk. Gustav Weil, "An Introduction to the Quran", *The Biblical World*, 5/5, Mayıs 1895, s. 343-359.

8 Weil'in Kur'an kronolojisi konusundaki görüşleri için bk. Esra Gözeler, "Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *AÜİFD*, 51/1, Ankara 2010, s. 299-303 [295-326].

Siret ve Kur'an araştırmalarında adı çokça anılan İskoçyalı araştırmacı ve devlet adamı William Muir (1819-1905) *The Coran: Its Composition and Teaching and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures* (London 1878) adıyla yazdığı kitabının "Compilation and arrangement of the Corân; Approximate Chronological order of the Suras" adlı 2. bölümünde Kur'an'ın metinleşme tarihinden ve sûrelerin Mushaf tertibinden eleştirel bir biçimde söz eder. Muir'in Hz. Peygamber'in hayatını konu alan *The Life of Mahomet* (I-IV, London 1858-1861) adlı kitabında da benzer konulara temas ettiği görülür. Misyoner ilahiyatçı William St. Clair Tisdall (1859-1928) *The Original Sources of the Qur'ân* (London 1905) ve *The Sources of Islam* (Farsça'dan İng. trc. William Muir, Edinburgh 1902) adlı kitaplarında Kur'an'ın kaynağı ve metinleşme tarihine temas eder. Aynı zamanda W.M. Watt'ın hocası olan İskoçyalı araştırmacı Richard Bell (1876-1952) alana *The Qur'ân: Translated with a Critical Rearrangment of the Surahs* (I-II, T. T. Clark and Charles, Edinburgh 1937-1939, 1960), *Introduction to the Qur'ân* (Edinburgh 1953) ve *The Origin of Islam in Its Christian Environment* ([Kendi Hristiyan Çevresi İçerisinde Kur'an'ın Kökeni] London 1926) adlı kitaplar ile katkı sağlamıştır. Bunlarda Bell Kur'an'ın kaynağından Kur'an metninin geçirdiği evrelere kadar bir dizi konudan klasik oryantalist tezlerini dillendirir tarzda söz etmiştir. Özellikle sûrelerin Kur'an içinde dizilişi ile ilgili aşırı görüşleri sebebiyle en yakınlarının bile eleştirisine maruz kalmıştır.⁹

John Edward Wansbrough (1928-2002) *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford 1977) ve *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford 1978) adlı çalışmalarında yine Kur'an'ın kaynağı konusuna girmiş ve Kur'an metninin geç bir dönemde oluştuğunu iddia etmiştir. Hatta Kur'an metninin oluşmasında Hz. Muhammed'in hiçbir etkisi yoktur, metin uydurulup ona nispet edilmiştir.¹⁰ Rudi Paret'in *Grenzen der Koran Forschung* ([Kur'an Araştırmalarının Hudutları] Stuttgart 1950), *Muhammed und der Koran* ([Muhammed ve Kur'an] Stuttgart 1957) ve *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* ([Kur'an: Tefsir ve Fihrist] Stuttgart 1971) adlı eserlerinde de sözkonusu tartışmalar yer alır. Haim Schwarzbaum'un *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature* (Walldorf-Hessen 1982)

9 William Montgomery Watt, "The Dating of the Qur'ân: a Review of Richard Bell's Theories", *Journal of Royal Asiatic Society*, 1957, s. 46-56.

10 Bk. Gökür, "Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım", *Bilimname*, V, 2004/2, s. 62-63.



adlı kitabı Kur'an kıssalarının kaynağı olarak Kitâb-ı Mukaddesi gösterir; üstelik bunların halkın dilinde dolaşan hikâye ve masallar olduğunu iddia eder. Benzer yaklaşım bu defa farklı bir argümanla Christoph Luxenberg tarafından Die syro-aramaische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache ([Kur'an'ın Süryânî-Aramice Okunuşu: Kur'an Dilindeki Şifrenin Çözülmesine Katkı] Berlin 2000) adlı kitapta dile getirilir.

Yahudi bir aileden gelmekle birlikte protestan Hristiyan olan David Samuel Margoliouth (1858-1940) sîret konusunda aşırı görüşleri bulunan bir araştırmacıdır. Batı dillerinin yanında İbrânîce, Sanskritçe, Farsça, Türkçe, Ermenice ve Süryânîce biliyordu. Margoliouth, dönemin şarkiyatçı çevrelerinde benimsenen genel anlayışa paralel biçimde Kur'an'ın vahiy mahsulü olmadığına ve İslamiyet'in Yahudilik ve Hristiyanlık'tan yoğun bir şekilde etkilendiğine inanır. İslam toplumunda uygulanan sünnetin eski Araplar'ın örfü olduğunu, bunların Hz. Muhammed'in sünnetiyle ilgisinin bulunmadığını iddia eder; Hz. Muhammed'in arkasında bir hüküm ve dinî karar bırakmadığını, fikhî hüküm ve kararların kendisine sonradan izafe edildiğini ileri sürer. Kur'an, İslam ve Hz. Peygamber ile ilgili görüşlerini *Mohammedanism* (London 1911) ve *The Early Development of Mohammedanism* (London 1914) adlı kitaplarında ortaya koymuştur.

Joseph Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950), A Grohmann'ın "The Problem of Dating Early Qur'âns" (*Der Islam*, sy. 33, 1958, s. 213-231), John Burton'un *The Collection of the Qur'an* (Cambridge 1977) adlı çalışmaları da Kur'an tarihi ve Kur'an'ın kaynağı ile ilgilidir.

B. Oryantalistlerin Mushaf İmlası ve Kiraatlere Dair Çalışmaları

Kıraat konusunu doğrudan ilgilendiren çalışmalar bu başlığın konusu olacaktır. Bu sebeple bazı oryantalistlere ve görüşlerine müstakil olarak yer vereceğiz ekip çalışması yapanları da birlikte tanıtacağız. Bu yazarların eserleri tanıtılırken görüşlerine sadece kısaca temas edilecektir. Tek tek görüşlerinin bütün ayrıntısı ile verilmesi bildirinin çatısını değiştirmeyi gerektireceğinden buna yanaşılmayacaktır.

1. Theodor Nöldeke (2 Mart 1836–25 Aralık 1930)

Kur'an tarihi ile ilgili bütünlükten uzak ve küçük hacimli çalışmaları bir yana koyacak olursak alana dair 19. yüzyılda yapılan en kapsamlı çalışmanın Alman oryantalist Theodor Nöldeke tarafından *Geschichte des Qorans*

(Göttingen 1860) adıyla kaleme alınan Kur'an tarihi adlı kitap olduğunu söyleyebiliriz. Bu kitap Batılılar tarafından Kur'an tarihi çalışmaları açısından bir "kilometre taşı" mesabesinde kabul edilir. Ignaz Goldziher bu kitaptan bahsederken müellifi hakkında "büyük liderimiz" tabirini kullanarak kitabın elde ettiği başarıya temas eder.¹¹ Dünyanın muhtelif ülkelerinde faaliyet gösteren oryantalistlerden 85'inin Nöldekenin 70. doğum günü münasebetiyle 2 Mart 1906 tarihinde onu ziyaret edip günün hatırasına toplantı yapmaları *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* adlı dergide özel bir makale yayımlanmıştır.¹² Ayrıca onun hatırasına bir de kitap çıkartılmıştır.¹³ Bütün bunlar onun başlattığı işin ne ölçüde benimsendiğini ve takdir edildiğini göstermektedir.

Yayıncı Nöldeke'nin *Geschichte des Qorans* adlı kitabının kurgusundaki etkileyicilik sebebiyle ondan kitabını genişletmesini istemiş ise de onun buna zaman ayıramaması sebebiyle eser başka oryantalistler tarafından muhtelif zamanlarda genişletilmiştir. İlk genişletme öğrencisi Friedrich Schwally (10 Ağustos 1863–5 Şubat 1919) tarafından Nöldeke'nin kitabın ilk baskısına girmeyen notlarından da yararlanılarak yapılmıştır (Leipzig 1909, 1919). Kur'an tarihi ve kıraat konularında ciddi projeleri olan ancak genç yaşta hayata veda eden Gotthelf Bergsträsser (1886–1933) de eser üzerinde çalışmış ve eseri bir hayli genişletmiştir (Königsberg 1926, 1929). Alman oryantalistlerden olup Bergsträsser ile birlikte çalışan yardımcısı Otto Pretzl'in (1893–1941) çalışmalarıyla eser daha da genişlemiş ve toplam üç cilt seviyesine ulaştırılarak yayımlanmıştır (Leipzig 1938). Kitabın son hali büyük bir cilt olarak George Tamer tarafından özenli bir çalışmayla Arapça'ya da çevrilmiştir (Beyrut 2004).¹⁴ Nöldeke'nin Britanica ansiklopedisindeki Kur'an maddesi (T.

11 Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslami* (trc. Abdulhalîm en-Neccâr), Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1955, s. 7.

12 Enno Littmann, "Orientalische Studien", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 23/1 (Ekim 1906), s. 95-96.

13 Carl Bezold-M.J. de Goeje- Theodor Nöldeke, *Orientalische Studien Theodor Nöldeke Zum Siebzigsten Geburtstag: Gewidmet Von Freunden und Schülern*, Alfred Töpelmann, Giessen 1906; Nabu Press, Charleston/South Carolina 2010 (yeni Baskı).

14 William Montgomery Watt'a göre bu eser oryantalistlerin başucu kitabı olmuştur (Bk. Watt, "Western Approaches to the Understanding of the Qur'an", *Uluslararası I. İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 26).

Nöldeke, “The Koran,” *Encyclopaedia Britannica*, Britannica Publications, London 1891) Ibn Warraq’ın editörlüğünde çıkan kitapta¹⁵ da yer almıştır.

Nöldeke, Kur’an’ın kaynağının incelendiği ilk bölümde Kur’an-ı Kerim’in Hz. Muhammed’in eseri olduğunu ispata yönelik ciddi bir çaba sarf etmekte ve onun okuma yazma bilmiş olabileceği görüşüne geniş yer vermektedir.¹⁶ Friedrich Schwally de hocasının kitabında yer alan yazısında Kur’an’ın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman tarafından cem’ ve teksir ettirilmesi ile ilgili önemli şüpheler dillendirir ve meselenin İslam kaynaklarında ifade edildiği gibi kabul edilemeyeceğini söyler. Ona göre İslam kaynaklarında ortaya konulan bilgilerin gerçekte hiçbir ilgisi olmayıp bütünüyle düzmece kabilindendir.¹⁷

2. Ignaz Isaak Yehuda Goldziher (22 Haziran 1850-13 Kasım 1921)

Ignaz Goldziher’in *Die Richtungen der Islamischer Koranauslegung* (Leiden 1920) adlı eseri onun alana hakimiyetini göstermektedir. Eserde XX. yüzyılın başlangıcına kadarki tefsir tarihi bir bütün olarak işlenmiş, tefsir konuları bütün yönleriyle ele alınıp değerlendirilmiştir. Eserin başında Kur’an’ın orijinalliği bağlamında kıraat farklılıkları konusuna da temas edilir ve “Kur’an’ın, üzerinde ittifak edilmiş bir metni yoktur”¹⁸ şeklinde net bir kanaata yer verilir. Ayrıca seçilen örnekler üzerinden “Kur’an-ı Kerim’in Allah kelamı olamayacağına” dair kanaat dile getirilir.¹⁹ Goldziher muasırları gibi kıraatleri ilâhî izne ve nebevî rivayete bağlı değil de ihtiyârî olarak adlandırır. Ona göre bu kıraatler daha çok Arap yazısının karakterinden kaynaklanmakta olup âlimlerin bazı tercihlerinden ibarettir ve sağlam bir asla dayanmamaktadır. Kur’an ise, metni Hz. Peygamber’in vefatından sonra oluşturulan ve subûtiyeti konusunda ciddi şüpheler taşıyan bir kitaptır. Mushaflar arasındaki farklar ve kıraatler bunun en açık delilidir.²⁰

15 T. Nöldeke “The Koran”, *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam’s Holy Book* (Ed. Ibn Warraq), Prometheus Book, New York 1998, s. 36–63.

16 Nöldeke, *Târihu’l-Kur’an*, s. 3-19.

17 Harald Motzki, “Kur’an’ın Cem’i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme (trc. Selim Türkan)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sy. 10, 2006/2, s. 137-138 [131-163].

18 Bk. Goldziher, *Mezâhibü’t-Tefsiri’l-İslâmî*, s. 6.

19 Bu tartışmalar kitabın ilk bölümünde yer almaktadır bk. Goldziher, *Mezâhibü’t-Tefsiri’l-İslâmî*, s. 3-72.

20 Abdurrahman Çetin, “Kur’an Kıratlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, *Ma’rife*, Oryantalizm Özel Sayısı, yıl 2 sy. 3, Konya 2002, s. 78-87; Tahsin Gör-

Goldziher'in kitabı erken bir dönemde Ali Hasan Abdülkâdir'in yaptığı kısmî tercümeden sonra (Kahire 1944) *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslamî* adıyla tam metin olarak da Arapça'ya çevrilmiştir (trc. Abdulhalim en-Neccâr, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1955). Bu çeviri Mısır'da ve Arap dünyasında büyük ilgi uyandırmış ve hakkında reddiyeler yazılmıştır. Neccâr'ın Arapça çevirisini esas alan Mustafa İslamoğlu kitabı *İslam Tefsir Ekolleri* adıyla Türkçe'ye aktarmıştır (İstanbul 1997).²¹ Goldziher'in Muhammedanische Studien (I-II, Halle 1889-1890) adlı kitabı da konu ile ilgili değerlendirmeler içerir.

3. Alphonse Mingana (Zaho Irak 1878-Birmingham 1937)

Alphonse Mingana adlı Kuzey Iraklı Katolik papaz, Kur'an'ın Emevî hükümdarı Abdülmelik'ten önce cem' edilip resmen çoğaltılmasının gerçekleşmediğini bu işin Haccâc b. Yûsuf'un inisiyatifiyle yapıldığını söyleyen Paul Casanova'nın²² görüşünü benimseyip geliştirmesiyle bilinir. Mingana bu hususu "The Transmission of The Kur'an" (*Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, sy. 5, 1915-1916, s. 25-47) adlı makalesinde ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Onun konu ile ilgili *Leaves from Three Ancient Qur'âns Possibly Pre-'Othmânic with a List of Their Variants* (Cambridge University Press, Cambridge 1914 [Agnes Smith Lewis ile bir- likte]) adlı bir kitabı ve "An Ancient Syriac Translation of the Kur'an Exhibiting New Verses and Variants" (*Bulletin of the John Ryland's Library Manchester*, 9 (1925), 188-235), "Syriac Influences on the Style of the Kur'an" (*Bulletin of the John Ryland's Library Manchester*, 11 (1927), 77-98) adlı makaleleri bulunmaktadır.²³

4. Edisyon Kritikli Mushaf Neşri Ekibi: Gotthelf Bergsträsser (1886-1933), Otto Pretzl (1893-1941), Arthur Jeffery (1893-1959)

Kur'an tarihi ve kıraati konularını temel ilgi alanı yapan araştırmacılar arasında Münih Üniversitesi hocalarından Gotthelf Bergsträsser'in adı öne

gün, "Goldziher, Ignaz: Metodu", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 108-109.

21 Bu tercümelerin eserin aslını yansıtmı bakımından problemli olduğuna dair kanaatler vardır.

22 P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, Paris 1911, ss. 103-142, 162. Ayrıca bk. Motzki, "Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", s. 138.

23 Mingana'nın Mushaf tarihi ve yazımı ile ilgili görüşlerinin ayrıntısı için bk. Motzki, "Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", s. 138-140.



çıkılmaktadır. Leip- zig’de August Fischer’in öğrencilerinden olan bu Alman müsteşrik Nöldeke’nin Kur’an tarihi kitabını ikmal etmiş, bununla birlikte İbn Hâleveyh’in *Muhtasar fi Şevâzî’l-Kur’an* (İbn Halawaih’s Sammlung nichtkanonischer Koranlesarten, Kahire 1934; Beyrut, ts., Âlemü’l-kütüb) ve İbnü’l-Cezerî’nin *Gâyetü’n-Nihâye fi tabakâti’l-kurrâ* (Das Biographische Lexikon der Koranlehrer, Kahire 1932-1935; Beyrut 1402/1982) adlı kitabını tahkik etmiştir. Bergsträsser’in Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Ginni (München 1933) adlı eseri İbn Cinnî’nin (ö. 392/1001) *el-Muhtesab*²⁴ isimli kıraat kitabı hakkındadır. Bergsträsser Münih’te edisyon kritikli bir Kur’an (Mushaf) neşri çalışmaları için planlama yapmış ve bu raporunu “Plan eines Apparatus criticus zum Koran” (München 1930)²⁵ adıyla yayımlamıştır. Edisyon kritikli Kur’an neşrine dair bu yazıya Otto Pretzl tarafından “Die Fortführung des Apparatus criticus zum Koran” (München 1934) adıyla bir tekmile yazılmıştır. Bergsträsser’in konu ile ilgili muhtelif makaleleri de bulunmaktadır.²⁶

Mushaf tarihi ve Kur’an kıraati konusundaki ikinci yetkin isim Gotthelf Bergsträsser’in talebesi Otto Pretzl (1893-1941) olarak karşımıza çıkmaktadır. Akkadca, Habeşçe, İbranice, Süryanice, muhtelif lehçeleriyle Arapça, Kıptice, Farsça ve Türkçe dillerini bilen Pretzl, Bergsträsser tarafından başlatılan Kur’an’ın edisyon kritikli bir neşrini yapma programı dâhilinde 1928 yılında Türkiye’ye geldi ve burada yazmalar üzerine çalıştı. Orta Doğu ve Afrika’da Arap ülkelerinin büyük bir çoğunluğuna seyahatte bulundu ve buralardan Kur’an tarihi, kıraat ve benzer konulara dair yazma eserler, mikrofilmler ve fotoğraflar temin etti. Şam’daki Mecmaü’l-İlmî el-Arabî’deki görüşmelerinde Münih’teki Kur’an arşivi projesinin müsbet yönlerinden bahsetti ve yapılacak işin müslümanların faydasına olduğunu söyledi. Bu kurumun dergisinde yayımlanan mektubundaki ifadelerden onun bu çalışmalardaki asıl maksadı

24 Ebü’l-Feth Osman b. Cinni el-Mevsili, *el-Muhtesab: fi tebyini vücûhi şevâzî’l-kırraa ve’l-izâhi anha* (nşr. Ali en-Necdi Nasîf v.dür.), I-II, Sezgin Neşriyat, İstanbul 1986/1406, 2. bs.

25 G. Bergsträsser, “Plan eines Apparatus Criticus zum Qoran,” *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, January 1930, vol. 7, 3ff. Reprinted in *Der Koran, Wege der Forschung* vol. 326, 389–397. Cf. “Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer kritischen Koran Ausgabe”, *ZDMG* 84, 1930, 82–83.

26 Mesela bk. G. Bergsträsser, “Koranlesung in Kairo”, *Der Islam*, 20/1, 1932, s. 1–42; 21, 1933, s. 110–140. Kur’an’ın Kahire’de basılması konusunu bütün yönleri ile ele alan bir çalışmadır. Bergsträsser’in makaleleri için bk. Cengiz Kallek, “Bergsträsser, Gotthelf”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 498–499.

kasten gizlediği görülmektedir.²⁷ Pretzl'in hocasının vefatından sonraki ilk işi Nöldeke'nin Kur'an tarihi çalışmasını tamamlamak olmuştur. "Die Geschichte des Qorantexts" başlıklı üçüncü cildinin ilk iki bölümü Bergsträsser tarafından 1926 ve 1929 yıllarında yayımlanmıştı. 1933'teki ölmesi üzerine eserin yayıma hazırlanmasının tamamlanması işi talebesi Otto Pretzl'in üstüne kaldı. Pretzl son bölümü yazıp neşrederek seriyi tamamlama onurunu elde etti (Leipzig 1938). Bu haliyle eserin ikinci baskısı Nöldeke'nin müstakil çalışması olmaktan çıkıp bir komisyon çalışmasına dönüşmüş oldu.²⁸ Pretzl neşir faaliyetlerinde de bulundu ve Ebû Amr Osmân ed-Dânî'nin yedi kıraata dair meşhur eseri *et-Teysîr fi l-kıraati's-seb'i* (İstanbul 1930) ve ilk dönemde Mushafların yazımı ve noktalanması konusundaki eseri *el-Mukni' fi resmi mesahifi'l-emsar maa Kitabi'n-Nukat'i* (İstanbul 1932) yayımladı. İbnü'l-Cezerî'nin *Gayetü'n-Nihaye fi tabakati'l-kurra* adlı kitabının neşri Gotthelf Bergsträsser tarafından başlatıldıysa da onun vefatı üzerine eserin 2. ciltten itibaren tashihi ve neşri Otto Pretzl tarafından yapıldı (I-II (3 mücellled), Kahire 1932-1935), ayrıca o, esere 222 sayfalık ayrıntılı bir fihrist hazırlayarak son cilt ile birlikte neşretti.

Mushaf tarihi ve kıraatler konusunda derinlikli çalışmalar yapan ekip içerisinde yer alan üçüncü oryantalist Avusturyalı araştırmacı ve ilahiyatçı Arthur Jeffery'dir. Arthur Jeffery (1893-1959) alana İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin *Kitâbü'l-Meşâhif*i ile birlikte yayımladığı *Materials for the History of the Text of the Qur'an: The Old Codices: the Kitab Al-masahif of Ibn Abi Dawud Together with a Collection of the Variant Readings* (Kahire 1355; Brill, Leiden 1937) adlı kitapla giriş yapmıştır. Bu eserin müstakil baskıları da yapılmıştır. *Materials tor the Hislory...* adlı esere ek olarak *Index of Qur'anic Verses to the English Part of Materials tor the History of the Text of the Our'an* (Leiden 1951) adıyla yayımlanan ve mushafların her birinde mevcut kıraat farklılıklarını sûre tertibine göre gösteren bu geniş bir fihrist ile kitap daha kullanışlı hale gelmiştir. *Materials tor the History of the Text of the Our'an* adlı çalışma Kur'an metni ile ilgili farklı bilgilerin derlenip sunulduğu eser titiz bir çalışma ürünü olarak görülmektedir. Bu kitapta sahabe ve tâbiûn nesline ait olduğu rivayet edilen okuyuşlar mevcuk Kur'an metni ile mukayeseli olarak sunularak aslında Kur'an'ın tek bir metni olmadığı gösterilmek istenmiştir.

27 Bk. Otto Pretzl, "İnâyetü'l-Müsteşrikîn bi'l-Kur'ani'l-Kerim ve Ulûmih", *Mecelletü Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabî*, XIII/11-12 (Dimaşk 1933), s. 490-491 [489-491].

28 Konunun tarihi gelişimi için bk. Gotthelf Bergstrasser-Otto Pretzl, *Geschichte des Qorâns: Die Geschichte des Qorantexts*, Leipzig 1938, Pretzl'in girişi, s. vii-ix.



Onun Kur'an metninin ortaya çıkışı gibi muhtelif konuları içeren yazılarından oluşan *The Our'an as Scripture* (R. F. Moore Co., New York 1952) adlı kitabı da önemlidir. Münih'teki Kur'an arşivi projesinin akametinden bu kitapta söz eder. Jeffery'in uygulamalı Kur'an metni çalışmaları içerisinde "A Variant Text of the Fatiha" (*The Muslim World*, c. 29, 1939, s. 158-162) adlı makalesi önemlidir. Ayrıca o I. Mendelsohn ile birlikte imza koyduğu "A Variant Text of the Fatiha: The Orthography of the Samarqand Codex" (*Journal of the American Oriental Society*, c. 63, New Haven 1943, s. 175-195) adlı ortak bir makale yazmıştır. Bu makalelerde kısa sûrelerden biri olan Fatiha ile ilgili okuyuş farklılıklarının ulaştığı boyut (!) gösterilmeye çalışılmıştır. Tabii ki burada Jeffery'in dayandığı kaynakların güvenilirliği en temel meseledir. Jeffery'in "Progress in the Study of the Qur'an Text" (*The Muslim World*, c. 24, 1934, s. 4-16) adlı başka bir çalışması da vardır ki bu *The Our'an as Scripture* adlı kitapta da yer almaktadır.

Jeffery'in Kur'an'ın kaynağının bölgedeki kültürler ve dinler olduğunu göstermek için kaleme aldığı ve Kur'an'a başka dillerden geldiğini söylediği kelimeleri tanıttığı *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (ed. B. Bhattacharyya, Kahire 1957) adlı kitap oryantalistler tarafından büyük ilgi görmüştür. Hatta bu çalışma esas alınarak başka çalışmalar da yapılmıştır. David Samuel Margoliouth'un "Some Addition to Professor Jeffery's Foreign Vocabulary of the Qur'an" (*Journal of Royal Asiatic Society*, 1939, s. 53-61) adıyla yayımladığı makale bu ilginin bir göstergesidir. C. C. Torrey de "Jeffery's Foreign Vocabulary of the Qur'an" (*The Muslim World*, c. 29, 1939, s. 359-363) adlı makalesi ile Jeffery'i takdir etmiştir.

Jeffery'in neşir faaliyetleri içerisinde *Mukaddimetân fî ulûmi'l-Kur'an* (Kahire 1954) adlı kitap ta bulunmaktadır. Bu kitap müellifi meçhul *Kitâbü'l-Mebânî li-nazmî'l-me'ânî* ile İbn Atıyye el-Endelüsî'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirinin mukaddimesinin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Bu iki mukaddime Kur'an tarihine dair önemli bilgiler vermeleri sebebiyle önemlidir. Jeffery, özellikle ikinci eserin mukaddimesinin pek çok yerini tahrif ettiği ve önemli hatalar yaptığı gerekçesiyle ilim adamlarının tenkidine maruz kalmıştır.²⁹

Ayrıca Nabia Abbott (*The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development With A Full Description Of The Kur'an Manuscripts In The Oriental Institute, Chicago University Press, Chicago 1939*), Jacques

29 Rıza Kurtuluş, "Jeffery, Arthur", *DLA*, İstanbul 2001, XXIII, 577-578.

Berque (el-Kur'an ve ilmü'l-kıraa, Fransızca'dan trc. Münzir İyaşi, Beyrut 1996), John Gilchrist (Jam' Al- Qur'an: The Codification of the Text. Benoni, S. Africa 1989) ve Christoph Luxenberg (Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Verlag Hans Schiler, Berlin 2000; İng: *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2007) de Mushaf metni ve Kur'an kıraati ile ilgili çalışmaları olan Batılılardır.

IV. ORYANTALİSTLERİN EDİSYON KRİTİKLİ BİR MUSHAF NEŞRİ ÇABASI: MÜNİH KIRAAT ARŞİVİ PROJESİ FİYASKOSU

Böylesi bir başlık atmamızın nedeni konunun önemini daha iyi bir biçimde vurgulamaktır. Zira dünyada Kur'an nüshaları ve Mushaf tarihi ile ilgili oluşturulan en büyük arşiv çalışması Münih'te yapılandır. Konu fevkalade önemlidir ve bir başka bakımdan naziktir. Biz burada hem arşiv ile ilgili bugüne değin söylenenleri hem de yeni ortaya çıkan hakikatleri tarafsız bir gözle değerlendirmek istiyoruz. Ümit ederiz bu konu birilerini rencide etmek için yazılmış bir yazı şeklinde algılanmaz. Arşiv konusundan önce Kur'an arşivi ekibinin Kur'an kıraatlerine yaklaşımını kısaca ortaya koymak istiyoruz.

A. Gotthelf Bergsträsser ve Ekibinin Kur'an Kıraatine Bakışları ve Arşiv Projesi.

Kur'an kıraatine dair görüşlerin 1850 sonrasında billurlaştığı bilinmektedir.

1850 öncesinde ise daha çok Kur'an kıraati için ön hazırlık sayılabilecek çalışmalar yapılmıştır. Ortaçağ'da İslam ile ilgili genelleme türünden çalışmalar yapılmış, Avrupa'daki aydınlanma hareketi sonrasında İslam'ı, Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i daha yakından inceleyen çalışmalar gün yüzüne çıkmıştır. Avrupa'nın Katolikliğin katı kurallarından kurtulduğu Protestanlık sonrası dönem Avrupa'daki Kur'an araştırmaları için de bir dönüm noktası olarak görülebilir. Genelde Kur'an tarihi özelde ise Mushaf tarihi çalışmaları diğer çalışmalara kıyasla oldukça geç başlamıştır. Kur'an'ın okunuşunu ve okunuş farklılıklarını merkeze alan düzenli çalışmaların Gotthelf Bergsträsser ile başladığı söylenecek olsa yanlış olmaz. T. Nöldeke, F. Schwally ve I. Goldziher Kur'an kıraati konusunda bazı dikkat çeken şeyler söylemişlerse de bunlar

bazı teorik ve farazi değerlendirmelerden öteye gitmemiştir. Ayrıca konuya dair ayrıntılı bilgi vermemişlerdir. Schwally'ın kaleme aldığı bölümde bazı ayrıntılar bulunmakla birlikte bu yeterli değildir.

Bergsträsser'e gelince o, Nöldeke'nin Kur'an tarihini tamamlarken kıraat konusuna ayrı bir yer vermiş ve konuyu bütün yönleri ile ele almıştır. Kitabın "*Kur'an Metninin Tarihi*" adlı bölümü Bergsträsser ve talebesi Otto Pretzl imzasını taşımaktadır.

Bu bölümün birinci faslında sahabeye ait şahsi nüshalar ile Hz. Osman'ın emri ile yazılan resmî nüshalar gibi farklı Kur'an nüshalarından ve bunların yazım özelliklerinden bahsedilmiş ikinci fasılda ise doğrudan kıraat konusuna girilmiştir. Takriben 125 sayfa tutan bu fasılda kıraat tarihi, yedi, on ve on dört kıraat, büyük kıraat imamları ve bunların tercihleri gibi konulara bütün ayrıntısı ile temas edilmiş ve İslamî gelenekte yer alan bilgi ve kanaatlere yönelik ciddi eleştirilerde bulunulmuştur.³⁰

Bergsträsser ve Pretzl imzalı bu bölümün üçüncü faslında her ikisinin en önemli ilgi alanı olan Kur'an yazmalarına temas edilmiştir. Çünkü kendileri uzun zamandır dünyadaki Mushaf yazmalarını incelemekte ve kendi arşivleri için toplamaktaydılar.

G. Bergsträsser şaz kıraatlara ayrı bir önem atfetmiş ve İbn Hâleveyh'in şaz kıraatleri ile ilgili eserinin neşrinden sonra İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* isimli şaz kıraatlere dair eseri ile de ilgilenmiştir. Bu alanda otorite olmak maksadıyla kıraat yazmaları üzerindeki ilgisini sürdüren Bergsträsser, İbnü'l-Cezerî'nin kıraat âlimlerinin biyografisi ile ilgili kıymetli eseri *Gâyetü'n-Nihâye*'yi de neşre hazırlamıştır. Onun en büyük hedefi ise Bavyera Eyaletinin desteği ile başlanan ve yürütülen Kur'an arşivi projesini tamamlamaktır. Arşive kendisi, Pretzl ve Jeffery büyük katkı sağlamıştır. Jeffery projeye 1926 yılında Bergsträsser ile yaptığı bir sözleşme ile dâhil olmuştur.³¹ Ne var ki Bergsträsser projeyi ikmal edemeden Alplerde kayak yaparken geçirdiği kaza neticesinde öldü.

Otto Pretzl 1933 yılında Münih Üniversitesi'ne Sami dilleri ve şarkiyat hocası olarak atanmış 1935 yılında ise Bergsträsser'in yerine kürsü başkanı (Ordinarius Professor) olmuştur. Aynı zamanda Bavyera (Bayer) Bilimler Aka-

30 Nöldeke, *Târîhu'l-Kur'an*, s. 555-675.

31 Proje hakkında bk. Gabriel Said Reynolds, "Introduction: Qur'anic Studies and Its Controversies", *The Qur'an in Its Historical Context* (ed. Gabriel Said Reynolds), Routledge, London/New York 2008, s. 3-4.

demisi (Bayerischen Akademie der Wissenschaften) üyesi seçildi. Bu tarihten sonra Kur'an tarihi ve kıraat üzerindeki çalışmalarını daha da yoğunlaştırdı. Zaten bu alana hocası Bergsträsser sebebiyle girmiş bulunuyordu. Özellikle hocası tarafından başlatılan ve Bavyera Bilimler Akademisinin destek verdiği Kur'an arşivi oluşturma işinde önemli mesafe katetti. Pretzl'in kütüphanelerden yazma eser tespiti için geldiği Paris'te 1933 yılında yaptığı bir konuşmaya göre o tarihte arşivde 43.000 nüsha kitap vb malzeme bulunuyordu.³² Ne var ki İkinci Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine 1939 yılı sonunda orduya katıldı ve hava kuvvetlerinde görev aldı. 28 Ekim 1941'de içinde bulunduğu savaş uçağının Sivastopol'da (Sebastopol) düşmesi üzerine öldü. 24 Nisan 1944 tarihinde İngiliz hava kuvvetlerince Münih şehrinin bombalanması sonucunda da Bavyera İlimler Akademisi'nde (Bavarian Academy of Science) bulunan arşivin isabet aldığını ve çıkan yangında bütün arşivin yandığını; çalışmanın bir semere vermeden sona ermiş olduğu bildiriliyor.³³

Pretzl, edisyon kritikli bir Kur'an metni hazırlanması çalışmalarında yer alan Avustralya asıllı araştırmacı Arthur Jeffery ile çeşitli konularda yardımlaşıyordu. Her biri bulunduğu yerde elde ettiği bilgi ve malzemeleri birbiri ile paylaşmaktaydı. Bu konudan her ikisi de eserlerinde bahsederler.³⁴ Jeffery *The Qur'an as Scripture* isimli kitabının son paragrafında işin vardığı sonucu şu cümlelerle ifade eder:

“Bu kitabın yazarı müteveffa Profesör Bergstrasser ile böylesi bir projede birlikte çalışmaktaydı ve sözkonusu her iki problem ile ilgili başlangıçta yapılmıştı. Bu kitabın yazarı farklı kıraatleri toplayabilmek için bütün basılı literatüre ve oldukça iyi bir sayıda yazmaya ulaşmıştı. Bergstrasser Münih'te bir Kur'an arşivi tesis etmiş ve içinde bütün ilk dönem Kur'an yazmalarını ve Kur'an ile ilgili ikinci el materyalleri toplamaya başlamıştı. Onun zamansız ölümünden sonra arşiv çalışması devam etti ve onun talebesi Otto Pretzl tarafından geliştirildi. Fakat Pretzl bu son savaşta Sivastopol'da öldürüldü ve

32 Muhammed Hamidullah, *The Emergence of Islam* (edited and translated by. Afzal Iqbal), Islamic Research Institute, Islamabad 1993, s. 22; Ahmed Abdülkadir, “Dr. Muhammed Hamidullah: Paris ki Çend Yâdeyn”, *Dakırr Muhammed Hamidullah* (haz. Muhammed Râşid Şeyh), Faysalâbâd 2003, s. 294-295.

33 Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, s. 4; a.mlf., *The Qur'an as Scripture*, s. 103.

34 Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, s. x; Gotthelf Bergstrasser-Otto Pretzl, *Geschichte des Qorâns: Die Geschichte des Qorantexts*, Leipzig 1938, Pretzl'in girişi, s. vii-ix

Münih'teki tüm arşiv bir bomba isabeti ve akabinde çıkan yangınla bütünüyle tahrip oldu. Böylece bu devasa işi yeni baştan başlatma gibi bir zorunlulukla karşı karşıyayız. Bizim neslimizin Kur'an metninin gerçek anlamda edisyon kritikli bir nüshasının neşrinin tamamlandığını görebileceği bütünüyle şüpheli bir durumdur.³⁵

Ekibin bir üyesi olan Jeffery'in bu beyanı neredeyse 40 yıldır, aynen ifade edildiği gibi kabul edilmektedir. Muhtemelen Jeffery bu bilgiyi Münih'te bulunan bir yakınından aldı ya da savaştan sonra burasını ziyaret etti. Bu beyanı 1946'da yaptığına göre kendisinden bilgi aldığını düşündüğümüz en öncelikli isim Anton Spitaler olmalıdır. Zaten Reynolds da bu kanaati ortaya koymaktadır.³⁶ 11 Temmuz 1910 Münih doğumlu olan Spitaler hocası Pretzl öldüğünde 31 yaşındaydı ve CV'sinden anladığımız kadarı ile ilmi kariyerinin iyi bir yerindeydi. Spitaler Otto Pretzl'e arşiv projesinde yardım eden talebesi idi ve işin bizzat içinde bulunuyordu. Muhtemelen Jeffery bu zat ile yazışmış, o da kendisine bu bilgiyi vermiştir ya da olay tamamen bundan farklıdır. Bazı soru işaretlerinin izini sürmek yararlı olacaktır.

B. Bavyera Bilimler Akademisi Münih Arşiv Projesi İle İlgili Soru İşaretleri

Anton Spitaler 3 Ağustos 2003 yılında Almanya'nın Bavyera eyaletine bağlı Traunreut kasabasında 93 yaşında öldü. Kendisinin ömrünün son yıllarında Münih'in bombalanmasında Kur'an arşivindeki kıymetli belgelere bir şey olmadığını söylediği basına yansdı. Andrew Higgins'in 12 Ocak 2008 tarihli The Wall Street Journal gazetesindeki ifadelerine göre Spitaler bu gerçeği ilk defa 1970'li yıllarda dile getirmişti. Higgins'in haberine göre 450 rulo/top film savaştan önce güvenli bir yere götürülerek koruma altına alınmıştı. Konunun yeniden gündeme geldiği 2008 başında, basın kuruluşları işin üzerine gitti ve meseleyi biraz irdeledi. Spitaler'in öğrencilerinden olup halihazırda Free University of Berlin'de öğretim üyeliği yapan Bayan Angelika Neuwirth³⁷ yardımcıları ile birlikte filmler ve diğer malzeme

35 Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, s. 103.

36 Reynolds, "Introduction: Qur'anic Studies and Its Controversies", *The Qur'an in Its Historical Context*, s. 6.

37 Üniversitesinin web sayfasındaki CV'sinden anladığımız kadarı ile Lisans eğitimini 1970 yılında tamamlayan ve ardından Almanya'daki ve diğer ülkelerdeki pek çok üniversite ve araştırma merkezinde görev yapan Angelika Neuwirth 1991 yılından bu yana berlindeki Freie Universität, Berlin'de (Department of History

üzerinden edisyon kritik işine başlamış ve bunu 22 yıldır sürdürüyormuş.³⁸ Hatta Reynolds kendisinin Kasım 2005'te Berlin'de bir toplantıya çağırıldığını ve çalışmaya dair örnek bir süre üzerinden bilgi verildiğini bildirmektedir.³⁹

Buradaki en büyük soru, konuya dair yakın zamana kadar neden yanlış bilgi verildiği ve Spitaler'in neden ortaya çıkıp "arşiv yanmadı ve tahrip olmadı, şu anda koruma altındadır" demediğidir. Hatta spitaler uzun bir süre arşivin tahrip olduğunu ve bir mushaf neşrinin artık imkânsız olduğunu yazdığı da bilinmektedir.⁴⁰ Proje içinde yer alan Jeffery gerçeği bildiği halde gizlemiş midir yoksa o da mı yanıltılmıştır. Eğer biliyor ve gizliyorsa bunun sebebi ne olabilir! Spitaler ona yanlış bilgi verdi ise bunun sebebi nedir? Soruları artırmak mümkün ise de gerçeği gizlemenin sebepleri üzerinde durmak daha yararlı olacaktır. Şimdi gerçeği günyüzüne çıkarmak için ihtimalleri tek tek ele alalım:

Birinci İhtimal: Anton Spitaler'in kendisi bu işin üstesinden gelecek bilgi ve donanımına sahip değildi. Başka kimselere de güvenmiyordu. Bu sebeple iş 1990 başına kadar kendi haline terk edilmiştir.

Bu ihtimal birkaç açıdan tutarsızdır. Herşeyden önce Spitaler, hocası öldüğünde 31 yaşındaydı ve hocası Pretzl'den epey birşeyler öğrenmişti. Onun mushaf neşrine dair yeterli bilgisi vardı. 2. Dünya Savaşı esnasında o da bazı askeri işlerle görevlendirilmiş ise de onun savaştan hemen sonra veya Almanya'nın ekonomik olarak düze çıkmaya başladığı 1960'lardan sonra bir

and Cultural Studies, Seminar for Semitic and Arabic Studies, Arabic Studies) görev yapmaktadır. İlgili alanları arasında Sami dilleri, Kur'an ve Kur'an tarihi araştırmaları, İsrail-Filistin çatışması gibi konular bulunmaktadır. Hayatı ve eserleri için bk. <http://www.geschkult.fuberlin.de/en/e/semiarab/arabistik/mitarbeiter/professoren/neuwirth/index.html> (25.10.2012)

38 Bk. http://www.americanthinker.com/blog/2008/01/the_mysterious_lost_archives_o.html (25.10.2012); Andrew Higgins, "The Lost Archive: Missing for a Half Century, a Cache of Photos Spurs Sensitive Research on Islam's Holy Text", *The Wall Street Journal*, 12 January 2008.

39 Gabriel Said Reynolds'un kitabındaki ifadesi şöyledir: I understand that a project on the text of the Qur'an is currently being planned at the Freie- Universität Berlin. In November 2005 a seminar was held there during which a model format for the presentation of a Qur'anic sura with variants was proposed. (bk. Reynolds, "Introduction: Qur'anic Studies and Its Controversies", s. 6).

40 Reynolds, "Introduction: Qur'anic Studies and Its Controversies", *The Qur'an in Its Historical Context*, s. 6.



ekip kurması ve işleri bu ekip marifetiyle nihayete erdirmesi mümkündü. Herhangi bir girişimde bulunsa çok sayıda kimse ona yardım edebilirdi. Zaten Reynolds yazmaları gizleyen Spitaler'in eski öğrencilerinden Günter Lüling'in konuyu değerlendirirken Anton Spitaler'in bu işi yapacak kapasitede olmadığını bildirmesini doğru bulmaz. Sonradan Spitaler'e düşman kesilen Lüling hocasını yazmaları yanında tutup başkasına ulaştırma noktasında kıskanç davranmakla da suçlar.⁴¹ Durum böyle olunca Spitaler'in bu işi yeniden başlatmamasının gerisinde yatan önemli bir neden olmalıdır.

İkinci İhtimal: Bavyera Eyaleti kontrolünde ve finansmanında yürüten projeye savaşta mağlup olan ve epey bir süre yaralarını sarmaya çalışan Almanya maddi gerekçelerle yeşil ışık yakmamıştır. Anti-Semitik geçmiş sebebiyle başı sıkıntıdan kurtulmayan Almanya bir de Müslümanları karşısına almak istememiştir. Böyle olunca da çalışmayı savaş sonrasında yeniden başlatmamıştır.

Bu ihtimal makul gibi görülse de şu anda elimizde bunu destekleyecek herhangi bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca Almanya 1960'lardan sonra buna bütçe ayırabilirdi. Bunun için Almanya devlet arşivlerine ve bu işe evsahipliği yapan Bavyera Eyaletinin resmi dökümanlarına başvurmak gerekiyor.

Üçüncü İhtimal: Ekip üyeleri yapılan çalışmalardan müslümanların elinde bulunan mushaftan çok farklı bir mushaf çıkamayacağını anladığı için savaşı bahane ederek yaptıkları işi gizlemek ve unutturmak istemişlerdir. Böylece mushafın neşrinden de önemli bir iş yapmış olacaklardır.

Öyle görünüyor ki en makul ve bilimsel gerekçe bu olsa gerektir. Batılı araştırmacılar bu projenin akamete uğradığının duyurulmasından bu yana sık sık bu çalışmaya göndermede bulunup "eğer o arşiv elde kalsaydı ve çalışma tamamlanabilseydi İslam'ı kökünden sarsacak sonuçlara ulaşılabilecekti. Müslümanların kendi kitaplarının güvenilirliği ve hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar geldiği yönündeki inanç kökünden sarsılacaktı" gibi ifadelerle eseflerini ve üzüntülerini dile getirmişlerdir.

Bu ihtimalin güçlülüğüne dair bazı başka delilleri daha ele almalıyız. Muhammed Hamidullah'ın verdiği bilgiye göre kendisi Otto Pretzl ile 1933 yılında Paris'te karşılaşmış ve proje hakkında ondan bazı şeyler duymuştur. Muhammed Hamidullah bu görüşmeyi naklettikten sonra başka önemli bir bilgi daha verir. Projenin seyri hakkında 2. Dünya Savaşı'ndan az bir zaman

41 Reynolds, a.e., s. 6 (d. not 26).

önce proje yürütücüleri tarafından yayınlanan rapora göre; yapılan çalışmalar edisyon kritikli mushaf neşri için ciddi bir sonuç elde edilemeyeceğini ortaya koymuş ve mushaflarda kâtiplerin bazı önemsiz yazı hataları dışında önemli hiçbir hata ve farklılığın bulunmadığının anlaşıldığı ifade edilmiştir.⁴²

Bu bilgiyle birlikte konuyu farklı açılardan değerlendiren Gabriel Said Reynolds'un ifadeleri meseleyi daha da netleştirmektedir. O konuyla ilgili şu sözleri sarf eder:

“... Daha tutarlı görülen Spitaler'in Bergstrasser/Pretzl/ Jeffery tarafından yürütülen projenin gerçekçi olduğuna inanmamasıdır. Spitaler bir yerde kendi kanaatini ima ile ifade eder ve “Pretzl bile Kur'an'ın edisyon kritikli bir nüshasını neşretmenin imkânı konusunda şüphe içerisindeydi” der.”⁴³

2005 yılında aldığı bir davet ile 15 yıldır yeni baştan yapılmakta olan çalışmanın bir örneğini gören ve işin seyri ile ilgili bilgisi bulunan Reynolds'un 2008 yılında yayımladığı kitapta yukarıdaki ifadeleri kullanması burada arz ettiğimiz 3. ihtimali kuvvetlendirmektedir.

V. SONUÇ

Kur'an-ı Kerim'i Allah kelamı görmeyen oryantalistlerin Kur'an kıraati ile ilgili hiçbir çalışma yapmamaları gerekirdi. Fakat İslam aleyhindeki her bir faaliyetten medet uman oryantalistler ve bunlara destek veren Avrupa devletleri kendi insanların ve zihni Batı'ya bağlı olan bazı müslümanların kafasını karıştırmaktan ileri bir şey yapamamışlardır. Bu Mekke müşriklerinin Kur'an okunuşunun duyulmaması için gürültü çıkarması gibi boş bir çabadır. Allah o Kur'an'ı duymasını murad ettiği tüm kulaklara duyurmuş ve onları Kur'an'a meftun kılmıştır.

Kur'an'a dair yapmış oldukları onlarca hatta yüzlerce çalışmaya rağmen Batılılar geçen her zamanda bir öncesinden geriye gitmişler ve başlangıçta itiraf etmedikleri hakikatleri her geçen günün sonunda biraz daha fazla itiraf etmeye başlamışlardır. Özellikle 1800'lerden itibaren yapılan nitelikli ve derinlikli Kur'an tarihi ve kıraat çalışmaları sonunda müslümanları ve İslam'ı dize getireceğini uman Hristiyan Batı dünyası ve onlara yamayan

42 Hamidullah, *The Emergence of Islam*, s. 22.

43 Reynolds'un ifadesinin aslı şöyledir: “It seems more likely that Spitaler simply did not believe in the feasibility of the Bergstrasser/Pretzl/Jeffery project. Spitaler alludes in one place to his belief that even Pretzl began to doubt the possibility of producing a critical edition of the Qur'an.” (bk. Reynolds, a.e., s. 6.)



Yahudi araştırmacılar 1990'a gelindiğinde yapılan bunca faaliyetin yeni bir Kur'an nüshası inşa etmek için yeterli olamayacağını itiraf etmişlerdir. Münih Kur'an arşivi projesinin yukarıda arz ettiğimiz serencamı bu durumu net bir biçimde ortaya koymaktadır. 1990'da Berlin Free University çatısı altında başlatılan ikinci etap çalışmaların da bir netice vermeyeceği ve dağın ikinci kez fare doğuracağı açıktır. Zaten şu ana kadar dişe dokunur neticeler alınsa idi bu kamuoyu ile paylaşılırdı. Zira yeni çalışmanın üzerinden 22 yılı aşkın bir zaman geçmiştir.

Bizler yapılan iki etaplı çalışma ile Kur'an kıraatlerini bir zenginlik hatta yüce Kur'an'ın bir mucizesi olarak görmeye yanaşmayan Batı dünyasını başka iki çalışma ile uyarmak istiyoruz ve diyoruz ki: "Boşuna yorulmayın ve gelin şu iki çalışmaya bakın!" Peki nedir bu iki çalışma?

Bunlardan ilki Ahmed Muhtar Ömer ve Abdülâl Salim Mekrem tarafından yayımlanan *Mu'cemül-Kıraati'l-Kur'aniyye...* (I-VI, Camiatü'l-Kuveyt, Kuveyt 1401/1982, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1997, 3. bs.) adlı çalışmadır. Bu çalışma pek çok kaynakta bulunan okuyuşları bir araya getirerek Kur'an okuyuşuna dair zengin örnekler veren bir çalışma niteliğindedir. Batılılar yorulmasın ve bu hazır kitabı incelesinler. İncelediklerinde biz müslümanların Kur'an kıraatını bir korku sebebi değil de bir zenginlik olarak gördüğümüzü anlayacaklardır. Tabii insaf ehli kimseler iseler.

İkinci çalışma onların yıllarca yapmak isteyip de yapamadıkları bir işin hayata geçmiş şeklidir. Değerli hocamız Dr. Tayyar Altıkulaç'ın dünyada varlığı bilinen en eski Mushafları neşretmesinden söz ediyoruz. Tayyar Altıkulaç hocamız Topkapı, Türk ve İslam Eserleri Müzesi, Kahire ve San'a/ Yemen nüshalarını 2007-2011 yılları arasında ayrı ayrı neşretmiş⁴⁴ ve müslümanların mushafları arasındaki birliği ortaya koymuştur. Dileyen Batılı gelsin bu çalışmaları alsın ve bunları dilediği yerde günlerce hatta aylarca incelesin. İnceleme sonucu onu tatmin etmedi ise bir şey çıkarabilmek adına çalışmasına devam etsin, yok eğer tatmin olduysa artık yeni bir Kur'an

44 Tayyar Altıkulaç'ın neşirleri aşağıdaki gibidir:

Hız. Osman'a izafe edilen Mushaf-ı Şerif: **Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası** (haz. Tayyar Altıkulaç), IRCICA, İstanbul 2007; Hız. Osman'a nisbet edilen Mushaf-ı Şerif: **Türk ve İslam Eserleri Nüshası** (haz. Tayyar Altıkulaç), I-II, TDV İSAM, İstanbul 2007; Hız. Osman'a nisbet edilen Mushaf-ı Şerif: **Kahire el-Meşhedü'l-Hüsey-ni Nüshası** (haz. Tayyar Altıkulaç), I-II, IRCICA, İstanbul 2009; Hız. Ali'ye nisbet edilen Mushaf-ı Şerif: **San'a Nüshası**, (haz. Tayyar Altıkulaç), IRCICA, İstanbul 2011.

nüşhası icad etme sevdasıyla kimseleri aldatmasın. Bu maddeperest Batı için aynı zamanda mali bir kazanç da demektir. Zira bu sayede “kendilerini aldatarak” böylesi işler için büyük bütçeler ayırtan ve paraları koparan sözüm ona “araştırmacılardan”⁴⁵ da kurtulacaklar ve paraları kasalarında kalacaktır. Özellikle maddi krizlerin patlak verdiği günümüz Avrupası için bu tavsiyenin işe yarayacağını ümit ediyoruz. Ama Buhari’nin rivayetlerini bile beğenmeyip kritik etmişken kendi menfaatleri doğrultusunda kullanabilecekleri zayıf zayıf kaynaklara başvurarak bir metin oluşturma sevdasında olan Batılıların yenilgiyi kabullenip köşelerine çekileceğini de tahmin etmiyoruz.

45 A’zami kitabında muhtelif örnekler üzerinden oryantalistlerin Kur’an metni ile ilgili görüşlerini eleştirdikten sonra sonuç bölümünde Schacht, Wansbrough, Nöldeke, Hirschfeld, Jeffery, Flügel, Blachere, Guillaume, Mingana, Puin gibi isimleri sayar ve bunlar gibi olanları da anarak oryantalistlerin Kur’an ile ilgili çalışmalarında dürüst ve samimi olmadıklarını ifade eder. Zira onlar çoğu kere kaynakların ortaya koyduğu hakikatleri ifade etmede dürüst olmamışlardır (bk. Muhammad Mustafa Al-A’zami, *The History of the Qur’anic Text from Revelation to Compilation: a Comparative Study with the Old and New Testaments*, UK Islamic Academy, Leicester 2003, s. 318. Ayrıca bk. s. 304).

MÜZAKERE

Mehmet Kamil YAŞAROĞLU*

Oryantalist araştırmacılar tarafından ortaya konan çalışmalarda kıraat konusunun Kur'an tarihi bağlamında ve Kur'an metninin sıhhati konusuyla paralel olarak ele alındığını söylemek mümkündür. Oryantalistler ilk olarak Yunan ve Latin literatürüne daha sonra da Kitab-ı Mukaddes'e uyguladıkları tenkitçi tarih metodunu XIX. yüzyıldan itibaren Kur'an'a uygulamaya başladılar. Bu maksatla metin ve kıraat farklılıkları üzerinde özellikle durdular. Kur'an'dan bazı bölümlerin çıkarıldığını çağrıştıran birtakım uydurma rivayetleri, sahih kıraatler dışında kalan şâz kıraatleri ve zayıf rivayetleri kullanmak suretiyle Kur'an'ın mevsukiyetini muhafaza edemediği iddiasını ortaya attılar. Ancak iki asra yakın bir süreden beri devam eden bu çalışmalar sonucunda Kur'an metninin mevsukiyetine halel getirebilecek sonuçlara ulaşamadılar. Yakın dönemin en önemli Kur'an araştırmacılarından Rudi Paret bunu açıkça ifade etmektedir.¹

Kur'an'ın mevsûkiyeti konusunu tartışan Batılı oryantalistlerle Müslüman yazarlar arasında hangi unsurların mevsûkiyet anlayışını zedelediği veya zedelediği konusunda metot farklılığı söz konusudur. Bazı çağdaş örneklerle bakıldığında zaman görülmektedir ki; eski mushaf varaklarındaki herhangi bir kelimedede mevcut olan hatalı bir yazım, onlardan bazıları tarafından Kur'an'da değişimin bir delili olarak kabul edilmekte, Müslüman yazarlar ise bunun bir müstensih (kâtip) hatası olduğu anlayışıyla konuya yaklaşmaktadır. Batılı araştırmacıların Kur'an'ın mevsûkiyeti konusunu ele alırken aleyhte bir önyargı içinde olmaları kabul edilemez. Nitekim bazı örnekler, onların şüpheliği de geride bırakarak Kur'an'ın mevsûkiyeti aley-

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Bk. Hüseyin Yaşar, *Batı'nın Kur'an Algısı*, İstanbul 2010, s. 219-220.

hine önyargı içinde bulunduklarını ve kabulü mümkün olmayan senaryolar ürettiklerini göstermektedir².

Tebliğ metninde müstakil bir başlık altında XX. Yüzyılın ilk çeyreğinde Almanya'da başlatılan tenkitli Mushaf neşri projesi ele alınmıştır. Bir süre sonra kesintiye uğrayan bu projenin yakın zamanda tekrar canlandırıldığı ifade edilmekle birlikte hakkında yeterli bilgi verilmemiştir.

“Corpus Coranicum” adındaki söz konusu proje Berlin'deki Brandenburg Bilim Akademisi bünyesinde 2007 yılında başlatılmıştır. “Corpus”, herhangi bir tarihsel şahsiyet ya da eser hakkında bugüne kadar yapılmış tüm çalışmaların tek bir çatı altında zamansal süreç gözetilerek bir araya toplanması çabası anlamına gelmektedir. “Corpus Coranicum” projesi üç alt-projeye ayrılmaktadır³:

1. Kur'an Metninin Belgelenmesi

Bu çalışmayla hedeflenen şudur: Kur'an metninin bilinen bütün en eski yazma nüshalarının, farklı yazılış ve okunuş biçimlerinin karşılaştırılması, günümüze kadar gerek Batı gerekse İslam dünyasında bu konuda yapılan çalışma ve araştırmaların da değerlendirilmesi ile birlikte “orijinaline” en yakın olduğu düşünülen, karşılaştırmalı bir Kur'an metninin oluşturulması.

2. Veri Bankası: Kur'an'ın Bağlam ve Çevresindeki Kur'an Dışı Metinler

Kur'an'ın her bir sûresi/âyetiyle gerek dil gerekse içerik açısından örtüşen, Kur'an öncesi metinlerin derlendiği geniş bir veri bankası oluşturulacak. Projeyi yönetenler özellikle Tevrat, İncil, Yahudi veya Hristiyan literatürü, eski Arap şiirleri gibi kaynaklardaki örtüşmeleri derleyecek olan bu çalışmayla amaçlarının, bazı eski oryantalistlerin yaptığı gibi Kur'an'ı salt bir kopya durumuna indirgemek değil, Kur'an'ın oluştuğu zaman ve mekânda hâkim olan inanış biçimlerini, düşünce kalıplarını, ifade şekillerini derleyerek Kur'an'ın dil ve içerik olarak ait olduğu bağlamda okunabilmesi olduğunu vurgulamaktadır.

2 msl. bk. Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Nüshası) (nşr. Tayyar Altıkulaç), İstanbul 2011 (neşreden giriş), s. 138 vd.; krş. Gerd R. Puin, “Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a”, *The Qur'an as Text* (ed. Stefan Wild), Leiden 1996, s. 109; Dawid S. Powers, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men* Philadelphia 2009, s. 169-193.

3 <http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/Coran/de/Startseite/bild> (15.11.2012).

3. Kur'an'ın Tenkitli Şerhi

En kapsamlı alt projeyi teşkil eden bu çalışma başlığı altında, ilk olarak Kur'an âyetleri nüzul sırasına göre yeniden düzenlenecektir. Bu alanda da daha önce gerek Batı, gerekse İslam dünyasındaki çalışmalar değerlendirilecek ve âyetlerde kullanılan terimler, ifade biçimleri, işlenen konular gibi faktörlerle birlikte sözlü rivayetlerin de ışığında en muhtemel kronolojik sıra belirlenecektir.

Bu projeye ilgili olarak 6-9 Kasım 2005 tarihlerinde Berlin'de “**Corpus Coranicum Exploring the Textual Beginnings of the Qur'an**” başlıklı bir çalıştay düzenlendi⁴. Çalıştayla ilgili raporun sonunda Kur'an araştırmalarının İslam ilim dünyasından bağımsız yapılmaması gerektiği ifade edilmiştir. Bu yaklaşım çağdaş oryantalist bakış açısında en azından söylem düzeyinde de olsa farklı yaklaşımların olduğuna işaret etmektedir.

Son dönem Kur'an araştırmalarında öne çıkan bir diğer esere işaret etmekte fayda görüyoruz. *Encyclopaedia of the Qur'an* isimli altı ciltten oluşan bu eser 2001–2006 yılları arasında Brill yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Ansiklopedi XX. yüzyılda İslamiyat alanında araştırma yapan oryantalistlerin ortak birikiminin bir ürünü olarak görülebilir. Madde yazarları arasında bazı çağdaş müslüman düşünürler de yer almaktadır. Editörler bu yönüyle ansiklopediyi Müslümanlarla gayrimüslim ilim adamları arasında yapılmış bir sohbet olarak ifade etmektedir. Ancak toplam 1000 maddenin yaklaşık 100'ü Müslümanlara aittir. Ansiklopedide genellikle oryantalistlerin gündeme getirdiği ve üzerinde durduğu bazı konular da yer almıştır. “Textual Criticism of the Qur'an”, “Manuscripts of the Qur'an”, “Myths and Legends in the Qur'an”⁵ gibi madde başlıkları bu konuda örnek olarak verilebilir.

Çağdaş oryantalist faaliyetler arasında ilmi toplantılar da dikkat çekmektedir. Sözelimi Londra Üniversitesi School of African and Asian Studies'de 2005 yılından bu yana bir dizi toplantı düzenlenmiştir⁶. Bu toplantılarda

4 Çalıştay programı ve sunulan tebliğler için bk. http://www.mehdi-azaiez.org/IMG/pdf_Corpus_coranicum-2.pdf (15.11.2012).

5 Mesut Kaya, “Yirmibirinci Yüzyılda Kur'an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur'an Ansiklopedileri”, *Marifet*, yıl: 10, sayı 3 (2010), s. 417-421.

6 “The Qur'an: Text, Interpretation & Translation Conference (2005)”, “The Qur'an: Text, Interpretation & Translation Conference (2007)”, “The Qur'an: Text, History & Culture Conference (2009)”, “The Qur'an: Text, Society & Culture (2011)”, <http://www.soas.ac.uk/islamicstudies/conferences> (15.11.2012).

sunulan tebliğler arasından seçilenler aynı merkezin yayımladığı *Journal of Qur'anic Studies* isimli dergide yayımlanmıştır.

Avrupa ve Amerikan medyasının belirli dönemlerde dikkatlerini Oryantalistlerin Kur'an metniyle ilgili çalışmalarına yoğunlaştırdıklarına ve onlar üzerinden bir takım manipülasyonlara başvurdıklarına şahit olunmaktadır. Bu konuda 1999 yılında *The Atlantic Monthly* isimli dergide yayımlanan 'What is the Koran?' (Kur'an Nedir?) başlıklı makale örnek olarak verilebilir.⁷ Makalede Yemen'de bulunan yazma nüshalar üzerinde araştırma yapan Dr. Gerd R Joseph Puin ve Hans-Caspar Graf von Bothmer'le yapılan telefon görüşmelerinden hareketle Kur'an'ın muharref olduğu öne sürülmektedir. Hâlbuki söz konusu yazmalarda sadece küçük bazı farklılıklar vardır. 8 Ağustos 2000 tarihli *The Guardian* gazetesinde "Querying the Koran" (Kur'an Sorgulanıyor) başlıklı bir yazı yayımlanır.⁸ Önceki yazı özetlenmiş ve daha kışkırtıcı hale getirilerek bazı küçük ayrıntılar eklenmiştir. Bu yazı bir hafta sonra 16 Ağustos 2000 tarihinde Türkiye'deki ulusal bir gazetede bazı ekleme ve çıkarmalar hatta yanlış tercümelerle birlikte yayımlanmıştır.⁹

Oryantalizmin hayli geniş müktesebatı içerisinde tek tek ele alınması gereken eserler ve onların yazarları konusu hâlâ, neredeyse bakir bir alan olarak durmaktadır. Oryantalizme dair son zamanlarda ülkemizde ve diğer Müslüman ülkelerde yapılan çalışmaların sayıca artış göstermesi sevindirici bir gelişmedir. Bununla birlikte konunun tahlil ve tenkidinde arzulanan seviyeye gelinmediği anlaşılmaktadır. Müslüman araştırmacıların oryantalizme yaklaşımları çoğunlukla duygusal, savunmacı ve suçlayıcı zeminde cereyan etmiştir. Oryantalistlerden "bir mümin gibi davranmaları" beklenemez. Elbette bir dinin ana kaynağına yönelik her akla gelen düşüncenin, hem de en kışkırtıcı biçimde ileri sürülmesinin reddedilmesi doğal bir tepki olarak kabul edilmelidir. Ancak cevaplar, onların iddialarından daha soğukkanlı, gerçekçi ve delile dayalı olmalıdır.¹⁰

7 <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/01/what-is-the-koran/304024/> (15.11.2012).

8 <http://www.guardian.co.uk/education/2000/aug/08/highereducation.theguardian> (15.11.2012).

9 <http://www.radikal.com.tr/2000/08/16/dis/01isl.shtml> (15.11.2012).
<http://yenisafak.com.tr/arsiv/2000/agustos/29/dcundioglu.html> (15.11.2012).

10 İsmail Çalışkan, "Kur'an ve Oryantalistler" (kitap tanıtımı), *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 14 (2005), s. 129 vd.

MUSHAF İMLASI VE FARKLI YAKLAŞIMLAR

Mehdi SEYF*

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى صلى الله على سيدنا محمد المصطفى
وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه المخلصين المؤمنين .

نظرا لاهمية ومكانة القرآن الكريم الذي يعتبر اهم مصدر للمعرفة فى العالم
الاسلامى ، فقد دأب المسلمون فى العناية بحفظه وتعليمه وتدوين خصائصه من جميع
النواحى ، قراءة وكتابة وفهما و درسا و تفسيرا ؛ فهو الكتاب الوحيد فى العالم ،
على طول التاريخ، الذى دون قراءته وكتابته حرفا حرفا وحركة حركة، عن قبل العلماء
وباهتمام عظيم .

فى الوقت الحاضر يحتاج ابناء هذه الامة الاسلامية العظيمة ، اكثر من اى وقت
مضى الى تعليم وتعلم هذا الكتاب العزيز؛ ولكن هناك مشاكل فى التعليم والتعلم،
دعى الخبراء الى اعادة النظر فى اساليب الاستفادة من هذا الكتاب العزيز فى كافة
المجالات التعليمية ؛ قراءة وكتابة وتعلما وتفسيرا ؛ لاستدراك هذا الجيل المعاصر
و مواكبة التطورات الهائلة فى هذا الزمن ؛ فبالنسبة الى كتابة المصحف الشريف ،
هناك بعض المشاكل فى اساليب رسم وضبط المصاحف المتداولة ، لابد من مواجهتها
و تفادى آثارها الغير مطلوبة .

* Dr., Iran

بعض هذه المشاكل فى مجال تعليم وتعلم القرآن الكريم، عبارة عن:

- ١- عدم تطابق الكتابة مع القراءة ومع الاملاء المعاصر، فى كثير من كلمات المصحف الشريف، على اثر وجود حروف و علائم زائدة اوناقة.
- ٢- المشاكل العديدة فى قراءة وتعلم عامة الناس و كثرة الاخطاء فى قراءتهم.
- ٣- ضعف التقنين و الانسجام فى قواعد الكتابة، و وجود قواعد زائدة و معقدة ، بالاضافة الى كثرة الاستثناءات.
- ٤- الصعوبات و التعقيدات فى تأليف الكتب الدراسية وتعليم وتعلم القراءة.
- ٥- طول زمن تعليم القراءة وقلة الاقبال الى تعليم وتعلم القرآن.
- ٦- المشاكل و التعقيدات فى كتابة الخطاطين و مراقبة طباعة المصحف الشريف.

الغاية و الهدف من هذه الدراسة

الغاية التى يراد من هذه الدراسة ، هو الوصول الى اطروحة مناسبة لرسم و ضبط ميسر و محسن، يحمل الخصائص والميزات الايجابية فى الاساليب المتداولة لرسم وضبط المصحف الشريف فى البلاد الاسلامية ، ويبتعد عن سلبياته ؛ مع الالتزام بالاصول المتفقة عليه لدى العلماء ، والمصادر المعتمدة فى هذا الموضوع.

بعض فوائد تيسير و توحيد اساليب رسم و ضبط المصاحف

- ١- ازدياد تطابق الكتابة مع القراءة و مع الاملاء المعاصر، فى كثير من كلمات المصحف الشريف ، على اثر حذف كثير من الحروف و العلامات الزائدة ، او اثبات الحروف والعلامات الناقصة.
- ٢- تيسير قراءة القرآن وتعليمها لعامة الناس و تقليل اخطائهم.
- ٣- تيسير وتقليل قواعد القراءة ، و حذف القواعد والاستثناءات الزائدة.
- ٤- التقنين و الانسجام الاكثر فى قواعد الكتابة.
- ٥- تيسير تأليف الكتب الدراسية فى تعليم وتعلم القراءة.
- ٦- تقليص زمن تعليم القراءة وكثرة الاقبال الى تعليم وتعلم القرآن الكريم.

٧- التيسير و التسهيل فى كتابة الخطاطين و مراقبة طباعة المصحف الشريف .
و لهذا الغرض انجزت دراسة مقارنة بين الاساليب المتداولة لرسم وضبط المصحف الشريف فى البلاد الاسلامية ، خاصة فى ايران .

نبذة عن تاريخ كتابة المصحف الشريف

عندما بدأت الرسالة الاسلامية مع بدأ نزول الوحي بآيات القرآن الكريم ، على الرسول الا عظم - صلى الله عليه و آله و سلم- و ابلاغه الآيات للناس ، كان عامة المسلمين يسعون لتعلم وحفظ آيات القرآن الكريم ؛ و كان المسلمون الذين يعرفون الكتابة و القراءة ، يكتبون الآيات والسور ، بالوسائل المتاحة لهم والموجودة فى ذلك الزمان ؛ والذين كانوا يكتبون الآيات و السور بشكل دقيق و منتظم ، و تحت رعاية الرسول الاكرم • عرفوا بكتاب الوحي .

فى بداية عصر النزول ، كان تعلم القرآن الكريم فى الغالب ، عن طريق حفظ الآيات و السور ؛ و لكن بأمر و تأكيد الرسول الاكرم لتعلم القراءة و الكتابة وحثه عليه ، اقترن تعلم القرآن الكريم بتعلم القراءة و الكتابة و قراءة الآيات المكتوبة ؛ واستمرت هذه السنة الحسنة على طول التاريخ و فى سائر البلاد الاسلامية حتى الآن .

فى كثير من الاحيان ، حفظ الآيات و السور ، وتعلم المفاهيم القرآنية ، يحدث قبل تعلم القراءة و الكتابة ؛ ولكن سرعان ما يتحول هذا التعلم الاوّل ، الى تعلم قراءة الكلمات و الآيات ، عن طريق المصحف المكتوب ؛ و هذا الامر يبين مدى ارتباط تعلم القرآن الكريم ، بتعلم القراءة و الكتابة و قراءة الآيات عن طريق المصحف الشريف ، كما يوضح مدى اهمية اسلوب كتابة المصحف الشريف ، فى آلية تعلم القرآن الكريم .

موضوع كتابة المصحف الشريف ، له سابقة علمية وتاريخية مفصلة و واسعة ؛ واذا اردنا دراسته بشكل تفصيلي و كامل ، يجب ان نراجع المصادر الخاصة بهذا الموضوع بشكل مفصل و واسع ؛ والبحث التفصيلي ، خارج عن موضوع هذه المقالة ؛ و لكن لغرض رسم منهجية منطقية لتعليم القرآن الكريم ، لا يوجد مفرا من دراسة أساليب رسم و ضبط المصحف الشريف بشكل مختصر .

جمع وتدوين النص القرآني

فى القرن الاول الاسلامى وعلى اساس مكتوبات كتاب الوحى ، جمع متن القرآن الكريم بصورة كتاب مدون ، وسمى بـ «المصحف». هذا المصحف ، شكّل اساس ومبنى كتابة القرآن الكريم فى العالم الاسلامى و كل الكتّاب ، جعلوا هذا المصحف اماما و اساسا لكتابة القرآن الكريم ، و استنسخوا منه .

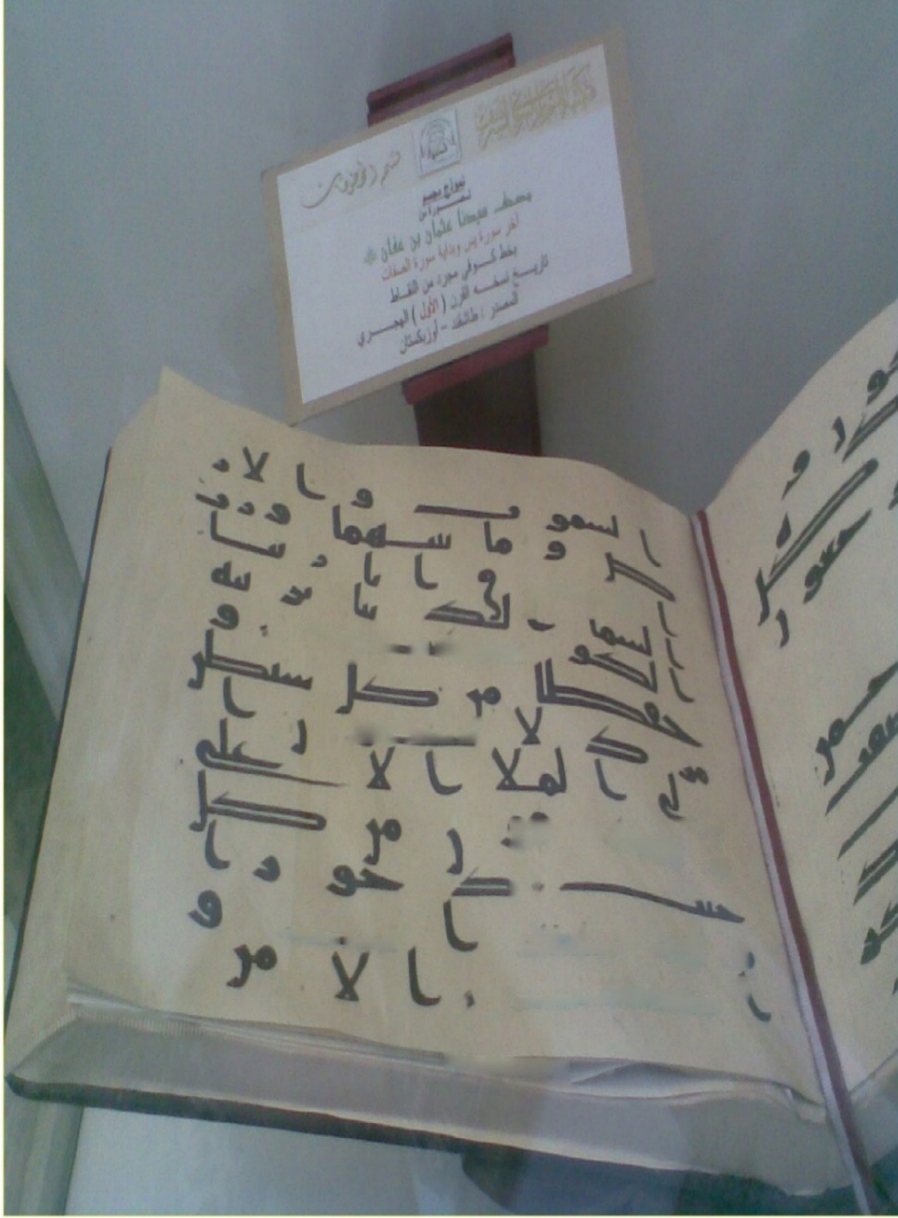
رسم المصحف (اول اسلوب لكتابة حروف القرآن)

فى الصدر الاول كانت طريقة كتابة القرآن الكريم ، على اساس الكتابة العربية آنذاك ؛ و كان خط القرآن بهذه الطريقة الابتدائية ، خاليا من اية علامة حتى النقطة؛ هذا الاسلوب القديم سمي بـ «رسم المصحف». خصوصيات هذه الكتابة ، يرتبط بكتابة الحروف فقط ، لا الحركات و العلام ؛ و هو مدون بتفصيل فى مصادر متعددة ، خاصة الكتب المرتبطة بالعلوم القرآنية.^١

المحافظة على الصورة الكتابية لكلمات القرآن الكريم ، على اساس ما كتب و دون فى الصدر الاول (رسم المصحف) وعدم تغيير ذلك على اساس ما هو فى الرسم الاملاتى المعاصر ، له اهمية خاصة عند علماء العالم الاسلامى قاطبة ؛ والحالة الغير مألوفة فى طريقة كتابة بعض الكلمات ، الذى نشاهده احيانا فى المصاحف المتداولة ، سببه الالتزام برسم المصحف .

١ نحو: كتاب المصاحف ، تأليف ابوحاتم السجستاني ؛ و كتاب المقنع فى مرسوم المصاحف ، تأليف ابو عمرو الداني ؛ وكتاب نثر المرجان فى رسم نظم القرآن ، تأليف محمد غوث الاركانى

صورة لصفحة من المصحف ، يعود للعهد الاسلامي الاول ، حيث كتب على اساس الاملاء العربي آنذاك (رسم المصحف) وهو خال من اية علامة حتى النقطة.



الرسم الإملائي

اسلوب الكتابة العربية فى الصدر الاول ، يشبه ما هو عليه فى رسم المصحف ؛ ولكن على مر الزمن ، تحول هذا الخط وتكامل من حيث القواعد و البساطة ، مثل سائر الخطوط . هذه الطريقة فى الكتابة سميت بـ « الرسم الإملائي » الذى هو اساس و مبنى الخط العربى المعاصر فى العالم .

الفرق بين رسم المصحف و الرسم الإملائي

كتابة اكثر من تسعين المئة من كلمات القرآن الكريم ، على اساس رسم المصحف ، يطابق الرسم الإملائي المعاصر ؛ ولكن اقل من عشرة بالمئة من كلمات القرآن الكريم ، المكتوب على اساس رسم المصحف ، يكون بشكل خاس و متفاوت ، عما هو عليه فى الرسم الإملائي .

الخصائص العامة لرسم المصحف و الفرق بينه وبين الرسم الإملائي ، عبارة عن :

- ١- حذف بعض الحروف ، و كتابة الحروف الصغيرة بدلا عنها .
 - ٢- زيادة بعض الحروف .
 - ٣- تبديل بعض الحروف ، اى كتابة الحرف على صورة حرف آخر ، و كتابة الحروف الصغيرة الدالة على الحروف الاصلية ، فوقها .
 - ٤- اتصال بعض الكلمات .
 - ٥- قطع بعض الكلمات .
- فى الجدول التالى امثلة لأهم خصائص رسم المصحف ، و الفروق الذى بينه و بين الرسم الإملائي :

بعض الامثلة لمقارنة رسم المصحف بالرسم الاملائي لكلمات القرآن

رسم المصحف	الرسم الإملائي	
الف صغيرة بدلا عن الالف المحذوفة سَلَمًا ، أَنْزَلْنَاهُ	اثبات الالف سَلَمًا ، أَنْزَلْنَاهُ	١
الف صغيرة على الياء المبدلة (المركز) أَدْرَكَ ، تَرْضَاهُ	اثبات الالف أَدْرَكَ ، تَرْضَاهُ	٢
الف صغيرة على الواو المبدلة حَيَاةً ، زَكَاةً	اثبات الالف حَيَاةً ، زَكَاةً	٣
الف صغيرة على الواو المبدلة، مع الف زائدة الرَّبَا	اثبات الالف الرَّبَا	٤
همزة مفردة بدلا عن الالف المحذوفة أَنْتَ ، أَلَا تَذَرْتَهُمْ	اثبات الالف أَنْتَ ، أَلَا تَذَرْتَهُمْ	٥
همزة على الياء المبدلة (المركز) أَيُّهَا ، أَيْنَ	اثبات الالف أَيُّهَا ، أَيْنَ	٦
همزة مفردة بدلا عن الالف المحذوفة يَسْأَلُ ، يَتَوَنَّنَ	اثبات الالف يَسْأَلُ ، يَتَوَنَّنَ	٧
همزة على الواو المبدلة ، مع الف زائدة يَبْدَأُ ، تَبَا	اثبات الالف يَبْدَأُ ، تَبَا	٨
همزة مفردة بدلا عن الياء (المركز) شَيْئًا ، الْأَفْعِدَّةَ دُعَاءِي ، خَاطِبِينَ رَعُوفٌ ، مَسْئُولًا	اثبات الياء (المركز) شَيْئًا ، الْأَفْعِدَّةَ دُعَائِي ، خَاطِبِينَ رَعُوفٌ ، مَسْئُولًا	٩
همزة مفردة مع الف صغيرة بدلا عن الالف المحذوفة فَالْقُرْآنِ	اثبات الالف مع همزة: فَالْقُرْآنِ	١٠
الف صغيرة و همزة على الواو المبدلة ، مع الف زائدة جَزَاءُ ، عَلَّمَوْا	اثبات الالف مع همزة: جَزَاءُ ، عَلَّمَوْا	١١

رسم المصنف	الرسم الإملائي	
تاء مبسوطة بدلاً عن التاء المربوطة رَحْمَتٌ ، بِنِعْمَتِ	تاء مربوطة: رَحْمَةٌ ، بِنِعْمَةٍ	١٢
واو صغيرة بدلاً عن الواو الثانية المحذوفة وَوَرَى ، يَسْتَوُونَ	اثبات الواو الثانية: وَوَرَى ، يَسْتَوُونَ	١٣
ياء صغيرة معقوفة بدلاً عن الياء الثانية المحذوفة يُحْيِي ، وَلِيَّ الْأُمِّيَّينَ ، النَّبِيِّينَ	اثبات الياء الثانية: يُحْيِي ، وَلِيَّ الْأُمِّيَّينَ ، النَّبِيِّينَ	١٤
سين صغيرة فوق الصاد المبدلة بَصِطَةٌ ، يَصِطُّ	اثبات السين بَسِطَةٌ ، يَسِطُّ	١٥
شدة بدلاً عن اللام الثانية المحذوفة وَاللَّيْلِ	اثبات اللام الثانية وَاللَّيْلِ	١٦
نون صغيرة بدلاً عن النون الثانية المحذوفة نُجِّي	اثبات النون الثانية نُجِّي	١٧
شدة على اللام بدلاً عن النون ، و وصل الكلمتين الآن ، فَأَلَمْ	اثبات النون و قطع الكلمتين آن لن ، فَإِنْ لَمْ	١٨
وصل الكلمتين : إِنْما	قطع الكلمتين : إِنْ ما	١٩
قطع الكلمتين و اثبات الف الوصل لِ الَّذِينَ	وصل الكلمتين و حذف الف الوصل لِلَّذِينَ	٢٠
حذف الالف بعد واو الجماعة عَتَوْ ، سَعَوْ	الف زائدة بعد واو الجماعة عَتَوْا ، سَعَوْا	٢١
الف زائدة بعد الواو الاصلية يَتَلَوْ ، أَدَعَوْ	حذف الالف بعد الواو الاصلية يَتَلَوْ ، أَدَعَوْ	٢٢

ضبط المصحف

كما اشير سابقا ، فى البداية كان خط المصحف عاريا من اية علامة ، حتى النقطة . بعد ذلك . ولا جل رفع الابهام عن الحروف والكلمات المتشابهة ، ومطابقة الخط اللفظ ، وتكميل الخط ؛ نَقْطَ وضبط خط المصحف خلال مراحل . هذه المراحل عبارة عن: ^٢

١- نقط الحروف (الاعجام)

فى مرحلة زمنية متقدمة ، تميزت الحروف المتشابهة عن بعضها ، بواسطة النقط ؛ فمثلا بواسطة اضافة النقطة الى المركز ، ابدل الى خمسة احرف متميزة ؛ وهكذا سائر الحروف المتشابهة ؛ كما يلى:

ذ ب ت ي ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق

٢- نقط الحركات (الاعواب)

فى مرحلة زمنية اخرى ، تميزت الحركات عن بعضها ، فى الكلمات المتشابهة ، بواسطة النقط الملون الذى كان اكبر حجما من نقط الاعجام ، فوق او تحت او امام الحرف؛

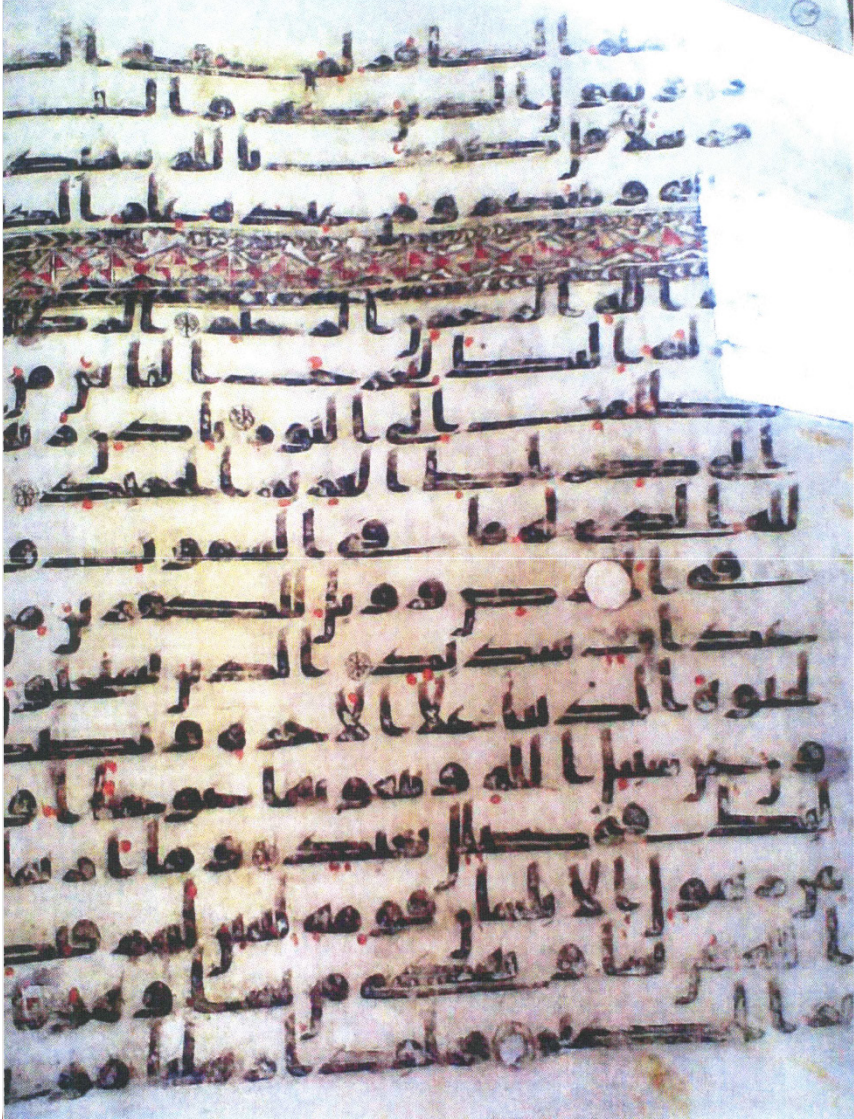
نحو: كتب تصف اذن

كذلك تميز التنوين عن بعضه ، على صورة نقطتين ، فوق او تحت او امام الخرف ؛

نحو: قولاً علم فصل

٢ حول تقدم المرحلة الزمنية لنقط الاعجام و نقط الاعراب ، هناك طريقتان ؛ فاليعض يمتدح تقدم مرحلت نقط الاعراب على قط الاعجام ، واليعفى الآخر يعتد؛تقدم مرحلة قط الاعجام على قط الاعراب

صورة لصفحة من مصحف يعود الى لعهد الذى كانت الحركات بشكل نقاط حمراء.



فى مراحل اخرى، ابدلت هذه النقاط الملونة، بالشكل و الضبط المتعارف الآن ؛

نحو: قولاً ← قولًا علم ← عِلْمٍ فصل ← فَصْلُ

٣- سائر العلامات

فى مراحل اخرى ، اضيفت سائر العلامات الى خط المصحف الشريف ، مثل الحروف الصغيرة التى تكون بدلا عن الحروف المحذوفة او المبدلة ؛ كما يلى :

الالف الصغيرة (ا)	الياء الصغيرة (ے)	الواو الصغيرة (و)
النون الصغيرة (ن)	السين الصغيرة (س)	الهمزة (ء)
الشدة (س)	علامة المد (~) و ...	

كذلك اضيف الى المصحف علامة الآية ﴿ ٥ ﴾ علامة الجزء والحزب والربع ﴿ ٥ ﴾

و علامات الوقف ؛ نحو : ----- ز ----- ج ----- ط ----- ع ----- ق -----

٤- العلامات الذوقية والتزيينية

تزامنا مع المراحل المختلفة، لتجويد وتجميل الخط، اضيفت العلامات الذوقية و التزيينية المختلفة الى خط المصحف الشريف ؛ حتى استقر على كل حرف ، علامة او عدة علامات ، وبهذا كثرت العلامات و ازدحم خط المصحف الشريف بالعلامات المتعددة ؛ وفى الوقت الحاضر اصبحت هذه العلام بحالة غير مطلوبة، بحيث لاتساعد على القراءة الصحيحة فحسب ، بل تؤدى فى كثير من الكلمات الى الاخطاء المتعددة فى قراءة القرآن الكريم ؛ مثل العلامات التى تكتب مع الاحرف المدية، باساليب متعددة، و التى تؤدى الى اخطاء كثيرة فى قراءة عامة الناس ، و ازدياد و تعقيد قواعد خط المصحف الشريف.

فمثلا كلمة «نوحيا» و «اوذينا» التى لا تحتاج الى اية علامة ؛ تكتب مع علامات مختلفة و متعبة ؛ نحو:

نُوحِيَا نُوحِيَا نُوحِيَا ، أُؤْذِنَا أُؤْذِنَا أُؤْذِنَا

الاساليب المعاصرة لرسم و ضبط المصحف

اساليب رسم و ضبط المصحف الشريف فى الوقت الحاضر ، متعددة و مختلفة ؛ بحيث فى كل منطقة من العالم الاسلامى ، يوجد اسلوب خاص بها ؛ وجلها تقرأ بطريقة واحدة تقريبا ؛ كما يوجد فى الوقت الحاضر اساليب متعددة و مختلفة لرسم و ضبط المصحف الشريف فى ايران ؛ ولكن بقراءة و رواية واحدة. اهم هذه الاساليب عبارة عن :

١_ الاسلوب المصرى

٢_ الاسلوب الهندى

٢_ الاسلوب التركى

٢_ الاسلوب الايرانى

٣_ الاسلوب الحديث

هناك اساليب اخرى خاصة بشمال افريقيا وبروايات اخرى ، لا نتطرق اليها هنا .
فى الصفحات الآتية توضيح لخصائص هذه الاساليب من حيث الرسم و الضبط .

خصائص الاسلوب المصرى

الاسلوب المصرى لرسم وضبط المصحف الشريف الذى يكون فى الوقت الحاضر غالبا بخط عثمان طه ، هو ثانى اسلوب شائع لكتابة المصحف فى العالم ، حيث يقرأ به حدود نصف مليار مسلم خاصة فى البلدان العربية . وفى العقود الاخيرة انتشر فى ايران بشكل واسع .

أهم خصائص هذا الاسلوب عبارة عن:

١- كتابة الحروف والكلمات على اساس رسم المصحف ؛ و بناء على المصادر المعتمدة فى هذا الاسلوب ، مواضع الاختلاف فيه بالنسبة الى الرسم الاملائى ، اكثر من سائر الاساليب .

بعض الامثلة للكلمات التى كتبت على اساس رسم المصحف خلافا للرسم الاملائى:

الف زائدة؛ نحو: جىء ← جِئَ

ياء زائدة تحت الهمزة؛ نحو: لِقَاءٍ ← لِقَائِي

واو زائدة ؛ نحو: سَأْرِيكُمْ ← سَأُورِيكُمْ

واو زائدة تحت الهمزة؛ نحو: يُنْشَأُ ← يُنْشَأُوا

وصل الكلمتين؛ نحو: إِنَّ مَا ← إِنَّمَا

وصل الكلمتين وشدة بدلا عن النون؛ نحو: أَنْ لَوْ ← أَلَوْ

- قطع الكلمتين؛ نحو: فيما ← في ما
- قطع الكلمتين وإثبات الف الوصل؛ نحو: لِلَّذِينَ ← لِ الَّذِينَ
- ٢- فتحة زائدة ، قبل كل اشكال الالف المدية (اَ اِ اِىَ اِو) نحو : قَالَ ذَٰلِكَ أَذْرَبَكَ يَعْنَى زَكُوَّةً
- تنبيه : تلفظ هذه الفتحة، عندما تلتقى الالف المدية، بالالف الوصل (اِ اِو) او فى الكلمات الخاصة، حيث لا تلفظ الالف ؛ نحو:
- إِلَّا لِّذِينَ مَا لَلْحَطْمَةُ أَنَّا لَكِنَّا ثَمُودًا لِّشَآءٍ
- ٣- فتحة و الف صغيرة بدلا عن الالف المحذوفة او المبدلة فى الرسم (ا ← اِ) نحو: أَنزَلْنَاهُ فَالَّتِي تَرْضَاهُ بِأَيِّمٍ يَعْنَى الْحَيَاةُ الرُّبُوعُ
- ٤- حذف الالف الصغيرة، و الاكتفاء الفتحة، فى بعض الكلمات؛ نحو:
- اللَّهُ اَللَّهُمَّ اَلْأَعْلَى ﴿﴾ اَلْأَتَقَى ﴿﴾ بِالْحُسْنَى ﴿﴾ اَلْقَتْلَى ٢
- ٥- همزة مردة وفتحة قبل الالف، بدلا عن مدة الالف (آ ← آء اَ اِ لَأ) نحو: آيَهُ مَثَابٍ لِأَدَمَ لِلْآخِرَةِ
- تنبيه: عند قراءة كل هذه الكلمات ، يجب الابتداء بالالف فتحة، او الفتحة الفا.
- ٦- همزة مفردة ، بدلا عن مركز الياء للهمزة ، او الف الهمز ، المحذوفتان فى الرسم: (ئ ا ← اِ اِى) نحو: اَلْأَفْئِدَةُ يَسْتَلُّ ءَأَنْتَ
- ٧- كسرة زائدة ، قبل الياء المدية ؛ نحو : فى دين
- تنبيه ؛ تلفظ هذه الكسرة ، عندما تلتقى الياء المدية بالالف الوصل (اِ اِو) او فى الكلمات الخاصة، حيث لا تلفظ الياء ؛ نحو :
- فِي الْبَحْرِ ذِي الْقُرْبَىٰ نَبَأَىٰ أَفَإَيْنَ مَلَايِهِ مَلَايِهِمْ
- ٨- همزة مفردة وكسرة قبل الياء المدية ، بدلا عن المركز او الياء المحذوفة فى الرسم:
- (ئ اِ اِى اِى اِى اِى اِى) نحو:
- دُعَاىَ اَللّٰهِ اِسْرَءِيلَ خَاطِئِينَ

- ۹- كسرة وياء صغيرة معقوصة ، بدلا عن الياء المحذوفة فى الرسم :
- (يى يى ← يى يى) نحو: وَلِيَّ يُّحْيِي النِّبِينَ الْأُمِّيْنَ
- او لاشباع كسرة الهاء (هـ هـ) نحو : بِهـِ أَمْرُهُ هَلْزِهـِ
- تنبيه: عند قراءة كل هذه الكلمات ، يجب الا تبدل الياء كسرة، او الكسرة ياء.
- ۱۰- ضمة زائدة ، قبل الواو المدية ؛ نحو: يَقُولُ يُوقَدُ
- تنبيه: تلفظ هذه الضمة ، عندما تلتقى الواو المدية بالف الوصل (ـوا ـ) او فى الكلمات الخاصة، حيث لا تلفظ الواو؛ نحو:
- لَقُوا الَّذِينَ ذُو الْجَلَلِ أُولَئِكَ أُولُوا سَأُورِيكُمْ
- ۱۱- ضمة و واو صغيرة ، بدلا عن الواو المحذوفة فى الرسم (وو ← وُ و)
- نحو: دَاوُدُ وَوَرَى يَسْتَوُونَ
- او لاشباع ضمة الهاء (هـ و هـ) نحو؛ لَهْوَ أَمْرُهُ
- ۱۲- همزة مفردة وضمة قبل الواو ، بدلا عن الواو المحذوفة فى الرسم :
- (وُ و ← وُ و) نحو: رَأَوْفٌ مَسْئُولا وَلَا يَتَوَدُّهُ
- تنبيه ؛ عند قراءة كل هذه الكلمات ، يجب الا تبدل الواو ضمة ، او الضمة واوا.
- ۱۳- علامة رأس الخاء (ـْ) فوق الحرف الساكن، فى حالة الاظهار فقط ؛ نحو :
- أَبْصَرَهُمْ أَمْهَلَهُمْ
- ۱۴- تعريف الحرف الساكن من العلامة ، فى حالة الادغام والاختفاء.
- مثال الادغام : لَنْ يَجْعَلَ إِنْ وَهَبْتُ أَخْطُتُ فَرَطْتُ
- مثال الاختفاء: إِنْ كَادَ مِنْ قَبْلِ عِنْدَ تُنْذِرُ أَمْ بِهِ
- ۱۵- ميم صغيرة فوق النون الساكنة (مَنْ يَعْ تَنْبَه) فى مواضع القلب؛ نحو : مِنْ بَعْدِ تَنْبُتْ
- ۱۶- التنوين بشكل ميم صغيرة، فى مواضع القلب ؛ نحو : قَوْلًا بَلِيغًا يَتَمَنَّى بَخْسٍ سَمِيعٍ بَصِيرٌ
- تنبيه : عند قراءة هذه الكلمات ، يجب الا يشتبه هذا الميم بعلامة الوقف اللازم (ـْـ).

١٧- التنوين بشكل حركات متوالية (ـِ ـُ ـً) فى حالة الإدغام والاختفاء.

مثال الإدغام : حَسَابًا يَسِيرًا ظِلَّلٍ وَعُيُونٍ خُضْرٍ وَاسْتَبْرَقَ

مثال الاختفاء: حُبَّاجِمًا عَيْنٌ جَارِيَةٌ بَائِسٌ شَدِيدٌ

تنبيه: عند قراءة هذه الكلمات ، يجب الايبدل التنوين الحركات القصيرة.

١٨- التنوين بشكل عادى ، فى حالة الاظهار ، وعند الف الوصل (التقاء الساكنين)

مثال الاظهار: أَجْرًا عَظِيمًا حَكِيمٍ خَبِيرٍ لَقَوِيٍّ عَزِيزٍ

مثال التقاء الساكنين: جَزَاءَ الْحُسْنَىٰ بِعِلْمٍ اسْمُهُ نُوحٌ ابْنُهُ

تنبيه : يجب ان يلفظ التنوين نونا مكسورة (نِ) فى مواضع التقاء الساكنين.

١٩- شدة على الحرف المدغم فيه ، فى مواضع الإدغام التام ، فى اول الكلمة ؛ نحو:

إِذْذَهَبَ بَلْ رَبُّكُمْ هَلْ لَكُمْ مِّنْ مَّا

تنبيه : تلفظ هذه الشدة فى حالة الوصل فقط.

٢٠- صفر مستدير ، على كثير من الحروف الزائدة.

مثال الالف: قَالُوا ثَمُودًا لِّشَايَءٍ جِآءَ مِائَةً مِّائَتَيْنِ

مثال الياء : أَفَأَيْنِ بَأْيِي دِ مَلَايِهِمْ مَلَايِهِ نَبَايِ

مثالالوال : أُولَئِكَ أُولُوا أُولَى سَأُورِيكُمْ

٢١- صفر مستطيل ، على الالف الزائدة فى حالة الوصل ، فى سبع كلمات ؛ نحو:

أَنَا لَكِنَّا سَلْسِلًا

تنبيه : عند قراءة كل هذه الكلمات ، يجب الا يبدل الحرف الزائد بالساكن.

٢٢- همزة صغيرة ، فوق او تحت الف القطع ؛ نحو: وأحسنوا، وإستبرق، فألقى، فَأَتِ

٢٣- الهمزة المكسورة ، تحت المركز او الواو او الياء الزائدة ؛ نحو: أُولَئِكَ يَوْمَئِذٍ

شَاطِئِي وَرَأَيْ آلُؤُلُؤِي

٢٤- صاد صغيرة على الف الوصل ؛ مثل : وَالْعَصْرِ فَأَصْبِرْ كَالَّذِي

تنبيه : عند قراءة هذه الكلمات ، يجب ألا تبدل الصاد الصغيرة بالضمّة ؛ كما يجب تشخيص حركة الف الوصل عند الابتدا بها ؛ نحو :
 الْحَمْدُ ... الَّذِي ... أَذْهَبَ ... أَرْجِعْ ... أَتْلُ ... أَدْعُوا ...
 صفحات من المصحف الشريف لسورة البينة بالاسلوب المصرى بخط عثمان طه

سُورَةُ الْبَيِّنَاتِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفِكِينَ
 حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ① رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً ②
 فِيهَا كُتِبَ قِيسَةٌ ③ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ
 بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ ④ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ
 لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ
 الْقِيَمَةِ ⑤ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ
 فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ⑥ إِنَّ
 الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ⑦
 جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
 فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ⑧

صفحت من المصحف الشريف لسورة البينة بالاسلوب المصرى بالقلم الحاسوبى

سُورَةُ الْبَيِّنَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ
حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿١﴾ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُطَهَّرَةً ﴿٢﴾
فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ ﴿٣﴾ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ
مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ
لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ
دِينُ الْقِيمَةِ ﴿٥﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ
فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ
ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾ جَزَاءُ هُمْ
عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ﴿٨﴾

خصائص الاسلوب الهندى

الاسلوب الهندى لرسم و ضبط المصحف الشريف ، هو من اوسع الاساليب شيوعا
فى العالم ، حيث يقرأ به حدود مليار مسلم ؛ وينتشر فى الوقت الحاضر فى دول شبه

القارة الهندية و ما يجاورها من البلدان؛ كذلك فى المحافظات الشرقية و الجنوبية
من ايرانم

اهم خصائص هذا الاسلوب عبارة عن :

١- كناية الحروف والكلمات على اساس رسم المصحف ؛ و بناء على المصادر
المعتمدة فى هذا الاسلوب، مواضع الاختلاف فيه بالنسبة الى الرسم الاملائى اقل
من الاسلوب المصرى.

بعض الامثلة للكلمات التى كتبت على اساس رسم المصحف خلافا للرسم الاملائى:

الف زائدة؛ نحو؛	جِىءَ ← جِأَى
ياء زائدة تحت الهمزة ؛ نحو :	لِقَاءِ ← لِقَاى
واو زائدة ؛ نحو:	سَأْ رِيكُمْ ← سَأُورِيكُمْ
واو زائدة تحت الهمزة ؛ نحو:	يُنْشَأُ ← يُنْشَوُا
وصل الكلمتين؛ نحو:	إِنَّ مَا ← إِنَّمَا
وصل الكلمتين؛ نحو:	كُلَّ مَا ← كُلَّمَا
قطع الكلمتين؛ نحو:	فِيمَا ← فِى مَا
قطع الكلمتين و اثبات الف الوصل ؛ نحو :	لِلَّذِينَ ← لِ الَّذِيْنَ

٢- فتحة زائدة، قبل الالف المدية (ـَا) نحو: قَالَ عَادَ

تنبيه: تلفظ هذه الفتحة ، عندما تلتقى الالف المدية بالف الوصل (ـَا) (ا ا)

او فى الكلمات الخاصة ، حيث لاتلفظ الالف ؛ نحو :

إِلَّا الَّذِينَ مَا الْحُطْمَةُ أَنَا لَكِنَّا نَمُودُ لِشَاىِ

لذلك ، عند قراءة هذه الكلمات ، يجب الا تبدل الالف فتحة، و لا الفتحة الفا.

٣- الف صغيرة ، بدلا عن الالف المحذوفة اوالمبدلة فى الرسم (ـَا ← ـِ)

نحو: أَنْزَلْنَهُ فَالْتَنَ تَرْضُهُ بِأَيْمٍ يَغْشَى الْحَيَوَةُ

٤- الف صغيرة بعد الالف ، بدلا عن مدة الالف (آ ← اُ) نحو:

أَدَمُ مَأْبٍ لَّأَيَّةٍ لِلْآخِرَةِ

٥- الف صغيرة فوق الياء ، بدلا عن الفتحة ، عندما تلتقى بالف الوصل (ـى اـ)

نحو: الْأَعْلَى ← الْأَعْلَى الْأَتَقَى ← الْأَتَقَى
بِالْحُسْنَى ← بِالْحُسْنَى الْقَتَلَى ← الْقَتَلَى

٦- همزة مفردة ، بدلا عن مركز الياء للهمزة ، او الف الهمز ، المحذوفتان فى

الرسم :

(دُ أ ← ء ـ) نحو: الْأَفِيدَةُ يَسْئَلُ ءَأَنْتَ

٧- كسرة زائدة ، قبل الياء المدية ، و علامة السكون فوقها (ـى يـ) نحو:

فِي دِينِي

٨- تلفظ هذه الكسرة ، عندما تلتقى الياء المدية بالف الوصل (ـى اـ...) .

حيث لا تلفظ الياء ، وليس عليها سكون ؛ نحو: فِي الْبَحْرِ ذِي الْعَرْشِ

لذلك ، عند قراءة هذه الكلمات ، يجب الا تبدل الياء كسرة ، ولا الكسرة ياء .

٩- همزة مفردة وكسرة قبل الياء المدية ، بدلا عن المركز او الياء المحذوفة فى الرسم

(ثى مى ئيسئى ← ءى مى ءئىئى) نحو:

دُعَاءِى الِّى سَمِىَ إِسْرَآءِىلَ خَاطِئِينَ

١٠- كسرة اشباعية ، بدلا عن الياء المحذوفة فى الرسم (ى يـ ← يـ يـ)

نحو: وَلِىَّ يَحْيَى النَّبِىَّ الْأَمِينِ

اولصلة كسرة الهاء (هـ هـ) نحو: بِهِ بَعْدِهِ هَذِهِ

١١- ضمة زائدة ، قبل الواو المدية ، و علامة سكون فوقها (وُ) نحو : يَقُولُ يُوقَدُ

تنبيه : تلفظ هذه الضمة ، عندما تلتقى الواو المدية بالف الوصل (وُ اـ) او

فى الكلمات الخاصة ، حيث لا تلفظ الواو ، و ليس عليها سكون ؛ نحو: لَقُوا الَّذِينَ

ذُو الْجَلَالِ أُولَئِكَ أُولُوا سَاوِرِيكُمْ

لذلك ، عند قراءة هذه الكلمات ، يجب الا تبدل الواو ضمة ، ولا الضمة واوا .

١٢- ضمة اشباعية ، بدلا عن الواو المحذوفة فى الرسم (وو ← و) نحو : دَاوَدَ
وَرَى يَلُونِ يَسْتَوْنَ

او لاشباع ضمة الهاء (هَ ة) نحو: لَهُ أَمْرُهُ

١٣- همزة مفردة وضمة قبل الواو، بدلا عن الواو المحذوفة فى الرسم :

(وُ و ← ءُ ءُ) نحو: رَعُوفٌ مَسْئُولًا وَلَا يَتَّوَدُّهُ

١٤- علامة رأس الخاء (ء) فوق الحرف الساكن ؛ نحو: كُنْتُمْ أَمْهَلُهُمْ

١٥- ميم صغيرة فوق سكون النون و التنوين (ن ذَّ ـِ ـُ) فى مواضع القلب ؛

نحو: تَنْبُتُ مِنْ بَعْدِ قَوْلًا بَلِيغًا بِثَمَنِ بَحْسٍ سَمِيعٍ بَصِيرٍ

تنبيهه : عند قراءة هذه الكلمات ، يجب الا يشتبه هذا الميم بعلامة الوقف اللازم

(---)

١٦- شدة فوق الحرف المدغم فيه ، فى مواضع الادغام ، فى وسط الآية او الجملة ؛

نحو: اِذْهَبْ اَنْ لَّنْ نَقْدِرَ بَلْ رُبُّكُمْ اِنْ يَّكُنْ مِنْكُمْ مِنْ وَّاقٍ

تنبيهه؛ تلفظ هذه الشدة فى حالة الوصل فقط .

١٧- الف الوصل محركة ، بعد رقم الآية او بعد علامة الوقف ؛ نحو:

﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ ﴿اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ﴾ ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾

زَالِلُهُ اَعْلَمُ... جَاعِدِلُوا... طَانُظَرُ...

تنبيهه : يجب تمييز الف الوصل عن الف القطع ، لحذفها عند وصل الآيات والعبارات .

١٨- نون مكسورة صغيرة ، بدلا عن التنوين عند الف الوصل ، وسط العبارة فقط ؛

نحو: لَهُوَ اِنْقَضُوا بَعْضِ الْقَوْلِ خَيْرِنِ اطمَانَ

١٩- صفر مستدير ، على بعض الالفات الزائدة؛ نحو:

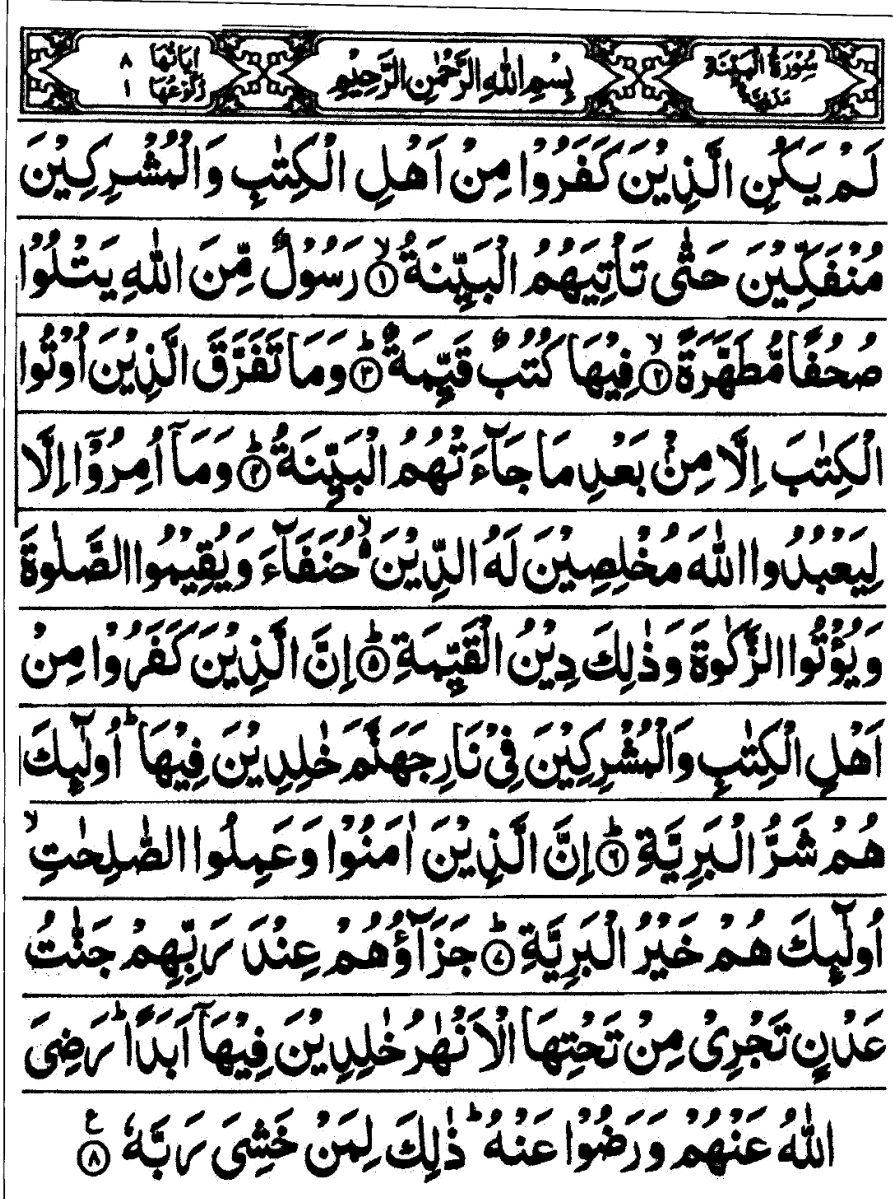
تَمُودًا أَفَاتِنَ مَلَائِهِمْ نَبَأِي لُكِنَّا سَلْسِلًا

تنبيهه؛ عند قراءة هذه الكلمات ، يجب الا يبدل الحرف الغير ملفوظ بالساكن .

٢٠- الهمزة المكسورة ، تحت المركز اوالياء اوالواو الزائدة ؛ نحو :

أُولَئِكَ يَوْمَئِذٍ شَاطِئِي وَرَأَى الْوَلُؤُ

صفحة من المصحف الشريف لسورة البينة بالاسلوب الهندي



صفحة من المصحف الشريف لسورة البينة بالاسلوب الهندي مطبوع فى السعودية.

سُورَةُ الْبَيِّنَاتِ مَكِّيَّةٌ ١٠٨
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ١
لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفِكِينَ
حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ١ رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ٢
فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ ٣ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ
بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ ٤ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ
مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ٥ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ
وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ٦ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ
الْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ٧
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ٨
جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ٩ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ١٠

خصائص الاسلوب التركي

الاسلوب التركي لرسم وضبط المصحف الشريف ، هو الاسلوب الشائع لكتابة المصحف فى تركيا وما يجاورها من البلدان كعراق و سوريا و ايران ؛ من العهود القديمة خاصة عهد الدولة العثمانية حتى الآن. و اشهر المصاحف التى كتب بهذا الاسلوب ، بخط مصطفى نظيف ، محمد امين الرشدى ، حامد الآمدى ، حاج حسن رضا .

اهم خصائص هذا الاسلوب عبارة عن ؛

١- كتابة اغلب الكلمات موافق لرسم المصحف ، و لكن رسم كثير من الكلمات (خاصة رسم الالف) موافق للرسم الاملائى .

امثلة للكلمات التى رسم الالف فيها موافق للرسم الاملائى :

- اثبات الالف فى كثير من الكلمات؛ نحو: مَلِكٌ ← مَالِكٍ

أَنْزَلْنَاهُ ← أَنْزَلْنَاهُ

لِلْعَالَمِينَ ← لِلْعَالَمِينَ

رِسَالَتٍ ← رِسَالَتٍ

- اثبات الالف الثانية لبعض الكلمات؛ نحو: سَمَوَاتٍ ← سَمَوَاتٍ

- ابدال الياء الثانية الف فى كلمة: بَايَتُمْ ← بَايَاتٍ

٢- فتحة زائدة او الف صغيرة ، قبل الالف المدية ؛ مثل : قَالَ قَالَ كَانَ كَانَ

تنبيه: تلفظ هذه الفتحة ، عندما تلتقى الالف المدية إلف الوصل (---ااا---)

او فى الكلمات الخاصة، حيث لا تلفظ الالف ؛ نحو :

إِلَّا الَّذِينَ مَا الْخَطْمَةُ أَنَا لَكِنَّا ثَمُودًا لِشَائٍ

لذلك، عند قراءة هذه الكلمات ، يجب الا تبدل الالف فتحة ، ولا الفتحة الفاء .

٣- الف صغيرة (ـ) بدلا عن الالف المحذوفة او المبدلة فى الرسم ؛ نحو: فَالْتَنَ

حَيَوةُ الرُّبُوبَا

٤- الياء المبدلة عن الالف فى الرسم ، منقوطة (ـُ ← ـِ) نحو:

تَرْضِيهِ ← تَرْضِيهَا ← بَنِيهَا

٥- الف صغيرة فوق الالف ، بدلا عن المدة فوق الالف (آ ← أ) نحو:

أَدُم مَابٍ لِأَيَّةٍ لِلْآخِرَةِ

عند قراءة هذه الكلمات، يجب الا تبدل الف الهمزة بالالف المدية.

٦- فتحة قبل الياء ، عندما تلتقى الالف المقصورة بالف الوصل ، عند رأس الآية

(سِى ﴿ لَ)) او عند علامة الوقف (سِى زَا) نحو:

الْأَعْلَى ﴿ الَّذِي الْإِتَّقَى ﴿ الَّذِي

او الف صغيرة قبل الياء (سِى ﴿ آ---) (سِى زَا---) نحوه:

بِالْحُسْنِ ﴿ الَّذِي الْقَتْلُزَ الْحُرُّ

٧- اثبات الياء مركزا للهمزة كما فى الاملاء ، بدلا عن حذفها كما فى الرسم :

(ء ← ن) نحو: الْآفِتْدَةُ

٨- همزة مفردة ، بدلا عن الالف المحذوفة فى الرسم (أ ← ء) نحو: ءَأَنْتَ يَسْئَلُ

٩- كسرة اشباعية ، قبل الياء المدية ؛ نحو : فِى دِينَ يُحْيِى

١٠- كسرة قبل الياء المدية، عندما تلتقى بالف الوصل ، حيث لاتلفظ الياء ؛

نحو: فِى الدِّينِ ذِى الْقُرْبَى

١١- همزة مفردة وكسرة اشباعية قبل الياء ا لمدية ، بدلا عن ا لمركز او الياء

المحذوفة فى الرسم

(ئِى مِى ئِىءِ ← عِى مِى عِىءِ) نحو : دُعَاىِ الْيِى إِسْرَآيِلَ خَاطِئِىنَ

١٢- كسرة اشباعية ، بدلا عن الياء المحذوفة فى الرسم (يِى يِى ← يِى يِى)

نحو: وَلِىُّ يُحْيِى النَّبِىْنَ الْأُمِّىنَ

اولصلة كسرة الهاء ، فى بعض الخطوط (هَ هَ) نحو : بِهْ بَعْدِهِ هَذِهِ

١٣- كسرة لصلة الهاء ، فى اكثر الخطوط ؛ نحو : بِهْ هَذِهِ بَعْدِهِ

عند قراءة هذه الكلمات ، نحتاج الى قواعد اشباع الكسرة.

١٤- ضمة زائدة ، قبل الواو المدية ؛ نحو: يَقُولُ يُوقَدُ

تنبيه : تلفظ هذه الضمة ، عندما تلتقى الواو المدية بالف الوصل (---و---) او فى الكلمات الخاصة ، حيث لا تلفظ الواو؛ نحو :

ذُو الْجَلَالِ أُولُو الطَّوْلِ أُولَى أُولَتِكَ سَأُورِيكُمْ

١٥- ضمة ، بدلا عن الواو المحذوفة فى الرسم (ووؤ ← وُؤ) نحو: دَاوُدَ
وَرَى يَسْتَوْنَ رَوْفٌ مَسْوُلًا
او لصلة ضمة الهاء ؛ نحو: لَهُ أَمْرُهُ

لذلك ، عند قراءة هذه الكلمات ، نحتاج الى قواعد اشباع الضمة.

١٦- فى بعض الخطوط ، كتبت كلمة «مد» بصورة صغيرة ، تحت مواضع صلة
ضمة الواو (و) او صلة ضمة الهمزة فوق الواو (وُ) نحو : وَرَى مَد رَوْفٌ مَد

١٧- علامة السكون فوق الحرف الساكن على صورة رأس الخاء او صفر مستدير؛
مثل : أَمْ هَلْ هُمْ لَمْ يُخْلُقْ أَمْ هَلْ هُمْ لَمْ يُخْلُقْ

١٨- صاد صغيرة فوق الف الوصل فى بعض الخطوط ؛ نحو: وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

١٩- الف الوصل محرقة ، بعد رقم الآية او بعد علامة الوقف ؛ نحو:

﴿الْجَمُّ الثَّاقِبُ﴾ ﴿اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ﴾ ﴿اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾

اللَّهُ أَعْلَمُ... جَاعِدُوا... لَمُنْظَرُ...

تنبيه : يجب تمييز الف الوصل عن الف القطع ، لحذفها عند وصل الآيات وا
لعبارات.

٢٠- التنوين مع نون مكسورة صغيرة ، عند الف الوصل (التقاء الساكنين) نحو :

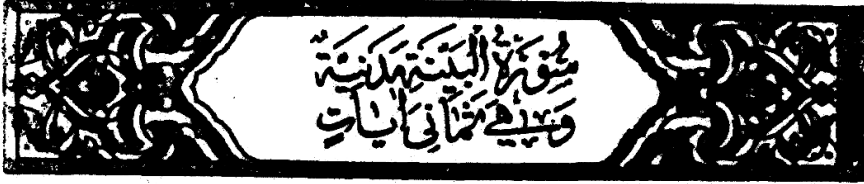
لَهُوَ إِنَّا نَقُصُّوا بَعْضِ الْقَوْلِ خَيْرٌ نَبْطَمَنَّ

عند قراءة هذه العبارات على هذه الصورة ، يجب الا يقرأ النون مرتين .

٢١- الهمزة المكسورة ، فوق الواو الزائدة ؛ نحو: اللُّؤْلُؤُ

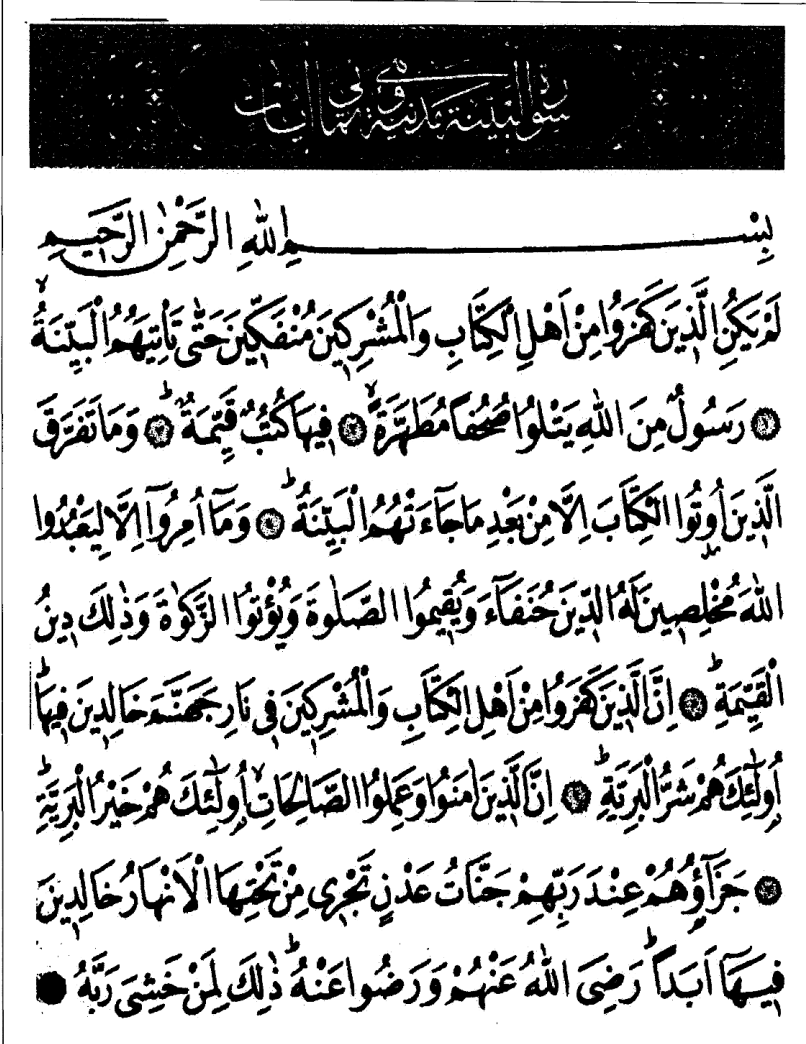
٢٢- الهمزة فوق الياء الزائدة ، وكسرتها تحت الياء ؛ نحو: شَاطِئِي وَرَائِي

صفحة من المصحف الشريف لسورة البينة بالاسلوب التركى بخط مصطفى نظيف.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى
 نَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُطَهَّرَةً ۖ فِيهَا كُتِبَ
 قِيمَةٌ ۖ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ ۖ
 وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ
 وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ۖ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ
 الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ
 الْبَرِيَّةِ ۖ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۖ
 جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
 أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ ذَلِكَ لِمَنِ خَشِيَ رَبَّهُ ۖ

صفحة من المصحف الشريف لسورة البينة بالاسلوب التركي بخط حامد الآمدي.



خصائص الاسلوب الايراني

الاسلوب الايراني لرسم وضبط المصحف الشريف ، هو الاسلوب الخاص لكتابة المصحف في إيران. هذا الاسلوب كان في العقود السابقة اكثر تداولاً ، و لكن في الوقت الحاضر قل تداوله ؛ و من اشهر المصاحف التي كتب بهذا الاسلوب ، بخط احمد نيريزي ، و محمد خالقي زنجاني، و طاهر خوشنويس، و حبيب الله فضائلي .

اهم خصائص هذا الاسلوب عبارة عن :

١- كتابة كثير من الكلمات موافق لرسم المصحف ، و لكن رسم اغلب الكلمات (خاصة رسم الالف) موافق للرسم الاملائي .

امثلة للكلمات التى رسم الالف فيها موافق للرسم الاملائي :

- اثبات الالف فى كثير من الكلمات؛ نحو؛ مَلِكٍ ← مَالِكٍ
 أَنْزَلْنَاهُ ← أَنْزَلْنَاهُ
 لِلْعَالَمِينَ ← لِلْعَالَمِينَ
 رَسَلْتُ ← رِسَالَتِ
 - اثبات الالف الثانية لبعض الكلمات؛ نحو: سَمَوَاتٍ ← سَمَوَاتٍ
 - ابدال الياء الثانية الف فى كلمة: بَايَعُوا ← بَايَعُوا

٢- الف صغيرة ، قبل الالف المدية ؛ مثل : قَالَ كَانَ

٣- فتحة قبل الالف المدية، عندما تلتقى بالف الوصل (ـا ـ) او فى الكلمات الخاصة ، حيث لا تلفظ الالف ؛ نحو :

إِلَّا اللّٰهُ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا لِكُنَّا

٤- الف صغيرة (ـ) بدلا عن الالف المبدلة فى الرسم ؛ نحو : حَيَوةُ الرُّبُوبَا

٥- ياء المبدلة عن الالف فى الرسم ، منقوطة (ـِ) ← (ـي) نحو:

تَرْضَاهُ ← تَرْضِيهِ أَذْرِيكَ ← أَذْرِيكَ

٦- الف صغيرة قبل الالف ، بدلا عن المدة فوق الالف (آ ← أ) نحو: أَدُمُ مَابِ
 لَأَيَّةٍ لِلْآخِرَةِ

عند قراءة هذه الكلمات ، يجب الا تبدل الف الهمزة بالالف المدية.

٧- فتحة قبل الياء ، عندما تلتقى الالف المقصورة بالف الوصل، عند رأس الآية

(سِى ﴿ آ... ﴾) او عند علامة الوقف (سِى ز آ...) نحو: الْأَشْقَى ﴿ الَّذِي

الْأَتَقَى ﴿ الَّذِي

او الف صغيرة قبل الياء (ـى ۞ آ---) او فوقها (ـى زآ---) نحو:

بِالْحُسْنِ ۞ الَّذِينَ الْقَتْلَى زَالِحٌ

۸- اثبات الياء مركزا للهمزة كما فى الاملاء ، بدلا عن حذفها كما فى الرسم :

(ء ← ن) نحو: الْأَفْعَدَةُ يَسْتَلُّ

۹- كرة أساعية ، تحت الياء المدية او قبلها ؛ نحو:

فِى دِينَ يُخَيِّى فِى دِينَ يُخَيِّى

۱۰- كسرة قبل الياء المدية ، عندما تلتقى بالف الوصل، حيث لا تلفظ الياء ؛ نحو:

ذِى الطَّوْلِ فِى الْبَحْرِ

۱۱- اثبات الياء مركزا للهمزة كما فى الاملاء ، بدلا عن حذفها كما فى الرسم :

(عى عى ئيد ← ئى ئيد ئيد) نحو: دُعَاتِي اللَّائِي إِسْرَائِيلَ خَاطِيْنَ

۱۲- اثبات الياء الثانية كما فى الاملاء ، بدلا عن حذفها كما فى الرسم :

(ي ي پ ← يى يى) نحو : وَلِيَّيْ يُخَيِّى وَ النَّبِيِّنَ الْأُمِّيْنَ

۱۳- كسرة اشباعية لصلة الهاء ، فى بعض الخطوط (ه ه) نحو: بِهِ هَذِهِ بَعْدِهِ

۱۴- كسرة لصلة الهاء ، فى اكثر الخطوط ؛ نحو: بِهِ هَذِهِ بَعْدِهِ

عند قراءة هذه الكلمات بهذه الخطوط ، نحتاج الى قواعد اشباع الكسرة.

۱۵- ضمة زائدة ، قبل الواو المدية او فوقها ؛ نحو : نُورٌ نُورٌ يُوقَدُ يُوقَدُ

تنبيه : تلفظ هذه الضمة ، عندما تلتقى الواو المدية بالف الوصل (ـو ا---) او

فى الكلمات الخاصة ، حيث لا تلفظ الواو؛ نحو: ذُو الْجَلَالِ أُولُوا الطَّوْلِ أُولِي أُولِيَّكَ سَأُورِيكُمْ

۱۶- ضمة، بدلا عن الواو المحذوفة فى الرسم (وو و ← وؤ) نحو : دَاوُدَ وَرِي

يَسْتَوْنَ رَوْفٌ مَسْؤُلًا

اولصلة ضمة الهاء ؛ نحو : لَهُ أَمْرُهُ

لذلك ، عند قراءة هذه الكلمات ، نحتاج الى قواعد اشباع الضمة.

١٧- فى بعض الخطوط ، كتبت كلمة «مد» او «اشباع ، بالاشباع ، مع الاشباع « ، بصورة صغيرة ، تحت مواضع صلة ضمة الواو (وُ) او صلة ضمة الهمزة فوق الواو (وُ) نحو :

وُرِىَ مد رُوِّفَ مد وُرِىَ اشباع رُوِّفَ اشباع

عند قراءة كل هذه الكلمات ، يجب الا تبدل الواو ضمة ، و لا الضمة واوا .

١٨- علامة رأس الخاء (ـ) فوق الحرف ١ لساكن؛ نحو: كُنْتُمْ أَمْهَلُهُمْ

١٩- ميم صغيرة فوق سكون النون و التنوين (ن نـ ـ) فى مواضع القلب ؛ فى بعض الخطوط؛ نحو :

تَنْبُتٌ مِنْ بَعْدِ قَوْلِ بَلِيٍّ غَا بِشَيْنٍ بَخْسٍ سَمِيْعٍ بَصِيْرٍ

تنبيه : عند قراءة هذه الكلمات ، يجب الا يشتيه هذا الميم بعلامة الوقفا اللازم (....)

٢٠- شدة فوق الحرف المدغم فيه ، فى مواضع الادغام ، فى وسط الآية او الجملة ، فى بعض الخطوط؛ نحو :

اِذْهَبْ اَنْ لَّنْ نَقْدِرَ بَلْ رَبِّكُمْ اِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِنْ وَاَقِ

تنبيه : تلفظ هذه الشدة فى حالة الوصل فقط .

٢١- الف الوصل محركة ، بعد رقم الآية او بعد علامة الوقف ؛ نحو :

﴿التَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ ﴿اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ﴾ ﴿اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾

الله اعْلَمُ ... جاعِدِلُوا ... طَانُظُرُ ...

تنبيه : يجب تمييز الف الوصل عن الف القطع ، لحذفها عند وصل الآيات والعبارات .

٢٢- نون مكسورة صغيرة مع التنوين ، عند الف الوصل ، وسط العبارة فقط؛ نحو :

لَهُوَ اِنَّا نَقْضُوا بَعْضُ الْقَوْلِ خَيْرٌ نَاطِمًا

عند قراءة هذه العبارات على هذه الصورة ، يجب الا يقرأ النون مرتين .

٢٣- الهمزة المكسورة ، فوق الواو او الياء الزائدة ؛ نحو :

اللُّؤْلُؤُ شَاطِئِي وَرَأَيْ

٢٤- الهمزة فوق الياء الزائدة، وكسرتها تحت الياء، في بعض الخطوط؛ نحو:

شَاطِئِي وَرَأَيْ

صفحت من المصحف الشريف لسورة البينة بالاسلوب الايرانى بخط طاهر خوشنويس.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (سورة البينة مد و من مائة آيات)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ *
لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ الْمُشْرِكِينَ مُتَّفِقِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ
الْبَيِّنَةُ ۚ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً ۚ فِيهَا كُتِبَ
بَيِّنَاتٌ ۚ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا
جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ ۚ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ
الدينَ خُفَاءً وَيُحِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ۗ
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ
خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۚ جَزَاءُ مَنْ عِنْدَ رَبِّهِمْ
جَنَّاتٌ عَذْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ
عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ۚ ١ *

صفحة من المصحف الشريف لسورة البينة بالاسلوب الايراني بخط احمد تيريزي .

سورة البينة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَعِينَ
 حَتَّى يَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ۝ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً ۝ فِيهَا
 كُتِبَ قِيمَةٌ ۝ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَئِنْ جَاءَهُمْ
 الْبَيِّنَةُ ۝ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَقًّا ۝ وَيُفُؤُوا
 الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِسْطِ ۝ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
 مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ
 هُمُ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ۝ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ
 هُمُ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۝ جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ
 يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ
 عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ۝

خصائص الاسلوب الحديث

الاسلوب الحديث لرسم وضبط المصحف الشريف ، هو الاسلوب الذى اعد فى مركز طبع ونشر المصحف الشريف فى الجمهورية الاسلامية الايرانية ؛ بعد دراسة و تحقيق واسع ، فى المصادر و الاساليب المتبعة فى كتابة المصحف الشريف ؛ ليكون الاسلوب الامثل و المعتمد فى الجمهورية الاسلامية الايرانية. هذا الاسلوب اسهل و ايسر من سائر الاساليب ؛ وميزته الاصلية ، خلوه من العلامات الذوقية والغير ضرورية والمضرة بقراءة عامة الناس؛ و هو اقرب الاساليب الى الخط الفارس ؛ و فى الوقت الحاضر هو الاسلوب المعتمد فى مصاحف الطلبة والمدارس فى ايران.

اهم خصوصيات هذا الاسلوب عبارة عن :

١- كتابة الحروف والكلمات على اساس رسم المصحف؛ وبناء على المصادر المعتمدة فى هذا الاسلوب ، مواضع الاختلاف فيه بالنسبة الى الرسم الاملائى، اقل عن سائر الاساليب ؛ لان اكثر الكلمات التى روى رسمها بوجهين (وجه مغاير للرسم الاملائى و وجه مطابق لها) و التى تبلغ حدود الفى كلمة ، تم اختيار الوجه الموافق للرسم الاملائى فيها ؛ لتيسير القراءة على عامة الناس و وقايتهم من الوقوع فى اخطاء كثيرة ، و تقريب قراءة و تعليم القرآن الكريم للقراءة و الكتابة الفارسية.

امثلة للكلمات التى تم اختيار رسمها على الوجه الموافق للرسم الاملائى :

اثبات الالف فى كثير عن الكلمات؛ نحو:	أَوْهْ	←	أَوَاهْ
	عَلَّمْ	←	عَلَّامْ
	أَقْلَمْ	←	أَقْلَامْ
	اخْتَلَقْ	←	اخْتِلَاقْ
	بَخْعْ	←	بَاخِعْ
	أَمُولْ	←	أَمَوَالْ
	قُرْءَانًا	←	قُرْءَانَا
	رِسَلَتْ	←	رِسَالَتْ

- حذف الالف الزائدة ؛ نحو: جَاءَ ← جِئَ
- حذف الواو الزائدة ؛ نحو: سَأُورِيكُمْ ← سَأُرِيكُمْ
- حذف الواو الزائدة تحت الهمزة ؛ نحو: يُنْشَأُ ← يُنْشَأُ
- حذف الياء الزائدة تحت الهمزة ؛ نحو: لِقَائِي ← لِقَاءِ
- قطع الكلمتين ؛ نحو: إِنَّمَا ← إِنَّ مَا
- قطع الكلمتين واثبات النون ؛ نحو: أَلْوِ ← أَنْ لَوْ
- وصل الكلمتين ؛ نحو: فِي مَا ← فِيمَا
- وصل الكلمتين وحذف الف الوصل ؛ نحو: لِ الَّذِينَ ← لِلَّذِينَ
- ٢- حذف الفتحة ، قبل الالف المدية ؛ نحو: قَالَ ← عَادَ
- ٣- اثبات الفتحة قبل الالف المدية، عندما تلتقى الف الوصل (ـَ ← ـا) او فى الكلمات الخاصة، حيث لا تلفظ الالف؛ نحو:
- إِلَّا اللَّهُ رَبَّنَا اغْفِرْ أَنَا لَكِنَّا ثَمُودًا لِشَايِ
- ٤- الف صغيرة، بدلا عن الالف المحذوفة او المبدلة فى الرسم (ـا ← ـ) نحو:
- أَنْزَلْنَاهُ فَالْتَنَ تَرْضُلُهُ بِأَيْتِمٍ يَغْشَى الْحَيُوتَ الرُّبَا
- ٥- همزة مفردة قبل الالف ، بدلا عن المدة فوق الالف (آ ← ءا ثا لا ملاء) نحو:
- ءَالُ مَثَابٍ لِدَادٍ لِلْآخِرَةِ
- ٦- همزة مفردة ، بدلا عن مركز الياء للهمزة ، او الف الهمز، المحذوفات فى الرسم :
- (أْ ← ء) نحو: يَسْئَلُ الْآفِئِدَةَ
- ٧- فتحة قبل الياء ، عندما تلتقى الالف المقصورة بالف الوصل، عند رأس الآية (سى ﴿ ا ﴾) او عند علامة الوقف (سى اْ) نحو: اَلْاَعْلَى ﴿ ا ﴾ اَلَّذِى اَلاتَقَى ﴿ ا ﴾ اَلَّذِى بِالْحُسْنَى ﴿ ا ﴾ اَلَّذِينَ الْقَتَلُوا الْحُرَّ
- ٨- حذف الكسرة ، قبل الياء المدية؛ نحو: فى دين

٩- اثبات الكسرة قبل الياء المدية ، عندما تلتقى بالف الوصل (يى ا -) حيث لا تلفظ الياء ؛ نحو: فى البحر ذى الطول

١٠- همزة مفردة قبل الياء المدية ، بدلا عن المركز او الياء المحذوفة فى الرسم : (ئ سئ يئ يئ ← عى عى يئ) نحو: دُعَاى النَّبِىِّ إِسْرَآئِيلَ خَاطِئِينَ

١١- ياء معقوصة صغيرة بدلا عن الياء المحذوفة فى الرسم :

(يى يئ ← عى يئ) نحو : وَلِىُّ يُحْيِى النَّبِىِّنَ الْأَمْيِّنَ

١٢- كسرة اشباعية ، لصلة كسرة الهاء (هـ هـ) نحو: بِهِ يَعْجِدُ هَذِهِ

١٣- حذف الضمة ، قبل الواو المدية ؛ نحو : يَقُولُ يَرْقُدُ

١٤- اثبات الضمة قبل الواو المدية ، عندما تلتقى بالف الوصل (و ا) حيث لا تلفظ الواو ؛ نحو:

ذُو الْجَلَلِ أُولُوا الطَّوْلِ أُولَئِكَ أُولَى

١٥- واو صغيرة ، بدلا عن الواو المحذوفة فى الرسم (وو ← وو) نحو: دَاوُودُ وَوَرَى يَسْتَوُونَ

او لصلة ضمة الهاء (هـ هـ) نحو : لَهُ امْرُؤُ

١٦- همزة مفردة قبل الواو ، بدلا عن الواو المحذوفة فى الرسم (و و ← و و) نحو: رَعُوفٌ مَسْئُولًا وَلَا يَتُودُّهُ

١٧- تعرية الحرف الساكن من اية علامة ؛ نحو : تُنذِرُهُمْ لَمْ يُخْلَقْ

١٨- حركة صغيرة لالف الوصل ، بعد رقم الآية او بعد علامة الوقف ؛ نحو:

الْجَنَّمَ الثَّاقِبُ ❀ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ ❀ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ

وَاللَّهُ أَعْلَمُ... وإعدلوا... طأنظر...

١٩- التنوين بشكل نون مكسورة صغيرة ، عندما تلتقى بالف الوصل ، فى وسط الآية او الجملة فقط ؛ نحو:

جَزَاءَ الْحُسْنَىٰ بَعْضُ الْقَوْلِ خَيْرٌ نَاطِمًا

- ۲۰- الهمزة فوق المركز، وكسرتها تحت المركز؛ نحو؛ أَلَيْكَ يَوْمَئِذٍ
 ۲۱- الهمزة المكسورة ، فوق الواو والياء الزائدتان؛ نحو: اللُّؤْلُؤُ شَاطِئِي وَرَأَى
 صفحة من المصحف الشريف لسورة البينة بالاسلوب الحديث و بالقلم الحاسوبي

سُورَةُ الْبَيِّنَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ
 حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿١﴾ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً ﴿٢﴾
 فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ ﴿٣﴾ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ
 بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ
 لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ
 دِينُ الْقِيَمَةِ ﴿٥﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ
 فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ
 ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾ جَزَاءُ هُمْ
 عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا
 رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ﴿٨﴾

مقارنة الضبط فى الاساليب الخمسة:

١- مقارنة ضبط الالف المدية

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى والهندي والتركي	فتحة قبل الالف	قَالَ كَانَ
الايراني والتركي	الف صغيرة قبل الالف	قَالَ كَانَ
الحديث	بدون علامة	قَالَ كَانَ

٢- مقارنة ضبط الالف الصغيرة

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى	فتحة فوق الحرف و الالف الصغيرة بعد الحرف	ذَلِكَ إِلَهٌ
الهندي و التركي و الايراني والحديث	الالف الصغيرة فوق الحرف	ذَلِكَ إِلَهٌ

٣- مقارنة ضبط الالف الصغيرة المبدلة عن الياء الزائدة او المركز

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى	فتحة فوق الحرف و الالف الصغيرة فوق المركز	هَدَنُ هَدَنُ فَوْقَهُ
الهندي والتركي والايراني	الالف الصغيرة فوق الحرف و المركز بعدها	هَدَنُ هَدَنُ فَوْقَهُ
الايراني والتركي	الالف الصغيرة فوق الحرف و الياء الزائدة بعدها	هَدِيَهُ هَدِيَهُ فَوْقِيَهُ
الايراني والتركي	الالف الصغيرة فوق الياء الزائدة	هَدِيَهُ هَدِيَهُ فَوْقِيَهُ
التركي والايراني والحديث	الالف الصغيرة فوق المركز	هَدَنُ هَدَنُ فَوْقَهُ

٤- مقارنة ضبط الالف الصغيرة المدلت عن الواو والياء الزائدة

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى	فتحة فوق الحرف والالف الصغيرة فوق الحرف الزائد	لَظَى مَنَوَةٌ
الهندي والتركي	الالف الصغيرة فوق الحرف و الحرف الزائد بعده	لَظَى مَنَوَةٌ
الايراني و التركي والحديث	الالف الصغيرة فوق الحرف الزائد	لَظَى مَنَوَةٌ

٥- مقارنة ضبط الياء المدية

الاسلوب	التوصيف	المثال

المصرى	كسرة قبل الياء	فى دىنى
الهندى	كسرة قبل الياء و سكون فوقه	فى دىنى
الايرانى و التركى	كسرة اشباعية قبل الياء	فى دىنى
الايرانى	كسرة اشباعية تحت الياء	فى دىنى
الحديث	بدون علامة	فى دىنى

٦- مقارنة ضبط الكسرة المشبعت للياء

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى	كسرة تحت الياء وياء صغيرة معقوصة بعدها بدلا عن الياء المحذوفة فى الرسم	يُحْيِ وَيُحْيِ الْيَحْيِ الْيَحْيِ
الهندى و التركى	كسرة اجتماعية تحت الياء بدلا عن الياء المحذوفة فى الرسم	يُحْيِ وَيُحْيِ الْيَحْيِ الْيَحْيِ
الايرانى	اثبات الياء المحذوفة فى الرسم مع كسرة اشباعية تحتها	يُحْيِ وَيُحْيِ الْيَحْيِ الْيَحْيِ
الحديث	ياء صغيرة معقوصة بمد الياء بدلا عن الياء المحذوفة فى الرسم	يُحْيِ وَيُحْيِ الْيَحْيِ الْيَحْيِ

٧- مقارنة ضبط الكسرة المشبعت للهاء

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى	كسرة تحت الهاء و ياء صغيرة معقوصة بعدها	بِهْ هُذِهْ
التركى الايرانى	كسرة تحت الهاء	بِهْ هُذِهْ
الهندى و الايرانى والحديث	كسرة اشباعية تحت الهاء	بِهْ هُذِهْ

٨- مقارنة ضبط الواو المدية

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى و التركى و الايرانى	ضممة قبل الواو	تُورُونْ
الايرانى	ضممة فوق الواو	تُورُونْ
الهندى	ضممة قبل الواو و سكون فوقه	تُورُونْ
الحديث	بدون علامة	تورونْ

٩- مقارنة ضبط الضمة المشبعة

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى	ضممة فوق الهاء و الواو و واو صغيرة بعدهما	هُوَ أَمْرُهُ يَسْتَوُونَ وَوَرَى
الهندي والایرانی	ضممة مقلوبة فوق الهاء والواو	لَهُ أَمْرُهُ يَسْتَوُونَ وَرَى
الترکى والایرانی	ضممة فوق الهاء والواو	لَهُ أَمْرُهُ يَسْتَوُونَ وَرَى
الحديث	واو صغيرة تحت الهاء و بعد الواو	هُوَ أَمْرُهُ يَسْتَوُونَ وَوَرَى

١٠- مقارنة ضبط الهمزة مع الالف

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى	همزة و فتحة قبل الالف	ءَامَنَ مَثَابٍ لِأَدَمَ لِلْأَخِرَةِ
الهندي	الف صغيرة بعد الالف	أَمَنَ مَابٍ لِأَدَمَ لِلْأَخِرَةِ
الترکى	الف صغيرة فوق الالف	أَمَنَ مَابٍ لِأَدَمَ لِلْأَخِرَةِ
الایرانی	الف صغيرة قبل الالف	أَمَنَ مَابٍ لِأَدَمَ لِلْأَخِرَةِ
الحديث	همزة قبل الالف	ءَامَنَ مَثَابٍ لِأَدَمَ لِلْأَخِرَةِ

١١- مقارنة ضبط الهمزة مع الياء

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى	همزة و كسرة قبل الياء	دُعَايَ الْيَتَامَى إِسْرَائِيلَ خَاطِبِينَ
الهندي	همزة و كسرة قبل الياء وسكون فوق الياء	دُعَايَ الْيَتَامَى إِسْرَائِيلَ خَاطِبِينَ

الترکی	همزة مفردة و كسرة اشباعية قبل الياء	دُعَاءِي إِسْرَآءِيلَ خَاطِئِيْنَ
الايرانی	همزة على مركز و كسرة اشباعية تحت الياء	دُعَائِي إِسْرَآئِيلَ خَاطِئِيْنَ
الحديث	همزة قبل الياء	دُعَاءِي إِسْرَآءِيلَ خَاطِئِيْنَ

١٢- مقارنة ضبط الهمزة مع الواو

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى	همزة وضمة قبل الواو	مَسْئُولًا رَعُوفًا
الهندي	همزة و ضمة قبل الواو وسكون فوق الواو	مَسْئُولًا رَعُوفًا
التركي و الايرانى	همزة وضمة فوق الواو	مَسْئُولًا رَعُوفًا
الايرانى	همزة و ضمة مقلوبة فوق الواو	مَسْئُولًا رَعُوفًا
الحديث	همزة قبل الواو	مَسْئُولًا رَعُوفًا

١٣- مقارنة ضبط الحرف الساكن

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصرى	سكون بصورة رأس الخاء فوق الحرف المظهر فقط	أَمْهَلُهُمْ
	الحرف المدغم والمخفى بدون علامة	مَنْ يَنْظُرُ
	ميم صغيرة فوق التون فى مواضع القلب	تَنْبُتُ
الهندي والتركى والايرانى	سكون بصورة رأس الخاء فوق الحرف	أَمْهَلُهُمْ
التركي	صفر مستدير فوق الحرف	أَمْهَلُهُمْ
الحديث	بدون علامة	أَمْهَلُهُمْ

١٤- مقارنة ضبط الف الوصل

المثال	التوصيف	الاسلوب
ط الْحُرُّ بِالْحُرِّ ﴿﴾ أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ ﴿﴾ أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ	صاد صغيرة فوق الالف مطلقا	المصرى
ط الْحُرُّ بِالْحُرِّ ﴿﴾ أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ ﴿﴾ أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ	بدون علامة؛ بعد رقم الآية او علامة الوقف محركة	الهندي و التركي والایرانی
ز الْحُرُّ بِالْحُرِّ ﴿﴾ أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ ﴿﴾ أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ	صاد صغيرة فوق الالف؛ بعد رقم الآية او علامة الوقف الصاد الصغيرة مع الحركة	التركى والایرانی
ز الْحُرُّ بِالْحُرِّ ﴿﴾ أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ ﴿﴾ أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ	بدون علامة؛ بعد رقم الآية او علامة الوقف محركة بحركة صغيرة	الحديث

١٥- مقارنة ضبط التنوين فى حالة الادغام والاختفاء

المثال	التوصيف	اسموب
مَاءٌ قُرْآنًا وُجُوهٌ يُؤْمِنُ نَاعِمَةً	بصورة متوالية	المصرى
مَاءٌ قُرْآنًا وُجُوهٌ يُؤْمِنُ نَاعِمَةً	بصورة عادية	الهندي والتركى والایرانی
مَاءٌ قُرْآنًا وُجُوهٌ يُؤْمِنُ نَاعِمَةً	بصورة عادية	البحديث

١٦- مقارنة ضبط التنوين فى مواضع القلب

المثال	التوصيف	الاسلوب
قَوْلًا بَلِيغًا حِكْمَةً بَالِغَةً بِعَذَابٍ بَيِّسٍ	بصورة ميم صغيرة	المصرى



الهندي و الايراني	ميم صغيرة مع التنوين	قَوْلًا بَلِيغًا بِعَذَابٍ بَيِّسٍ حِكْمَةً بِالْعَةِ
التركي والايرواني والحديث	بصورة عادية	قَوْلًا بَلِيغًا حِكْمَةً بِالْعَةِ بِعَذَابٍ بَيِّسٍ

١٧- مقارنة ضبط التنوين عند الف الوصل

الاسلوب	التوصيف	المثال
المصري	بصورة عادية	هَؤُلَاءِ أَنْفَضُوا بَعْضُ الْقَوْلِ خَيْرٌ أَطْمَآنَ
التركي والايرواني	نون مكسورة صغيرة مع التنوين	هَؤُلَاءِ أَنْفَضُوا بَعْضُ الْقَوْلِ خَيْرٌ أَطْمَآنَ
الهندي	نون مكسورة صغيرة بازاء الحركة	هَؤُلَاءِ أَنْفَضُوا بَعْضُ الْقَوْلِ خَيْرٌ أَطْمَآنَ
الحديث	نون مكسورة صغيرة تحت الكلمة	هَؤُلَاءِ أَنْفَضُوا بَعْضُ الْقَوْلِ خَيْرٌ أَطْمَآنَ

MÜZAKERE

Muhammed ABAY*

Resul-i Ekrem efendimiz Kur'an'ın ezberlenmesine olduğu gibi yazılmasına da ehemmiyet vermiş nazil olan âyetleri kayda geçirmek üzere katipler edinmiştir. Onun vefatından sonra da ashab Kur'an'ın korunması hususunda aynı titizliği göstererek gerek tilaveten gerekse kitabeten Kur'an'ın kaybolup bozulmasına mahal vermeyecek tedbirleri almışlardır. Hz. Osman'ın yazdırıp belli merkezlere gönderdiği mushaflar bu gayretlerin ürünüdür. Bu mushafların kendine mahsus imlası ulema tarafından "resmu'l-mushaf" veya "er-resmu'l-Osmanî" adı altında büyük oranda tespit edilip kayda geçirilmiş ve günümüze intikal ettirilmiştir. İhtiyaca bağlı olarak zaman içerisinde bu yazı üzerine ilaveler yapılsa da resm (yazının gövdesi, iskeleti) muhafaza edilmiştir. Kur'an okumayı kolaylaştırmak maksadıyla resm üzerine ilave edilen bu işaretler zamana ve zemine göre farklılıklar arz etmiş, mushafların matbaa yoluyla hızla çoğaltılmasıyla birlikte bölgesel farklar daha da kök salmış, hac, umre vb. seyahatler vasıtasıyla bir bölgenin mushafı diğer bölgelerde de yayılmıştır. Ancak aradaki üslup farkları okuma yanlışlarını ve zorluklarını da beraberinde getirmiştir.

Bu problemlerin farkına varan Seyyid Mehdi Seyf, mushaflar arasında görülen bu farkların bir kısmını mukayese ederek kendi ülkelerinde (İran) gerçekleştirdikleri yeni bir üslup önermiştir. Tebliğ bu tarzda yapılmış ilk örnek olması ve konuyu ayrıntılı olarak ve örneklerle anlatması bakımından genel olarak çok istifade edilecek bir çalışmadır. Bu umumi mülâhazayla birlikte tebliğde problem olarak gördüğümüz hususlara temas ettikten sonra ele alınan konu hakkındaki düşünce ve tekliflerimizi sunarak tebliği ve konuyu müzakere etmeyi yararlı buluyorum.

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Tebliğ hakkında genel değerlendirmeler

1. Tebliğ sahibi teklif ettiği üslup ile ilgili yaptıkları ön çalışmalar hakkında bilgi vermiş olsaydı bu bilgiler bizim için daha yol gösterici olurdu. Problem nedir ve nasıl tespit edilmiştir? Problemin tespitinden sonra çözümü için hangi adımlar atılmıştır? Nasıl bir komisyon kurulmuştur ve bu komisyon hangi prensipler doğrultusunda faaliyet icra etmiştir? Yapılan çalışma ne kadar sürmüştür? Yapılan çalışma kimlere hitap etmektedir ve geçerlilik oranı nedir? Bu ve benzeri soruların, böyle bir çalışma içine girmemiz gerektiğine inandığım için bizler açısından önemli hususlar olduğunu düşünüyorum. Böylece tebliğden daha fazla istifade etmemiz söz konusu olabilirdi.

2. Tebliğ, Kur'an'ın imlası ve harekelenmesi meselesini Kur'an okumanın öğrenilmesi ve öğretilmesi yönüyle ele almaktadır ve anladığımız kadarıyla da dile getirilen tezin üzerine bina edildiği ana esaslar şunlardır: Kur'an okumayı öğrenmek, normal okumayı öğrendikten sonra yapılacaktır. Bu okuma, işiterek öğrenmeyle değil, yazılı metinden okumayla gerçekleşecektir. Ses ile yazılı metin birebir uyarsa okuma kolaylaşacaktır.

Okuma-yazmayı bilen kişi için Kur'an okumayı öğrenmenin problem teşkil etmesi Arap harflerini kullanan toplumlar için söz konusu olabilir. Eğer Kur'an okuma kaidelerinde normal okuma kaidelerinden farklı hususlar bulunursa bu farklı noktalar, daha önce öğrenilen kaidelerin etkisi altındaki okuyucu için problem teşkil edecektir. Ancak mesela biz Türkler gibi Latin harflerine dayalı eğitim öğretim yapan milletlerde böyle bir problem söz konusu değildir. Çünkü Kur'an okumayı öğrenmek zaten yeni bir yazı öğrenmek demektir. İster normal okuma-yazmayı bilsin, isterse bilmesin durum değişmeyecektir.

3. Resmu'l-mushaf ile ilgili eserlerde mushaf imlasıyla kıyası imla karşılaştırılırken aradaki farklar hazf, ziyade, bedel, hemze, fasl-vasl ve iki kıraatten birine göre yazmak şeklinde altı başlık altında toplanarak incelenir. Tebliğde ise iki imla sistemi arasındaki farklar mushaf hattına sonradan ilave edilen zapt ve harekeler dikkate alınarak yapılmıştır. Bu da tebliğin meseleyi derinlemesine ele almak yerine günümüzde mevcut matbu ve mütedavil mushaflara bakarak pratik çözüm geliştirmeye çalıştığını göstermektedir. Nitekim verilen örnekler klasik tasnife göre sıralanmamıştır. Bu nedenle de "mushaf yazım üslubu" olarak ifade edilen imla ve zapt farklılıkları maddeler halinde sıralanırken yapılan tasnif bir hayli karışık

olmuştur. Cüz'i kaideler külli kaideler altında birleştirilerek verilmediğinden birbirine girmiş veya tekrarlanmış maddeler bulunmaktadır. Medine Mushafının sonunda yer verilen zapt işaretleri hakkında verilen bilgiler bir hayli muntazamdır. Sadece bu bilgiler bile kullanılsaydı yeterli olurdu. Ayrıca her bir üslup arasındaki farklar karşılaştırmalı bir cetvel üzerinde gösterilseydi daha faydalı ve daha anlaşılır olurdu.

4. Tebliğde İran üslubu ile Türk üslubu olarak ifade edilen mushaf yazma tarzları aslında köken itibariyle aynıdır. Nitekim İran üslubu olarak takdim edilen yazım tarzını, mesela Şeyh Hamdullah, Karahisari, Hafız Osman gibi pek çok Türk hattatın mushaflarında da görmekteyiz. Ancak zamanla her iki tarz arasında az da olsa bazı farklılıklar ortaya çıktığı gibi Türk tarzı da bazen hattattan hattata, bazen de bir hattatın yazdığı mushaflar arasında farklılıklar göstermiştir. Ancak tebliğde bu hususa hiç temas edilmemiştir. Bugün Türkiye'deki matbu mushaflarda benimsenen ve Kayışzade Hafız Osman Nuri'nin mushafındaki esaslar Türk üslubu olarak ifade edilmiştir. Hâlbuki Türk üslubu denilen yazım tarzında mesela Hafız Osman ile Kayışzade Hafız Osman'ın tarzları birbirinden farklıdır. Çoğu zaman bu iki hattata ait mushafların üslubu, isim benzerliği nedeniyle tek zannedilmekte ve yazdıkları mushaflardaki imla ve zapt farkları gözden kaçmaktadır. Şu an basılan mushaflar tamamen Kayışzade tarzına göre yeniden tashih edilmektedir. Ancak tebliğde bu problemin farkına varılmadığı için verilen bazı örnekler Türkiye'de matbu mushaflarda yer almamaktadır. Mesela bu örneklerden birinde "ef'ide" kelimesinde hemzenin "diş" üstünde yazıldığı ifade edilmiştir ki bugünkü mushaflarda bu hemzeler diş üstünde değil, keşide üstünde gösterilmektedir. Ayrıca "med", "kasr" vs. gibi yeni bazı zapt işaretleri de eklenmiştir, ancak tebliğde bunlara da yer verilmemiştir.

5. Tebliğde Mısır, İran, Türk vs. üslubu olarak nitelendirilen üsluplar, daha ziyade adı geçen bölgelerde kullanılmakta ise de kökenleri en az bin yıl öncesine dayanmaktadır. Mesela Mısır üslubu olarak gösterilen tarz Dani'nin en-Nakt adlı eserinde kendi dönemindeki mushaf yazma gelenekleri hakkında anlattıklarından çıkarılmıştır. İran veya Türk üslubu denilen üslup da İbnü'l-Bevvab'ın yazdığı mushaflara kadar uzanmaktadır. Bu nedenle kökleri çok eskilere dayanan bu yazım tarzlarının, isimlendirmelere bakarak yeni ortaya çıktıkları zannedilmemelidir.



6. Burada Mısır üslubu olarak ifade edilen ve günümüzde Arap âleminde hâkim olan yazım üslubu üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Bu üslup matbu mushaflarda ilk olarak Mısır'da Haddad tarafından uygulanmış; daha sonra Suudi Arabistan tarafından benimsenmiş ve yayılmıştır.

Öncelikle bu üslupla yazılan mushaflarda yazının iskeleti tecvid, hareke vb. işaretlerin arasında boğulup kalmaktadır. Kelimelerin etrafı işaretler yumağı ile çevrilmiştir. Bu haliyle okuyucuya karmaşık bir yazı izlenimini vermektedir.

Öte yandan bu tarz daha ziyade Arapçayı bilen veya ehli olanlara hitap etmektedir. Kaidelerin çokluğu nedeniyle öğrenilmesi zordur. Arapça bilmeyenler bu zapt işaretlerine dayalı olarak okumaya çalıştığında hataların çok olması kaçınılmazdır. Mesela vasl eliflerinin üzerindeki küçük sadların okunuşunu kestirmek mümkün değildir. İbtida halinde bu elifin harekesi zamme mi, fetha mı, kesre mi olacak; Arapça bilmeyenin bunun altından kalkması mümkün değildir. Bizde uzun fetha sesi için kullanılar “asar” işareti bu mushaflarda “küçük elif” olarak kabul edildiğinden makabline fetha işareti de yazılmaktadır. Bu da Türk okuyucusu için bir harfin üstünde iki hareke olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca med işaretleri uzatılacak sese sahip harfin üstüne değil de uzatma harfinin üstüne konulmaktadır. Bu ilim erbabı için doğru bir tercih olsa da harekeye bağımlı okuma yapanlar için problemidir. Çünkü bu işareti de med harfinin harekesi zannedip med harfini de normal harf gibi telaffuz etmesine neden olmaktadır.

Bilgisayarlarda Arapça metin yazma standartları da maalesef sadece bu tarza göre belirlenmiştir. Son yıllarda Pakistan yöresinin mushaflarını da kapsayacak biçimde yeni kodlar ilave edilmiş olsa da hala yeni ilave kodlara ihtiyaç bulunmaktadır. Mesela Türk üslubuyla yazılan mushaflardaki “med”, “kasr” gibi işaretler, bilgisayarlardaki metin kodlama standardını ifade eden Unicode standardında yer almamaktadır. Bu nedenle şu an bilgisayarlarda Türk üslubuyla yazılmış standart bir Kur'an metni ortaya koymak mümkün değildir. Bu alanda yapılan çalışmaların hepsi standartlarla uyumlu olmayan ferdi çalışmalardır ve bilgisayarlarda paylaşımı ve kullanımı problemlidir.

Konuyla ilgili değerlendirmeler

1. Mushaflardaki problemlerin bir kısmı hattan, bir kısmı hattattan, bir kısmı da yazım üslubundan kaynaklanmaktadır. Harflerin üst üste gelmesi,

hangi hareketin hangi harfe ait olduğunun belli olmaması, kelimelerin sıkışık veya seyrek yazılması, mushaf yazmada çeşitli hassasiyetlerin gözetilmesi (sayfa tutar olmak, kelimeleri üst üste denk getirmek, bazı kelimeleri diğerinden ayırmamak, bazı kelimeleri satır sonuna denk getirmek, bazı kelimeleri satır başına denk getirmek, bazı âyetleri sayfa başına denk getirmek vs.) gibi hususlara ilave olarak durak işaretlerinin çokluğu ve karmaşıklığı, tecvid kaidelerini göstermek maksadıyla özel işaretlerin veya renklerin kullanılması gibi hususlar okuma zorluğuna sebep olmaktadır. Bütün bu hususlarda ferdi tercihleri bir kenara bırakıp standart olarak benimsenmesi gereken prensipler bu iş için yetkili olan resmi merci, yani Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu tarafından bir çok çalışma yapmak suretiyle ortaya konulmalıdır. Yazımından dağıtımına kadar bütün süreçler tek tek tahlil edilerek uyulması gereken prensipler tespit edilmeli ve adeta mushaf standartları oluşturulmalıdır. Bu prensiplerde kullanılacak hat, imla, renklendirme, tezhip, işaretler, basılacak kâğıdın ebadı ve nitelikleri, cilt, basacak matbaada aranacak şartlar, dağıtımda dikkat edilmesi gerekenler gibi pek çok hususa yer verilmelidir.

2. Kur'an nasıl güzel okunmalı ise aynı şekilde güzel yazılmalıdır. Estetikten mahrum bir hat Kur'an'ın azametine ve şanına yakışmaz. Gazete hurufatıyla mushaf yazılamaz; yazılmamalı ve basımına izin verilmemelidir. Ancak mushaf yazımında asıl ölçü estetik kaygılar değil doğru okuma ve hataya meydan vermemeye olmalıdır. Bunu esas alan mushaflar yaygın olarak bulunduğu takdirde bunun yanında bütünüyle estetik kaygılar gözetilerek yazılmış ve yazı açısından sanatsal değeri olan mushaflar basılmasının önünde de bir engel olmamalıdır. Yani okuyucu kendi seviyesine uygun okuma kolaylığına sahip bir mushafı her zaman bulabilmelidir. Bu nedenle tek hatta sahip tek tip mushaf anlayışı kabul edilebilir bir durum değildir. Okunması son derece kolaylaştırılmış mushaflarda bile okuma kolaylığı birinci esas olarak alınırken estetik kaygılar da ikinci esas olarak dikkate alınlamıdır. Bu nedenle kolaylaştırılmış mushaflarda hattı hem bir âlim, hem de bir hattat nazarıyla incelemeli ve bir orta yol bulunarak mushaf yazılmalıdır.

3. Ashab Hz. Osman'ın yazdığı mushafları onaylamış ve bir tür icma hâsıl olmuştur. Muhalefet iddiaları ise, ilgili sahabilerden gelen rivayete dayalı tilavetle uyuşmamaktadır. Ashabın yaptığı bu işe müslümanlar tarih boyunca sahip çıkmışlardır. Bu aslın bugün de muhafaza ediliyor olması,



bizi ashaba kadar bağlayan bağ gibidir. Biliriz ki bu bağın bir ucunda biz varsak öbür ucunda da Zeyd b. Sabit vardır. “Bu binlerce yıldır böyledir” güven verir insana. Aslı üzere kalan daha kıymetlidir.

Âlimler, Kur’an okuma, okutma ve öğretme hususundaki kolaylaştırmaları bu aslı muhafaza ederek gerçekleştirmişlerdir. Ashabın ortaya koyduğu ilk aslı muhafaza ederek bütün kolaylaştırıcı unsurları bu asıl ile karıştırmaksızın ortaya koymuşlardır. Bunu da mushafları tecrid ediniz demek suretiyle sözlü olarak da ifade etmişlerdir. Bu yaklaşımı da Kur’an’ın muhafazası olarak görmüşlerdir. Bugün de bize düşen, mümkün olduğu kadar bu aslı muhafaza ederek yapacağımız bütün kolaylaştırıcı unsurları bunun üzerine bina etmektir. Bizim için bu aynı zamanda Ashabın mirasına da sahip çıkmak anlamına gelmektedir.

Öte yandan bugün, onca standartlaşmalara rağmen hiçbir dilin imlasında birlik yoktur. Hele hele Arapçada bu ayrılık çok daha fazla göze çarpmaktadır. Böyle bir durumun söz konusu olduğu yerde kimin esas aldığı imlaya göre mushaf yazılacağı tartışması ila nihaye sürüp gidecektir. Bu tür tartışmalar Kur’an’ın zatına bir zarar veremese de gerek halkın, gerekse gayri müslim insanların Kur’an hakkındaki yanlış algılarını besleyecektir. Nitekim “Kur’an’ın bir harfi bile değişmemiştir” şeklinde ifade edilen Kur’an’ın sıhhati ve aslı üzere bulunuşu, kıraat farkları veya hattat hataları veya imla tercihlerindeki farklar nedeniyle ortaya çıkan farklara mahkûm edilmek istenmiştir.

Bu ve benzeri nedenlerle imlada Ashabın ortaya koyduğu ilk aslı muhafaza edip eğitimi bunun üzerine bina etmek en doğru yaklaşım olacaktır. Zaten bugün insanlar harflerin şekillerinden ziyade hareketlerin rehberliğinde Kur’an okumayı öğrendiklerinden, herhangi bir hafıza falan kelime hangi harflerle yazılır diye sorulsa, özel olarak ilgilenmemişse o kelimenin hangi harflerle yazıldığını söyleyemeyecektir.

4. Bu vesileyle resm-i Osmaniye uyma gerekçesi olarak zikredilen bir hususa da temas etmek istiyorum. Mushaf bir kıraate göre harekelendikten sonra artık diğer kıraatleri bu mushaftan okuma imkânı kalmamıştır. Bu nedenle diğer kıraatlere göre de okunabilsin diye mushaflar şöyle yazılmalıdır tezinin pratikte uygulanabilir bir yanı yoktur. Bu nedenle mushafın başına filan kıraate göre zaptedilmiştir şeklinde bir ibare düşülmesi gereklidir.

Eğer bütün kıraatlere elverişli bir mushaf basılmak isteniyorsa bugün imkânlar müsait, bütünüyle hareke ve noktadan âri bir mushaf hazırlamak

ve basmak mümkündür. Kıraat ve tefsir hususunda istifade etmek isteyenler bu tür basılmış mushaflardan istifade edebilirler. Örnek olması kabilinden kendi hazırladığımız iki örneğe yer vermek istiyorum:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العلمين الرحمن
الرحيم ملك يوم الدين اناك بعد واناك تسع
اهدنا الصراط المستقيم صراط الدين اعمد
عليهم عثر المعصوب عليهم ولا الصالحين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العلمين الرحمن
الرحيم ملك يوم الدين اناك بعد واناك تسع
اهدنا الصراط المستقيم صراط الدين اعمد
عليهم عثر المعصوب عليهم ولا الصالحين

5. Mushafların zapt ve teşkili de hareke ve diğer okuma işaretleri ile durak işaretleri şeklinde iki ayrı biçimde ele alınmalıdır. Öncelikle mümkün olduğu kadar sade bir görüntü, az sayıda işaret, az sayıda durak, okuyucuyu ikilemde bırakmayacak derecede birbirinden ayrılabilen hareketlere ihtiyaç vardır. Bütün sesleri yazı üzerinde göstermek mümkün olmadığı için abartıdan kaçınılmalı ve bazı hususları talime bırakmalıdır. Daha önceden şu veya bu şekilde Kur'an okumayı öğrenmiş olanların yaptıkları yanlışları da abartmamalı, Resul-i Ekrem'in yedi harf ruhsatındaki müsamahakâr tavrı bu konuda şiarımız olmalıdır.

6. Türkiye'de ve İran'da görülen ve bazı harflerin altına yazılan "med", "kasr", "işba", "kat" gibi ifadelerin pratik olmadığını, mushafların arkasında bunlarla ilgili bilgi verilmediği müddetçe bunların anlamlarının okuyucu tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını belirtmek gerekir. Bu nedenle bu tür işaretler yerine, Medine mushaflarında olduğu gibi yazının kendi imkânlarını ve var olan şekilleri kullanmak daha kolaylaştırıcı bir uygulama olacaktır.

7. Bölgesel farkları, kullanılan alfabeyi, insanların alışkanlıklarını ve kıraat farklarını da dikkate almak suretiyle mushafların zaptında standartlar belirlemek gerekiyor. Artık birçok şeyin standartlar çerçevesinde oluşturulduğu günümüzde bunu yapmak mecburiyetindeyiz. Bu sayede



belli bölgedeki üslup farklarını ortadan kaldırmak mümkün olacaktır. Ancak bölgesel farklar her zaman söz konusu olacaktır. Arap harufatını kullanan milletlerle diğer milletleri bir tutmamak gerekir. Bu nedenle dünya genelinde tek üslupla yazılmış bir mushaf yaklaşımı doğru değildir. Kıraat farklılığına dayalı yazım üslundaki farklar bir yana, aynı kıraate dayalı yazım üslupları da bölgeden bölgeye fark gösterebilir. Mushafların sıhhatini tetkikle görevli heyetler bu konuda ortak standartları ve farklı olabilecek noktaları belirleyip mushafları bu standartlara göre basmak gerekir. Burada ortak noktaları belirlerken ümmetin maslahatını düşünüp kendi doğrularını herkese kabul ettirmekten de uzak durmak gerekir. Nasılkı Hz. Osman, mushaflar konusunda gerçekten çok cesur ve büyük bir adım attıysa, buna benzer cesur bir adımı da bugün bütün müslümanlar birleşerek ortaya koymak durumundadır. Hz. Osman ümmeti tek mushaf üzerinde toplamadı; birden fazla mushaf üzerinde topladı. Bugün de bizler tek bir tarz belirlemek yerine birkaç tarz belirleyip ona göre standartlarımızı belirlememiz gerekir.

8. Pratik düşünüp okuyucunun ihtiyacını en kolay giderecek çözümlere odaklanmak gerekir. Harfin aslı şudur, öyleyse bu şöyle olmalıdır yaklaşımından uzak durulmalıdır. Mesela med harfi aslında elif, vav, ye harfleridir, öyleyse med işareti bunların üstüne konulmalıdır; küçük elif ismi üzerinde elif harfidir, öyleyse öncesinde fetha bulunmalıdır... Harf ve onunla birlikte okunması gereken kısa veya uzun seslere yer verip okunmayacak harfleri sessiz bırakmak yeterli olacaktır. Bu nedenle bizim önerimizin ana hatları şöyledir:

Üç kısa, üç uzun ses için toplam altı farklı işaret kullanılmalı. Bu işaretlerden beş tanesi elan vardır, altıncısı için de estetik bir öneri bulunabilir. Kısa sesler fetha, kesre ve zamme; uzun sesler dik fetha (asar), dik kesre, ters zamme (veya zammeye yakın başka bir işaret); sakın harfler için de cezm işaretleridir. Tecvid kaideleri sonucunda ortaya çıkan ihfa, iklab, idgam gibi durumları talime bırakılmalı, yazıda bunlara ait şekil gösterilmeli veya yukarıdaki çerçevede kalmak şartıyla çözüm bulunmalı. Bir birimden fazla uzatılması gereken sesler için de med işareti uzun olarak okunması gereken harfin ilgili harekesinin üstüne konulmalı. Durak işaretlerinin konulması gereken noktalar yeniden incelenmeli; sayıları okuyucu dikkate alınmak suretiyle azaltılmalıdır. Bu hususda durulup da geriden alınması gereken noktalar ile durulup da sonradan devam edilmesinin yeterli olduğu nokta-

ların dikkate alınması yeterlidir. Okuyucu açısından durulan yerin lazım, mutlak veya caiz olması, ya da durulmasının evla olup olmaması önemli değildir. Çoğu okuyucu bunların anlamını da bilmemektedir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

9. Son olarak Diyanet İşleri Başkanlığına belki en erken beş yılda bir kez tertiplenen uluslararası nitelikte güzel mushaf yazma ve mushaf tezhiplene yarışması tertiplemesini öneriyorum. Bunun için öncelikle yarışmada ve yarışmacılarda aranacak nitelikler en ince ayrıntısına kadar tespit edilip Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak en az üç dilde ilan edilmeli ve birinci olan eserlerin telif hakları satın alınarak mükemmel bir baskı ile basılıp hediye olarak dağıtılmalı. Bu sayede büyük oranda kaybolan mushaf yazma geleneğimiz bir miktar canlanır diye düşünüyorum. Bildiğim kadarıyla düzenli olarak süren böyle bir yarışma dünyada bir ilk olacaktır.

Hepinize saygılar sunarım. Velhamdü lillahi rabbi'l-âlemîn.

KUR'AN'I ANLAMADA KIRAATLERDEN YARARLANMA

Ahmet Halid Şükri *

بسم الله الرحمن الرحيم المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن هدى ورحمة للعالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي بين للناس ما نزل إليهم من ربهم، وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه في تلاوة القرآن وتبيين معانيه، وبعد.

فإن من دواعي سروري المشاركة بهذا البحث في الندوة التي تقيمها جامعة مرمرة في اسطنبول في تركيا، وقد رأيت أن أخصه للبحث في موضوع الاستعانة بالقراءات لفهم معنى الآيات وأهدف من خلاله إلى تبين أهمية ذكر القراءات في كتب التفسير وفوائده، ومما لا يخفى على عالم التفسير والقراءات أن ذكر أوجه القراءة له دور كبير في إثراء المعنى وتوضيحه وتبيينه، وقد رأيت من أجل تعزيز وتأكيده ما ذكرته من فوائد الاستعانة بالقراءات على التفسير، ذكر أمثلة اخترتها من عدد من كتب التفسير المشهورة. والله تعالى أسأل أن أكون قد وفقت في ذلك، وأتقدم ببالغ الشكر وعظيم الامتنان إلى الإخوة الأفاضل منظمي المؤتمر على جهودهم الكريمة في خدمة كتاب الله وعلومه، والله الموفق لكل خير.

ملاحظة: آثرت تجريد أسماء المؤلفين والأعلام من الألقاب العلمية والاجتماعية في البحث وهوامشه وقائمة المراجع تسوية بين الجميع في هذا الأمر.

* مدير المركز الثقافي الإسلامي، كلية الشريعة - الجامعة الأردنية

أحمد خالد شكري

عمّان عاصمة الأردن في

10/10/1433 هـ

28/8/2012 م

المبحث الأول

أهمية ذكر القراءات في كتب التفسير وفوائدها

يلحظ من يطالع على كتب مناهج المفسرين وأصول التفسير تأكيد العلماء على أن أحد أهم شروط المفسر: معرفة القراءات، وأن اختلاف القراءات هو أحد أسباب اختلاف المفسرين، ويستشهدون في مقام تبين هذا السبب وتوضيحه وتبيين أهمية ذكر القراءات في كتب التفسير بأمثلة كثيرة تؤكد وتبينه^١.

وتتفاوت أوجه القراءة من حيث أثرها في المعنى، فقد يكون أثر القراءات في المعنى أثراً واضحاً ظاهراً، وقد يكون أثراً غير ظاهر لأول وهلة، يحتاج إلى تأمل ونظر وإعمال فكر وإظهار الصلة بين وجه القراءة والمعنى، وقد لا يكون لبعض أوجه القراءة أثر في المعنى، ولذلك لم يكن هذا النوع من أوجه القراءة محط اعتناء المفسرين، إذ كان معظم المفسرين يكتفون بإيراد ما له تأثير أو علاقة ظاهرة بالمعنى من أوجه القراءة، ومنهم من كان يذكر أوجه القراءة ذات الصلة غير المباشرة بالتفسير مع الإشارة إلى هذه الصلة وتبيينها في الغالب^٢، كما كان بعضهم ينص على أوجه القراءة الشاذة على أنها

١ من نص على ذلك ابن عقيلة المكي، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، ٧/٤٢٨-٤٣٠

و٤٤٢، ومحمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/٤٠-٤٤، ومحمد أبو شهبه، الإسرائيليات

والموضوعات في كتب التفسير، ٣٤، وسعود الفقيسان، اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره، ٥٩-

٩٢، وفضل حسن عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، ٢٧٨-٢٨٤، وصلاح الخالدي، تعريف

الدارسين بمناهج المفسرين، ٢٦٨-٢٧٢، وخالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ٨٦.

٢ أشار إلى هذا عدد ممن بحث في القراءات وأثرها في التفسير، ويوجد في عدد من كتب التفسير

عبارات متناثرة وتأملات لطيفة في تأثير أوجه القراءة على المعنى بصورة غير مباشرة، وللإطلاع على

الأمر أكثر ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل،

ص ٧٠٩-٧٥٢، ونبييل آل إسماعيل، علم القراءات نشأته أطواره أثره في العلوم الشرعية، ٣٦٥-

٣٦٤، ومحمد عمر با زمول، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، ص ٣٦٩-٩٣٠، وهيفاء

قراءات تفسيرية، ويحمل ما فيها من زيادة لفظ أو تبديله على أنه تفسير للآية^٣، وخص بعضهم مؤلفات لتوجيه القراءات والبحث في معانيها ودقائقها ولطائفها^٤.

ونص عدد من علماء التفسير على ضرورة اقتصار التفسير على ذكر القراءات المتواترة فقط وعدم تجاوزها إلى الشاذ، في حين كان منهج معظم المفسرين ذكر القراءة الشاذة والاستعانة بها على التفسير والترجيح كما يُستعان بالقراءة المتواترة بلا تفريق بينهما^٥.

ويعود اعتناء المفسرين بالقراءات ورجوعهم إليها لتوضيح المعنى وتبيينه إلى العصر الأول، ويؤكد ذلك روايات عديدة عن الصحابة والتابعين احتجوا فيها بالقراءة لتأكيد المعنى أو ترجيحه أو تبيينه أو التنبيه إلى اختلاف المعنى بسبب اختلاف القراءة، ونبه السيوطي المفسر إلى أنه قد يرد عن السابقين تفسيران مختلفان في الكلمة الواحدة فيظن ذلك اختلافا وليس باختلاف، وإنما يكون كل تفسير بناء على قراءة^٦، ومن أمثلته ما ورد عن قتادة في تفسير قوله تعالى: {لَقَالُوا إِنَّمَا سَكِرَاتُ أَبْصَارِنَا} [الحجر: ١٥] أنه قال «من قرأ {سَكِرَتْ} مشددة فإنما يعني: سَدَّتْ، ومن قرأ: {سَكِرَتْ} مخففة^٧ فإنه

٣ عبد الرؤوف رضوان، أثر القراءات في التفسير، ٣٢-٣٥.

٤ يُنظر: أحمد شكري، في القراءات القرآنية، ٤٧-٤٩.

٥ من المؤلفات المطبوعة في توجيه القراءات: الحجة في القراءات السبع لابن خالويه، والحجة في علل القراءات السبع لأبي علي الفارسي، والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لمكي بن أبي طالب القيسي، وشرح الهداية للمهدوي، والمختار في معاني قراءات أهل الأمصار لابن إدريس، والموضح في وجوه القراءات وعللها لابن أبي مريم، وصدر حديثاً عدد من الكتب في توجيه القراءات (يُنظر قسم الدراسة لكتاب الهداية للمهدوي، ٢٧-٤٠).

٥ أوردت في البحث أمثلة عديدة للاستعانة بالقراءة الشاذة على التفسير، موافقةً لعدد من المفسرين، مع مراعاة أن منزلتها قطعاً ليست بمنزلة القراءة المتواترة، وتُحمل على أنها قول الصحابي أو التابعي الذي تروى عنه (للتوسع في حكم الاحتجاج بالقراءة الشاذة يُنظر: أحمد شكري، في القراءات القرآنية، ٢٤-٢٦).

٦ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ٢٢٢/٤.

٧ قرأ بالتخفيف ابن كثير، وبالتشديد الباقون (ينظر: القباقي، إيضاح الرموز ومفتاح الكنوز في القراءات الأربع عشرة، ص ٤٧٧).

يعني: سحرت»^٨، وعلّق السيوطي على هذه العبارة بقوله: «وهذا الجمع من قتادة نفيس بديع»^٩.

ومن أمثلته أيضا ما ورد عن الحسن أنه فسر القطران في قوله تعالى: {سرايلهم من قطران} [إبراهيم: ٥٠] بأنه الذي تهنأ^{١٠} به الإبل، وروي عنه وعن غيره أنه النحاس المذاب^{١١}، وعلّق السيوطي على هذا الاختلاف بأنهما ليسا قولين، فإن القول الثاني على القراءة الشاذة المنسوبة لعلي وابن عباس وأبي هريرة والحسن البصري وابن سيرين^{١٢}: {قطرِ آن} بتنوين قطر وهو النحاس، و{آن} أي شديد الحر^{١٣}.

وبقي منهج الاستعانة بالقراءات لفهم المعنى شائعا بين المفسرين وإن ظهر بينهم تفاوت في الموقف من القراءة، ففي حين قبلها بعضهم وسلموا بها، وعدوها أساسا بنوا عليه المعنى أو الترجيح فيه، كانت مواقف غيرهم مباينة لهذا الموقف، وإن تفاوتت في نسبة البعد عنه، ولعل أبعدهما موقف من أطلق لقلمه العنان في أن يخطئ القراء ويرد عليهم عبارات قاسية جارحة.

أما كتب التفسير الحديثة فيلحظ القارئ فيها ندرة ذكر أوجه القراءة أو انعدامه تماما، والاقتصار على التفسير وفق الرواية المنتشرة بين عامة الناس، ولهذا الاتجاه في التفسير أسبابه ودوافعه العديدة، ومنها: انحصار الروايات الشائعة بين العامة في رواية حفص عن عاصم عند أغلب المسلمين، ورواية ورش عن نافع أو قالون عن نافع عند نسبة قليلة منهم، ورواية الدوري عن أبي عمرو عند نسبة أقل، وانحصار الروايات

٨ ابن جرير، جامع البيان، ١٢/١٤.

٩ السيوطي، الإتقان، ٢٢٢/٤.

١٠ أي تطلى جلودها بالقطران - وهي مادة تستخرج من الشجر وتطبخ - على سبيل العلاج من الجرب، وهي مادة سريعة الاشتعال (ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ١٣٢/٧).

١١ ابن جرير، جامع البيان، ٢٥٦/١٣.

١٢ ينظر في نسبة القراءة: أبا حيان، البحر المحيط، ٤٤٠/٥، وعبد العال سالم مكرم وأحمد مختار عمر، معجم القراءات القرآنية، ٢٤٤/٣.

١٣ السيوطي، الإتقان، ٢٢٢/٤ و ٢٢٣.

الأخرى^{١٤}، مما أدى إلى اقتصار معظم المفسرين على الالتزام بالتفسير وفق الرواية التي تعرفها العامة تيسيراً عليهم ورفعاً لما يخشى من إشكالات بسبب ذكر أوجه القراءة^{١٥}. وقد يكون سبب اقتصار بعض المفسرين على رواية واحدة، عدم علمهم بالروايات الأخرى، فقد كتب في التفسير من المعاصرين أشخاص لا علم لهم بالقراءات ومدى أهمية ذكرها، وقد يكون الأمر أسوأ من ذلك عند بعضهم ممن قصد تحريف المعاني والإساءة المتعمدة للتفسير بأسلوب مباشر أو مُلتوٍ^{١٦}.

فوائد اختلاف القراءات

لاختلاف أوجه القراءة فوائد عديدة، وقد اعتنى عدد من العلماء بذكر هذه الفوائد وضرب الأمثلة لها، وقد يتداخل بعض ما قالوه في بعض، ورأيت أن أقتصر منها هنا على ما له علاقة بالتفسير، ومنها:

١- إثراء المعنى وتوسيعه، وتنوع أوجه التفسير بسبب اختلاف القراءة، وعبر عنه ابن الجزري بقوله: «إظهار نهاية البلاغة وكمال الإعجاز وغاية الاختصار وجمال الإيجاز»^{١٧}.

٢- ترجيح تفسير بعينه على غيره.

١٤ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٦٣/١، وأحمد القضاة وأحمد شكري ومحمد منصور، مقدمات في علم القراءات، ٦٣.

١٥ وقد يكون سبب عدم إيراد أوجه القراءة وتبيين المعنى بناء عليها الالتزام بخطة في التأليف مع مجموعة من المؤلفين الآخرين أو مع جهة داعية لتأليف التفسير، وقد حصل ذلك معي حيث شاركت مع مجموعة من الفضلاء في تأليف «التفسير المنهجي» ليكون موافقاً للمنهج المقرر في عدد من المدارس الشرعية التي تعنى بتدريس تفسير القرآن الكريم لطلبتها، وكان من نقاط المنهج المتفق عليه مع الجهة الداعية للتأليف: الالتزام بالتفسير وفق رواية حفص عن عاصم والاقتصار عليها.

١٦ للتوسع في الاطلاع على المناهج المنحرفة في التفسير عند عدد من المعاصرين، يُنظر: صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ٥١٥-٥١٧، وفضل عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، ٦٦٥-٧٠٨، ومساعد الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، ٢٢٥-٢٢٦.

١٧ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٥٢/١.

- ٣- الجمع بين قولين مختلفين بمجموع القراءتين، فتنزل القراءة منزلة الآية وتكون دلالة القراءة على المعنى عاضدة للقراءة الأخرى.
- ٤- دفع توهم ما ليس مراداً، ورد الفهم الخطأ للآية، وإزالة الإشكال.
- ٥- بيان المجلد وتوضيح الغريب وتقييد المطلق
- ٦- الدلالة على حكمين شرعيين مختلفين، أو الجمع بينهما، أو ترجيح حكم مختلف فيه، أو إيضاح حكم يقتضي الظاهر خلافه، أو بيان حكم مجمع عليه.
- إلى غير ذلك من الفوائد العديدة^{١٨}.

والأمثلة التي يمكن إيرادها لهذه الفوائد كثيرة، وسأقتصر هنا على ذكر بعض الأمثلة المتعلقة بالفائدة الأخيرة وأترك ما عداها للمبحث الثاني حيث سيرد فيه العديد من الأمثلة لكل واحدة من هذه الفوائد.

ويمكن تقسيم أمثلة هذه الفائدة من فوائد اختلاف القراءات حسب التفصيل المذكور فيها إلى الجوانب التالية:

- ١- الدلالة على حكمين شرعيين مختلفين: يمثل له باختلاف القراءات في قوله تعالى {وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ} [البقرة: ١٩٦] حيث قرأ العشرة {والعمرة} بالنصب عطفاً على الحج، وقد استنبط بعض المفسرين^{١٩} منه وجوب العمرة^{٢٠}، كما استنبطوا وجوب العمرة من القراءة الشاذة المنسوبة إلى علقمة: {وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ} ^{٢١}، ومن القراءة الشاذة المنسوبة إلى علي بن أبي طالب وابن مسعود: {وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلْبَيْتِ} ^{٢٢}، ومن القراءة الشاذة المنسوبة لابن مسعود:

١٨ ممن ذكر هذه الفوائد وغيرها: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/٥٢-٥٤، و محمد سالم محيسن، المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة، ١/٧٩-٨٢، ومحمد عمر با زمول، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، ١/١٨٠-١٩٢، وسفيان موسى خليل، القراءات القرآنية وتوجيهها في تفسير الرازي، ١٧١ و ١٨٣-١٨٤.

١٩ معظم المفسرين على عدم استنباط وجوب العمرة من القراءة المتواترة (ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢/٣٦٩).

٢٠ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ١/٢٠٤.

٢١ أبو حيان محمد بن يوسف الغرناطي، البحر المحيط، ١/٧٢.

٢٢ السيوطي، الدر المنثور، ١/٥٠٣.

{وأقيموا الحج والعمرة إلى البيت لله} ^{٢٣٣}، وممن قال بوجوب العمرة من الأئمة الشافعي وأحمد، وتدل القراءة الشاذة المنسوبة إلى نافع وأبي عمرو والكسائي عن أبي جعفر والحسن والشعبي: {والعمرة} بالرفع ^{٢٤} على عدم الوجوب لعدم عطفها على الأمر ^{٢٥}.

٢- الجمع بين حكمين شرعيين ولكن في حالين مختلفين، كما في آية الوضوء حيث وردت قراءتان متواترتان في لفظ: {وأرجلكم} [المائدة: ٦] هما: بالنصب عطفًا على المغسول، وبالجزم عطفًا على الممسوح ^{٢٦}، ويثبت السنة أن المسح يكون في حال لبس الخف، فكل قراءة هنا أفادت حكمًا في حال ^{٢٧}.

٣- ترجيح حكم مختلف فيه، كما في قوله تعالى: {فكفارتهم إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة} [المائدة: ٨٩] بزيادة صفة: {مؤمنة} وهي قراءة شاذة لم تنسب لأحد من القراء، وفيها ترجيح اشتراط الإيمان في الرقبة، وهو مذهب بعض أهل العلم ^{٢٨}.

٤- إيضاح حكم يقتضي الظاهر خلافه، كما في قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله} [الجمعة: ٩] حيث توهم هذه القراءة التي أجمع عليها القراء العشرة أن المراد: السرعة في المشي إلى الصلاة، إلا أن القراءة الشاذة المروية عن عمر بن الخطاب وابن مسعود وابن الزبير وأبي بن كعب: {فامضوا} ^{٢٩} توضح أن المراد بالسعي المضي وليس العجلة، كما أن الحديث الشريف وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا ثوب بالصلاة فلا يسع أحدكم ولكن ليمش وعليه

٢٣ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣٦٩/٢.

٢٤ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣٦٩/٢، وأبو حيان، البحر المحيط، ٧٢/٢.

٢٥ للتوسع في بحث المسألة ينظر: بازمول، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، ٤٥٧/٢.

٢٦ قرأ نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب بالنصب، وباقي العشرة بالخفض (ينظر: القباقبي، إيضاح الرموز، ص ٣٥٧).

٢٧ عزت شحاتة كرار، أثر القراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية، ص ٢٩.

٢٨ ابن الجزري، النشر، ٢٩/١.

٢٩ السيوطي، الدر المنثور، ١٦١/٨ و ١٦٢، وللتوسع في الوقوف على مظان ذكر ونسبة هذه القراءة ينظر: بازمول، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام ١٨٩.

السكينة والوقار»^{٣٠} يقوي دلالة الآية على أن المراد بالسعي في القراءة المتواترة المبادرة إلى الحضور والتبكير إلى الصلاة حتى لا يضطر المصلي إلى العجلة بسبب التأخر مما يفقده السكينة والوقار المطلوب وجودهما عند المسلم.

٥- بيان حكم مجمع عليه: كما في القراءة الشاذة المنسوبة إلى سعد بن أبي وقاص في قوله تعالى: {وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس} [النساء: ١٢] بزيادة: {من أم} بعد: {وله أخ أو أخت}، وتروى عن أبي: {من الأم} بالتعريف^{٣١}، حيث بينت هذه القراءة أن المراد بالإخوة في هذا الحكم الإخوة للأم دون الأشقاء ودون من كانوا إخوة لأب، وهذا أمر مجمع عليه^{٣٢}. وفي كتب التفسير والفقه والقراءات وغيرها أمثلة أخرى^{٣٣}.

المبحث الثاني

استعانة المفسرين بالقراءات لفهم المعنى وتبيينه

لما كان ذكر القراءات والاستعانة بها على التفسير منهجا شائعا بين عموم المفسرين، فإن تتبع كتب المفسرين مع كثرتها يحتاج إلى جهد كبير وبحث طويل، ولذا رأيت الاختصار في هذا البحث على ذكر مناهج عدد من أعلامهم راعيت في اختيارهم تنوع الأزمنة وتنوع مناهج التفسير، مع التمثيل على استعانتهم بالقراءات لتبيين المعنى من تفاسيرهم.

المطلب الأول

الاستعانة بالقراءات لفهم المعنى عند الطبري

٣٠ رواه مسلم في كتاب المساجد، باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة.

٣١ أبو حيان، البحر المحیط، ١٨٩/٣ و ١٩٠.

٣٢ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٧٨/٥، وابن المنذر، الإجماع، ٨٢.

٣٣ للمزيد من الأمثلة ينظر: محمد الحيش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية،

ص ٢٤٣-٣٥٩، ومحمد عمر با زمول، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، ص ١٨٦-١٨٩

و ٤١٩ و ٤٨١ و ٥١٢-٥٢٢ و ٧٥٢ وغيرها، وعزت شحاتة كرار، أثر القراءات القرآنية في

استنباط الأحكام الفقهية، ص ٢٤-١٠٦.

هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ولد سنة ٢٢٤هـ، ورحل في طلب العلم، وبرع في التفسير والحديث والتاريخ والفقه، وكان زاهدا ورعا متواضعا، توفي في بغداد سنة ٣١٠هـ^{٣٤}.

وتفسيره: «جامع البيان» من أهم كتب التفسير، جمع فيه بين المأثور والرأي والاجتهاد، وقد أثنى عليه العلماء، وجعلوه أحد مراجعهم الأساسية، ولما للطبري من وتفسيره من منزلة كبيرة لقب بشيخ المفسرين.

وكان الطبري عالما بالقراءات كما كان عالما بالتفسير، وله فيها مؤلف كبير^{٣٥}، وكان يورد القراءات في تفسيره ويستشهد بها على المعنى كما كان ينتقد بعض أوجه القراءة ويضعفها، وقد تفاوتت مواقف دارسي منهجه في عرض القراءات بين الدفاع عنه والاعتذار عن فعله، وتبيين أن ما أنكره ابن جرير من أوجه القراءة لم يصله متواترا ولذا لم يثبت عنده على أنه من الأوجه الصحيحة المقروءة فلا حرج عنده من رده أو تضعيفه^{٣٦}، وبين مهاجمته ونقده واتهامه والرد عليه^{٣٧}، وكان الأولى بمهاجميه التريث وتتبع حال القراءات في عصره، والتأمل في عبارات الطبري أثناء تعليقه على القراءات، فلم يكن دائما يرد وينكر، كما أنه ليس أول من فعل ذلك ولا آخرهم، فلا وجه لتخصيصه بالنقد دون غيره.

وكان الطبري في ترجيحه بين القراءات يعتمد على المعنى اعتمادا كبيرا، فإن كان في إحدى القراءتين معنى زائد على القراءة الأخرى اختارها ورجحها^{٣٨}، أو إن كان المعنى في إحدى القراءتين أمكن أو يشمل القراءة الأخرى.

٣٤ ينظر: صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، ٣٤٢-٣٥٠.

٣٥ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٦٥/١٨، وابن الجزري، النشر، ٣٤/١.

٣٦ ينظر: مساعد الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، ٣١٢-٣٢٠، وزيد مهوش، منهج ابن جرير الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره.

٣٧ ينظر: محمد عارف عثمان، القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير الطبري والرد عليه، ولبيب السعيد، دفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسر.

٣٨ بين الاختيار والترجيح تداخل وتوافق من جانب، واختلاف من جانب آخر، فجانب التوافق هو اشتراكهما في قبول القراءة المختارة والراجعة والقراءة بها، واختلافهما في أن الترجيح يظهر منه التقليل من شأن القراءة المرجوحة (ينظر: يحيى أحمد جلال، قواعد الترجيح والاختيار في القراءات عند الإمام مكي بن أبي طالب القيسي، ص ١٠٥).

وكان له مرجحات أخرى بين القراءات منها: استفادة القراءة وانتشارها بين القراء، وفصاحة القراءة وقوتها وشهرتها في لغة العرب، وموافقتها حكما شرعيا اتفق عليه، وموافقة رسم المصحف، وموافقة السياق وموافقة قواعد النحو وما يدل عليه ظاهر القرآن، كما كان يرجح بين القراءات بناء على نظره واستدلاله وقوة عارضته في استنباط المعاني التي تظهر من خلال القراءة التي كان يرجحها.

وكان ترجيحه لبعض القراءات لمناسبتها رؤوس الآي كما في ترجيحه قراءة {قواربرا} [الإنسان: ١٥] بإثبات الألف على القراءة بحذفها^{٣٩} لمناسبة الفاصلة، وترجيحه قراءة: {ناخرة} [النازعات: ١١] بالألف على قراءة: {نخرة} بلا ألف^{٤٠} لموافقة رؤوس الآي. كما كان ينقل اختيارات من سبقه وحججهم ويناقشها ويختار من بينها^{٤١}، مما يدل على رسوخ قدمه في علوم القراءات والتفسير واللغة.

ومن الأمثلة على إيراد الطبري القراءات في تفسيره والاستشهاد بها على التفسير، واستخدامها لتوضيح المعنى وإثرائه، وتبيين كثرة الأوجه التي تنتج عن اختلاف القراءات ما يلي:

في تفسير قوله تعالى: {ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السموات والأرض والله بما تعملون خبير} [آل عمران: ١٨٠] ذكر القراءتين في {يحسبن} بالياء والتاء^{٤٢}، وبين المعنى على كل قراءة منهما، وأن كل قراءة أفادت معنى، فالتاء للخطاب، والياء للغيبة، وعلى كل قراءة منهما لا بد من تقدير في الآية يوضح المعنى، فعلى القراءة بالياء يكون التقدير: ولا يحسبن الباخلون البخل هو خيرا لهم، فاكتفى بذكر {يبخلون}

٣٩ قرأ نافع وابن كثير وشعبة والكسائي وأبو جعفر وخلف البزار بالتنوين، وقرأ أبو عمرو وابن عامر وحفص وروح بترك التنوين وكلهم يقف بالألف، وقرأ حمزة ورويس بترك التنوين ويقفان بلا ألف (ينظر: عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة، ص ٣٣٢).

٤٠ قرأ بالألف شعبة وحمزة والكسائي ورويس، وقرأ الباقون بلا ألف (ينظر: عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة، ص ٣٣٦).

٤١ عبد الرحمن الجمل، منهج الإمام الطبري في القراءات في تفسيره، ص ١٧٨-٢٢٣.

٤٢ قرأ حمزة بالتاء، وباقي العشرة بالياء (ينظر: محمد سالم محيسن، المذهب في القراءات العشر، ١/١٤٤).

عن البخل، وعلى القراءة بالتاء يكون التقدير: ولا تحسبن أيها المخاطب بخل الباخلين هو خيرا لهم^{٤٣}، وكلامه في هذا الموضع في غاية الجودة والدقة.

وعند تفسير قوله تعالى: {إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين} [الأنعام: ٥٧] ذكر وجهي القراءة في {يقض} وهما: بالضاد المكسورة على أنه مضارع قضى، من القضاء بمعنى الحكم والفصل بالقضاء، والقراءة الثانية {يقص} بالصاد المشددة المضمومة^{٤٤} على أنه مضارع قصّ من القصص، وذكر القراءة الشاذة المنسوبة لابن مسعود وهي: {وهو أسرع الفاصلين} مستشهدا بها على المعنى العام للآية، وبين معنى الآية على قراءة {يقض} وهو: «أن الله يقضي الحق فيهم وفيك ويفصل به بينك وبينهم فيتبين المحق منكم والمبطل، وهو خير من بين وميز بين المحق والمبطل وأعدلهم، لأنه لا يقع في حكمه وقضائه حيف إلى أحد لوسيلة له إليه ولا لقربة ولا مناسبة، ولا في قضائه جور لأنه لا يأخذ الرشوة في الأحكام فيجور، فهو أعدل الحكام وخير الفاصلين»^{٤٥}، واكتفى بالإشارة إلى المعنى على قراءة {يقص} ولم يوضحه وهو: أنه يتبع الحق والحكمة فيما يحكم به ويقدره، ويحدث بالأنباء الصادقة لأن جميع ما أنبأ به فهو من أقاصيص الحق^{٤٦}، كما قال سبحانه: {نحن نقص عليك أحسن القصص} [يوسف: ٣].

المطلب الثاني

الاستعانة بالقراءات لفهم المعنى عند الزمخشري

هو محمود بن عمر الزمخشري، ولد سنة ٤٦٧هـ، ونشأ في طلب العلم ورحل من أجله حتى أصبح إماما في النحو والأدب والبلاغة والتفسير، وكان على مذهب المعتزلة، توفي سنة ٥٣٨هـ^{٤٧}.

٤٣ ينظر: الطبري، جامع البيان، ١٨٩/٤.

٤٤ قرأ أبو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف البزار {يقض} بالضاد مكسورة، وقرأ الباقون {يقص} بالصاد مشددة مضمومة (ينظر: ابن الجزي، النشر، ٢٥٨/٢).

٤٥ الطبري، جامع البيان، ٢١١/٥.

٤٦ ابن أبي مريم، الموضح، ٤٧٢/١، ومحمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط، ص ١١٨ من تفسير سورة الأنعام.

٤٧ صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ٥٣٢-٥٣٨.

وتفسيره الكشف أحد أهم مراجع التفسير، ويعد رائد مدرسة التفسير البياني، ولأهمية هذا التفسير اعتمد عليه كثير من المفسرين الذين جاؤوا بعده، وجعلوه مرجعا أساسيا لهم كالبيضاوي والنسفي والنيسابوري وأبي السعود والأكوسي وغيرهم^{٤٨}.

وكان للزمخشري اهتمام خاص بالقراءات في الكشف، حيث كان يستشهد بها ويكثر من ذلك، وقد بلغ عدد مواضع ذكر القراءات عنده أكثر من ألفين وخمس مئة موضع، حوالي الربع منها ذكر فيه قراءات متواترة^{٤٩}.

وأغلب هذه المواضع كانت لذكر الاختلافات في الفرش، ولم يكن الزمخشري يمر بما يذكره من أوجه القراءة مرورا عابرا، فكان يقف معها في كثير من الأحيان معللا ومقارنا وموجها، وكان في الغالب لا يفرق بين المتواتر والشاذ^{٥٠}.

ووجهت سهام الطعن إلى الزمخشري لطعنه في عدد من القراءات واستخدامه عبارات لاذعة في حق قارئها، فكان فعله هذا مدعاة لأن يُنقد في مقابل نقده، وبعبارة لا تقل قوة عن عباراته، وكان يتهم القراء باللحن والسهو والخطأ، وعلل بعضا من أوجه القراءة غير المرتضاة منه بأنها سهو أو وهم قاد إليه اتباع خط المصحف، أو ضعف دقة النظر عند القراء، ومن الأمثلة على ذلك ما علق به على قراءة سكون الراء في قوله تعالى: {وأرنا مناسكنا}[البقرة: ١٢٨] وهي قراءة متواترة قرأ بها ابن كثير ويعقوب وأبو عمرو^{٥١}: «أنها لغة مسترذلة»^{٥٢}.

وكان لطعنه هذا في القراءات دوافع متعددة، منها ما يرجع إلى تعصبه لمذهب البصريين في النحو، ومنها ما يرجع إلى ترجيحه اللهجة الأفشى على اللهجة الأقل

٤٨ أحمد شكري، مظاهر الإبداع والتجديد في تفسير الزمخشري، ٢٦٤ و ٢٦٥.

٤٩ محمد محمود الدومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري دراسة نقدية، ص ١٤١.

٥٠ محمد محمود الدومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري دراسة نقدية، ص ١٥٠ و ١٥٥-١٥٦.

٥١ ورد عن أبي عمرو روايتان هما الإسكان والاختلاس (ينظر: القباقبي، إيضاح الرموز، ص ٢٨٧).

٥٢ الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٢١٤/١، وللوقوف على مزيد من الأمثلة من ذلك ينظر: ١٥٦/١ و ٦٦/٢ و ٢١٩ و ٢٣٨ و ٥١٧ و ٣٣٧/٣ و ٥٨٠ و ٦٢٩ و ٦٥/٤ و ٦٦٧ وغيرها.

انتشارا، وكان لتعصبه لمذهب الاعتزال أثر كبير جعله يرجح أحيانا قراءات شاذة على متواترة^{٥٣}.

ومع ذلك فقد كان الزمخشري بعد أن يذكر أوجه القراءة يبين المعنى بناء على ما يذكره من قراءات، كما كان أحيانا يرجح المعنى بناء عليها^{٥٤}.

ومن الأمثلة عليه أنه في تفسير قوله تعالى: {ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا} [الروم: ٣١ و ٣٢] بعد أن ذكر القراءتين، وهما: {فارقوا بالألف} و{فرّقوا} بتشديد الراء^{٥٥} ذكر المعنى على كل قراءة منهما فقال: «{فارقوا دينهم} تركوا دين الإسلام، وقرئ: {فرّقوا} بالتشديد أي جعلوه أديانا مختلفة لاختلاف أهوائهم»^{٥٦} ومع تفسيره وفق القراءتين أثبت مناسبة كل واحدة منهما لسياق الآيات الكريمة وعدم وجود تناقض واختلاف بينهما.

ومن الأمثلة أنه عند تفسيره قوله تعالى: {قد كان لكم آية في فتنتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين} [آل عمران: ١٣] ذكر أن معنى {يرونهم مثليهم} يرى المشركون المسلمين مثلي عدد المشركين أي قريبا من ألفين، أو مثلي عدد المسلمين أي ست مئة ونيفا وعشرين، وعلق عليه بقوله: «أراهم الله إياهم مع قلتهم أضعافهم ليهابوهم ويجبنوا عن قتالهم، وكان ذلك مددا لهم من الله كما أمدهم بالملائكة، الدليل عليه قراءة نافع: {ترونهم} بالتاء^{٥٧} أي ترون يا مشركي قريش المسلمين مثلي فتكم الكافرة أو مثلي أنفسهم...»^{٥٨} فهو هنا يستشهد بالقراءة الأخرى ليرجح المعنى الذي ذهب إليه في تفسير الآية الكريمة.

٥٣ محمد الدومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري دراسة نقدية، ص ٣٨٨.

٥٤ محمد الدومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري دراسة نقدية، ص ١٨٨.

٥٥ قرأ حمزة والكسائي بالألف، والباقون بالتشديد (ينظر: القباقي، إيضاح الرموز، ص ٣٩١).

٥٦ الزمخشري، الكشف، ٤٨٥/٣.

٥٧ قرأ بها نافع وأبو جعفر ويعقوب، وقرأ الباقر بالباء (ينظر: ابن الجزري، النشر ١٧٩/٢).

٥٨ الزمخشري، الكشف ٣٦٩/١.

المطلب الثالث

الاستعانة بالقراءات لفهم المعنى عند ابن عطية

هو أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي الغرناطي، المولود بها سنة ٤٨١هـ، نشأ نشأة علمية وتعمق في التفسير والحديث والفقه والأدب وتولى القضاء لسنوات، وكانت وفاته سنة ٥٤١ هـ رحمه الله^{٥٩}.

وتفسيره المحرر الوجيز من أمهات كتب التفسير حيث تميز بجودة الأسلوب وحسن العبارة والترتيب، وأثنى عليه علماء عصره ومن بعدهم، ونقل عنه كثير من المفسرين اللاحقين^{٦٠}.

وكان ابن عطية يذكر القراءات في تفسيره ويستشهد بها على المعنى ويوجهها ويحتج لها وبها، هذا هو الغالب في منهجه، وإن كان في مواضع قليلة نقل تضعيف قراءات متواترة مرتضيا ذلك التضعيف موافقا عليه، كما كان يرجح بين القراءات مخالفا بذلك رأي جمهور علماء القراءات^{٦١}.

ومن أمثلة إيراد القراءات والاستعانة بها لتوضيح المعنى وتبيينه أنه في تفسير قوله تعالى: {وما هو على الغيب بضنين} [التكوير: ٢٤] ذكر وجهي القراءة بالضاد والطاء^{٦٢}، وبين أن معنى القراءة الأولى بالضاد: بخيل أي يشح به ولا يبلغ ما قيل له، وأن معنى القراءة الثانية بالطاء: بمتهم، وتكون هذه القراءة في المعنى نظير وصفه بأمين، وقيل معناه: بضعيف القوة عن التبليغ^{٦٣}، فهو هنا يذكر المعنى على كل قراءة ويبين المعاني المتعددة بسبب اختلاف القراءات.

وفي تفسير قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين} [المائدة: ٦] أورد القراءتين

٥٩ محمد ماجد عياصرة، ابن عطية والقراءات القرآنية في تفسيره المحرر الوجيز مع دراسة تطبيقية لسورة البقرة، ص ٧-٢٥.

٦٠ محمد عياصرة، ابن عطية والقراءات القرآنية في تفسيره، ص ٨٢-٨٦.

٦١ محمد عياصرة، ابن عطية والقراءات القرآنية في تفسيره، ص ٩٨-١١٢.

٦٢ قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ورويس بالطاء، والباقون بالضاد (ينظر: القباقبي، إيضاح الرموز، ص ٧٢٤).

٦٣ ابن عطية، المحرر الوجيز، ٥/٤٤٤.

المتواترتين في لفظ: {وأرجلكم} بالنصب والجبر، والقراءة الشاذة فيه بالرفع^{٦٤}، وبين ما يترتب على كل قراءة من حكم شرعي مع ذكر أدلة الأقوال باستيعاب واستيفاء^{٦٥}. وفي تفسير قوله تعالى: {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها} [البقرة: ١٠٦] ذكر القراءتين المتواترتين في {ننسها}^{٦٦} وبين أن القراءة الأولى من النسيان، والثانية من التأخير، كما ذكر أوجه القراءات الشاذة المتعددة في اللفظ، وأن مآلها إلى أحد هذين المعنيين^{٦٧}، فكل قراءة هنا بمنزلة آية، لأن كل قراءة أفادت معنى مختلفاً عن الآخر.

المطلب الرابع

الاستعانة بالقراءات لفهم المعنى عند الفخر الرازي

هو فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ولد سنة ٥٤٤هـ، ونشأ في كنف والده الذي كان يلقب بخطيب الري، وبرع في عدد من العلوم منها التفسير والكلام والعلوم العقلية وعلوم اللغة والفقه وأصوله، حتى عُدَّ مجدد القرن السادس، وكانت وفاته سنة ٦٠٦هـ^{٦٨}. وتفسيره من أحسن التفاسير لما حواه من معلومات قيمة، وعلوم متعددة مع حسن العبارة وجودة الترتيب، وأخذ عليه كثرة الاستطراد وإيراد أقوال الفلاسفة والرد عليها^{٦٩}. اعتنى الفخر الرازي بإيراد القراءات في تفسيره، وكانت طريقة عرضه لها متنوعة مما أنبأ عن سعة علمه وتعدد مصادره، وكان موقفه الغالب في تفسيره هو الدفاع عن القراءات المتواترة والرد على الطاعنين فيها، وإن كان في مواضع يسيرة نقل الطعن

٦٤ قرأ نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب بالنصب، وباقي العشرة بالجبر، والحسن بالرفع (ينظر: القباقبي، إيضاح الرموز، ص ٣٥٧).

٦٥ ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ١٦٣/٢ و ١٦٤، و محمد عياصرة، ابن عطية والقراءات القرآنية في تفسيره، ص ١٢٩.

٦٦ قرأ الكوفيون وابن عامر ونافع وأبو جعفر ويعقوب: {ننسها} نضم النون وكسر السين، وقرأ باقي العشرة: {ننساها} بفتح النون والسين وبهمزة ساكنة بعدها (ينظر: القباقبي، إيضاح الرموز، ص ٢٨٣).

٦٧ ابن عطية، المحرر الوجيز ٤٣٤/١-٤٣٧.

٦٨ سفيان موسى خليل، القراءات القرآنية وتوجيهها في تفسير الرازي، ص ٢٣-٤١.

٦٩ ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون ٢٩٤/١.

في القراءة دون أن يعقب عليه، ولما كان هذا الفعل مخالفا لموقفه المعتاد جرى البحث عن تعليله، ولعل أقرب ما وجه به أنه كان مجرد ناقل لهذه الطعون ونقله لها لا يعني موافقته عليها^{٧٠}.

وكان يختار من بين أوجه القراءة التي يذكرها ما يراه أولى بالقبول، ويعلل ترجيحاته عادة بما يظهر سبب الترجيح، ومن ذلك أنه رجح قراءة: {الله الذي له ما في السموات وما في الأرض}{إبراهيم: ٢} بالرفع على قراءة الجر^{٧١}، وهما قراءتان متواترتان، وذكر علة ترجيحه من وجوه^{٧٢}.

وكان الفخر الرازي يستعين بالقراءات ويستند إليها في تفسيره وترجيحه بين الأقوال، ومن ذلك استشهاده بالقراءة الشاذة المنسوبة إلى عبد الله بن مسعود وهي: {وأرهم مناسكهم وتب عليهم} بدل: {وأرنا مناسكنا وتب علينا}{البقرة: ١٢٨} على أن الضمير في {علينا} لا يدخل فيه إبراهيم عليه السلام لأنه نبي معصوم غير محتاج إلى التوبة، ويكون المقصود بالضمير: المذنبين من ذريته، فكانت هذه القراءة الشاذة أحد أدلته في ترجيح عدم وجود ما يحتاج إلى توبة عند الأنبياء^{٧٣}.

وفي تفسير قوله تعالى: {وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون}{التوبة: ١٢} ذكر القراءتين في لفظ: {إيمانهم} بكسر الهمزة لابن عامر، ويفتحها للباقيين، وجعل اختلاف القراءات في هذا اللفظ مثريا للأوجه المتعددة في معنى الآية، فقراءة ابن عامر لها وجهان هما: أنه لا أمان لهم، وأنهم كفار لا دين لهم، وعلى هذه القراءة فالباعث على قتالهم هو الكفر، أو عدم الأمان لهم، بينما بينت القراءة الأخرى أن الباعث على قتالهم هو كونهم

٧٠ سفيان خلیل، القراءات القرآنية وتوجيهها في تفسير الرازي، ص ١٨٣ و ١٥٥-١٥٧ وفيه تعليقات أخرى.

٧١ قرأ بالرفع نافع وابن عامر وأبو جعفر وافقهم رويس إذا ابتدأ، وقرأ الباقر بالجر (ينظر: الباقي، إيضاح الرموز، ص ٤٧٢).

٧٢ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٥٩/٧.

٧٣ الفخر الرازي، التفسير الكبير ٥٦/٢.

لا عهد لهم ولا ميثاق^{٧٤}، فيبين المعنى على كل قراءة، وإن لم يشير إلى إمكان الجمع بين القراءتين بأن الأولى تبين علة قتالهم، والثانية تصف حالهم حين قتالهم^{٧٥}.

المطلب الخامس

الاستعانة بالقراءات لفهم المعنى عند أبي حيان

هو محمد بن يوسف الغرناطي المولد والنشأة، ولد سنة ٦٥٤هـ، ورحل في شبابه إلى مصر حيث استقر بها إلى أن توفي سنة ٧٤٥هـ، وكان عالما بالنحو والصرف واللغات والتاريخ والأدب والتفسير والحديث والفقه والقراءات، وله أكثر من ثمانين مؤلفا^{٧٦}.

وكان أبو حيان من أكثر المفسرين ذكرا للقراءات في تفسيره، ولم يكن يسير على طريقة واحدة في ذكرها، وكان في الغالب يذكر القراءة منسوبة إلى قارئها ويوجهها دون أن يفصل بين المتواتر والشاذ منها، ولم يكن يرجح بين القراءات المتواترة، وكان يردّ بشدة على المفسرين والنحاة إذا ضعفوا قراءة متواترة لمخالفتها قاعدة نحوية، أما القراءات الشاذة فكان يشير إلى ضعفها وينقل نقدها ويقبله ويحمل ما خالف الرسم منها على التفسير.

ومما يؤخذ على منهج أبي حيان في القراءات أنه كان أحيانا لا يستوعب أسماء جميع القراء عند ذكر القراءة، أو يخطئ في نسبتها إلى بعض القراء، ويترك ذكر بعض الأوجه في اللفظ، أو لا يضبطها بما يكفي، وكلها ملاحظات يسيرة لا تقلل من جودة عمله في تفسيره المحيط^{٧٧}.

ولأن الهدف الأساس من ذكر القراءات في كتب التفسير هو الاستعانة بها عليه وتقريب المعنى وتوضيحه أو إثراؤه، فقد أبدع أبو حيان في هذا الجانب إبداعا ملحوظا

٧٤ الفخر الرازي، التفسير الكبير ٥/٥٣٥.

٧٥ ينظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ص ٣١٥، ومحمد حيش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم والأحكام، ص ٣٣٦، وسفيان خليل، القراءات القرآنية وتوجيهها في تفسير الرازي، ص ١٨٠.

٧٦ أحمد خالد شكري، القراءات في تفسير البحر المحيط من أوله إلى آخر سورة الأنفال، ص ٣٩-٢٠١، ولخصته في كتاب: أبو حيان الأندلسي ومنهجه في تفسيره البحر المحيط وفي إيراد القراءات فيه، ص ١١-١٢٦.

٧٧ أحمد شكري، القراءات في تفسير البحر المحيط، ص ٣٢١-٣٣٦.

يلمسه بوضوح من قرأ في هذا التفسير، فقد كان يذكر أوجه القراءة ويبين من خلالها معنى الآية ويوضحه ويظهر تنوع المعنى بها، ومن ذلك ما قاله عن قراءة ابن كثير بالياء في قوله تعالى: {وما الله بغافل عما تعملون} [البقرة: ٧٤]: «يحتمل أن يكون الخطاب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويحتمل أن يكون الخطاب مع بني إسرائيل، ويكون ذلك التفاتا إذ خرج من الخطاب في قوله تعالى: {ثم قست قلوبكم} إلى الغيبة في قوله: {تعملون} وحكمة هذا الالتفات أنه أعرض عن مخاطبتهم وأبرزهم في صورة من لا يقبل عليهم بالخطاب وجعلهم كالعائيين عنه، لأن مخاطبة الشخص ومواجهته بالكلام إقبال من المخاطب عليه وتأنيس له، فقطع عنهم مواجهته لهم بالخطاب لكثرة ما صدر عنهم من المخالفات»^{٧٨}.

وفي تفسير قوله تعالى: {لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده} [البقرة: ٢٣٣] أورد أوجه القراءة المتعددة فيها، وهي: {لا تضار} بالتشديد مع الرفع، قرأ بها ابن كثير ويعقوب وأبو عمرو، {لا تضار} بالسكون مع التخفيف، قرأ بها أبو جعفر والحسن بخلاف عنهما، {لا تضار} بالتشديد مع النصب، قرأ بها باقي العشرة، {لا تضار} بالتشديد مع الكسر قرأ بها الحسن في وجهه الثاني^{٧٩}، {لا تضار} بكسر الراء الأولى وسكون الثانية، رويت عن ابن عباس، {لا تضار} بفتح الراء الأولى وسكون الثانية، رويت عن ابن مسعود، {لا تضار} بالتشديد مع السكون، ثم ذكر توجيه هذه القراءات على أن الفعل يحتمل أن يكون مبنيا للفاعل أو مبنيا للمفعول، وتحتل لا أن تكون للنفي أو للنهي، وهذا الاختلاف في القراءات أدى إلى اختلاف المعنى، فعلى بناء الفعل للفاعل يكون ارتفاع {والدة} و{مولود} على الفاعلية، والمفعول محذوف تقديره: لا تضار والدة زوجها بأن تطالبه بما لا يقدر عليه من رزق وكسوة وغير ذلك من وجوه الضرر، ولا يضار مولود له زوجته بمنعها مما وجب لها من رزق وكسوة وأخذ ولدها مع إثارها إرضاعه وغير ذلك من وجوه الضرر، ويجوز أن يكون المفعول المحذوف

٧٨ أبو حيان، البحر المحيط ١/٢٦٧.

٧٩ تحرف اسم الحسن في النسخة المطبوعة من البحر إلى: «أبي جعفر» وهو غير واضح في المخطوطة، والتصحيح من السمين، الدر المنصون ٢/٤٦٧، وقد عدلت في نسبة أوجه القراءة عما في البحر، وفق ما ذكره القباقي في إيضاح الرموز، ص ٣٠١، وما في معجم القراءات القرآنية ١/١٧٨ و

تقديره: الصبي، أي لا يضارر كل واحد منهما الصبي فلا يترك رضاعه حتى يموت ولا ينفق عليه الأب أو ينزعه عن أمه حتى يضر بالصبي . . . »^{٨٠} إلى آخر كلامه في تبين الفروق بين أوجه القراءة واختلاف المعنى بناء عليه.

وكان أبو حيان يرى أن القراءة الشاذة المخالفة للرسم هي قراءة تفسيرية قطعاً، وكان غالباً ما يشير إلى ذلك ويؤكد عند ذكر قراءة من هذا النوع، ومن ذلك قوله في تفسير قوله تعالى: {فأزلهما الشيطان عنها} [البقرة: ٣٦]: «وحكوا أن عبد الله قرأ: {فوسوس لهما الشيطان عنها} وهذه القراءة مخالفة لسواد المصحف المجمع عليه، فينبغي أن يجعل تفسيراً، وكذا ما ورد عنه وعن غيره مما خالف سواد المصحف»^{٨١}، فهو يرى أن تبديل الكلمة بغيرها هنا كان تفسيراً من ابن مسعود للفظ فأزلهما بوسوس لهما.

وعند تفسيره لقوله تعالى: {كان الناس أمة واحدة} [البقرة: ٢١٣] استدل بقراءتين شاذتين مخالفتين للرسم على التفسير، فقال: «وقد رجح كونهم أمة واحدة في الإيمان بقوله {فبعث الله} وإنما بعثوا حين الاختلاف، ويؤكد قراءة عبد الله: {أمة واحدة فاختلفوا} ويقول: {ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه} فهذا يدل على أن الاتفاق كان حصل قبل البعث والإنزال، وبدلالة القول إذ النظر المستقيم يؤدي إلى الحق . . . وفي قراءة أبي: {كان البشر} إشارة إلى أنه لا يراد بالناس معهودون»^{٨٢}.

المطلب السادس

الاستعانة بالقراءات لفهم المعنى عند الآلوسي

هو محمود بن عبد الله الآلوسي البغدادي، ولد سنة ١٢١٧هـ، وتلقى العلم على كبار علماء عصره وتولى منصب الإفتاء وأوقف المدرسة المرجانية التي كان يشترط في متوليها أن يكون أعلم أهل البلد، له العديد من المؤلفات، توفي سنة ١٢٧٠هـ^{٨٣}.

٨٠ ينظر: أبو حيان، البحر المحيط ٢/٢١٤-٢١٦.

٨١ أبو حيان، البحر المحيط ١/١٦١.

٨٢ أبو حيان، البحر المحيط ١٣٥.

٨٣ هاني خليل عابد، التفسير الإشاري في تفسير الإمام الآلوسي، ص ٧-١٤، وصالح الخالدي،

تعريف الدارسين ص ٤٥٩.

وتفسيره روح المعاني من كتب التفسير المتوسعة التي حوت كثيرا من أقوال من سبقه مع التحقيق الترجيح والمناقشة، ويعد بحق موسوعة تفسيرية متكاملة^{٨٤}.

وتبعاً لمنهج الآلوسي المتوسع في التفسير كان لا بد له أن يذكر جميع أوجه القراءات الواردة في اللفظ المفسر ويوجهها ويرجح أو يبين المعنى بناء عليها، وهذا ظاهر جدا في تفسيره، ويمكن التمثيل له بالعديد من المواضع التي وظف فيها القراءات لخدمة التفسير وبيان المعنى، ففي تفسيره لقوله تعالى: {قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون} [البقرة: ١٤٤] أورد القراءتين في لفظ: {يعملون} بالتاء والياء^{٨٥} وبين أن القراءة بالياء تحمل على الوعيد لأهل الكتاب، والقراءة بالتاء وعد للمؤمنين المخاطبين في الآية، ثم ذكر احتمال أن يكون الضمير على القراءتين لجميع الناس، فيكون وعدا ووعيدا للفريقين من المؤمنين والكافرين^{٨٦}، وهنا نرى كيف وظف الآلوسي تعدد القراءات ليكون في تعددها تعدد المعاني.

وفي تفسير قوله تعالى: {ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وأن الله شديد العقاب} [البقرة: ١٦٥] ذكر أن جواب {لو} على قراءة: {ولو يرى} بالياء محذوف للإيذان بخروجه عن دائرة البيان، أي لوقعوا من الحسرة والندامة في ما لا يكاد يوصف، أما على قراءة نافع وابن عامر ويعقوب: {ولو ترى} على أن الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أو لكل من يصلح للخطاب فالجواب المقدر حينئذ: لرأيت أمرا لا يوصف من الهول والفظاعة^{٨٧}، وهو هنا يبين اختلاف الجواب المقدر بسبب اختلاف القراءة مما يثري المعنى.

٨٤ ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/٤٦٠.

٨٥ قرأ ابن عامر وحمة والكسائي وأبو جعفر وروح بالتاء، والباقون بالياء (ينظر: عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة، ص ٤٢).

٨٦ ينظر: الآلوسي، روح المعاني، ٢/١٦٦.

٨٧ ينظر: الآلوسي، روح المعاني ٢/٥٢، وفي نسبة القراءتين ينظر: عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة، ص ٤٣.

وقد يستشهد الآلوسي بقراءة يذكرها بعد أن يبين المعنى الذي يراه راجحاً، لتقوية وتأييد المعنى الذي رجحه، ومن ذلك أنه بعد أن فسر قوله تعالى: {فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج}[البقرة: ١٩٧] وفق قراءة الجمهور، أورد قراءة ابن كثير وأبي عمرو مستدلاً بها على صحة المعنى الذي ذكره^{٨٨}.

المطلب السابع

الاستعانة بالقراءات لفهم المعنى عند ابن عاشور

هو محمد الطاهر بن عاشور، من بيت آل عاشور الأشراف الأندلسيين، ولد في تونس سنة ١٨٧٩م، ونشأ في طلب العلم وظهرت عليه علامات النبوغ والذكاء ومهرو في عدة علوم، وشارك في مقاومة الاستعمار الفرنسي، وتولى مشيخة جامع الزيتونة وشيخ الإسلام المالكي، توفي سنة ١٩٧٣م^{٨٩}.

وتفسيره التحرير والتنوير يعد من أحسن التفاسير المتأخرة، حيث اهتم فيه ببيان اللغة والبلاغة والإعجاز والعلوم الشرعية والاجتماعية والتاريخية، وكان أكثر اهتمامه بدقائق البلاغة ونكات الإعجاز، كما حرص على أن يشتمل تفسيره على إضافات جديدة وإبداعات قيمة لم يسبق إليها، فجمع بين القديم والجديد بأسلوب جميل فريد^{٩٠}.

وخلافاً لمعظم المفسرين المتأخرين كان ابن عاشور يذكر القراءات في تفسيره ويستعين بها على تبين المعنى وتوضيحه، وخصص للحديث عن القراءات وأهميتها للمفسر المقدمة السادسة من تفسيره، التي ذكر فيها عدة فوائد تبين حالتها القراءات مع التفسير وهما: ما ليس له علاقة بالتفسير، وما له به تعلق من جهات متفاوتة^{٩١}.

٨٨ ينظر: الآلوسي، روح المعاني ٢/٢٢٠ و ٢٢١، وجهاد محمد فيصل النصيرات، الاتجاه البياني في تفسير الآلوسي من خلال سورة البقرة، ص ٢٦٤.

٨٩ جمال محمود أبو حسان، تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير دراسة منهجية ونقدية، ص ١-١٩.

٩٠ عماد طه الراعوش، علوم القرآن عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير دراسة ونقد، ص ٤٤-٥٠.

٩١ ابن عاشور، التحرير والتنوير ٥١/١.

ومما يحمد لابن عاشور وقوفه مع جمهور العلماء المدافعين عن القراءات في وجه الطاعنين والمضعفين^{٩٢}، ومما يؤخذ عليه سهوه في نسبة أوجه القراءة كما في المثالين التاليين.

ومن أمثلة إيراد القراءات والاستعانة بها على التفسير ما ذكره في تفسير قوله تعالى: {وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته} [الأعراف: ٥٧] حيث ذكر أوجه القراءة في لفظ {نشرا} والمعنى على كل منها، وبدأ بقراءة: {نُشْرا} بضم النون والشين ونسبها لنافع وأبي عمرو وابن كثير وأبي جعفر^{٩٣}، «على أنه جمع نُشور، وهو فاعول بمعنى فاعل، والنشور الريح الحية الطيبة لأنها تنشر السحاب أي تبثه وتكثره في الجو، كالشيء المنشور، ويجوز أن يكون فعولا بمعنى مفعول، أي منشورة، أي ميثوثة في الجهات متفرقة فيها، لأن النشر هو التفريق في جهات كثيرة، ومعنى ذلك أن ريح المطر تكون ليّنة، تجئ مرة من الجنوب ومرة من الشمال، وتنفرد في الجهات حتى ينشأ بها السحاب ويتعدد سحبات ميثوثة، ... وقرأه ابن عامر: {نُشْرا} بضم النون وسكون الشين وهو تخفيف نُشْر الذي هو بضميتين كما يقال: رُسل في رُسل، وقرأ حمزة والكسائي وخلف بفتح النون وسكون الشين على أنه مصدر، وانتصب إما على المفعولية المطلقة لأنه مرادف لأرسل بمعناه المجازي، أي أرسلها إرسالاً أو نشرها نشرًا، وإما على الحال من الريح أي ناشرة أي السحاب، أو من الضمير في أرسل أي أرسلها ناشرة أي محييا بها الأرض الميَّنة، أي محييا بآثارها وهي الأمطار، وقرأه عاصم بالباء الموحدة في موضع النون مضمومة وبسكون الشين وبالتنوين وهو تخفيف بُشْرا بضمهما على أنه جمع بشير مثل نُذْر ونذير، أي مبشرة للناس باقتراب الغيث.

فحصل من مجموع هذه القراءات أن الرياح تنشر السحاب، وأنها تأتي من جهات مختلفة تتعاقب فيكون ذلك سبب امتلاء الأسحابة بالماء، وأنها تحيي الأرض بعد موتها، وأنها تبشر الناس بهبوبها، فيدخل عليهم بها سرور^{٩٤}

٩٢ جمال أبو حسان، تفسير ابن عاشور، ١١٥-١١٩.

٩٣ ويعقوب (ينظر: القباقي، إيضاح الرموز، ص ٣٩٧).

٩٤ ابن عاشور، التحرير والتنوير ١٧٩/٧ و ١٨٠، وفي موضع الفرقان: ٤٨ (٤٧/١٩) ذكر مختصر

هذه العبارات وأحال إلى هذا الموضع.

وفي تفسير قوله تعالى: {ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون} [الزخرف: ٥٧] قال: «وقرأ نافع وابن عامر والكسائي وأبو بكر عن عاصم^{٩٥} وأبو جعفر وخلف: {يُصْدُونَ} بضم الصاد من الصدود إما بمعنى الإعراض، والمعرض عنه محذوف لظهوره من المقام أي يعرضون عن القرآن لأنهم أوهموأ بجدلهم أن في القرآن تناقضاً، وإما على أن الضم لغة في مضارع صد بمعنى ضجَّ مثل لغة كسر الصاد وهو قول الفراء والكسائي، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمة وحفص عن عاصم ويعقوب بكسر الصاد وهو من الصد بمعنى الضجيج والصخب، والمعنى: إذا قريش قومك يصخبون ويضجون من احتجاج ابن الزبيري بالمثل بعيسى في قوله معجبين بفلجه وظهور حجته لضعف إدراكهم لمراتب الاحتجاج»^{٩٦}.

ففي هذين المثالين نرى كيف استعان ابن عاشور باختلاف القراءات على توضيح المعنى وتبيينه وذكر المعاني المتعددة باختلاف أوجه القراءة.

الخاتمة

بعد هذه الجولة في عدد من كتب التفسير والتقاط مواضع لا تزيد عن كونها أمثلة يسيرة على استعانة هؤلاء المفسرين بالقراءات لفهم المعنى، ظهر لنا أهمية إيراد القراءات التي لها أثر في المعنى في كتب التفسير، ودورها الكبير في إظهار المعنى وتبيينه وفي تكثير المعاني المتعددة بسبب اختلاف القراءات.

كما ظهر لنا تفاوت مذاهب المفسرين القدامى والمحدثين من هذا الأمر.

كما ظهر لنا عظيم خطأ من تجرأ على الطعن بالقراءات وردّها أو تخطئة القراء ونسبتهم إلى السهو واللحن، وكان لهذا الفعل آثار سلبية عديدة.

ويعد اقتصار كثير من المفسرين المتأخرين على رواية واحدة في التفسير قصوراً منهم في هذا الجانب وحرماناً لهم ولمن يقرأ في تفاسيرهم من إثراء التفسير بذكر أوجه متعددة في المعنى بناء على اختلاف أوجه القراءة، وإن كان عذر بعضهم في ترك ذكر

٩٥ ذكر أبي بكر عن عاصم هنا سهو من المفسر إذ قراءته كحفص بكسر الصاد (ينظر: القباقبي،

إيضاح الرموز، ص ٦٤٨، وعبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة، ص ٢٩٠.

٩٦ ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢٥/٢٣٨، وكان في المقدمة (١/٥٥) ذكر هاتين القراءتين مستدلاً بهما على اختلاف المعنى لاختلاف القراءة.

القراءات الرغبة في الاختصار والإيجاز، وتقريب التفسير لعامة الناس وعدم إشغالهم بأوجه القراءة المتعددة.

وما تزال الحاجة ماسة إلى دراسة أوسع تتبع كتب التفسير، وتستخرج منها مناهجها في ذكر القراءات وتبين فوائد إيراد القراءات فيها، وأهميتها في التفسير وتوضيح المعنى. والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم وبارك على نبيه المصطفى وآله.

قائمة المراجع

أ- الكتب:

- ١- أحمد خالد شكري، أبو حيان الأندلسي ومنهجه في تفسيره البحر المحيط وفي إيراد القراءات فيه، دار عمّار، عمّان، ط الأولى ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
- ٢- أحمد خالد شكري، في القراءات القرآنية، دار العلوم، عمّان، ط الأولى، ٢٠٠٦م.
- ٣- أحمد القضاة وأحمد شكري ومحمد منصور، مقدمات في علم القراءات، دار عمّار، عمّان، ط الأولى، ٢٠٠١م.
- ٤- الألوسي، محمود بن عبد الله (ت ١٢٧٠هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٥- ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط الثالثة، ١٩٦٨م.
- ٦- ابن الجزري، محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ) النشر في القراءات العشر، مراجعة: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٧- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ) زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، ط الرابعة، ١٩٨٧م.
- ٨- أبو حيان محمد بن يوسف الغرناطي الندلسي (ت ٧٤٥هـ) البحر المحيط في التفسير، مطابع النصر، الرياض.
- ٩- خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دارالفائس، بيروت، ط الثالثة، ١٩٩٤م.
- ١٠- الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠١م.
- ١١- ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد (ت نحو ٤٠٣هـ) حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الخامسة، ١٩٩٧م.
- ١٢- زيد مهاوش منهج ابن جرير الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره.
- ١٣- سعود الفنينسان، اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره، دار إشبيليا، الرياض، ط الأولى، ١٩٩٧م.

- ١٤- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت ٧٥٦ هـ) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط الأولى، ١٩٩١ م.
- ١٥- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ) الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م.
- ١٦- السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣ م.
- ١٧- صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط الأولى، ٢٠٠٢ م.
- ١٨- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (ت ١٤٢٦ هـ) قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، دار القلم، دمشق، ط الثانية، ١٩٨٩ م.
- ١٩- عبد العال سالم مكرم وأحمد مختار عمر، معجم القراءات القرآنية، جامعة الكويت، ط الأولى، ١٩٨٢ م.
- ٢٠- عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٩٨١ م.
- ٢١- عزت شحاتة كرار، أثر القراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية، مؤسسة المختار، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠٣ م.
- ٢٢- ابن عطية، أبو محمد عبد لحق بن غالب (ت ٥٤١ هـ) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٢ هـ.
- ٢٣- ابن عقيلة المكي، محمد بن أحمد (ت ١١٥٠ هـ) الزيادة والإحسان في علوم القرآن، جامعة الشارقة، ط الأولى، ١٤٢٧ هـ، ٢٠٠٦ م.
- ٢٤- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ) التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثالثة، ١٩٩٩ م.
- ٢٥- فضل حسن عباس، التفسير أساسياته واتجاهاته، مكتبة دنديس، عمان، ط الأولى، ٢٠٠٥ م.
- ٢٦- القباقي، محمد بن خليل (ت ٨٤٩ هـ) إيضاح الرموز ومفتاح الكنوز في القراءات الأربع عشرة، تحقيق: أحمد خالد شكري، دار عمار، عمان، ط الأولى، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣ م.
- ٢٧- القرطبي، محمد بن أحمد (ت ٦٧١ هـ) الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب، مصر.
- ٢٨- لبيب السعيد، دفاع عن القراءات المتواترة في مواجهة الطبري المفسر، دار المعارف، مصر.
- ٢٩- محمد الحيش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٩ م.
- ٣٠- محمد حسين الذهبي (ت ١٩٧٦ م) التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط الثانية، ١٩٧٦ م.
- ٣١- محمد سالم محيسن (ت ١٤٢٢ هـ) المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة، المدينة المنورة، ط الأولى.

- ٣٢- محمد سالم محيسن، المذهب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر
- ٣٣- محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م.
- ٣٤- محمد أبو شهبه (ت ١٤٠٣ هـ) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.
- ٣٥- محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٩٧٣ م) التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- ٣٦- محمد عارف عثمان، القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير الطبري والرد عليه، ط الأولى، ١٩٨٦م.
- ٣٧- محمد عمر بازمول، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، دار الهجرة، الرياض، ط الأولى، ١٩٩٦م.
- ٣٨- مساعد بن سليمان الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، ط الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
- ٣٩- المهدي، أحمد بن عمار (ت ٤٤٠ هـ) شرح الهداية، تحقيق: حازم حيدر، دار عمار، عمان، ط الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- ٤٠- نبيل بن محمد إبراهيم آل إسماعيل، علم القراءات نشأته، أطواره، أثره في العلوم الشرعية، مكتبة التوبة، ط الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
- ٤١- ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦ هـ) معجم الأدباء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

ب- الرسائل الجامعية

- ١- أحمد خالد شكري، القراءات في تفسير البحر المحيط من أوله إلى آخر سورة الأنفال، ماجستير، إشراف: محمد سالم محيسن، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٩٨٧م.
- ٢- جمال محمود أبو حسان، تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير دراسة منهجية نقدية، ماجستير، إشراف: فضل حسن عباس، الجامعة الأردنية، ١٩٩١م.
- ٣- جهاد محمد فيصل النصيرات، الاتجاه البياني في تفسير الآلوسي من خلال سورة البقرة، دكتوراه، إشراف: فضل حسن عباس، جامعة اليرموك، ٢٠٠٥م.
- ٤- سفيان موسى خليل، القراءات القرآنية وتوجيهها في تفسير الرازي، ماجستير، إشراف: أحمد خالد شكري، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٣م.
- ٥- عبد الرحمن الجمل، منهج الإمام الطبري في القراءات في تفسيره، ماجستير، إشراف: فضل حسن عباس، الجامعة الأردنية، ١٩٩٢م.
- ٦- عماد طه الراعوش، علوم القرآن عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، دكتوراه، إشراف: عبد الباسط بلبول، جامعة اليرموك، ٢٠٠٦م.
- ٧- محمد ماجد عياصرة، ابن عطية والقراءات القرآنية في تفسيره المحرر الوجيز دراسة تطبيقية لسورة البقرة، ماجستير، إشراف: أحمد شكري، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٢م.

- ٨- محمد محمود الدومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري دراسة نقدية، دكتوراه، إشراف: محمد علي حجازي، جامعة اليرموك، ٢٠٠٥م.
- ٩- هاني خليل عابد، التفسير الإشاري في تفسير الإمام الآلوسي، ماجستير، إشراف: أحمد نوفل، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٣م.
- ١٠- يحيى أحمد جلال، قواعد الترجيح والاختيار في القراءات عند الإمام مكي بن أبي طالب القيسي، ماجستير، إشراف: أحمد شكري، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م.
- ١١- ج- بحوث منشورة في وقائع مؤتمرات:
- ١٢- أحمد خالد شكري، مظاهر الإبداع والتجديد في تفسير الزمخشري، مؤتمر: محمود الزمخشري والنهضة العلمية والأدبية في الشرق، تركمنستان، ٢٠٠٧م.
- ١٣- أحمد خالد شكري، مناهج المفسرين في ذكر القراءات والاستعانة بها على التفسير، مؤتمر: مناهج تفسير القرآن الكريم وشرح الحديث الشريف، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ٢٠٠٦م.
- ١٤- د- مقالات:
- ١٥- هيفاء عبد الرؤوف رضوان، أثر القراءات في التفسير، مجلة الفرقان، الأردن، العدد ٧٢، كانون الثاني ٢٠٠٨م.

MÜZAKERE

İbrahim Hilmi KARSLI *

Elhamdulillah rabbi'l-âlemîn.

Vesselâtu ve's-selâmu 'ala resûlina muhammedin ve 'ala âlihî ve sahbihi ecma'în.

Saygıdeğer hazırun, değerli ilim adamları!

Muhterem ilim adamı Profesör Doktor Ahmet Halid Şükrî'nin hazırladığı *“el-İsti'âne bil-kıraat li Fehmi ma'ne'l-âyât” (Âyetlerin Anlaşılmasında Kıraatlerden İstifade Etmek)* isimli tebliği müzakere etmek üzere huzurunuzda bulunuyorum. Tebliği baştan sona inceledim ve verilen bilgilerden istifade ettim. Bu vesileyle değerli profesöre samimi teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum. Dolayısıyla müzakere niteliğinde bizim burada ifade edeceğimiz hususların, bir eleştiri olarak değil; tebliğin planlanması çerçevesinde katkı mahiyetinde ileri sürülen fikirler şeklinde değerlendirilmesini rica ediyorum.

Değerli Profesör, tebliğinin sonuç kısmında kıraat-anlam ilişkisi konusunda yeni çalışmaların yapılması gerektiğinden söz etmektedir. Belirtmeliyim ki, ülkemizde sadece âyetlerin anlaşılmasında kıraatlerin rolü konusunda kitap düzeyinde üç çalışma yapılmıştır. Müzakereyi hazırlarken bu çalışmaları gözden geçirdim. İlk çalışma, *“Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi”* isimyle Prof. Dr. İsmail Karaçam tarafından yapılmıştır. İkinci çalışma, *“Kıraatlerin Tefsire Etkisi”* isimyle Prof. Dr. Abdurrahman Çetin tarafından yapılmıştır. Son olarak da daha kapsamlı çalışma *“Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü”* isimyle Doç. Dr. Mehmet Ünal tarafından hazırlanmıştır. Ünal, bu eser-

* Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi

de sadece tasviri bir yöntem izlememiş, konuyla ilgili problemlere eğilerek çözüm önerilerinde bulunmuştur.

Değerli Hazirun!

Tebliğin Birinci bölümünde –numara verilmediği için benim numaralandırmama göre sayfa 2’de- kıraatlerin manaya etkisinin farklı seviyelerde olduğu ifade edilmektedir. Yine tebliğ sahibi, bazı kıraat vecihlerinin manaya her hangi bir etkisinin olmadığını, dolayısıyla müfessirlerin bunlara yer vermediğini belirtmektedir. Değerli ilim adamı, bu kıraatlerin hangi çeşit kıraatler olduğu, farklı kıraat ve yorumlarının tüm kıraat vecihlerinin kaçta kaçında söz konusu olabileceği, yine bu yorum farklılıklarının niteliği konularında bir bilgi verseydi, daha iyi olurdu.

Nitekim **Kıraati aşere/On kıraatle** sınırlı bir araştırma yapan Abdurrahman Çetin, bu konuda şu tespitleri yapmaktadır: Kıraatlerin izhâr, idğâm, ihfa, imâle, ibdâl, teshîl, işmâm, revm vb. yaklaşık yüzde sekseni manaya hiçbir etkisi olmayan okuyuşlardır. Kıraatlerin yüzde on beşi manaya çok az tesir eden müfred-cemi, müzekker-müennes, malum-meçhul, gaib-muhâtap-mütekellim vb. okuyuş farklılıklarıdır. Kıraatlerin yüzde beşi de, farklı manalar elde edilmesinde ve bunlar arasından çok azının farklı hükümler çıkarılmasında rol oynamaktadır. Netice olarak kıraat farklılıkları, mana, yorum ve hüküm çıkarmada sadece genişlik, derinlik ve esneklik sağlamaktadır. Birbiriyle çelişen, çatışan zıt manalar ortaya çıkmamaktadır.

Yine değerli ilim adamı, sayfa 3’de kıraatlerden istifade ederken, müfessirlerin farklı yaklaşımlar ortaya koyduklarını ifade eder ve bunlarla ilgili özet bilgiler verir. Buna göre bazı müfessirler, sadece mütevatir kıraatleri esas alırken, müfessirlerin çoğunluğu, bunlara ilave olarak şâz kıraatlerden de istifade etmiştir.

Üstaz, müfessirlerin ilk asırdan itibaren âyetlerin anlaşılmasında kıraatlere önem verdiklerini ifade etmektedir. Ancak tefsir tarihine biraz daha yakından baktığımızda, şu tespitleri yapmak mümkündür: Rivayet sahasında ilk müfessirlerden Abdurrezzak b. Hemmam ve İbn Ebî Hâtim’in tefsirlerinde kıraatlere çok az yer verilmektedir. Nitekim değerli dostumuz Mehmet Akif Koç’un İbn Ebî Hâtim’in tefsiriyle ilgili hazırladığı doktora tezinde bu sonuca varılmaktadır. Kanaatimizce bu konu oldukça önemlidir; üzerinde durulması ve aydınlatılması gereken bir noktadır.



Tebliğin 5 ile 7'nci sayfaları arasında, tefsir açısından Kıraat farklılıklarının faydaları üzerinde örnekler verilerek durulmaktadır. Verilen bu bilgilerin, konunun açıklığa kavuşturulması açısından faydalı olduğu konusunda kuşku yoktur. Ancak kıraatlerin Kur'an tefsirindeki rolü konusunda Usulü Fıkhın kavramlarından istifade edilebilirdi. Meselâ âmm lafızların tahsisi, mutlak lafızların takyidi, mücmel lafızların beyanı gibi. Yine Sarf, Nahiv ve Belağat kavramlarından hareketle bir tasnif yapmak da mümkündü. Nitekim ülkemizde yapılan bir kısım araştırmalarda bu tür tasniflerin yapıldığı görülmektedir.

Değerli ilim adamları!

Kıraatler konusunda bazı araştırmacıların Taberî'ye ağır eleştiriler yönelttiği bilinmektedir. Tebliğde s. 9'da, bu konuda dikkatli olunması ve Taberî'nin yaşadığı asırda kıraatlerin durumunun iyi anlaşılması gerektiği ifade edilir. Bu önemli bir tespittir. Çünkü Taberî'nin yaşadığı dönemlerde henüz “yedi kıraat” olgusu ortaya çıkmamıştır. Kısaca bu dönem, sahih kıraatlerin zayıf olanlarından ayırt edilmeye çalışıldığı bir ayıklama dönemidir. Dolayısıyla Taberî'nin, kendisine ulaşan bazı okuyuşular konusunda, eleştirel bir yaklaşıma sahip olması ve tercihlerde bulunmasından daha doğal ne olabilirdi ki?

Muhterem Hazirun!

Bilindiği gibi, tefsirler bütün kıraat farklılıklarına yer vermezler. Bu anlamda kıraat kitaplarından ayrılırlar. Çünkü tefsir çalışmalarının gayesi, lafızların tilaveti ile ilgili kaide ve kuralları ortaya koymak değildir. Aksine tefsirler, âyetlerin anlaşılması ve açıklanması çerçevesinde kıraatlere yer verirler. Bu temel özelliği, doğal olarak Taberî'nin tefsirinde de görüyoruz. Ancak muhterem ilim adamının da s. 9'da belirttiği gibi şu hususu tespit ediyoruz: Kıraatler arasında yaptığı tercihlerde Taberî, manaya ayrı bir önem vermiştir. Nitekim konuyla ilgili ülkemizde yapılan çalışmalar da bu gerçeği desteklemektedir.

Meselâ Halis Albayrak'ın, “Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi” isimli makalesinde bu konuda önemli bilgiler verilmektedir (Bk. Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak, Şule Yay., 2011, 200-236). Bu bağlamda şu tespitler yapılmaktadır: Taberî, iki kıraatten birinin anlam fazlalığı veya anlam zenginliğine sahip olmasını, bir tercih sebebi olarak görmektedir. Yine Taberî'nin yönteminde kıraatin fasih oluşu, tercih sebeplerinden bir diğerini oluşturmaktadır. Ayrıca Taberî, kıraatler arasında tercihlerde bulunurken, nüzul sebebi ve nüzul sırası gibi hususları dikkate almıştır. Kısaca Taberî,

başka güçlü tercih ettirici sebepler olmadıkça, metinsel bağlam çerçevesinde en uygun manaya imkân verecek okuyuşu tercih etme eğilimindedir.

Değerli misafirler!

Tebliğ sahibi araştırmasında, yedi müfessire yer vermektedir. Kısa bilgiler vererek ikişer örnekle iktifa etmektedir. Böyle bir planlamanın, söz konusu tefsirlerde kıraat-tefsir ilişkisini ortaya koymak açısından yeterli olmadığını düşünüyoruz. Diğer bir ifadeyle verilen bilgiler doyurucu ve ikna edici olmamaktadır. Çünkü sadece Zemahşeri'nin, iki bin beş yüzden fazla kıraate atıfta bulunduğu bizzat tebliğ sahibi tarafından nakledilmektedir. Taberî ve Razi'nin de yüksek lisans ve doktora tezlerine konu olabilecek malzeme içerdiği görülmektedir. Diğer müfessirler de konuyu bundan aşağı bir seviyede ele almamışlardır. Şu halde konu, bir başka planlama ile ele alınsaydı daha uygun olurdu. Meselâ araştırma müfessir odaklı ele alınmayabilirdi. Çünkü tebliğin temel amacı, müfessirlerin yaklaşımlarını ortaya koymak değildir. Başlık bunu açıkça göstermektedir. Belki tebliği sahibi, sayfa beşde "Kıraat İhtilaflarının Faydaları" bölümünde daha sistemli bir şekilde belirli başlıklar altında konuyu detaylı olarak işleyebilirdi.

Son olarak konumuzla alakalı çok önemli gördüğüm bir hususu dile getirerek sözlerimi noktalayacağım. O da şudur: Ne yazık ki, ülkemizde gerçekleştirilen Kur'an eğitimi, İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerindeki tefsir dersleri hariç, esas itibarıyla tecvit kuralları çerçevesinde Kur'an'ın yüzünden okunmasıdır. Diğer bir ifadeyle Kur'an eğitiminde âyetlerin anlaşılması, ilâhî mesajların belletilmesi neredeyse söz konusu değildir. Bunun bir sapma olduğunu düşünüyorum. Çünkü burada ilâhî kelâm anlaşılıp yaşanmak için değil, okunup sevap kazanmak için bir ritüel kitabı muamelesine tabi tutulmaktadır. Oysa Kur'an'la olan ilişkinin esas amacı onun anlaşılması ve yaşanmasıdır. Çünkü Kur'an anlaşılacak için tilavet edilir. Dolayısıyla Kur'an eğitimiyle ilgili bütün anlayış ve uygulamalarımızın yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Gittikçe gelişen kıraat eğitiminin de bu açıdan ele alınıp düzenlenmesi gerektiğini teklif ediyoruz. Çünkü Kıraatin kaynağını oluşturan yedi harfin amaçlarından biri de, insanların manasını anladıkları lafız ve ifadelerle Kur'an'ı tilavet etmeleriydi. Dolayısıyla bütünüyle manadan kopuk bir kıraat eğitiminin doğru olmadığını düşünüyoruz.

Sözlerime son verirken teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

KIRAATTE VAKF-İBTİDA VE ANLAMA

Nihat TEMEL *

İslamî ilimlerin hemen hepsinin doğrudan veya dolaylı Kur'an kaynaklı en azından onunla ilgili olduğu bilinen bir gerçektir. Kur'an'ın, islamî hayatı bütün yönleriyle kuşatan prensipleri ihtivâ etmesi sebebiyle bunun böyle olması tabiidir. Bilhassa ilâhî kelâm olması nedeniyle Kur'an, Müslümanlar tarafından olağanüstü bir titizlik ve Arap dilinin bütün incelikleri göz önünde tutularak ele alınmış; bu durumda Kur'an ile ilgili çok çeşitli ilimlerin teşekkülüne kaynaklık etmiştir. Söz konusu bu ilimler başlangıçtan itibaren İslam dünyasının içtimâî, hukûkî, iktisadî, siyasî kısaca zihnî oluşum ve gelişmesine paralel olarak yeni problemleri hem ortaya koymuş; hem de çözümünü aramıştır. Bunlar arasında doğrudan Kur'anın anlaşılması bakımından Tefsir ilminin çok özel bir yeri vardır. Zira prensiplerini Kur'ana dayandırmak zorunda bulunan öteki islamî ilimlerin sağlıklı bir tarzda konulup gelişmesi, Kur'anın doğru anlaşılmasına bağlıdır. Daha başta Müslümanlar tarafından fark edilmiş olan bu gerçek, onları Kur'an çevresinde çok kesif, dakik ve teknik özellikleri olan bir takım çalışmalara sevk etmiştir ki, bunun neticesi sonraki dönemlerde Kur'an ilimleri diye adlandırılacak olan disiplinlerin doğuşudur. Kur'an-ı Kerimin Arap edebiyatı içindeki yüksek mevkii herkesin malumudur. İnsan iradesinin hiçbir şekilde erişemeyeceği yüksek bir icâz ile nâzil olmuş olan Kur'an-ı Kerim şüphe yok ki okunmak, dinlenmek, anlatılmak ve gereğince amel edilmek üzere vahyedilmiştir. Bu vahy-i matluvun (okunan vahyin) layıkı vechile anlaşılmasında ve delâlet ettiği mânada kesinlik ve katiyet kazanmasında en büyük ve doğrudan hizmet veren ilimlerin başında **Tecvid ilminin** ve özellikle onun mühim bir rûknünü teşkil eden **vakf ve ibtidâ** konularının bilinmesinde büyük bir zaruret vardır.

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.



Bu işin başlangıcının tâ Resûl-i Ekrem (s.a.s.) zamanına kadar gittiği, bu konuya ilk dikkat edenin Resûl-i Ekrem (s.a.s.) olduğu ve hatta huzurunda buna dikkat etmeyi te'dib bile ettiği, bu konuda yapılan nakillerden açıkça anlaşılmaktadır.

Her ne kadar konunun önemine binâen bu işin tatbikatı sahâbe devrine kadar gidiyorsa ve İslam literatüründe bu konuda hemen hemen her asırda muhtelif eserlerin yazıldığı görülüyorsa da Türkçe olarak bu konunun genel çapta ele alındığı tarafımızdan yapılan araştırmalarda tesbit edilememiştir.

Bunun başlıca sebeplerinden birisinin; Arapça ve hatta yüksek seviyede Arapça bilmeyi ve tatbik etmeyi gerektirdiği için konuları ihtivâ etmesine bağlamak da mümkündür. Milletimizin anadilinin Arapça olmaması bu konuya önem verilmeyişinin sebeplerinden sayılabilir. Fakat bugün Türkiye'miz ilim vasatında sayıları bir hayli kabarık İmam–Hatip Liselerinin ve İlâhiyat Fakültelerinin mevcudiyeti artık bu konunun gereği gibi ele alınıp değerlendirilmesine müsâit görülmektedir.

Bu sempozyumun, vakf ve ibtidâ konularının bilinmesinde ve uygulanmasında bir başlangıç olacağına inanıyor, sempozyumun gerçekleşmesinde emeği geçen herkese teşekkür ediyorum.

I- VAKF ve İBTİDÂ

A. Vakf ve İbtidânın Tarifi

Vakf (الوقف); lügatte “hapsetmek (alıkoymak)”¹ durmak ve durdurmak demektir.² el-Cevherî, (ö. 393/1002) yapmakta olduğum işi terk ettim “yâni (ondan) vazgeçtim” demiştir.³ Et-Turumma (ö. 125/742) şöyle der:⁴ Nehrevân kenarında uyku geldi ve hatta gözlerin arzusu beni davet etti. Helakime isyan ederek, sonra vazgeçtim. Kaçınmaya razı olarak ve iyilik sahibi de razı olarak.⁵

Vakf ve vukuf oturma zıddı olup, ayakta durmak demektir. Bir kimse yerde ayakta durduğunda “وَقَفَ بِالْمَكَانِ وَقْفًا وَقُوفًا” denilir. Bunun sıfatı وَاِقِفْ

1 Cürcânî, Ta'rifât, s. 274.

2 Âsım, Kâmus Tercümesi, III/762.

3 Yakût, Mu'cemü'l-üdebâ, II/269.

4 Yakût, Mu'cemü'l-üdebâ, II/269.

5 age., aynı yer.

şeklinde gelir. Çoğulu (Mastarı olması lazım) وَقَفْتُ ve وَقُفْتُ dur. Bu fiil geçişli olarak da kullanılır. (وَقَفْتُهَا أَنَا وَقَفًا), Onu ben durdurdum, demektir.

Bir adamı bir kelime üzerinde durdurduğunda ise “وَقَفُّهُ تَوْقِيفًا” dersin.⁶ İstilahta ilim olarak şöyle tarif edilmiştir: Manayı tamamlamak için kur'râ-nın tesbit ettiği yerlerde durmak; mananın bozulmayacağı belirli yerlerden başlamak suretiyle kıraatte edâ keyfiyetinin bilinmesini sağlayan yüce bir ilimdir.⁷

Kısa ifadeyle “قَطَعَ الصَّوْتِ مَعَ التَّنَفُّسِ” nefesle beraber sesi kesmektir, şeklinde tarif edilir.

V.k.f. (وقف): kelimesi Kur'an-ı Kerim'de dört yerde, alıkoymak, menetmek, hapsetmek ve hareketin kesilmesine delâlet eden manalara gelmektedir.

1. “وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ” (ve onları hapsedin (tutuklayın))⁸
2. “وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ” (Ateş karşısında durduruldukları zaman sen bir görsen)⁹
3. “وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ” (Rablerinin huzurunda durduruldukları zaman sen bir görsen)¹⁰
4. “وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ” (ve zalimler Rableri huzurunda durdurulmuş oldukları zaman bir görsen)¹¹

Durmak ve hapsetmek manaları hadiste de geçmektedir.

« وَمَا أَتَى عَلَى آيَةِ رَحْمَةٍ إِلَّا وَقَفَتْ وَسَأَلَ وَمَا أَتَى عَلَى آيَةِ عَذَابٍ إِلَّا وَقَفَتْ وَتَعَوَّدَ »

“Peygamber (s.a.v) “Rahmet âyetine geldiğinde, durur ve duâ ederdi. Yine azap âyetine geldiğinde durur ve Allah'a sığınır.”¹²

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin tarifi ise maksadı daha açık bir şekilde belirtmektedir.

«الْوَقْفُ عِبَارَةٌ عَنْ قَطْعِ الصَّوْتِ عَلَى الْكَلِمَةِ زَمَانًا يَتَنَفَّسُ فِيهِ عَادَةً بَيْنَةَ اسْتِثْنَاءِ الْقِرَاءَةِ»

6 age., aynı yer.

7 ez-Zerkeşi, el-Bürhân, I/342.

8 Saffat, 87/24.

9 En'âm, 6/27.

10 En'âm, 6/30.

11 Sebe', 34/31.

12 Tirmizi, Sünen, Kitâbu'l-mevâkıf, 67; Nesâî, Sünen, Kitâbu't-tatbik, 73.



“Vakf, kelime üzerinde kıraate tekrar başlamak niyetiyle âdet olduğu şekilde nefes alacak kadar bir zaman sesi kesmekten ibârettir”.¹³

Âlimler vakf yerlerinin tayininde farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları nefesin bitmesini, bazıları âyet başlarında esas ittihâz etmişlerdir. **Doğru olanı ise kelamın tamam olmasıdır. Çünkü aslolan odur. Vakf, bazen âyetin ortasında, bazen de sonunda gelir. Ekser olan ise âyetin sonunda gelenidir.**¹⁴

Yine el-Ensârî (ö. 926/1520) vakfın tarifini temsili bir şekilde şöyle izah eder:

“Kâri (okuyan) yolcu gibidir. Vakflarda yolcunun konakladığı konak yerlerine benzer. Konak yerlerinin bereketliliği suyun mevcudiyeti vb şeylerde farklı olduğu gibi; vakflarda tamam ve hasen olmakla birbirinden farklıdır. Binâenaleyh yolcu yani (kâri) misafir olacağı, konaklayacağı (duracağı) yeri iyi seçmelidir” der.¹⁵

Vakf, kelimelerin sonunda yapılır. Kelime aralarında velevki Kur’an’da yazılışı itibâriyle bitişik iki kelime olsun (mevcut kelime) vakf yapılmaz. Vasl halinde, iki kelime arasında nefes almak mümkün olmadığı için, istirahat etmek ve nefes almak için vakf genellikle tercih olunur. Böylece aynı zamanda, teneffüs ve istirahattan sonra ibtidâ (başlama)’nın güzel olacağı gerçeği ortaya çıkmış, mana bozulmamış ve maksat da açıkça anlaşılmış olur.¹⁶

İbtidâ ise vakfın zıddıdır. Bir şeye ilk defa başlamaya denir.¹⁷

Yukarıdaki ibtidâdan maksat da, ya vakf yaptıktan sonra kıraate devam etmek için tekrar başlamak veya ilk kıraate başlayıştır. Arapçada sükûn ile ibtidâ (başlama) mümkün olmadığı için ibtidâ ancak hareke ile yapılır.¹⁸

İbtidâ, ihtiyârî olur. Fakat ancak müstakil bir manaya ve maksada kâfi gelen yerde caizdir.¹⁹

13 İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I/333 vd.

14 Zekerîyyâ el-Ensârî, *el-Maksad*, s.2-3.

15 el-Ensârî, *el-Maksad*, s.2-3.

16 Karaça, *Kur’an-ı Kerimin Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, s. 364.

17 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (b.d.e.) md.

18 En-Neşr, I/230.

19 age., aynı yer.

B. Vakf ve İbtidânın Önemi

Kıraat ilminin çok ciddi ve nazik bir dalı olan “vakf ve ibtidâ”nın doğuşu Kur’an-ı Kerim’in inzâliyle başlar. Sahabe (r.a.) Kur’an-ı Kerim’i vakf ve ibtidâyâ riâyet ederek okuyor ve vakf ve ibtidâ meselelerini müşâfehe (ağızdan ağıza) yoluyla birbirlerine naklediyorlardı.²⁰

Hiç şüphesiz Kur’an-ı Kerim, Allah tarafından gönderilen okunmak, dinlenmek, anlaşılacak ve mucibince amel edilmek için gönderilmiş bir kitaptır. Bu hakikatı bizzat Kur’an-ı Kerim şöyle ifade ediyor: “Biz O’nu (Kur’anı) anlayasınız diye, Arapça bir Kur’an olarak gönderdik.”²¹

“Onlar Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Eğer Allah’dan başkasından gelmiş olsaydı, O’nda çok ayrılıklar bulurlardı.”²²

“Kur’an okunduğu zaman O’na kulak verin ve dinleyin ki, merhamet olunasınız.”²³

“Bunlar Kur’an’ı düşünmezler mi? Yoksa kalplerine kilit mi vurulmuştur?”²⁴

“Kur’an’ı insanlara ağır ağır okuman için bölüm bölüm ve gerektiğe indirdik.”²⁵

Çünkü böyle azar azar indirmede Kur’an’ın üzerinde durup düşünmeyi ve onun manasını kalplere sindirmeyi kolaylaştıran bir taraf vardır. Toptan indirilmiş olmanın bunu sağlayamayacağını açıklamak üzere “Kâfir olanlar, Kur’an O’na bir defada indirilmeliydi, derler. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için azar azar indirir ve O’nu ağır ağır okuruz”²⁶, “Öyleyse sen de Kur’an’ı ağır ağır oku”²⁷ buyrulmuştur. Âyetlerde vakf ve ibtidânın önemi sırf gözetilmekle kalmamış, üstelik böyle okunmak emredilmiştir.²⁸ “Biz onu böylece Arapça bir Kur’an olarak indirdik. O’nda tehditlerden (nicesini) tekrar tekrar açıkladık. Olur ki korunurlar, yahud o, kendilerinde yeni bir hâtıra ve ibret canlandırır (öyle ya, o Hak kelimedir, Padişahlar) padişahı, Hak olan

20 En-Nehhâs, Ebû Cafer, *Kitâbü’l-kat’ ve’l-İtinâf*, Bağdad 1978, s. 49.

21 Yusuf, 12/2.

22 Nisâ, 4/82.

23 Arâf, 7/204.

24 Muhammed, 47/23.

25 İsrâ, 17/106.

26 Furkân, 25/32.

27 Müzzemmil, 73/4.

28 Emin Işık, *Kitâbü’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 16.

*Allah(ın şânı) çok yücedir. Sana onun vahyi, tamamlanmazdan evvel Kur'an'ı (okumada) acele etme, "Rabbim, benim ilmimi artır, de."*²⁹

Cenâb-ı Hakk'ın bu emir ve irşadları yalnız Kur'an'ın nüzûlü sırasına ait olmayıp, her Kur'an okuma zamanına şamildir. Yani bütün Müslümanlar Kur'an okudukları zaman bu hususlara riayet etmeye mecburdurlar. Çünkü müminler, Allah kelâmını dinlemek ve anlamkla emrolunmuşlardır. "*Kur'an okunduğu zaman ona kulak verin ve dinleyin ki merhamet olunasınız.*"³⁰ Kur'an'ı can kulağıyla dinleyenler de övülmüşlerdir: "*Gerçekten inananlar ancak Allah (c.c.) anıldığı zaman kalpleri ürperen, allah'ın âyetleri okunduğu zaman da imanları artan kimselerdir. Onlar, Rablerine güvenirlir.*"³¹

Bunlar ve daha nice Kur'an âyetleri bu hakikatleri dile getirmektedir.³²

Kur'an'ı düzgün okumayı sağlayan ilim, Tecvîd ilmidir. Tecvîd ilmi bütünüyle Kur'an'ı Kerim'in kolaylıkla anlaşılmasına Allah'dan indirdiği şeklinin dışında anlaşılmasına, delâlet ettiği manada kat'iyet ve kesinlik kazanmasına hizmet eden bir ilimdir. Tecvîd bunu şu şekilde yerine getirir.³³

1. Tecvîd ilminin konusu olan harflerin mahreç ve ses (fonetik)lerine dikkat edilerek Kur'an kelimelerinin düzgün ve sıhhatli okunmalarını sağlayarak.

2. Mana karışıklığını önlemek için, vakf ve ibtidâ yerlerini tesbit ederek.

Vakf ve ibtidâ doğrudan doğruya Kur'an'ın manası ile ilgili bir husustur. En güzel bir edebî metinde bile başlanacak ve duracak yerlere riayet etmemenin, o metni nasıl anlaşılmasın bir hale soktuğu görünen ve bilinen bir gerçektir. Kur'an-ı Kerim gibi eşine rastlanması mümkün olmayan i'cazkar bir kelimada buna ne kadar önem verilse azdır.³⁴

Vakf ve ibtidâyâ riayet, bizzat Peygamber (s.a.s.)'in fiilî sünnetiyle sabittir. Ümmü Seleme (ö. 20/640) (r.a.) Resûlüllâh (s.a.s.)'in kıraatini şöyle anlatır: "*Nebi (s.a.s.) Kur'an okuduğu zaman kıraatini âyet âyet keserdi.*" demiş

29 Tâhâ, 20/113-114.

30 Arâf, 7/204.

31 Enfâl, 8/2.

32 Karaçam, age., s. 365.

33 Karaçam, age., aynı yer.

34 Karaçam, age., aynı yer.

ve el-Fâtiha sûresinin ilk üç âyetini, aralarında vakf yapmak suretiyle okuduğunu rivayet etmiştir.³⁵

Abdullah b. Ömer (r.a.) (ö. 73/692) diyor ki: “Biz Kur’an’da önce imana kavuşmuş bulunanlar, Peygamber (s.a.s.)’e bir sûre indirilince, onun üzerinde dikkatle durur, helal ve haramını öğrenirdik. Hâlbuki imandan önce Kur’an’ı hazır bulan şimdiki müslümanlardan birçoğu, O’nu el-Fâtiha’dan sonuna kadar okuyor da, yine de O’nun emrinin ve nehyinin farkına varmıyor ve O’nu layıkıyla anlamak için üzerinde gerekli dikkati göstermiyor. Hâlbuki Kur’an’ın her kelimesi kendisini okuyana: “Beni anlayıp hükmümle amel edesin diye ben sana Allah’dan gönderildim” diye seleniyor.”³⁶

el-Üşmûnî (ö. 400/1494) bir hadise dayanarak, ashâbın Resûlüllah (s.a.s.)’dan Kur’an’ı öğrendikleri gibi vakf yerlerini de yine ondan öğrendiklerini söylüyor.³⁷

Sahîh-i Müslim (ö. 261/874)’in güzel sesle Kur’an okumanın müstehap olduğuna dair hakkında bir hadis-i şerifte Kur’an kıraatinde tegânniye müsaade edildiğini bildirilmektedir. İbn Mes’ûd da “Manayı tekit eder ve zihinlere daha iyi yerleşmesini sağlar” diye teganninin mubah olduğu görüşündedir.³⁸

Unutmamak gerekir ki; Kur’an’da elfâz manaya tâbidir, müseccâ beya-nında ise mana elfâza tâbidir.³⁹ Bu itibarla Kur’an âyetlerinin kendilerinden maksud olan manayı ifade edecek şekilde vakf ve ibtidâ mahallerine ayrılmış olması gerekir. Aslında Ashâb-ı Kiram Peygamber efendimizden Kur’an’ı öğrendikleri gibi vakf mahallerini de öğrenmişlerdir.⁴⁰

Bir gün Resûlüllâh (s.a.s.)’in huzurunda bir zât halka hitâben:

«مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشَدَ وَمَنْ يَعْصِيهِمَا فَقَدْ غَوَى...»

35 Hadisi Tirmizî, ed-Dârimî, Ahmed b. Hanbel rivayet etmiştir (bk. *el-Mu’cemül-Müfreh li Elfâz’il-Hadisi’n-Nebevî*, V/424). Ayrıca bk. İbnü’l-Enbârî, *Kitâbü’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, (thk. Emin Işık), s.121; *Zâdül-Meâd*, I/88; *el-Bürhân*, I, 350.

36 en-Nehhâs, el-Kat’ ve’l-İtinâf, s. 87; *ed-Dâni*, s.56; en-Neşr, I/225; *el-Bürhân*, I/342.

37 *Menârü’l-Hüdâ*, s.3-4 vd.

38 Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirin*, 232-236 (I, 545).

39 Üşmûnî, s. 6; Emin Işık, s. 17.

40 Üşmûnî, s. 4.

“Allah’a ve Peygamberine itaat eden doğru yolu bulmuştur. İkisine isyan eden ...” dedi ve durdu. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem (s.a.s.) ona: “Sen iyi bir hatip değilsin, sen şöyle söylemeliydin: *‘Allah ve Resûlüne isyan eden sapmıştır.’*”⁴¹ Yani vakf yapılması gereken münasip yerin burası olduğunu açıklamıştır.

en-Nahhâs (ö. 338/953) bu hadiseye dayanarak şu neticeye varmıştır: Halk arasında cereyan eden böyle bir meselede hatibin vakf ve ibtidâya riayet etmemesi çirkin görülür ve bizzat Resûlüllah (s.a.) tarafından ikaz edilirse Kur’an-ı Kerim için durum çok daha önemlidir. Bu hadis, vakf ve ibtidânın lüzumuna, riayet etmemenin ise kerahatine açık bir delildir.⁴²

Bu hususun ehemmiyetini Hz. Ali (r.a.) şu sözleriyle belirtmiştir. Hz. Ali “Tertil nedir?” sorusuna “**Tertil, harfleri tecvîd ile okumak ve vakf yerlerini bilmektir**” diye cevaplamıştır. “تَجْوِيدُ الْحُرُوفِ وَمَعْرِفَةُ الْوُقُوفِ”⁴³

Peygamber Efendimiz, Kur’an fasılalarına ve vakf yerlerine riayet ederek okuduğu rivayet edilmektedir. Şunu da hatırlamak gerekir ki, kıraat ilminde “Kat’ı küll” vechinin, bütün vecihlerin başına alınıp evlâ vecih sayılması sırf bu yüzdendir. Çünkü Peygamber (s.a.s.) Kur’an’ı okurken kıraatini âyet âyet kat’ ederdi.⁴⁴

Vakf ve ibtidâ mahallerindeki ihtilaf, İslam mezhepleri arasındaki ihtilafları doğuran en belli başlı sebeplerden biridir. Meselâ, Mutezile ile ehl-i sünnet arasında önemli bir ihtilaf kousu olan irade ve ihtiyâr meselesi, aslında “وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ”⁴⁵ âyetindeki vakf mahallinin değişmesi sebebiyle meydana gelmektedir. Çünkü mutezile “مَا يَشَاءُ” üzerinde durur ve “وَيَخْتَارُ” diye ibtidâ yaparlar. Böylece yaratmak Allah’a ihtiyâr ise kullara raci olmuş olur. Hâlbuki ehl-i sünnet, “مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ” diye vakf yapar ki, o zaman yaratmak da ihtiyâr da Allah’a ait olur. İhtiyârın da ancak Allah’a ait olduğunu bildiren başka âyetler bulunmaktadır.⁴⁶ “وَيَخْتَارُ” üzerinde durmayı gerektiren bir mecburiyet vardır. Çünkü Kur’an’ın hükümleri sadece bir âyetinden değil, o manayı tazammun eden âyetlerin bütününden çıkar.⁴⁷

41 el-Bürhân, I/343; *Menârü’l-Hüdâ*, s.4.

42 age. ve aynı yerler; M. b. Ebî Tâlib, el-Müktefâ, s. 86; ed-Dânî, s. 48.

43 Ebû Bekr Ahmed, *Şerhu’t-Tayyibe*, s. 42; el-Kârî Abdülfettâh, *Kavâ’idu’t-Tecvîd*, s. 75.

44 Emin Işık, s.121.

45 Kamer, 54/67.

46 İnsan, 76/30.

47 Üşmûnî, s. 4.

Tefsir ilmindeki önemli bir mesele olan müteşâbih âyetlerin mana ve tevîlinin kullar tarafından bilinip bilinemeyeceği hususu yine böyle bir vakf ve ibtidâ ihtilafından doğmaktadır. “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ”⁴⁸ âyetinde “إِلَّا اللَّهُ” diye durulduğu zaman başka bir mana, “وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ” diye durulduğu zaman daha başka bir mana gözetilmiş olur. Cumhûra göre “إِلَّا اللَّهُ” da vakf yapmak lazımdır. Böyle olmakla beraber buradaki vücub fukahânın kabul ettiği fıkıh ilmindeki vücub değildir.⁴⁹

İmamlara göre “Burada vakf yapılmaz” demek, “Bunun mâ ba’dinden alınmaz” demektir. Binâenaleyh vakf yapılmasını caiz gördükleri yerlerde, mâ ba’dinden ibtidâyı caiz görmüşlerdir.

İbnü’l-Cezerî, yukarıda sıraladığımız Ümmü Seleme, İbn Ömer ve hz. Ali’den yapılan rivayetlere işaret ederek; “bu ilmi (yani vakf ve ibtidâyı) bilmenin ve ona itina göstermenin vücubu, bizim kanaatimize göre, Ebû Ca’fer, Nafi’, Ebû ‘Amr, Ya’kûb ve ‘Asım gibi selef-i sâlihinden olan imamların da görüşleri olduğu gibi, tevatürle sabit olmuş ve bu hususta sahâbenin de icmâ’ına dayanmaktadır”⁵⁰ demektedir.

İbnü’l-Enbârî (ö. 328/939), “Vakf ve ibtidâyı bilmek, Kur’an’ı bilmenin kemalindendir.”⁵¹ Bir kimseye Kur’an’ın manalarını bilmesi, ancak onun fasıllarını bilmesiyle mümkün olabilir. Bu vakf ve ibtidâyı öğrenmenin ve öğretmenin vacib olduğuna en açık bir delildir”⁵² demiş; el-Hüzelî 8ö. 465/1072) “el-Kâmil” ismindeki eserinde; vakf, tilavetin süsü, Kur’an okunuşunun zineti ve yeteneği, dinleyenin anlayışı, âlimin övgüsüdür. Onunla iki muhtelif, iki mütenâkız, iki müteğâyir hüküm arasındaki fark anlaşılır. Ebû Hâtim (ö. 354/965), vakfı bilmeyen Kur’an’ı da bilmez”⁵³ şeklinde beyânatta bulunmuştur. en-Nikvâzî (ö. 683/1234), vakf konusu, kudreti büyük, tehlikesi ağır bir bahistir. Çünkü bir kimse için Kur’an’ın manalarını bilmesi O’ndan

48 Âl-i İmrân, 3/7.

49 en-Neşr, I/230; el-İtkân, I/238; Cübûl’l-Mukill, s. 124; Nihâyetü Kavli’l-Müfid, s.183 vd.

50 en-Neşr, I/225; el-İtkân, I/231; el-Mineh, s. 61; Cübûl’l-Mukill, s.111.

51 İbnü’l-Enbârî, Kitâbu’l-vakf ve’l-ibtidâ, s.40; el-İtkân, I/230; Menârü’l-Hüdâ. S. 4.

52 Menârü’l-Hüdâ, s. 4; Nihâyetü Kavli’l-Müfid, s. 154 vd.

53 Nihâyetü Kavli’l-Müfid, s. 154.

şer‘î deliller istinbât edebilmesi ancak O’nun fasıllarını bilmesiyle kolay olabilir”⁵⁴ demiştir.

Bundan dolayı imamların birçoğu icâzet almayı ve vermeyi, vakf ve ibtidâ öğrendikten ve tatbik edebildikten sonra caiz görmüşlerdir.⁵⁵

Vakf ve ibtidânın vacib olduğuna dair yapılmış olan bu açıklamalardan sonra şunu belirtmek isteriz ki; bu vücut, tecvîd ıstılahına mahsus bir vücutdur, yoksa şer‘î ve fikhî manasıyla değildir. İmam İbnü’l-Cezerî “**Mukaddime**”sinde söylediği üzere;

وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ وَقْفٍ يَجِبُ وَلَا حَرَامٌ مَا لَهُ سَبَبٌ

“Kur’an’da ne (Kur’an okuyanın terk ettiği zaman günaha gireceği) vacib, ne de (vakf yaptığı zaman günahkâr olacağı) haram bir vakf vardır. Şu kadar var ki; ancak haram olmasını gerektiren bir sebep bulunursa (o zaman haram olur)”⁵⁶ demiştir.

en-Nüveyrî (ö. 857/1453), haram olmasını gerektiren sebebin hasıl olduğu yer meselâ: Mâide sûresinin 73 üncü âyetinde “وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ” bir kimse **إِلَهُ** ⁵⁷ de vakf yapsa ve âyetin zâhirine inansa, itikadî sebebiyle, burada yaptığı vakf haramdır.⁵⁸ Bir müslümanın böyle inanmayacağı da meydandadır.⁵⁹

Daha çok bilgi sahibi olmayı gerektiren bir mesele olması hasebiyle âlimlerimiz bu konuda oldukça anlayışlı ve müsamahakâr davranmışlardır. Nitekim Aliyyü’l-Kâri (ö. 1014/1606), “Yerli yerinde olmayan bir vakf ve ibtidâ, namazın bozulmasını icâb ettirmez. Çünkü âlimlerimizin çoğunluğuna göre nefesin kesilmesi, unutkanlık, manayı bilmemek, havâsa nisbetle çirkin kasıtların ortadan kalkması gibi umum belvâ sayılacak sebeplerden dolayı, avâm hakkındaki hüküm böyledir. Bazı âlimler ise fâhiş (çirkin) bir şekilde bozulması halinde –ancak– namazı bozar demişlerdir.”⁶⁰

54 *el-İtkân*, I/230.

55 en-Neşr, I/225; *en-Nüveyrî, Şerhu Tayyibeti’nü-Neşr*, vr. 27a.

56 İbnü’l-Cevzî, *Mukaddime*. S. 12, el-Mineh, s. 62.

57 Meali; “Hiçbir ilah yoktur”.

58 en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr*, vr. 27a; Karaçam, s. 368.

59 Karaçam, s. 368.

60 el-Mineh, s.62; *Cühdü’l-Mukill*, s. 117 vd.

İşte bu gibi önemli sebeplerden dolayı İbnü'l-Enbârî, “Kur'an bilgisinin tamamı, i'rabıyla, manalarıyla ve garip kelimeleriyle bütünü, Kur'an'daki vakf ve ibtidâ bilgisinden ibarettir” diyor.⁶¹

Bu kadar önemli bir konunun başıboş bırakılmış olması mümkün değildir. Gerçi biraz okuma yazma bilen veya biraz edebiyat zevki bulunan her Müslüman, Kur'an'ın birçok yerini yanlışsız okuyup anlayabilir. Fakat Kur'an'da öyle yerler vardır ki; o gibi yerlerde vakf ve ibtidâyı sıhhatle tayin edebilmek ancak bir ilim ve ihtisas işidir.

İslam âlimleri, her konuda olduğu gibi, vakf ve ibtidâ konusunda da ümmetin cahillerini ikaz etmek ve hatadan kurtarmak için önemli çalışmalar yapmışlar, bu hususta müstakil eserler yazmak ve konuyu belli kural ve kaideler bağlamak ihtiyacını duymuşlardır.

C. Vakf ve İbtidânın Aslı Dayanağı

Vakf ve ibtidâ (الوقف والابتداء): Kur'an'ın nasıl edâ edileceğini öğreten büyük bir fendir. Bu ilmin büyük faydaları vardır. Âyetlerin manaları bu bilgi sayesinde ortaya çıkar ve müşkilata düşmekten böylece korunulabilir. Birçok istinbâtât vardır. Kur'an'dan yeni yeni hükümler çıkarılmasında bundan çok istifade edilmiştir. İbn Ömer (r.a.)'dan rivayet edildiğine göre; onlar Kur'an'ı nasıl öğreniyorlarsa aynı şekilde vakf yapılması gereken yerler de kendilerine öğretiliyordu⁶², diyor.

Ebü Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/949)'ın Abdullah b. Ömer'den rivayet ettiği hadiste şöyle demektedir: “Biz öyle bir dönem yaşadık ki bizim (her) birimize Kur'an'da önce iman nasib oldu. Hz. Muhammed (s.a.s.)'e sûreler nazil buyuruldu ve biz böylece onun helalini, haramını ve onda vakf yapılması gereken yerleri biliyorduk. Biz bugün öyle adamlar gördük ki onlara imandan önce Kur'an veriliyor da, Fatiha'dan sonuna kadar okuyor, ancak ne emrini anlıyor ne de nehyini ve ne de vakf yapılması gereken yerleri.”

Ebü Ca'fer en-Nehhâs diyor ki: Bu hadis, onların Kur'an'ı okumayı öğrendikleri gibi vakıfların da yerlerini öğrenmiş olduklarına delildir. İbn Ömer (ö. 73/692)'in “Biz ömrümüzden bir dönem yaşadık” ifadesi de bu konuda ashabın sabit bir icmâ'ı olduğunu gösterir”.⁶³

61 İbnü'l-Enbârî, (thk. Emin Işık) s. 40.

62 ed-Dânî, el-Muknî', s. 49; ez-Zerkeşî, *el-Bürhân*, I/339 vd.

63 en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 49; el-İtkân I/85; ed-Dânî, *el-Muknî'*, s. 50.



Beyhakî (ö. 458/1065), “*Sünen*”inde (وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا) kavı-i şerifini Hz. Ali’den rivayet etmiş ve demiştir ki: “**Tertîl, harfleri güzelleştirmek, okumak ve vakfları bilmektir.**”

İbnü’l-Enbârî (ö. 328/939), “**Vakf ve ibtidâ bilgisi, Kur’an bilgisinin tamamlanmasını sağlar (Kur’an bilgisi ancak onunla tamam olur)**” demektedir.

en-Nikzavî (ö. 683/1234) ise “**Vakf konusu çok önemli ve fakat çok tehlikeli bir konudur. Çünkü bir kişinin, fevâsıl bilmedikçe Kur’an’ın manalarını bilmesi ve şer’i deliller istinbat etmesi mümkün olmaz**” diyor.

İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429), “*en-Neşr*”de diyor ki: Kâriin sûreyi veya kıssayı bir nefeste okuması mümkün olmaz. Vasl halinde de iki kelime arasında teneffüs caiz değildir. Şayet böyle okunursa bu bir kelimeyi okurken nefes almak sayılacağına göre, teneffüs ve vakıftan istirahat için vakıf yapmaya ihtiyaç vardır. Vakftan sonrası ibtidâyâ uygun düşmeli; kesinlikle manayı değiştirmemelidir. İcâz böylece zâhir olur ve maksat da böylece hâsıl olur. Bunun için imamlar bu ilmi bilmeye ve öğrenmeye teşvik etmişlerdir. Hz. Ali’nin serdettiğimiz sözü bunun vucubuna delildir. İbn Ömer’in sözü de bunun öğrenilmesinde sahabe icmâ’ının varlığına ayrıca delildir. Bizce de bunun öğrenilmesi ve itina gösterilmesi selef-i salihinden tevatüren nakledilmiştir.⁶⁴

D. Vakf Yapmakta Esas Nedir?

Vakfın yapılması hususunda şu esaslardan hareket edilmiştir.

1. Bir kısım bilginlere göre vakfta esas kelâmın tamam olup olmayışına bakmaksızın âyet başıdır. Çünkü âyet başlarında vakf yapmak, yukarıda meal-lerini sunduğumuz Ümmü Seleme hadisi ve diğer deliller sebebiyle sünnettir. Âyetin manası, kendisini takip eden âyette de devam etse durum yine aynıdır. Ebû ‘Amr bunu tercih etmiş, el-Beyhakî (ö. 458/1065), “*Şu‘abü’l-îmân*”da: “**Âyet başlarında vakf yapmak mâbadi ile alakası da olsa, Resûlullah (s.as.)’ın yoluna ve sünnetine tabi olmak için en faziletli vakfdır**”⁶⁵ demiştir.

2. Bazı âlimler, vakf ve ibtidâda esasın mana, mana itibariyle vakf ve ibtidâyâ uymanın güzelliklerinin görünebileceğini söylemişlerdir. Bunlara

64 en-Neşr, I/225; ed-Dânî, el-Mukni ‘, s. 50 vd.; el-İtkân, I/85.

65 Za’dü’l-me‘âd, I/88; en-Neşr, I/226; et-Temhîd, s. 178; el-İtkân, I/243; el-Bürhân, I/350.

göre âyet başı da olmasa; mananın tamamlanmasına itibar olunur. İmam Nâfi'in tercih ettiği yol budur.⁶⁶

3. Diğer bazı bilginlere göre ise, vakfta esas, nefesin kesilmesidir. İbn Kesîr (ö. 120/737) ve Hamza (ö. 156/772)'nin görüşü budur. Bunlar, nefesleri kesildiği için vakf yaparlar. Ebu'l-Fazl er-Râzî (ö. 454/1062), İbn Kesîr'den, âyet ortalarındaki vakflara mutlaka riayet ettiğini rivayet ediyor.⁶⁷

İmam Hamza'dan nefesin kesilmesi esnasında vakf yapıldığı da rivayet olunmuştur.⁶⁸

4. Âsım (ö. 128/745) ve el-Kisâi (ö. 189/805)'nin de dâhil olduğu bir takım âlimlere nazaran vakfda esas, kelamın tamam olmasıdır. Vakf için kelamın, lafız ve mana cihetiyle tamam olduğu yerde vakf yapılmalıdır.⁶⁹ Âsım'ın ibtidâya çok riayet ettiği, ayrıca kaydedilmektedir.⁷⁰

Zekeriyâ el-ensârî (ö. 926/1520), vakfta nefes kesilmesini veya âyet başlarını esas alanları rivayet ettikten sonra şöyle diyor: “En doğru olanı, bazen âyet ortalarında vakf yapmak daha güzel ama ekseriyetle âyet sonlarında vakf yapmak daha hoştur. Her âyet sonu vakf mahalli değildir. **Bilakis mana muteberdir. Nefes ise ona tâbidir.** Kur'an okuyan bir vakfa yetiştigi ve nefesinde de kuvvet bulduğu zaman onu takip eden vakfa ulaşır. Şayet nefesi kâfi gelmiyorsa ikincisine geçmemelidir.”⁷¹

66 en-Neşr, I/238; *el-İtkân*, I/243; et-Temhîd, s. 178; ez-Zerkeşî, *el-Bürhân*, I/350.

67 en-Neşr, I/238; *el-İtkân*, I/243.

68 en-Neşr, I/238.

69 age., aynı yer; *el-Bürhân*, I/350.

70 age., aynı yer.

71 *el-Maksad li Telhisi mâ fi'l-Mürşid*, s. 3; *Nihâyetül-Kavli'l-Müfid*, s. 155.

II. VAKFIN MERTEBELERİ (KISIMLARI)

Vakf ve ibtidâ denince iki husus akla gelmektedir:

Birincisi; Kur'an okurken, âyetler üzerinde nerelerde durulacağı ve nerelerden başlanacağı hususudur. İkincisi de; nasıl durulup nasıl başlanacağı hususudur; bu ikincisi doğrudan doğruya kıraatleri ilgilendirir.

Bununla beraber mütevatir ve meşhur kıraatlerde yalnız Kur'an kelimesinin telaffuz şekli değil, aynı zamanda vakf mahalleri de Peygamber (s.a.s.) efendimizden tevatüren ve teselsülen gelen nakillerle sübut bulmuştur. Vakf ve İbtidâ da tilavetin bir rüknü olduğuna göre, bunu Kur'an'ın inzali zamanına kadar götürmek mümkündür. es-Sehâvî (ö. 643/1245)'nin beyanına göre Cebrail (a.s.) Âl-i İmrân sûresinin 95. Âyetinin “قُلْ صَدَقَ اللَّهُ” kısmında vakf yapıp, sonraki kısmına devam etmiş ve Resûlullah da ona uymuştur. Kur'an'da işte bu vakfa vakf-ı Cibril (Cibril'in vakfı) denmiştir.⁷² Aynı şekilde Resûlullah (s.a.s.), âyet sonlarında vakf yaptığı için, âyet sonlarındaki vakflara “vakf-ı Nebî” dendiği gibi muhtelif yerlerde ve âyet ortalarında da yaptıkları rivayet olunmaktadır.⁷³

Din âlimlerinden birçoğunun fikri, Kur'an'daki vakf ve ibtidâyı öğrenmeden hiç kimseye Kur'an için icazet verilmemesi merkezindedir.⁷⁴

İlk kaynaklarda (vakf, sekt, kat') gibi kelimelerin eşit manaya kullanıldıkları görülmektedir.⁷⁵ Daha sonra bu kelimeler değişik manaları ifade için kullanılmış ve farklı ıstılahlar haline gelmişlerdir.⁷⁶

Aslında ıstılahların farklı olması, Kur'an kıraatinde farklı hususların olmasını gerektirmez. Mesela kelime ortasında nefes almak ve kelimeyi parçalamak, Kur'an'ın icâz ve feshatine zarar vereceği ve mahfuz olan manayı ifsat edeceği için hiçbir zaman buna cevaz verilmemiştir.⁷⁷ Hâlbuki münasip vakf mahallinin dışında da olsa, nefes daralması dolayısıyla zaruret ve mecburiyete binaen durmaya cevaz verilmiştir. Buna karşılık yeniden ibtidâ yaparken söz (cümle) başı olmayan yerden hatalı bir şekilde başlamaya müsa-

72 el-Üşmûnî, Menâsikü'l-Hüdâ, s. 6; Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ*, I/221.

73 age., aynı yerler.

74 en-Neşr, I/225.

75 Yerinde görülecektir.

76 en-Neşr, I/225.

77 en-Neşr, I/224.

ade edilmemiştir.⁷⁸ Çünkü ortada yanlış yerden ibtidâ yapmayı gerektirecek ve mazur gösterecek hiçbir sebep yoktur. Bundan dolayı nefes daralması gibi bir mecburiyet olmadıkça, vakf mahallinin dışında durmaktan, hele cümle başı olmayan yerden ibtidâ yapmaktan şiddetle sakınmalıdır.

Vakfın mertebelerini bildiren ıstılahlarda olduğu gibi vakfın nevileri ve sayılarında da bu ilmin müellifleri arasında bir birlik yoktur.

Vakf ve ibtidâ konusunda âlimler, yapıldıkları yere göre; vakfları kısımlara ayırmışlar ve çeşitli ıstılahlar kullanmışlardır. Bazıları tâm muhtar, kâfi câiz, hasen ve kabîh metruk⁷⁹; bazıları tâm ve benzeri, nâkıs ve benzeri, hasen ve benzeri olmak üzere sekiz kısma çıkarmış; diğer kısımları ise tâm ve etemm, kâfi ve ekfâ, hasen ve Ahsen, sâlih ve aslah, kâbih ve akbah şeklinde taksime tabi tutmuşlardır.

es-Secâvendî (ö. 560/1165)'ye göre vakıflar

es-Secâvendî, vakf ve ibtidâ konusunda İslam âleminde en çok tutulan, yazmış olduğu eser bugün dahi önemini muhafaza eden ve yazılmakta, basılmakta olan elimizdeki mushaflarda koymuş olduğu esaslar ve remizler tatbik edilen bir müelliftir. Vakfları, muayyen kaidelere, kategorilere ayırdığı gibi, her kaideye delalet eden bu işaret (remz)'lere müellifine izafeten "secâvend" ismi verilmiştir.⁸⁰

Bazı vakflar vardır ki; bunları özelliklerine binaen naklediyoruz

1. Vakf-ı Gufrân

Resûl-ü Ekrem (s.a.s.)'in dua ve niyaz maksadıyla yapmış olduğu vakflardır. Bunların on yerde olduğu rivayet edilmektedir.

1. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ⁸¹
2. إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ⁸²
3. أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ⁸³

78 el-Üşmûnî, *Menâsikü'l-Hüdâ*, s. 7.

79 Üşmûnî, *Menâsikü'l-Hüdâ*, s. 7; Zekerîyyâ el-Ensârî, bu tasnifi Ebû 'Amr'ın tercih ettiğini söylüyor. (bk. *el-Maksad*, s. 5); *el-Bürhân*, I/350.

80 Karaçam, s. 382.

81 Mâide, 5/51.

82 En'âm, 6/36.

83 Secde, 32/18.

4. ⁸⁴ وَلَا يَسْتَوُونَ
5. ⁸⁵ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ
6. ⁸⁶ يَا حَسْرَةَ عَلَى الْعِبَادِ
7. ⁸⁷ مِّن مَّرْقَدِنَا
8. ⁸⁸ وَأَنِ اعْبُدُونِي
9. ⁸⁹ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ
10. ⁹⁰ وَيَقْبِضَنَّ

2. Vakf-ı Cibril

Vahiy meleği olan Cebrail (a.s.)'ın, vahiy esnasında yapmış olduğu vakflara vakf-ı Cibril veya vakf-ı münzel ismi verilmiştir. Bunların sayıları hususunda ihtilaflar olmakla beraber, meşhur olanları sekiz yerededir.

1. ⁹¹ ”مِّن وَلِيِّ وَلَا نَصِيرٍ“
2. ⁹² ”وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ“
3. ⁹³ ”وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ“
4. ⁹⁴ ”قُلْ صَدَقَ اللَّهُ“
5. ⁹⁵ ”ثُمَّ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ“
6. ⁹⁶ ”حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ“
7. ⁹⁷ ”لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا إِلَّا هُوَ“

84 Secde, 32/18.

85 Yasin, 36/12.

86 Yasin, 32/30

87 Yasin 32/52.

88 Yasin, 32/61.

89 Yasin, 32/81.

90 Mülk, 67/19.

91 Bakara, 2/120.

92 Bakara, 2/176.

93 Âl-i İmran, 3/7.

94 Âl-i İmran, 3/95.

95 En'am, 6/36.

96 En'am, 6/124.

97 A'raf, 7/187.

8. "إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ" ⁹⁸

3. Vakf-ı Nebi

Ebû Abdullah Muhammed b. İsa(ö. 253/867), Resûlullah (s.a.s.)'in 17 yerde vakf yaptığıı haber vermektedir. ⁹⁹ Şimdi bu on yedi yer sırayla verilecektir.

1. Bakara sûresi, 2/148. "فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ"
2. Bakara sûresi, 2/197. "وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ"
3. Âl-i İmrân sûresi, 3/7. "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ"
4. Mâide sûresi, 5/31. "فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ"
5. Mâide sûresi, 5/48. "فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ"
6. Mâide sûresi, 5/116. "قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ"
7. Yûnus sûresi, 10/2. "أَنْ أَنْذِرَ النَّاسَ"
8. Yûnus sûresi, 10/53. "قُلْ إِنِّي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ"
9. Yûsuf sûresi, 12/108. "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ"
10. Ra'd sûresi, 13/17. "كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ"
11. Nahl sûresi, 16/5. "وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا"
12. Lokman sûresi, 31/13. "لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ"
13. Mü'min sûresi, 40/6. "أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ"
14. Nâzi'ât sûresi, 79/23. "ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى. فَحَشَرَ فَنَادَى"
15. Kadr sûresi, 97/3. "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ"
16. Kadr sûresi, 97/6. "مِنْ كُلِّ أَمْرٍ"
17. Nasr sûresi, 110/3. "وَسْتَغْفِرُهُ"

Vakf-ı Beyan üç yerdedir.

1. Fetih sûresinin 9'uncu âyetindeki birbirini takip eden ve sonlarında zamir bulunan iki kelimedeki zamirlerden birincisinin Peygamber (s.a.s.)'e, ikincisinin Allah'a ait olduğunu beyan etmek için yapılır. ¹⁰⁰

⁹⁸ Yasin, 36/51.

⁹⁹ *Keşfü'z-Zunûn*, II/2025; *Menârü'l-Hüdâ*, s. 6.

¹⁰⁰ Ayetin meali: "Ki (siz insanlar) Allah'a ve Peygamberine iman edersiniz, ona yardım edersiniz ve onu büyük tanıyasınız, Allah'ı da sabah ve akşam tesbih edersiniz".



“وَتُوقَرُّوهُ” daki zamir Resûlullah’a; “وَتُسَبِّحُوهُ” daki ise Allah’a aittir. Bunu belirtmek için “وَتُوقَرُّوهُ” da vakf yapılır.¹⁰¹

2. Tevbe sûresinin 40. Âyetine aittir. O da “فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ” de vakf yapmak ve “وَأَيَّدَهُ بِجُنُودِهِ” den ibtidâ yapmaktır. Çünkü “عَلَيْهِ” deki zamirin Hz. Ebû Bekr’e ait olduğu söylenmiş, “وَأَيَّدَهُ” deki zamirin de Resûlullah’a ait olduğu böyle bir vakf ile anlaşılabilir. ¹⁰²

3. Yusuf sûresinin 27. Âyetinin “وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِزَ دُبْرَ فَكَذَّبَتْ”¹⁰³ kısmında vakf yapılır. “وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ” dan ibtidâ edilir. Bu vakf ve ibtidâ Yusuf (a.s.)’ın davasındaki doğruluğunu beyan etmiş olur.¹⁰⁴

ÜZERİNDE VAKFE YAPILMASI UYGUN OLMAYAN YERLER

1. Muzâfun ileyh zikredilmeden, muzâf üzerinde vakf yapmak uygun değildir.

Misal:

“صِبْغَةَ اللَّهِ الَّتِي أَحْسَنَ كُلُّ شَيْءٍ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً”¹⁰⁵

Birinci “صِبْغَةَ” kelimesi üzerinde vakf yapmak çirkindir. Çünkü “اللَّهُ” lafza-i celâl “صِبْغَةَ” kelimesinin muzafun ileyhidir. “وَلَدَارُ الْآخِرَةِ”¹⁰⁶, “إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ”¹⁰⁷ ve “وَنَمَتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى”¹⁰⁸ âyetlerinde geçen كَلِمَةٌ – دَار – حَقْ kelimeleri üzerinde aynı sebepten dolayı vakf yapmak çirkindir.¹⁰⁹

101 Menârü'l-Hüdâ, s.8

102 Âyetin meali: “...Allah Peygamberin (veya Ebû Bekir'in) üzerine manevî huzurunu indirdi. Ve onu, görmediğiniz ordularla kuvvetlendirdi. Böylece küfredenlerin kelimelerini (şirk davalarını) en alçak kıldı. O, Allah'ın kelimesi tevhid ise en yüksek. Allah galiptir, hikmet sahibidir”.

103 Âyetin meali: “Yok eğer gömleği arkadan yırtılmışsa hanım yalan söylemiştir. O, ise sadıklardandır”.

104 en-Neşr, I/133 vd.

105 Bakara, 2/138.

106 Vâkıa, 56/95.

107 Yusuf, 12/109.

108 A'raf, 7/137.

109 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/119.

2. Sıfatı olmadan mevsûf üzerine vakf yapmak uygun değildir.

Misal:

“الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ”¹¹⁰ “الله” kelimesi üzerinde vakf yapmak uygun değildir. Çünkü “هَدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ”¹¹¹ âyetinde vakf yapmak mana açısından noksanıdır. “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ”¹¹² âyetinin sıfatıdır.¹¹³

3. Fâili zikretmeden fiil üzerinde vakf yapmak uygun değildir. “قَالَ اللَّهُ”¹¹⁴ da قال fiili üzerinde vakf yapmak çirkindir. Çünkü الله lafza-i celâli, قال fiilinin failidir. Fiil cümlesi, fiil ve faille birlikte tamamlanır.

Başka bir misal olarak: “وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ”¹¹⁵ âyetinde ابتلى fiili üzerinde vakf yapmak uygun değildir. Çünkü رب kelimesi ابتلى fiilinin failidir.¹¹⁶

4. Haberi zikretmeden mübteda üzerinde vakf yapmak çirkindir. “الْحَمْدُ”¹¹⁷ âyetinde الحمد kelimesinde vakf yapmak uygun değildir. Çünkü لله kelimesi الحمد kelimesinin haberidir.

“اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ”¹¹⁸ âyetinde “الله” kelimesi üzerinde, “وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ”¹¹⁹ âyetinde “الله” kelimesi üzerinde, “هَمْ” kelimesi üzerinde vakf yapmak caiz değildir. Çünkü kendisinden sonra gelen cümleler bu “هم، الله، الله” mübtedalarının haberleridir.¹²¹

Misalleri çoğaltmak mümkündür. Özetle şöyle denebilir: Haberi zikretmeden mübteda üzerinde vakf yapmak uygun değildir. Çünkü isim cümleleri mana itibarıyla bir bütündür.

110 Fatiha, 1/2.

111 Bakara, 2/2.

112 Bakara, 2/3.

113 *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/120.

114 Mâide, 5/115.

115 Bakara, 2/124.

116 *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/121.

117 Fatiha, 1/2.

118 Ra'd, 13/16.

119 Ra'd, 13/2.

120 Bakara, 2/4.

121 *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/22.



5. Müteaddî fiillerde mef'ûlü zikretmeden vakf etmek çirkindir.

Misal 1:

“وَتَادَى نُوحٌ ابْنَهُ” da نوح kelimesi üzerinde vakf yapmak tam değildir. Çünkü الابن kelimesi تَادَى fiilinin mef'ûlüdür. Onunla mansuptur. Bu âyette mana ancak mef'ûlü okumakla tamam olur.

Misal 2:

“وَإِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ”¹²² âyetinde ابْتَلَىٰ kelimesi üzerinde vakf tam değildir. Çünkü إِبْرَاهِيم kelimesi ابْتَلَى fiilinin mef'ûlüdür.

Misal 3:

“يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ”¹²³ âyetinde نَطْوِي kelimesi üzerinde durulmaz. Çünkü السماء kelimesi نَطْوِي fiilinin mef'ûlüdür.¹²⁴

6. Fiili zikretmeden mef'ûl üzerinde durmak çirkindir.¹²⁵

Misal:

“إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ”¹²⁶ âyetinde إِيَّاكَ kelimesinde vakf uygun değildir. Çünkü نَعْبُد fiili ile mansubtur. İkinci إِيَّاكَ ise نَسْتَعِين fiili ile mansubtur.¹²⁷

7. Te'kid zikredilmeden müekked üzerinde de durulmaz.

Misal:

“فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ”¹²⁸ âyetinde الْمَلَائِكَةُ kelimesi üzerinde durmak uygun değildir. Çünkü أَجْمَعُونَ kelimeleri الْمَلَائِكَةُ kelimesinin te'kididir.¹²⁹

8. Ma'tufu zikretmeden ma'tufun aleyh üzerine vakf etmek tam değildir.

Misal:

“أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ” âyetinde السَّمَوَات kelimesi üzerinde vakf yapmak uygun değildir. Çünkü ikinci مَنْ, birinci مَنْ üzerine ma'tuftur. Ancak مَنْ فِي الْأَرْضِ cümlesi ile beraber mana tamamlanmış olur.

122 Bakara, 2/124.

123 Enbiyâ, 21/104.

124 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/124.

125 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/124.

126 Fatiha, 1/5.

127 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/124.

128 Sâd, 38/73

129 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/124.

Misal 2:

القمر – الشمس – النهار – الليل – وَسَحَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ”¹³⁰ âyetinde kelimeleri üzerinde ayrı ayrı durmak uygun değildir. Çünkü bu kelimeler birbirine atıf harfi (و) ile bağlıdır, ma’tufturlar.¹³¹

9. *İn* ve grubundan olan edatlara gelince, aynı hüküm bunlar için de geçerlidir. Şöyle ki; *İn* üzerinde durulmadığı gibi *İn*’nin ismi üzerinde de durulmaz. Çünkü *İn* ismi ve haberiyle beraber müstakil bir mana ifade eden isim cümlesidir. Dolayısıyla en uygun olan haber üzerinde durmaktır.

Misal:

“إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ”¹³² âyetinde *İn* ve *İbrahim* üzerinde durmak çirkin olduğu gibi, *Halim* – *Awah* kelimelerinde de durmak uygun değildir.

Çünkü *Awah* kelimesi, *Halim* kelimesinin, *Minib* kelimesi de *Awah* kelimesinin sıfatıdır. Dolayısıyla âyeti tam okuyup ondan sonra vakfetmek en uygundur.¹³³

Konuyla ilgili bir başka misal:

“إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ” âyetinde *İn* – *Rabb* – *Yum* kelimeleri üzerinde vakf etmek tam değildir. *Xabir* kelimesi üzerinde vakf en uygun olanıdır.¹³⁴

10. *Kan* ve grubundan olan diğer edatlar üzerinde de ismini zikretmeden vakf yapmak uygun değildir.

“وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا”¹³⁵ âyetinde *Kan* üzerinde vakf çirkindir. Çünkü lafza-i celâl onun ismidir.

Rahim kelimesi üzerinde de durmak uygun olmaz. *Rahim* kelimesi onun sıfatıdır. Sıfat-mevsuf ikilisinden dolayı mana itibarıyla cümle bir bütündür. En uygun olan âyeti tam okuyup ondan sonra vakf yapmaktır.¹³⁶

“وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا”¹³⁷ âyetinde de durum aynıdır.¹³⁸

130 Nahl, 16/12.

131 *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/125.

132 Hûd, 11/75.

133 *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/126.

134 *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/126.

135 age., aynı yer.

136 age., aynı yer

137 Ahzâb, 33/28.

138 Daha geniş bilgi için bk. *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/125-128.

11. ظَنَّ ve bu fiilin hükmünü taşıyan diğer fiillerde de mef'ûlü zikretmeden bu fiiller üzerinde vakf yapmak uygun değildir.

Misal:

“وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ”¹³⁹ âyetinde تحسبن kelimesi üzerinde vakf uygun olmaz. Çünkü الله lafza-i celâl, تحسبن kelimesinin mef'ûlüdür. غافلاً kelimesi de ikinci mef'ûlüdür. Dolayısıyla zaruret yoksa en uygun olanı cümleyi tam olarak okumaktır.¹⁴⁰ (Geniş bilgi için bk. Kitâbu izâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ, I/129 vd.)

12. Zilhâli zikretmeden hal olarak kullanılan kelimeler üzerinde durmak çirkindir.

Misal:

“وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا”¹⁴¹ âyetinde الدين kelimesi üzerinde vakf tam değildir. Çünkü واسبًا bu cümlelerin bir parçasıdır. واسبًا kelimesi üzerinde ise güzeldir. Zekeriya el-Ensârî ise buradaki vakfa Vakf-ı Kâfi diyor.

Bir başka misal:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ”¹⁴² âyetinde المؤمنات kelimesi üzerinde مهاجرات kelimesini okumaksızın durmak çirkindir.¹⁴³

13. İstisnayı zikretmeden müstesna minhu üzerinde vakf etmek uygun değildir.¹⁴⁴

“إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ”¹⁴⁵ âyetinde خُسْر kelimesi üzerinde vakf yapmak tam değildir. Çünkü إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا cümlesi, الْإِنْسَانَ kelimesinden istisna edilmiştir. İstisna ve müstesna minhu mana itibarıyla bir bütündür. Bu nedenle beraber okunması uygundur.¹⁴⁶ Ancak istisna istisnâ-i münkatı olursa burada vakf yapmak uygun olabilir.¹⁴⁷

139 İbrahim, 14/42.

140 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/129.

141 Nahl, 16/52.

142 Mümtetine, 60/10.

143 Men'rü'l-hüdâ, s. 216; el-Maksad, s. 75.

144 Menârü'l-Hüdâ, s. 17.

145 Asr, 103/2-3.

146 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/131.

147 Menârü'l-Hüdâ, s. 17.

“لَا تَبْعُكُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا قَلِيلًا”¹⁴⁸ âyetinde de durum aynıdır.

Tefsirini zikretmeden müfesserün anı üzerinde vakf yapmak çirkindir.

Misal:

“فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا”¹⁴⁹ âyetinde الأرض kelimesi üzerinde vakf yapmak uygun değildir. Çünkü ذهب kelimesi, الأرض kelimesinin müfessiridir.¹⁵⁰

15. Bedeli zikretmeden mübdelün minh üzerinde durmak çirkindir.

Misal:

“أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ. اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبَّ..”¹⁵¹ âyetinde الخالقين kelimesi üzerinde vakf tam değildir. Çünkü الله lafza-i celâl أحسن kelimesinin bedelidir. Bu nedenle her ne kadar ikisi ayrı âyet olsa da birlikte okumak mana itibariyle güzeldir.¹⁵²

Bir başka misal:

“إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”¹⁵³ âyetinde de vakf etmek tam değildir. Çünkü صِرَاط “الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” birinci صراط kelimesinin bedelidir.¹⁵⁴

Fatiha’yı okurken mana itibariyle en uygun yerlerde vakf yapma hususunda Kufeliler, Medine ve Basralıların değişik görüşleri vardır. Kufeliler; uygun olan “ولا الضالّين - نستعين = الدين - البسملة” Medine ve Basralılar görüşü ise “ولا الضالّين - نستعين = الدين” âyetlerinde vakf yapmaktır.¹⁵⁵

16. Sıla cümlesini zikretmeden ism-i mevsûl üzerinde durmak uygun değildir.

“أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى”¹⁵⁷ âyetlerinde الذين ve الذي ism-i mevsulleri üzerinde durmak çirkindir. Çünkü يظنون ve تولى fiilleri onların sıralarıdır.

148 Nisâ, 4/83.

149 Âl-i İmrân, 3/91.

150 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, 1/131.

151 Saffât, 37/125-126.

152 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, 1/132-133.

153 Fatiha, 1/6.

154 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, 1/133.

155 Menârü'l-Hüdâ, s. 28.

156 Bakara, 2/249.

157 Necm, 53/33.



“يَسْبُحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ”¹⁵⁸ âyetinde مَا üzerinde vakf çirkindir. Çünkü قَالَوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجِدَ فِي رَحْلِهِ...¹⁵⁹ âyetinde مَنْ üzerinde vakf çirkindir. Çünkü وَجِدَ فِي رَحْلِهِ onun sılasıdır.¹⁶⁰

17. Mamulünü zikretmeden mastar üzerinde vakf yapılmaz.

“جَعَلَ اللَّهُ الْكَفَّةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ”¹⁶¹ âyetinde قِيَامًا mastarı üzerinde vakf tam değildir. Çünkü قِيَامًا kelimesindeki قِيَام, اللام, قِيَام kelimesinin (mastarının) mamulüdür. Lâ, illet ve sebebiyet bildirdiği için beraber okunması daha güzeldir.¹⁶² Sorulan şeyi zikretmeden soru edatları üzerinde de vakf yapmak uygun değildir.

“هَلْ تَحْسُ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ”¹⁶⁴ âyetlerinde كَيْف ve كَيْف نَكَلِّمْ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا¹⁶³ âyetlerinde كَيْف ve كَيْف نَكَلِّمْ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا edatları üzerinde vakf yapmak uygun değildir.¹⁶⁵ Bu hüküm bütün soru edatları için geçerlidir.

18. Şart fiilini ve cevabü’ş-şartı zikretmeden şart edatları üzerinde durmak uygun değildir.

Misal:

“وَإِنْ يَأْتِ الْأَخْرَابُ يُودُّ...”¹⁶⁶ âyetinde إِنْ üzerinde vakf yapmak çirkindir. Çünkü يُوَدُّ fiili onun cevabı (cezası)dır. Şart ve ceza beraber okunursa mana daha güzel olur.¹⁶⁷ (Geniş bilgi için bk. Kitâbu izâhi’l-vakf ve’l-ibtidâ, I, 135, 136-137.)

19. Eğer şartın cevabı şart edatından önce geçmişse yine durum değişmez.

Buna ait birkaç misal

“وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ”¹⁶⁸

158 Haşr, 59/1.

159 Yusuf, 12/75.

160 Kitâbu İzâhi’l-Vakf ve’l-İbtidâ, I/134.

161 Mâide, 5/97.

162 Kitâbu İzâhi’l-Vakf ve’l-İbtidâ, I/135.

163 Meryem, 19/29.

164 Meryem, 19/98.

165 Kitâbu İzâhi’l-Vakf ve’l-İbtidâ, I/135.

166 Ahzab, 33/20.

167 Kitâbu İzâhi’l-Vakf ve’l-İbtidâ, I/136.

168 Nahl, 16/114.

”لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ. أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعُ“¹⁶⁹

Bu iki misalde cevap cümleleri şart cümlesinden önce gelmiştir.

20. Cevabını zikretmeden yemin edatları üzerinde de durulmaz.¹⁷⁰

Misal:

”وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى“¹⁷¹ âyetinden sonra okunan iki âyetten sonraki ”إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى“ âyeti okunmadan bu arada vakf yapmak uygun değildir. Çünkü ”إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى“ âyeti önceki yeminle başlayan üç âyetin cevabıdır.

Misal 2:

”وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى“¹⁷² âyetlerinde vakf yapılmaz. Çünkü ”مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ“¹⁷³ kasemin cevabıdır.

21. Kendisinden sonra gelen kelimeyi okumadan حَيْثُ edatı üzerinde de vakf yapılmaz. ”وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ“¹⁷⁴ âyetinde حيث edatı üzerinde vakf yapılmaz. Çünkü mana açısından kendisinden sonra gelen fiile mütealliktir.¹⁷⁵

22. Tek kelime halinde kullanılan ism-i işaretleri parçalayarak (bölerek) üzerinde durmak caiz değildir. ”هَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ“¹⁷⁶ âyetinde ها üzerinde vakf yapıp, sonra ذا ile başlamak caiz değildir. Çünkü ikisi bir harf hükmündedir. ها işe tenbih içindir. İsim ise bir harften oluşmaz. Yani هذا bir bütündür. ”هَ“¹⁷⁷ de bunun gibidir. Ve Kur'an-ı Kerim'de de oldukça çoktur.

23. Ma'tufu zikretmeden ma'tufun aleyh üzerinde durmak çirkindir.

”وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ“¹⁷⁸

Bu âyette مِنْكُمْ kelimesinde vakf etmekle cümle tamamlanmış olmaz. Çünkü ikinci يَعْلَمِ birinci يَعْلَمِ fiilindeki hükme tâbidir. İki sakin bir araya

169 Gâfir, 40/36-37.

170 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/136-137.

171 Leyl, 92/1.

172 Duhâ, 93/1-2.

173 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/138.

174 Bakara, 2/149.

175 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/138.

176 Ahkâf, 46/12.

177 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/138.

178 Âl-i İmrân, 3/142.

geldiğinden dolayı م harfî kendisinden önceki fethaya uygun olmak üzere fetha ile harekelenmiştir.

a. يعلم meczumdur. İltikâ-i sâkineynden dolayı harekelenmiştir. Fetha ise mâ kalbine ittibâendir.

b. يعلم'in evveline bir أن takdir etmek suretiyle mansub okunur. Buradaki vâv, مع manasıdır. Bu durumda âyetin takdiri şöyle olur.

”أَطْنَبْتُمْ أَنْ تَدْخُلَ الْجَنَّةَ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَأَنْ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ”¹⁷⁹

24. Olumsuzu (menfiyi) zikretmeden nefy edatı üzerinde durmak uygun değildir.

Misal:

”مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ”¹⁸⁰ âyetinde ما üzerinde vakf yapılmaz. Çünkü ma'dan sonra gelen cümle olumsuz cümledir.

İkinci misal:

”أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ”¹⁸¹ âyetinde لَمْ üzerinde vakf çirkindir. Çünkü Araplar – لم ve – لَمْ'i olumsuzluk edatları sayarlar.¹⁸²

25. Nehy için olan لا üzerinde de meczum zikredilmeden vakf yapılmaz.

Misal:

”وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ”¹⁸³ âyetinde لا ve cezm ettiği kelime bir cümle hükmündedir.

”لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ”¹⁸⁴ âyetinde de aynı hüküm geçerlidir.

26. لا aynı şekilde غير , bütün cinsi olumsuz kılan ve Tekit manalarına geldiğinde de üzerinde vakf yapmak uygun değildir.

Misal 1:

”غَيْرِ بَارِدٍ وَغَيْرِ كَرِيمٍ”¹⁸⁵ âyetinin manası “غَيْرِ بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ” dir.

179 'Ukberî, *et-Tibyân fî İrâbi'l-Kur'an*, I, 295.

180 Mâide, 5/117; Asım Efendi *Kâmus Tercümesi*, I/1093.

181 Mülk, 67/8.

182 *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/136-139.

183 Bakara, 2/11.

184 Nisâ, 4/171.

185 Vâkı'a, 56/44.

Misal 2:

“لَا شَيْءَ فِيهَا”¹⁸⁶ âyetinde شَيْءَ üzerinde vakf yapmak çirkindir. Çünkü شَيْءَ kelimesi لا’nın ismi, فِيهَا da لا’nın haberidir. İkisi bir cümle hükmündedir. Beraber okunarak vakf yapılması daha uygundur.¹⁸⁷

Misal 3:

“قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ”¹⁸⁸ âyetinde de لا üzerinde vakf yapmak uygun değildir. Çünkü لا te’kid manasındadır. “مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ” hükmündedir.¹⁸⁹

27. لا’dan önce bir edat bulunup لا’dan sonra gelen kelime de amel ederse bu لا üzerinde de vakf uygun olmaz.

Misal:

“إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا”¹⁹⁰ âyetinde لا üzerinde vakf yapmak güzel değildir. Çünkü لا’dan önce إِنْ vardır. “إِنْ لَا” demektir.

Bu إِنْ kendisinden sonra gelen fiilde amel ediyor. Âmil ve ma’mül, إِنْ ve تَنْفِرُوا bir cümle hükmündedir. Onun için beraber okunması mana itibariyle daha uygundur. “إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ”¹⁹¹ âyetinde de aynı durum vardır. Açık şekilde yazılan إِنْ edatı da aynı hükmü taşır.

“حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ”¹⁹² ve “لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ”¹⁹³ âyetlerinde de hüküm aynıdır. اَلْ edatı Kur’an’da hep اَلْ şeklinde yazılır. Ancak 10 yerde اَنْ şeklinde yazılır. Bu da sırayla şu surelerdedir:

1. Araf sûresi, 7/105.
2. Araf sûresi, 7/169.
3. Tevbe sûresi, 9/118.
4. Hud sûresi, 11/14.
5. Hud sûresi, 11/26.
6. Hac sûresi, 22/26.

186 Bakara, 2/79.

187 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/141.

188 Araf, 7/12.

189 Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I/141.

190 Tevbe, 9/39.

191 Tevbe, 9/40.

192 Hadid, 57/29.

193 Araf, 7/105.



7. Yasin sûresi, 36/60.
8. Duhan sûresi, 44/19.
9. Mümtehhine sûresi, 60/12.
10. Nur sûresi, 24/24.¹⁹⁴

لا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ¹⁹⁵, لا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ gibi la'larda ihtilaf vardır. Basralı müfessirlerin çoğunluğu ve el-Kisâi (ö. 189/804) ye göre buradaki لا, zaidir. Manası أَقْسِمُ بِكَذَا demektir. el-Ferrâ (ö. 207/822) ise buradaki لا, kendisinden önceki manayı reddetmek içindir. Sanki kâfirler öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmişler; buna karşılık onlara denilir ki; "لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ" (Hayır iş sizin bildiğiniz gibi değil) "أَقْسِمُ لَيَبْعَثَنَّ" mana böyle olunca لا üzerinde vakf güzel olur.¹⁹⁷

وَجَاهِدْ¹⁹⁸ ve أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ¹⁹⁹, es-Sehâvî (ö. 643/1245), âyetlerinde لا'lar üzerinde durmakta veya durmamakta bir beis yoktur, demiştir.²⁰⁰

28. Mekûlünü (mef'ûlünü) zikretmeden قال üzerinde durmak uygun değildir.

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ²⁰¹ âyetinde قال deyip durulmaz. Çünkü هَذَا ile başlayan cümle, قال'nin mef'ûlüdür.

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأَتْ²⁰² âyetinde جَهَنَّمَ kelimesi üzerinde durulmaz. Çünkü هَلْ امْتَلَأَتْ cümlesi, نَقُولُ'nün mef'ûlüdür. Bu nedenle beraber okunmaları daha uygundur.²⁰³

29. (لَمَّا - سَوْفَ - قَدْ) gibi edatlar üzerinde de vakf yapılmaz. Bunlar Kur'an'da çoktur. (misal için bk. *Kitâbu izâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, I, 148-149).

لا' edatı da cümlelerin başında bulunduğundan dolayı onun üzerinde de vakf yapılmaz.

194 el-Mukni', s. 68; el-Menâhil, s. 115-116; *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/145.

195 Beled, 90/1.

196 Kıyame, 75/1.

197 el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, III/208, et-*Temhîd*, s.205-206.

198 Secde, 32/18.

199 Tevbe, 9/19.

200 es-Sehâvî, *Cemâlül-Kurrâ*.

201 Mâide, 5/119.

202 Kâf, 50/30.

203 *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/148.

“أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ”²⁰⁴ âyetinde اَلَا üzerinde vakf yapmak tam olmaz. Çünkü اَلَا kelamın başlangıcıdır.²⁰⁵

VAKF İŞARETLERİ (SECÂVENDLER)

Yukarıda sözünü ettiğimiz vakfları tespit etmek, Kur'an okuyan her okuyucu için mümkün olmayabilir. Çünkü bunlar Arapça bilmeyi de gerektirir. Aynı şekilde her okuyucu, vakf ve ibtidâ ile ilgili bir esere bakmaya da her zaman fırsat bulamaz. Bu bakımdan, Kur'an tilavetinde vakf edilecek yerlerle ilgili bir takım işaretlerin konulmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu hususa ilk defa **Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî** (ö. 560/1165) teşebbüs etmiş ve manalarını dikkate alarak çeşitli harflerle vakf yerlerini işaretlemiştir. Daha sonra bazı harfler daha ilave edilmiş ve bunlar Müslümanlar arasında kabul edilip yayılmıştır.

Şimdi bu işaretlerden önemine binaen (.:—.:) (iki grup üç nokta) diye de isimlendirdiğimiz vakf-ı muânaka/vakf-ı murâkabe'den birkaç cümleyle bahsetmek istiyoruz. Murâkabe (gözetme, takip etme, peşinden gelme) anlamında kullanılır. Muânaka vakfı; iki vakf bir yerde bir araya gelerek birleşince kâri ikisinde de vakf yapamaz. Mananın bozulmaması için birinde vakf yaptığında diğesinde yapmaması gerekir. Bu özelliğe sahip vakflar Kur'an'da otuz beş yerde bulunmaktadır.

کَلَّا edatı Kur'an-ı Kerim'de 15 sûrede 33 yerde geçmektedir. Kur'an'ın ilk yarısında bulunmamaktadır.

Mekkî b. Ebî Talib'in taksimine göre كَلَّا vakf ve ibtidâ açısından 4 kısma ayrılır.

1. Men' manasında üzerinde vakf yapmanın uygun olduğu yerler. 11 yerdedir.
2. Üzerinde ne vakf ne de ibtidâ uygun olmayan yerler. 2 yerdedir.
3. Üzerinde vakf yapmanın uygun olup, kendisiyle ibtidâ yapmanın caiz olmadığı yerler. 2 yerdedir.
4. Üzerinde vakf yapmanın uygun olmayıp, kendisiyle ibtidâ yapmanın uygun olduğu yerler. Bu da geri kaln 18 yerdedir.

204 Bakara, 2/13.

205 *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/148.

Vakf yapılıp yapılmaması hususunda bunların her birerlerinin anlama olan etkileri kaçınılmazdır. Bu hususu detaylarıyla örnekleriyle “Kur’an Kıraatında Vakf ve İbtidâ” adlı eserimize bakılabilir.

بَلَى Kelimesi ve Kur’an’da Geçtiği Yerler

“بَلَى” kelimesinin aslı “بَلَّ” dir. Üzerinde sükut mümkün olması için elif sonradan ziyade edilerek “بَلَى” şeklini almıştır. “بَلَّ” atıf edatıdır. “بَلَى” ise atıf edatı değildir. Kendisinde önceki cümleyi kendisinden sonraki cümleye atfetmez.²⁰⁶

“بَلَى” iki özellik taşır:

1. Kendisinden önce gelen nefyi (olumsuzluğu) reddeder. Mesela: “مَا أَكَلْتُ شَيْئًا” (Hiçbir şey yemedim) diyen kişiye, eğer müsbet cevap vermek, bir şey yediğini vurgulamak istiyorsak “بَلَى” edatı kullanılır. Yani “بَلَى قَدْ أَكَلْتُ” (Evet bilakis yedin) denir.

2. “بَلَى” nefy üzerine dahil olan istifhama cevap olarak kullanılır. Böyle olunca kendisinden önceki cümleyi tekid manasına kullanılır. Mesela “أَلَمْ أَكُنْ صَدِيقَكَ؟” (Ben senin dostun değil miyim?) sorusuna karşı “بَلَى” kullanılır. (Evet, dostumsun) diye cevap verilir ki; bu da tasdiktir.²⁰⁷

“بَلَى” Kur’an-ı Kerim’de 16 sûrede 22 yerde geçmektedir. Üzerinde vakf ve ibtidâ yapılıp yapılmaması bakımından üç kısma ayrılır.

Birincisi: Mâba’di (kendinden sonraki) mâ kalbine (kendinden öncekine) bağlı olduğundan icmâen üzerinde vakf caiz değildir. Bunlar Kur’an’ın yedi yerinde mevcuttur.

1. En’âm sûresi, 6/30. “أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا”
2. Nahl sûresi, 16/38. “لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعُذًّا عَلَيْهِ حَقًّا”
3. Zümer sûresi, 39/59. “قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ”
4. Ahkaf sûresi 46/34. “قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ”
5. Teğâbun sûresi, 64/7. “أَنْ لَّنْ يَبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ”
6. Kiyame sûresi, 75/4. “بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ”
7. Sebe sûresi 34/3. “قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ”

206 Şerhu Kellâ, s.71.

207 et-Temhid, s. 197.

İkincisi: İçinde ihtilaf bulunanlardır. Muhtar olan vakfın yapılamamasıdır. Bu çeşitten olan “بلى” kelimesi Kur’an’da beş yerdedir.

1. Bakara sûresi, 2/260. “قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنِ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِيْ”
2. Zümer sûresi, 39/71. “قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ”
3. Hadîd sûresi, 57/14. “قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ”
4. Mülk sûresi, 67/9. “قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ”
5. Zührûf sûresi, 43/80. “أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ”
”يَكْتُوبُونَ”

Üçüncüsü: Uygun olan “بلى” kelimesinde vakfın yapılmasıdır. Bu da geri kalan on yerdedir.

1. Bakara sûresi, 2/80-81.
”وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ”
2. Bakara sûresi, 2/111-112.
”وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ”
3. Âl-i İmrân sûresi, 3/125.
”بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ”
4. Âl-i İmrân sûresi, 3/175-176.
”قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ. بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ”
5. Arâf sûresi, 7/172.
”أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ”
6. Nahl sûresi, 16/28.
”الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ”
”بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ”
7. Yasin sûresi, 36/81.
”أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاتُ الْعَلِيمُ”
8. Gâfir sûresi, 40/50.
”قَالُوا أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمُ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَىٰ قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ”

9. İnşikâk sûresi, 84/15.

”بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا“

10. Kıyame sûresi, 76/5.

”أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ. بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ“

”نَعَمْ“ Kelimesi ve Kur’an’da Geçtiği Yerler

”نَعَمْ“ kelimesi Kur’an’da dört yerde geçmektedir. Bunlardan birinde vakf uygundur. Diğer üçünde ise vakf uygun değildir.

Vakfın uygun olduğu yer Araf sûresi, 7/44 üncü âyetidir:

”فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ...“

Burada vakf yapmak tercih edilir. Çünkü sonrasında hitap yoktur ve söz ”نَعَمْ“ ile bitmektedir. Sonrasiyla bağlantılı değildir.²⁰⁸

Aşağıda sıralayacağımız üç yerde ise; mâ ba’dinin mâ kalbiyle ilgisi bulunmasından dolayı üzerinde vakf yapılmaması tercih olunur.

1. Araf sûresi 7/113-114. ”إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ. قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ...“

2. Şuara sûresi, 26/41-42. ”إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ. قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ...“

3. Saffat sûresi, 37/18. ”قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ“

Bu konunun açıklanması uzun hükümleri ve kuralları vardır. Bu işaret ettiklerimiz, geniş ve kapsamlı manaların vakf ve ibtidâ ile ilgili olduğunu, Tilavet ve Kur’an’ın tefsirinde vakf ve ibtidânın olmazsa olmaz olduğunu göstermektedir.

Kur’an’ı Kerim’i düzgün okumak ve mucibince amel etmeyi cenâb-ı hak cümlemize nasib eylesin diyor; hâzırûnu saygıyla selamlıyorum.

SONUÇ

Kur’an-ı Kerim etrafında oluşan ilimler, gerek onun anlaşılmasına yardımcı olması ve gerekse ondan neşet ettiği kabul edilmesi itibariyle çeşitli yönlerden araştırma ve incelemelere konu olmuştur. Âlimler, bunların mesleklerine uygun olan, başta tefsir ilmi olmak üzere özellikle Kur’an’ın anlaşılmasına ve savunulmasına yardımcı olan ilimler klasik manada Kur’an ilimleri olarak adlandırılmıştır. Kur’an konusunda yapılan bu çalışmaların

bazıları zaman içerisinde disiplin haline gelip yerleşmiş, bazıları da ilim dalı özelliğini kazanamayıp münferit araştırma konuları olarak kalmıştır.

Biz bu çalışmamızda müdevven Kur'an ilimlerinden Tecvîd ilminin bir bölümü olan ve ilim dalı olarak başlangıcı Kur'an'ın nüzulü ile başlayan Kıraat ilminde vakf ve ibtidâ konusunu çeşitli yönleriyle ele aldık.

Konu Kur'an'la meşgul olan herkesi ilgilendirdiğinden, öncelikle Kur'an'ı düzgün okumak ve mucibince amel etmek için, vakf ve ibtidâyı bilmek ve uygulamak gerekir. Dolayısıyla çalışmamız bu alana kaynaklık etmiş olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in nüzulüyle başlayan vakf ve ibtidâ ilmi, Hz. Peygamber'e kadar gitmektedir. İslam literatüründe bu konuda hemen hemen her asırda muhtelif eserlerin yazıldığı görülüyorsa da Türkçe olarak bu konunun geniş çapta ele alındığı tarafımızdan tesbit edilmemiştir. Milletimizin ana dilinin Arapça olmaması bu konuya istenildiği çapta önem verilmemesinin sebeplerinden sayılabilir.

Bugün günümüz Türkiye'sinde İmam-Hatip ve İlahiyat Fakültelerinin mevcudiyeti artık bu konunun layığıyla ele alınıp değerlendirilmesine müsait görülmektedir.

Tebliğimizin konuya ilgi duyanlara bir yandan bu sahayı tanıtırken; bir yandan da konunun eksikliklerini göstermiş olacaktır. Böylece ileride bu alanda yapılacak çalışmalar, organik bir bütünlüğe kavuşma imkânı bulacaktır.

Çalışmamızdan bu özellikleri ile tüm okuyucuların ve özellikle bu ilimle meşgul olanların kolaylıkla istifade etmeleri gerçekleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, I-II (thk. Ali Muhammed el-Becâvî, yy. ts.

Abdulazîz b. Abdülfettâh el-Kârî, *Kavâidü't-Tecvid*, yy., 1396.

Aliyyü'l-Kârî, Nüreddîn b. Sultan Muhammed, *el-Minahu'l-fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*, Mısır 1335.

Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, el-Matbaatü'l-Bahriyye, İstanbul 1304-1305.

ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Mukni' fi Resmî'l-Mesâhifi'l-Emsâr maa Kitâbi'n-Nükût* (thk. Muhammed Sâdık Kemhâvî), Kahire 1978.

el-Cezerî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kirâeti'l-Aşr*, (thk., Muhammed Ali ed-Dabbâi), Mısır 1369.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, *Ta'rîfât*, yy., ts.

el-Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Zeyyâd, *Me'âni'l-Kur'an*, Beyrut 1955.

en-Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Kat' ve'l-İsti'nâf*, Bağdad 1398/1978.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ, *el-Maksad li Telhîsi mâ fi'l-Mürşid*, Mısır 1353/1934.

ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdilhayy, *el-Bürhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1391.

Işık, Emin, *Ebû Bekir el-Enbârî ve Kitâbu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (Basılmamış Doktora Tezi).

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts.

İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, İstanbul 1310.

_____, *et-Temhid fi İlmi't-Tecvid*, (thk., Gânim Kaddûrî), Beyrut 1407/1986.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan), Dımeşk 1390/1971.

Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul ts.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütübi ve’l-Fünûn*, 1-II, İstanbul 1360-1362/1941-1943.

Kur’an-ı Kerim.

M. b. Ebî Tâlib, el-Müktefâ, s. 86;

Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Talib, *Şerhu Kellâ, Belâ ve Neam*, (thk., Muhammed Gavsü’n-Nedevî), Bombay 1402/1982.

Muhammed Mekkî, *Nihâyetü Kavli’l-Müfid fi İlmi’t-Tecvid*, Kahire 1303.

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, I-VIII, İstanbul 1374/1955.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, I-IV, Beyrut ts.

Saçaklızâde, Muhammed el-Merâşî, *Cühdül-Mukill me’a Şerhihi el-Mev-sûm bi Beyâni’l-Cühdî’l-Mukill*, Kırım 1316.

Sehâvî, Ebu’l-Hasan İlmüddîn Ali b. Abdüssamed, *Cemâlül-Kurrâ ve Kemâlül-Ekirra* (thk., Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mekke 1987.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’an* (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim) Kahire 1387.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sahihu’t-Tirmizî*, I-X (thk., İzzet Abîs ed-Dâis), Mısır 1388/1968.

Temel, Nihat , *Kur’an Kiraatinde Vakf ve İbtida*, İstanbul, 2001 (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları).

Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm, *Menârül-Hüdâ fi Beyâni’l-Vakfi ve’l-İbtidâ*, Mısır 1353/1934.

Wensick, *el-Mu’cemül-Müfreh li Elfâzı’l-Hadisi’n-Nebevî*, I-VIII, Leiden 1962.

Yakût, *Mu’cemül-Üdebâ*, II/269.

Za’dül-me’âd, I/88;

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilül-İrfan fi Ulûmi’l-Kur’an*, Kahire 1362.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdilhayy, *el-Bürhân fi Ulûmi’l-Kur’an*, Beyrut 1391.

MÜZAKERE

Zeki DUMAN*

Nur sûresinin 35. âyetinde temsili bir ifade ile dile getirildiği üzere, Fitrî din, akıl, peygamber ve vahiy, Yüce Allah'ın tüm insanlara bahşettiği emsalsiz dört ilahi hidayetidir. Bunlardan ilk ikisi doğuştan /fitrî olarak her insanda mevcuttur; peygamber ve vahiy ise düşünüp arzu eden yetişkin her insanın isteğine bağlıdır. Allah Teâla, “*nur üstüne nur...*”¹ olarak nitelendirdiği bu dört ilahi ışık ile isteyen insanları aydınlatmakta ve sırat-ı müstakime erdirmektedir. İstemeyenler ise dalalette bırakılmaktadırlar.

Akl bu dört ilahi nurun en önemlisidir; zira akklı olmayanın dini de yoktur sorumluluğu da... Peygamber ise bunların en üstünüdür. Çünkü o, diğer insanlardan farklı olarak fitri din ve akıldan başka vahyin de muhatabıdır ve akklı vahy-i ilahi ile desteklenmiştir. Kur'an'dan sonra sünnet, bu yüzden önem kazanmaktadır... Peygamberler de insan oldukları için ölümlüdürler. Nitekim en son peygamber Hz. Muhammed de vefat etmiştir, ama dördüncü ilahi ışık Kur'an Yüce Allah'ın koruması altında olup kıyamete kadar bakidir. İsterse yetişkin her insan, Allah'ın izni, Kur'an'ın ve sahih sünnetin rehberliği ile aklını akl-ı selim mertebesine yükseltip sırat-ı müstakime erebilir...

Kur'an'ın ve Sünnet'in yetişkin insanlara rehberliği, ancak doğru okuma, doğru anlama ve tefekkür etme; özellikle sünnetin sağlam yolla nakledilip sahih olma şartına bağlıdır. Ayrıca genelde tüm insanlar, özelde müminler Kur'an'ı okumaya, anlamaya ve düşünmeye teşvik edilmişlerdir. Mesela:

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Nur, 24/35. Geniş bilgi için bk. M. Zeki Duman, *Beyanül-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre tefsiri)*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, III/469-475.

“Muhakkak ki Biz onu, anlayasınız diye Arapça bir Kur’an olarak indirdik.”²

“Bunlar Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerine kilitler mi vurulmuştur?”³

Çünkü anlama ve tefekkür olmaksızın okumanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Resul-i Ekrem (s.a.s.), “Kur’an ile ülfetiniz (ilginiz, ilişkiniz, alış-verişiniz ve etkilenmeniz) devam ettiği sürece okuyunuz; ülfetiniz kesildiği an okumayı bırakıp kalkınız.”⁴ Buyururken; Hz. Ali (kerremallu vecheh) de “Kendisinde anlama ve tefekkür bulunmayan hiçbir okumada hayır yoktur.”⁵ demiştir.

*“Kur’an okunduğu zaman O’na kulak verin ve dinleyin ki merhamet olunasınız”.*⁶ âyeti de okuma bilen-bilmeyen herkese hitap etmektedir...

Rahman Allah, iyi anlamak için okumanın zamanı, okumanın şekli ve miktarı hakkında da Resulünün şahsında müminlere yol göstermiştir. Okumanın zamanı hakkında, daha bi’setin ilk günlerinde şöyle buyurmuştur:

“Ey örtüye bürünen! Az bir kısmı hariç, geceleyin kalk; yarısında veya yarısından biraz önce yahut yarısını biraz geçte uykundan uyan ve Kur’an’ı ağır ağır, düşünerek, özümseyerek, içselleştirerek oku. Kuşkusuz, Biz sana ağır bir söz vahy edeceğiz. Muhakkak ki gece bir süre uyuyup uyandıktan sonraki kalkış, evet o dem son derece etkileyici, sözü sağlam anlamaya daha elverişlidir. Çünkü gündüzün senin çok uzun süren bir meşguliyetin olacaktır.”⁷

Evet... “Kur’an’ı ağır ağır, düşünerek, özümseyip içselleştirerek okumak!”; “son derece etkileyici bir zamanda okumak!” ve “sözü sağlam anlamak” bu pasajda verilen önemli öğütlerdir.

Yüce Rabbimizin okumanın şekli ve ölçüsü hakkındaki tavsiyesi de şudur:

“Biz, Kur’an’ı insanlara dura dura okuyasın diye pasajlara ayırdık ve bölüm bölüm inzal ettik.”⁸ başka bir âyette:

*“Biz Kur’an’ı tertil ile indirdik”;*⁹

2 Yusuf, 12/2.

3 Muhammed, 47/23.

4 Buhari, Fedailü’l-Kur’an, 36.

5 Buhari, Fedailü’l-Kur’an, 37.

6 Arâf, 7/204.

7 Müzzemmil, 73/1-7.

8 İsrâ, 17/106.

9 Furkan, 25/32.

“*Sen de onu tertil ile ağır ağır oku!*”¹⁰

Bu üç âyette gösterilen hedef ise, Kur’an’ı okuma parçaları halinde pasajlara ayırmak, bölüm bölüm ve her bölüm üzerinde dura dura düşünerek, içselleştirerek okumak...

Demek ki, okuduğunu doğru anlamak için doğru okumak da yetmiyor; okumanın zamanı, miktarı ve şekli de önemlidir; özellikle tertil ile tefekkür ederek ve içselleştirerek okumak...

Lügatta tertil, dizmek, sıralamak; bilhassa inciye, estetik bir görünüm içerisinde ipliğe dizmek; bir şeyi intizamlı ve düzgün bir biçimde sıralamak; kelimeleri ağızdan kolay ve doğru bir biçimde çıkarmak¹¹; itina göstererek sözü en güzel bir üslup ile söylemek anlamındadır.

Terim olarak ise *tertil*, okunan pasajı, acele etmeden; harf, kelime, terkip ve cümleleri, teker teker tanıyarak, tane tane telaffuz ederek, manalarını düşünerek; her âyetin, siyak ve sibakı içerisindeki özgün manasını anlayıp maksad-ı İlâhî’yi kavrayarak okumak demektir.

Cevheri demiştir ki,

Kıraatta tertil, yavaş yavaş ve *الترتيل في القراءة الترتيل فيها والتبيين بغير بغي*. Sükunet içerisinde; harfleri ve kelimeleri açık ve net olarak telaffuz ederek fasılları aşmaksızın okumak demektir.”

Zaten Kur’an’ın, yaklaşık 23 yılda, dura dura ve bölüm bölüm indirilmesindeki amaç da bu okuyuş biçimini gerçekleştirmek değil midir? Sahabe de 10 âyet 10 âyet okuyup öğrendik demedi mi? Cenab-ı Allah: “*Biz onu, okuma parçaları olarak, insanlara dura dura okuyasın diye pasajlara ayırdık ve bölüm bölüm indirdik*,”¹² dememiş midir? Madem ki Kur’an, *tertil* ile inzal edilmiştir, öyleyse okunuşu da *tertil* ile olmalıdır..

Enes (ra), kendisine, Hz. Peygamber’in kıraati sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Resûlullah’ın kıraati *med* ve *tertil* idi, (yani uzatılması gereken harfleri bir elif miktarı çeker, metni ağır ağır ve düşünerek özümseyerek okurdu).

O: “*Bismillahirrahmanirrahim*”ı okurken “*Bismillâh*” der, bir elif miktarı uzatırdı; “*errahman*” der, bir elif miktarı uzatırdı; “*errahim*” der, bir elif miktarı uzatırdı ...

10 Müzzemmil, 73/4.

11 Rağıb, *Müfredat*, “RTL” mad., s. 187.

12 İsra, 17/106

Başka bir rivayette Enes (ra): “*Elhamdü lillahi Rabb’i’l-âlemîn*” der, dururdu; “*er-Rahmanirrahim*” der, dururdu; “*maliki yevmiddin*” der, dururdu...” deyince dinleyen kişi, “desene, Resûlullah’ın kıraati tefsir idi...” demiştir.¹³

Anlaşıyor ki, Kur’an’ı, Allah’ın âyetlerinde açıkça tavsif ettiği ve istediği şekilde doğru okumak, doğru anlamak ve pasajlar üzerinde tefekkürü gerçekleştirilebilmek için acele etmeden, bölüm bölüm ve her bölümün üzerinde dakikalarca, saatlerce; belki de sahabenin yaptığı gibi, günlerce düşünerek okumak gerekmektedir.

Doğru anlamak da Kur’an’ın doğru okunmasına bağlıdır elbet.

Sahabe döneminde herkesin elinde Kur’an metni yoktu. Kur’an’ı öğrenmenin ve öğretmenin tek yolu vardı, o da ağızdan ve kısmen ezberlemek suretiyle idi...

Ebu Ca’fer en-Nehhas’ın da dediği gibi, genelde “Sahabe (r.a.) Kur’an-ı Kerim’i vakf ve ibtidâya riâyet ederek okuyor ve vakf ve ibtidâ meselelerini müşâfehe (ağızdan ağıza) yoluyla birbirlerine naklediyorlardı.”¹⁴

Şu da bir gerçek ki, Resul-i Ekrem (s.a.s.)’in eğitim ve öğretiminden geçen sahabenin hepsi Kur’an’ı iyi biliyordu. Hatta Hz. Ali ve İbn Mes’ud gibi bir kısım sahabe ise, indirilen her pasajın nerede, ne zaman ve ne için indirildiğini dahi bildiklerini söylüyorlardı. Bundan da anlaşıyor ki, onlar her pasajda söyleneni ve söylenmek istenen manayı müdrik idiler.

Sahabe-i Kiram Kur’an’ı okurken cümlelerin nerede başladığını, nerede bittiğini ve nerede vakf edip nerede ibtida edeceklerini de çok iyi bilmekte idiler. Zira onlar sürekli olarak Resulullah’ı ve Kur’an’ı öğretmekle görevli sahabileri de dinliyorlardı. Surelerin taşıdığı mana ve maksadı çok iyi bildikleri için onların âyeti yanlış okumaları pek söz konusu değildi...

Denilebilir ki, sahabe zamanında lafız ve nazım; dolayısıyla doğru ve düzgün tilavet manaya tabi idi. Onlar âyetleri, bu gün olduğu gibi, yazılı veya ezberden okuyup ona göre mana vermiyorlardı. İnzal edilen her pasajı, konu ve mana bütünlüğü içerisinde öğreniyor, bilmeyene öğretiyor; ona göre de yaşıyorlardı. Bu nesil yavaş yavaş dünya hayatından çekilmeye yüz tutunca Kur’an metni daha fazla önem kazanmaya başladı. Aynı zamanda vahyin nüzulünü müşahede edenlerin zamanla tükeneceği endişesiyle birlikte Kur’an’ın

13 Bk.Buharî, *Fedaili’l-Kur’an*, 28, 29; İbn Kesir, *Tefsir*, VIII/276

14 En-Nehhâs, Ebû Cafer, *Kitâbü’l-Kat’ ve’l-İtinâf*, Bağdad 1978, s. 49.



cem'edilip metninin muhafaza altına alınması ihtiyacı hasıl oldu. Nitekim Hz. Ebu Bekir döneminde ve Hz. Ömer'in teklifi ile sahifeler üzerinde yazılı olan Kur'an'ın tamamını iki kapak arasında cem'i bu amaçla yapılmıştır...

Öyle bir zaman geldi ki, Kur'an metni daha fazla önem kazandı. Çünkü İslam'a girenlerin sayısının gittikçe artması; özellikle milliyeti, dili ve kültürü yabancı olan müslümanların çoğalması Kur'an'ın doğru ve düzgün okunması konusunda çok sayıda metnin elde bulunmasını ve metin üzerinde bir takım çalışmaların yapılmasını zorunlu kıldı.

Mesela Tevbe sûresinin 3. Âyeti olan: *إِنَّ اللَّهَ بِرِئْىِ الْمَشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ* âyetindeki "resul" kelimesindeki "lam"ın kesre okunması, Kur'an'ı ve irabını bilenleri çileden çıkarırken, Arapçayı bilip de Kur'an'ı bilmeyenleri ise hayretler içerisinde bırakabilirdi. Nitekim kendisine Basra valisi Ziyad b. Sümmeyye tarafından Kur'an hareke koyması teklif edildiğinde bu işe yanaşmayan Ebu'l-Esved ed-Düeli, böylesi kıraatleri iştince başlangıçta yapmak istemediği işi, ister-istemez yapmak zorunda kalmıştır.

Biliniyor ki, Resulüllah'ın asr-ı saadetlerinde yazılan Kur'an nüshalarında harfler noktalardan, kelimeler harekelerden mücerret idi. Hiçbir harfin noktası ve cümle içerisinde hiçbir kelimenin irabı belli değildi. Mesela *ب ت ث ج ح* *خ ز ط ظ* gibi şekli benzeyip noktalarla birbirinden ayrılan harfleri metin üzerinde tanımak pek kolay değildi. Sahabe bu harfleri meleke haline getirdiği dili ve Kur'an'a aşinalığı sebebiyle becerebiliyordu. Başkaları için harekesiz metni okumak da neredeyse imkansızdı... O sebeple bu durum, bilhassa aslı Arap olmayan Müslümanlar arasında yanlış okumalara, yanlış okumalar yanlış anlamalara, yanlış anlamalar da yanlış uygulamalara ve mezheplere götürmekteydi. Ortaya çıkan bu ihtiyaç sebebiyledir ki, Hz. Osman İmam Mushaf'tan yedi nüsha çıkartıp her birini bir ilim merkezine göndermiştir.

Daha sonra bu metinler de yeterli olmadı. Doğru okumak için bu gün hepsine birden, durak yerlerini sistemleştiren âlime nispetle, "secavend" tabir edilen durak işaretlerinin konulmasına ihtiyaç duyuldu. O da yetmedi doğru okumayı ve doğru anlamayı kolaylaştıracak diğer işaretler, bölümlemeler Kur'an'a konuldu.

Hz. Ebu Bekir döneminde cem' edilen ve her türlü nokta, hareke, noktalama ve bölümlemeden mücerret olan Mushaf; Hz. Osman'ın İmam Mushaf'tan istinsah ettirip ilim merkezlerine gönderdiği Mushaflar, sonradan konulan tüm işaretler, Kelamullahı sırf doğru okumak, doğru anlamak ve doğru yaşamak içindir.

Madem ki Kur'an en son peygamber Hz. Muhammed'e inzal edilen en son kitaptır. Madem ki kıyamete kadar ondan başka ilahi bir rehber gönderilmeyecektir. O halde bu kitabın, aslına dokunulmaksızın –ki bu mümkün değildir¹⁵– doğru okunması ve doğru anlaşılmasının sağlanabilmesi için metin üzerinde gerekli çalışmaların yapılması kaçınılmazdı. **Kıraat ilmi; dolayısıyla Tecvit ilmi bu sebeple doğmuş ve bu meyanda son derece olumlu ve hayırlı hizmeti de görmüştür.** Çünkü sonra gelen ve gelecek olan Müslümanların –özel çalışma yapan uzmanları hariç– Kur'an'ı ve onun dili Arapçayı mükemmel bir biçimde öğrenmeleri mümkün değildir. Özellikle de –Türkiye'de olduğu gibi– din görevlisi vasfıyla topluma Kur'an'ı, gerek namazda ve gerekse ta'lim esnasında, okuyanların mutlaka doğru okumaları ve doğru mana vermeleri şarttır. Kur'an'ın manasına vakıf olacak derecede Arapçayı herkes öğrenemeyeceğine göre...

Kur'an'ı doğru okumak ve doğru anlamak için Tecvit ilmi ne kadar önemli ise, onun önemli bir rüknü olan “Vakf ve ibtida”, ilmi de –tebliğ sahibinin de söylediği gibi– bu ilmin son derece önemli bir konusudur. Bu ilim, Asr-ı saadetten uzaklaşıldıkça daha fazla önem kazanmış, Kur'an okuyan için olmazsa olmaz şeklinde bir zaruret halini almıştır. O sebeple “...vakf ve ibtidâ konularının bilinmesinde –kelimenin tam anlamıyla– büyük bir zaruret vardır.”(s.1)

Gelelim Tebliğ sahibinin tebliğ metnine ve düşüncelerine.

Prof. Dr. Nihat Temel, Kıraat İlmi Anabilim Dalı öğretim üyelerinden olup vakf ve ibtidâ konusunda da yayımlanmış özgün bir çalışması bulunmaktadır. Hazırlamış olduğu tebliğinde, Kıraat ilmi alimlerince yazılmış tecvid ilmine ne derece vakıf olduğunu bu çalışmasında da göstermiştir. Özellikle VAKF ve İBTİDÂ konusunu çoğunlukla temel kaynaklar vasıtasıyla etraflıca ve bol örneklerle açık bir biçimde işlemiştir. Tebliğde örneklerin bolluğu konunun daha iyi anlaşılmasına önemli katkıda bulunmaktadır.

“Vakf ve İbtidânın Tarifi”, “Vakf ve İbtidânın Önemi”, “Vakf ve İbtidânın Aslî Dayanağı”, “Vakf Yapmakta Esas Nedir?” konularının yanında; “Vakfin Mertebeleri”ni etraflıca inceleyip değerlendirmiştir. Sonra “Üzerinde Vakfe (!) Yapılması Uygun Olmayan Yerler” bahsini 29 madde halinde açıklamış daha sonra da Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (ö. 560/1165)'nin secavendlerine kısaca değinmiş ve بلي - نعم - كلا da yapılacak vakf hakkında örnekler vererek tebliğini tamamlamıştır.

15 Zira Cenab-ı Allah, Kur'an'ı kıyamete kadar koruyacağını vaat etmiştir: “Hiç şüphesiz, Zikr'i biz indirdik, biz! Onun koruyucusu da elbette biziz...” (Hicr, 15/9)



Tebliğ, VAKF ve İBTİDÂ konusunda derlenip nakledilen bilgilerle hem geniş hem de doyurucu niteliktedir. Ancak VAKF ve İBTİDÂ konusu, genelde hafızlarımız tarafından bilinen ve uygulanan bir konudur... Bu tebliğ’de Nihat Bey, bir akademisyen olarak, genelde “secavendler” adıyla bilinen ve Türkçemizdeki “noktalama işaretleri” cinsinden olan durak işaretleri üzerinde dursa ve buradaki önemli hataları tespit etseydi, Kanaatimce bu sempozyumun amacına daha uygun bir çalışma gerçekleştirilmiş olurdu.

“Secavendler” olarak bilinen durak işaretleri hakkında yeterli bir bilginin verilmemesi, konunun bir başlık altında sistemli bir biçimde toplanmaması ve içtihadî olan ve Kur’an metninde sonradan belirlenen vakıf yerlerinde hata olup olmadığının incelenmemesi; özellikle de “Sonuç” kısmının pek tatmin edici olmayışı kısmen de olsa bu tebliğde önemli bir eksikliktir.

Tebliğde önemli sayılabilecek birkaç teknik hatadan söz etmek de mümkündür. Mesela;

1. Tarifler açık, seçik ve tam değil; Arapça metinlerden yapılan tercümelerde dikkatli ve titiz bir dil kullanılmamıştır!

Vakf ve İbtidânın Tarifi yapılırken:

İlk olarak, “Vakf (الوقف)”; lügatte “hapsetmek (alıkoymak)”¹⁶ denilmiş ve Cürcanî’nin Ta’rifat’ı kaynak gösterilmiştir.

Oysa kelimenin kök anlamı durmaktır; *habs* /alıkoymak anlamı ise Fıkıh İlmindeki terim manası ile ilgilidir.

Cürcanî, Ta’rifat’ında İslami terimler ve kavramların tariflerini yapmaktadır. Lügat bilgisi sadece tarifini yapacağı terimle ilgilidir. Nitekim bu kaynakta *vakf* terimi şöyle tarif edilmiştir:

الوقف: في اللغة الحبس ، وفي الشرع حبس العين علي ملك الواقف و التصديق بالمنفعة .
... şeklinde devam ediyor.

Devamında الوقف في العروض: إسكان الحرف السابع المتحرك diyor ve aruz veznindeki vakf’ın tarifini yapıyor.

Cürcanî, Ta’rifat’ında kıraat ilmindeki vakf’tan hiç bahsetmemektedir.¹⁷ Bu da gösteriyor ki kavramların anlamları tahkik ve tespit edilirken kaynakların kullanılmasında yöntem hatası yapılmıştır...

16 Cürcânî, Ta’rifât, s. 274.

17 Bk. Cürcanî, Ta’rifât, s.253.

2. “V.k.f. (وقف): kelimesi Kur’an-ı Kerim’de dört yerde, *alıkoymak, menetmek, hapsedmek* ve *hareketin kesilmesine delâlet eden manalara* gelmektedir,” denilmiştir...

a. İlk söylenecek şey, cümlede düşüklük söz konusudur!...

b. “Vakf” kelimesi terim anlamıyla Kur’an’da hiç kullanılmamıştır!

c. *Vakf’ın; alıkoymak, menetmek, hapsedmek ve hareketin kesilmesi anlamın delâlet eden* anlamlarına şu âyetler örnek gösterilmiştir:

i- “وَقْفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ” (ve onları hapsedin (tutuklayın))¹⁸

ii- “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ” (Ateş karşısında durduruldukları zaman sen bir görsen)¹⁹

iii- “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ” (Rablerinin huzurunda durduruldukları zaman sen bir görsen)²⁰

iv- “وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ” (ve zalimler Rableri huzurunda durdurulmuş oldukları zaman bir görsen)²¹

Oysa bu âyetlerin dördünde de *vakf* kelimesi **durdurmak** ve **durdurulmak** manalarında kullanılmıştır. Tebliğ sahibinin söylediği *alıkoymak, menetmek, hapsedmek* anlamları bu âyetlerde söz konusu değildir. Bu hatalar, kelimenin kök anlamını yanlış tespitteki hatanın müteselsilen devamı mahiyetindedir.

3. “Durmak ve **haps etmek** manaları hadiste de geçmektedir,” denildikten sonra şu metin ve tercümesi verilmiştir:

« وَمَا أَتَى عَلَى آيَةِ رَحْمَةٍ إِلَّا وَقَفَ وَسَلَّ وَمَا أَتَى عَلَى آيَةِ عَذَابٍ إِلَّا وَقَفَ وَتَعَوَّدَ »

Peygamber (s.a.v) “*Rahmet âyetine geldiğinde, durur ve duâ ederdi. Yine azap âyetine geldiğinde durur ve Allah’a sığınır*”.²²

Görüldüğü gibi metinde **haps etmek** manası yoktur. Ayrıca mana üzerinde düşünmek ve içselleştirmek için âyetler üzerinde durmak başka şey, İbnü’l-Cezeri’nin tarif ettiği manada kıraatta vakf başka bir şeydir; burada görüldüğü gibi düşünerek okumak için âyetler üzerinde **durmak, dura dura okumakla** kıraat ilmindeki **vakf** birbirine karıştırılmıştır.

18 Saffat, 87/24.

19 En’âm, 6/27.

20 En’âm, 6/30.

21 Sebe’, 34/31.

22 Tirmizi, Sünen, Kitâbu’l-Mevâkıf, 67; Nesâî, Sünen, Kitâbu’t-Tatbîk, 73.



Vakf ve İbtida'da vakf, âyetin neresinde durulacağı ve nereden başlanacağı konusuna tahsis edilmiştir. Durup düşünmek, manayı içselleştirmek maksadıyla durmak vakf ve ibtida ile ilgili değildir. **Hadiste** “Rahmet âyetine geldiğinde, durur ve duâ ederdi. Yine azap âyetine geldiğinde durur ve Allah’a sığınır” denilmiştir. Rahmet ve azap âyetleri bir âyet olabileceği gibi birkaç âyet de olabilmektedir. Genelde birden fazla âyet söz konusudur... **O sebeple bu hadis “Hadiste Vakf”a örnek olamaz!**

4. Tebliğ’de vakıf ve İbtida yerlerinin Peygamber Efendimiz tarafından belirlendiği ve bu yüzden mütevatir olduğu söylenmiştir. Eğer vakıf ve ibtida yerleri tevatüren sabit ve üzerinde de icma var ise (s.3, 9) niçin kurra tespit etmiştir deniyor?²³ Veya neden kıratlarda ihtilaf söz konusudur? Bu bir çelişki sayılmaz mı?

5. Tebliğde tam üç yerde *vakf* anlamında *vakfe* kelimesi kullanılmıştır. Kanaatimizce bu terim de Kıraat ilminin değil Fıkıh ilminin terimlerindendir...

6. Tebliğ, “alanının uzmanı” bir akademisyenden çok Kıraat İlmi âlimlerinden nakleden bir nakilin bilgisini içermektedir. Dolayısıyla 36 sayfadan oluşan tebliğde *vakf ve ibtida* üzerinde akademik bir inceleme olmadığı gibi daha önceki yayımlanan bilgilerden farklı yeni bir fikir de ortaya konulmamıştır. Buradaki bilgiler genelde, belli kaynaklardan derlenmiş ve bu alanın uzmanlarınca bilinebilecek cinstendir.

7. Bana gönderilen metin, galiba hiç okunup tashih edilmeden gönderilmiş gibidir; zira bu metinde pek çok yazım hataları, düşük ifadeler, **yanlış tercümelemler**, problemlili cümleler,²⁴ yanlış atıflar²⁵ la birlikte bazen de kaynak

23 Bk. “İbnü’l-Cezerî, yukarıda sıraladığımız Ümmü Seleme, İbn Ömer ve Hz. Ali’den yapılan rivayetlere işaret ederek; “bu ilmi (yani vakf ve ibtidâyı) bilmenin ve ona itina göstermenin vücub, bizim kanaatimize göre, Ebû Ca’fer, Nafi’, Ebû ‘Amr, Ya’kûb ve ‘Âsım gibi selef-i sâlihinden olan imamların da görüşleri olduğu gibi, tevatürle sabit olmuş ve bu hususta sahâbenin de icmâ’ına dayanmaktadır”

24 Mesela; 1. “İbtidâ, ihtiyârî olur. Fakat ancak müstakil bir manaya ve maksada kâfi gelen yerde caizdir. “ (s.3) 2. “Âlimler vakf yerlerinin tayininde farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları nefesin bitmesini, bazıları âyet başlarında esas ittihâz etmişlerdir. Doğru olanı ise kelâmın tamamı olmasıdır. Çünkü aslolan odur. Vakf, bazen âyetin ortasında, bazen de sonunda gelir. Ekser olan ise âyetin sonunda gelenidir.”(s.3) 3. “Hiç şüphesiz Kur’an-ı Kerim, Allah tarafından gönderilen okunmak, dinlenmek, anlaşılacak ve mucibince amel edilmek için gönderilmiş bir kitaptır.”(s.5) “Onlar Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Eğer Allah’dan başkasından gelmiş olsaydı, O’nda çok ayrılıklar bulurlardı”. Âyetinin tercümesinde İhtilâflar yerine ayrılıklar kelimesini kullanmış.(s.5)

25 “وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ” âyeti Kasas, 28/68’dedir. Yanlışlıkla Kamer, 54/67 dipnotta verilmiştir. Kamer sûresi toplam 55 âyettir.

gösterilmemiştir.(Bk. s. 1, 13, 14...) “Resûl-ü Ekrem” (s.14) yazılmış, doğrusu, Resul-i Ekrem olmalıdır.

8. “Bazı vakflar vardır ki; bunları özelliklerine binaen naklediyoruz.” denilmiş ve

“1- Vakf-ı Gufrân, 2- Vakf-ı Cibril ve 3- Vakf-ı Nebi”ye örnekler verilmiştir.

Bunların hepsinin kaynağı da Resulullah (s.a.s.) olmalıdır. Bunların birbirlerinden farkı açıklanmalı değil miydi? Veya “Cibril’in vakfı” ne demek-tir? Verilen örnekler bakılınca, bu “vakıf”larda konu ile ilgili değil, durup düşünmek maksadıyla okumayı kesmek anlamında olmalıdır.

Bu sempozyumda, Kur’an-ı Kerim, baştan sonuna kadar yeniden incelenmiş, Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (ö. 560 / 1165)’nin koymuş olduğu secavendler ile daha sonra konulan bir takım işaretler yeniden gözden geçirilmiş, tashihi gerekenler tespit edilerek burada tartışılmış olsaydı, daha iyi olurdu. Kıraat Anabilim Dalında akademik çalışma yapmış Hafız-ı Kelam/Kurra Nihat Temel Hoca’dan dinleyeceğimiz tebliğde bu muhteva bulunmalıydı. Daha doğrusunu söylemek gerekirse, bana tebliğ geldiğinde bu tebliğden ben bunları beklemiştim...

Secavendlerin teker teker incelenip tashihi elbette kolay bir iş değildir. Belki de ilk defa duyanlar için böyle bir söz, –Allah’ın Kelamını yanlış okumak yanlış manaya götüreceğinden ötürü– tüyler ürpertici gelebilirdi. Ama gerçek şu ki, Kur’an’daki secavendlerin diğer bir ifade ile vakf ve ibtidâların mutlaka tashih amacıyla incelenmesine büyük ihtiyaç bulunmaktadır. Nitekim son zamanlarda yapılan ve sadece bir-kaç âyeti kapsayan özgün ve derin çalışmalar, Secavendlerde hata ya da en azından tercih hatası olabileceğini göstermektedir.²⁶

Bu iş, ancak Kur’an’a hem mana yönünden hâkim hem de kıraat ilminde uzman/akademisyen bir Hafız-ı Kelam tarafından yapılabilirdi. O sebeple ben, hem de İstanbul’da, Akademik bir ortamda yetişmiş ve ömrünü kıraat ilmine vermiş olan Nihat Temel Hocadan böyle bir çalışma yapmasını

26 Bu tür çalışmalara örnek olarak bk. M. Zeki Duman, Tefsir, Te’vil ve Tefsir’de Temel İlkeler Açısından “Secavend”lerde Manaya Tesir Eden Önemli Üç Hata, Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar, Kur’an ve Tefsir Akademisi, 10-14 Ağustos 2009 (Özkan Matbaacılık, Ankara), s. 511-516; Mustafa Karagöz, Âyetlerdeki Durak yerlerinin Manaya Etkisi (Bakara Sûresi 2/96. Âyet Örneği), Bilimname, Sayı XXI, 2012/2, s. 199-221.

beklemekteydim. Hatta bu çalışma “Mushafları Tetkik Kurulu” sebebiyle bir mesuliyet yüklenmiş olan Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yaptırılmalydı da.

Çünkü Türkçemizde bile bir virgülün yerinin değişmesi, cümleyi son derece farklı manalara götürebilmektedir. Yerinde konulacak soru işaretleri, nidalar, parantez içi ünlemler, üç noktalar anlama daha etkili anlam katmaktadır. Benzeri işaretler Arapçada ve diğer dillerde de söz konusudur. O halde şimdiye kadar konulmuş olanların yerinde olup-olmadıklarının yeniden gözden geçirilmesi, en azından basiretle hareket etmiş olmanın bir icabı değil midir? Türkçemizdeki . / , / ; / ! / (!) / ? gibi noktalama işaretleri Kur'an-ı Kerim için de düşünülemez mi?

Mesela; Duhan sûresinden bir paragraf okuyacağım:

إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ الْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلْيِ الْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ صَبُّوا عَلَيْهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ﴿٤٨﴾ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ ﴿٥٠﴾

“Şüphesiz, zakkum ağacı günahkârların yemeğidir. Karınlarda, kaynayan maden eriyiği gibi yakıcıdır ve suyun kaynadığı gibi midede kaynayacaktır!²⁷ Zebanilere:²⁸ “Tutun şunları! Tâ cehennemın ortasına kadar sürükleyin! Sonra da başlarından aşağı kaynar suyu boşaltarak azap edin!” Tat bu azabı! Muhakkak ki sen azîzsindir(!) hem de kerîm bir kişisin (!)” deyin! Ey inkâr edenler, sizin şüphe ettiğiniz şey işte budur!”²⁹

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ “Tat bu azabı! Muhakkak ki sen azîzsindir(!) hem de kerîm bir kişisin(!)”

Derken, birinci cümleden sonra ünlem, ikinci ve üçüncü cümlelerden sonra da parantez içi ünlem konulmuş olsa, manayı ne derece etkileyecek ve ifade gücünü ne kadar artıracaktır, düşünmek gerekmez mi?

Tebliğdeki şu nakiller ne kadar yerinde ifadeler içermektedir:

Abdullah b. Ömer (r.a.) (ö. 73/692) diyor ki: “Biz Kur'an'da önce imana kavuşmuş bulunanlar, Peygamber (s.a.s.)'e bir sûre indirilince, onun üzerinde dikkatle durur, helal ve haramını öğrenirdik... Hâlbuki imandan önce Kur'an'ı hazır bulan şimdiki müslümanlardan birçoğu, O'nu el-Fâtiha'dan sonuna

27 Bk. Saffat, 37/62-67; Vakı'a, 56/52-56.

28 Bk. Alak, 96/18.

29 Duhan, 44/43-50.

kadar okuyor da yine de O'nun emrinin ve nehyinin farkına varmıyor ve O'nu layıkıyla anlamak için üzerinde gerekli dikkati göstermiyor. Hâlbuki Kur'an'ın her kelimesi kendisini okuyana: "Beni anlayıp hükmümle amel edesin diye ben sana Allah'dan gönderildim" diye sesleniyor".³⁰

el-Üşmûnî (ö. 400/1494) bir hadise dayanarak Sahabenin, Resûlullah (s.a.s.)'dan Kur'an'ı öğrendikleri gibi vakf yerlerini de yine ondan öğrendiklerini söylüyor.³¹ Unutmamak gerekir ki; **Kur'an'da elfâz manaya tâbidir, müseccâ beyanında ise mana elfâza tâbidir.**³² Bu itibarla Kur'an âyetlerinin kendilerinden maksud olan manayı ifade edecek şekilde vakf ve ibtidâ mahallerine ayrılmış olması gerekir.

Biz, 6-7 yıllık yoğun bir tefsir çalışmamız esnasında gördük ki, secavendler arasında önemli hatalar; hatta fahiş denilebilecek; hatta namazda okunduğu zaman namazı bozup iade edilip edilmemesini tartışmaya açacak derecede büyük hatalar bulunmaktadır. Biz bunlardan üç tanesini O zamanki Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Barkoğlu Bey ile paylaştık. Sayın Başkan, o zamanki Yayın Dairesi ve Mushafları Tetkik Dairesi başkanlarını makamına çağırdı, birlikte mütalaa ettik; yayınlanmak üzere benden makale istediler. Ben de istenilen makaleyi hazırlayıp kendilerine gönderdim...

Seyyid Kutub demiştir ki, "Hata ile nisyan, adem oğlunun en masum iki beşeri zafiyetidir." Hatalar masumdur, ama hatada ısrar insanı günaha götürceği de muhakkaktır! Kur'an-ı Kerim'den vereceğimiz şu örneklerde görüleceği üzere *vakf ve ibtida*'daki hatalar manayı son derece etkilemekte hatta maksadı aşan manalara dahi götürmektedir:

5. "Secavendler"³³ de Manaya Tesir Eden Önemli Dört Durak Hatası

30 en-Nehhâs, el-Kat' ve'l-İtinâf, s. 87; ed-Dânî, s.56; en-Neşr, I/225; *el-Bürhân*, I/342.

31 *Menârü'l-Hüdâ*, s.3-4 vd.

32 El-Uşmuni, Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim, *Menaru'l-Hüda fi Beyani'l-Vakf ve'l-İbtida*, Matbaatü'l-Mustafa el-Babi, Kahire, 1934, s. 6; Emin Işık, *Kitâbu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 17.

33 Secavendler ve Secavendi: Kur'an'a sonradan konulan işaretlerden biri de "secavend"lerdir. Bu işaretlerden ش ج ط م harflerini ilk defa koyan ilim adamı, Muhammed b. Tayfur es-Secavendi'dir (öl. 560 /1165). Daha sonra başka ilim adamları da bunlara ilavede bulunarak, genel adıyla, *secavendler* oluşmuştur. Bunlar, aynen Türkçedeki noktalama işaretleri mahiyetindedirler. Düzgün okumayı ve doğru anlamayı sağlamak amacıyla yerlerine konulmuşlardır. Daha sonra bu işaretlerin hepsine, Kur'an'a büyük hizmeti dokunmuş olan bu ilim adamının

Türk okuyucusunun elindeki ve *T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu'nun* tetkikinden geçmiş olan tüm Kur'an-ı Kerim'lerde *secavendler*den özellikle üç tanesi, bulunduğu yerlerde son derece sakıncalı gözükmemektedirler. Bunlardan birincisi Yusuf sûresi 24. âyetindeki “cim / ج”; ikincisi Tevbe sûresinin 128. âyetindeki “kaf / ق”, bazı mushaflarda “ze / ز”; harfleri; üçüncüsü ise Bakara sûresinin 283. âyetinden sonra konulan “ayn / ع” harfidir.

adıyla anılmak üzere *secavendler* adı verilmiştir. Bunlar: م - ج - قف - ز - ص - ق - صلي - ط - ج - ع - ط - ل - ك - ع - ط - harflerden ibarettir. *Secavendler* Kaynağında ve T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığının kontrolünden geçip mührünü taşıyan Kur'an-ı Kerimlerin son sayfalarında açıklanmıştır. Mesela Hizmet Vakfı Yayınlarının tarihsiz İstanbul baskısının 4 ve 5. sayfalarında: “*fi keyfiyyeti's-Secavend el-Vaki' fi'l-Kur'ani'l-Azîm*” başlığı altında şu bilgiler verilmiştir:

- “Mim / م”: Bu harf vakf alametidir; yani bu alamete gelindiği zaman durmanın gerekliliğini gösterir. Burada durma gerekliliği şer’î değil, ıstılahîdir. Tıpkı وما يعلم تأويله إلا الله ‘da durulmasının lüzumu gibi... Okuyucu إلا الله ‘da durur, sonra da العلم في العلم “den başlayarak okumasını sürdürür.
- “Ta / ط”: Bu harf, lüzum ve cevaz anlamı taşımaksızın mutlak olarak manada durmak gerektiğini gösterir.
- “Cim / ج”: Vasl ve vakfetmenin tercihe göre caiz olduğunu gösterir bir alamettir. Fakat bu alamete gelindiğinde vakfetmek evla sayılmıştır.
- “Sad / ص”: Ruhsat alametidir; okuyucu, nefesinin yetmediği yerde durur, sonra da kaldığı kelimeyi tekrarlamadan, durduğu yerden okumasını sürdürür.
- “Ze / ز”: Durmanın caiz olduğunun gösterir bir alamettir. Fakat vakfetmektense vasl etmek evla sayılmıştır.
- “Lâmelif / ل”: Durmanın caiz olmadığını gösterir bir alamettir. Manası, “durma!”dır. Çünkü henüz mana tamamlanmamıştır! Yapılan vakf ise, zaruret sebebiyledir. Okumaya, mutlaka üzerinde vakfedilen kelimenin iadesiyle başlanır. Eğer ل âyetin sonunda ise, vakfedilir sonra iade edilmez.
- “Kaf / ق”: Kurra’nın ekserisine göre vasl alametidir, buna rağmen vakf etmek de caizdir.
- “Kıf / قف”: Vakf hususunda emirdir; manası: “Latif bir biçimde dur!” demektir. Bu alamet durmanın vasl etmekten evlâ olduğunu gösterir. Amaç, vakfin manada faydası olduğuna işaret etmektir.
- “Ayn / ع”: Rûku’ alametidir. Okuyucu, namazda rûku’a varmak isterse, bu işarete gelindiğinde rûkua varması münasıptır. Çünkü bu alamet, bir konunun veya kıssanın bitip yenisinin başladığına işarettir.
- “Peş peşe gelen iki, biri de üstte üç noktalar / ... “: Bu üç noktalar muanikada durmanın işaretidir. Okuyucu, eğer birinci üç noktada durursa, ikincisinde durmaz. Eğer birincisinde durmazsa, maksud mana sahih olsun diye ikinci üç noktada durur. Eğer ikisinde de durursa mana tamam olmaz! Bunları sakın unutma!”

Birinci Ayet (paragraf halinde)

Metni ve Meali

وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ

“Evinde bulunduğu kadın Yusuf’un nefsinden kâm almak istedi ve kapıları kilitleyip: ‘Haydi gel!’ dedi. Yusuf: ‘Bunu yapmaktan Allah’a sığınırım. Zira efendim benim şahsıma/konumuma değer verdi...³⁴ Zalimler, asla iflâh olmazlar!’ dedi.

Kadın ona kesin olarak karar vermiş, şayet Rabb’inin burhanını görme-seydi Yusuf da ona kesin karar verecek ve arzusunu gerçekleştirecekti... Ondan kötülüğü ve fuhşu uzak tutmak için işte böyle yaptık. Çünkü o Bizim samimi kullarımızdandır.” (Yusuf, 12/23, 24)

Kanaatimizce âyetin meali böyle olmalıdır. Çünkü bu okuyuşta, “Kadın ona/ Yusuf’a kesin olarak karar vermiş...” fakat Yusuf gördüğü Rabb’inin bürhanını –ki 23. âyette açıktır– sebebiyle “kadının teklifine asla meyletmemiştir” anlamı çıkar.

Eğer, “وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا” ‘dan sonra konulan “cim” esas alınarak, yani “durmak caizdir ve evladır” anlayışıyla okunur ve ‘bihâdan sonra durulur; “levla” ile başlayan cümle de cümle-i ibtidaiyye yapılırsa, o zaman mana şöyle olur: “**Kadın ona kesin olarak karar vermiş, Yusuf da kadının arzusunu gerçekleştirmek üzere kesin karar vermişti...**”

Enteresandır!... Secavendi bile burada vakf yapılmasına karşı çıkmıştır. Demiştir ki, bazıları fasıklardan birisine nisbet edilen bir şeyi caiz olmadığı halde Yusuf’a nisbet etmiştir! Benim tercihime göre, elbette Yusuf (aleyhisselam)’da kadına karşı bir “hemm” asla vaki olmadı. Zira Hz. Yusuf’dan hemm “rabbinin burhanını gördü” gerçeğine aykırı düşer. O sebeple وَهَمَّ بِهَا da durmak ve كَذَلِكَ ‘den ibtida yapmak güzel olur.³⁵

34 Yusuf ‘un (as) bu düşüncesi ve sözü, onun o çirkin teklife arka dönüp kaçmasını gerektiren bürhan olmalıdır.

35 Ebu Abdillâh Muhammed b. Tayfur, İlelül’l-Vukuf (thk. Muhammed b. Abdillâh el-İdî, Mektebetu’r-Ruşd, Riyad, 2006, s. 596, 597.

İşte bu gerekçe ile “وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا” dan sonraki “cim” harfi mutlaka kaldırılmalı ve vakf yapılmadan okunmalıdır... Böyle okununca âyetin manası, maksadına ve gerçeğe uygun olarak şöyle olacaktır: “**Kadın ona kesin olarak karar vermiş, şayet Rabb’inin burhanını görmeseydi Yusuf da ona kesin olarak karar verecekti...**”

İkinci Âyet

Ayetin Metni ve Meali

“لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ”
 “Andolsun ki, size, *içinizden* öyle bir resul gelmiştir ki, *işinizi sarpa sardırıp sizi sıkıntıya sokan şeyler ona çok ağır/güç gelmektedir, size çok düşkündür o; özellikle müminlere son derece şefkat ve merhamet sahibidir.*”³⁶

T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu’nun tetkikinden geçmiş olan Mushaflardan bir kısmında لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ cümlesinin sonunda ‘durmak caizdir, fakat vasl etmek evladır’ anlamına gelen “ze / ز” harfi³⁷ bir kısmında ise “Kaf / ق” harfi bulunulmuştur. Eğer bu işaretten hareketle cevaz yönü tercih edilir ve عَزِيز kelimesinde durulacak olursa âyetin meali şöyle olur:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ / “Muhakkak ki size *içinizden* aziz bir Resul/peygamber gelmiştir...”

عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ / “Sizi sıkıntıya düşürecek şey onun üzerindedir” veya “aleyhinedir!”

حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ / “O size düşkündür...”

بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ / “Özellikle müminlere son derece şefkatli ve merhametlidir.”

Veya: عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ “Sizi sıkıntıya düşüren şeye haristir/ düşkündür...” devamı da buna bağlı olarak daha bozuk olacak... Tabii ki bu da maksadı aşan ve âyette söylenmek istenen gerçeğin tam tersini yansıtan bir mana olmaktadır...

Oysa âyete sonradan konulan noktalama işareti kaldırılarak okunduğu zaman literal mana şöyledir:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ / “Muhakkak ki size *içinizden* bir Resul/peygamber gelmiştir...”

36 Tevbe, 9/128.

37 Bk. *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Hayrettin Karaman (ve Arkadaşları), Ankara, 2005, s. 206.

عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ / “Sizi sıkıntıya düşürecek şey ona çok ağır gelir...”

حَرِصٌ عَلَيْكُمْ / “O size düşkündür...”

بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ / “Özellikle müminlere son derece şefkatli ve merhametlidir.”

Mekkî b. Ebî Talib, *Kitabu Müşkili İrabi'l-Kur'an* adlı eserinde âyete bizim verdiğimiz manayı vermiş, âyetin irabını da şöyle izah etmiştir:

عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ “ma”, “aziz” sebebiyle ref’ mahallindedir. “Aziz” ise ‘Resul’ün sıfatıdır. “Ma” mübteda olup “aziz”in de onun haberi olması caizdir. Bu durumda cümle resul’ün sıfatı olur...

“Aziz”in mübteda, “ma”nın da haber yerine geçen *fail* olması da caizdir. Cümle Resul’ün sıfatıdır...³⁸

Kanaatimizce bu âyette, عَزِيزٌ kelimesi üzerinde durmak caizdir tercihini belirten “ze / ز” ve “Kaf / ق” harfleri kesinlikle kaldırılmalıdır... Zaten secavendi de âyette vakf yoktur; olmaması gerekir, demiştir.³⁹

Üçüncü Âyet

İlk iki örnekte görüldüğü gibi üçüncü bir durak hatası da Bakara sûresinin 283. Âyetinden sonra konulan ع’dadır. Çünkü 282, 283 ve 284. âyetler bütün hâlinde borçlanma/müdayene ile ilgili bir pasajdır. 284. âyeti, bu pasajdan ayırıp sonraki pasajdan saymak hatadır. Şöyle ki: Bu işaret sebebiyle 283. Âyet, ya **mensuh** sayılmalı veya dinde yeni bir ilke Resul-i Ekrem (s.a.s.)’in hadisine rağmen, “Söze ve eyleme dökülmediği sürece insan içinden geçirdiğinden de mes’uldür ve Allah dilerse ona azap edecektir” şeklinde yeni bir ilke kabul edilmelidir. Bu alternatiflerden birincisi tercih edilmiş ve âyet mensuh sayılmıştır!

Âyetin Metni ve Meali

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْلَمُ قَدِيرٌ قَدِيرٌ. “Göklerde ve yerdeki her şey Allah’a aittir... İçinizdekileri ister açığa vurun ister gizleyin, Allah onunla sizi hesaba çekecek; sonra da dilediğini bağışlayacak, dilediğine de azap edecektir. Allah’ın her şeye gücü yeter.”⁴⁰

38 El-Kaysî, Mekkî b. Ebî Talib (v. 355 /437 h.), *Kitabu Müşkili İrabi'l-Kur'an*, (thk. Yasin Muhammed es-Sevvas, Şam, İkinci Baskı, Tsz. I/373.

39 Secavendi, *İlelül-Vukuf*, s. 562.

40 Bakara, 2/284.

Kurtubî gibi bir kısım müfessirler, Bakara sûresinin bu 284. âyetinin, kendinden sonra gelen *“Âmenerrasulü bimâ ünzile ileyhi mirrabbihî ve’l-mü’minün...”* ile başlayan pasaja ait olduğunu; o âyetlerle birlikte bir mana ifade ettiğini iddia etmişlerdir. Bu anlayışa sebep olan ise Ebu Hureyre ve İbn Abbas’dan nakledilen şu rivayettir: Farklı ifadelerle anlatıldığına göre, Resulüllah’a (s.a.s.) *“Ve in tübdü ma fi enfüsikum ev tuhfühü yuhasibküm bi-hillab...”* âyeti indirildiği zaman bu âyetin hükmü sahabeye çok ağır geldi. Çünkü Allah Tebâreke ve Teala bu âyette kullarını hem bizzat yaptıkları işleri hem de yapmadıkları, sadece kalplerinden geçirdikleri vesvese ve kötü düşünceleri sebebiyle hesaba çekeceğini; sonra da dilediği kimseyi bağışlayacağını dilediği kimseyi de cezalandıracağını söylüyordu.

Karşı karşıya bulundukları bu ağır yük karşısında sahabilerden bir grup Resulüllah’a (s.a.s.) geldi ve: “Ya Resulallah! Bize güç yetirebileceğimiz namaz, oruç, cihat ve sadaka emredildi, biz de onları yapıyoruz; fakat bize emredilen bu âyete gücümüz yetmez.” dediler. Resulüllah: *“Ne demek istiyorsunuz? Siz, sizden önceki iki Ehl-i Kitab’ın Yahudiler ve Hristiyanların peygamberlerine dedikleri gibi: “İşittik, isyan ettik” mi demek istiyorsunuz? Sakın ha! Rabbimiz, biz iman ettik ve itaat ettik; bizi bağışla! deyin!”* buyurdu. Ashab da düşündü, hatalarını anladı ve “Rabb’imiz, biz iman ettik ve itaat ettik; bizi bağışla!” sözünü o kadar tekrar ettiler ki, neredeyse dilleri uyuşacak gibi oldu... Bunun üzerine Allah Teala *“Amenerresulü bima ünzile ileyhi mirrabbihî ve’l-mü’minün...”* ile başlayan pasajı indirdi. Sahabeyi denedi ve onların kendilerinden önceki Ehl-i Kitab’tan bazılarının peygamberlerine dedikleri gibi: “İşittik, isyan ettik” demediklerini; aksine, güç yetiremeyecekleri bir hükme bile “işittik ve itaat ettik...” dediklerini gördü. Sonra da yüce Allah, indirdiği âyetlerdeki *“Lâ yükellifullahü nefsen illâ vüs’ahâ...”* âyetiyle bu, işlemedikleri hâlde zihinlerinden geçirdikleri vesveselerden ve kötülüklerden dolayı sahabeyi hesaba çekeceğine dair hükmü nesh etti.⁴¹

Âyetin bağlamını düşünmeyip, sadece bu rivayeti esas alan kimselere göre Bakara sûresinin 284. âyeti şu anda mensuhtur; hükmî bir geçerliliği yoktur(!)...

Oysa Tabiun’un önemli müfessirlerinden Mücahid, İkrime ve Şa’bî’nin İbn Abbas’dan naklettiklerine göre, *“İçinizdekini ister gizleyin ister açığa vurun...”* âyetinden maksat, zannedildiği gibi “İçinizden geçirdiğiniz ves-

41 Bk. Taberî, *Camiu’l-Beyan*, III/95-97; Vahidî, *Esbabu’n-Nüzul*, s. 51-52; Kurtubî, *el-Cami’ li Abkâmi’l-Kur’an*, III/422-423.

veseler ve kötü düşünceler...” değildir; borçlanma esnasında şahit tutulan kimselerin şahit olarak bildikleri hakikati gizlemeleridir. Nitekim 283. âyetle Allah Teala şöyle buyurmuştur: “Şahitliği gizlemeyin; kim tanık olduğu şeyi gizlerse hiç şüphesiz kalbi günahkâr olur! Allah yaptığınızı bilir...” Bir önceki 282. âyetle de şahitlik üzerinde önemle durulmuş idi... Taberî de bu görüşü tercih etmiş ve demiştir ki: “Göklerde ve yerdeki, küçük ve büyük her şeyin sahibi Allah’tır. Her şeyin yönetimi, yönlendirilmesi ve tasarrufu O’na aittir. O sebeple hiçbir şey O’ndan gizli olamaz... Mübarek ve Yüce Allah buyuruyor ki: ‘Ey şahitler! Şahitliğinizi gizlemeyin! Kim şahit olarak bildiklerini icap ettiği zaman açıklamayıp da gizlerse kalbi günah işlemiş olur. O şahsın bunu gizlemesi de bana asla gizli kalmaz. Çünkü ben her şeyi bilirim...’”⁴²

Bu anlayışa göre âyet kendinden önceki borçlanma ile ilgili iki âyetle birlikte kast edilen manayı ifade etmekte ve onlar için bağlayıcı bir cümle niteliğindedir. Öyleyse bu âyet, tam bir sayfa uzunluğundaki 282. âyet de dâhil şöyle okunmalıdır:

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي
أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَوْهُ
يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“... Seyahatte olup da bir kâtip bulamadınızsa, borca karşılık bizzat alınan rehinler de yeterlidir. Eğer birbirinize güvenmişseniz, kendisine güvenilen kimse, Rabb’i Allah’a karşı gelmekten çekinsin ve sahibine emanetini versin! Şahitliği de gizlemeyin! Kim onu gizlerse, hiç şüphesiz onun kalbi günahkâr olur! Allah yaptıklarınızı bilmektedir! Göklerde ve yerdeki her şey Allah’a aittir. İçinizdekini (şahitlikle ilgili menfî düşüncelerinizi) ister açığa vurun ister gizleyin, Allah onunla sizi hesaba çekecek; sonra da dilediğini bağışlayacak, dilediğine de azap edecektir. Allah’ın her şeye gücü yeter!”⁴³

İbn Abbas, Mücahid, İkrime, Taberî, İbn Atiyye ve daha birçok ilk dönem müfessirlerinin de söyledikleri gibi bu âyet mensuh değil, muhkemdir...

Kanaatimizce 284. âyet, siyak ve sibakı göz önünde bulundurulmadan, salt sıhhati meşkur böyle bir rivayete istinaden tefsir edilir ve mensuh adedilirse, biri Kur’an’dan, diğeri Hadis’ten olmak üzere önemli iki İslamî

42 Bk. Taberî, *Camiu’l-Beyan*, III/94.

43 Bakara, 2/282-284.

324

âyetin manası “*Sen onları, insanların hayata en düşkün olanları olarak görürsün; hatta müşriklerden bile... Onlardan her biri ister ki bin yıl yaşasın!*” şeklinde olmaktadır. عَلَى حَيَاةٍ kelimesi üzerinde durulduğu zaman ise, âyetin manası, “*Sen onları, insanların hayata en düşkün olanları olarak görürsün. Müşriklerden de öyle kimseler vardır ki bin yıl yaşamayı ister!*” şeklinde olmaktadır.”⁴⁷

Bir konunun bittiği ve yeni bir konunun başladığının işareti olan “ع ayn” hatası Kur’an’da çok yerde bulunmaktadır. Mesela;

a) Âl-i İmran sûresinin 30. âyetinin sonuna konulmuş olan 32 ع. âyetin sonunda olmalıdır.

b) Nisa sûresinin 105-113 arası âyetler önemli bir hadise ve hükümlerini içermektedir. Bu pasajda 113 ع. âyetin sonuna konulması gerekirken 112. âyetin sonuna konulmuştur.

c) Ahzab sûresinin 34. âyetinin sonuna konulmuş olan 35 ع. âyetin sonunda olmalıdır.

d) Nur sûresinin 20. âyetinin sonuna konulmuş olan 21 ع. âyetin sonuna konulmalıdır.

Lokman sûresinin 34 âyetinde üç defa konulmuş olan 2 ط. yerde isabetli gözükmemektedir.

Kur’an Allah Kelamıdır. Sürekli olarak O’nun muhafazası altındadır. Ona bugüne kadar hiçbir halel gelmemiştir... Fakat okumayı ve anlamayı kolaylaştırmak amacıyla ona sonradan konulan “secavend”lerde bir takım hatalar gözükmemektedir. Biz bu hatalardan yalnız üçüne dikkat çektik... Bu *secavendlerin*, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ehil görülen kişilerce oluşturulmuş bir komisyon tarafından yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Biz, bir ilim adamı kimliğimizle yayımlamış olduğumuz bu makale ile üzerimize düşen görevi yaptığımız kanaatindeyiz.

Takdir ve sorumluluk, artık yetkili mercilerindir...

47 Mustafa Karagöz, Âyetlerdeki Durak yerlerinin Manaya Etkisi (Bakara Sûresi 2/96. Âyet Örneği), Bilimname, Sayı XXI, 2012/2, s. 199-221.

KUR'AN KIRAAT'İNDE MUSİKİ

Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi

Necdet ÇAĞIL *

Kur'an-ı Kerim, kadim çağlardan beri pek çok peygambere tevdi edilmiş olan Sahife ve Kitaplardan ve bunların içeriğinden bahsetmektedir¹. Toplumlari aydınlatıp iki cihanda saadete erdirmeyi gaye edinen bu kutsal metinlerin, ilahî mesajı en etkin biçimde muhatabına sunabilmesi noktasında müessir bir şekilde tilavet edilmesinin katkısı kuşkusuz ki büyüktür. Kutsal metnin esasen kendi bünyesindeki mevcut fonetik/işsel musikiye ilaveten, onu lâhutî bir eda ile terennüm eden nebinin ses ve tilavet güzelliğinin o kutsal metnin muhataplarınca hüsnükabul görmesindeki payı inkâr edilemez olup, bu noktada hem Kur'an hem Kitabı Mukaddes müessir bir tarzla Zebur okuyan Hz. Davud'u örnek vermektedir: “*Yesse'nin oğlu Davud diyor ve yükseğe çıkarılan adam; Yakub'un Allah'ının mesihi ve İsrail'in tatlı mezmur şairi diyor...*”² Davud'un son sözleri olarak sunulan bu *Eski Abit* pasajı onun tatlı bir eda ile Zebur okuduğunu ortaya koymaktadır. “*Andolsun, Davud'a tarafımızdan bir üstünlük verdik. “Ey dağlar ve kuşlar! Onunla beraber tespih edin!” dedik*”;³ “*Doğrusu biz, akşam sabah onunla birlikte tespih etsinler diye dağları ve toplu halde kuşları Davud'un emrine vermiştik*”.⁴ Bu Kur'an âyetlerinden anlaşılan o ki, Hz. Davud, Allah'ın kendisine bahşettiği o güzel sesiyle Zebur okumaya başlayınca, onun yüksek perdeli sesi dağlardan yankılanıyor

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Tâ Hâ 20/133; Necm 53/36-54; A'lâ 87/18-19; Beyyine 98/2-3; Bakara 2/53, 89; Âl-i İmrân 3/3-4, 184; Nisâ 4/163; Mâide 5/43-47; A'râf 7/157; Tevbe 9/111; Enbiyâ 21/105; Şuarâ 26/196; Fetih 48/29.

2 II. Samuel 23: 1.

3 Sebe' 34/10.

4 Sâd 38/18-19.

ve bu sesi işiten kuşlar etrafında toplanıp kendisine dem tutuyordu. Yine benzer bir yoruma göre Hz. Davud günahından⁵ ötürü hüznü ve nağmeli bir şekilde ağlayıp figan ederken, dağlar yankılarıyla, kuşlar da ötüşüyle ona yardımcı oluyorlardı.⁶

Benzer şekilde gerek Hz. Peygamber'in gerek bazı sahabenin mükemmel bir eda ile Kur'an okuduklarına ve dinleyenleri etkilediklerine dair rivayetler mevcuttur:

Berâ b. Âzib anlatıyor: “Peygamber'i yatsı namazında ... والتين والزيتون *süresini okuyorken işittim. Ondan daha güzel sesli, daha güzel okuyan birini dinlememiştin.*⁷ Bu rivayet Hz. Peygamber'in tilâvetteki icra mükemmelliğini ve sahip olduğu ses güzelliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber, tilâvetini dinleyip çok beğendiği Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye hitaben: “Dün gece senin kıraatini dinlerken beni bir görseydin! Ey Ebû Mûsâ! Sana gerçekten Davud hanedanının mizmarlarından (tonlarından) bir mizmar verilmiş.” buyurmuştur.⁸ Hadis metninde çoğul olarak zikredilen “mezâmîr” kelimesi Kitabı Mukaddes'teki “Mezmurlar” bölümünü çağrıştırmaktadır; Mezmurlar da Hz. Davud'a verilen Zebur'dan başkası değildir. Bu kutsal metinde toplanmış bulunan “mezâmîr” ilâhileri Batı'da kompozitörler için ilham kaynağı olmakta devam etmiştir.⁹ Hatta aynı hadisin bir diğer varyantında Hz. Peygamber'in sitayişkâr sözleri karşısında Ebû Mûsâ: “Beni dinlediğini bilseydim o tilâveti senin için süsledikçe süslerdim” demiştir ki,¹⁰ hadis metninde (لَحَبَّرْتَهُ لَكَ تَحْبِيرًا) geçen التَحْبِيرُ ifadesi “güzellik, bezemek, sevinç

5 Hz. Davûd'un “Koyunlar Meseli” ile dile getirilen bu günahı hakkında bk. Sâd 38/21-26; II. Samuel 12: 1-7.

6 Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîr (Dirâsetun Tablîliyye)*, haz.: Hıdır Muhammed Nebhâ, takdim: Rıdvan Seyyid, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Lübnan 2007, s. 282; Sa'lebi, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, V, 140; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd, *el-Keşşâf'an Hakâik-i Gavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Lübnan 2009, III, 554.

7 Buhârî, *Ezân*, 101.

8 Buhârî, *Fadâilul-Kur'an*, 31; Muslim, *Müsâfirin*, 236.

9 Gazimihal, Mahmut Ragıp, *Musiki Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1961, s. 211.

10 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Dâiratu'l-Ma'ârif, Haydarabat 1924, III, 12; İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mubârek b. Ahmed el-Cezerî, *Câmi'u'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*, el-Mektebetu'l-Hulvânî, y.y., 1972, IX, 79-80 (Hadis No: 6621).

vb.” anlamlara gelen الحبر kökünün tef’îl kalıbına aktarılmış şeklidir.¹¹ Aynı kök “âlim, erdemli, Yahudi din bilgini; haham” anlamına da gelmekte olup, bunun çoğulu olan الأخبار lafzı Kur’an’da geçmektedir.¹² Böylece Ebû Mûsâ Hz. Peygamber’e sanki: “Beni dinlediğini bilseydim o Kur’an’ı sana bir hahamın Zebur okuması gibi daha nağmeli biçimde okurdum” demiş gibidir.

Hiz. Peygamber’in Ebû Mûsâ’nın tilâvetini betimleyen o takdîrkâr sözlerinden, bu sahâbenin Kur’an’ı *davudî* bir tonla okumuş olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu açıdan bakılacak olursa Ebû Mûsâ’nın usta bir “Kur’an Tenoru” olduğunu söyleyebiliriz. Zaten *tenor*, *Plen-Şan* denilen; *Gregoryen* tarzındaki mezmur okumayı teşkil eden ve onu okuyan *ses partisi* demek olup, *pes ses* ana melodiyi zapt ettiği için *tenor* ismiyle anılır. Bu isim Latince “tutmak, zapt etmek” anlamındaki *tenere* kökünden türemiş olup, XV. yüzyılın ortalarına kadar *polifonik* bir kompozisyonun en *pes* tonlu bölümlerini belirtmek için kullanılıyordu.¹³ Ayrıca müzik literatüründe “*tenorlaştırmak*” denen bir tabir vardır ki, bu, *bariton* olarak başlayıp, *tenorun* ses rengiyle söylemek anlamına gelmektedir.¹⁴ Bugün de hâlâ kiliselerde tilâvet icra eden *davudî* ses tonlu tenorları dinlemekteyiz ki, bu gelenek bir bakıma Hiz. Davud’un ses mirasını devam ettirmektedir.

Ebû Hureyre’den rivayet: Hiz. Peygamber: “*Kur’an’ı ezgili okumayan bizden değildir*” buyurmuştur.¹⁵ Yine Ebû Hureyre’nin bir rivayetinde Hiz. Peygamber: “*Allah hiçbir şeyi, güzel sesli bir peygamberin Kur’an’ı açıktan ve ezgili biçimde okumasını dinlediği gibi dinlememiştir*” buyurmuştur.¹⁶ İşte tüm bu ve benzeri hadisler Kur’an’ın tatlı bir makam ve etkileyici bir ses tonuyla okunmasının hem meşruluk delili hem de teşvikçisi olmaktadır. Böylece kutsal metinlerin hidayete erdiren muhtevalarıyla, müessir bir eda ile okunmalarına imkân tanıyan lâhutî bir musiki barındırmaları ilahî mesajın muhataplarca benimsenmesi noktasında müşterek bir motivasyon ve sürükleyicilik özelliği arz etmektedir.

11 Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, Muessese-tu’l-A’lemî, Beyrut 1988, III, 218; Râgıb el-İsfehâhî, Ebu’l-Kâsım Huseyn, *Mufredâtü Elfâzı’l-Kur’an*, Dâru’l-Kalem, Beyrut 2009, s. 215, “h-b-r” md.

12 Bk. Mâide 5/44, 63; Tevbe 9/31, 34.

13 Grout, Donald Jay & Palisca, Claude Victor, *A History of Western Music*, W.W. Norton Company, New York 1996, p. 77; Gazimihal, *age.*, s. 248.

14 Gazimihal, *age.*, a.y.

15 Buhârî, *Tevhîd*, 44; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 20.

16 Buhârî, *Fadâilu’l-Kur’an*, 19; *Tevhîd*, 32; Muslim, *Müsâfirin*, 232-234.

1. Kur'an'da İçsel (Fitrî) Musiki

Kur'an'ın doğrudan lâfız yapısından kaynaklanan ve eşsiz nazımının mucizelerinden biri olan müzikal yönünü birkaç açıdan ele almamız mümkündür:

1.1. Fonetik Orkestrasyon

Kur'an'ın nazım mucizeliğinin açılımlarından biri olmak üzere müzikal yapısını bir öğreti olarak ele alıp, detaylıca işleyen eserlerde, sesin maddesi sayılan harflerin taşıdığı fonetik farklılıkların Kur'an'ın içsel musikisini hazırlayan faktörlerin başında geldiğini görmekteyiz. Kur'an ilimleriyle ilgili kaleme alınan otantik kaynaklarımızda Arapçanın harf sisteminden bahsedilirken, boğazın en nihai bölgesinden dudak ucuna varıncaya dek harflerin dizimi ve özgün mahreçlerinin yansıttığı fonetik yapılanmalar ut ve ney gibi telli ve nefesli sazların perde sistemine benzetilerek mükemmel biçimde izah edilmeye çalışılmıştır.¹⁷ Buna göre musiki perdeleri konumunda olan harflerin belirli bir kompozisyon oluşturmaları, birbiriyle uzlaşıp kaynaşmaları sonucu fonetik özellikleri birbiriyle iç içe girip, farklı sıfatları bir araya gelir ve bu uzlaşmadan da müzikal nağme doğar. Bu nağmelerin oluşması sesin derecelerine, mahreçlerine ve boyutlarına yönelik olarak belli oranlarda bir kısmı bir kısmını yükselten ses düzeni sayesinde gerçekleşir. Böylece Kur'an'ın müzikal i'câzı ses ve mahreç itibarıyla harflerinin sıralanışından ve birbirleriyle oluşturdıkları *hems* (ötümsüzlük), *cebr* (ötümlülük), *şiddet* (sertlik), *rihvet* (yumuşaklık), *tefhıym* (kalınlaştırma), *terkiyk* (inceltme), *tefeşşî* (yayılmak), *tekrir* (tekrarlanmak) vb. fonetik yapılanmalardaki tabii ahenkten doğmaktadır. Ses maddesi içsel infialin tezahür kaynağıdır ve bu infial doğal olarak sesi çeşit çeşit renklendirmenin bir sebebi olup, bu da o infialin seste oluşturduğu *uzatma* (*med*), *genzel tını* (*gunne*), *yumuşaklık*, *sertlik* vb. sesin ruhtaki mevcut ahenk ölçülerine uygun olarak birbirini izleyen dalgalanma hareketlerine ortam hazırlaması şeklinde ortaya çıkar. Daha sonra bu içsel infial, sesi kazanmış olduğu *tizlik*, *yükseklik*, *titreşim*, *dalga boyu* gibi müzik terminolojisiyle ilgili ölçülere göre kısaltır, toplar, uzatır ve yayar. Bunları biz, sahih bir eda tarzı üzere icra edilen Kur'an tilaveti içerisinde değerlendirecek, Kur'an'ı, şuuru depreştirme ve ruhun derinliklerine nüfuz etme hususunda tüm lügatlerin en yetkini olarak görürüz. O, bu yönden nazım yapısıyla, Arapça olan ve olmayan tüm mahiyetlere baskın çıkar; hatta afakî ve enfüsî delillerden yararlanamama sonucu Allah'ı tanıyamayan katı ve

17 Çağır, Necdet, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, İlahiyât, Ankara 2005, s. 17-21.

sapkın kalpler Kur'an tilavetinin işitilmesi anında yumuşar ve titrer. Çünkü bu tür kimselerin içlerinde insanlık fitratı mevcut olup, değişik harflerin mahreçleri arasındaki belirli oranlara uygun olarak seslerin art arda gelmesi insanın içinde yaratılmış olan tabii lügatin bir izdüşümüdür. Dolayısıyla akıl seviyesi ve lisanı farklı hiçbir kimse işittiği an Kur'an'dan yüz çeviremez.¹⁸

Kur'an nazmında kulağın hissedeceği ilk şey, içerisinde hareke ve sükûnun dinleyenin kulak neşesini tazeleyecek şekilde çeşit çeşit taksim edildiği ve satır içlerinde ses perdelenmesine yardımcı olacak bir konumda med ve gunnelerin eşit olarak tevzi edildiği şu harika ses düzenidir. Kişi kulağını peyderpey Kur'an'a yaklaştırıp, onun harf cevherleri özel mahreçlerinden çıkarak onun kulak kapısını dövdüğü zaman, harflerin tertibinde, birbirilerine eklenmesinde ve kendi aralarında yer bulup sıralanışında başka bir çeşniye kavuşur. Şu harf tınlar, öbürü ıslık çalar, bir üçüncüsü fısıldar, diğer dördüncüsü açıktan konuşur, bir diğerinde nefes serbestçe kayıp akarken öbüründe hapsedilir. Böylece Kur'an tatlılığı ve güzelliğiyle ruhları kendi hikmet dünyasında seyahate teşvik eden bir "yol ezgisi" konumundadır. Bu sebeple tatlılık ve güzelliğin (âdeta) kalıplaşmış şekli olan şu Arapça Kur'an'ın sesi, tadan ve işiten bir duyu organına sahip oldukları sürece insanların ağızlarında ve kulaklarında sonsuza dek kalıcı olacaktır.¹⁹

Kur'an'da *hareke*, *sükûn*, *med*, *kasır*, *idgâm*, *izhâr*, *ihfâ*, *gunne*, *sıla*, *sekte vb.* fonetik yapılanmalar kulakları cezbeden ve gönülleri hayran bırakan eşsiz bir ses armonisi oluşturur. Bir şekilde ki, manzum olsun nesir olsun; başka hiçbir söz türünün bu mertebeye ulaşması mümkün değildir. Hatta Arapça bilmeyen biri mahir bir eda ile Kur'an okuyan birini uzaktan dinlese bile, sırf Kur'an'ın söz konusu fonetik yapılanmalardan oluşan soyut seslerini işitmekle, bildiği tüm müzikal ahenk ve şiir nağmelerinin fevkinde bir güzelliğe sahip, garip bir ezgi ve şaşılacak derecede güzel bir ahenkle karşı karşıya bulunduğunu hissedecektir. Çünkü bir şiirdeki vezin biteviyeliği ve bir kasidede çoğu kez mevcut olan kafiye benzerliği aynı tarz üzere uzayıp gittiğinde dinleyene bıkkınlık verir. Halbuki Kur'an'ın ezgisini dinleyen kimse onun her biri gönül tellerini titretecek bir konum arz eden rengârenk ezgileri ve tazelenip duran nağmeleri arasında devamlı dolaşıp durduğu için ne bıkar ne de usanır.²⁰

18 Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Mukayyesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma, Ankara 2005, s. 38-39.

19 Çağıl, *age.*, s. 39-40.

20 Çağıl, *age.*, s. 40.

1.2. Fâsıla Yapısı

Sözlükte “iki şeyin arasına girip birbirinden ayıran” anlamındaki *fâsıla*, terim olarak “âyet sonunda yer alan kelime; âyet sonu (veya âyet başı)”, bunun çoğulu olan *fevâsıl* kelimesi ise “âyet sonları (âyet durakları)” anlamına gelmektedir. Denebilir ki, Kur’an’ın müzikal yönünü fâsılalar kadar yansıtabilen başka bir olgu yoktur. Rummânî’nin (ö. 996) bu olguyu Kur’an’ın mucizelik vasıflarından biri olarak değerlendirip, özel bir başlık altında incelemesi,²¹ fâsılaların Kur’an belâğatinin nirengi noktalarından biri olmanın yanı sıra, onun müzikal i’câzını hazırlayan en önemli faktörlerin başında geldiğinin kanıtı gibidir. Şöyle ki, bu müzikal olgu sayesinde âyet sonları harika bir ses uyumuna kavuşmuş olmaktadır. Böylece Kur’an, fâsılları kullanarak (şiir olmanın ötesinde bulunmakla birlikte) şiirden daha belîğ bir üslup ortaya koymak üzere şiirsel anlatım metodunu getirmiştir. Bilindiği üzere şiirsel anlatım sade bir hitap tarzı olan nesre nispetle kalpleri daha çok etkiler. Bu sebeple âyet duraklarında ortaya çıkan müzikal ahenk, sözdiziminin ölçülü oluşuna ve gönüllerde taht kurmasına büyük tesiri olacaktır.²²

Gerçek bir nazım güzelliği ve eşsiz bir musiki olgusu demek olan Kur’an fâsıllarının ya aynı cins ya da birbirine yakın harflerden oluştuğu bilinmektedir. Aynı cins harflerden oluşan fâsıla yapısı ya sûrenin belli bir bölümünde yahut tamamında gerçekleşir. Sûrenin belli bir bölümünde; yani kısmen gerçekleşen fâsıla yapısına *Tâ Hâ, Tûr, Mülk, Hâkka, Muddessir, Kıyamet, Tekvîr, İnşikak, Fecr, Dubâ, Âdiyât, Kârî’a vb.* sûreler örnek verilebilir. Fâsıla yapısının surenin tamamında gerçekleştiği sûreler ise on bir tane olup, bunlar *Kamer, Munâfıkûn, A’lâ, Şems, Leyl, Kadir, Asr, Fil, Kevser, İhlâs, Nas* sûreleridir. Birbirine yakın harflerden oluşan fâsıla yapısına ise *Fâtiha, Kaf, Cin, Nebe’, Kureş, Felak vb.* sureler örnek verilebilir.²³

Kur’an fâsılları için *seci* benzetmesi yapıp yapılamayacağı hususu tartışmalı olup, Rummânî ve Bâkılânî (ö. 1013) fâsılalarda lafzın manaya, secilerde ise tam aksine mananın lafza tâbi olduğu gerekçesiyle, Kur’an fâsıllarını *seci* olarak adlandırmayı kabul etmezken, Câhız (ö. 869), İbn Sinan el-Hafâcî (ö. 1073) ve İbnu’l-Esîr (ö. 1239) seciyi savunmuş ve bu

21 Rummânî, Ebu’l-Hasen Ali, *en-Nuket fî İcâzi’l-Kur’an (Selâsu Rasâil içinde)*, Dârü’l-Maarif, Mısır 1968, s. 97-99.

22 Çağıl, *age.*, s. 30-31.

23 Çağıl, *age.*, s. 32. Yeni ilaveler yapılmıştır.

hususta Kur'an ve hadisten örnekler sunmuşlardır.²⁴ İşte bu noktada seci yapısı baştan sona aynı olan surelerin apayrı bir müzikal zenginliğe sahip olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu sureler içerisinde bilhassa *Kamer Sûresi*, âyet sayısı en fazla olan sûre olması hasebiyle, müzikalite zenginliği açısından İbn Sinan el-Hafâcî'nin dikkatini çekmiş olmalı ki, bu belagat âlimi seci olgusunu savunurken, fâsıla yapısı baştan sona tamamen *râ* secisi üzerine oturmuş olan bu sûreyi secinin meşru oluşuna örnek vermektedir.²⁵ Gerçekten *Kamer Sûresi*'nin seci yapısı içsel musiki yönünden harika bir armoni oluşturmaktadır. Elli beş âyetten oluşan bu surenin tüm fâsılları baştan sona *râ* (ر) revisi üzerine kurulmuş olup, böylesi bir fâsıla yapılanmasında en dikkat çeken husus bu 55 adet revinin hiçbirinde tek bir *med* harfinin (و،ى،ا) bile yer almamış olmasıdır. Bu çok önemli bir husustur. Zira 55 adet fâsılayı hiçbir *med* harfi kullanmadan aynı *râ* sesi üzerine inşa etmek; bunu yaparken hem surenin müzikal ortamını sürdürüp, hem de manayı lafza feda etmemek, ancak ilahî kudret ve bilginin eseri olabilir ki, bu da Kur'an mucizeliğinin ayrı bir kanıtıdır. Bu sûreyi dikkatlice okuyan biri, baştan sona *râ* sesinin armonik bir ortamda dalga dalga yayıldığını duyacaktır. Bu sesin tevlit ettiği armonik ton öylesine güçlü ve ritmiktir ki, sûreyi okuyan, kendisini periyodik aralıklarla sadece *râ* sesini terennüm eden dev bir orkestrayı dinliyormuş gibi hissedecektir. Bunun nedeni bu sestten önce herhangi bir *med* harfinin kullanılmaması sonucu secinin gecikmemiş olmasıdır. Zaten surenin Mekki oluşu bu müzikal ortama zemin hazırlamıştır. Henüz tevhit akidesinden haberdar olmayan putperest Mekkeliler bu sûre ile ritmik bir müzikal ortamın içine çekilerek, esasen fitratlarında mevcut olan musiki hisleri, kısa aralıklarla peş peşe gelen ve *tekrir* sıfatı taşıyan *râ* harfinin ötümlü ve armonik ses ortamında uyarılmış ve onlar bu mükerrer sesin cazibesine kapıldıkları sırada tevhit mesajı kendilerine sunulmuş oluyordu.²⁶

Kamer sûresinin bütünüyle bu tekrarlı ve sert *râ* secisi üzerine kurgulanışı baştan sona işlenen konuların içeriğiyle ciddi bir uyum sergilemektedir. Sûrenin baş kısmında önce tüm inkârcıların yalanlamaları mutlak olarak sunulmanın

24 Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyin*, Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1975, I, 287; Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 171-174; İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Dıyâud-dîn Nasrullâh b. Muhammed, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, ts., I, 210-215.

25 Hafâcî, *age.*, s. 173.

26 Çağıl, *age.*, s. 33-34.



ardından, bu sefer genelden özele intikal edilerek; sırasıyla Nuh, Âd, Semûd ve Lut kavimleri ve müteakiben Firavun ailesinin yalanlamaları mukayyet olarak sunulmaktadır. Bu sunum yapılırken öyle sert tınılı lâfızlar kullanılmaktadır ki, sûre baştan sona bir tufan ve felaket sahnesinin haşin ses yankılarıyla çınlıyor gibidir. Bu felaket ve azap sahneleri resmedilirken sanki çatık kaşlı, asık çehreli, asabî bir şahıs hiç yüz vermeyen bir üslupla kısa kısa, kesik kesik cümleler kurarak ve çok sert tonlamalar yaparak konuşuyor gibidir. Öyle ki elli beş âyetten oluşan bu surenin ancak son iki âyetinde cennetliklerden -tabir caizse- lütfen bahsedildiğini görmekteyiz ki, aynı sert ifade üslubu kısmen de olsa bu son iki âyetin nazım dokusuna dahi sirayet etmiş gibidir.

Konuyla ilgili bir tespite göre *Kamer Sûresi*'nde fâsılları belirleyen *ra* harfi sakin kılınıp, üzerinde vakf yapılacak şekilde telaffuz edildiği an, dilde bir *titreşim* (*zebzebe; oscillation*) meydana getirir ki, bu söze özel bir tını ve musiki kazandırır. Kendine özgü bir yankısı ve nağmesi olması sebebiyle , harfinin Kur'an fâsıllarının pek çoğunda yer aldığı görülür. Örneğin, *İsrâ*, *Furkan*, *Dehr vb.* surelerin çoğu fâsıllarıyla *Kamer Sûresi*'nin tüm 55 fâsılasında ve *Kadir Sûresi*'nde , secisi gelmiştir.²⁷

Kur'an fâsılları içerisinde en çok revî oluşturan ses ن harfi olup, 3152 kez tekrar edilmiştir. Bunu ikinci sırada ن (742 kez), üçüncü sırada ise , (710 kez) harfi takip etmektedir. Bu üç fâsıla harfinden özellikle ن revîsi zengin bir müzikal yapıya sahiptir. Çünkü bu harf kahir ekseriyetle ya öncesinde , ya da ع med harfinin yer aldığı şekliyle seci oluşturur ki, bu tür bir telaffuz yapılanmasının Arap'ın musiki dünyasında müstesna bir yeri vardır. Zira Arap ezgi söylerken sesi uzatabilmek için, ister tenvînli ister tenvînsiz olsun, kelimelerin sonuna و،ى،ا harflerini bitişirir. Zaten Kur'an fâsıllarının çoğu م،ن ve bunların öncesinde yer alan bir med harfiyle son bulmaktadır ki, bunlar musikinin doğal harfleridir.²⁸

Ayrıca Kur'an fâsılları seci yönünden *mutarraf*, *mutevâzî*, *mutevâzin*, *mutemâsil*, *murassa* olmak üzere başlıca beş sınıfa ayrılmaktadır ki, bunların hemen hepsi kısa seçili fâsıllar olup, armoni ve ritim açısından çok zengindirler.²⁹

Kur'an nazımının tevhit ettiği içsel musikinin en ilgi çekici yansımalarından biri de aynı sûre içerisinde işlenen konuların muhtevasına uygun olarak fâsılların

27 Ahmed Şerabâsî, *Mûsika'l-Kur'an Beyne't-Tertil ve't-Telhin*, Mecelletu'l-Ezher, Kahire 1959, c. 30, sy. 9, s. 733-734.

28 Çağıl, *age.*, s. 35.

29 Çağıl, *age.*, s. 36.



değişkenlik arz etmesidir. Surenin herhangi bir bölümünde fâsıla değişmişse, bu demektir ki, o bölümde ele alınan konunun içeriği de değişmiştir. Esasen şiir sanatının gizemli yönlerinden biri, işlenen konuya uygun düşecek şekilde vezin belirleme tekniğidir. Sözelimi her bir manzume çoğu kez baştan sona aynı aruz vezniyle yazılırken, Fikret sadece “*Âveng-i Şuhûr (Ayların Hevengi)*” ve “*Hemşirem İçin*” başlıklı manzumelerini değişik aruz vezinleriyle yazmıştır.³⁰ Bu da, ifadede konunun niteliğine yaraşmak için ayrı *muvman (perde farklılığı)* kabul etmiş olmasıdır. “*Hemşirem İçin*” manzumesinde annesine dert yanarken ayrı, kızdığı kimseye daha başka ve beşerî fikirleri bir ölünün üstünde topladığı zaman kullandığı ritim daha başkadır. “*Âveng-i Şuhûr*” manzumesinde ise her ayı ve mevsimi ona uygun bir ritimle terennüm etmek istemiştir.³¹

Kur'an'da, ele alınan konuya uygun düşecek şekilde fâsıla yapısının değişmesiyle ilgili nadide örnekler mevcut olup, biz sadece iki tanesine yer vermekle yetinmek istiyoruz. *Meryem* 19/2-33'de baştan beri Hz. Zekeriya, Yahya ve Meryem'in kıssalarının konu edilmesi sadedinde âyetlerin fâsıla yapısı | (elif) harfî üzerine şekillenmişken, aynı surenin 33-40. âyetlerinde ن ve م secilerine intikal edilerek geçici bir fâsıla değişikliği yapılmış ve Cenabı Hakk'ın zatının tenzihi, Cenabı Hakk'a kulluk, inkârcı ve zalim kimselerin ahiret günüyle korkutulup uyarılmaları konu edilmiş, nihayet 33. âyetten itibaren tekrar *elif* fâsılasına dönmek suretiyle Hz. İbrahim, Musa, İsmail ve İdris peygamberlerin kıssalarına kalındığı yerden devam edilmiştir. Benzer şekilde Tekvîr 81/1-14'de kıyamet gününe dair sahne tasvirleri sunulurken *sertlik* sıfatı taşıyan 15-18. ci âyetlerde evrendeki bazı kozmik olaylar kasem konusu yapılırken س, ve nihayet 19-29. cu âyetlerde vahyin korunmuş olması konu edilirken de içsel musikinin doğal harfleri olan م ve ن secileriyle fâsıllar yapılandırılmıştır. Böylece surelerin içsel musikisi, işlenen konunun ruhuna uygun düşecek şekilde fâsılların değişmesine paralel olarak değişkenlik arz etmekte olup, fâsıla farklılığının getirdiği *ses-anlam* ilişkisi Kur'an'ın nazım mucizeliğinin bir tezahürü olmaktadır diyebiliriz.

1.3. Aynı Ünlülerin Oluşturduğu İçsel Seciler (Asonanslar)

Kur'an-ı Kerim'in fâsıllarında tebellür eden secilerin dışında bir de cümle ve âyet ortalarında bariz biçimde kendini belli eden iç seciler vardır

30 Bk. Tefvîk Fikret, *Rubâb-ı Şikeste*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1985, s. 30-33, 248-260.

31 Tefvîk Fikret, *age.*, (Esere “Önsöz” yazar Fahri Uzun'un kaleminden), s. XIII. İlaveler bize aittir.

ki, bunların da Kur'an musikisine hatırı sayılır katkısı vardır. Nitekim İslam musikisi alanındaki araştırmalarıyla tanınan ünlü şarkiyatçı Farmer'in (ö. 1965) objektif bir tespitine göre Kur'an'ın prozodik yapısı, sesi teşvik edici asonanslardan oluşan secileri özünde barındırması sayesinde, kıraatte modüle edilmiş sesleri kullanmak suretiyle nağmeli okunmasına yardımcı olur.³² Gerçi Eski Ahit'in, orijinal İbranice metninden tilâvet edilmesi esnasında Kur'an tilâvetine benzer şekilde med, kasır ve secilerin oluşturduğu içsel musiki kendisini hissettirmektedir. Örneğin, Eski Ahit'in *מחבלים כרמים* *ahzu-lanu šueלים šueלים קטנים מחבלים כרמים* *Ėhezû lânû šu'alîm šu'alîm kitannîm mihabbelîm kēramîm uḥramênû sîmedar* (Bize tilkileri tutun, Bağları harap eden küçük tilkileri; Çünkü bağlarımız çiçeklendi)³³ pasajındaki "šu'alîm šu'alîm kitannîm mihabbelîm kēramîm" ibaresi, *yod* ve *mēm* harfleriyle peş peşe *seci* oluşturacak şekilde beş adet kelime ihtiva etmekle nefis bir *asonans* örneği resmetmektedir. Yine benzer şekilde Eski Ahit'in *עשה משפט לעשוקים נתן לחם לרעבים יהוה מתיר אסורים* *Osêh mişfat la'aşuqîm noten lêhêm larê'ewîm Yahwe mattîr asurîm* (Mağdurların hakkını alan, Açlara yiyecek verendir. Rab esirleri azat eder) ve *יהוה פקח עורים יהוה זקף כפופים יהוה אהב* *Yahwe pokêyah'iwrîm Yahwe zokêf kefufîm Yahwe ohêv saddîqîm* (Rab körlerin gözlerini açar; Rab eğilmiş olanları doğrultur; Rab doğruları sever)³⁴ âyetleri arasında dış ve iç asonanslar oluşturacak şekilde yine *yod* ve *mēm* harfleriyle kafiyeli olarak altı adet kelimenin peş peşe gelmesi fonetik bir insicam oluşturmaktadır. Kitabı Mukaddes'le ilgili bütün bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ama belirtmeliyiz ki, Kitabı Mukaddes'teki bu içsel musiki Kur'an tilâvetinde yaşanan müzikal ahengin halâvetini yansıtamamaktadır. Esasen bu farklılık da son derece doğaldır. Çünkü araştırmacıların yerinde tespitine göre Kur'an'ın metin dili olan Arapça, diğer Sâmi kökenli kardeşleri olan Aramice, Kildânice, Ken'ânice, Süryanice, Eski İbranice ve Asurice gibi köhneleşmiş dillerin aksine hâlâ dipdiri ve ıslıl ıslıldır.³⁵

Şimdi Kur'an'dan birkaç içsel *seci* (asonans) örneğine yer verelim:

والصَّافَاتُ صَفَاءً فَالزَّاجِرَاتُ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتُ ذِكْرًا Sâffât Sûresi'nin bu ilk üç âyetinin fâsıla yapısı *elif* harfi ile şekillenmişken, ayrıca sırasıyla ر, ز, ف, ص,

32 Farmer, Henry George, *The Music of Islam (Ancient and Oriental Music)*, Ed. by Egon Wellesz, London Oxford University Press, New York Toronto 1957, I, 439.

33 *Neşideler Neşidesi* 2: 15.

34 *Mezmurlar* 146: 7-8.

35 Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 207.

ی harfleri de aynı *elif* harfi eşliğinde altı adet asonans oluşturmuş olup, peş peşe gelen bu içsel seciler uzatan “â” tonuyla birlikte feryatlı bir fonetik ortam oluşturmaktadır.

Nâzi'ât و النازعات غرقاً و الناشطات نشطاً و السابحات سباحاً فالسابقات سبقاً Sûresi'nin aynı vezin üzere gelen bu ilk dört âyetinin fâsıla yapısı yine *elif* üzere şekillenmiş olup, burada da yine aynı “â” tonuyla birlikte feryatlı bir ortam oluşturacak şekilde sekiz adet asonansa yer verilmesi nefis bir müzikal ahenk oluşturmaktadır.

التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والنهي عن المنكر و الناهون عن المنكر و الناهون عن المنكر و الناهون عن المنكر... Tevbe Sûresi'nin bu 112.ci âyetinde peş peşe gelecek şekilde dokuz adet “â” ve dokuz adet “û” sesinden oluşmuş, tam on sekiz adet asonansa yer verildiğini görüyoruz. Bu müzikal ortamda bir de الآمرون çoğul sıygasının, İmam Verş'in *meddi bedel* veçhi uygulaması doğrultusunda beş elif uzatılarak okunması³⁶ ayrı bir musiki zenginliği kazandıracaktır. Şöyle ki, bu âyette Verş'in kıraati esas alındığı vakit, ilk ikisi *meddi muttasıl*, üçüncüsü *meddi bedel* olmak üzere ve her meddin arası periyodik olarak iki çoğul lâfızla ayrılacak şekilde, peş peşe on beş elif miktarı bir uzatma ile okunması harika bir müzikal ahenk oluşturmaktadır.

... كيف بينناها وزينناها وما لها من فروع والأرض مددناها والقينا فيها رواسى وانبتنا Kaf Sûresi'nin bu 6-7.ci âyetlerinde beş tanesi *mazi fiil* ile birlikte sevk edilmiş hâlde altı adet “hâ” asonansının peş peşe akarak gelmesi yine nefis bir fonetik armoni oluşturmıştır.

قال رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي ذكراً حكيماً Ta hâ Sûresi'nin bu 25-32. âyetlerinde yer alan; sekizi dış, beşi iç seciden oluşmuş şekliyle on üç adet “i” asonansı, Hz. Musa'nın devrin azılı Firavun'u karşısında risâlet vazifesini ifa edebilmesi için kendi *beni* adına sıraladığı içsel ve samimi taleplerini, yükseklerden aşağılara dökülen coşkun bir çağlayan misali niyaz çığlıkları hâlinde Cenabı Hakk'a arz etmesinin sahne tasvirini vermektedir.

الذى خلقنى فهو يهدينى والذى هو يطعمنى ويسقيني واذا مرضت فهو يشفينى والذى يميتنى ثم يحيينى Imâm Yakub'un hem *vakf* hem *vasıl* hâlinde bazı âyet sonlarında yer alan “mütekellim nûnu”nu açık bir *ı* harfi ile geçmesinden ibaret, *isbât*

36 Verş'in bu kıraat tarzı hakkında bk. Palovî, Hâmid b. Abdulfettah, *Zubde-tu'l-İrfân*, Hilal Yayınları, İstanbul 1894, s. 12-13; Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, s. 346-347, 352-353.



veçhi³⁷ uyguladığı kıraatine göre düzenlediğimiz *Şuara* 26/78-81’de dördü dış, yedisi iç seciden oluşan şekliyle on bir adet “i” asonansının yer alması Hz. İbrahim’in iman samimiyetini ortaya koyan, aynı *benli* münacatlarının ses kalıplarına dökülmüş şekliyle bir estetik harikasıdır.

1.4. Kelime ve Âyet Tekrarı

Gerek harf gerek kelime gerekse cümle bazında tekrara yer verilmesi bir belâgat güzelliği olup, bu sanatın bilhassa şiirde sıkça kullanıldığı malûmdur. Tekrar sanatı Türkçe, Farsça, Arapça vb. hemen her dilde inşâ ve inşâd edilmiş şiir türleri için vaz geçilmez bir lâfız güzelliğidir. Örneğin, Fuzûlî’nin:

Cânı kim cânânı için sevsen cânânın sever

Cânı için kim ki cânânın sever cânın sever beytindeki “can”, “canan” ve “sever” kelimeleri; yine Nâbî’nin:

Gâh bülendi pest eder gâhi eder pesti bülend

Muktezâ-yı gerdiş-i dölâb-ı âlem böyledir beytindeki “bülend” ve “pest” kelimeleri; Fikret’in:

Kimseden ümmîd-i feyz etmem dilenmem perr u bâl

Kendi cevrim kendi eflâkimde kendim tâirim

İnhinâ tavk-ı esaretten girândır boynuma

Fikri hür irfanı hür vicdanı hür bir şairim dördlüğündeki “kendi” ve “hür” kelimeleri; aynı şekilde Âkif’in:

Eşin var aşıyanın var baharın var ki beklerdin

Kıyametler koparmak neydi ey bülbül nedir derdin...

Bugün bir yemyeşil vadi yarın bir kıpkızıl gülşen

Gezersin hanümanın şen için şen kâinatın şen dizelerindeki “var” ve “şen” kelimeleri; keza Namık Kemal’in:

Sen oldun cevrine ey dil-şiken mahzun ben mahzun

Felek gülsün sevin sin şimdi sen mahzun ben mahzun

Ölürsem görmeden millette ümmîd ettiğim feyzi

Yazılsın seng-i kabrimde vatan mahzun ben mahzun murabbaındaki “mahzun” ve “ben” kelimeleri peş peşe tekrarlanmakla ait oldukları şiire zengin bir armoni katmışlardır. Mevlana’nın sandığımız: *احتياج است احتياج است احتياج آن* Farsça beytinde de “ihtiyaç” lâfzının peş peşe üç kez tekrarlanması, muhtaçlığın aslanları bile nasıl tilki mizaçlı yaptığının ritmik

37 Bk. Palovî, *age.*, s. 102; Çağl, *age.*, s. 308-309.

ve melodik bir sahne tasvirini resmetmektedir. Yine Şair-i Nebi Hz. Hassân, Peygamber Efendimizi methettiği: *لكن مدحت محمدا بمقالتي* (Ben sözümle Muhammed'i methetmiş değilim; ben gerçekte Muhammed ile sözümü methetmiş oluyorum) beytinde “medehtu”, “Muhammed” ve “maqâletî” kelimelerini ikişer kez tekrarlayarak şiire harika bir musiki zenginliği katmıştır.

Kur'an-ı Kerim'in bir şiir olmadığı,³⁸ fakat şiirsel olduğu; yani şiirin bütün lâfız, ses ve şekil güzelliğini (hatta daha da fazlasını) yansıttığı bir vaki'dir. Dolayısıyla Kur'an'ın (tıpkı diğer kutsal metinlerde olduğu gibi) gerçekte bir şiir estetiği olan tekrarın en nefis örneklerini barındıracağı muhakkaktır. Kur'an bu bedii söz sanatının sayısız örnekleriyle dolu olup, buna sadece Tâ hâ 20/33-35'te 8 kez tekrarlanan *ك*; Tûr 52/30-43'te 15 kez tekrarlanan *ام*; Muddessir 74/18-23'te 4 kez tekrarlanan *ثم*, 3 kez tekrarlanan *قَدَّر* ve ikişer kez tekrarlanan *قَتَلَ* ve *كَيْفَ* kelimeleri; yine Vakıa 56/58-72'de peş peşe dörder kez tekrarlanan *أَفْرَأَيْتُمْ*, *أَأَنْتُمْ* ve *أَمْ نَحْنُ* kelime grupları; keza Tekvîr 81/1-14'de 13 kez tekrarlanan *إِذَا* ile birlikte, *fâsıla* harfi olarak 14 kez tekrarlanan ve fonetik yönden *şiddet* sıfatı taşıması itibarıyla kıyamet sahnelerinin dehşet ve şiddet ortamını betimleyen *ت* harfi, tekrarın *kelime* türüne örnek verilebilir. Öte yandan Rahman Sûresi'nde 31 kez tekrarlanan *ربكما تكذبان* ve Murselât Sûresi'nde 10 kez tekrarlanan *ويل يومئذ للمكذبين* âyetleri Kur'an'ın *cümle* bazında gelmiş en güzide şiirsel tekrarlarından. Kitabı Mukaddes'te de kelime tekrarının yanı sıra âyet tekrarı yer almakta olup, 26 kez tekrarlanan *כי לעולם חסדו* (Çünkü inayeti ebedidir)³⁹ âyeti bunun örneğidir.

1.5. Onomatopik Anlatım

Kur'an'ın içsel musikisini ve ses-anlam ilişkisini en iyi yansıtan özelliklerinden biri de anlatıma konu olan olayın *onomatope* (*tabii ses taklidi*) sanatı dâhilinde, kendi doğal ses düzeneği içerisinde sunulması olup, Kur'an bunun nadide örnekleriyle doludur. Esasen *onomatope* sesin manayı yansıtacak biçimde gerçekleştiği bir konuşma figürü olup, şiirde çokça, düzyazıda ise müsait oldukça yaygındır ve her zaman pek çok edebî eserde yer alır.⁴⁰ Bizim şiirimizde de onomatopenin nefis örneklerine rastlamaktayız. Örneğin, şair Nef'i'nin (ö. 1635) Veziriazam Murat Paşa'yı (ö. 1611) methederken,

38 Bk. Yâsin 36/69; Hâkka 69/41.

39 Mezmurlar 136: 1-26.

40 Onomatope sanatı ve ilgili âyet örnekleri hakkında bk. Çağır, *age.*, s. 297-307; Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes, s. 41-49.

içerisinde kılıç şakırtılarının, yıldırım ve gök gürültüsü seslerinin birbirine karıştığı bir savaş meydanını tasvir ettiği şu:

Evc-i hevâda sıyt-ı çek-â-çâk-i tığden

Âvâz-ı ra'd ü sâika reh-güm-künân olur beytinden⁴¹ mülhem olarak Fikret'in, şair Nef'i'nin şiir üslubunu aynı şekilde bir savaş meydanına benzettiği şu:

Duyulur ka'r-ı beyânında sadâ-yı âhen

Darb-ı şeşperle çıkan kağka'a miğferlerden

Aks-i âvâze-i heycâ gibi eyler izhâr

Bir derin gulgule nazmında hurûş-i efkâr

Sanki bir ma'reke, bir ma'reke-i cûş-â-cûş

Sıyt-ı velvâl-i veğâ, velvele-i ceng-i cüyûş

Ser-be-ser ra'd-i heyâhâ-yi velehzâ-yi sufûf

Sû-be-sû berq-ı çekâçâk-i şerernâk-i süyûf

Kûs-ü naqqâre hem-âheng-i girîv-i hecemât

Köpürür her köşeden demdeme-i dîv-i memât

Na'ralar muşte-zen-i tabl-ı sımâh-ı gerdûn

Sadmeler, zelzeleler hadşe-res-i kalb-i menûn

Atılır her yana bin rahş-ı savâiq pîrev

Gerd-i haşyetle dolar günbed-i vâru-ne-i cevû.

şiiri onomatopenin nefis örneklerinden biridir.⁴² Aruza hâkimiyetiyle tanınan Fikret'in bu şiirinde kılıç-kalkan şakırtıları, miğferlerle buluşan topuzların çıkardığı madenî sesler, birbirine girmiş at ve fil sürülerinin homurtuları, davul-zurna sedaları, askerlerin naraları canlı motifler halinde toz duman bir savaş sahnesinin mizansenini resmetmektedir.

Yine, İngiliz şair Thomas Eliot'un (ö. 1965) bir tren yolculuğunu seslerle tasvir ettiği:

When the train starts, and the passengers are settled

To fruit, periodicals and business letters

Their faces relax from grief into relief

To the sleepy rhythm of a hundred hours (Tren hareket edip, yolcular sakin bir şekilde meyvelerin, dergilerin ve iş mektuplarının başına konunca, yüzleri

41 Nef'i, *Dîvân-ı Nef'i*, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul 1852, s. 95.

42 Tevfik Fikret, *age.*, s. 348.

kederden sıyrılıp gevşer ve huzura kavuşur; uyku veren yüz saatlik bir ritimle birlikte...)

şiiirinde de mahirane biçimde onomatopeye yer verilmiştir. Bilhassa son iki mısra, tekerleklerin raylar üzerinde çıkardığı tıkırtı seslerini güzel ve hünerli biçimde zihinde canlandırmaktadır.⁴³

Şimdi konuyla ilgi bazı âyet örneklerine yer verelim:

والعاديات ضباً (Yemin olsun o (gaza yolunda) harıl harıl koşan atlara!)⁴⁴ Bu âyetin kıraati esnasında nefes nefese, dörttnala koşan savaş atlarının harıl harıl öten derin soluklarının ses tasviri (ضباً lâfzının oluşturduğu tınıyla) zihinlerde canlandırılmaktadır.⁴⁵ Âyette geçen الضحج lâfzı, atın şiddetli koşma anında çıkardığı sesin ismi olup, bu, kişneme ve yem isteme sesi dışında hayvanın (koşma anında) soluklarından ve dudaklarının sarkmasından oluşan sestir. Hatta İbn Abbas bu sesi أَعْ أَعْ (Eh! Eh!) şeklinde taklit etmiştir.⁴⁶

فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا (... Biz de onların üzerine dondurucu, uğultulu bir rüzgâr saldı.)⁴⁷ Âyette geçen صرصرا lâfzı tınısıyla, önüne gelen her şeyi kökünden koparan bir rüzgârın şiddetli esme anındaki sesini yansıtmaktadır.⁴⁸ Öyle ki, bu rüzgârın sesi kalbi parçalayıp, gücünü mahveden bir şiddeti haizdi.⁴⁹

فككبوا فيها هم والغاوان (Artık onlar da o azgınlar da tepetaklak o cehenneme atılırlar)⁵⁰ Bu âyette yer alan “kebkebe” lâfzı, “kebb” kökünün tekrarlanan (“fa’lele” kalıplı) yapısıyla kendi anlamının; yani yüzüstü kapaklanmanın tekrarlanmasına delâlet etmektedir. Buna göre sanki cehenneme atılan şahıs dibe ulaşıp yerleşinceye dek, defalarca ve peş peşe yüzükoyun kapaklanıp yuvarlanmaya devam etmektedir. Böylece âyette geçen “kubkibû” lâfzının tınısı bu lâfızla birlikte tamamlanan (tangır tungur) bir hareket sesi oluşturmaktadır.⁵¹ Ayrıca كَبُّوا mazi fiilinin edilgen kipi incelendiğinde, kalkale sıfatı oluşturan sakin bâ

43 Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, s. 298-299.

44 Âdiyât 100/1.

45 Seyyid Kutub, *Meşâhidü'l-Kıyâme fi'l-Kur'an*, Dâru'l-Maarif, Kahire 1961, s. 62.

46 Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI, 523.

47 Fussilet 41/16.

48 Bereke, Abdulganî Muhammed Sa'd, *Uslûbu'd-Daveti'l-Kur'aniyye Belâgaten ve Minhâcâ*, Kahire 1983, s. 128.

49 Bikâî, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrahim, *Nazmu'd-Durar fi Tenâsubi'l-Ây ve's-Surur*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, VI, 561.

50 Şuara 26/94.

51 Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 45.

harfinin yanı sıra iki *ötre* arasında bir *esrenin* yer almasıyla birlikte bu lâfzın cehenneme atılan kimsenin aşağılara doğru peş peşe gerçekleşen yuvarlanması eyleminin *gümbürtülü* ses sahnelerini *onomatopik* bir telaffuz formu dâhilinde zihinlere resmettiği görülecektir. Nitekim âyet “*Birbiri üzerine boca edilip, alelacele tepe üstü cehenneme atılırlar*” şeklinde de yorumlanmıştır.⁵²

رَبَّنَا آتِهِمْ ضَعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَاهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا (Rabbimiz, onlara iki kat azap ver ve onları büyük bir lânete uğrat!)⁵³ Âyetle şöyle bir sahne seyrediyoruz: Cehennem ateşi günahkâr bir grubun yüzlerini yalayıp yakmaktadır. Bunlarsa yakınıp durmakta, kesik kesik, boğuk boğuk sesler çıkarmak suretiyle bu sıkıntılı hal-lerinden sıyrılıp ferahlamaya çalışmaktadırlar. Güya böyle yaparak sırt kemik-lerini gıcırdatan ağırlıkları hafifletecek, zahmetine katlandıkları bu can yakıcı azaptan sıyrılacaklarmış! Böylece âyetle, yaptıklarına pişman olan inkârcıların o zorlu hesap gününde hançerelerine düğümlenmiş, alabildiğine sıkışmış, kısık ve hırıltılı seslerinin sahne tasviri söz konusudur. İnkârcıların bu boş dualarının ardından sahne kapanmakta ve bütün bu dualara herhangi bir cevap gelmemektedir. Burada muhayyile çehrelerin değişmesi, yakınma ve öfkenin yutulmasına çalışılması, bir de devamlı bir öfkenin dışında başka bir şey kaydetmemektedir.⁵⁴

... يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يَسِيقُهُ (Onu yudumlamaya çalışacak, fakat bir türlü boğazın-
dan geçiremeyecek...) ⁵⁵ Bu âyeti dinleyen kimsenin o irinli suyu içmeye çalışan, fakat boğazından geçiremeyen inkârcının bu pozisyonunu çirkin ve iğrenç bulduğu için dudaklarını büzdüğü görülür; böylece “yudumlamaya çalışma” lâfzında tikslenme ve hoşlanmamaya davet eden bir ağırlık ve yavaşlık hisseder.⁵⁶

يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ إِيَّاهُمْ لَوَّاهٌ (O gün onlar cehennem ateşine itile kakıla götürülürler.)⁵⁷ Bu âyetle geçen الدُّعُ (arkadan sertçe itme) lâfzı delâlet ettiği manayı tınısı ve ses rengiyle birlikte resme dökmektedir. Böylesi bir itiş kakış çoğu kez itilene “ağğ!” diye, istemsiz bir ses çıkarttırır ki, işte bu ses renk itibarıyla, âyetle yer alan يُدْعَوْنَ fiilinin türeme kökü olan الدُّعُ lâfzına çok yakındır. İnkârcıların nefes kesen bu çok sert itiş kakış esnasında çıkaracağı istem dışı bir ses, âyetle ع harfinin şeddesiyle resmedilen fonetik ortamla örtüşme arz etmektedir.⁵⁸

52 Çağıl, *age.*, s. 46.

53 Ahzâb, 33/68

54 Çağıl, *age.*, s. 46.

55 İbrahim 14/17

56 Çağıl, *age.*, s. 47.

57 Tur 52/13.

58 Çağıl, *age.*, s. 47.

فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى (Nihayet her şeyi altüst eden o büyük felâket geldiğinde...) ⁵⁹ Âyette geçen طَّامَّة kelimesi ekolu ve çınlamalı bir lâfız olup, zihinlerde, her şeyi kaplayıp içine alan bir tufan misali “bastıran” ve “kuşatan” bir şey olduğu imajını uyandırmaktadır. ⁶⁰ Kıyametin bu ifadeyle isimlendirilmesi, kendi dışında tüm felâketlere baskın çıkan, dehşetiyle her şeyi bürüyen ve başa çıkılamayan bir belâ olması sebebiyledir. ⁶¹ Esasen ilgili lâfzın fonetik yapısı bir gümbürtü ve patlama sesi yansıtmakta olup, ayrıca dört elif miktarı (dört vuruşluk; dört zamanlı) bir uzatmaya konu olan *meddi lâzımın* bu sesin şiddetini artırdığı söylenebilir.

فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ (Derken, kulakları sağır eden o ses geldiğinde...) ⁶² Bu âyetteki صَاخَّة lâfzı kulakları kendisini iştirme zorunluluğuna sevk edecek şekilde ağır ve delici oluşu, güçlü tesiri ve tonunun sertliği sebebiyle hava dalgalarını yara yara kulağa ulaşıp, neredeyse kulak zarını vurup deecek gibidir. ⁶³

... وَاهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي... (Ve onunla koyunlarıma yaprak silkelirim...) ⁶⁴ Âyette yer alan أَهْشُ fiili Hz. Musa'nın, değneğiyle yapraklara dokunurken oluşan hışırtılı sesi yansıtmaktadır. Nitekim koyunlara yedirmek için değnekle yaprak silkeleme fiilinin anlatımında هَشَشَتِ الْوَرَقَ (yaprak silkeledim) ifadesi kullanılır ki, ilgili âyette de aynı kullanım söz konusudur. Kuruyup hafiflemiş ekmeğin kırılırken çıkardığı sesi anlatmak için de yine aynı lâfız kullanılır. ⁶⁵

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ. (Allah -müşrikle muvahhit hakkın- da- örnek veriyor: Bir (köle) adam var ki, birbiriyle çekişip duran birçok ortak efendisi bulunmaktadır; bir (köle) adam da var ki bir tek kişiye bağlıdır. Meselâ, bu ikisi eşit midir?) ⁶⁶ Âyette geçen مُتَشَاكِسُونَ lâfzı çoğul yapıli bir ismi fâil sıygası olup, شَرَكَاءُ شَكْسٍ | يَشْكُسُ şeklinde, dördüncü baptan bir kelimedir. Buna göre شَرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ sıfat tamlaması “birbirlerine zorluk çıkaran, fikir birliğı sağlayamayan ortaklar” anlamına gelmekte olup, bu noktada ilgili âyet lâfız-mana uyumunun Kur'an'da kemal derecesini bulduğu harika bir örnek oluşturmaktadır. Şöyle ki, **muteşâkısûn** kelimesinin sülâsî yapısını oluşturan “ş-k-s” harfleri

59 Nâzi'ât 79/34.

60 Çağıl, *age.*, s. 47.

61 Sa'lebi, *age.*, VI, 375.

62 Abese 80/33.

63 Çağıl, *age.*, s. 48.

64 Ta Hâ 20/18.

65 Çağıl, *age.*, s. 48.

66 Zümer 39/29.

incelendiği vakit, bunların telaffuzunda bir tür harf uyuşmazlığı (tenafür; kakofoni) olduğu görülecektir. Bu uyuşmazlık tefâul kalıbı dâhilinde daha da artmıştır. Dolayısıyla, **muteşâkisûn** kelimesi taşımış olduğu “uyuşmazlık” manasını telaffuz itibarıyla de tamı tamına yansıtabilmektedir. Öyle ki, bir tek köleyi istihdam etme hususunda zorluk çeken ve mütemadiyen birbirleriyle kavga eden efendi ortakların bu uyuşmazlık hâli âdeta lâfza yansımışçasına harfler de kendi aralarında çekişiyormuş gibi bir pozisyon sergilemektedir.⁶⁷

... ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير (Kim Allah’a ortak koşarsa, sanki gökten düşmüş de kendisini kuşlar kapışıyor.. gibidir.)⁶⁸ Bu âyette تَخَطَّفُ ve تَخَطَّفُ şeklinde iki farklı kıraate⁶⁹ konu olan تخطف fiil kelimesi bitişiğindeki الطير lâfzıyla birlikte telaffuz edildiğinde, kuşun, önündeki nesneyi peş peşe gagalarken çıkarmış olduğu “Tak! Tak!” seslerini taklit eder gibi bir fonetik ortam tasviri sunulmaktadır.⁷⁰

... ولا تتبعوا خطوات الشيطان (Şeytanın izinden yürümeyin..)⁷¹ Bu âyetin tilâveti esnasında kelimelerin telaffuzu özel bir hareket şeklini zihinde canlandırmakta olup, bu da insanların, ardına düşüp izledikleri Şeytan’ın “adım atma” hareketleridir. Bu öyle bir resimli ifadedir ki, tecessüm edip canlı bir sahneye dönüştüğü düşünüldüğü vakit insanların, babaları Hz. Âdem’i cennetten (bahçeden) çıkaran Şeytan’ın peşine takılıp, tıpış tıpış yürümeleriyle ilgili tuhaf bir manzara ortaya çıkmaktadır.⁷²

... وجاءه قومه يهرعون اليه (Kavmi -konuklarıyla çirkin ilişkide bulunmak üzere- koku almışçasına soluk soluğa koşarak ona geldiler..)⁷³ Âyette geçen “yubra’üne” fiil kelimesi Hz. Lût’un homoseksüel kavminin, önlenemez bir saikle, istençsiz biçimde itişe kakışa, alelacele koşuşturmalarının, talep ettiği şeyi kaçıracağından korkan kişinin koşmasına benzer şekilde sürat sergilemelerinin sesli sahne tasvirini yansıtmaktadır. Burada söz konusu fiil kelimesi âdeta “hurra!” sesinin, lâfız kalıbına dönüştürülmüş bir aksi gibi durmaktadır.⁷⁴

67 Çağıl, age., s. 53-54.

68 Hac 22/31.

69 Bk. Çağıl, Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı, s. 305.

70 Çağıl, age., s. 306.

71 Bakara 2/168.

72 Çağıl, age., s. 299-300.

73 Hûd 11/78.

74 Sa’lebî, el-Keşf ve’l-Beyân, III, 335; Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 397; Bîkâ’î, Nazmu’d-Durar, III, 558. İlaveler bize aittir.

... يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً (O gün yer onların üzerinden süratle yarılıp açılır.)⁷⁵ Bu âyet iki şedde ile تَشَقَّقُ (*teşşeqqaqu*) ve tek şedde ile تَشَقَّقُ (*teşeqqaqu*) şeklinde okunmuştur.⁷⁶ Tek şeddeli kıraatte birinci ت harfinin hazfedilmesi, yerin ölümler üzerinden yarılıp açılması ve ölümler dirilip ortaya çıkmasının kolay ve süratlice olacağına işaret ederken, iki şeddeli kıraat kabirlerin **şak şak olup**, teker teker çatladığını ve yerin sinesinde açılan bu derin yarıklardan ölümlerin birbiri ardından dışarı fırladığını daha canlı biçimde tasvir etmektedir. Bu âyette bir ömür yaşayıp sonunda göçüp giden ve tarihin derinliklerinde kaybolan şu insanların üzerinden yerin açılıp gitmesinin ve kabirlerin teker teker yarılıp, toprağa belenmiş cesetlerin, çürümüş kemik ve atomların birbirini izleyerek toprağın altından çıkışının hayale sığmayan, hayret verici manzarası edebî bir sahne tasviri hâlinde sunulmaktadır.⁷⁷

... وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر... *Hâlbuki onun çok yaşatılması kendisini azaptan uzaklaştırıp kurtaracak değildir.*⁷⁸ Âyette, aynı uzaklaştırma ve kurtarma anlamlarını tevhit eden بمبعده ya da بمنجيye lâfızları yerine بمزحزحه lâfzının tercih edilişi, bu lâfzın (ait olduğu fa'lele kalıbının yansıttığı şekliyle) taşıdığı “hareketlilik” anlamının diğer iki lâfızda aynıyla mevcut olamayışı sebebiyledir. Öyle ki, diğer iki lâfız bu lâfzın taşıdığı “maksimum çabanın minimum tesir icra edememesi” manasını ifadeye yetişemeyecektir. Burada Yahudi (veya müşrik) kişinin arzuladığı “uzun ömür” âdeti o kişiyi cehennemden kuyusundan uzaklaştırmak için bütün gücünü sarf eden, fakat onu bir milim bile kıvıltılamayan bir insana teşbih edilmiş olup, ilgili lâfız, üç adet boğaz harfinin oluşturduğu kısmî *tenafür* (*kakofoni*) eşliğinde “aşırı güç harcama” eylemini sese dönüştüren bir konuşma figürüdür.⁷⁹

... فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه إني ظننت أني ملاق حسابيه... *Kitabı sağından verilen kimse: “Alın, okuyun kitabımı! Doğrusu ben hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum” der...*⁸⁰ Kitabı sağından verilen mümin kimsenin konu edildiği âyet fasılalarının *istirahat* (*sekte*) hâsi ile okunması,⁸¹ Hesap Günü’ndeki

75 Kaf 50/44.

76 Detaylı bilgi için bk. Çağıl, *age.*, s. 306.

77 Geniş bilgi için bk. Çağıl, *age.*, s. 306-307.

78 Bakara 2/96.

79 Geniş bilgi için bk. Çağıl, Necdet, “Kur’an Tüm Fesahat İhlallerine Kapalı mıdır?” *AÜİFD*, sy. 18, Erzurum 2002, s. 188-190.

80 Hâkka 69/19-20.

81 İlgili kıraat farklılığı hakkında bk. Çağıl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, s. 316.

sıkıntıların şiddetli olacağına işaret etmektedir. Zira bu *istirahat hâsı* ile gelen fasılalar, âyetlerde sözü edilen bahtiyar kişinin konuşma anında rahatlayabilmek için, her cümlelerin sonunda *sekte* yaparak durmak zorunda kaldığına; nefeslenme zorunluluğu hissettiğine delâlet etmektedir. Öyle ki, o kişi bu *hâ*’lar sayesinde nefeslenip dinlenmemiş olsa konuşmasını sürdüremeyecektir. Müminin durumu bu ise başkalarının hâli ya nice olur! Nitekim aynı pasajın devamında kitabı solundan verilenlerin konu edildiği *ما ادر ما فيقول يا ليتنى لم أوت كتابيه. ولم ادر ما اغنى عني ماليه. هلك عني سلطانيه* .. *Bu da (kitabı solundan verilecek olan) şöyle der: “Keşke bana kitabım verilmeseydi! Hesabımın ne olduğunu bilmeseydim!.. Malım bana hiç yarar sağlamadı! Gitti saltanatım; mahvoldum”*⁸² âyetlerinde de aynı *istirahat hâsı*’nın hem dururken hem geçerken okunması, inkârcı kişinin her şeyini kaybetmiş ve tükenmiş bir vaziyette ara ara ellerini dizine vurup dövündüğünü ve: *“Artık bitti! Her şey bitti! Tükendim! Mahvoldum!”* diyerek inlediğini ve feryat ettiğini (*hâ* harflerinin sesli delâletiyle) resmetmektedir.⁸³

1.6. Aliterasyon İçeren Telaffuz Üslubu

Aliterasyon (Alliteration) aynı ya da birbirine yakın seslerin genellikle art arda gelen iki veya daha çok kelime, hece ve deyimlerin başlangıcında tekrarlanmasıdır. İngilizcede: “Round the rocks runs the river” (*Nehir kayaların etrafında dolaşıp akmaktadır*); yine: “Peter Piper picked a peck of pickled peppers” (*Peter Piper fazla miktarda biber turşusunu azar azar yedi*) ve “She sells sea-shells” (*O, deniz kabukları satar*) vb. örneklerde görüldüğü gibi telaffuzu hem zahmetli hem ahenkli olan ses kombinasyonları hâlinde yapılanmakta olup, Türkçemizde de bilhassa tekerleme ve şiir bazında nefis aliterasyon örnekleri vardır. Örneğin, Fuzulî’nin *Su Kasidesi*’ndeki:

“Dest bûsi ârzûsiyle ger ölsem dostlar / Kûze eylen toprağım sunun anınla
yâre su” beytinde /s/ sesinin tekerrür etmesi hoş bir aliterasyon örneğidir.⁸⁴

Kur’an’da “harf tekrarı” esasına dayanan *aliterasyon* içerikli anlatım tarzının getirdiği lâfız estetiğine ilişkin harika örnekler yer almakta olup, birkaçını sunmak istiyoruz:

Nas Sûresi’nin *fâsıla* yapısının *س* harfi üzerine kurulduğunu biliyoruz. Altısı *fâsıla* harfi olmak üzere bu sûrede tam on kez tekrarlan *س* harfi, taşıdığı *safir* (ışık; ince ses tuşu) sıfatı sayesinde sûreyi baştan sona /s/ sesiyle çınlatırken,

82 Hâkka 69/25-29.

83 Çağl, *Kur’an’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, s. 317.

84 Bu ve daha geniş bilgi için bk. Çağl, *Kur’an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 49-50.

surenin muhtevasına uygun olarak “vesvese” ve “fısıltı” olgusunu da çok güzel biçimde ortaya koymaktadır. Sanki görünmeyen, tanınmayan birileri bir araya gelmiş de fiskos ediyorlar gibidir. Bu sûreyi kesintisiz okuyan kimse, sesinin surenin yapısına uygun düşen, tam bir vesvese ortamı oluşturduğunu görür.⁸⁵

والليل اذا عسعس والصبح اذا تنفس (Andolsun, bir görünüp bir sinenlere! Akıp gidip kaybolanlara! Kararmaya yüz tuttuğunda geceye! Ağarmaya başladığında sabaha!)⁸⁶ Bu âyetlerde, “ötümsüz ünsüz” olan س harfinin tekrarlanan gizli ses tınısına kulak kabartan biri, gecenin yumuşak ve serin kuytuluğunun içyüzüne muttali oluyor; bu ilâhî sözlerde yer alan /s/ seslerinin resmettiği şeffaf bir bulutun altına can atıp istirahat ediyor gibidir. Âyetlerde yer alan lâfızların fizikî ve müzikal yapısı, yuvalarına girip çıkan, bir gizlenip bir gözüken ceylanların zarif hareketlerine benzer şekilde yıldızların kozmolojik devirleriyle ilgili gizlenme, ortaya çıkma, akma, yürüme, batma ve doğma gibi hareketlerini güzel bir şekilde zihinlerde canlandırmaktadır. Bilhassa والليل اذا عسعس âyetinde yer alan “as’ase” fiili iki heceden oluşmuş olup, bu lâfzın tınısı gecenin içindeki mevcut bir yaşamı ve bu yaşamın karanlıkta seçilmeyen gizli hâl ve hareketlerini sesli bir tablo hâlinde zihinlere resmetmektedir.⁸⁷

يا ايها الذين آمنوا اذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم... (Ey iman edenler! Size: “Meclislerde yer açın” denildiğinde yer açın ki, Allah da size yer açsın...) ⁸⁸ Bu âyetle “safir” (ıslıklı) sıfatı taşıyan س harfinin peş peşe beş kez tekrarlanmasının oluşturduğu fonetik ortam, bu ilâhî emir gereğince, meclislere gelenlere yer açmak için birbirlerini sıkıştırmaya başlayan kişilerin ileri-geri, sağa-sola hareket ederken elbiselerinin çıkarttığı “sürtünme” sesini yansıtıyor gibidir. Üstelik “genişlik” anlamını taşıyan fiilin تفسحوا, فافسحوا ve يفسح şeklinde üç kez tekrarlanması ve her üç kelimenin de ی harfi hariç, bütünüyle mehmûse (ötümsüz ünsüz) harflerden oluşması bu sürtünmeli ses ortamında tam bir sahne tasviri sunmaktadır.⁸⁹

وفعلت فعلتك التي فعلت وانت من الكافرين (Sonunda yapacağını yaptın, sen nankörün birisin!) ⁹⁰ Bu âyetle peş peşe beş kez tekrarlanan ve “sertlik” sıfatı taşıyan /t/ sesinin oluşturduğu aliterasyon ışığında âyeti tekrar okuyan birisi,

85 Çağıl, age., s. 50.

86 Tekvîr 81/15-18.

87 Çağıl, age., s. 51.

88 Mucâdile 58/11.

89 Çağıl, age., s. 48-49.

90 Şuara 26/19.

kendisini henüz çocukken himayesine alıp büyüten Firavun'un Hz. Musa'ya: "Sen yok musun sen! Seni nankör seni! Bize yapacağını yaptın!" der gibi, "Sen (انت)!"'i seslerin tasvir ettiği sert ve asabî sitemlerini duyacaktır.⁹¹

كلا اذا بلغت التراقي وقيل من راق وظن انه الفراق والتفت الساق بالساق الى ريك يومئذ المساق (Hayır, can boğaza dayanıp da, "Tedavi edebilecek kim" dendiği, (ölmek üzere olanın da) bunun gerçek bir ayrılış olduğunu bildiği, bacakların birbirine dolaştığı zaman; işte o gün sevk ediliş yalnız Rabbinedir.)⁹² Bir "can çekişme" sahnesinin tasvir edildiği bu âyetlerde, ötümlü, sertlik, serbest mahreçli, üst mahreçli, kanıklık, depreşmeli gibi fonetik sıfatları bulunan ق harfinin yedi kez tekrarlanmış olması nefis bir aliterasyon örneği oluşturmaktadır. Burada anlatılan bir can çekişme hâli olup, Kur'an bu manzarayı en yakından seyredilecek şekilde göz önüne getirmektedir. Burada tıpkı bir ressam fırçasının dokunuşları arasından çıkan portreler misali olayı canlandırmak için sanki lâfızlar dile gelmiş de konuşuyor gibidir. Burada can çekişme sahnesi anlatılırken feryat, şaşkınlık, tahassür ve karşı durup önleyebilme imkânı bulunmayan acı ve çetin gerçekle yüzleşmenin sahne tasviri sunulmaktadır.⁹³

2. Kur'an Tilâvetinde Sun'î Musiki (Teganni; Ezgi)

Kur'an'ın kulakları ve kalpleri kendine bağlayıp ram eden o lâhutî ezgisel tilâvetinin müzikal açılımını birkaç başlık altında sunmak istiyoruz:

2.1. Musikinin Onaylanıp Onaylanmaması Meselesi

Öncelikle belirtmek gerekirse, İslam âlimlerin kahir ekseriyetinin öteden beri musiki hakkındaki genel yaklaşımlarının olumsuzluğu bilinmekte olup, İslamî kaynaklar musikinin adem-i cevazına ilişkin görüşlerin teyidi sadedinde hüccet olarak sevk edilen rivayetlerle doludur. Hatta bu hususta "İnsanlardan öylesi vardır ki, bilgisizce Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlenceye almak için söz eğlencesini satın alır. İşte onlar için aşağılayıcı bir azap vardır"⁹⁴ âyetinin metninde geçen لَهو الحديث (söz eğlencesi) ifadesini "asılsız söz ve efsaneler, komedi, hurafe, şirk, vb."⁹⁵ anlamların dışına taşımak suretiyle, bunu "müzik,

91 Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 51.

92 Kıyamet 75/26-30.

93 Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 52.

94 Lokman 31/6.

95 Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'an*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1980, II, 326; Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Beyrut 1992, IV, 329; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharra-*

müzik ilmi, müzik aletleri, muganni ve muganniye kiralayıp, bunların icra ettikleri musikiyi dinleme vb.” olarak yorumlayan tefsircilerin sayısı hiçte az değildir. Bu noktada *musiki* genel bir kullanım olan “*gınâ*” (الغناء) adı altında sunulurken, bunun Kitap ve Sünnet ile yasaklandığına ilişkin görüş daha çok İbn Abbas ve İbn Mes’ûd’a nispet edilmiştir.⁹⁶ Bereket versin, musikinin haram olduğunu iddia edenlere karşı, İbn Hazm (ö. 1064), Gazali (ö. 1111) ve Hucvîrî (ö. 1072) gibi, (şartlı da olsa) musikinin caiz olduğunu savunan; bunun da ötesinde onu, Allah’a yaklaştıran bir hikmet yansıması olarak telakki eden İslam mütefekkirleri de çıkmıştır.⁹⁷

Bilhassa dinî musiki alanındaki çalışmalarıyla tanıdığımız, dakik bir *Doğu* bilimcisi olan Farmer (ö. 1965)’in nefis tespitine göre Kur’an müzik aleyhine bir tek kelime bile içermiyorken, hadis âlimleri müzik dinlemeyi kınayan; daha doğrusu öyle sanılan hadisleri toplamaya başlamış ve bu hadisler, Hz. Peygamber tarafından hoş karşılandığı bilinen müziğin her türünü yasaklamak için fıkıhçılar tarafından büyük bir şevkle kullanılmıştır. Sonunda dört büyük İslam mezhebi olan Hanefî, Malikî, Şafîî ve Hanbelî ekolleri az çok müzik dinlenmesi karşıtlığını karara bağlamışlar ve bunun sonucunda müziğin caiz olup olmamasına ilişkin ilginç, ihtilafî bir literatür gelişmiştir.⁹⁸ Fakat bu müzik aleyhtarlığına rağmen, Ubeydullah b. Ebû Bekre (ö. 698) melodileri (*elhân*) kullanarak Kur’an okuyan ilk kişidir. Ne var ki o, bu eski nağmeli tilâvetin *mersiye* benzeri ve şarkı okumadaki mutat

ru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz, Beyrut 2001, IV, 345; Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Omer, *Envârû't-Tenzîl ve Esrârû't-Tevîl*, Dâru't-Tibâati'l-Âmira, İstanbul 1885, II, 252.

96 Bk. Mucâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mucâhid*, el-Menşûrâtul-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 503; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'an*, Dâru'l-A'lâm, Amman 2002, XI, 75-78; Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Ma'âni'l-Kur'an ve İrâbuh*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1988, IV, 194; Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *İrâbu'l-Kur'an*, Mektebetu'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1988, III, 282; Sa'lebî, *age.*, V, 47-48; Mâver-dî, *age.*, IV, 328; Zemahşerî, *age.*, III, 475; İbn Atıyye, *age.*, IV, 345; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2010, III, 429-430; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2002, XIV, 37-41; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1969, III, 441-442.

97 Konuyla ilgili bilimsel bir inceleme hakkında bk. H. Yunus Apaydın, “Musiki”, *DİA*, XXXI, 261-263; Farmer, *ibid.*, I, 427-441.

98 Farmer, *ibid.*, I, 427.

melodilerden farklı bir okuma türü olduğunu belirtmektedir ki, onun bu fark gözetmesinde muhtemelen şarkı okumayı mekruh gören fıkıhçıların müzik aleyhtarlığının etkisi vardır. Bununla birlikte, radikal İslam âlimlerinin tüm müzik türlerine karşı takındıkları sert muhalefete rağmen, Kur'an tilâveti, ezanın nağmeli biçimde okunuşu, tasavvuf ve tekke müziği dinlemek gibi Allah'a övgü içerikli müzik türü Müslüman ibadet mekânlarının içinde de dışında da daima kendine yer bulabilmiştir. Radikallerin onca müzik aleyhtarlığı karşısında Kur'an'ın, popüler halk şarkısı melodilerini de içerecek şekilde nağmeli tilâveti onun en yüksek dinî ve kültürel başarısı olmuştur.⁹⁹

Bazı hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in müziği yasakladığı veya yerdğine ilişkin rivayetler varsa da, Hz. Peygamber'in müziği onayladığı; hatta beğenip tasvip ettiği rivayetler daha çok ve daha sahihtir. Bu rivayetlerden birkaçını sunmak istiyoruz:

Rubeyyi' bint Muavviz¹⁰⁰den rivayete göre Hz. Peygamber bu hanımın evlendiği gecenin sabahında onu ziyarete gidip yatağının başucunda oturmuş ve Bedir Günü onun atalarından katledilenler için tef çalıp ağıt yakan kızları dinlemiştir. Nihayet kızlardan biri: *وفينا نبى يعلم ما فى غد* (*İçimizde yarın ne olacağını bilen bir nebi var*) deyince, Hz. Peygamber ona: “Sus, bunu söyleme, önceki söylediklerini söyle” demiştir.¹⁰¹

Benzer bir rivayette Ebu'l-Huseyn Hâlid el-Medenî, Medine'de *Aşure* gününde kız çocuklarının tef çalıp şarkı söylediklerini Rubeyyi' bint Muavviz'in yanında anlatınca, Rubeyyi' yukarıdaki rivayeti nakletmiştir ki, bu ikinci rivayette birincisinden farklı olarak Hz. Peygamber'in: *“İşte bunu demeyin; zira yarın ne olacağını ancak Allah bilir”* dediği anlatılmaktadır.¹⁰² Her iki rivayet Hz. Peygamber'in söz konusu müdahalesinin *besteye* değil, doğrudan *güfteye* ilişkin olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Hz. Ayşe'den rivayete göre Babası Ebubekir onun evine girdiğinde yanında Ensar kızlarından iki tanesi Ensar'ın **Buas**¹⁰³ günüyle ilgili mersiyelerini okuyorlarmış. O gün de Ramazan Bayramı imiş. Ebubekir: “Peygamber'in

99 Farmer, *ibid.*, I, 439.

100 Bu hanım sahabe hakkında bk. Hasan Cirit, “Rubeyyi' bint Muavviz”, *DİA*, XXXV, 179.

101 Buhârî, *Megâzi*, 12; *Nikâh*, 48; Tirmizî, *Nikâh*, 6.

102 İbn Mâce, *Nikâh*, 21.

103 *Buâs Günü* ile ilgili bk. Asri Çubukçu, “Buâs”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 340.

evinde şeytan ezgisi, ha!” diye çıkışınca, Hz. Peygamber: “Ey Ebubekir, her kavmin bir bayramı vardır; bu da bizim bayramımız!” buyurmuştur.¹⁰⁴

Enes b. Mâlik’in rivayetine göre Hz. Peygamber Medine’nin bir semtine uğramıştı. Birkaç kız çocuğu teflerini çalıp şöyle söylüyorlardı: نحن جوار من بنى النجار / يا حبذا محمد من جار (Biz Neccaroğullarının kızlarıyız / Muhammed’e komşu olmak ne sevimli!) Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Allah biliyor ki, sizleri gerçekten; ama gerçekten seviyorum!”¹⁰⁵

Enes b. Malik’ten *merfû* olarak gelen bir rivayette Hz. Peygamber: “Zaman zaman kalpleri dinlendirin” buyurmuştur.¹⁰⁶

Yine Hanzale el-Useyyidi’den gelen benzer bir rivayete göre müşarüni-leyh hazretleri Hz. Peygamber’in cennet ve cehennemle ilgili hatırlatmalarını dinleyip kanıksamanın hemen ardından huzurdan ayrılıp, tekrar dünya işlerine dalmak suretiyle o vaazların çoğunu unuttuklarından dert yanmıştı. Hanzale önce Ebubekir’e, bilâhare de Hz. Peygamber’e: “Ben münafık oldum” deyince, Hz. Peygamber: “Canımı kudret elinde tutan Allah’a yemin olsun ki, benim nezdimdaki durumunuzu devam ettirseydiniz melekler yataklarınızda ve yollarınızda sizinle buluşup tokalaşırlardı. Gelgelelim ey Hanzale (bu hep böyle gitmez) zaman zaman (gülüp eğlenmek de gerek)” diye üç kez tekrarlamıştır.¹⁰⁷ Râzî, sunduğumuz bu son Enes ve Hanzale hadislerini, ilgili âyette geçen لهُر ifadesinin izahı sadedinde naklederken, لهُر lâfziyla bazen latife kabilinden şeylerin kastedileceğini belirtip, o iki rivayeti bunun meşruiyetine delil getirmektedir. Fakat aynı lâfızla (ilgili âyetteki gibi) “Allah’ın yolundan saptırma” eylemi amaçlanınca, bu fiili işlemek çirkinlik kapsamına dâhil olacaktır.¹⁰⁸ Râzî bu yorumuyla, her iki rivayetin musikiyi de tazammun edebileceğini ve bunun dalâlete düşürme söz konusu olmadığı vakit caiz olacağını ima ediyor gibidir.

İşte tüm bu ve benzeri rivayetler Hz. Peygamber Efendimizin, güftesi günah ve isyan içermeyen her tür musikiyi benimseyip tasvip ettiğinin en bariz kanıtıdır.

104 İbn Mâce, *Nikâh*, 21.

105 İbn Mâce, *Nikâh*, 21.

106 Deylemî, Ebû Şucâ’ Şireveyh b. Şhredâr, *el-Firdevs bi-Me’sûri’l-Hitâb*, Dâr-ur’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1986, II, 253 (Hadis No: 3181).

107 Muslim, *Tevbe*, 12-13.

108 Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Omar, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Matbaatu Behiyye, Mısır 1938, XXV, 141.

2.2. Teganni Kutsal Metnin Tilâveti İçin Olmazsa Olmazdır

Daha önce belirttiğimiz gibi tarihin belli bir döneminde, belli bir coğrafi kesimde, belli bir topluluğa hitap etmek üzere nazil olan bir kutsal metnin, mesajını muhataplarına etkin ve kalıcı biçimde sunabilmesi noktasında güzel sesli bir nebi tarafından müessir bir eda ve ezgi ile tilâvet edilmesinin payı büyüktür. Hatta Kitabı Mukaddes'in beyanına göre Hz. Davud gibi enstrüman çalan peygamberler bile tarihte yer almıştır:

“Ve Rabbin rubu Saul’dan ayrıldı ve Rab tarafından kötü bir ruh onu üzü-yordu. Ve Saul’un kulları kendisine dediler: İşte şimdi Allah tarafından kötü bir ruh seni üzüyor. Efendimiz karşısında olan kullarına emretsin, iyi çenk çalan bir adam arasınlar ve vaki olacak ki, Allah tarafından senin üzerine kötü ruh geldiği zaman el ile çalar ve sen iyi olursun. Ve Saul kullarına dedi: Şimdi benim için iyi çalabilen bir adam hazırlayın ve bana getirin. Ve gençlerden biri cevap verip dedi: İşte, Beyt-Lehemli Yesse’nin iyi çenk çalan bir oğlunu gördüm... Ve vaki oldu ki, Allah tarafından Saul’a kötü ruh geldiği zaman Davud çengi alır ve el ile çalardı ve Saul dinlenir ve iyi olurdu ve kötü ruh kendisinden ayrılırdı”.¹⁰⁹ Bu Eski Ahit pasajı Davud’un arp çalarak Saul’un cinnetini tedavi edebilecek derecede usta bir sazende olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu noktada Kur’an tilâvetiyle Kilise tilâvetinde uygulanan bazı otantik makamlar arasındaki benzerlik ilgi çekicidir. Örneğin, Kilise tilâvetinde uygulandığını bildiğimiz meşhur on iki makamdan (*Doryen, Hipodoryen, Frigyen, Hipofrigyen, Lidyen, Hipolidyen, Miksolidyen, Hipomiksolidyen, Eolyen, Hipoeolyen, İyonyen, Hipoilyonyen*)¹¹⁰ *Doryen*’in bizdeki uşşak, *Frigyen*’in kürdî, *Lidyen*’in eviç, *Eolyen*’in nihavent, *Miksolidyen*’in ise çargâh koktuğu bir makamlar dizisine şahit olmaktadır. Bu minval üzere gerek yakın geçmi-şimizde gerek günümüzde; Mısır’dan Mustafa İsmail, Muhammed Umrân, Kâmil Yusuf el-Behtîmî, Sıddık Minşâwî, Abdussamed, Mustafa Râğîb Galweş; İstanbul’dan ise Sami Efendi, Sadettin Kaynak, Ali Rıza Sağman, Hasan Akkuş, Ali Üsküdarî, Kâni Karaca gibi, Kur’an tilâvetinde temayüz etmiş şahsiyetlerin tilâvet esnasında uyguladıkları bayatî, hüseyinî, uşşak, neva, saba, hicaz, kürdî, nihavent, şehnaz, rast, segâh, çargâh vb. makamlar Kilise tilâvetinde uygulanan o meşhur on iki makamla bir şekilde benzerlik oluşturmaktadır.

109 I. Samuel 16: 14-23.

110 Bu kilise makamları hakkında bk. Çağıl, *Kur’an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 86-88.

Her iki farklı tilâvet arasındaki ilginç benzerliklerden birisi de Kilise makamları için tahsis edilmiş ekstra bir ton olan *Gezgin Ton* (*Tonus Peregrinus; Wandering Tone*)'dur. Bu musiki teriminin mahiyetine vakıf olmadığımız için, Erzurum Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü öğretim üyelerinden bazı uzman şahıslarla irtibat kurmamız sonucu öğrendiğimiz bu özel Kilise tonu, bizzat müşahedemize açık olarak icra edilen bir tambur faslında, üst perdelerde yapılan uzun bir gezintinin ardından, karar perdesi olan *sol* notasına inmeyerek, bir üst perde olan *la*'da kalıyordu. Böylece icra faslı adeta "*Beni ait olduğum sol perdesine indir de orada rahat edeyim*" der gibi, insanda bir beklenti hissi uyandırmakta ve insan bu icranın son bulmasını merakla beklemektedir. İşte, icra işinde karar perdesine yeniden dönme ile ilgili sunmaya çalıştığımız bu tilâvet tarzını merhum Mustafa İsmail gibi, Mısırlı usta hâfızların da zaman zaman uyguladıklarına şahit olmaktayız. Sözgelimi, hâfız tiz bir *segâh* perdesinde devam ederken, yarım oktavlık bir tizlikle *rast* perdesine intikal etmekte ve dinleyicide "*acaba segâha tekrar ne zaman dönecek*" diye bir merak uyandıracak derecede bu perdeyi bir süre devam ettirip, tekrar eski *segâh* perdesine dönmektedir. Keza aynı tarz *çargâh-saba, nihavent-neva; nihavent-hicaz, nihavent-rast vb.* ikili makamlar arasında da uygulanmaktadır. Böylece, gerçekte bir *mezmur* okuma tonu olan **gezgin ton** hem Kilise hem Kur'an tilâvetinde ortak bir kullanım alanı bulmakta ve dinleyiciyi okunan pasajı pürdikkat dinlemeye adeta mahkûm etmektedir.

Gerek Kur'an tilâveti gerek Kilise tilâvetine özgü makamların şekillenmesinde seküler müzikten yararlanıldığı bir vaki'dir. Örneğin, Kilise müziği bilhassa Ortaçağ döneminde bazı kompozitörlerin tazelik ve tecrübe şevkiyle yaptıkları çalışmalar sonunda, vurgulu ve ritmik olan ve enstrüman eşliğinde okunan *taverna* müziğinden yararlanmışken, İslam dünyasında da IX. asırla birlikte popüler halk şarkılarının melodileri Kur'an'ın nağmeli biçimde tilâvet edilmesinde kullanılmaya başlanmıştır.¹¹¹

Yine her iki tilâvet arasında yaşanan benzerliklerden biri de, bu tilâvetlerin icrasında uygulanan farklı makamların farklı psikolojik tesirleridir. Daha önce Kilise makamlarının on iki türünden bahsetmiştik. Bu makamlardan bazıları Antikçağ filozofları tarafından ilginç betimlemelere konu olmuştur. Örneğin Platon'a göre biz feryat-figan dinlemek istemiyorsak, *Miksolidyen* ve *Syntonolidyen*¹¹² gibi feryatlı harmonileri atmalıyız. Hatta şu bildik *Lidyen* ve

111 Burns, *ibid.*, I, 476; Farmer, *ibid.*, I, 439.

112 Pek tanınan bir makam değil.



İyonyen makamları kadınımsı ve yumuşatıcı oldukları için savaş adamlarına hiç yaramaz; bu yüzden reddedilmelidir; sadece kahramanlık özelliği taşıyan *Doryen* ve ikna edici *Frigyen*'e müsaade edilmelidir.¹¹³ Aristo'ya göre ise *Miksolidyen* gibi bazı makamlar insanlara keder ve ağırlık verirken, bazıları da *Doryen*'in özgün tesirinde ortaya çıkan şekliyle mutedil ve sakin bir mizaç doğurur. *Frigyen* ise şevk ve gayret telkin eder.¹¹⁴ Aynı durum bizim makamlarımız için de geçerlidir. Örneğin, *nihavent*, *rast*, *mahur*, *segâh* vb. makamlar coşku ve şevk hissi uyandırırken, *hicaz*, *hüseyni*, *saba*, *çargâh* vb. makamlar hüznü telkin eder. Nitekim bizdeki mehter marşlarının birçoğu coşku ve kahramanlık ruhu aşıl原因 *rast* ve *mahur* makamlarıyla bestelenmiştir. Şu halde Kur'an tilâvetinde bulunacak usta bir yorumcunun "*Tahvîl-i Edâ ve Tahzîn-i Sadâ*" kuralınca tazim, müjde ve rahmet içerikli âyetleri tiz bir ses tonuyla okurken, şevk ve coşku veren makamları; azap, helâk ve nedamet sahnelerini betimleyen âyetleri ise pes tonlu okurken hüznü verici makamları kullanması yerinde olacaktır.

Kur'an tilâvetinde sergilenen o eşsiz, efsunkâr musikiyle ilgili önemli bir hususu da vurgulamak istiyoruz ki, o da seküler müziğin dinî musikiye katkısı olduğu gibi dinî musikinin de seküler müziğe katkı sağladığıdır. Örneğin, Roma Piskoposu Büyük Gregory (ö. 604)'ye isnat edilen ve "*Gregoryen Tilâveti*" diye isimlendirilen eski **Plen-Şan** (*düz şarkı*) okuyuşları ile Arezzo Keşişi Guido (ö. 1050)'ya ait solmizasyonun ilk heceleri olan *ut (do)-re-mi-fa-sol-la* notalarıyla yapılan sözsüz ses egzersizleri bugünkü modern opera müziğinin temelini oluşturmaktadır.¹¹⁵ Keza İtalyan opera stiline gelişmesinde özellikle dinsel müziğin büyük etkisi olduğu bir gerçektir. XVI. yüzyılın ikinci yarısına doğru, *monodik* kilise müziğinin dünya olaylarına da yönelerek dramatize edilmesiyledir ki, gerçek operaya giden ilk yol açılmıştır. Nitekim *armoni* fikrinin dünyaya gelmesini körükleyen başlıca amil kiliselerdeki ilâhîlerin hepsinin ne *tenor* ne de *bas* olmayan birtakım sesler tarafından *ünübirlik* bir sesle okunmasındaki zorluklardır.¹¹⁶ Keza bizdeki cami ve tekke musikisi, usta bestekârların icraları sayesinde; gerek usullü (ilâhî, ayin, nefesler, tespih vb.) gerek usulsüz (Kur'an, ezan, kamet, mevlit,

113 Abraham, *ibid.*, p. 32.

114 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 13.

115 Geniş bilgi için bk. Altar, Cevad Memduh, *Opera Tarihi*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1975. *age.*, II, 42-43.

116 Altar, *age.*, I, 5; Uzdilek, Salih Murad, *İlim ve Musiki*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1977, s. 67.

münacat, tekbir vb.) okunan türleriyle, Türk sanat müziği başta olmak üzere pek çok müzik türümüze ilham kaynağı olmuştur.¹¹⁷ Nitekim eski Mısırlı hâfızlardan Mustafa İsmail, Muhammed Umran vb. Kur'an tilâvetinde temayüz etmiş şahsiyetlerin Mısırlı pek çok sanatçıya ilham kaynağı olduğu ehline malumdur. Hatta meşhur şarkıcı Ümmü Gülsüm'ün (Ummu Kul-sûm: ö. 1975) merhum Mustafa İsmail (ö. 1978)'den bazı tarz ve makamlar iktibas ettiği söylenmektedir. Bizde de merhum bestekâr Sadettin Kaynak (ö. 1961) hem dinî hem seküler müziği birlikte yürütmüş olup, Sultan Selim ve Sultanahmet Camii'nde imamlık yapmıştır.

Kilise tilâveti için geçerli olan usullü okumanın şekillendirdiği notasyon (nota üzerinden okuma) tarzının aksine Kur'an tilâvetinde geçerli olan usulsüz okuma; yani “serbest makam” sistemidir. Şöyle ki, Kilise okuyuşlarında *Patristik Dönem (Kilise Babaları Devri)* din âlimlerinin başlattığı, kutsal metinlerin müzikalitesi ve nota düzenine göre okunması süreci içerisinde öteden beri belli pasajların belli bir notasyon eşliğinde tilâveti söz konusudur.¹¹⁸ Örneğin, eski bir Sinagog mezmur okuyuşu olan הללו-יה (*Halelû-yah: Rabbe hamdedin!*) ilâhîsinin notasyonu: *Fa-la-la-sol-sol-la-sol-fa-mi-sol-re / Do-re-fa-mi-fa / Sol-fa-mi-re-re* şeklinde tanzim edilmiş olup, kilise korosu bu ilâhîyi her okuduğunda aynı nota düzenine göre okuyacaktır. Buna mukabil Kur'an tilâveti Kilise tilâveti gibi usullü tilâvetler kategorisinde yer almayıp, usulsüz; yani *notasyon* kurallarına bağlı kalmayan, serbest bir okuma stili arz etmektedir. Gerçi Mustafa İsmail ve Abdussamed gibi hâfızların bazen ilk uygulanan makamı hiç aksatmaksızın aynı pasajı birkaç kez tekrarladıklarına şahit olmaktayız.¹¹⁹ Fakat bu tür bir okumanın zor olması sebebiyle nadiren gerçekleştiği bir vakiadır. Dolayısıyla, herhangi bir Kur'an pasajının tilâveti için hazırlanan bir *notasyon* çalışması okumanın tek kereliğine vuku bulması esnasında gerçekleşmiş olacağından, sözgelimi, aynı Kur'an pasajının tekrar okunması halinde farklı bir notasyon yapılanması ortaya çıkacaktır.

117 Bilhassa tekke müziğinin Türk musikisine sağladığı katkılara dair bk. Nuri Özcan-Yalçın Çetinkaya, “Musiki”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 260.

118 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Çağlı, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 71-88, 96; Grout & Palisca, *ibid.*, p. 57.

119 Örneğin, merhum Abdussamed *Tekvir* sûresinin ilk dokuz âyetini aynı *çargâh* makamıyla; falsosuz şekilde birkaç kez tekrarlayabilmiştir.

2.3. Kur'an Tilâvetinde İcra Tarzları

Gerek Ortodoks gerek Katolik Kilisesi'nde icra edilen bazı tilâvet türlerinin bir şekilde Kur'an tilâvetinde de uygulama bulduğundan bahsedebiliriz. Esasen Kutsal Metinlerin muhteva ve mesaj yönünden olduğu gibi, tilâvet tarzı yönünden de bazı ciddi benzerlikler barındıracağı açıktır. Örneğin, Kur'an tilâvetindeki kadim gelenek, bilhassa Doğu Kilisesi'nin (Rum Ortodoks Kilisesi) gerek solo gerek koro hâlinde icra stili olan *monofoni* (*monophony*; *tekseslilik*)¹²⁰ tarzıyla yakın benzerlik arz eder. Bu noktada Kur'an tilâveti için geçmişte olduğu gibi günümüzde de hâlâ meşhur olan uygulama tek kişi tarafından icra edilen okuma tarzıdır (solo-singing). Fakat aynı monofonik tarzın uzantısı olarak, hepsi ya bas ya bariton ya da tenor rengine olmak üzere koro hâlinde Kur'an tilâveti sergilemek de mümkündür. Öte yandan Batı Kilisesi'nin (Katolik Kilisesi) koro tarzını karakterize eden *çokseslilik*; yani *polifonik*¹²¹ okumanın da pekâlâ Kur'an tilâvetine uygulanabileceği açıktır ve böyle bir tilâvet örneğinin Kur'an kıraati için çok ihtişamlı ve müessir bir ortam oluşturacağı muhtemeldir. Nitekim yakın geçmişte Endonezya ve İran bu iki tilâvet tarzını başarılı biçimde uygulayabildi. Bu cümleden olmak üzere televizyon kanallarında seyre sunulan "Hz. Yusuf" dizisinin açılış kısmında -muhtemelen İranlı kariler tarafından- okunan Yusuf Süresi'nin başlangıcında oktavlar hâlinde harika bir polifonik kıraat örneği icra edilmektedir.

Kur'an tilâveti için yine bir diğer kilise tarzı olan *antifoninin*¹²² uygulanması da pekâlâ mümkündür. Şöyle ki, *antifonik* okumanın esasları iki koro arasında karşılıklı, münavebeli ve tekrarlı okumaya dayalı olduğundan, bu tarzın Kur'an tilâvetinde çok kolay bir uygulama alanı bulacağı açıktır. Örneğin, Kitabı Mukaddes'in 136.cı mezmurunda 26 kez tekrarlanan "*Çünkü inayeti ebedidir*"¹²³ âyetinde antifonik bir tilâvet uygulandığı gibi,¹²⁴ Kur'an'ın 31 kez tekrarlanan "*O hâlde Rabbinizin hangi nimetini yalanlayabilirsiniz*"¹²⁵ ve 10 kez tekrarlanan "*O gün vay yalanlayanların hâline*"¹²⁶ âyetlerinde de çok görkemli bir antifonik tilâvet uygulaması yapılabilir.

120 Monofoni hakkında bk. Çağır, *age.*, s. 81-82.

121 Polifoni hakkında bk. Çağır, *age.*, s. 82.

122 Antifoni hakkında bk. Çağır, *age.*, s. 83-84.

123 Mezmurlar 136: 1-26.

124 Bk. Çağır, *age.*, s. 83.

125 Rahman 55/13-77.

126 Murselât 77/15-49.

Yine bir diğer kilise tarzı olan ve rahiple koro arasında cevaplı okuma esasına dayanan *responsoryum*¹²⁷ stilinin de, karşılıklı konuşma figürlerinin yer aldığı Kur'an pasajlarının tilâvetinde icra edilmesi harika bir kıraat örneği teşkil edecektir. Örneğin, Şuara 26/23-31'de yer alan Hz. Musa ile Firavun'un karşılıklı konuşmaları nefis bir *responsoryum* örneği oluşturacak formdadır.

2.4. Kıraatlerin Kur'an Ezgisine Ve Ses-Anlam İlişkisine Katkısı

Kur'an tilâvetinin Seb'a ve Aşere tariklerine göre icra edilişi esnasında yaşanan hem ezgisel hem anlamsal hem de fonetik zenginliğin keyfiyeti bilinmektedir. Bilhassa Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Halef-i Âşir vb. kıraat imamlarının imale; Hamza'nın sekte ve Verş'in medd-i bedel vecihleri başta olmak üzere kıraat farklılıklarının Kur'an'ın tatlı bir makamla okunması, hareke ve kelimelerin birbiriyle fonetik bir insicam oluşturması ve ses-anlam ilişkisi noktasında hatırı sayılır bir katkı sağladığı erbabınca malûmdur. Doktora çalışmamızın bir bölümü bu konuya tahsis edildiği için¹²⁸ burada aynı örneklere yer verip gereksiz tekrara düşmek yerine, sadece bir tek örnekle yetinmek istiyoruz:

إذا لخاسرون (س) اكله الذئب ونحن عصية (س) إنا (س) إذا لخاسرون (Dediler ki: "Biz böylesine kalabalık iken onu kurt yiyecekse o zaman gerçekten bize yazıklar olsun!")¹²⁹ Bu âyette merhum Mustafa İsmail gibi usta bir okuyucu tarafından (parantez içerisindeki س harfleriyle göstermeye çalıştığımız şekilde) Hamza'nın kıraat kurallarına göre uygulanacak üç adet sekte, Yusuf'un kardeşlerinin, onu babalarından koparmak üzere yalan söylerken sergiledikleri tereddüdü ve suçluluk hâlini çok güzel tasvir edecektir.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim önceki tüm kutsal metinlerin tevhit terennümlerini özünde barındıran nazım yapısıyla hem lâfız hem mana itibarıyla bir mucize olup, onun eşsiz nazım güzelliği fitrî (içsel; fonetik) ve sun'î (ezgisel) musikiye müsait bir özellik sergilemektedir. Bilhassa orijinal ve otantik dili olan Arapçanın diğer Sâmi dilleri karşısındaki tartışılmaz üstünlüğü Kur'an'ın hem fonetik hem ezgisel musikisini erişilmez bir seviyeye taşımıştır.

127 Responsoryum hakkında bk. Çağır, *age.*, s. 84-85.

128 Konu hakkında geniş bilgi için "Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı" adlı kitabımı-za bakılabilir.

129 Yusuf 12/14.



Kur'an'ın içsel musikisini hazırlayan faktörlerin başında, farklı ve birbirleriyle zıtlaşan fonetik sıfatları taşıyan yapılarıyla harf ve kelimelerin istisnai tanzimi gelmektedir. Öyle ki, harflerin tınlarında yaşayan bu zengin farklılık ve zıtlık, tıpkı muhtelif sazlardan oluşan bir orkestranın belli bir müzik yapısını armonize ederek çalmasından neşet eden ahenk misali, herhangi bir Kur'an pasajının tilâvetine eşsiz bir ahenk ve armoni katmaktadır. Bunun yanı sıra kelime ve âyet tekrarlarının, fasıla ve asonansların ve ritmik bir ahenk harikası oluşturan *med-kasır* ikilisinin (uzun ve kısa heceler) gerek fonetik gerek ezgisel musikiye katkısı tartışılmazdır. Keza Kur'an'da yer alan zengin *onomatope* ve *aliterasyon* örneklerinin, bilhassa *ses-anlam* ilişkisi itibarıyla onun içsel musikisini hazırlayan lâfız faktörleri arasında hatırı sayılır bir yeri vardır.

Kur'an'ın sun'î musikisini hazırlayan faktörlerin başında ise, fonetik musikinin yanı sıra farklı med mertebeleri, genzel sesler (gunne, ihfâ, ıklâb) ve sekte, imale, idgam vb. kıraat vecihleri gelmekte olup, tüm bu tilâvet yapılanmaları sesin pes ve tiz perdelerde gezinmesi esnasında farklı makamların uygulanmasını teşvik edici bir özellik sergilemektedir.

Aynı kaynaktan gelmeleri hasebiyle bütün kutsal metinlerin tilâvetinde makam ve tarz benzerliği yaşanması doğaldır. Bu itibarla Kur'an tilâvetiyle Kilise tilâveti arasında bilhassa monofonik tarz açısından ciddi bir benzerlik mevcut olup, ayrıca polifonik, antifonik ve responsoryal tarzların da Kur'an tilâvetine uygulanması bir kıraat zenginliği oluşturacaktır. Bunun Kur'an için bir ittiba ve taklit uyarlaması olarak görülmesi yerine, Kur'an tilâvetinin daha görkemli ve cazip bir konuma kavuşturulması için ekstra bir amil olarak algılanması herhâlde daha isabetli olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abraham, Gerald, *History of Music*, Oxford University Press, New York 1986.
- Ahmed Şerabâsî, *Mûsika'l-Kur'an Beyne't-Tertîl ve't-Telhin*, Mecelletu'l-Ezher, Kahire 1959, c. 30, sy. 9, s. 733-734.
- Altar, Cevad Memduh, *Opera Tarihi*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1975.
- Apaydın, H. Yunus, "Musiki", *DİA*, XXXI, 261-263.
- Bereke, Abdulganî Muhammed Sa'd, *Uslûbu'd-Daveti'l-Kur'aniyye Belâğaten ve Minhâcâ*, Kahire 1983.

- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, Dâr-ru't-Tibâati'l-Âmira, İstanbul 1885.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *es-Sünenu'l-Kubrâ*, Dâiratu'l-Ma'ârif, Haydarabat 1924.
- Bikâî, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrahim, *Nazmu'd-Durar fî Tenâsubi'l-Ây ve's-Su-ver*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi'ûs-Sahîb*, Matbaatu Âmira, İstanbul 1897.
- Burns, Edward McNall & Ralph, Philip Lee, *World Civilizations from Ancient to Contemporary*, W.W. Norton & Company, Inc., New York 1964.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1975.
- Cirit, Hasan, "Rubeyyi' bint Muavviz", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 179.
- Çağıl, Necdet, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, İlâhiyât, Ankara 2005.
- _____, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Mukayesesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma, Ankara 2005.
- _____, "Kur'an Tüm Fesahat İhlâllerine Kapalı mıdır?", *AÜİFD*, sy. 18, Erzurum 2002.
- Çubukçu, Asri, "Buâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 340.
- Deylemî, Ebû Şucâ' Şireveyh b. Şhredâr, *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîr (Dirâsetun Tablîliyye)*, haz.: Hıdır Muhammed Nebhâ, takdim: Rıdvan Seyyid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2007.
- Farmer, Henry George, *The Music of Islam (Ancient and Oriental Music)*, Ed. by Egon Wellesz), London Oxford University Press, New York Toronto 1957.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyâ Yahya b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'an*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1980.
- Gazimihal, Mahmut Ragıp, *Musiki Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1961.
- Grout, Donald Jay & Palisca, Claude Victor, *A History of Western Music*, W.W. Norton Company, New York 1996.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Sinân, *Sırru'l-Fesâha*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.



- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr, *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâru'l-A'lemî, Beyrut 1988.
- İbn A'tiyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Beyrut 2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed, *es-Sunen*, nşr. M. Fuâd Abdalbaki, Kahire 1952.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2010.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Diyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, ts.
- İbnu'l-Esîr, Mecduddîn el-Mubârek b. Ahmed el-Cezerî, *Câmi'u'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, el-Mektebetu'l-Hulvânî, y.y., 1972.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2002.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, Beyrut 1992.
- Mucâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mucâhid*, el-Menşûrâtü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşayrî, *es-Sabîh*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, Mısır 1955.
- Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-Kur'an*, Mektebetu'n-Nehdati'l-'Arabîyye, Beyrut 1988.
- Nef'î, *Divân-ı Nef'î*, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul 1852.
- Palovî, Hâmid b. Abdulfettah, *Zubdetu'l-İrfân*, Hilal Yayınları, İstanbul 1894.
- Râgıb el-İsfehâhî, Ebu'l-Kâsım Huseyn, *Mufredâtu Elfâzı'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2009.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Omar, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Matbaatu Behiyye, Mısır 1938.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali, *en-Nuket fî İ'câzi'l-Kur'an (Selâsu Rasâil içinde)*, Dâru'l-Maarif, Mısır 1968.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Seyyid Kutub, *Meşâhidü'l-Kıyâme fî'l-Kur'an*, Dâru'l-Maarif, Kahire 1961.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'an*, Dâr-ru'l-A'lâm, Amman 2002.

Tevfik Fikret, *Rubâb-ı Şikeste*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1985.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sunen*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, y.y., ts.

Uzdilek, Salih Murad, *İlim ve Musiki*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1977.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Ma'âni'l-Kur'an ve İrâbuh*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd, *el-Keşşâf'an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâ vil fi Vucûbi't-Tevîl*, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2009.

MÜZAKERE

Mehmet Ali SARI*

Sayın Prof. Dr. Necdet Çağıl'ın, detaylı bir çalışma, heyecanlı bir performansla bizlere ilettiği tebliğinin müzakeresi olarak düşünce ve görüşlerimi sayın heyete arz ediyorum.

Anlaşılır bir teşbihle ifade etmek gerekirse, genelde anlamına akıl ve düşünme vitesini takmadan sadece rölantideki seslerinin çekiciliğine, güzelliğine hayran kalarak seslendirmekte, ya da dinlemekte olduğumuz ve bu hali ile de kitleleri gönüllerinden kendisine meftuniyetle bağlayabilen **Mûciz İlâhî Kelam**'ın bu cazibesinin nereden geldiğini Sayın Çağıl isabetle keşfetmiştir.

Eserini bir doktora tezi olarak perçinledikten ve kitaplaştırdıktan sonra konuya o güç ve hâkimiyetle yaklaşarak, bir kere daha bir tebliğ ile gündeme taşımış ve bizlere sunmuştur.

Elfazı ve manası ile muciz olan son kutsal metinlerin bünyesindeki içsel ahenge ilaveten, onların güzel bir eda ve sanatsal bir ses düzeni ile kitlelere sunulmasının çok daha müessir olacağını ve hüsnü kabul göreceği gerçeğini vurgulamış, ruhları, kendi hikmet dünyalarında seyahate çıkaracağını, en katı kalpli kimselerin hatta mülhitlerin bile yumuşayacağını ifade etmiştir.

Hz. Peygamberin güzel sesiyle Kur'anı okuduğunu, ashabından güzel sesli kaarilerin okuyuşlarını dinleyerek beğenisini onlara memnuniyetle ilettiğini, onları teşvik ettiğini vaki rivayetlerle belirtmiştir.

Kur'an'ın nazmındaki müzikal yapının, harflerin farklı karakterleriyle ve emsalsiz bir telif insicamı ile oluştuğunu belirten Sayın Çağıl, Kur'an'da Fitrî ahenk ve onun tilâvetiyle oluşan (dışsal) musikiyi iki ana başlık ve bağlı

* Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi

alt başlıklarla belirtmiş, 47 kaynak, 130 dipnot ile destekli 22 sayfalık tebliği ile, Kur'an'ın, musiki ile okunmasının meşruluğunu hatta zorunluluğunu delilleri ile detaylı bir biçimde bizlere anlatmıştır.

Kur'an'da Fıtrî (İçsel) Musiki, başlığı, alt başlıklarla detaylı bir biçimde sunulmuştur. Konuya yabancı olmayan değerli katılımcılara bu alt başlıklar şöyle özetlenebilir:

- a. Harflerin sıfat farklılıkları,
- b. Hareke, sükûn, med, kasır, izhâr, ihfâ, idgâm, gunne, ve benzer fonetik yapılanmalar,
- c. Fasıla yapısı, (bu yapıyı meydana getiren etkenlerin başında 3152 yerde tekrarlanan ن harfinin geldiği, onu takiben de م ve ج harflerinin geldiği belirtilmiştir)
- d. Asonanslar. (Cümle ve âyet ortalarında aynı ünlülerin oluşturduğu içsel seciler). Bu câlibi dikkat oluşumlar bol örneklerle açıklanmıştır.
- e. Kelime ve âyet tekrarları,
- f. “Onomatopik anlatım” (tabî ses taklitleri),
- g. “aliterasyonlar”a (Harf tekrarı esasına dayanan oluşumlara vurgu yapılmıştır).

Kur'an tilâvetinde sun'î (dışsal) Musiki başlığı altında, musikinın onaylanıp onaylanmaması meselesini, (Hz peygamberin musikiyi yerdğine ilişkin rivayetler varsa da, onayladığı hatta beğenip tasvip ettiği rivayetlerin çok ve daha sahih olduğuna rivayetlerle işaret etmiştir.) İslam alimlerinin çoğunun karşı olmalarına rağmen İbn Hazm, Gazali gibi alimlerin bazı şartlarla musikiyi caiz gördüklerini vurgulamış teganninin, kutsal metinlerin tilâveti için olmazsa olmazlığını belirtmiş,, seküler musiki ile dini musikinın etkileştiğini, kiliselerde okunan ilahilerdeki otantik makamlarla Kur'an tilaveti seslerinin yer yer benzerlikler arz ettiğini tesbit etmiştir.

Kur'an tilâvetindeki icra tarzları ile kilisede okunan fonetik metinler karşılaştırmalı olarak detaylandırılmış, Kur'an'ın “antifonik” (iki koro arasında karşılıklı, münavebeli, tekrarlı okunma) ya, ayrıca “responsoryum”a (sorulu cevaplı olarak okunmaya) elverişli pasajlar içerdiğini vurgulanmış, kıraatlerdeki meddi bedel, imale, sekte gibi vücûhatın Kur'an'ın ezgisine ve ses-anlam ilişkisine katkısı detaylı bir biçimde belirtilmiştir.

Sayın Prof. Dr. Çağır'ı tebrik ediyor, dinlediğiniz için siz katılımcılara teşekkürlerimle başarılı çalışmalar ve sağlıklar diliyorum.

TECVİD İLMİ, ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ

Fatih ÇOLLAK*

Kur'an'ın iniş süreciyle (m.610) başlayan ve onu takip eden ilk üç asırda gerek "harflerin mahreç ve sıfatlarını hakkıyla telaffuz etme melekesi" anlamında bir tecvid teriminden gerek Kur'an harflerinin mahreç, sıfat vs. hükümleriyle ilgili bir tecvid disiplininin bahsetmemiz mümkün olmadığı gibi, tecvide dair bu dönemde yazılmış bir esere de rastlamış değiliz.¹ Tecvid ilminin konusunu teşkil eden harflerle bunların mahreç ve sıfatları Arap dilcileriyle kıraat âlimlerinin ilgi alanına girdiğinden onlar tarafından da işlenmiş, tecvid müstakil bir ilim haline gelmeden önce bazı tecvid meseleleri Arapça dil bilgisi ve kıraat kitaplarında ele alınmıştır. Nitekim Sîbeveyhi (180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde harflerin mahreç ve sıfatları, vasıl ve vakfın kuralları, imâle, idgam vb. hususlar üzerinde durmuştur. Öte yandan muhtevasında idgam, izhar, kalb, med ve kasır, vakıf ve vasıl, fetih ve imâle, sekte gibi bir çok tecvid konusunun yer aldığı kıraat kitaplarının telifine Yahyâ b. Ya'mer'le (ö. 89/708[?]) başlandığı rivayeti² dikkate alınırsa bu ilmin şifahî naklin yanı sıra I.(VII.) yüzyıldan itibaren kitaplara da girdiği söylenebilir.³ Ancak -yukarıda da ifade ettiğimiz üzere- bugün elimizde ilk üç asra ait müstakil bir tecvid çalışması yoktur. Bunun mânası hem Arap dili ve edebiyatı hem Kur'an ilimlerinin bir kısmına nisbetle tecvidin bağımsız ilmî bir disiplin olarak

* Emekli Öğretim Üyesi

1 Dr. Ğānim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye 'inde Ulemâi't-Tecvid*, Ammân (Ürdün), 1428/2007, Dâr-u Ammâr, s.15.

2 Sezgin, Fuat, *GAS*, I-IX, Leiden, 1967-84, I, 5.

3 Çetin, Abdurrahman, "Tecvid", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 253 vd.

teşekkülünün iki asırdan daha fazla bir zaman sonraya kalmasıdır.⁴ Tecvid'in müstakil bir ilim halinde ortaya çıkışı, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısı ile IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan âlimlerin yazdığı eserlerle gerçekleşmiştir. Bu alandaki eserlerin geç yazılmış olması tecvid ilminin ortaya çıkışının da geç dönemlere rastladığını göstermez. Çünkü Kur'an tecvid kurallarıyla birlikte öğretilgelmiş, kıraat tadrîsinin de ilk basamağını teşkil etmiştir.⁵

I. Kur'an-ı Kerim'in Kıraat Keyfiyetiyle İlgili Âyetler

Kur'an-ı Kerim'in kıraat keyfiyetinden bahseden iki âyet-i kerimede⁶ "Kur'an'ı yavaş yavaş, tane tane, düşünerek okuma" anlamında "tertil" kelimesi kullanılırken, bir kısım âyetlerde⁷ Kur'an okuma bağlamında "kıraat" bir kısmında⁸ "tilâvet" kelimelerinin yer aldığı görülür.

el-Furkân sûresinin 32. âyetinde⁹ Kur'an'ın tertil üzere okunduğu vurgulanmış, aynı konunun işlendiği el-Müzzemmil sûresinin 4. âyetinde¹⁰ başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün Müslümanlara Kur'an'ın bu çerçevede okunması emredilmiştir. Ehl-i Kitâb'ın mü'minleri hakkında inen¹¹ el-Bakara sûresinin 121. âyeti¹² Tevrat ve İncil'i gereği üzere (*hakka tilâvetih*) okuyan kitap ehlinde bahsederken doğrudan bu iki hak kitabın, dolaylı olarak da Kur'an'ın kıraat keyfiyetine işaret eder, kitap ehli içinde Tevrat ve İncil'i hakkıyla okuyan âlim ve fazilet sahibi kişileri bu üstün vasıflarından dolayı açıkça, Kur'an'ı gereği üzere tilâvet eden mü'minleri de üstü kapalı över. Bahse konu olan âyetlerde Kur'an'ın kıraat keyfiyeti tertil ve tilâvet kelimeleriyle beyan edilmiştir.

4 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye* s.15.

5 "Tecvid", DİA, XL, 254.

6 Furkân 25/32; Müzzemmil 73/4.

7 Arâf 7/204; Nahl 16/98; İsrâ 17/106; Kıyâme 75/18; İnşikâk 84/21.

8 Bakara 2/252; Neml 27/92; Fâtır 35/29.

9 (وَرَتَّلْنَا تَرْتِيلًا): "...ve onu tertil üzere okuduk".

10 (وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا): "...ve Kur'an'ı tertil üzere oku".

11 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ts., (I-IX), I, 485.

12 (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ) "Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler (den bazıları) onu, hakkını gözeterek okurlar (...)"

Burada gerek Tevrat ve İncil gerekse Kur'an'ın hakkıyla tilâvet edilmesinden kasıt, ilâhi kelâmı lafız, mâna ve hükümlerinin hakkını vererek, temiz kalp ve ağızla, kemâl-i hürmet ve edeple kıraat etmektir; gelişi güzel, baştan savma, bir eğlence gibi yahut şarkı, gazel, roman, hikâye yerine koyarak okumamaktır.¹³

Kur'an-ı Kerim'in kıraat keyfiyetinden bahseden âyetler¹⁴ konuyu sarâhaten zikrederken, el-Kıyâme sûresinin on yedinci âyeti¹⁵ onun kendine has bir kıraatinin olduğuna zımnen işaret eder. Şöyle ki ilgili âyet-i kerimede Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber'in kalbinde toplanıp biz-zat indiren tarafından muhataba okunacağı taahhüt edilirken¹⁶ özellikle “onu okutmak bize aittir” ifadesinin satır aralarında Kur'an'ın kendine has bir kıraatinin olduğunu gösteren bazı ipuçları vardır. Bu ifadeyle üstü kapalı olarak söylenmek istenen hususları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Allah kelâmı olan Kur'an'ın hüküm ve hakikatlerinin açıklamasıyla (*sümme inne aleynâ beyâneh*)¹⁷ birlikte kıraatinin öğretilmesi hususu da Allah'a aittir.¹⁸

2. Dili Arapça ve muhatabı Arap olan Kur'an, asıl itibariyle Rabça bir kelâm olması hasebiyle kendine has bir kıraat çerçevesinde okunur.

3. Lafız ve mânasıyla mucize olan Kur'an'ın ilk muallimi Allah, ikinci muallimi Cebrâil'dir.

4. Arapça bilmek Kur'an'ı gereği üzere okumak için yeterli bir vasıf değildir.

5. Kur'an'ın kendine has kıraat usulü (kural ve ölçüleri) vardır ve bunlar yalnız ona aittir. Kur'an dışında hiçbir Arapça şiir, nesir, dua, zikir, tesbih, hadis vs. metinler Kur'an'a has kural ve ölçülerle okunmaz.

6- Kur'an'ın kendine has kıraati bir ilim ve disipline dayalı olarak öğrenilir ve öğretilir, keyfi kullanım ve tasarruflardan uzaktır.

13 *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 485.

14 Furkân 25/32; Müzzemmil 73/4.

15 (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ): “Şüphesiz onu toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir”.

16 *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5481.

17 Kıyâme 75/19.

18 (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ): “Rahmân; O, Kur'an'ı öğretti” (Rahmân 55/1-2.); (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى): “Kur'an'ı ona üstün güçlere sahip olan (Cebrâil) öğretti” (Necm 53/5).

Kur'an'ın kendine has kıraatine doğrudan yahut dolaylı olarak işaret eden bu âyetlerin hiç birinde tecvid kelimesi yer almamıştır.

II. Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'i Kıraat Keyfiyeti

Hz. Peygamber'in kıraatinin hususiyetlerinden bahseden rivâyetlerle onun Kur'an'ın okunuş keyfiyetiyle ilgili genel açıklamalarında “tertîl¹⁹”, “tezyîn²⁰” ve “tahsîn²¹” gibi kıraat vasıflı kelimelerin öne çıktığı görülür. Peygamber (s.a.s.)'in gerek namazda gerek namaz dışındaki kıraatini tavsif eden bu açıklamalardan onun Kur'an'ı Kur'an'a has bir kıraat çerçevesinde okuduğu, okuyuşunun tecvidli olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Konuyla ilgili rivayetlerden bazıları şöyledir :

1. Hanımı Ümmü Seleme (ö. 59/679)'ye onun kıraati sorulduğunda, “Resûlullah'ın kıraati harf harf idi, (âyetler) tefsir ediliyormuş gibi olurdu.²² Kıraatini ayırırdı (tane tane, dura dura okurdu)²³; (الحمد لله رب العالمين) âyetini okur ve dururdu, ardından (الرحمن الرحيم) âyetini okur sonra tekrar dururdu²⁴” cevabını vermiştir.

2. Enes b. Mâlik (ö. 93/712), “Resûlullah'ın kıraati medli idi” dedikten sonra besmeleyi örnek olarak zikretmiş ve Hz. Peygamber'in “bismil-lâh”ı, “er-Rahmân”ı ve “er-Rahîm”i uzattığını söylemiştir.²⁵

3. Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) demiştir ki : “Peygamber (s.a.s.) bir gece namazda ‘Eğer onlara azap edersen onlar senin kullarıdır; şayet bağışlarsan hiç şüphesiz sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin’ âyetini²⁶ sabaha kadar tekrar tekrar okudu.”²⁷

4. Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656): “Peygamber (s.a.s.) namazda rahmet âyetini okuduğunda Allah'tan ister, azap âyetinde O'na sığınır; ten-

19 Ebû Dâvûd, Vitr, 20; Tirmizî, Sevâbü'l-Kur'an, 18.

20 Buhârî, Tevhîd, 52; Ebû Dâvûd, Vitr, 20; Nesâî, İftitah, 83; İbn Mâce, İkâme-tü's-salevât, 76.

21 Dârimî, Fezâilü'l-Kur'an, 34.

22 Tirmizî, Fezâilü'l-Kur'an, 23.

23 Tirmizî, Fezâilü'l-Kur'an, 23; Ebû Dâvûd, Vitr, 20.

24 Tirmizî, Kıraat, 1.

25 Buhârî, Fezâilü'l-Kur'an, 29.

26 el-Mâide, 5/118.

27 İbn Mâce, İkâmetü's-Salevât, 179.

zîh²⁸ âyetlerine geldiğinde Allah'ı tesbîh ederdi"²⁹ demiştir. Huzeyfe'den gelen başka bir rivayette Hz. Peygamber'in gece namazının bir rekâtında Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerini okuduğu bildirilmiştir.³⁰

5. Berâ b. Âzib (ö. 71/690) Hz. Peygamber'in kıraatinden bahsederken: "Peygamber (s.a.s.)'i işittim, yatsı namazında 'Tîn' sûresini okuyordu. Sesi ve kıraati ondan daha güzel bir kimseyi dinlemedim"³¹ demiştir.

Bu rivayetlerin ışığında Hz. Peygamber'in kıraatinin keyfiyeti hakkında şu tespitleri yapmak mümkündür:

Peygamber (s.a.s.) Kur'an'ı;

- a. Ağır ağır, tane tane, tefsir edercesine (*tertil*),
- b. Harf ve kelimelerinin hakkını vererek (*mahreç ve sıfat*),
- c. Uzatılması gereken yerleri uzatarak (*med-kasır*),
- d. Durulması gereken kelimelerde durarak (*vakıf-ibtidâ*),
- e. Tefekkür niyetiyle âyetler üzerinde tekrarlar yaparak (*düşünerek okuma*),
- f. Azap âyetlerinde Allah'a sığınarak, müjde âyetlerinde rahmetini dileyerek (*anlayarak okuma*),
- g. Gerekli yerlerde dua, istiğfar ve secde ederek (*fiili okuma*),
- h. Güzel sesle,
- ı. Gece namazlarında âyet miktarını artırarak okumuştur.

Hülâsa, tecvid kelimesi gerek kıraat vasıflı genel bir terim, gerekse Hz. Peygamber'in kıraatinin keyfiyetini ortaya koyan bir sıfat olarak hadislerde geçmemektedir. Bu noktadan hareketle tecvid kelimesinin kendisiyle kastedilen mânada asr-ı saâdetde kullanılmadığını söylemek mümkündür.³² Bahse konu olan rivâyetlerde tecvid kelimesi geçmemekle birlikte -isim ve çerçevesi daha sonra şekillenecek olan- tecvid ilminin temel meseleleri; tertil, harf (mahreç-sıfat), med, kasır, vakıf, ibtidâ vs.

28 Allâh'ı noksan sıfatlardan uzak tutma (F.Ç.).

29 İbn Mâce, İkâmetü's-salevât, 179.

30 Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 203.

31 Buhârî, Ezân, 102.

32 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s.16.

konular yer almış, Hz. Peygamber'in kıraatinin tecvidli olduğu tecvid kelimesi zikredilmeden ifade edilmiştir.

III. Kıraat Vasıflı Bir Terim Olarak Tecvid Kelimesinin Sahâbe Dönemine Uzanan Çizgisi

Tecvid kelimesinin Kur'an-ı Kerim'in kıraatini vasfeden bir terim olarak sahâbe tarafından kullanılıp kullanılmadığı konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Bazı kaynaklarda yer alan ve Hz. Ali ile İbn Mes'ûda nisbet edilen iki rivâyete itibar edilirse tecvidin bir kıraat vasfı olarak sahâbe döneminde kullanıldığı söylenebilir.

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin Hz. Ali'ye nisbet ettiği³³ bu rivâyet “tertîl” kelimesinin tefsiriyle ilgilidir. Buna göre Hz. Ali (وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا) âyetindeki³⁴ “tertîl”i, (الترتيل : تجويد الحروف ومعرفة الوقوف)³⁵ “harfleri güzel bir şekilde telaffuz etmek (tecvid) ve durulacak yerleri bilinmek (vukûf)” şeklinde açıklamış ve tecvid kelimesini kullanmıştır.

Tertîl kelimesinin kapsamlı bir tefsiri olan bu rivâyet, içinde tecvid kelimesinin yer alması ve ileride harflerin fonetik farklılıklarını ve tilâvet kurallarını içine alan tecvid ilmiyle, okuma sırasında nerede durulup nereden başlanacağını bilinmesini konu edinir vakıf ve ibtidâ ilmine işaret etmesi bakımından kayda değer ve önemlidir. Zira tertîl, kapsamındaki tüm açıklamaları içine alan tecvid kelimesiyle ile açıklanmak suretiyle en güzel şekilde hülâsa edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu rivâyetin Hz. Ali'ye nisbeti;

1. Hadis kaynaklarında geçmemesi,

2. Sadece bazı tecvid ve kıraat kitaplarında³⁶ yer alması,

3. İlgili kaynaklarda metnin senediyle ilgili (rivâyeti Hz. Ali'den kimin yahut kimlerin naklettiğine dair) bir kayda rastlanmaması gibi sebeplerle kesin değildir.

33 *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*, (tkd. Cemalüddin Muhammed Şeref), (I-II), Tanta, ts., (I.Baskı), I, 170.

34 Müzzemmil 73/4.

35 *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*, I, 170.

36 Meselâ bk., İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid fi İlmi't-Tecvid*, (thk. Ğânim Kaddûrî Hammed), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1407/1986, s.60; Kastallânî, *Letâîfü'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât*, (thk. Âmir Seyyid Osman- Dr. Abdüssabûr Şahin), *İhyâüt-Türâsi'l-İslâmî*, Kahire, 1392/1972, I, 220.

Tertîl kelimesinin tefsiriyle ilgili Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e isnat ettiği bir başka rivâyetten³⁷ de söz edilir. Tefsir ve hadis kaynaklarında rastlamadığımız bu rivâyete göre Peygamber (s.a.s.) âyetteki³⁸ tertîl kelimesini “vakıf mahallerini korumak ve harfleri beyan etmektir (الترتيل حفظ) (الوقوف وبيان الحروف)” şeklinde açıklamıştır.

İbn Mes'ud'a nisbet edilen rivâyet ise şöyledir: “Kur'an'ı tecvid üzere okuyun ve onu en güzel seslerle süsleyin. Kur'an'ın i'râbına özen gösterin, zira o Arap diliyle inmiştir. Allah (cc) onun i'râbına riâyette okunmasını sever (جودوا القرآن وزينوه باحسن الاصوات واعربوه فانه عربي والله يحب ان يعرب)”³⁹

Bu rivâyeti tecvidin bir terim olarak sahabe döneminde kullanıldığı yönündeki görüşlerine mesned kabul eden bazı Kur'an ilimleri araştırmacıları görüşlerini şu şekilde ifade etmişlerdir : “Araştırmalarımızda bugün gelinen nokta itibariyle tecvid kelimesinin terimleşme süreci ve ilmî bir disiplin olarak ortaya çıkışı hakkında yeterli bilgiye sahip olduğumuzu söylemek mümkün değildir. Tecvid'in önceki merhaleleri hakkında bilinen tek şey bu kelimeyi terim mânasına yakın bir çerçevede ilk kullanan kişinin İbn Mes'ud olduğudur. Müslümanlara vaaz ve nasihatte bulunduğu bir mecliste : ‘Kur'an'ı tecvit ile okuyun ve onu güzel seslerle süsleyin (...)’ diye tavsiyelerde bulunan İbn Mes'ud, bu sözleriyle onları Kur'an'ı gereği üzere okumaya davet etmiş, bunun yolunun tecvid olduğunu açık bir dille belirtmiştir. Dolayısıyla tecvit ilmi Müslümanların İbn Mes'ud'un yaptığı bu davete icabet etme niyetinin ve gereğini yapmak üzere kıraat kurallarını belirleme çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Böylece ortaya çıkan her bir tecvid kitabı mahreç, sıfat vs. tecvid konularıyla birlikte tilâvetle ilgili kuralları kapsayan fasıllarla şekillenmeye başlamıştır.”⁴⁰

37 Bk.,es-Semerkandî, *Rûhu'l-mürîd fi Şerhi'l-İkdi'l-Ferid fi Nazmi't-Tecvid*, Musul, Mektebetü'l-Evkâfi'l-Âmme, (Nu: 2/22, Mahtûtât-ü Medreseti'l-Hicyât, Evrak: 124-143). s.137 vd.

38 (وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا): Müzzemmil 73/4.

39 Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, (I-X), Beyrut, 1408/1988, I,19; *en-Neşr fi'l-Kırââtü'l-Aşr*, I, 171; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire, 1387/1967, I (1. Cüz), 281; el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, (nşr. ve tash. Bekrî Hayyânî, Saffet Sakka), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut,1405/1985, II, 345 (No: 4209).

40 Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsül-lügavî'inde'l-Arab*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire, 2003, s. 95 vd.; *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s.15.

Oysa ki söz konusu rivâyet metninde geçen (القران جودوا) cümlesinin ilk döneme ait kaynakların bir kısmında (القران جردوا) şeklinde olduğu görülür. Kur'an'ın tecrit edilmesinin (bir takım işaretlerden soyutlanmasının) gereğine işaret eden ve (القران جردوا) cümlesiyle başlayan bu rivâyetlerden bazıları şöyledir:

1. جَرِّدُوا الْقُرْآنَ لِیَرْبُوَ فِیْهِ صَغِيرُكُمْ وَلَا یُنْأَى عَنْهُ كَبِيرُكُمْ فَإِنَّ الشَّیْطَانَ یُخْرِجُ مِنَ الْبَیْتِ (تَقْرَأُ فِیْهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ)⁴¹

“Küçüklerinizin eğitimi, büyüklerinizin de ondan uzaklaşmaması için Kur'an'ı tecrid edin (Kur'an'dan olduğu zannedilmesin diye noktalardan, sûre başı işaretlerinden, taşirlerden Kur'an'ı soyutlayın). İçinde Bakara sûresinin okunduğu evden şeytan çıkar”.

2. (وَلَا تَخْلُطُوا بِهِ غَیْرَهُ جَرِّدُوا الْقُرْآنَ)⁴²

“Ona ondan başka bir şey karıştırmayın, Kur'an'ı tecrid edin”.

3. (وَلَا تَخْلُطُوا بِهِ مَا لَیْسَ مِنْهُ جَرِّدُوا الْقُرْآنَ)⁴³

“Ona onda olmayan bir şey karıştırmayın, Kur'an'ı tecrid edin”.

4. (وَلَا تَخْلُطُوهُ بِشَیْءٍ جَرِّدُوا الْقُرْآنَ)⁴⁴

“Ona bir şey karıştırmayın. Kur'an'ı tecrit edin”.

Rivâyetlerde geçen (جردوا) fiilinin bir imlâ hatası (*tasahhuf*) sonucu son dönem kaynaklarından bir kısmına (جودوا) şeklinde intikal etmiştir ki bu doğru değildir. Zira yalnız bir kelimedede görülen farkın ('râ' yerine 'vâv' harfinin yazılması) dışında birbirinin aynı olan bu iki rivâyetin senedinde her hangi bir ihtilâf da söz konusu değildir. Daha açık bir ifadeyle, son döneme ait bir kısım kaynaklar bu rivâyetin metnini eski kaynakların senedine ulaşan bir isnad zinciriyle nakletmiştir. Metinde görülen tek ihtilâf belirtilen kelimenin sadece bir harfinde vâki olmuştur.⁴⁵

41 İbnü'l-Enbârî, *Kitâb-ü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (thk., Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk, 1390/1971, (I-II), I,16.

42 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garibül-Hadis*, (nşr. Hüseyin Muhammed Şeref), I-II, Kahire, 1984 II,188.

43 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. es-Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'an*, (thk. Vehbî Süleyman Çâveci), Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1411/1991, s. 239.

44 Zerkânî, *Menâhilül-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dâr-u İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Mısır, ts., I, 402.

45 *ed-Dirâsâtüs-Savtiyye İnde Ulemâi't-Tecvid*, s.15 vd.

(جردوا القرآن) cümlesiyle başlayan rivayetler Kur'an metninin karışıklığa sebep olacak bir takım fazlalıklardan; tahmis, humûs, ta'sîr, uşûr, sûre isimleri, hizib vb. şekil ve işaretlerden tecrid edilmesiyle ilgilidir.⁴⁶ Bu sebeple kadim kaynaklarda yer alan rivayetlerdeki (القران جردوا) ibaresini (القران جودوا) şeklinde okumak suretiyle bu rivâyeti "tecvid ilminin sahâbe döneminde ortaya çıktığı" yönündeki görüşe delil göstermek vâkıyla örtüşmemektedir.

IV. Tecvid'in Terimleşme Sürecinde Öne Çıkan Kıraat Vasıflı Kelimeler

Hız. Peygamber ve sahâbe döneminde fasih Arap dilinin harflerinin hususiyetinden bahseden kıraat vasıflı bir takım kelimeler vardır ki bunlar tecvid kelimesinin yerinde kullanılmış ve hadis rivâyetlerinde yer almıştır. Bir terim ve disiplin olarak daha sonraki dönemde ortaya çıkacak tecvid ile doğrudan yahut dolaylı bağı olan bu kelimelerden bazıları şunlardır:

1- Tertîl (ترتیل)

"Rtl" kökünden gelen "tertil" kıraatle ilgili bir vasıf olup "kelimeleri ağızdan kolaylıkla, doğru ve düzgün bir şekilde çıkarmak, telaffuz etmek"⁴⁷; ağır ağır, tane tane okumak, harflerin mahreçlerine, medlere vakıf ve vasıl mahallerine riayet etmek; güzel ses ve hüzünlü bir tavrıyla kıraat etmek"⁴⁸ anlamında bir terim olarak Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçer.

Kur'an'ın nasıl okunması gerektiğini bildiren iki âyet-i kerimde bu keyfiyet tertîl kelimesi ile ifade edilmiş, konunun önemine işaret etmek üzere fiil bir mastar ile pekiştirilmiştir:

- a. "(...) ve onu tertil üzere okuduk."⁴⁹
- b. "Kur'an'ı tertil üzere oku!"⁵⁰

46 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye İnde Ulemâi't-Tecvid*, s.16.

47 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid Key-lânî), Beyrut, ts., "rtl" md.

48 Tehânevî, *Keşşafü Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, (tak. Dr. Refik el-Acem), Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, I, 414.

49 Furkân 25/32.

50 Müzzemmil 73/4.

Kur'an ehlinin fazileti, Peygamber (s.a.s.)'in namaz kıraati ve konuşma üslûbundan bahseden bir kısım hadislerde tertil kelimesini görmek mümkündür:

a. Abdullah b. Amr b. Âs'ın rivâyet ettiği bir hadiste Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Kur'an ehline 'oku ve yüksel, dünyada tertil üzere okuduğun gibi burada da tertil et. Şüphesiz senin merteben okuduğun âyetin son noktasındadır' denilir."⁵¹

b. "(...) Resûl-i Ekrem Kur'an'dan bir sûreyi tertil ile okuduğunda o sûre -insana- diğer uzun sûrelerden daha uzun gelirdi."⁵²

c. "Resûlüllâh'ın konuşma tarzı tertil idi."⁵³

2. *Tahsîn* (تحسين)

Tahsin kelimesi "hsn" kökünden gelir ve kıraati tavsif eden bir terim olarak "bir şeyi güzelleştirmek, süslemek ve dekore etmek" anlamını taşır.⁵⁴

Kur'an-ı Kerim'de geçmeyen tahsin kelimesi el-Berâ b. Âzib'in (ö. 71/690) rivâyet ettiği bir hadiste yer alır. el-Berâ diyor ki : Ben Resûlullah'ı (s.a.s.) şöyle buyururken işittim : "Kur'an'ı seslerinizle güzelleştirin (*hassînû*); çünkü güzel ses Kur'an'ın güzelliğini artırır."⁵⁵

3. *Tezyîn* (تزيين)

Sözlükte "süslemek, zînetlendirmek, bir şeye güzel görünüm kazandırmak" gibi anlamlara gelen tezyin kelimesinin aslı "zyn" dir.⁵⁶ Tezyin kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmez. el-Berâ b. Âzib'ten gelen bir rivâyete

51 Ebû Dâvûd, Vitr, 20; Tirmizî, *Sevâbü'l-Kur'an*, 18.

52 Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 118; Tirmizî, *Salât*, 158; Nesâî, *Kıyâmü'l-Leyl*, 19; Dârimî, *Salât*, 1 09; Muvattâ, *Salâtü'l-cemâa*, 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 192; V, 401; VI, 285, 286.

53 Ebû Dâvûd, Edeb, 18.

54 *el-Mu'cemül-Arabiyyül-Hadis* (Arapça-Türkçe Sözlük), Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, "Hassene" md.

55 Dârimî, *Fezâilü'l-Kur'an*, 34.

56 *el-Mu'cemül-Arabiyyül-Hadis*, "Zyn" md.

göre Hz. Peygamber tezyin kelimesini bir kıraat vasfı olarak kullanmış ve şöyle buyurmuştur : “Kur’an’ı seslerinle süsleyin (*zeyyinû*).”⁵⁷

4. *Tabbîr* (تجبير)

Tabbir kelimesinin aslı ‘hbr’ dir. “Bir şeyi güzelleştirmek, mükemmel yapmak”⁵⁸ anlamına gelen tabbir Kur’an-ı Kerim’de geçmez.⁵⁹ Kıraati tavsif eden bu kelimenin yer aldığı bir rivayet Ebû Mûsa el-Eş’arî (ö. 44/664) ‘den gelir. Peygamber (s.a.s.) Ebû Mûsâ’ya şöyle demiştir: “Dün gece senin (Kur’an) okuyuşunu dinlerken beni görmeliydin (Ne kadar memnun olurdun)⁶⁰!.. Gerçekten sana Âl-i Dâvûd (as)’a verilen güzel ve yanık seslerden (mezâmîr) den bir ses verilmiş.”⁶¹ Ebû Mûsâ bu iltifata çok sevinmiş ve demiş ki: “Beni dinlediğinizi (kapımın önünde durduğunuz) bilseydim sizin için kesinlikle daha da güzelleştirirdim (*lehabber-tühû*).”⁶²

5. *Tercî* (ترجیع)

‘Rca’ kökünden gelen tercî kelimesi “döndürmek, geri getirmek, sözü birkaç kez tekrarlamak, sesi titretmek şarkı söylemek, nağmeli ses çıkarmak” gibi mânalara gelir.⁶³

Kıraati vasfeden bir terim olarak tercî, “şarkı söylerken yahut Kur’an veya ezan okurken sesi yükseltmek ve alçaltmak⁶⁴; okurken ve şarkı söy-

57 Buhârî, Tevhid, 52; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 20; Nesâî, *İftitah*, 83; İbn-i Mâce, *İkâme-tü’s-savât*, 76; Dârimî, *Fezâilü’l-Kur’an*, 34; Müsned, IV, 283.

58 Heyet, *el-Mu’cemü’l-Vasît*, el-Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul, ts., “Hbr” md.

59 Kur’an’da ‘hbr’ kökünden gelen تَجْبِرُونَ (bk., Zuhuf 43/70) يُخَبِّرُونَ (bk., Rûm 30/15) ve الْأَخْبَارُ (bk., Mâide 5/44, 63; Tevbe 9/34) kelimeleri geçer.

60 Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirin*, 236.

61 Buhârî, *Fezâilü’l-Kur’an*, 31; Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirin*, 236; Nesâî, *İftitah*, 83; Dârimî, *Fezâilü’l-Kur’an*, 34.

62 Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, Dâiretü’l-Maârif’l- Osmâniyye, Haydarabad, 1344, III,12; İbn Hibbân, *Sahih*, (thk. Şuayb el-Arnaûd, Hüseyin Esed), Müessesetü’l-Risâle, Beyrut, 1993, XVI,170; İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fî Garibi’l-Hadis ve’l-Eser*, (thk., Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Muhmud Muhammed et-Tanâhî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, ts., I, 327.

63 *el-Mu’cemü’l-Arbiyyü’l-Hadis*, “Raccea” md.

64 *Keşşâfû Istilâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, “Tercî” md.

lerken nağmeli olarak sesi tekrarlamak ve bir sözü iki veya daha fazla tekrar etmek”⁶⁵ demektir.

Kur’an-ı Kerim’de geçmeyen tercî kelimesi kıraat vasıflı bir terim olarak hadis rivayetlerinde yer alır ki bunlardan biri şöyledir:

Abdullah b. Muğaffel (ö. 59/678) demiştir ki : “Ben Peygamber (s.a.s.)’i devesinin üzerinde Kur’an okurken görmüştüm; deve üzerinde giderken Fetih sûresini okuyor, okurken tercî ediyordu (*yüracciu*).”⁶⁶

6. *Tegannî* (تغني)

“Gınâ” kökünden gelen “tegannî” kelimesi “makamla okumak, nağmeli söylemek, terennüm etmek, zengin olmak, şiirle övmek veya yer-mek”⁶⁷, memnun ve hoşnut olmak, müstağni olmak (ihtiyaçsızlık, az ile yetinme, ruh zenginliği)⁶⁸ gibi anlamlara gelir.

Kur’an-ı Kerim’de geçmeyen “tegannî” kelimesi hadis rivayetlerinde sıklıkla yer alır. Şöyle ki:

A. Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği bir hadiste Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah (cc) Kur’an’ı tegannî eden bir Peygamber’e verdiği nimeti bir başkasına vermemiştir.”⁶⁹

B. Ebû Hureyre bir başka rivâyette Peygamber (s.a.s.)’in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Kur’an’la tegannî etmeyen bizden değildir.”⁷⁰

C. Ukbe b. Âmir Peygamber (s.a.s.)’in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Allah (cc)’ın Kitabı’nı öğrenin, onu hatırınızdan çıkarmayarak koruyup gözetin, ona sarılın, onunla tegannî edin. Canım kudret elinde olan Allah (cc)’a yemin olsun ki Kur’an, çiftleşme dönemindeki dişi deve-

65 *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’an*, “Rca” md.

66 Buhârî, *Fezâilü’l-Kur’an*,30; Tefsîr, Sûre: 48; Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirin*, 237; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 20;

67 Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul, 1304-1305, IV, 1111.

68 *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’an*, “Gına” md.

69 Buhârî, *Fezâilü’l-Kur’an*,19; Tevhîd, 32; Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirin*, 232,234; Nesâî, *İftitah*, 83; Dârimî, *Salat*,71; *Fezâilü’l-Kur’an*, 34; Müsned, II, 271, 285, 450.

70 Buhârî, *Tevhid*, 44; EbûDâvûd, *Vitr*,20; Dârimî, *Salat*,171; *Fezâilü’l-Kur’an*,34; İbn-i Mâce, *İkâmetü’Salevât*, 176; *Müsned*, I,172, 175,179.

lerin iplerinden (çabucak kurtulup kaçmalarından) daha çabuk bir şekilde (hâfızalardan) silinip gider.”⁷¹

Söz konusu rivâyetlerde tegannî kelimesi açıktan (sesli, yüksek sesle, makamlı) okumak⁷², sesi Kur’an ile güzelleştirmek⁷³, yetinmek, ihtiyaç duymamak, itibar etmemek⁷⁴; Kur’an (ın öğrettiği hakikatler) ile geçmiş milletlere dair haberlerden ve önceki kitaplardan müstağni kalmak, onlardan geriye kalan bilgilere ihtiyaç duymamak⁷⁵ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Tegannî kelimesinin fayda anlamına geldiği, “Kur’an’la tegannî etmeyen bizden değildir” hadisinin “bir kimseye Kur’an fayda vermez (iman noktasında bir menfaat sağlamaz) ve o kimse Kur’an’daki ilâhi va’d ve tehditleri tasdik etmezse bizden değildir” şeklinde anlaşılması gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁶

7. *Lahn* (لحن)

Kur’an’ın kıraatiyle ilgili terimlerden biri de “lahn”dir. Sözlükte “nağme, ezgi”; kıraatte ve dilde hata etmek; sözün maksudını anlamak’ gibi mânalara gelen lahn’in yaygın olan terim anlamı “dilde ve kıraatte hata yapmak” tır. Buna göre kelimelerin yapısında ve i’rabında hata etmeye ‘lahn’ denildiği gibi Kur’an okurken harflerin zat ve sıfatlarında hata yapmaya ve yapılan hatalara da ‘lahn’ denir.⁷⁷

‘Lahn’in nağme, ezgi, melodi gibi anlamlar için kullanılması Kur’an’ın makamla okunup okunamayacağı tartışmasıyla yakından ilgilidir. Aralarında Enes b. Mâlik, Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehâî, İbn Sîrîn, Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel’in de bulunduğu bazı âlimler Kur’an lafızlarının yapılarının bozulabileceği, dikkatlerin mânadan makâma çevrileceği ve asıl gayeden uzaklaşılacağı gibi gerekçeler ileri sürerek makamla Kur’an okunmasını uygun görmemişlerdir. Bu görüşte olanların delillerinden biri, Kur’an’ın Arap lahniyle okunmasını

71 Dârimî, *Fezâilü’l-Kur’an*, 4; *Müsned*, IV, 146, 150, 153.

72 Buhârî, *Fezâilü’l-Kur’an*, 19; *Tevhîd*, 32, 44; Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirin*, 233, 234; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 20; Dârimî, *Salat*, 171; *Fezâilü’l-Kur’an*, 34.

73 Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirin*, 233; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 20.

74 Buhârî, *Fezâilü’l-Kur’an*, 19; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 20; Dârimî, *Fezâilü’l-Kur’an*, 34.

75 Aynî, *Umdetü’l-Kâri Şerh-u Sahihî’l-Buhârî*, Mısır, 1392/1972, XVI, 223.

76 A.y.

77 Çetin, Abdurrahman, “Lahn” md., *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 55 vd.



ve ehl-i kitabın lahinlerinden sakınılmasını emreden hadistir.⁷⁸ Ancak bu hadis İbnü'l-Cevzî, Zehebî ve Heysemî gibi âlimler tarafından sahih görülmemiştir.⁷⁹ Diğer bir rivayette, tegannî yaparak ezan okuyan bir kişiyi böyle yapmaması için Hz. Peygamber'in uyardığı naklediliyorsa da⁸⁰ bu rivayetin de münker olduğu anlaşılmaktadır.⁸¹

Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Ebû Hanîfe, Şâfiî gibi âlimler, tecvid kurallarına uymak kaydıyla Kur'an'ın makamla okunabileceğini söylerler.⁸² Esasen Kur'an-ı Kerim'in kendi nazmında üstün bir âhenk ve mûsiki mevcuttur. Ayrıca Resûl-i Ekrem'den Kur'an'ın makamla ve güzel bir şekilde okunmasını teşvik eden hadisler nakledilmiştir.⁸³

'Hatalı okumak, hatalı konuşmak, i'rab ve tecvidde hata etmek' anlamında kullanılan 'lahn' başlıca iki kısımda incelenir.

A. Lahn-i celî (açık yanlış). Harflerin yapısında ve özelliklerinde (zat ve lâzımî sıfatlarında) yapılan hata olup bu tür hataları Arapça'yı ve Kur'an okumasını bilen kişiler fark edebilir. Bu hatalar bir harfi başka bir harfle değiştirmek, harf ilave etmek, mevcut bir harfi terk etmek veya bir harfin harekesini değiştirmek, harekeli harfi sâkin kılmak, sâkin bir harfe hareke vermek şeklinde olabilir. Kur'an okurken bu tür hatalardan -mânânın bozulmaması durumunda bile- sakınılması farz-ı ayın kabul edilmiştir.⁸⁴

B. Lahn-i hafî (gizli yanlış). Harflerin ârızî sıfatlarında meydana gelen hatalar olup bunlar ehli olmayan kimseler tarafından anlaşılamaz. Lahn-i hafîde harfin zâtı (yapısı) değişmez, mâna bozulmaz. İhfa, iklâb, izhar, idgam gibi uygulamaları terk etmek yahut bunları yanlış yerde yapmak; vâcib medleri eksik, tabiî medleri fazla uzatmak; râ harfindeki tekrîr

78 Beyhakî, *Şuabül-îmân (el-Câmiu'l-Musannef fi Beyâni Şabi'l-Îmân)*, (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlul), Beyrut, (I-IX), 1410/1990, II, 540.

79 Münâvî, *Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1391/1972, (I-VI), II, 66.

80 Dârekutnî, *es-Sünen*, Delhi, 1306, (I-IV), I, 239.

81 Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, (thk., Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut, 1382/1963, I, 205.

82 "Lahn", *DİA*, XXVII, 56.

83 Meselâ bk., Buhârî, *Tevhid*, 50, *Ezân*, 102; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 232, 238.

84 Ali el-Kârî, *el-Minehül-Fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*, Kahire, 1308, s.28.

yahut mîm ve nûn harflerindeki gunneler belirtilirken ifrat veya tefritte bulunmak gibi hatalar lahn-i hafî olup Kur'an tilâveti sırasında görülen bu tür hataların yapılması mekruh görülmüştür.⁸⁵

8. *Hüzn* (حزن)

“Hüzn” veya “hazen” kelimesi sözlükte “üzüntü, üzmek, üzülmek”⁸⁶ anlamında olup Kur'an-ı Kerim'de geçer.⁸⁷

Hüzn kelimesi Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan gelen bir rivâyette Kur'an'ın iniş keyfiyetiyle ilgili bir vasıf olarak zikredilmiştir. (...) Sa'd b. Ebî Vakkâs Resûl-i Ekrem (s.a.s.)'den şu sözleri işittiğini nakletmiştir: “Şüphesiz bu Kur'an hüznle inmiştir; Onu okurken ağlayınız. Ağlamanız gelmezse ağlamaya çalışınız (...).”⁸⁸

Kıraati vasfeden bir kelime olarak hüznle kasıt, Kur'an'ın kalbi mahzun eden ve gözü yaşartan bir özelliğe sahip olmasıdır. Kur'an, mânasını düşünerek ve huşû içinde okuyan kimseyi etkileyerek kalbini hüznlendirir ve ağlatır.

Sonuç olarak tecvid kelimesinin terimleşme sürecinde öne çıkan kıraat vasıflı tertîl, tercî, tegannî, hüzn ve lahn kelimeleri terim boyutuyla literatüre geçerken; tahbîr, tezyîn ve tahsîn gibi kelimeler bu çizgiye ulaşamamıştır.

Kur'an'ın kendine has kıraatini çeşitli yönleriyle vasfeden ve ilk üç asırda hem şifâhî hem kitâbî olarak kullanılan bu kelimeler tecvidin kelime çerçevesinden terim boyutuna ulaşmasının zeminini hazırlamış, tecvid mefhumunu doğuran sürecin önemli bir safhasını teşkil etmiştir.

V. Tecvid Kelimesinin Terim Boyutuyla Ortaya Çıkışı

Tecvid kelimesini terim anlamına yakın çizgide ilk kullanan İbn Mücâhid (ö. 324/936) olmuştur.⁸⁹ Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052)'nin naklettiği bir rivâyette İbn Mücâhid Kur'an kıraatinde lahn konusundan bahsederken tecvid kelimesine yer vermiş ve onu terim anlamında kul-

85 “Lahn”, *DİA*, XXVII, 56.

86 *el-Mücemü'l-arbiyyü'l-Hadis*, “Hüzn” md.

87 Yûsuf, 84, 86; Tevbe, 92; Kasas, 8; Fâtır, 34.

88 İbn Mâce, *İkâmetü's-Salevât*, 176.

89 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s. 16 vd.

lanmıştır: Rivâyet şöyledir⁹⁰: سمعت ابن مجاهد يقول اللحن في القرآن لحنان : جلي وخفي فالجلي لحنالاعراب والخفي ترك اعطاء الحرف حقه من تجويد لفظه

“İbn Mücâhid’in şöyle dediğini işittim: “Kur’an-ı Kerim’in kıraatinde biri celî diğeri hafî olmak üzere iki türlü lahn vardır. Biri lahn-ı celî (îrapta meydana gelen hata), diğeri lahn-ı hafî (harfin telaffuzunda tecvide riâyet etmemekten kaynaklanan hata) dir”. Bu rivâyetin (الحروف حقها من) (...تجويد لفظها بلا زيادة فيها ولا نقصان والخفي ترك اعطاء) şeklinde bir başka vechi de vardır.⁹¹

Tecvid kelimesinin terim anlamında ortaya çıkışı tecvid ilmi alanında müstakil ilk eserin tasnif edildiği döneme rastlar.⁹² İbnü'l-Cezerî'ye göre bu alanda ilk defa eser yazan âlim Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullâh b. Yahyâ el-Hâkânî el-Bağdâdî (ö. 325/937), tecvid sahasının ilk telîfi olan eserinin adı *el-Kasidetü'l-Hâkânîyye* diye şöhet bulan *el-Kasidetü'r-râiyye*'dir.⁹³

Hâkânî'nin tecvide dair ilk eserin müellifi olarak tanınmasını sağlayan bu kasîde elli bir beyitten ibarettir. Kıraat ilmiyle ilgili daha önceki dönemlere ait kaynaklarda tecvid konularına da yer verilmişti. Ancak bunlardan farklı olarak Hâkânî bu kaside ile tecvide dair meseleleri ayrı bir eser içinde toplamayı denemiştir.⁹⁴ Müellif kasidesinde tecvid ilmiyle ilgili bazı konuları işlerken o dönem ortaya çıkan bir terim olmakla birlikte pek fazla bilinmeyen tecvid kelimesine yer vermemiştir.⁹⁵

Tecvid ilminin bütün konularının yer almadığı eserde, Kur'an'ı doğru okuyamayanların bir başkasına Kur'an okutamayacağı, kıraatin bu ilmin inceliklerini bilen âlimlerden alınmasının gerekli olduğu, mütevatir kıraat imamlarının adları, Kur'an'ın “tertîl” ile okunması, kıraat esnasında harflerin usulüne uygun bir şekilde çıkarılması, medler, izhar, ihfâ gibi

90 *et-Taḥdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvid*, (thk. Dr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, yy.,ts., s.116.

91 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye* , s. 17.

92 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye* , s.17.

93 İbnü'l-Cezerî, Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ', (nşr. G.Bergstraesser) Mısır, 1351/1932, II, 321; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (nşr. Şerafettin Yaltkaya, -Kilisli Muallim Rifat), İstanbul, 1360-1362/1941-1943, (I-II), I, 354.

94 Çetin, Abdurrahman, “Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah”, *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 166.

95 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye* , s. 17.

uygulamalarla hemze, hâ ve râ harflerinin özellikleri, vakf ve ibtidâ, mîm ve nûn harflerinin okunuşlarından doğan özellikler, Kur'an'ı okuyan kişinin aynı zamanda onun emir ve yasaklarına uymasının icap ettiği gibi hususlar ele alınmıştır. Âlimler tarafından çok beğenilen ve beyitleri sonraki müellifler tarafından yer yer delil olarak gösterilen kasideyi Ebû Amr ed-Dânî *Şerhu Kasîdeti'l-Hâkânî fi't-tecvîd* adıyla şerhetmiştir.⁹⁶

Tecvid teriminin İbn Mücâhid'den sonra Ebû'l-Hasen Ali b. Ca'fer es-Saîdî (ö. 410/1019 civarı)'nin *et-Tenbih ale'l-lahni'l-celi ve'l-lahni'l-hafi* adlı eserinde kullanıldığı ve onun döneminden sonra da yaygınlaştığı görülür.⁹⁷

İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?])'in İslam dünyasında ilk bibliyografik çalışma olarak bilinen ve İslam'ın altın çağı olarak kabul edilen ilk dört asırda dinî, fikrî ve ilmî alanlarda yazılmış Arapça telif eserlerle tercümeler ve bunların müellifleri hakkında verdiği bilgilerle ilim dünyasına ışık tutan *el-Fihrist* adlı eserinde⁹⁸ Kur'an ilimleri sahasında yazılmış bir çok kitap hakkında bilgi verildiği halde tecvid ismini taşıyan yahut tecvid konusunu işleyen bir kitaptan bahsedilmemiştir. Bu da hicrî IV. (m. X.) asırda tecvid ilmi alanında yapılan çalışmalar ve atılan adımlarda bazı ilerlemeler kaydedilmiş olmakla birlikte bu sahada yazılan kitapların *el-Fihrist*'in yazıldığı dönemde (377 /987) henüz tanınıp şöhret kazanmadığını gösterir. Tecvid ilminin tarihini bu asırla ilişkilendirecek doyurucu bilgilere ulaşmak için yeni metinlere ihtiyaç duyulacağı açıktır.⁹⁹

Hicrî V. (m. XI.) asra gelindiğinde tecvid ilmi alanında ardı ardına eserlerin telif edildiğini, hatta IV. hicrî (m. X.) asrın sonu ile V. Hicrî (m. XI.) asrın başlarında kaleme alınmış es-Saîdî'nin *et-Tenbih ale'l-lahni'l-celi ve'l-lahni'l-hafi* adlı kitabından sonra Endülüs'te iki büyük eserin yazıldığını görürüz. Kendilerinden sonraki tecvid çalışmalarının temel referanslarından olan bu eserlerden biri Mekki b. Ebû Tâlib (437/1045)'in

96 “Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah”, XV, 166.

97 Tecvid terimi söz konusu eserde (بالقرآن سألتني ... ان أصف لك نبأ من تجويد اللفظ) ve (ويؤمر) (القارئ بتجويد الضاد من الضالين) cümleleri içinde yer alır. Bk., *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s. 18.

98 Karaarslan, Nasuhi Ünal, “İbnü'n-Nedîm”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 172.

99 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s. 18.

er-Riâye li Tecvidi'l-Kirâe ve Tahkiki Lafzi'l-Tilâve adlı kitabı, diğeri Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-tecvîd* diye bilinen telifidir.¹⁰⁰

Mekkî, kitabından bahsederken tecvid ilmi sahasında telif edilen eserlerle ilgili asıl tarihin hicrî V. (m.XI.) asır olduğuna işaret eder ve şöyle der: “Harflerin sıfat, lakap ve mânalarını âyetlerden örnekler vermek suretiyle açıklayan, Kur'an'ın her bir lafzının tecvid üzere okunması hususunda uyarılarda bulunan ve tilâvet esnasında hatalardan korunmanın ancak tecvid ile olacağına dikkat çeken böyle bir kitabın benden önce yazıldığını bilmiyorum. Kitabı 390 (999) senesinde yazmaya karar vermiştim. Bunun için konuyla ilgili bir takım hazırlıklar da yapmıştım, ama yürütemedim. Çalışmalara ara vermek zorunda kaldım. Zira istifade edeceğim bir kaynak yoktu. Konuyla ilgili daha önce bir çalışma yapılmamıştı. Sonra Allah (cc) böyle bir eser yazma hususundaki niyetimi güçlendirdi, azim ve gayret ihsan etti. Çalışmalarına devam ettim ve kitabı tamamladım.”¹⁰¹

Mekkî'nin bu meşhur eseri (*er-Riâye*) tecvid konusunda günümüze ulaşan ilk çalışma olarak kabul edilir.¹⁰²

Ebû Amr ed-Dânî de kendi dönemlerinde tecvid ilmi alanında yazılmış eserlerin bulunmadığı konusunda Mekkî b. Ebû Tâlib ile aynı görüşleri paylaşır ve şöyle der: “Yaşadığımız asırda bir kısım okuyucu ve okutucuların Kur'an tilâvetini tecvid üzere, kıraatini tahkîk ile okumayı ihmal ettiğini; Allah'ın öğretip, peygamber ve ümmetine gösterdiği yolu terk ettiklerini gördüm. Bu sebeple bizden önceki âlimlerden bize intikal eden usul ve kurallar çerçevesinde tertîl ve tahkîkin keyfiyetini, tecvid ilminin vasıflarını beyan eden muhtasar bir eser yazmaya karar verdim.”¹⁰³

er-Riâye'nin ne zaman telif edildiği noktasında elimizde yaklaşık bir tarih (h. 420) olmakla birlikte *et-Tahdîd* ile ilgili böyle bir kayıt yoktur. ed-Dânî'nin onu *er-Riâye*'den önce mi, yoksa daha sonra mı kaleme aldığını bilmiyoruz.

100 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s. 18 vd.

101 Bk., *er-Riâye li Tecvidi'l-Kirâe ve Tahkiki Lafzi'l-Tilâve*, (thk. Ahmed Hasen Ferhat), Amman, 1428/2008, s. 52.

102 Altıkulaç, Tayyar, “Mekkî b. Ebû Tâlib”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 576.

103 Bk., *et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd*, s. 66.

Bütün bu gelişmelerle ilgili bir çerçeve çizmek gerekirse denilebilir ki, tecvid ilminin ortaya çıkış süreci Hâkânî'nin *el-Kasîdetür-râiyye'siy-le* bağlantılı olarak, es-Saîdî'nin *et-Tenbîh ale'l-lahni'l-celi ve'l-lahni'l-hafî*, Mekki'nin *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe ve Tahkîki Lafzi'l-Tilâve* ve ed-Dânî'nin *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd* adlı çalışmalarıyla başlamış, daha sonraki dönemlerde telif, şerh ve terceme türünden yazılan eserlerle bu süreç günümüze kadar devam etmiştir.¹⁰⁴

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tecvid ilmiyle ilgili çalışmalar her ne kadar Arap dili ve Kur'an ilimleri alanındaki çalışmalara nisbetle iki asırdan daha fazla bir zaman sonraya kalmış olsa da, bu ilmin konusunu teşkil eden harflerle bunların mahreç ve sıfatları Arap diltleriyle kıraat âlimleri tarafından da işlenmiş, tecvid müstakil bir ilim haline gelmeden önce bazı tecvid meseleleri Arapça dil bilgisi ve kıraat kitaplarında ele alınmıştır.

Nahiv ve aruzu sisteme kavuşturan ünlü dil ve edebiyat âlimi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn* adlı lügat kitabının mukaddimesinde harflerin mahreç ve sıfatlarından; Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisi olan Sibeveyhi (ö. 180/796) *el-Kitâb* ismiyle bilinen ve Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eser konumunda olan çalışmasında başta idgam olmak üzere harflerin mahreç ve sıfatları, vasıl ve vakfın kuralları, imâle vb. konulardan; Arap dili ve edebiyatı âlimi el-Müberred (ö. 286/900) Arap gramerinin *el-Kitâb*'dan sonra en önemli eseri olan *el-Muktedab* adlı kitabında idgamla ilgili bablardan; Arap dili âlimi İbn Düreyd (ö. 321/933) alfabetik düzenlenmiş ilk Arapça sözlük olan *el-Cemhere*'nin önsözünde idgam faslından; Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Cinnî (ö. 392/1002) Arap dili fonetiğinin en önemli kaynaklarından olan *Sırru sînâati'l-i'râb* diye bilinen eserinde harflerin mahreç ve sıfatlarıyla birlikte değişik özelliklerinden bahsetmişlerdir¹⁰⁵.

Kıraat kitapları içinde bugün elimizde mevcut en eski metin İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât* adlı eseridir. Ondan önceki dönemle (hicrî II. ve III. asır) ilgili bize intikal etmiş bir kıraat kitabından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. İbn Mücâhid'in kıraat-i seb'aya dair kaleme aldığı eserinde¹⁰⁶ idgam, sâkin nûn ve tenvîn, med ve kasır,

104 *ed-Dirâsâtüs-Savtiyye*, s. 20.

105 *A.y.*

106 age., Şevki Dayf tarafından neşredilmiştir (Kahire, 1972, 1980).



hemzenin bir veya yan yana iki kelimedede bulunması, fetih ve imâle gibi konularla ilgili açıklamalar ve genel kurallar ilk geçtikleri yerde ele alınmış, yani bu konulara dair ihtilâflar sûrelerin içinde veya sonunda incelenmiştir.¹⁰⁷

Tecvid âlimleri Arapça dil bilgisi ve kıraat kitaplarında bu çerçevede işlenen harf, mahreç, sıfat vb. konuları çıkarıp bunları “tecvid ilmi” adını verdikleri yeni ilmin içine kattılar. Kendi birikim ve tecrübeleri yanında o kitaplardaki bilgilerden yararlanmak suretiyle harflerin ses özellikleriyle ilgili araştırmalara yöneldiler. Bu çalışmalar sonucunda Arap dilcileriyle kıraat âlimlerinin eserlerinde yer alan tecvide dair bir kısım meseleler derlenmiş ve yeni bir ilmin çatısı altında toplanmış oldu. Kur’an harflerinin ses özellikleriyle birlikte onlarla ilgili bir takım usul ve kurallardan bahseden tecvid ilmi böylece teşekkül etti ve Kur’an ilimleri arasında hak ettiği mevkiyi ihrâz etmiş oldu.

Tecvid âlimleri araştırmalarında lügat ve kıraat sahasında daha önce telif edilen kitaplardan yararlanmış olmakla birlikte onlardan ayrı ve bağımsız çalışmayı tercih etmişlerdir. Arap dili âlimlerinin tecvid müstakil bir ilim haline gelmeden önce bazı tecvid meselelerini sarf ve nahiv ilmi çerçevesinde işlemelerine karşılık, tecvid bilginleri harf ve onunla ilgili konuları tüm yönleriyle ve kapsamlı bir şekilde ele almış ve konuyla ilgili müstakil eserler yazmışlardır. Tecvide dair telif edilen hiçbir eser o kitapların bir parçası olarak kabul edilmemiştir.¹⁰⁸

Kurrânın telif ettiği ve Kur’an’ın kıraat farklılıklarından bahseden kitapları tecvid ilminin bir başlangıcı olarak kabul mümkün değildir. Zira tecvid ve kıraat Kur’an lafızlarıyla ilgili iki ilim olmakla birlikte konu ve metod bakımından birbirinden farklıdır. Tecvid kurrâ arasında çoğunlukla ittifak edilen konuları (meselâ, bir lafzın tahkik ve tecvid üzere okunuşu gibi) incelerken, râvilere ait kıraat ihtilâflarıyla (rivâyet) meşgul olmaz. Kıraat kitapları rivâyete, tecvid kitapları dirâyete dayanır. Tecvid ve kıraat ilmini mukayesesi konusunda Mekki b. Ebû Tâlib der ki : “ Ben bu kitapta (*er-Riâye*) kurrânın çoğunluğunun ittifak ettiği meselelere yer verdim. Kişi yedi kıraatten hangisini takip ediyorsa orada lafızları tahkik ve tecvid üzere okumalı, her harfin hakkını -kitapta açıkladığımız usul ve kurallar

107 Altıkulaç, Tayyar, “*Kitâbü’s-Seb’a*”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 114.

108 *ed-Dirâsâtü’s-Savtiyye*, s. 21.

çerçevesinde- vermelidir.¹⁰⁹ Kıraat imamlarının hemzenin çeşitli özellikleriyle (hazf, bedel, tahkik vs.) ilgili ihtilâfları kıraat kitaplarında mevcuttur. Bizim bunları bu burada zikretmemize gerek yoktur. Zira *er-Riâye* bir ihtilâf kitabı değildir; lafızların tecvidi, cümlelerin siyak ve sibâkına uygun vakıf yerleri, her lafzın hakkının verilmesi ve kelâmı meydana getiren harflere ait hükümlerin bilinmesi gibi kurrânın ekseriyetle ihtilâf etmediği meseleleri ihtivâ eden kitaptır.¹¹⁰ Bir başka kitabımın konusunu teşkil eden kıraat meselelerine (meselâ, zâl - î - veya onun dışında bir harfin başka bir harfe idgamı gibi) burada yer vermedim. Çünkü kıraat ihtilâfları o tür kitaplarda zaptedilmiştir. *er-Riâye* böyle değildir; orada lafza ait tilâvet hükümleri yer alır. Onlar rivâyet, bunlar dirâyet kitaplarıdır.”¹¹¹

Kıraat ilmiyle tecvid ilmi arasında bir başka fark kıraat kitaplarında Kur'an'ın nazmında vâki olan kıraat ihtilâflarının asıl, harflerin sıfatlarıyla ilgili bilgilerin tâli olarak incelenmesi; buna karşılık tecvid kitaplarında harflerin mahreç ve sıfatlarının asıl, kıraat imam yahut onların râvilerine ait ihtilâfların tamamlayıcı bir madde olarak ele alınmasıdır.¹¹²

Tecvid ilmi kıraat ilminden farklıdır; zira tecvidin maksadı harflerin mahreç ve sıfatlarının mâhiyetini bütün ayrıntılarıyla açıklamaktır. Tecvid ilmiyle meselâ, tefhîm yahut terkik sıfatının hakikati bilinirken, kıraat ilmiyle hangi imam yahut râvinin tefhîm ile hangisinin terkik üzere okuduğu bilgisine ulaşılır. Bu sebeple idgam, izhar, med, kasır, tefhîm, terkik vb. sıfatlar kıraat ilminin değil, tecvidin konusudur.¹¹³

Tecvid'in bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışının iki asırdan daha fazla bir zaman sonraya kalması, kurrânın bu tarihe kadar Kur'an'ı bir takım usul ve kâidelere (tecvid) dayanmadan okunduğu anlamına gelmediği gibi, daha önce olmayan bu usul ve kâidelerin tecvid âlimleri tarafından uydurulup bidat haline getirildiği mânasını da taşımaz. Gerçek olan şu ki, Kur'an okuyucuları sahâbe döneminden ilk tecvid kitaplarının yazıldığı tarihe kadar en sağlam rivâyetlere ve Araplar tarafından bili-

109 *er-Riâye*, s. 52.

110 *er-Riâye*, s. 154.

111 *er-Riâye*, s. 154.

112 el-Mer'aşî, *Cühdül-Mukill*, (thk., Sâlim Kaddûrî el-Hamed), Dâru Ammâr, Amman (Ürdün), 1422/2001, s. 110.

113 Saçaklızâde, *Tertibül-Ulûm*, (nşr. Neclâ Kâsım Abbâs), Bağdat, 1404/1984, s. 64 vd.



nip pratikte geçerli olan usul ve kâidelere dayanarak lafızların tecvidine ve harflerin hakkına riâyet ederek okumaya son derece özen göstermiş, Kur'an'ı tecvid üzere kıraat etmişlerdir.¹¹⁴

O halde tecvid ilminin ve onunla ilgili usul ve kâidelerin Arap kelâmında mevcut olduğunu, o dönem henüz tedvin edilmiş olmamakla birlikte kurranın gerek okurken gerek okuturken bu usul ve kâidelere ihtimam gösterdiğini söylememiz, Kur'an'ı tecvidli ve sahâbe döneminden tecvid kitaplarının ortaya çıktığı döneme kadar harflerin sağlıklı telaffuz edilmesi noktasında müslümanlar arasında temel bir umde olarak kabul edilen müşâfehe (ağızdan ağza alma, öğrenme) yoluyla kıraat ettiklerinin altını çizmemiz gerekir.¹¹⁵

114 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s. 22 vd.

115 *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s. 23.

MÜZAKERE

Erdoğan BAŞ*

Tebliğ araştırma, kaynaklara müracaat etme ve telif itibarıyla oldukça güzel hazırlanmış; Kur'an-ı Kerim'de kıraat keyfiyetiyle ilgili geçen âyetler, Peygamber Efendimizin Kur'an'ı kıraat keyfiyeti, sahabe döneminde kıraat, tecvid ve tecrid, tecvidle eş veya yakın anlamlı ıstılahlar (tertil, tahsin, tezyin, tahbir, terci, teğanni, lahn, hüzn), tecvid'in ıstılah olarak kullanılmaya başlaması gibi konular üzerinde durulmuş, tecvidin ortaya çıkışı ve gelişimi güzel bir şekilde resmedilmiştir.

Bununla beraber katkı mahiyetinde de olsa bazı değerlendirmeler yapılabilir. Ben kısaca üç husus üzerinde durmak istiyorum.

1. Önce bir soru ile başlamak gerekirse tecvid, kıraat ilminden tefrik edilerek tamamen ayrı bir ilim olarak telakki edilebilir mi? Tebliğ metninde böyle bir ayrıma gidildiği görülüyor. Aslında bu soru, sadece hocamıza yönelik bir soru olmayıp aynı zamanda hazırına müteveccih bir sorudur. Bu konuyu biraz açmak gerekirse ilk dönemden itibaren yani, nüzül dönemi ile onu takip eden cem' ve istinsah dönemlerinde, hatta kıraatin teşekkül ettiği ikinci asırda tecvid ve kıraatin bir bütün kabul edildiği, ayrılmadığı söylenebilir. Tecvid kelimesinin bir ıstılah olarak yaygınlık kazanması ve müstakil tecvid kitaplarının yazılması, hatta bu hususlarda araştırmaların yapılması tecvid'in mutlaka kıraatten bağımsız olduğu anlamına gelmez. Mesela medlerin, idğamların, haü'l-kinayenin, hükmü'r-ra'nın, sekte'nin, vakıf ve ibtida'nın kıraatten bağımsız olduğu söylenebilir mi? Hatta İbn Cezerî meşhur *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-aşr* adlı eserine harflerin mahrec ve

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

sıfatlarını bile almıştır.¹ Acizâne kanaatime göre tecvid, resmü'l-mushaf, Kur'an tarihi (Kur'an'ın cem'i, istinsahı, noktalama ve harekelenmesi vb.) kıraat ilmi içerisinde mütalaa edilmelidir. İlahiyat fakültelerinde yeni kurulan kıraat anabilim dallarında da bu hususlarda yüksek lisans ve doktora dersleri okutulmalı, tezler yaptırılmalıdır.

Bu hususla alakalı özellikle belirtmek gerekir ki, tebliğ metninde de geçtiği üzere, ilimlerin teşekkül ettiği dönemlerde (II-III. asır) bağımsız bir tecvidden söz etmenin imkânı yoktur. Zira bu dönemlerde Kur'an öğretimi tamamen şifahi yolla yapılmış, kıraatten bağımsız sırf tecvid öğreten veya tecvidle ön plana çıkan âlimler yetişmemiştir. Malum olduğu üzere bir şeyin ilim olabilmesi için belli şartların oluşması gerekir. Mesela O ilmin doğuşu ve gelişim süreci bilinmeli; âlimleri, âlimlerin eserleri olmalı, oturmuş ıstılahları ve müesseseleri bulunmalıdır.

2. Teknik anlamda tertil'in özel bir anlamının olduğu söylenebilir. Şöyle ki: Tertil Furkan sûresinde Yüce Allah'a nispet edilmiş, başka bir ifade ile Allah Teala bu kelimeyi kendine izafe etmiş “biz onu tam bir tertil ile okuduk” (ayet 32) buyurmuştur. Burada kıraet ve tilavet kelimelerinin değil de tertil'in kullanılmasının özel bir anlamı olmalıdır. O da bu mükemmel okumanın Allah'a mahsus olduğudur. Kur'an'ı Peygamber Efendimize doğrudan Allah Teala okumayıp görevli melek Cebrail (as) okuduğuna göre bu ifadenin onun için de kullanıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Müzzemmil sûresindeki ifadeye gelince “Sen onu tam bir tertil ile oku” (ayet 4) ifadesinin mazmunu doğrudan Peygamber Efendimizi işaret ediyor. Demek ki o da tertil üzere okumakla görevlidir. Bu ifadenin biz ümmet için Kur'an'ı Kerim'de kullanılmayışı,² görebildiğimiz kadarıyla hadislerde de kıraat ve tilavet kelimelerin geçmesi, bu üstün okuyuşun Allah Teala, Cebrail (as) ve Peygamber Efendimize ait olduğunu gösterir.³ Bizim okuma şeklimiz için Kur'an-ı Kerim'de kullanılan ifadelerin “tilavet ve kıraet” kavramları olduğunu

1 Bk. İbn Cezeri, *en-Neşr*, Beyrut 2008, s. 153-158.

2 Peygamber Efendimize yönelik tavsiyenin elbette aynı zamanda bize yönelik bir tavsiye olarak anlaşılması gerekir. Ama onun için bu ifade, “tam bir tertil üzere okumayı ve onun bunu başardığını” ifade ederken, onun gibi okumaya muktedir olamayacağımızdan bizim için “imkân ölçüsünde tertil üzere okumayı” ifade eder. Yoksa hitabın ona yönelik olmasının bir anlamı olmaz.

3 Hz. Aişe (r.anha)'ya Peygamber Efendimiz'in Kur'an'ı nasıl okuduğu sorulduğu zaman “şu sizin okuduğunuz gibi değil” dediği nakledilmiştir (Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV, 175). Yine Berâ b. Âzib'in haber verdiğine göre Peygamber Efendimiz

belirtmeye bile ihtiyaç yoktur. Bize tavsiye edilen kolayımıza geldiği şekliyle okumamızdır (Müzzemmil, 73/20)

Kur'an'ı hakkıyla okumak (ezberlemek, anlamak) öyle sanıldığı kadar kolay değildir. O Allah kelimidir, kavl-i sakildir (Müzzemmil, 5). Onun için bize “kolayınıza geleni okuyun” tavsiyesi yapılmış, yedi harf müsaadesi/ ruhsatı bunun için verilmiş, kıraatler bu kolaylığın en bariz örneklerini teşkil etmiştir, etmeye devam etmektedir. Allah Teala Meryem (ayet 97) ve Duhan (ayet 58) surelerinde Peygamber Efendimize Kur'an'ı kolaylaştırdığını haber vermektedir. Aslında Kur'an ona bile zor geliyordu. Nitekim Taha (ayet 114) ve Kıyame (ayet 16-19) sûresindeki âyetler ile vahiy esnasında görülen haller bunun en bariz göstergesidir. Bu arada O'nun ümmi oluşunu da gözden ırak tutmamak gerekir. Kamer sûresindeki âyetler,⁴ bu kolaylığın bize de verildiğini gösterebilir ama o âyetler daha çok ibret almanın (iddikar) kolaylaştırıldığına yöneliktir⁵

3. Allah Teala Mutlak Güzel, “Cemil” O'nun sıfatı, O “Ahsenü'l-halikîn”⁶, “Ahkemü'l-hakimîn”⁷, “yarattığı her şeyi en güzel şekliyle yaratmış ve yaratmakta”⁸, yüce kelimasını da “ahsenü'l-hadis”⁹ olarak göndermiş, bizim amellerimizin de “ehsenü amelen”¹⁰ olmasını istemiştir. Kur'an okumak da en başta gelen amellerden olduğuna göre onun da elbetteki imkân ölçüsünde “Ahsen” olması gerekir.

Tilavetin/kıraatin ahsen olması demek, Kur'an-ı Kerim'in (veya Allah Teala'nın) ve Peygamber Efendimizin tavsiye ettiği şekliyle olması demektir. Kur'an'ı Kerim, tebliğ metninde de açıklandığı üzere, Furkan (ayet 32) ve Müzzemmil (ayet 4) surelerinde okuma şeklinin “tertil” üzere olması gerektiğini haber veriyor. Tertil'in ne anlama geldiği buradaki hazırun tarafından da biliniyor ama ben acizane, bu hususta başka yöne dikkat çekmek istiyorum ki bunun, tertil (tecvid) ile çelişmediğini, tertilin içinde mündemiç

yatsı namazında Tîn sûresini okumuş, Berâ bu okuyuştan müthiş derecede etkilenerek “O'ndan daha güzel okuyanı duymadım” demiştir (Buhari, Tevhid 52).

4 Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

5 Bk. Zemahşeri, IV, 38.

6 Mü'minûn, 23/14.

7 Tîn, 95/8.

8 Secde, 32/7.

9 Zümer, 39/23.

10 Mülk, 67/2.



olduğunu düşünüyorum. Söylemek istediğim husus şudur: Kur'an âyetleri bize kendisinin hep nitelikli okunmasını ve dinlenmesini tavsiye etmektedir. Kendisinin okunurken ve dinlenirken tedebbür edilmesini,¹¹ onun üzerinde aklın çalıştırılmasını (te'kılun),¹² müminlerin onu okudukları ve dinledikleri zaman imanlarının ziyadeleşmesini,¹³ gözlerinin yaşarmasını,¹⁴ okuduklarının ardınca gitmelerini,¹⁵ okuduklarından ve dinlediklerinden etkilenmelerini,¹⁶ okudukları ve dinlediklerinin etkisiyle tüylerinin ürpermesini, kalplerinin yumuşamasını¹⁷ tavsiye etmektedir. Tertil üzere okumaksızın bunların gerçekleşmesi mümkün olmayacağına göre bunların tertile dahil edilmesinin gerekli olduğunu düşünüyorum.

Kur'an'ı Kerim, öyle sıradan, geliş güzel okunacak bir söz ve kitap değildir. Malum olduğu üzere bu hususla alakalı İmam Nevevî vb.nin eserleri vardır. Bu da onun nasıl okunması ve ona nasıl muamele edilmesi gerekliliğini göstermektedir. Ama bütün bu âdab, ondan istifadeye yöneliktir. Ondan istifade demek, sevap kazanmakla beraber esas onu anlamak ve pratik hayata tatbik etmek demektir.

Acizane kanaatime göre, Peygamber Efendimiz'in ve ashabının takip ettiği okuma şekli bize tertil'in muhtevasını daha iyi açıklamaktadır. Peygamber Efendimiz uzatarak okumuş, meddetmiştir. Bilindiği gibi O'un (s.a.s.) bize, besmele ve Fatihâ'nın ilk âyetlerini medle okuduğu nakledilmiş, yine âyetlerin sonunu kat' ile okuduğu bildirilmiştir. O'nun okuyuşu bize aktarılırken hep tane tane, yavaş yavaş acele etmeden,¹⁸ duygulu, ağlamaklı, tefekküre-tedebbüre dayalı olduğu, kısacası Allah Tealâ'nın istediği şekilde olduğu anlatılmıştır.¹⁹ O, rahmet âyetine geldiği zaman Allah'ın rahmetini

11 Nisa, 4/82; Muhammed, 47/24.

12 Yusuf, 12/2.

13 Enfal, 8/2.

14 Mâide, 5/83; İsra, 17/107-109;

15 Tilavet kelimesinin kökü (تلو), aynı zamanda "ardınca gitmek, takip etmek" demektir. Onun için Elmalılı Hamdi Efendi, "Allah'ın kitabını tilavet edenler" âyetini (Fâtır, 35/29) "Allah'ın Kitabını okuyanlar ve ardınca gidenler" diye çevirmeyi tercih etmiştir.

16 Haşr, 59/21.

17 Zümer, 39/23.

18 Tâhâ, 20/114; Kiyâme, 75/16-19.

19 Tertili müfessir Zemahşeri aynı zamanda "âyet âyet (yani bir âyeti doğru bir şekilde okuduktan sonra diğerine geçmek) ve durak durak (âyetlerin sonunda durarak)

talep etmiş, azap âyetine geldiği zaman azaptan Allah'a sığınmış, bir âyette Allah'ın tesbih ve tenzihi isteniyorsa durup tesbih ve tenzih etmiştir.²⁰ Bir gece Al-i İmran sûresinin son âyetlerini okuduğunda uzun müddet ağlamıştır.²¹ Hatta Ebu Zerr (ra)'ın haber verdiğine göre "Sen onlara azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır. Şayet mağfiret edersen gafur ve rahim olan sensin" âyetini²² tekrar tekrar okuyarak, tedebbür ve tefekkür ederek sabahlamıştır.²³ Müfessir İbn Kesir (ö. 774/1372), bu tarz okumanın tedebbüre ve Kur'an'ı anlamaya yardımcı olduğunu söylemiştir.²⁴

Bu misaller vb., Peygamber Efendimiz'in, Kur'an'ın tavsiyesi gereği Kur'an'ı sürekli tedebbürle, içli duygularla okumuş, amel boyutunu asla ihmal etmemiş olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle Allah Teala'nın tedebbür ederek ve tertil üzere, yavaş yavaş, acele etmeden okuma tavsiyesi Peygamber Efendimizde tamı tamına gerçekleşmiştir.

Bu tarz okumayı ashab-ı kiramın hayatında da açıkça müşahade etmek-teyiz. Onlar da canlı hayatına şahit oldukları Peygamber Efendimizin okuma şeklini birebir takip etmeye çalışmış; Kur'an'ı onun gibi okuma gayreti içinde olmuşlardır. Abdullah İbn Mesud'un haber verdiğine göre ashab-ı kiram 10 âyeti iyice okuyup anlamadan ve hayatlarına uygulamadan diğer âyetlere

okumak" manasına geldiğini söylemiştir (*el-Keşşâf*, III, 91).

20 İbn Mace, hadis no: 1351.

21 Nitekim Abdullah b. Ömer (ra) bir gün Hz. Âişe validemize "Resulullah'tan gördüğün şeylerin en şaşırtıcısını bana haber verir misin?" demiş. Bunun üzerine Hz. Âişe validemiz uzun müddet ağladıktan sonra şu olayı anlatmıştır: "Onun her işi şaşırtıcı idi. Bir gün bana geldi, yorganıma girdi, hatta cildini cildime dokundurdu, sonra da buyurdu ki, 'Ey Âişe, Rabbime ibadet etmem için bu gece bana izin verir misin?' Ben de, 'Ey Allah'ın Resulü, ben senin yakınlığını severim, isteklerini de severim, izinlisin.' dedim. Kalktı, odadaki ibriğe vardı, abdest aldı, suyu çok da dökmeydi, sonra namaza durdu, Kur'an okudu ve ağladı. Sonra iki elini kaldırdı yine ağlıyordu. Hatta gözyaşlarının yeri ıslattığını gördüm. Sonra Bilâl geldi, kendisine sabah namazını hatırlatacağı. Baktı ki ağlıyor, 'Ey Allah'ın Resulü, dedi, Allah Teala senin geçmiş ve gelecek günahını affetmiş olduğu halde niye ağlıyorsun?' dedi. O da 'Ey Bilâl, buyurdu, ben Allah'a şükreden bir kul olmayayım mı?' Bundan sonra da şöyle buyurdu: 'Nasıl ağlamayayım, Allah Teala bu gece şu âyetleri (Al-i İmran 189-200) indirdi. Bu âyetleri okuyup da düşünmeyenlerin vay haline.' (Buhari, Teheccüd 6; Müslim, Münafikûn, 79-81).

22 Maide, 5/118.

23 Ahmed b. Hanbel, V, 149.

24 *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, IV, 463.

geçmezdi.²⁵ Peygamber Efendimiz'in, hakkında "Kim Kur'an'ı indirildiği gibi okumayı isterse İbn Ümmi Abd'in okuduğu gibi okusun"²⁶ dediği Abdullah İbn Mesud'un kıraet usulleriyle beraber âyetlerin manalarını da öğrendiği ve hayatına tatbik ettiği görülmektedir. Temim ed-Dari'nin "*Günah işleyip duranlar, kendilerini Salih amel işleyenlerle bir tutacağımızı, her iki grubun ölümlerini ve hayatlarını eşit yapacağımızı mı zannederler*" âyetini²⁷ sabaha kadar tekrar tekrar okuduğu, tedebbür ettiği nakledilmiştir.²⁸ Bu hususla ilgili Hz. Ömer (ra)'ın Bakara sûresini 12 senede bitirdiği, bitirdiği zaman da bir deve kurban ettiği haber verilmektedir.²⁹ Hz. Ömer'in bu sûreye kıraat, tefsir ve tatbik olarak bu kadar süre zaman ayırdığı anlaşılmaktadır. Buna benzer örnekler ashab-ı kiramın hayatında bolca yer almıştır.³⁰ Onların hayatlarında da Kur'an-ı Kerim'in kıraat, tefsir ve tatbikine azami özenin gösterildiğini müşahade etmekteyiz.

Sonuç

"Kur'an öyle bir Kitaptır ki onu sana biz indirdik, o mübarek bir Kitaptır, onun âyetlerini ülü'l-elbab tedebbür ve tezekkür etsinler!" (Sad, 38/29) âyetinin tefsirinde Zemahşeri tedebbürün, sahih tevile, doğru/güzel manaya sevk etmesi gereken bir teemmül/düşünme olduğunu, zira okunanın zahiri ile yetinenin, çok ve uzun da olsa okunanlardan herhangi bir fayda elde edemeyeceğini, bu kişinin durumunun, sürü sürü sağmal develeri bulunup da develerinin süt vermediği, sürü sürü dişi taylarının bulunup da taylarının doğurmadığı kimseye benzediğini söylemiştir. Hasanü'l-Basri de bu hususla ilgili şu ibretli sözleri sarf etmiştir: "Bu Kur'an'ı birçok kimse okur da manasından haberdar olmaz. Onlar harfleri ezberler ama Kur'an'ın hükümlerini uygulamazlar. Hatta onlardan bazıları yemin ederek: 'Kur'an'ın tamamını bir harf bile bırakmadan okudum' der. Vallahi o Kur'an'ın hiçbir harfini okumamıştır, zira onun üzerinde amel ve ahlak olarak Kur'an'ın hiçbir izi yoktur. Vallahi o Kur'an'ın harflerini ezberlememiştir ama hükümlerini zayi etmiştir. Vallahi onlar Kur'an'ın hükümlerini uygulayan hükümdar ve yönetici olamazlar. Al-

25 Bk. İbn Kesir, I, 4.

26 Ahmed b. Hanbel, I, 445.

27 Câsiye, 45/21.

28 Nevevî, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'an*, s. 80.

29 Muhammed Yusuf Kandehlevî, *Hayatü's-Sahabe*, s. 214.

30 Geniş bilgi için bk. Enes Ahmed Kerzûn, *Sahâbetü resûlillâh ve cuhûdühüm fi ta'limi'l-Kur'ani'l-Kerim ve ve'l-Înâyeti bih*, Beyrut 2003.

lah onların insanlar arasındaki sayısını çoğaltmasın. Allah'ım! Bizi Kur'an'ı tedebbür eden ulemadan eyle, tekebbür eden kurradan ise muhafaza eyle!"³¹

Şimdi o dönemlerden buralara gelecek olursak, acizane kanaatim ülkemizde ve genelde Müslüman ülkelerde Kur'an-ı Kerim tecvidiyle, hıfzıyla, kıraetiyle, telhin ve teğannisiyle oldukça güzel okunmaktadır. Yalnız bunlar Kur'an'ın zahirine ait hususiyetlerdir, doğru oldukça önemlidir, ancak ondan daha önemlisi tertil ve tecvidin bir gereği olan tedebbür, akletme, kalp ve beden duyarlılığı, tefsir ve tatbiktir. Bunların bir bütün olarak tecvid ilminin ilk kaynağını oluşturduğunu düşünüyorum. Kur'an-ı Kerimi okuma hususunda gerekli hassasiyetlere dikkat etmeyenlerle ilgili dikkat çeken hadisler vardır, bu hadisler bazı uyarılarda bulunur, "*Kur'an'ın onların boğazından aşağı geçmediğini*" bildirir.³² Acaba bu nasıl bir okumadır? Yine Peygamber Efendimiz "*Allah bu kitapla bazı kavimleri yükseltir, bazılarını alçaltır*"³³ buyurur. Bu hadis müvâcehesinden bakarsak Müslümanlar olarak bugün dünya üzerindeki yerimiz yükseklerde midir, alçalarda mı? Hadi bilim ve teknolojiyi geçtik, ahlak, adab, amâl ve akvâl olarak ne durumdayız? Can sıkıcı sorular olabilir bunlar ama manzara ortada. Özür diliyor, hepinize teşekkürler ediyorum.

31 Zemahşeri, III, 372, 373.

32 Buhari, *Fedailü'l-Kur'an* 36.

33 Müslim, hadis no: 817.

KUR'AN VE KIRAAT ÖĞRETİMİNDE EHLİYET KRİTERLERİ

Eymen Rüşdi SÜVEYD *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلي آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن من أهم الأمور التي تميز أمة الإسلام عن غيرها من الأمم أنها تلقت كتاب ربها عبر خمسة عشر قرناً من الزمان، بالنص الأصلي الذي أنزل به القرآن مكتوباً ومنطوقاً. وخلال تلك المسيرة الطويلة تداولته ألسنة شتى من شعوب الأرض كلها، وبينهم من الفروق اللغوية واللهجية الشيء الكثير.

فكيف تمت المحافظة على نطق الأصوات القرآنية كما أنزلت وإلى عصرنا هذا من غير أن يصيبها تغيير أو تبديل؟ وما هي الضوابط التي وضعها أئمة القراءة واستطاعوا من خلالها المحافظة على النص الأصلي سليماً كما أنزل؟

حتى نفهم؛ ذلك ونكون تصوراً صحيحاً عنه لا بد لنا من أن نبدأ دراستنا من أول سلسلة، أي من تلقى النبي ﷺ للقرآن العظيم من جبريل عليه السلام

إن نقل المعلومات من ملك نوراني إلى بشر من لحم ودم ليس بالأمر المعتاد بين الناس، ولا هو من أساليب التعلم التقليدية، بل هو كيفية اسمها (الوحي) لا يعرفها

* رئيس المجلس العلمي في الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم بجدة -

حَقَّ معرفتها إلا مَنْ عاناها ، والذي يعرفه عنها أَنَّها تفرِّغ معلوماتٍ مِنَ الْمَلَكِ إِلَى روح المُوَحَّى إِلَيْه مباشرةً من غيرِ مرورٍ على الأذنِ أو العينِ البشريَّتين .

ولعلَّ أَقْرَبَ شيءٍ نستطيعُ أَنْ نُشَبِّهَ به ظاهرةَ الوحي هو الرؤيا المناميةُ التي تحدثُ لكلِّ واحدٍ مِنَّا في النومِ، فترى فيه الروحُ وتسمعُ ولكنْ مِنْ غيرِ استعمالِ الأذنِ والعينِ، ومِمَّا يدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة ٩٧]، وقوله تعالى:

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء ١٩٣ - ١٩٤] .

إِذْ فَالِقَانَ الْعَظِيمِ كَانَ يَنْزِلُ عَلَى قَلْبِ النَّبِيِّ ﷺ لَا عَلَى أُذُنِهِ وَعَيْنِهِ، وَهُوَ الْوَحْيُ كَمَا ذَكَرْنَا، قَالَ ﷺ وَاصْفَاءُ تِلْكَ الْحَالَةِ: «أَحْيَانًا تَأْتِينِي مِثْلُ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ — وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ — فَيَفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ»^١.

وَالنَّبِيُّ ﷺ كَانَ يَتَلَقَّى مِنْ جِبْرِيلَ ﷺ كُلَّ مَا يَتَعَلَّقُ بِالنِّصِّ الْقُرْآنِيِّ مِنْ حَيْثُ كِتَابَتُهُ وَنَطْقُهُ، وَقِرَاءَتُهُ، وَظَاهَرُهُ وَبَاطِنُهُ، وَأَسْرَارُهُ وَأَنْوَارُهُ.

وَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ مَقْطَعٌ قُرْآنِيٌّ دَعَا مَنْ حَضَرَهُ مِنَ الْكُتَبَةِ فَيَكْتُبُونَ بَيْنَ يَدَيْهِ ﷺ . وَيَنْفَضُّ الْمَجْلِسُ وَالنَّبِيُّ ﷺ رَاضٍ عَنْ تِلْكَ الْقِطْعِ، وَلَوْ أَخْطَأَ أَحَدُ الْكُتَبَةِ سَهْوًا أَوْ عَمْدًا لَصَحَّحَ الْوَحْيُ مُبَاشَرَةً كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ [يَمِينِ الْكَاتِبِ] ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة ٤٤-٤٦] هَذَا مِنْ حَيْثُ النَّصُّ الْكُتُوبِ.

وَأَمَّا أَصْوَاتُ الْقُرْآنِ فَقَدْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَلَفَّظُ بِهَا بِفَمِهِ الشَّرِيفِ وَالصَّحَابَةُ يَسْمَعُونَهَا بِأَذَانِهِمْ، كَمَا فَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ ذَلِكَ مَعَ أَبِي بِنِ كَعْبٍ ﷺ .

وَأَحْيَانًا أُخْرَى كَانَ ﷺ . يَطْلُبُ مِنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ أَنْ يَقْرَؤُوا أَمَامَهُ وَهُوَ يَسْتَمِعُ كَمَا فَعَلَ ذَلِكَ مَعَ ابْنِ مَسْعُودٍ ﷺ .

وَالصَّحَابَةُ الْكِرَامُ عَرَبٌ أَقْحَاحٌ، لَيْسُوا بِحَاجَةٍ لِمَنْ يُصَحِّحُ لَهُمْ حُرُوفَهُمْ أَوْ نَطْقَهُمْ، وَإِنَّمَا بَدَأَتْ تِلْكَ الْحَاجَةُ تَظْهَرُ بِدُخُولِ غَيْرِ الْعَرَبِ فِي الْإِسْلَامِ، فَقَامَ عَدَدٌ مِنْ عُلَمَائِنَا.

^١ صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، الحديث ٢.

الأفذاذ كَأبي الأسود الدُّؤليّ والخليل بن أحمد الفراهيدي - بوضع ضوابط وقواعد تحفظ للنص القرآني صحّة أصواته ودقّة ألفاظه.

إنّ القرآن العظيم بناءً شامخٌ يتألّف، من سورٍ، والسُورة تتألّف، من آياتٍ، والآية تتألّف على الأغلب من جُمْلٍ، والجملة من كلماتٍ، والكلمة من حروف.

فأصغرُ وحدةٍ بنائيةٍ في القرآن العظيم هي الحرف، من هنا توجّهت عناية علمائنا إلى دراسة الحروف التي تتألّف منها لغة العرب من حيث أماكن خروجها، وصفات كلّ حرفٍ منها، سواءً كانت تلك الصفات للحرف مفردًا أو مجتمعًا مع غيره.

بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فصَبَطُوا لنا أزمنة الحروف على الصّفة المتلقّاة من الحضرة النبويّة الأفصحية سواءً في ذلك المدوّد في حروفها، والغنن في ميماتِها ونوناتِها.

كلّ ذلك محافظةً محنهم على أصوات القرآن الكريم من أن تتغيّر بتداولٍ، الألسنة المختلفة لها، إذ إنّ الألفاظ قوالب المعاني؛ فإنّ تغيّر اللَّفْظُ تغيّر المعنى المنوط به.

ف: (عسى) في لغة العرب فعلٌ تَرَجَّ لحصول أمرٍ ما، فإذا فُحِثَ سيئه صار: (عصى) وهذه تحتلّ أن تكونَ فعلاً بمعنى: خالف، وأن تكونَ اسماً للأداة التي يتوكأ الإنسان عليها.

وقد كان علمائنا في الصّدر الأوّل يلحِقون مبحث مخارج الحروف وصفاتها في آخر كُتب النحو والصّرف، كما فعل سيبويه وغيره، ولكن لما اشتدّت الحاجة إلى هذا الموضوع في تعلّم نطق القرآن العظيم النطق الصحيح أُفِرِدَ بالتأليف، فظهر عندنا ما عُرِفَ بين الناس ب: علم التجويد.

ولو كان قد ظهر في زمن النبي ﷺ ما نراه اليوم من آلاتٍ حديثة تُسجّل الصوت والصورة بالدقّة المتناهية والوضوح التامّ فصوّروا وسجّلوا لنا تلاوة رسول الله ﷺ لكنّا في غنى عن كتب التجويد جميعها، فقد كان يكفي الواحد منّا أن يشاهد ويسمّع رسول الله ﷺ ويحاكي نطقه، ويُقلّد لفظه.

فلما كان هذا الأمر معدوماً في زمن النُّبوة ألهم الله سبحانه وتعالى علماءنا العظام وَضَعَ قواعد علم التجويد التي نستطيع أن نسمّيها: التصوير الكتابي للنطق النبوي.

إِذْنُ صَارَ تَلْقَى الْقُرْآنَ الْعَظِيمِ مِنْ عَصْرِ التَّابِعِينَ وَتَابِعِيهِمْ مَنْضِبًا بِالْقَوَاعِدِ التَّجْوِيدِيَّةِ،
وَبِالتَّالِي صَارَ التَّلْقَى تَلْقِيَيْنَ:

١- تَلَقُّ مَنْطُوقٌ: وَهُوَ مَا يُشَافَهُ بِهِ مَعْلَمُ الْقُرْآنِ طَلَّابَهُ مِنْ أَصَوَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ
كَمَا تَلَقَّاهَا هُوَ.

٢- تَلَقُّ مَكْتُوبٌ: وَهُوَ مَا دَوَّنَهُ أَتَمَّتْنَا مِنْ قَوَاعِدِ عِلْمِ التَّجْوِيدِ.

وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ فِرْعَى التَّلْقَى دَوْرُهُ وَأَهْمِيَّتُهُ، وَلَا يُغْنِي أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ.

فَلَيْسَ لِلْإِنْسَانِ: كَائِنًا مِّنْ كَانَ-أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ؛ أَوْ يُقْرِئَهُ بِأَصَوَاتٍ مُّخَالِفَةٍ
لِلْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ فِي التَّلْقَى الْمَكْتُوبِ زَاعِمًا، أَنَّهُ تَلَقَّى ذَلِكَ مُشَافَهَةً عَنْ شَيْخِهِ، إِذِ
النُّصُوصُ-كَمَا يَقُولُ الْإِمَامُ ابْنُ الْجَزَرِيِّ لَا تُضَادُّمٌ بِالْأَرَاءِ [النَّشْرُ — الْفَقْرَتَانِ ١١٠٢-
١١٠٧].

كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ لَمْ يُشَافَهُ بِأَصَوَابِ الْقُرْآنِ أَسْتَاذًا مُّتَقِنًا أَنْ يَأْتِيَ إِلَى نُّصُوصِ
الْأَثْمَةِ الْمُجَوِّدِينَ فَيَسْتَنْطِقُهَا وَيَسْتَنْبِطُ مِنْهَا أَشْيَاءَ لَمْ تَخْطُرْ بِبَالٍ أَصْحَابِ تِلْكَ النُّصُوصِ،
وَلَوْ خَرَجَ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ مِنْ قَبْرِهِ لَقَالَ لِذَلِكَ الْإِنْسَانِ: لَمْ أَقْصِدْ مَا فَهِمْتَ مِنْ كَلَامِي وَلَمْ
يَخْطُرْ بِبَالِي.

وَكَلَّا هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ مَزَلْتُ خَطِيرَ، زَلْتُ بِهِ أَقْدَامُ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ، فَاتُّوا بِمَا لَمْ يُسَبِّقُوا
إِلَيْهِ مِنْ تَغْيِيرٍ لِأَصَوَاتِ بَعْضِ الْأَحْرَفِ الْقُرْآنِيَّةِ بِسَبَبِ عَدَمِ اكْتِمَالِ مَنْهَجِ التَّلْقَى عِنْدَهُمْ،
وَالِإِكْتِفَاءِ بِأَحَدَى شُعْبَتَيْهِ عَنِ الْآخَرَى.

قَالَ الْإِمَامُ أَبُو بَكْرٍ ابْنُ مُجَاهِدٍ (ت ٣٢٤ هـ):

فَمِنْ جَمَلَةِ الْقُرْآنِ الْمُعَرَّبِ الْعَالَمُ بِوُجُوهِ الْإِعْرَابِ وَالْقِرَاءَاتِ، الْعَارِفُ بِاللُّغَاتِ وَمَعَانِي
الْكَلَامِ، الْبَصِيرُ بِعَيْبِ الْقِرَاءَةِ، الْمُتَنَقِّدُ لِلْأَثَارِ، فَذَلِكَ الْإِمَامُ الَّذِي يَفْرَعُ إِلَيْهِ حَفَاطُ الْقُرْآنِ
فِي كُلِّ مَصْرِ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ.

وَمِنْهُمْ مَنْ يُعَرِّبُ وَلَا يَلْحَنُ، وَلَا عِلْمَ لَهُ بِغَيْرِ ذَلِكَ، فَذَلِكَ كَالْأَعْرَابِيِّ الَّذِي يَقْرَأُ
بِلُغَتِهِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى تَحْوِيلِ لِسَانِهِ، فَهُوَ مَطْبُوعٌ عَلَى كَلَامِهِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ يُوَدِّي مَا سَمِعَهُ مِمَّنْ أَخَذَ عَنْهُ، لَيْسَ عِنْدَهُ إِلَّا الْأَدَاةُ لِمَا تَعَلَّمَ، لَا يَعْرِفُ
الْإِعْرَابَ وَلَا غَيْرَهُ، فَذَلِكَ الْحَافِظُ، فَلَا يَلْبِثُ مِثْلُهُ أَنْ يَنْسَى إِذَا طَالَ عَهْدُهُ فَيُضَيِّعُ الْإِعْرَابَ

لَشِدَّةِ تَشَابُهِهِ، وَكَثْرَةِ فَتْحِهِ وَضَمِّهِ وَكُسْرِهِ فِي الْآيَةِ الْوَاحِدَةِ، لِأَنَّهُ لَا يَعْتَمِدُ عَلَى عِلْمٍ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَلَا بَصَرٍ بِالْمَعَانِي يَرْجِعُ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا اعْتِمَادُهُ عَلَى حِفْظِهِ وَسَمَاعِهِ.

وَقَدْ يَنْسَى الْحَافِظُ فَيُضَيِّعُ السَّمَاعَ، وَتَشْتَبِهَ عَلَيْهِ الْحُرُوفُ، فَيَقْرَأُ بَلَحْنٍ لَا يَعْرِفُهُ، وَتَدْعُوهُ الشُّبُهَةُ إِلَى أَنْ يَرَوِيَهُ عَنْ غَيْرِهِ وَيُبْرِيَّ نَفْسَهُ، وَعَسَى أَنْ يَكُونَ عِنْدَ النَّاسِ مُصَدِّقًا فَيُحْمَلُ ذَلِكَ عَنْهُ، وَقَدْ نَسِيَهُ وَأَوْهَمَ فِيهِ وَجَسَرَ عَلَى لُزُومِهِ وَالْإِصْرَارِ عَلَيْهِ.

أَوْ يَكُونُ قَدْ قَرَأَ عَلَى مَنْ نَسِيَ وَضَيِّعَ الْإِعْرَابَ وَدَخَلْتَهُ الشُّبُهَةُ فَتَوَهَّمَ، فَذَلِكَ لَا يُقَلَّدُ الْقِرَاءَةَ وَلَا يُحْتَجُّ بِنَقْلِهِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ يُعَرِّبُ قِرَاءَتَهُ وَيُبْصِرُ الْمَعَانِي، وَيَعْرِفُ اللُّغَاتِ وَلَا عِلْمَ لَهُ بِالْقِرَاءَاتِ وَاخْتِلَافِ النَّاسِ وَالْآثَارِ، فَرَبَّمَا دَعَاهُ بَصَرُهُ بِالْإِعْرَابِ إِلَى أَنْ يَقْرَأَ بِحَرْفٍ جَائِزٍ فِي الْعَرَبِيَّةِ لَمْ يَقْرَأْ بِهِ أَحَدٌ مِنَ الْمَاضِينَ فَيَكُونُ بِذَلِكَ مُبْتَدِعًا،^٢ أَنْتَهَى كَلَامُ ابْنِ مَجَاهِدٍ، . وَقَالَ الْإِمَامُ مَكِّي بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ت ٤٣٧ هـ) :

«وَالرَّوَايَةُ إِذَا أَتَتْ بِالنَّصِّ فِي الْكُتُبِ وَالْقِرَاءَةِ كَانَتْ أَقْوَى وَأَوَّلَى مِنْ رَوَايَةٍ لَمْ تُنْقَلْ فِي كِتَابٍ، وَلَا صَحَبَهَا نَصٌّ».

وَمَا يُقَلُّ بِتَلَاوَةٍ وَلَمْ يُؤَيِّدْهُ نَصٌّ كِتَابٍ فَالْوَهْمُ وَالْغَلَطُ مُمَكِّنُ مَنْ نَقَلَهُ؛ إِذَا هُوَ بَشْرٌ. وَإِنَّمَا تَعَلَّقَ الْقِرَاءُ بِنُصُوصِ الْكُتُبِ لِأَنَّهُ عِنْدَهُمْ أَثَبْتُ فِي الْحِفْظِ؛ لِأَنَّ الْحِفْظَ يَدْخُلُهُ الْوَهْمُ وَالشُّكُّ.

فَلَيْسَ رَوَايَةُ يَصْحَبُهَا النُّقْلُ وَالنَّصُّ فِي الْكُتُبِ - مِنْ تَأْلِيفِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالتَّأَخَّرِينَ - مِثْلَ رَوَايَةٍ لَا يَصْحَبُهَا غَيْرَ أَنْ يَقُولَ نَاقِلُهَا: كَذَلِكَ قَرَأْتُ، وَلَا يَدْخُلُ قَوْلُهُ نَصٌّ كِتَابٍ»^٣

أمثلة على بعض التغيرات لأصوات عدد من الحروف بعيداً عن القواعد المدونة تمهيد:

إننا نعيش - بفضل الله تعالى - مانستطيع أن نُسمِّيَه؛ ب: العصر الذهبي للقرآن الكريم؛ فنحن نرى إقبال الأمة على كتاب ربها في شتى بلاد المسلمين عناية بتلاوته وحفظه من الكبار والصغار، والذكور والإناث.

^٢ السبعة في القراءات لابن مجاهد ص ٤٥ — ٤٦.

^٣ رسالة تمكين المد في ﴿ءاتى﴾ و﴿ءامن﴾ و﴿ءادم﴾ وشبهه، لمكي بن أبي طالب القيسي ص ٤٨.

وفي غمرة هذه العودة إلى القرآن العظيم ، ولقلة عدد المتصدين للتعليم من المتقنين ، فقد تصدّر لهذه المهمة - أحياناً - من ليسوا أهلاً لها بسبب ضعفهم في التلقّي المنطوق ، وجَهِلهم بكُلٍّ أو بعضِ التلقّي المكتوب .

فَنَرَى الواحدَ منهم يقرأ ويُقرئ مُتأثراً بلهجته العامية إن كان عربياً ، أو بأصوات لغته المخالفة نطقِ العرب إن كان غيرَ عربيٍّ .

وَيَسُوءُ الأمرُ حينما يُنبّه هذا الإنسانُ على ما عنده من ملاحظاتٍ فتأخذه الحِمْيَةُ والعَصْبِيَّةُ ، ويبْزُ على نطقه المعوجِّ بحجّة أنّه هكذا تلقّى من أستاذه ، وأنَّ أستاذه كان وكان ، من الدقّة والإتقان بأعلى مكان .

ويزدادُ الأمرُ سوءاً إن أمسَكَ هذا الإنسانُ القلمَ وجلسَ يَدُونُ مزاعمه تلك في مؤلَّفٍ حديثٍ لا يَمُتُّ إلى ما ذكره أئمُّتنا في كتبهم بصِلَةٍ .

* * *

فَمِنَ ذلك ما دَوَّنه بعضهم من ترقيقِ الألفِ بعدَ الحروفِ المفخِّمة ، وفي هذا يقول إمامنا ابن الجزريّ (ت ٨٣٣ هـ) :

«وَأَمَّا نَصُّ بعضِ المتأخِّرين على ترقيقها بعدَ الحروفِ المفخِّمة فهو شيءٌ وَهْمٌ فِيهِ ولم يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ ، وقد رَدَّ عَلَيْهِ الأئمَّةُ المحقِّقُونَ مِنْ مُعاصِرِيهِ»^٤ .

وَأُنْبِئْهُ هُنَا إلى بعضِ التغيّيراتِ الصوتيّةِ في تلاوةِ القرآنِ الكريمِ والتي يكونُ سببُها التَّأَثُّرُ بِاللُّغَةِ العاميّةِ عِنْدَ العربِ أو بِاللُّغَةِ غيرِ العربيّةِ عِنْدَ غيرِهِمْ :

- ١- عَدَمُ إِتِمَامِ الحركات .
- ٢- نطقُ الواوِ العربيّةِ مثلَ حرفِ (O) بالإنجليزيّة ، وسببُ ذلك خَلْطُ صوتِ الواوِ بصوتِ الألفِ .
- ٣- نطقُ الياءِ كالألفِ الممالّةِ ، وذلك في نحوِ : ﴿الرَّجِيمُ﴾ و ﴿نَسْتَعِينُ﴾ وسببُ ذلك خَلْطُ صوتِ الياءِ بصوتِ الألفِ .

^٤ النشْرُ في القراءاتِ العشرِ لابن الجزريّ ٢١٥/١ .

٤- جعل صوت الجيم رخوًا، وذلك بإجراء الصوت معه، بخلاف الجيم الفصيحة فإنَّ صوتها محبوس؛ لأنَّها حرفٌ شديد.

وقد يُغيَّر صوتُ الجيم عند بعضهم بخلطه بصوتِ الشين، مثلُ (يَشْعُلُونَ) بدلُ ﴿يَجْعَلُونَ﴾.

وقد يُغيَّر صوتُ الجيم كذلك بخلطه بحرفِ الدال، وذلك باستعمالِ طرفِ اللسان بالإضافة إلى وسطه، فيقول أحدهم: (الرَّديم) بدلُ ﴿الرَّجيم﴾ و: (يَدْمَعُونَ) بدلُ ﴿يَجْمَعُونَ﴾.

كما قد يُغيَّر صوتُ الجيم بصوتِ (G) كما هو في القاهرة والإسكندرية، ومنطقة تعز وما جاورها في اليمن.

ويُغيَّر صوتُ الجيم في بعض المناطق بقلبه إلى ياء، كما في منطقة الكويت، فقد يقول العاميُّ منهم: إِنَّ يَأْيُويَ وَمَأْيُويَ، بدلُ: ﴿إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ﴾، الكهف ٩٤.

٥- تغيير صوتِ القافِ بصوتِ (G) كما هو في بلادِ حَضْرَمَوْت، فيقرأ أحدهم: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ التين ٤.

أوتغيير القافِ بخلطِ صوتها بحرفِ الغين كما في بلادِ السودان، فيقول أحدهم: (الْعَدْرِ) بدلُ ﴿الْقَدْرِ﴾، و: (غَادِر) بدلُ ﴿قَادِر﴾.

وقد ينعكس الأمرُ فيُخلطُ صوتُ الغين بالقاف كما هو في بعض مناطق شرق الجزيرة العربية، فيقرأ أحدهم: (قَيْرِ الْمَقْضُوبِ) بدلُ: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ﴾.

وقد يُغيَّر صوتُ القاف بقلبيها جيمًا كما في بعض مناطق العراق وشرق الجزيرة العربية، فيقول أحدهم: فَأَيْيَ جَرِيْبُ، بدلُ: ﴿فَأَيْيَ قَرِيْبُ﴾ و: إِنَّا هَا هُنَا جَاعِدُونَ بدلُ: ﴿إِنَّا هَهْنَا قَاعِدُونَ﴾.

كما قد يُغيَّر صوتُ القاف بقلبيها كافًا أو تقريباها منها، كما هو في بعض مناطق فلسطين السليبية، فيقول أحدهم: (كَال) بدلُ ﴿قَالَ﴾، و: (كَدَرْنَا) بدلُ ﴿قَدَرْنَا﴾ بل قد نسمع ذلك من بعض القراء الذين يُبالغون في ترقيق القاف المكسورة حتى تكاد تكون كافًا، فيقرأ أحدهم: (وَبِالْحَكِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَكِّ نَزَلَ) بدلُ: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾.

٦- تغيير الحروف اللثوية بسبب عدم إخراجها من مخرجها الصحيح، فتحوّل الثاء إلى سين، والذال إلى زاي، والظاء إلى صاد مُشَمَّةً بالزاي، فيقول أحدهم: (سَلَاَسَة) بدل «ثَلَاَثَة»، و (الزَيْن) بدل «الَّذِينَ» و «الظُّلَمِينَ» بالوصف المذكور سابقاً كما نسمعه من العامة في الشام ومصر وغيرهما.

٧- وقد يقع التغيير لبعض الأصوات القرآنية بسبب عدم وجودها في العاميات المعاصرة كالهزرة المسهلة مثلاً، فيقلّبها بعضهم إلى هاء خالصة فيقول: (أَهْجَمِي) بدل «أَعْجَمِي»، أو يبدّلها حرف علة فيقول: (أَيْدَا) بدل «أَذَا».

٨- وأيضاً قد يستصعب بعضهم الألف الممالة إمالة كبرى في نحو «مَجْرِيهَا» على رواية حفص فيقلّبها ياءً فيقول: (مَجْرِيهَا) ويقول: (وَجِيَاء) بالياء بدل «وَجَاء» بإمالة ألفها على قراءة حمزة.

٩- ومن التأثير بالعامية ما نسمعه من تقليل الألفات أي إمالتها إمالة صغرى في نحو: «بِسْمِ اللَّهِ» ونحو «ملك يوم الدين» نسمع ذلك من كثير من المصريين والتونسيين.

١٠- ومن التغيير لبعض أصوات الأحرف القرآنية مما سببه التأثير بلغة غير العربية خلط صوت الواو بالياء كما يفعله أغلب الإخوة الأتراك، فيقول أحدهم: «تَعْمَلُونَ» بواو مشوية بالياء.

١١- ومن ذلك خلط صوت الواو بحرف (V) وهو أيضاً ما يفعله بعض الإخوة الأتراك فيقول أحدهم: «وَكَاَن» بواو مشوية صوت (V) .

١٢- كذلك المبالغة في همس الكاف والتاء المتحرّكتين، وهو ما نسمعه من بعض الإخوة الأتراك والأكراد والمغاربة، في نحو: «إِنَّكُمْ» و «تَتَوَفَّهُمْ».

١٣- ومن ذلك تغيير صوت الضاد الفصيحة إلى أقرب حرف يستسهله اللسان بحكم لهجته أو لغته، فيقلّبها بعضهم إلى ظاء أو شبهها، أو إلى دالٍ مُرَقَّقةٍ أو مُفَحَّمةٍ، أو إلى لام.

١٤- ومن ذلك تغيير صوت الحاء إلى الخاء أو الهاء، فيقرأ أحدهم بدل «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ) أو: (الرَّهْمَانِ الرَّهِيمِ) وبدل «الْحَرُّ بِالْحَرِّ»: «الْحُرُّ بِالْحُرِّ»، أو: «الْهَرُّ بِالْهَرِّ».

١٥- ومن ذلك تغيير صوت حرف الراء بعدم تمكين طرف اللسان من مخرجها الصحيح فيخرج صوت فموي عائم، أو تغيير صوتها بإبدالها غيناً كما يفعلهُ الفرنسيون ومن تأثرَ بهم.

* * *

أمثلة على بعض التغييرات لأصواط عدد من الحروف بسبب استنطاق النصوص: هذا هو المزلق الثاني الذي قد يقع فيه المرء بسبب استنطاق نصوص الأئمة بعيداً عن التلقّي المنطوق الذي وصلنا من أفواه المشايخ العارفين أصحاب الأسانيد المتصلة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن صور ذلك :

١- ما فعله محمد المرعشي المعروف بساجّلي زاده (ت ١١٥٠ هـ) من إعمال الذهن في الوصف المدوّن للحروف فخرج بأمرين خطيرين:

أولهما: أن الطاء يجب أن تُنطق كالضاد التي نطقها نحن اليوم، فندلاً من (الشيطان) نقول: (الشيطان) وبدلاً من ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ يريدنا أن نقول: ﴿أُضِيعُوا اللَّهَ وَأُضِيعُوا الرَّسُولَ﴾ والعياذ بالله تعالى.

والأمر الثاني: هو نطق الضاد شبيهة بالطاء، وهو قول فاسد قديم أحياه المرعشي بإعمال ذهنه في النصوص بعيداً عن التلقّي المنطوق، ومعلوم الفساد المترتب على خلط صوتي الضاد والطاء، ف: (ضَلَّ) غير (ظَلَّ) و: (ناضرة) غير (ناظرة) وإنما وقع كثير من العامة - وخاصة أهل البوادي - في هذا الخلط لعدم تمكنهم من نطق الضاد الفصيحة، فكانت الطاء أقرب حرف لهم فأبدلوا منها.

٢- ومن ذلك ما فعله أحد الشيوخ الذين عاصرناهم من قياسه إخفاء الميم عند الباء على إخفاء النون عند حروفها الخمسة عشر، فبدا له أنه يجب عدم إطباق الشفتين عند نطق الميم المخففة، كما أننا لا نعمل طرف اللسان عند إخفاء النون في نحو: ﴿أَنْزَلَ﴾ و ﴿الْإِنْسَن﴾ وهي شبهة قوية، سببها القياس بعيداً عن التلقّي المنطوق، وليس هذا مجال تفنيدها.

قال إمامنا الشاطبي رحمه الله تعالى: ^٥ «وَمَا لِقِيَاسٍ فِي الْقِرَاءَةِ مَدْخُلٌ»

^٥ من الشاطبية، البيئ رقم ٣٥٤.

وقال الإمام ابنُ الجزريِّ بعدَ أن بيَّن القياسَ الصحيحَ من غيره:
«وقد زلَّ بسببِ ذلك قومٌ وأطلقوا قياسَ ما لا يُروى على ما رُوي، وما له وجهٌ
ضعيفٌ على الوجهِ القوي، كأخذِ بعضِ الأغبياءِ بإظهارِ الميمِ المقلوبةِ من النونِ والتنوينِ،
وقَطَعَ بعضُ القُرَّاءِ بترقيقِ الراءِ الساكنةِ قبلَ الكسرةِ والياءِ، وإجازةِ بعضِ مَنْ بلغنا عنه
ترقيقَ لامِ الجلالةِ تبعاً لترقيقِ الراءِ مِنْ: ﴿ذُكِرَ اللَّهُ﴾^٦ إلى غيرِ ذلك.. مما سَلَكْنَا فيه
طريقَ السَّلَفِ، ولم نَعْدِلْ فيه إلى تمويهِ الخَلَفِ»^٧ ٥١٧
أقول:

فَمِنْ كُلِّ ما سبقَ يَتَبَيَّنُ لَنَا أَنَّ المنهجَ الصحيحَ في تلقِّي القرآنِ الكريمِ ونقلِ أصواتِهِ
النقلَ الدقيقَ يكونُ بعدمِ إهمالِ أحدِ جناحي التلقِّي اكتفاءً بأحدهما عن الآخرِ، فالروايةُ
لها نقلُها، والدِّرايةُ لها ضبطُها.

* * *

ضوابطُ تلقِّي القرآنِ الكريمِ:

إنَّ تلقِّي القرآنِ الكريمِ من أفواهِ الشيوخِ القُرَّاءِ على أنواعٍ:

١- تصحيحُ التلاوةِ:

وذلك بأن يسمَعَ الطالبُ النُّطقَ الصحيحَ لحروفِ القرآنِ من أستاذِهِ، ثم يُحاكي ويُقلِّدُ
ذلك النُّطقَ والأستاذُ يُصحِّحُ أو يُثبِّتُ.

وقد يكونُ هذا التصحيحُ لبعضِ القرآنِ، كالفاتحةِ وجزءٍ عَمَّ مثلاً، أو يكونُ للقرآنِ
كاملاً مِنْ أَوَّلِهِ إلى آخِرِهِ، وذلك بإحدى الرِّوَاياتِ التي نُقِلَ القرآنُ العظيمُ مِنْ خلالها
كروايةِ حفصٍ أو ورشٍ أو قالونَ أو غيرها.

٢- الحفظُ غيباً:

^٦ وذلك مِنْ طريقِ الأزرقِ عن ورشٍ.

^٧ النُشْرُ في القراءاتِ العشرِ لابنِ الجزريِّ ١/١٨٠.

وهو من مزايا هذه الأمة المحمدية، قال تعالى: (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) ^٨.

وقد تبارى المسلمون قديماً وحديثاً في حفظ كتاب الله، كُلُّ حَسَبٍ استطاعته وما اتاه الله تعالى من ملكاتٍ.

وأقلُّ ما يجبُ على المسلم حفظُه ما تصحُّ به صلاتُه ، وهو الفاتحةُ الشريفةُ على أغلبِ المذاهبِ، وأعلى ما يَصِلُ إليه المرءُ هو حفظ القرآن الكريم كاملاً. والذي يشهدُ لإنسانٍ ما، أنَّه قد حَفِظَ من القرآن كُلَّهُ أو بعضَه هو أستاذه الذي يستمعُ إلى حفظه.

فبناءً على ما سبق نُحدِّدُ أنواعَ تلقِّي القرآن الكريم بما يلي:

أنواع تلقِّي القرآن الكريم

- ١- عرضُ القرآن الكريم كاملاً غيباً على أستاذٍ مقرئٍ مُتَّصِلِ الإسنادِ، مع إتقانِ أحكامِ التلاوة نظرياً وتطبيقياً؛ وهذا أعلى أنواعِ التلقِّي وأتمُّه، وهو الذي جرى عليه الأئمةُ القُراء عبرَ العصورِ إلى وقتنا الحاضرِ.

وفي هذا النوع من التلقِّي يُدَقِّقُ الأستاذُ على تلميذه في الكبيرة والصغيرة حتى تصيرَ تلاوته مُطابِقةً لتلاوة الأستاذِ، وحتى نَضْمَنَ عدمَ هُبُوطِ مُستوى الأداء من جيلٍ إلى جيلٍ.

- ٢- حفظُ بعضِ القرآن الكريم غيباً مع إتقانِ أحكامِ التلاوة نظرياً وتطبيقياً لكلِّ القرآن؛ وهذا النوعُ من التلقِّي أدنى من الذي قبله، ويُناسبُ شريحةً أكبرَ من المجتمع الإسلامي.

- ٣- حفظُ بعضِ القرآن الكريم غيباً مع إتقانِ أحكامِ التلاوة نظرياً وتطبيقياً لبعضِ القرآن؛ وهو ما يُناسبُ السَّوادَ الأعظمَ من الملمين.

^٨ ٨ العنكبوت ٤٩.

ولما كان النوعُ الأوَّلُ مِنَ التَّلْقِي هو أَعْلَاهَا وَأَتَمُّهَا فَأَرَى أَلَّا يُطْلَقَ مُصْطَلَحُ: (إِجَازَةٌ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ) إِلَّا عَلَيْهِ، وَأَمَّا النُّوعَانِ الْآخَرَانِ فَيُعَبَّرُ عَنْهُمَا بِكَلِمَةٍ أُخْرَى مِثْلُ: (شَهَادَةُ إِتْقَانِ تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ) أَوْ مَا شَابَهَهُ.

* * *

مفهومُ الإِشْهَادِ عَلَى الْإِجَازَةِ:

قد يقرأ طالبٌ على شيخٍ مَقْرِيٍّ ما يَسْتَحِقُّ بِهِ الْإِجَازَةَ فَيُجِيزُهُ، وَيُحِبُّ ذَلِكَ الطَّالِبُ أَوْ الْأَسْتَاذُ أَنْ يُشْهَدَ بَعْضُ ذَوِي الْفَضْلِ عَلَى تِلْكَ الْإِجَازَةِ، كَأَنَّهُ يَقُولُ: اشْهَدْ عَلَيَّ يَا فَلَانُ أَنِّي قَدْ أَجَرْتُ هَذَا الطَّالِبَ بِمَا قَرَأَ عَلَيَّ مِنَ الْقُرْآنِ وَهَذَا أَمْرٌ قَدْ جَرَتْ عَلَيْهِ عَادَةُ الْأَثَمَةِ سَلَفًا وَخَلْفًا.

ولكننا نَسْمَعُ الْيَوْمَ مِنْ فَلَانٍ أَوْ فَلَانَةٍ مِمَّنْ شَهِدَ عَلَى إِجَازَتِهِ مِنْ أَسْتَاذِهِ أَوْ أَسْتَاذَتِهَا الْمَقْرِيَّ الْفُلَانِيَّ الْمَشْهُورَ أَنَّهُ يَقُولُ: عِنْدِي إِجَازَةٌ مِنْ فَلَانٍ! فَيُوهِمُ أَنَّهُ قَرَأَ أَوْ قَرَأَتْ عَلَى الشَّيْخِ الْمَشْهُورِ نَفْسَهُ، وَهَذَا مِنْ أَنْوَاعِ التَّدْلِيسِ الْمَعْرُوفِ عِنْدَ الْمُشْتَغِلِينَ بِعُلُومِ الْحَدِيثِ. وَمِنَ الْأُمُورِ الَّتِي تَحْدُثُ الْيَوْمَ مِنْ بَعْضِ مَنْ تَصَدَّى لِلْإِقْرَاءِ - وَأَتَمَنَّى أَلَّا تَحْدُثَ - مَا يَلِي:

١- عَدَمُ وَضُوحِ نَصِّ الْإِجَازَةِ:

فَقَدْ تَكُونُ الْقِرَاءَةُ نَظْرًا مِنَ الْمَصْحَفِ وَلَا يُنْصُّ عَلَى ذَلِكَ، أَوْ قَدْ تَكُونُ لِبَعْضِ الْقُرْآنِ لَا لِكُلِّهِ وَلَا يُبَيِّنُ هَذَا الْأَمْرَ.

٢- قِرَاءَةُ خَتْمَةٍ مُرَقَّعَةٍ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ أَسْتَاذٍ ثُمَّ يُجِيزُ وَاحِدٌ مِنْهُمْ بِكُلِّ الْقُرْآنِ، فَكَيْفَ يَكُونُ هَذَا؟!

٣- وَقَدْ يَنْعَكُسُ الْأَمْرُ، فَيَقْرَأُ أَكْثَرُ مِنْ طَالِبٍ بِالتَّنَاوُبِ خَتْمَةً وَاحِدَةً عَلَى شَيْخٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ يُجِيزُهُمْ أَجْمَعِينَ، فَكَيْفَ يَحْدُثُ هَذَا أَيْضًا؟! وَهَلْ كُلُّ مَنْ سَمِعَ أَدَاءً لِكَلِمَةٍ قُرْآنِيَّةٍ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُعِيدَهَا كَمَا سَمِعَهَا؟

٤- قِرَاءَةُ خَتْمَةٍ مُرَقَّعَةٍ بِأَكْثَرِ مِنْ رِوَايَةٍ؛ كَأَنَّهُ يَكُونُ بَعْضُهَا عَلَى رِوَايَةِ حَفْصٍ، وَبَعْضُهَا عَلَى وَرْشٍ أَوْ قَالُونَ، ثُمَّ يُقَالُ: قَرَأَ عَلَيَّ خَتْمَةٌ كَامِلَةٌ بِالرَّوَايَتَيْنِ، فَيُوهِمُ أَنَّهُ قَدْ جَمَعَ

كُلَّ أَوْجِهٍ الرُّوَايَتَيْنِ فِي تِلْكَ الْخَتْمَةِ، مَعَ أَنَّ هَذَا لَمْ يَحْدُثْ، وَهَذَا مِنْ أَنْوَاعِ التَّدْلِيسِ، وَلَا مُبَرَّرَ لَهُ وَلَا مُسَوِّغَ.

٥- قراءةُ خَتْمَةٍ سَرِيعَةٍ فِي وَقْتٍ ضَيِّقٍ جَدًّا بِحُجَّةٍ أَنَّ الطَّالِبَ عَلَى سَفَرٍ، أَوْ أَنَّهُ غَرِيبٌ، وَيُرِيدُ نَيْلَ الْإِجَازَةِ قَبْلَ سَفَرِهِ، فَيُتَّسَاهَلُ مَعَهُ فِي جَوْدَةِ الْأَدَاءِ وَدِقَّةِ الْأَحْكَامِ، بَلْ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْكَامِ الَّتِي يَجِبُ عَلَيْهِ مَعْرِفَتُهَا نَظْرِيًّا لَا تُشْرَحُ لَهُ وَيُجَازُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْرِفَهَا بِحُجَّةٍ ضَيِّقِ الْوَقْتِ؟! فَمَا فَائِدَةُ إِجَازَةِ كَهْذِهِ؟ وَهَلِ الْإِجَازَةُ غَايَةٌ أَمْ وَسِيلَةٌ؟

٦- بَعْضُ السَّادَةِ الْمُقَرَّرِينَ يَجُورُ عَلَى نَفْسِهِ، وَيَضْغُطُّ عَلَيْهَا أَكْثَرَ مِمَّا تَحْتَمِلُ، فَيَجْلِسُ لِلْإِقْرَاءِ مَعَ شِدَّةِ الْإِعْيَاءِ أَوْ النُّعَاسِ، مِمَّا يُفَوِّتُ عَلَيْهِ الْأَمَانَةَ فِي الثَّلَاثِينَ، وَخَاصَّةً لِأَحْكَامِ بَعْضِ الْكَلِمَاتِ الَّتِي لَا تَتَكَرَّرُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ. وَفِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ «خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ».

السَّادَةُ الْحُضُورُ:

لَعَلِّي أَطَلْتُ عَلَيْكُمْ فَسَامِحُونِي، وَلَكِنْ كَانَ لَا بُدَّ لِي مِنْ بَيَانِ كَامِلٍ لِهَذَا الْمَوْضُوعِ مِنْ جَمِيعِ جَوَانِبِهِ، وَمَا قَصْدِي - وَاللَّهِ - إِلَّا الْمَحَافَظَةُ عَلَى دِقَّةِ النُّقْلِ الْقُرْآنِيِّ عِبْرَ الْأَجْيَالِ مَعَ التَّسْهِيلِ عَلَى الْأُمَّةِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِيطٍ.

اللَّهُمَّ أَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَارْزُقْنَا اتِّبَاعَهُ، وَأَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا وَارْزُقْنَا اجْتِنَابَهُ، وَوَفَّقْنَا لِمَا تُحِبُّ وَتَرْضَى، وَأَدِّمْ عَلَيْنَا نِعْمَةَ خِدْمَةِ تَعَلُّمِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَتَعْلِيمِهِ إِلَى أَنْ نَلْقَاكَ وَأَنْتَ رَاضٍ عَنَّا يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.

وَصَلِّ اللَّهُ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

MÜZAKERE

Mehmet Emin MAŞALI*

Dr. Eymen Rüşdî Süveyd'e böyle bir metinle bizleri onurlandığı için şükranlarımı sunuyorum. Tebliğle ilgili değerlendirmelerime geçmezden evvel iki başlık altında tebliğin genel bir özetini yapmanın yararlı olacağı kanaatimdeyim:

I. Tebliğde evvelemirde şu soruların cevabı aranmaktadır:

“Kur'an'ın seslendirilişinin asrımıza kadar değişmeden muhafazası nasıl gerçekleşmiştir? Kıraat imamlarının/âlimlerinin Kur'an'ın aslî nassını koruma amacıyla vazettikleri ilkeler/ölçütler nelerdir? Bu sorulara cevap olarak tebliğde şu izahata yer verilmiştir: Halis Arap olmaları hasebiyle sahabe, Kur'an'ı sahih bir biçimde okuma noktasında bir desteğe ihtiyaç duymamışlardır. Böyle bir ihtiyaç Arap olmayanların İslam'a girmesiyle kendini göstermeye başlamıştır. Bunun üzerine ileri gelen âlimler, Kur'an lafızlarını sahih ve dakik bir biçimde seslendirmeye/okumaya imkân verecek kural ve kaideleri tespit etmişlerdir. Kur'an'ın aslî seslendirilişini muhafazaya yönelik bu çalışmalar, her bir harfin mahreç ve sıfatının tek tek tespitine kadar derinleştirilmiştir. Bu yöndeki bilgiler ilk olarak sarf ve nahivle ilgili eserlerde mevzu bahis edilmiş, bilahare bu konularda müstakil eserler kaleme alınmaya başlanmış ve Tecvid İlmi bu çalışmalar neticesinde varlık kazanmıştır.

Tebliğ sahibine göre bütün bu gerçekler Kur'an'ın tilavet keyfiyetinin naklinde iki telakki yönteminin benimsendiğini göstermektedir:

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1. Şifahi/sözel telakki yöntemi: Bu, Kur'an muallimi olan kimsenin, talebelerine, okuyuşu, kendisi nasıl ahzetmiş ise o şekilde şifahi olarak telkin etmesini ifade eden yöntemdir.

2. Kitabî/yazılı telakki yöntemi: Tecvidle ilgili kuralların müstakil eserler dâhilinde kayda geçirilmesini ifade eden yöntemdir. Tebliğ sahibine göre Kur'an'ın tilavet keyfiyetinin tayininde bu yöntemlerin her ikisi de önem arz etmekte olup, biriyle yetinilmesi kâfi gelmemektedir. Dolayısıyla bir kimsenin kalkıp da, hocalarından şifahen o şekilde aldığı iddiasıyla, Kur'an'ı, kaynaklarda zikri geçen kurallara aykırı bir biçimde okuması söz konusu olamaz. Aynı şekilde yetkin bir hocadan müşâfehe yoluyla ahzetmemiş birinin, salt kaynaklarda tecvid âlimlerine nispet edilen metinleri esas alıp, onlardan, metin sahiplerinin dahi aklına gelmeyecek birtakım hükümler istihrac etme yoluna gitmesi de söz konusu olamaz. Tebliğ sahibine göre her iki tür yaklaşım da hatalıdır. Nitekim bu yöntemlerden yalnızca biriyle yetinmek pek çok kimsenin yanlış düşmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla sahih bir okuyuş için, okuyuş, hem yetkin bir üstattan ahzedilmeli, hem de kaynaklarda zikri geçen bilgilerle desteklenmelidir. Bir başka ifadeyle hem şifahi hem kitabi kaynaklara dayanmalıdır.

Bu çerçevede tebliğde evvela kitabi bilgiye dayanılmaması sebebiyle zuhur eden hatalara dair örnekler verilmekte, sonrasında da kaynaklardaki açıklamaları yanlış yorumlayıp hatalı istinbatlarda bulunmaktan kaynaklanan hatalar zikredilmektedir.

II. Tebliğde ele alınan diğer hususlar ise özetle şunlardır:

1. Kur'an'ı bir üstattan almanın kural ve yöntemleri.
2. Kur'an'ı telakki etme türleri.

3. İcazet meselesi. İcazet meselesiyle ilgili olarak tebliğde günümüz icazet uygulamalarında pek titiz davranılmadığına işaret edilmekte, bu çerçevede örnek kabilinden bazı gevşek uygulamalar tadat edilmektedir.

Tebliğle ilgili değerlendirmelerim ise şöyledir:

1. Tebliğde kimi zaman konu dışına çıkmalar göze çarpmaktadır. Vahyin mahiyeti, vahiy-rüya benzerliği gibi hususlarla ilgili açıklamaları bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Zira "Hz. Peygamberin Kur'an'ı doğrudan Cebrail'den telakki ettiği" ana fikrinin işlendiği bir pasajda vahyin mahiyetiyle ilgili açıklamalara gerek olmadığı kanaatindeyim.



2. Hatalı değerlendirmelere kimi zaman üstü örtülü bir biçimde temas edilmektedir ki kanaatimce bu durum tebliğin ilmi kıymetini düşürmektedir. Sözelimi tebliğde tecvidden behresi olmayan kimselerin kaleminden çıkan eserlerde pek çok hatalı değerlendirmenin vuku bulduğuna işaret edilmekte, kalın harflerden sonra “elif”in ince okunacağı yönündeki değerlendirme buna örnek gösterilmektedir (s. 6). Tebliğde “bazıları” şeklinde işaret edilen bu hatalı değerlendirme sahiplerinin kimler olduğuna dair en ufak bir tasrihatta bulunmamakta, bu tarz hatalı izahların geçtiği eserlerden hiçbir alıntıya yer verilmemekte, derhal İbnu’l-Cezeri’nin bu kanaati olumsuzlayan açıklamalarına geçilmektedir.

3. Tebliğde bazı hatalı yaklaşım sahiplerinin açıkça zikredilmesine karşılık bazılarının üstü örtülü bir biçimde işaretle bulunulması da kanaatimce bir diğer eksikliktir. Sözelimi “sadece kitabi kaynaklardaki bilgileri esas alma ve bu bilgilerden hatalı çıkarımlarda bulunma” şeklindeki olumsuz bir anlayışın varlığına işaret edilmekte, örnek olarak da Mar’aşî verilmektedir. Buna karşın “tilavette kıyasi bir yaklaşımı benimseyen, buna bağlı olarak da ‘sâkin mîm’in ihfâsında ‘sâkin nûn’un ihfasına kıyasla ‘mîm-i muhfât’ın telaffuzunda dudakların tam olarak kapanmayacağını” düşünenlerin bulunduğu belirtilmekte, bu yanlış anlayışın sahibine “şeyhlerden/üstatlardan biri” şeklinde üstü kapalı bir biçimde işaretle bulunmaktadır. Burada bahsi geçen kişinin Seyyid Amir Osman olduğu ehline malumdur. Tebliğ sahibinin bu ismi açıkça zikretmemesi calibi dikkattir.

4. Tebliğde Mar’aşî’ye haksızlık edildiği kanaatindeyim. Zira kıraat kaynaklarındaki açıklamalardan hatalı çıkarımlarda bulunmadan kaynaklanan yanlışlara örnek olarak tebliğde *Cuhdu’l-Mukıl* müellifi Saçaklızâde gösterilmektedir. Tebliğ sahibine göre Saçaklızade, kaynaklarda bazı harflerle ilgili olarak geçen tavsifleri yanlış anlamış ve şu iki hatalı sonuca ulaşmıştır: (1) “ط” harfi “ض” harfi gibi telaffuz edilmelidir. (2) “ض” harfinin telaffuzu ile “ظ”nın telaffuzu arasında benzerlik bulunmaktadır.

Tebliğ sahibinin burada Mar’aşî’ye haksızlık ettiği kanaatindeyim. Zira tebliğ sahibine göre Mar’aşî şifahi nakle dayanmamış ve yalnızca kitabi bilgilerden hüküm çıkarma yoluna gitmiş, buna bağlı olarak da “ط” harfinin “ض” harfi gibi telaffuz edileceğini, “ض” harfinin de “ظ”ya benzer bir sesle seslendirileceğini söylemiştir. Tebliğ sahibine göre bu kadim olmakla birlikte hatalı/fasit bir görüştür. Mar’aşî’nin yanlış, bu fasit görüşü ihyaya çalışmasıdır.

Tebliğ sahibinin bu eleştirisinde haklı olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bir defa Mar'aşî "ط" harfinin "ض" harfi gibi telaffuz edileceğini söylememekte, tam tersine "ض" harfinin "ط" harfi gibi seslendirilmesinin yanlışlığına dair üç gerekçe zikretmekte ve şöyle demektedir: (1) "ض" harfi rihvet harfidir, "ط" ise böyle değildir. (2) "ض" harfinde istitâle sıfatı vardır, "ط" harfinde ise bu sıfat yoktur (3) "ض" harfinde "kısmî bir tefeşşî" vardır, "ط" gibi seslendirilmesi durumunda bu özellik kaybolur (bk. Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî, *Cuhdu'l-Mukıll*, nşr. Salim Kaddûrî Hamed, Umman 1429/2008, s. 170). Mar'aşî bu açıklamalarıyla da yetinmemekte, Aliyyu'l-Kârî'nin şu sözünü de nakletmektedir: " 'ض' ile 'ط' arasında bir benzerlik söz konusu değildir." (*Cuhdu'l-Mukıll*, s. 170). Bütün bu açıklamaları Mar'aşî'nin "ض" harfi ile "ط" harfinin telaffuzu arasında fark olması gerektiği düşüncesinde olduğuna delalet etmektedir. Bu kanaatte olan birinin "ط" harfinin telaffuzunun "ض" harfinin telaffuzuna benzemesi gerektiği şeklinde bir düşünceyi benimsediğini söylemek pek de insafî bir yaklaşım olmayacaktır.

"ض" harfi ile "ط" harfi arasında benzerliğin olduğu hususuna gelince Mar'aşî öncelikle bu "ض" meselesinin müşkil bir mesele olduğunu, hatta bu konuda müstakıl bir risale dahi kaleme aldığını belirtmektedir. Bu ifadelerinin ardından Mar'aşî "ض" harfinin telaffuz keyfiyetiyle ilgili şöyle bir tarifte bulunur: Bu harf dilin uç/yan tarafı ve onu takip eden azı dişlerinden çıkarılır. Bu esnada sesin tam olarak hapsolmaması sağlanır. Harfe orta derecede itbâk ve tefhîm sıfatları verilir.¹ Rihvet, ceahr, istitâle ve kısmen de tefeşşî sıfatı uygulanır. Mar'aşî'ye göre bütün bunlar yapıldığında ortaya çıkan ses "ض" harfinin sesidir ki bu, konunun uzmanlarının eserlerinde yer alan bilgilerle de desteklenmektedir. Mar'aşî'ye göre bu durumda çıkan ses ise ister istemez "ط" harfine benzer/yakın bir ses olacaktır. Muhtemelen tebliğ sahibini Mar'aşî'nin yalnızca kitabi bilgiyi esas aldığı şeklinde bir değerlendirmeye sevk eden Mar'aşî'nin "Bunun böyle olduğu konunun uzmanlarının eserlerinde yer alan bilgilerle de desteklenmektedir." şeklindeki cümlesidir. Mar'aşî'nin bu cümlesinden onun yalnızca kitabi bilgiyi esas aldığı, şifahi kaynaktan beslenmediği şeklinde bir çıkarımda bulunmak kanaatimce mümkün değildir.

1 Mar'aşî'ye göre "ض" harfi itbâk sıfatına sahiptir, ama buradaki itbâk, "ط" harfindeki itbâktan daha zayıf, "ط" harfindeki itbâktan ise daha kuvvetlidir. Harfin kalınlık derecesi de itbâk sıfatının derecesine bağlıdır.



Mar'aşî “ض” harfiyle ilgili açıklamalara yer verdiği bölümde de “ض” harfi “ط” harfiyle bir araya geldiğinde bunları birbirinden ayırt etme yönünde ihtimam göstermek gerekir; çünkü bunlar arasında (belli bir ses) benzerliği bulunmaktadır.” demektedir ve “بعض الظالم” “انقض ظهرك” gibi ibareleri, okunuşuna ihtimam gösterilmesi gereken yerler arasında saymaktadır (*Cubdu'l-Mukıll*, s. 300). Mar'aşî'nin bu açıklaması onun iki harfin birbirine karıştırılmaması ve aynı sesle okunmaması yönünde güçlü bir hassasiyete sahip olduğunu gösterir.

Öte yandan Mar'aşî, Kur'an öğretiminde müşâfehenin önemine bizzat işaret etmiştir. Nitekim o, Aliyyü'l-Kârî'nin, “talebinin hocanın okuyuşunu dinlemesi” ve “talebenin okuyup hocanın dinlemesi” biçimlerinde olmak üzere iki tür müşâfehe yönteminin bulunduğu şeklindeki değerlendirmelerini aktarmasının ardından, bu konudaki kanaatini şu şekilde özetlemiştir: “Bizim dönemimiz itibariyle en uygun olan yöntem, önce hocanın okuması, sonra talebenin okuması, hocanın talebenin okuyuşundaki hatalara dikkat çekmesi şeklindeki yöntemdir.” (*Cubdu'l-Mukıll*, s. 320). Böyle bir değerlendirmenin sahibinin, müşâfeheyi dikkate almadığını söylemek mümkün olabilir mi? Bunun da ötesinde Mar'aşî eserinin mukaddimesinde “Kur'an tecvidini talebe, bu ilmin mesâili hakkında herhangi bir fikir sahibi olmadan evvel, mücevvid bir üstattan müşâfehe yoluyla tahsil eder, hem sonra tecvid ilminin tahsilinde umde, müşâfehedir; (talebenin) tecvid bilgisine sahip olması durumunda müşâfehe yoluyla yapılan eğitim daha başarılı olur.” (*Cubdu'l-Mukıll*, s. 110) sözüyle bir taraftan müşâfehenin önemine işaret etmekte, diğer taraftan da eserindeki kitabî kaynaklarını tek tek zikretmektedir ki bu kaynaklar içerisinde alanın temel eserlerinin varlığı göze çarpmaktadır (*Cubdu'l-Mukıll*, s. 106-108). Bütün bunlar Mar'aşî'nin hem şifahi hem de kitabî kaynakları birlikte esas aldığını göstermektedir.

Haddizatında Mar'aşî'nin bu değerlendirmeleri tebliğde varılan şu sonuçla hemen hemen aynı noktaya işareti içermektedir. “Bu anlatılanlardan şu ortaya çıkmıştır ki Kur'an-ı Kerim'in telakkisinde ve onun seslerinin dakik bir biçimde naklinde sahih olan yöntem, bu iki telakki yönünden biri yeterli görülerek diğerini ihmal etme yoluna gitmemektir.”.

Bütün bunlar tebliğ sahibinin Mar'aşî ile ilgili değerlendirmelerinin pek de isabetli olmadığını göstermektedir.

(5) Aslında sorun şifahi ve kitabî kaynaklara dayanıp dayanmama sorunu değildir. Gerek mehâric-i hurûfla gerekse tecvid kurallarıyla ilgili hususlarda görülen farklı değerlendirmelerin tamamının da belli şifahi ve

kitabî kaynaklardan beslendiği bir gerçektir. Bence tebliğde esas üzerinde durulması gereken nokta da burası olmalıydı, yani hangi kaynakların sahîh, hangilerinin gayr-i sahîh olduğu ve bunun neden ve niçinleri üzerinde durulmalıydı tebliğde. Bir müşâfeheyi muteber kılan nedir? Onun sahîhlik göstergesi nedir? Hangi şifahi-kitabî kaynaklar muteberdir? Onları muteber kılan vasıflar nelerdir? Şu kaynağı değil de bu kaynağı esas almanın gerekçesi nedir? gibi sorular üzerinden sahîh şifahi ve kitabî kaynakların tayin ve tespitinin imkânı sorgulanabilirdi. Böyle bir sorgulamanın tebliği daha değerli ve özgün kılacağı muhakkaktır.

Allahu a'lem bissavâb

BAZI TECVİD KAİDELERİNİN TATBİKİNDE FARKLILIKLAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Ömer BAŞKAN*

Giriş

Tedrisi farz-ı kifâye kategorisinde değerlendirilen ilmü't-tecvîd¹; Kur'an'ı Kerim nazmının² doğru okunuşunu temin amacına yönelik bir ilim olarak

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

** Bu metin ilgili tebliğin, sunulduktan sonra müzakerecisi Sayın Talip Akbal Beyefendi tarafından işaret olunan kısmî çeviri ve üslup hataları gözden geçirilmiş şeklidir.

*** Yrd. Doç.Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1 İlmü't-tecvîd'in tedrisi ve ilgili kuralların uygulanmasına dair hükümlere ilişkin detaylı bir tartışma için bk. Molla Ali b. Sultan el-Kârî, *el-Mihabul-Fıkriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*, tahk.: Abdu'l-Kavî Abdu'l-Mecid, Matbaat'ü-Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1948, s. 85 vd.

2 Yukarıdaki metinde “nazm” ifadesi özellikle tercih edilmiştir. Aynı meram için lafız terimi de kullanılabilirdi. Ancak geleneğimizin muteber usul klasiklerinde yer verilen Kur'an tanımlamaları bağlamında “en-nazm” ifadesinin özellikle ön plana çıkarılması bilinçli bir hassasiyete işaret etmektedir. Zira “el-lafz” kök anlamı itibarıyla “bir şeyin ağızdan atılmasına/fırlamasına” delalet etmektedir. Binaenaleyh lafz ifadesinin Kur'an için kullanılması edebe mugayir telakki edilmiştir. Bunun yanı sıra “en-nazm” kelimesi, kök anlamı itibarıyla incilerin gerdanlığa dizilmesini ifade ettiğinden, Kur'an'ın metin örgüsünün eşsizliğini anlatan bir terim olarak tercihe şayan addedilmiş ve kullanılmıştır. Bu anlamlı tespit ve temellendirme için bk. Ubeydullah b. Mahbûbî Sadru'sh-Şerîa, *et-Tavdih*, Mekteb-i Sanâî Matbaası, İstanbul 1310, c. I, s. 56 [et-Telvîh ile birlikte]; İbn-i Melek, Şerhu'l-Menâr, Matba-i Osmaniye, Dersaadet 1314, s. 9.; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, neşr.: M. Çevik, K. Meral, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s. 21.

tanımlanır.³ Bu tanım ekseninde teşkil eden teorik bir içeriği haiz olmakla birlikte ilmü't-tecvîd, müslüman kültürde Kur'an tilâvetine biçilen değerin etkisiyle uygulama/pratik yönü de had safhada önemsenen bir ilim olarak varlığını sürdürme gelmiş bir bilgi alanıdır. Nitekim literatürde tecvîdin meşruiyetine ilişkin değerlendirmelerden, namazdaki kıratla alakalı fikhî çerçeveye kadar etkin gözükten bu durum, Kur'an tilâvetinin bir müslümanın hayatındaki yeri ve önemiyle ilişkisi bağlamında oldukça anlamlı bir hassasiyet olarak nitelendirilebilir.⁴

Yanı sıra ilmü't-tecvîd, mikyâsı Peygamber Efendimiz'in (a.s.) fem-i muhsin-i mübârekeleri olan tilâvet kurallarını içeren, bundan dolayı da sahanın klasikleri tarafından Kurrâ'nın üzerinde icma ettikleri okuyuşları muhtevi bir ilim vasfıyla da tavsif olunur.⁵ Bu tavsifin, tecvidin ilimleşme

3 Mesela ansiklopedik bir tanım için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, MEB Yay., İstanbul 1971, c. 1, s. 353 vd.

4 İlgili tanım ve tespitler için bk. Ömer Başkan, "Süregele İki Tanımlama ve Tasnif Problemi Üzerine: el-İhfâ mı? el-İhfâu'l-Lisânî mi?, el-İzhâr mı? el-İzhâru'l-Lisânî mi?", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sayı: 11, Çorum, 2007, s. 103 vd.

5 Bu tespitin temellendirilebilmesi adına şu veriler delil olarak öne sürülebilir: Mesela ilk Tecvîd kitaplarından biri olarak bilinen *er-Riâye* müellifi, eserinin hemen giriş bölümünde şu ilginç ifadeye yer vermektedir: "Ben bu kitapta, sadece Kurrâ'nın ekserisinin ittifak ettiği okunuş biçimlerini zikrettim." Yine *er-Riâye* sahibi hemzenin bulunduğu konuma göre muhtemel bütün okunma biçimlerini sıraladığı bölümün sonunda şu dikkat çekici vurguya yer verir: "Kurrâ'nın; hemzenin telyini, hazfı, bedeli, tahkiki ve bu kitapta yer vermeye ihtiyaç hissetmediğimiz başka kitaplarda geçen diğer okunuş hükümlerine ilişkin usul ve ihtilaflarının zikri geçmiştir. Hemzenin benzerleri için de aynı durum söz konusudur. Ne var ki bu, ihtilaf kitabı değildir. Bu kitap ancak ve ancak, lafızların tecvîdinin, (harflerin en güzel şekilde telaffuz edilmesini sağlayacak kurallarının) kelâmın hakikatine vukufiyetin, lafzın hakkının verilmesinin ve kendilerinden kelâmın neşet ettiği harflere dâir ahkâmın (harflerin telaffuz kurallarının) bilgisinin kitabıdır." ب harfinin mahrecine yer verdiği anlatımını nihayete erdirirken yer verdiği şu ifadeler de bu tutumun biliçli bir tercihi yansıttığına delil olarak öne sürülebilecek türdendir: "Kurrâ'nın "be"nin idğâmına ya da izhârına ilişkin görüş ayrılığına düşükleri hususlar ihtilâf kitabındadır. Bu kitap ise ihtilaf kitabı değil, ancak ittifak kitabıdır. Bize de bu gereklidir. Bunu böyle belle." Alıntılar için bk. Ebû Muhammed, Mekki b. Ebî Talib, *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kirâe ve Tahkik-i Lafzî't-Tilâve*, tahk.: Ahmet Hasan Ferhât, Dâr'u-Ammâr, Umman, 1984, s. 52, 154, 231; İlmü't-tecvîd'in temel eserlerinden bir diğeri olan *et-Tâhîd*'in önsözünde dile getirilen şu kaygı ifadeleri de konu dahilinde açık bir veri olarak değerlendirilebilir: "Şüphesiz, zamanımızın mukriîlerinin, asrımızın kurrâlarının tilâvetin tecvîdi, kı-



süreci açısından; yakın ilişkilerine rağmen ilm-i kıraatten ayrıldığı temel sınırı ifşa eden dikkat çekici bir yaklaşımı barındırdığı da ifade edilmelidir.⁶

Teorik düzeyde öne çıkan bu ittifak kaydına/vurgusuna rağmen günümüzde müslümanların yaşadıkları farklı coğrafyalarda ilm-i tecvîdin konusu olan bazı telaffuz biçimlerinin tatbikindeki farklılıklar ise bir vakıdır. Ülkemizde yayımlanan bir makale vesilesiyle, bu kısmî farklılıklardan özellikle *el-İklâb*'a dair olanı kamuoyunun ilgisine arz edilmiştir.⁷ Bu sayede konu ilgililerinin gündemine akademik bir tartışma hüviyeti kazanarak yeniden girmiş, bu vesileyle bu türden farklı tezahürlerin niteliği akademik bir ilgiye merbut olarak yeniden sorgulanmaya başlamıştır. İşte bu tebliğ çerçevesinde mevzubahis farklı uygulamaların sâiklerine ilişkin bir tartışma çerçevesi oluşturulmaya çalışılacaktır. Takdir edersiniz ki farklı sebeplerin belirleyici olması muhtemel bir konuda kesin bir hükme ulaşmak bir tebliğin sınırla-

raatin tahkiki hususundaki ihmalleri; tenzîl-i azîz'in tertil ve terassül üzere tilavet edilmesi hususunda Allah Teâlâ'nın övdüğü, Nebî'sinin (s) ümmetini teşvik ettiği isti'mâli/usûlî terk etmeleri hacmi küçük, kolay anlaşılan... bir kitabın yazımı hususunda kendime telkinde bulunmam konusunda beni teşvik etti..." İfadeler ve devamı için bk.; Ebu Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd*, tahk.: Ğânim Kaddurî el-Hamed, Dâru'l-Enbâr, Bağdat 1988, s. 67-68; Yine konu bağlamında *et-Temhîd* müellifi İbnü'l Cezerî'nin eserinin önsözünde yer verdiği benzer ifadeler de ilgi çekicidir: "Bu asrın kurrâlarından gerek eğitimlerinin henüz başında olanların gerekse ilm-i kıratte bi hayli mesafe almışların çoğunun, (bu şekilde çevirdiğimiz metindeki el-Mübtedî terimi, teknik olarak üç imamın; el-Müntehî terimi ise yedi ila on imamın kıraatini öğrenenleri tavsif için kullanılır) okuyuşlarının tecvîdine karşı olan duyarsızlıklarını, ifadelerindeki bulanıklığı giderme, telaffuzlarındaki yumruluktan/yanlışıklardan kurtulma konusundaki ihmallerini gördüğümde muhtasar bir te'lif yapmaya kendimi zorunlu hissettim... Bu kitapta Yüce Kur'an'a ilişkin kârî ve mukrîlerin ihtiyaç duydukları yüce ilimlere/bilgilere yer verdim. Ne bu tür bilgileri zikreden ne de buna dikkat çeken hiç kimseyi de gördüm..." İfadeler için bk. İbnü'l Cezerî, *et-Temhîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd*, tahk.: Ğânim Kaddurî el-Hamed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, s. 52-53.

6 Bu ayırım için mesela bk. Mekki b. Ebî Talib, *er-Riâye*, s. 52, 154, 231; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, s. 67-68; İbnü'l Cezerî, *et-Temhîd*, s. 52-53; Tecvidin ilimleşme süreci bağlamında bu ayırımın ilgili klasiklerin yaklaşımı üzerinden bir temellendirmesi için ayrıca bk. Ömer Başkan, "Süregelen İki Tanımlama ve Tasnif Problemi Üzerine: el-İhfâ mı? el-İhfâu'l-Lisânî mi?, el-İzhâr mı? el-İzhâru'l-Lisânî mi? ", s. 109 vd.

7 İlgili makale için bk. Mehmet Akif Koç, "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 51, sayı:2, Ankara 2010, s. 79-91.

rını hayli aşan bir durumdur. Ancak meselenin kitabî ve şifahi boyutlarıyla birlikte yüzyıllardır süregelen bir tilavet geleneğine aidiyeti, tartışmanın temel çerçevesini belirleyecek önemli sınırlarını da tebellür ettirmektedir.

Dolayısıyla bu ana çerçeveye bağlı kalınarak ilgili telaffuz biçimlerinin kitabî çerçevede nasıl sınırlandırıldığı, kitabî düzeyde mevzubahis farklılıkları -eğer varsa- temellendirecek tanım, değerlendirme ve bunların referanslarının vuzuha kavuşturulması elzem görünmektedir. Ancak konunun yeterince aydınlığa kavuşturulması, şifahi boyutunun da meseleye dâhil edilmesini gerektirmektedir. Nitekim ilm-i tecvid bağlamında tarihsel süreçte şekillenen pratik yarar kaygısının, meselenin şifahi boyutuna zaman zaman teorik çerçevesini aşan bir nitelik kazandırdığı hususu en azından izah edilebilir bir durumdur.⁸ Tekrar vurgulamak gerekirse; konunun belirgin sınırlarına rağmen, ilgili farklılıkların sâiklerinin kâmilten ortaya konulabilmesi, mevcut klasik ve modern bütün literatürün eksiksiz gözden geçirilmesini ve şifahi geleneğin/ geleneklerin son temsilcileri ile birebir mülakatı gerektirdiğinden kesin bir hükme varabilmek uzun soluklu bir çalışmayla mümkün görünmektedir.

Yine de bir fikir çerçevesi oluşturabilmek adına şifahi geleneğin günümüzdeki temsilcileri mesabesindeki ehl-i edâdan bazılarının, en azından ulaşılabilen tilavet kayıtları dinlenmek suretiyle ilgili farklılıklar tespit edilmeye gayret gösterilmiştir. Bu aşamadaki tespitlerden hareketle de ilgili sahanın sonraki eserlerine yön tayin etmiş klasik kaynakları başta olmak üzere bazı modern telifler de gözden geçirilerek mevzubahis farklılıkların kitabî bir temelini olup olmadığı ortaya konulmaya uğraşılmıştır. Tebliğ bu çerçevede elde edilen fikriyatı dermeyan eden bir değerlendirme kısmıyla son bulacaktır.

A. Farklı Tatbiklere Konu Olan Tecvîd Kâideleri

Farklı tatbike konu olan telaffuz biçimleri, etkili Kur'an tilavetleriyle beldelerinde takdire şayan oldukları kadar bütün müslümanların beğenisini ve takdirlerini celbedebilmiş mümtaz ehl-i edâdan seçilen bir kısmının; Yâsîn, Âdiyât, Hümeze ve Fîl Sureleri tilavetleri dinlenmek suretiyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu meyanda sırasıyla Muhammed Ali el-Husarî (ö:1980), Muhammed Sıddık el-Minşâvî (ö. 1969), Mustafa İsmâîl (ö. 1978),

8 Bu tespitin temellendirilmesi bağlamında bk. Başkan, "Süregelen İki Tanımlama ve Tasnif Problemi Üzerine: el-İhfâ mı? el-İhfâu'l-Lisânî mi?, el-İzhâr mı? el-İz-hâru'l-Lisânî mi?", s. 103 vd.

Abdu'l-Basît Abdu's-Samed (ö. 1988), İsmâil Biçer (ö. 1998), Muhammed Reşâd eş-Şerîf, İbrahîm el-Ahdar, Abdurrahman es-Sudeys, Sa'd el-Ğâmi-dî, Ali el-Huzeyfî, Abdullah b. Ali Basfar, Mâhir el-Muaygılı'nın kayıtları dinlenmiştir.⁹ Bu dinlemeler esnasında özellikle el-iklâb ve mîm-i sâkinenin ihfâsının tatbikinde kıyâsi bir temele oturtulması mümkün görünmeyen belirgin farklılıkların, nûn-i sâkinenin ihfâsı ve kalkale harfleri başta olmak üzere sakin harflerdeki dudak talimi açısından da bir takım “derece farklılıklarının” olduğu müşahede edilmiştir. Bu safhada tespit edilen farklılıklar konu açısından hayli dikkat çekici değerlendirmeleri sebebiyle Eymen Rüşdî Suveyd'in internet erişimine açık tecvid derslerinden¹⁰ de hem teorik hem de uygulama açısından yeniden tahkik edilmiştir.

Ne var ki tebliğin sınırlılığı gereği el-iklâb ve mîm-i sâkinenin ihfâsının tatbikinde müşahede olunan belirgin ve de kıyasi bir açıklamaya tabi tutulması zor görünen farklı telaffuz biçimleri öncelenmiş, diğer kısmi farklılıklar ise ele alınamamıştır.

Buna göre aşağıdaki şu genel tespitlere ulaşılmıştır:

1. Tilavetleri dinlenen on üç ehl-i edâdan bir kısmı; gerek iklâbta gerekse mîm-i sâkinenin ihfâsında, tıpkı nûn-i sâkinenin ihfâsında olduğu üzere dudakları hissedilecek derecede açarak;

2. Bir kısmı, mîm-i sâkinenin ihfâsında dudaklar ya tamamen kapalı ya da çok hafif açık, iklâbta ise hissedilir şekilde açık olarak;

3. Bazısı hem iklâbta hem de mîm-i sâkinenin ihfâsında dudaklar ya tamamen kapalı ya da çok hafif açık olmak suretiyle;

4. Üç kârî de ilgili yerleri; kıyâsi olarak izah edebilecek standart bir telaffuz biçimiyle, yani hem iklâbta hem de mîm-i sâkinenin ihfâsında dudakları tamamen kapalı şekilde telaffuz etmektedirler. Bu okuyucular ise merhum İsmail Biçer, Muhammed Reşâd eş-Şerîf ve Eymen Rüşdî Suveyd'dir.

5. Asıl vurgulanması gereken tespit ise, özellikle 1. ve 2. maddede zikredilen telaffuz biçimlerinin hiçbir kıyasi temele oturtulmayacak kadar dağınık bir yapı arz etmesi husussudur. Öyle ki aynı bölgeye mensup farklı okuyucuların birbirlerinden farklı telaffuzları bir yana, aynı okuyucu dahi bir

9 İlgili kayıtlar için bk. <http://ar.assabile.com/>

10 İlgili derslerin internet kayıtları için bk. <http://www.youtube.com/watch?v=jAq-cpVk95zg&feature=related>; <http://www.youtube.com/watch?v=Pk8xJYAMOno&feature=related> (7. dakikadan itibaren)

iklâb ya da bir mîm-i sakine oluşumunu dudakları kapalı konumda telaffuz ederken bir diğerini dudakları ya belirgin şekilde açık ya da çok hafif şekilde açık biçimde tatbîke yansıtabilmektedir.

Binaenaleyh bu genel tespitler temelinde mevzubahis tatbik farklılıklarını, başka bir çalışmanın tespit ettiği üzere siyasî ve psikolojik dürtülerin yön biçtiği mahalli bir okuyuş¹¹ sorunu sınırında değerlendirebilmek mümkün görünmemektedir. Nitekim bahse konu edilen ehl-i edânın; beşi Mısır diyarının meşhur kâriplerinden, altısı ise Mescid-i Haram, Mescidi'n-Nebî, Mescid-i Mansûr imamlarındandır. Tam bu noktada gündeme taşıyacağımız Dr. Eymen Ruşdi Suveyd'in mîm-i sakinenin hükümlerine ilişkin dersinde, ilgili farklılıklara ve bu farklılıkların kaynağına ilişkin şu değerlendirmeleri konuyu mahalli bir okuyuş sorununun çok ötesine taşıyacak niteliktedir:

Mim-i sakinenin ihfasının nasıl telaffuz edilmesi gerektiğine dair yaklaşık son 40 yıldır veya biraz daha fazla süredir bir tartışma cereyan etmektedir. Bu tartışmanın sebebi ise Mısır'da oldukça meşhur bir Şeyhü'l-Kurrâ'nın (Israrla ilgili üstâdın ismi verilmemektedir.) nûn-i sakinenin ihfasının hükümünü/telaffuz biçimini mim-i sakinenin ihfasına kıyas ederek ve de hiçbir üstattan telaki yoluyla almaksızın mim-i sakinenin ihfasında da dudakların açık olması gerektiği yönündeki ictihadıdır... Şeyh zamanla bu ictihadını neşretmiş, öğrencilerini icbar etmiş, dolayısıyla bu telaffuz tarzı özellikle Husârî, Mustafa İsmail, Minşavî, Abdu's-Samed vb. gibi televizyon ve radyolarda Kur'an okuyan meşhur kariler marifetiyle yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca Şeyh'in uzun ömründe yetiştirdiği pek çok Kur'an üstadı aracılığıyla da bu telaffuz biçimi diğer körfez ülkeleri gibi Suûdi Arabistan'da da şöhret bulmuştur. Ben yirmi yıldır bu meseleyi derinlemesine araştırdım. Belli bir süre Şeyh'in ön gördüğü tarzın doğruluğuna inandığımdan uzun yıllar bu tarzda okudum ve okuttum. Ancak yaptığım uzun ilmî tetkikler ve soruşturmalar neticesinde ulaştığım kesin sonuç şudur ki; Şeyh'in öngördüğü bu telaffuz biçimi hiçbir senedi olmayan muhdes bir okuyuştur. Bu meyanda Trablus/Lübnan Şeyhu'l-Kurrâsı Şeyh Selahattin Kebbâra'nın bizzat bana anlattığına göre meselenin özü şudur: "1950 li yıllarda kıraat-i sebâ eğitimini almak üzere Mısır'a gittiğimde bu meseleyi ihdâs eden Şeyh'ten eğitim aldım. O yıllarda Şeyh'in kendisi de dahil olmak üzere Mısır kâripleri, bâ harfinden önce gelen gerek mîm-i sâkine-i asliyi gerekse mîm-i sâkine-i münkalibeyi dudakları

11 İlgili tanım ve değerlendirme için bk. Koç, "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu", s. 84 vd.

kapalı olarak telaffuz etmekteydiler. Sonra ben icazetimi aldım, geriye döndüm. 15-17 yıl sonra kalan üç kıraati de talim fırsatı doğunca tekrar Mısır'a geldim. Geldiğimde gördüm ki ilgili telaffuz biçimlerini herkes dudakları açık bir tarzda okuyor.” Bundan da anlaşıldığı üzere son sözü söylemek gerekirse; bu mesele 20 senelik bir süreçte taraftarlarınca yaygınlaştırılmış ve tek bir şahıstan başka kaynağı olmayan muhdes bir telaffuz biçimidir.¹²

Görüldüğü üzere günümüzün meşhur ehl-i edasından seçilmiş isimlerin tilavetleri üzerinden yürüttüğümüz analizin sonuçları, meseleye ilişkin net bir sınır belirlemeye imkân tanımayacak kadar çeşitli ve de dağınık bir görünüm arz etmektedir. Binaenaleyh bu aşamada meselenin ilgili tilavet geleneğinin kitabî boyutundaki ele alınış biçimine yönelmek elzem görünmektedir. Ancak yazdıkları eserlerle ilgili geleneğin kitabî çerçevesini belirleyen müelliflerin birçoğunun, aynı zamanda kendi dönemlerinde bu işin şifahi boyutunu da en iyi bilen, bu işin en üst düzeyde eğitimini veren fem-i muhsinleri oldukları da bir vakiadır. Bu nedenle analizin sonuçlarını değerlendirme bağlamında ilgili müelliflerin bu vasıflarının da gözden kaçırılmaması gereği önem arz etmektedir.

B. Meselenin Kitabî Boyutu

Meselenin kitabî boyutu ilm-i tecvîdin ilimleşme süreci de¹³ göz önüne alınarak mümkün olduğunca kendi döneminde ve sonrasında bu ilme yön biçen klasik ve de modern kaynakların meseleye yaklaşımlarıyla sınırlı tutulacaktır. Bu açıdan bakıldığında sonradan terimleşerek tecvîd ilmine mâl olmuş eda hususiyetleri, son tahlilde telaffuz şartları ve biçimleri ile Arap Dili'nin telaffuz/fonetik özelliklerine (Luhûnu'l-Arab'a) içkin seslendirme biçimlerini ifade etmektedir. Nitekim dilbilim açısından Arap dilinin fonetik hususiyetleri de dâhil temel özelliklerini ele alan ilk kaynak eserlerden biri, Ebû Bişr Amr b. Osmân Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ıdır. Eserde müstakil olarak bu telaffuz biçimlerinin yanı sıra, tilâvet keyfiyetinin en temel düzeyi olan harflerin mahreç ve sıfat özelliklerine de detayıyla yer verilmiş olması, konu bağlamında önemli bir hareket noktası sağlayacak bir

12 İlgili anlatım için bk. <http://www.youtube.com/watch?v=jAqcpVk95zg&feature=related> (29-37. dakikalar arası) (İlgili ifadeler özetlenerek aktarılmıştır.)

13 İlgili sürecin bir analizi ve tasnifi için bk. Başkan, “Süregeleyen İki Tanımlama ve Tasnif Problemi Üzerine: el-İhfâ mı? el-İhfâu'l-Lisânî mi?, el-İzhâr mı? el-İzhâru'l-Lisânî mi?”, s. 105 vd.

hususiyettir. Sîbeveyh'in de yer verdiği üzere bu telaffuz biçimlerinin dilin fonetiği düzeyinde bir mevkîe sahip olmaları, bu mefhumların Kur'an inmeden önce de en azından telaffuz düzeyinde bilindiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla iklâb ve mim-i sâkinenin farklı telaffuzları meselesinin tahkikinde ele alınması gereken ilk eser, Sîbeyh'in *el-Kitâb*'ı olarak belirlenebilir.

Arapçaya özgü telaffuz biçimlerine "Bâbu'l- İdğam" başlığı altında yer veren Sîbeveyh, hemen ana başlık altında serdettiği açıklama cümlesi ile bu bapta; harfleri, mahreç ve sıfat özellikleriyle ele aldığını belirtir.¹⁴

Sonraki literatürde iklâb¹⁵ terimiyle yer verilen telaffuz biçimine nûnun idğamı bağlamında yer veren Sîbeveyh, konuya ilişkin şu değerlendirmeyi serdedir:

Nûn, bê ile birlikte mîme kalb olunur. Çünkü mîm, kendisinde nûnun da illetlendiği bir mevziden çıkar. Eğer bê de mîmin çıktığı mevziden çıkan bir harf olsa idi Araplar, tıpkı kendisinden sonra râ harfî geldiğinde yakınlığından dolayı nûnu râya idğam ettikleri gibi nûnu bêye de da idğam etmek isterlerdi... Fakat mahreç uzaklığı ve bînin ğunne sıfatına sahip olmaması sebebiyle nûnu bêye idğam etmediler. Aksine bêyi nûna en çok benzeyen mîme ibdâl ederek telaffuz ettiler. Dolayısıyla onlar "men bike" demek istediklerinde "membike" şeklinde söylerler. Aynı şekilde "şenbêü", "anberan" demek istediklerinde "şembêü", "amberun" diye telaffuz ederler.¹⁶

Görüldüğü üzere Sîbeveyh'in meseleyi ele alınış biçiminin, telaffuzdaki dudakların şekline yer vermeyen bir sadelik içermesine karşın bizzat örnekler üzerinden serdettiği okunuşun nasıllığına dair fikir verici ifadeleri dikkatten kaçmamaktadır. Dahası metinde ilgili telaffuz biçimini tanımlama babında ابدلوا ifadesinin seçilmiş olmasının -ileri bir analiz addedilmezse şayet- nûnun kâmilene mime dönüştürülmesini ön gören bir tavsif niteliği taşıdığı söylenebilir.

14 Ebû Bişr Amr b. Osmân, Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1988, c. IV, s. 431.

15 Konu bağlamında değerlendirmelerine atıfta bulunduğumuz Dr. Eymen Ruşdi Suveyd, el-İklâb ifadesinin fasih bir kullanım olmadığını, doğru/fasih olan kullanımın "kalb" olması gerektiğini ifade etmektedir. Bk. <http://www.youtube.com/watch?v=Pk8xJYAMOno&feature=related> (11. dakikadan itibaren)

16 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c. IV, s. 453.

Eserde mimi sâkinenin ihfâsı konusunda da sonraki tecvid literatürüne nazaran oldukça sade ve yüzeysel atıflar söz konusudur. Bu atıflardan birinin yer aldığı cümlelerde Sibeveyh'in kendilerinden sonra bê harfi gelen mîm-i sakine ve nûn-i sakineyi birlikte değerlendirmiş olması ilgi çekicidir. İlgili ifadeler şu şekildedir:

Mîm bêye idğâm edilmez. Meselâ, senin şu ifadeyi söylemende olduğu üzere: “Ekrim bihî” Çünkü Araplar “anbar” ve “ve min be'di zalik” ifadelerinin telaffuzlarında da olduğu üzere nûnu mîme kalbederler.¹⁷

Binaenaleyh Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ındaki değerlendirmelerinden telaffuz biçimine dair her ne kadar işârî bir takım atıflar çıkarılabilirse de meselenin bizim tartıştığımız yönüne ışık tutabilecek açık bir tanımlamaya ulaşmak zor görünmektedir.

Dolayısıyla meseleye ilişkin araştırmamıza, tecvidin ilimleşme sürecine uygun olarak öncelikle ilm-i kıraate dair seçkin eserlerin, müteakiben tecvide hasr edilmiş teliflerin yaklaşım biçimleriyle devam edilecektir. Nitekim Tecvîd İlmi'nin bağımsız bir alan hüviyeti kazandığı sonraki süreçte ilm-i kıraat ile ilm-i tecvîd arasında umum-husus ayırımına dayalı bir fark belirmişse de,¹⁸ sonradan tecvîd ilminin konusunu teşkil eden telaffuz biçimlerinin, başlangıçta ilm-i kıraatin içeriğine dâhil olduğu görülmektedir.¹⁹ Bu se-

17 Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, c. IV, s. 447.

18 Bir çok âlimin tecvîd ilmini kıraat ilminin bir parçası saymalarına ilişkin atıfla birlikte, iki ilmin konularının farklı olması temelinde birbirlerinin kapsamında değerlendirilemeyeceği vurgusu için bk. Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 165; Çetin, *Kur'an İlimleri*, s. 268.

19 Mesela ilm-i kıraate eserleriyle yön vermiş ilk müelliflerden ed-Dânî, *el-Abrufu's-Seba* isimli eserinin “Yedi Harf İhtilafının Vecihleri” anabashlığı altında yer verdiği açıklama cümlesinde “Bu yedi harf ihtilafının hangi şekilde olduğuna gelince, şüphesiz buna dair pek çok vecih söz konusudur.” biçiminde ihtilaflara dair genel bir bilgi verdikten sonra sırayla ihtilaf biçimlerini sayar. Ve bir maddede, “izhâr, idğâm, med, kasr ... gibi harflerin telaffuzunda/lugatlarde tasarrufda bulunmak” ayırımına yer verir. Buradan hareketle, ilk kıraat literatüründe sonradan ıltut-tecvîde mal olan kavramlara müstakil bir konu olarak yer verildiğini temellendirmek mümkün görünmektedir. İlgili yer için bk. ed-Dânî, *el-Abrufu's-Sebat-i li'l-Kur'an*, tahk., Abdu'l-Müheymin Dahhân, Dâru'l-Minâre, Cidde 1997, s. 33,43. Yine bu bilgiyi teyit bağlamında ilk müstakil tecvîd eserini konu edinen maddesinde yazarın, “Kıraat ilmiyle ilgili daha önceki dönemlere ait kaynaklarda tecvîd konularına da yer verilmişti. Ancak bunlardan farklı olarak Hâkânî bu kaside ile tecvîde dair meseleleri ayrı bir eser içinde toplamayı denemiştir.” şeklindeki adeta süreci özetleyen tasvirî ifadeleri önemli bir veri niteliği taşımaktadır.

beple tebliğin konusunu teşkil eden iki telaffuz biçiminin mefhum itibariyle öncelikle ilm-i kıraate ilişkin literatürde yer alması doğal bir durum olarak değerlendirilebilir.²⁰

Bu kabulden hareketle klasik kıraat literatürü incelendiğinde konunun, kıraat/edâ (usul) farklılıkları temelinde bir tasnif mantığıyla ele alındığı, bu mantığın da daha çok belli durumlarda farklı edâya konu olan harflerin telaffuzları bağlamında şekillendiğini tespit etmek mümkündür. Nitekim bu tespit, sahanın klasiklerinden birçoğunun tasnifi ve içeriği ile de temellen- dirilebilecek bir hususiyet arz etmektedir. Hatta kıraat farklılıklarına ilişkin kaynaklarca benimsenen temel kategorik ayırım dahi, bu hususun önemli bir delili olarak takdim edilebilir.²¹ Nitekim bu temel tasnife göre *usul fark- lılıkları*²² ayrımıyla zikredilen telaffuz biçimlerinin ıstılâhî düzeni, sonradan hususiyet kazandığını ifade ettiğimiz ilm-i tecvîdin terim düzeyi ile hemen hemen bütünüyle örtüşmektedir. Bu paralellikte, kıraat literatürünün önemli eserleriyle tecvîd ilmine münhasır kaynak eserlerin aynı müelliflerce kaleme

İfadeler ve müteakip izah için bk. Çetin, “Hâkânî, Musâ b. Ubeydullah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1997, c. 15, s. 166.

- 20 Benzer bir değerlendirme için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, Emin Yay., Bur- sa 2007, s. 83.
- 21 Sözelimi sahanın klasikleri arasında zikredilen, ed-Dâni'nin *et-Teyisir*'inin ilk bölümü *usul fahlılıkları* diye de tanımlanan harflerin telaffuzuna ilişkin farklılık- lara, ikinci bölüm ise *ferş'ül-hurûf* diye bilinen kelime düzeyindeki kıraat farklı- lıklarına tahsis edilmiştir. İlgili tasnif için bk. Osman b. Saîd ed-Dâni, *et-Teyisir fi'l-Kıraâtî's-Seb'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî Beyrut, 1980, s. 20 vd., 72 vd.; Benzer bir tasnif ve içerik için ayrıca bk. İbn Şureyh, el-İşbîlî, *el-Kâfi fi'l-Kıraâtî's-Seb'*, tahk.: Ahmed Mahmud Abdu's-Semî' Şafî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s. 39 vd., 77 vd.
- 22 Kavram ve anlam alanı için bk. İbnü'l-Cezerî, *Muncidü'l-Mukriin ve Murşî- du't-Tâlibîn*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1980, s. 57; Ahmet b. Muhammed. b. el-Bennâ Dimyâtî, İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kıraâtî'l- Erbaate Aşer, neşr.: Şaban Muhammed İsmail, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1987, s.5 vd.; Abdu'l-Fettah el-Kâdî, *el-Vâfi fi Şerhi's-Şâtibiyye fi'l-Kıraâtî's-Seb'*, Mektebetu's-Sevâdî, Cidde 1999, s. 199 vd.; Usul farklılıkları ve ferş'ül-hurûf kavramları bağlamında yapılan tasnif ve içeriklerine ilişkin geniş bilgi için ayrıca bk. Ali Osman Yüksel, “İb- nü'l-Cezerî'nin Tayyibetu'n-Neşr'i ve Özellikleri”, *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 7-10, yıl: 1989-1992, İstanbul 1995, s. 276 vd.(4. Dipnot); Mehmet Emin, Maşahî, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, İlahiyât Yay., Ankara 2004, s. 367; Mehmet, Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 13-14, 105 vd.; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul, 2011, s. 54 vd.

alınmasının önemli bir etken olduğunu ileri sürmek mümkündür. Mesela bu klasiklerin en önemlilerinden biri telakki edilen²³ *et-Teyssir*'in tasnif biçiminde²⁴ tebliğimizin konusunu teşkil eden iki mefhuma şu meyanda yer verilmektedir: Kitabın müellifi ed-Dânî (ö. 444/1053) yedi kıraat imamının, ravilerinin biyografilerine ve kıraatlerinin senetlerine yer verdikten sonra İstiâze ve Besmele'ye ilişkin kıraat farklılıkları ile konuya giriş yapar. Akabinde *usul farklılıkları* olarak telakki edilen, çoğu müstakillen tecvîd literatürüne de yansımış konu başlıklarını hususi bâblar açarak ele alır. el-İdğâm,²⁵ med, kasr²⁶ vb. gibi konulara Kurrâ'nın tercihleri bağlamında yer verilen bu ana bölümde ed-Dânî "Sakin Harflerin İdğâmı ve İzhârının Zikri" bâbında açtığı fasılda, Kurrâ tarafından nûn-i sâkine ve tenvînin, kendilerinden sonra gelen harfe göre nasıl okunduklarına özel olarak değinir. Bu bağlamda vurguladığı nûn-i sâkineden sonra bânin gelmesi durumundaki ittifak kaydını "Kurrâ, tenvîn ve nûn-i sakinenin bânin önünde hâssaten bir mîme kalbedilmeleri üzerinde icma etmiştir." ifadesiyle tespit eder.²⁷ Mîm-i sâkinenin telaffuz biçimlerine ayrı bir bahis açılmayan eserde iklâb tanımında²⁸ "hâssaten" ifadesinin özellikle tekid edilmiş olması²⁹ tartışmamız açısından önem arz etmektedir. Çünkü hâssaten/hâlis olarak mîm telaffuzu, dudakların kapanmasını gerektirir. Dolayısıyla bu vurgudan hareketle *et-Teyssir* bağlamında ilgili kaidenin tatbiki esnasında dudakların kapalı konumda olması gereğine dair bir fikir edinmek mümkün görünmektedir.

23 Bu değerlendirme için bk. Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'an*, neşr.: Mustafa Abdu'l-Kadir Atâ, Dâru'l-Fikr Beyrut, 1988, c. I, s. 395; *et-Teyssir* ve şöhreti hakkında daha geniş bilgi için bk. Şemsu'd-Dîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ'il-Kibâr ale't-Tabakâti ve'l-A'sâr*, neşr.: Tayyar Altıkutak, TDV Yay., İstanbul 1995, c. II, s. 773 vd.; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, s. 271; Necati Tetik, *Kıraat İlminin Tâlimi*, İşaret Yay., İstanbul 1990, s. 130-131; Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yay., Bursa 2004, s. 89-90.

24 İlgili tasnif biçiminin detayları için bk. ed-Dânî, *et-Teyssir*, s.19-59, 72-226.

25 ed-Dânî, *et-Teyssir*, s. 19 vd., 41 vd.

26 ed-Dânî, *et-Teyssir*, s. 30-31.

27 İfade için bk. ed-Dânî, *et-Teyssir*, s. 45.

28 Orjinal ibare "اجمعوا علي قلبهما ميمًا عند الباء خاصة" şeklindedir. Bk. ed-Dânî, *et-Teyssir*, s. 45.

29 İlgili vurgu için bk. ed-Dânî, *et-Teyssir*, s. 45.



Kıraat ihtilaflarını konu edinen temel ve kadim eserlerden biri olan *et-Teyssîr*'in meseleyi ele alış biçimine değindikten sonra, ilm-i tecvîde özgü ilk tecvîd eserlerinin meseleye yaklaşım biçimlerine yönelik analize geçebiliriz.

Tecvîd ilmine dair günümüze kadar ulaşan en eski müstakil eser, Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin (ö. 325/937) kaleme aldığı 51 beyitten müteşekkil *el-Kâsîdetür-Râiyye (el-Kâsîdetül-Hâkâniyye)* isimli manzumdur.³⁰ Ne var ki, kasîdeyi ed-Dânî'nin şerhinden dipnotlarla açıklamalı olarak yayımlayan Ali Hasen el-Bevvâb'ın da belirttiği üzere³¹ bu eserde; belki de ilmü't-tecvîde dair ilk teliflerden biri olması hasebiyle tecvîdin bütün konularına yer verilmemiş, ele alınan bazı tecvîd hükümleri de bir manzumenin hususiyetlerine uygun bir tarzda oldukça veciz bir üslupla ifadelendirilmiştir. Bundan dolayı kasîde çerçevesinde konu özelinde nitelikli bir değerlendirme yapabilme imkânı söz konusu değildir. Binaenaleyh, literatüre ilişkin incelemeye tâbi tutulabilecek ilk eser Mekki b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) kendisinden sonraki teliflere de temel teşkil eden, *er-Riâye li Tecdîdî'l-Kırâe ve Tabkiki Lafzî't-Tilâve*'si olmak durumundadır.³²

Eserde ilgili telaffuz biçimleri, kitabın son bâbı olan “bâb-u beyân-i ahkâmî'n-nûni's-sâkineti ve't-tenvîn” ana başlığı altında ele alınmaktadır. Bu ana başlık altında tenvin ve nûn-i sâkinenin, bulundukları pozisyona göre kazanacakları muhtemel telaffuz biçimlerine ilişkin tasnif ve ilgili açıklamalar altı kategoride değerlendirilir. Her hangi bir alt başlık sisteminin kullanılmadığı izah biçiminde birinci, ikinci, ... şeklinde yalın bir tasnif biçimi tercih edilmiştir.³³ Tebliğin konusunu teşkil eden telaffuz biçimlerinden el-iklâb beşinci sırada şu ifadeler eşliğinde ele alınmıştır:

Allah'ın (c.c) âyetlerindeki “henîen bimê”, “en bûrike” ifadelerinde olduğu üzere; nûn-i sâkineye ve tenvîne kendilerinden sonra bir bê mülakî olursa, mîme inkilâb olunurlar. “Enbi'hüm” ve “anbera” kelimelerinde olduğu üzere, nûn ya da tenvin ile bânin tek kelimedede bir arada bulundukları durumda

30 Hâkânî ve eseri hakkında geniş bilgi için bk. Çetin, “Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah”, s. 165-66; ayrıca bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, Emin Yay., Bursa 2007, s. 450-51.

31 İlgili tespit için bk. Ali Hasen el-Bevvâb, “el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye fi'l-Kırâeti ve Husni'l-Edâ”, *el-Mevrid*, Dâiratu's-Şuûni's-Sekafiyye ve'n-Neşr, Bağdat 1985, s. 116-117.

32 Müellif ve eseri hakkında geniş bilgi için bk. Mekki b. Ebî Talib, *er-Riâye* s. 5-27; ayrıca bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 452.

33 Bk. Mekki b. Ebî Talib, *er-Riâye*, s. 262 vd.

da, şeddelenmeksizin aynı şekilde mîme ibdâl edilerek telaffuz edilirler. Bu telaffuz esnasında bizzat ilk harfin kendisinde olmak üzere ğunne zahirîdir. Çünkü sen bu telaffuzda kendisinde ğunne sıfatı olan bir harfi, yine ğunne sıfatı olan başka bir harfe ibdal etmektedir ki, bu harf de mîm-i sâkinedir.³⁴

Devamla bu ibdâlin illetini/sebebinin izah eden müellifin Sîbeveyh'e atıf yaparak onun öne sürdüğü mahrec ve sıfat yakınlığını gündeme getirdiği görülür. Bu bağlamda mahreç ve sıfat uzaklığından dolayı nûnun bête idğâ-
mının mümkün olamadığı dile getirilir. Dahası mahreç yakınlığı ve ortak sıfatları gereği nûnun mîme ibdâl edilerek okunması gereği vurgulanır. İlgili telaffuzlara ilişkin dudakların şekline dair bir beyana rastlamadığımız eserde, tekrarlanan "ibdâl" vurgusundan hareketle açık bir mîm telaffuzunu, açık bir mîm telaffuzunun gereği olarak da dudakların kapalı olması lüzumunu çıkarsamak imkan dahilindedir.

Binaenaleyh bu aşamada konu bağlamında, tecvîd literatürüne yön veren bir diğer temel eserin, *et-Tahdid fi'l-İtkân ve't-Tecvîd*'in incelenmesine geçilebilir. Ehlinin malumu olduğu üzere *et-Tahdid*'in müellifi Ebu Amr Osman b. Saîd ed-Dânî (ö. 444/1053) mushaf tarihi, ilm-i kıraat vb. ne dâir mühim eserlere imza atmış önemli bir şahsiyettir. Diğer alanlardaki eserleri gibi *et-Tahdid*'i de, -kitabı tahkik eden Ğânim Kaddûrî el-Hamed'in de belirttiği üzere-³⁵ takip ettiği usul ve yer verdiği içerik açısından kendinden önceki teliflerden ayrıldığı kadar kendisinden sonraki eserlere de yön tayin etmiş temel kaynaklardan biri olarak değerlendirilebilir.³⁶ Bu açıdan eserdeki, tebliğin konusunu teşkil eden telaffuz biçimlerine ilişkin tanım ve tasnif biçimleri hususi önem kazanmaktadır.³⁷ ed-Dânî de önceki teliflerde yer aldığı üzere nûn-i sâkinenin telaffuz hususiyetlerine özel bir bâb başlığı

34 Bk. Mekki b. Ebi Talib, *er-Riâye*, s. 265-266.

35 Bk. ed-Dânî, *et-Tahdid*, s. 42-46.

36 Ğânim Kaddûrî el-Hamed, eserin giriş kısmında *et-Tahdid*'in konusu, önemi, yazma nüshaları ve tahkik yöntemine ilişkin açtığı başlık altında kronolojik olarak kendisinden önce yazılmış bir takım eserler olsa da *et-Tahdid*'in içerik ve yöntem açısından literatürde ilk kitap sayılması gereğini ihsas ettiği şu ilginç değerlendirmeye yer verir: "Birincinin ölüm tarihinin ikincinin ölümüne birkaç yıl tekaddüm etmesine rağmen; Mekki'nin kitabı *er-Riâye*'yi, Dani'nin *et-Tahdid*'i telifinden önce yazdığına ilişkin bir delilimiz yoktur." İlgili ifade ve diğer kitaplarla yönelik mukayese için bk. ed-Dânî, *et-Tahdid*, s. 44.

37 Detaylı bir değerlendirme için bk. Başkan, "Süregeleyen İki Tanımlama ve Tasnif Problemi Üzerine: el-İhfâ mı? el-İhfâu'l-Lisânî mi?, el-İzhâr mı? el-İzhâru'l-Lisânî mi?", s. 116 vd.

açarak yer vermiş, *باب ذكر احوال النون الساكنة والتنوين* şeklinde bu ana başlık altında da dört farklı okunuş biçimini form ve illet merkezli bir yaklaşımla ele almıştır.³⁸ Mîm-i sâkinenin ihfâsı bahsini ise hurûf-u hecâ sırasıyla yer verdiği mîm maddesinde ele alan ed-Dânî, ehl-i edânın ihtilafı temelinde mîmin muhtemel bütün telaffuz biçimlerini ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Nûn-i sâkinenin kalbi bağlamında; “nûn-i sâkine, mîm ile nûnun ğunne sıfatındaki müâhâtından ve de bê ile mîmin mahreçlerindeki müşareketten dolayı bânin indinde hassâten ancak mîme kalbedilebilir.”³⁹ tanımlamasına yer veren ed-Dânî’nin *et-Teysîr*’inde de olduğu üzere “hassâten” vurgusuna yer vermiş olması konu bağlamında ve sonraki literatürdeki el-İklâb tanımlarındaki “hâlis bir mîm” tavsifi açısından dikkat çekicidir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu kayıt bizatihi mîmin açık telaffuzunun gerekliliğini salık veren yani dudakların kapalı konumda olması yönünde bir tespit olarak değerlendirilebilir.

Mîm-i sâkinenin ihfâsı bağlamında kendi hocasının da benimsediği görüş olarak aktardığı tanımda “*انطباق الشفتين*” ifadesinin olabildiğince açık bir ifade tarzı olarak yer alıyor olması ise ilgili telaffuz biçimindeki dudakların keyfiyetine dair fevkalâde önem arz eden bir husustur. İlgili görüş şu şekilde verilmiştir:

Âlimlerimiz mîm-i sâkineden sonra bânin gelmesi durumunda kullanılacak tabir hakkında ihtilaf halindedirler. Bir kısmı, ‘her ikisinin de müstakil olarak telaffuzlarında olduğu üzere ikisi bir arada iken de dudakların intibâkından/kapatılmasından dolayı ihfâ olunmuş bir (mîmdir)’ görüşünü öne sürmüşlerdir. Bu İbn Mücâhid’in (ö: 324/936) görüşüdür... Diğerleri de ‘kendisindeki ğunneden dolayı mübeyyenedir’ görüşünü benimsemişlerdir...⁴⁰

Bahsi, İbn Mücâhid’den nakledilen “ilk görüş akvâldir/daha fazla taraftar bulan bir görüştür” kaydıyla⁴¹ nihayetlendiren ed-Dânî’nin; gerek mîmin gerekse bânin müstakil telaffuzlarında da vâki olan dudakların intibâkını yani dudakların kapatılmasını net olarak ifadeye taşımış olması, mîm-i sâkinenin ihfâsındaki dudakların konumuna ilişkin yeterince açık bir tanımlama olarak

38 Bk. ed-Dânî, *et-Tabdîd*, s. 113-117.

39 ed-Dânî, *et-Tabdîd*, s. 115.

40 İfadeler için bk. ed-Dânî, *et-Tabdîd*, s. 166.

41 İlgili kayıt için bk. ed-Dânî, *et-Tabdîd*, s. 167.

değerlendirilebilir. Ayrıca yukarıdaki ifadelerden; -sonraki bazı kaynaklarda da atıf yapılan- konu özelindeki tartışmanın, bânin evvelinde gelen mîm-i sâkinenin nasıl isimlendirileceğine ilişkin bir içerik arz ettiği hususu da câlib-i dikkattir.

Bu aşamada terim ve tasnif biçimiyle ilm-i tecvîdin sonraki kitabiyatını birebir etkilediğini düşündüğümüz temel eser, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l Cezerî'nin,⁴² (ö. 833/1429) *et-Temhîd fi'l-İlmî't-Tecvîd*, isimli telifinin ve aynı müellifin gerek tecvîde gerekse ilm-i kıraate mâl olmuş diğer kitaplarının⁴³ meseleyi ele alış biçimine geçebiliriz. Ancak, hemen bu arada kronolojik açıdan İbnü'l Cezerî öncesi bir diğer eserin meseleye yaklaşım tarzına da yer vermek; tebliğin konusunu teşkil eden kavramların ele alınış biçimlerinin daha sağlıklı bir analizinin yapılabilmesi adına önem arz etmektedir. Kastettiğimiz eser *et-Temhîd*'in de kaynakları arasında yer alan⁴⁴ Alemüddîn Ali b. Muhammed es-Sehâvî'nin (ö. 643/1245) kaleme aldığı *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*⁴⁵ isimli telifidir. Muhakkiki-nin de belirttiği üzere⁴⁶ eser tasnifi itibarıyla tecvîde ilişkin konuların yanı sıra icâzu'l-Kur'an, nâsih-mensûh vb. başlıkları da içeren derleme bir eser görünümündedir. İbnü'l-Cezerî'nin aşağıda verilen değerlendirmesi kitabın bu özelliğine ilişkin yeterince fikir verici niteliktedir:

“Bu kitap, bâb sistematığı açısından hayli ilginç (garip) bir eserdir. Nitekim eser; kıraat, tecvîd, nâsih-mensûh, vakf-ibtidâ ve diğerleri olmak

42 İbnü'l-Cezerî ve eserlerine ilişkin geniş bilgi için bk. Yüksel, İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr, s. 147 vd.; Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20, s. 551-557, İstanbul 1999.

43 Müellifin tecvîde dâir üzerine pek çok şerh yazılmış *el-Mukaddime* ismiyle mâruf manzum eseri ve Kıraat-i Aşera sistematığını kendisinden sonraki döneme mal eden *en-Neşr* ve *Tayyibetün-Neşr* isimli telifleri zikredilebilir. Bu bağlamda *el-Mukaddime* şerhleri arasında kendisinden sonraki döneme etkisi bakımından zikredilmesi gereken ve bizimde yer yer alıntılarda bulunduğumuz Molla Ali b. Sultan el-Kârî'nin kaleme aldığı *el-Mihabul-Fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye* isimli eser özellikle anılmalıdır.

44 Referans ilişkisi için mesela bk., İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 203, 206, 210, 235, 236.

45 Eser ve müellifine ilişkin geniş bilgi için bk. Alemüddîn Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ, I-II*, tahk.: Ali Hasen el-Bevvâb, Mek-tebetu't-Turâs, Kahire 1987, c. I, s. 3 vd. (Muhakkikin mukaddimesi)

46 es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, c. I, s. 9. (Muhakkikin mukaddimesi)

üzere müstakil birçok fenne ilişkin bilgileri câmi bir özellik taşımaktadır.”⁴⁷ Eserin tebliğin konusunu teşkil eden kavramlara yaklaşım tarzı da genel özelliğinden farklılık arz etmemektedir. Nitekim tecvîde ilişkin kısım, ed-Dânî'nin *et-Tahdîd*'inde yer verdiği kavramsal çerçeveyi, -Kurrâ'nın ihtilâfına ilişkin eklenmiş bir takım rivayetler ve tespitler hariç tutulursa- aynen alıntıyla başlar.⁴⁸ Binâenaleyh “İtkânu't-Tecvîd” başlığı altında yer verilen ilgili kavramlara dâir tanım ve tasnifler, çerçevesini ve içeriğini ed-Dânî'nin belirlediği bizim de daha önce değerlendirdiğimiz tanım ve tasniflerdir.⁴⁹ Ne var ki, es-Sehâvî'nin, ed-Dânî'den yaptığı alıntıların akabinde Kurrâ'nın ihtilâflarına ilişkin zikrettiği haberler eşliğinde yaptığı değerlendirmeler esnasında yer yer daha önceki eserlerde bu açıklıkta rastlanmayan kullanımlara da yer verdiğini tespit etmek mümkündür. Örneğin, el-Muhfâ kavramına ilişkin değerlendirmelerinde “اخفاء ميم الساكنة”⁵⁰ gibi bir izafete yer vermiş olması dikkat çekicidir. Eserin bu özelliklerinden hareketle tebliğin tartıştığı konu açısından kavramsal yapısı haricinde bir orijinallik arz etmediğini ifade etmek mümkündür.

Bu aşamada değerlendirmeye tabi tutacağımız *et-Temhîd*'in muhakkikin “Şüphesiz tahkikini yapıp neşretmek üzere *et-Temhîd*'i seçtim. Çünkü bu kitap kendisinden önceki tecvîd literatürünün adeta bir özetini içerdiği gibi, kimisi kaybolmuş kimisi hali hazırda yazma olarak bulunan bir takım eserlerden de metinleri/alıntıları (nusûs) ihtiva etmektedir... Ayrıca bu eser, müellifinin yaşadığı asırdan sonraki dönemlerde tecvîd ilmiyle iştigal edenler arasında oldukça yaygın bir telif olma konumu da kazanmıştır...”⁵¹ biçimindeki tespitine katılmamak mümkün değildir. Nitekim muhakkikin de belirttiği üzere İbnü'l-Cezerî'nin gerek tecvîde gerekse ilm-i kıraate dâir eserleri sonraki dönemler için bir model olma niteliği taşımaktadırlar. Bu açıdan *et-Temhîd* in tebliğin konusunu teşkil eden kavramlara ilişkin tanım ve değerlendirmeleri hususi önem arz etmektedir.

47 Değerlendirme için bk. es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, c. I, s. 8. (Muhakkikin mukaddimesi)

48 İlgili alt başlık ve içeriği için bk. es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, c. II, s. 530 vd.

49 Karşılaştırma için bk. ed-Dânî, *et-Tahdîd*, s. 98, 101; es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ*, c.II, s. 534-535, 536-538.

50 İfade için bk. es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ*, c.II, s. 537.

51 Değerlendirme için bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 6-7.



İbnü'l-Cezerî'nin ilgili kavramlara dair tanım ve tasnifleri; ilk olarak *et-Temhîd*'in başlarında yer verdiği ilm-i kıraate özgü usul farklılıklarını içeren ana başlık altında⁵² ele aldığı görülür. Bu bağlamda yaklaşık otuz mefhuma ilişkin kavramsal çerçeve oluşturulmuş görünmektedir. Bu meyanda “el-Kalb” ayrımıyla verilen telaffuz biçimi şu şekilde tanımlanır:

Kalb; nûn-i sâkine ve tenvîne has hükümlerden, meşhur bir telaffuz biçimidir. O; nûn-i sâkine veya tenvînin bête uğradıklarında sahih bir bedel olmak üzere hâlis bir mîme ibdâlidir. Bu durumda nûn-i sâkine veya tenvînden hiçbir eser kalmaz...⁵³

Et-Temhîd'in son kısımlarında özel olarak yer verilen *Abkâmu'n-Nûni's-Sâkineti ve't-Tenvîn* başlığı altında ise ‘el-İklâb’ ayrımıyla tekrar ele alınan ilgili telaffuz biçimi bu meyanda da şu şekilde tanımlanmaktadır:

Eğer nûn-i sâkineden ve tenvînden sonra bê harfi gelirse, nûn-i sâkine veya tenvîn idğâm edilmeksizin mîme kalbolunur. Bu telaffuz biçiminde gunne zâhirdir.⁵⁴

Bu tanımlardan ortaya çıkan açık husus ise, iklâb telaffuzunda dudakların kapalı konumda olması gereğidir. Nitekim özellikle ilk tanımda hem halis bir mim vurgusunun yapılmış olması hem de nûndan hiçbir eserin kalması yönündeki beyân, başka bir teville imkân tanımayacak kadar aşikârdır.

Mim-i sâkinenin ihfâsı ise hecâ harflerine ilişkin kıraat ve tecvid hususiyetlerinin alfabetik sıraya göre ele alındığı bölümde incelenir. Bu meyanda öncelikle mim ve bânin mahreç ve sıfat yakınlıklarına, bilahare de mîm ve nûn harflerinin müâhâtına vurgu yapılır. Bu ileri yakınlıktan dolayı “en-nedâ” yerine “el-medâ” vb. örneklerde olduğu üzere Arapların gündelik konuşmalarında dahi ilgili harfleri birbirine ibdâl edilerek telaffuza yansıtıklarına dikkat çekilir. Ayrıca konu bağlamında ehl-i edâ arasında vârid olan ihtilaf da şu şekilde özetlenerek diğer harfe geçilir:

Eğer mîm sakin olup, kendisinden sonra da bê gelirse bu duruma dair ehl-i edâ arasında ihtilaf olduğu nakledilmiştir. Şöyke ki, bir kısmı mîm-i sâkineyi izhâr ederken, bir kısmı ihfâ, bir kısmı da idğâm ederek telaffuz ederler... İhfâ edilerek okunması en akvâl olanıdır... Hocamız İbnü'l-Cündî

52 İlgili bâb ve içeriği için bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 67 vd.

53 İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s.70.

54 İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s.69-70.

şunu söylemiştir: Mîm-i sâkin, bêye uğradığında (nasıl okunacağı konusunda) ihtilaf edilmiştir. Ancak doğru olan mutlak olarak ihfâ ile okunmasıdır...⁵⁵

Görüldüğü üzere el-İklâb telaffuzdaki dudakların keyfiyetine ilişkin sarih değerlendirmeler, mîm-i sakinenin ihfâsı bağlamında yer bulmamıştır. Aynı durum İbnü'l-Cezerî'nin muhalled eseri *el-Mukaddime*'si için de geçerlidir. Nitekim *el-Mukaddime* şarihlerinden Ali b. Sultan el-Kârî'nin (ö: 1014/1605?) de ilgili beyite yönelik şerhinde *et-Temhid*'deki ifadelere gönderme yapmakla yetindiği görülmektedir.⁵⁶ Ancak konunun devamında ve de “Bâb-u Hukmî'n-nûni's-Sâkineti ve't Tenvîn” başlığı altında şerh olunan ilgili beytin açıklamasında yer verilen değerlendirmeler ise tartışmamız açısından açık bir tespiti imkan tanıyacak niteliktedir. Şöyle ki; el-Kârî, –her ne kadar günne sıfatları müşterek olsa da– nûn ile mîmin ihfâsı bağlamındaki temel farklılığı mahreçleri gereği nûnun telaffuzunda dilin, mîmin telaffuzunda ise dudakların etkin olduğu⁵⁷ tespitiyle belirtir. Bu tespit üzerinden de iklâba dair beyiti açıklarken tartışmamız özelinde önem arz eden şu tasrihata yer verir:

Bênin evvelinde gelen mîmin okunuşu gunneli bir okuyuştur. Bu tıpkı –daha önce kıraat erbabının en önemli üstatlarından da aktarıldığı üzere– bênin evvelinde gelen mîmin gunneyle birlikte ihfâ edilerek okunması gibidir.

55 İfadeler için bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s.155-156; İbnü'l-Cezerî merhum, sahasının muhalled eserlerinden *en-Neşr*'inde de meseleyi hemen hemen aynı çerçevede ele alır. Hatta konunun detayı için *et-Temhid*'ine gönderme yaparak şu değerlendirmelere yer verir: “Nûn-i sâkine ve tenvîn, eğer kendilerinden sonra bê harfi gelirse idğâm edilmeksizin hâlis bir mîme iklâb edilirler. Bu telaffuz biçimi; esnasında gunnenin izharına rağmen gerçekte mîm-i mahlûbenin ihfâsıdır. Bu telaffuz biçimindeki ne mîmin ihfâsı ne de gunnenin izhârı noktasında bir ihtilaf söz konusu edilmemiştir. Müteahhir bazı mağriblilerin kitaplarında yer verilen ihtilaf olduğu yönündeki anlatımlar bir vehimden ibaret olsa gerektir. Belki de bê evvelindeki mîmi sâkineye dâir ihtilaftan etkilenmiş olabilirler... Biz bu konuyu *Kitâbu't-Temhid*'e uzun uzadıya ele aldık.” Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâeti'l-Aşr*, tashih: Ali Muhammed ed-Dabba', Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c.II, s. 26; mîm-i sakinenin ihfâsı bağlamında ise ihfâ ve izhâr şeklindeki iki farklı telaffuz biçiminden, bu tercihlerin kaynağı olan müelliflerden ve bu okuma biçimlerinin hangi coğrafyalarda yaygın olduğundan bahisle konuyu ele alır. İki vechin de sahih olduğunu ancak vârid olan icmâdan dolayı kalb esnasında ihfâ edilmesi tarzındaki telaffuz biçiminin daha uygun olacağını belirterek bu bahse son verir. İlgili bahis için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâeti'l-Aşr*, c. II, s. 222.

56 Bk. Molla Ali b. Sultan el-Kârî, *el-Mihabul-Fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*, s. 194.

57 Bk. el-Kârî, *el-Mihabul-Fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*, s. 198.

Kalb vechi, nûn ve mîmin izharlarına rağmen ğunnelerinin giderilmesinde bir zorluk husule getirir. (Bu zorluğu gidermek için) bâden dolayı dudaklar yumulur. Mahrec nevindeki farklılık ve tenâsübün killetinden dolayı idğam yapılamaz. Aksine ihfâ taayyün eder...⁵⁸

Buraya kadar tanım ve değerlendirmelerine yer verdiğimiz ehl-i edânın iklâb ve mîm-i sâkinenin ihfasını aynı kategorideki okuyuş biçimleri olarak ele aldıkları ve telaffuz biçimindeki ğunnenin beyanı sadedinde dudakların kapalı pozisyonda olması yönündeki belirlemeleri ön plana çıkmaktadır. Binaenaleyh şu ana kadar -modern eserlerden birinde de açıklıkla belirtildiği üzere- dudakların hafif bir şekilde dahi açık olması gereğine dair bir atıfa, değerlendirmeye, tespite rastlanılmamıştır.

Klasikleşmiş eserler bağlamında değerlendirmeye tabi tutacağımız son eser ise kitabı tahkik eden Sâlim Kaddûrî el-Hamed'in de beyan ettiği üzere⁵⁹ müellifinin Kur'an nazımının tilavetine özgü telaffuz biçimlerine ve harflerin fonetik hususiyetlerine dair vüsatlı olduğu kadar dakik de olan analizlerinden dolayı Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî (ö: 1145/1732) tarafından kaleme alınmış *Cühdü'l-Mukill* adlı teliftir.

İlgili telifin farklı yerlerinde konuya ilişkin atıf ve değerlendirmeler söz konusu ise de mesele oldukça kapsamlı bir çerçevede "Nûnu's-Sâkine ve't-Tenvîn" başlığı altında yer verilen "Üçüncü Hal" ayırımıyla ele alınmaktadır. Buna göre;

"Nûn-i sâkine ve tenvîn bênin evvelinde zâhir/açık ğunnenin bekasıyla birlikte ihfâ edilerek okunan bir mîme⁶⁰ kalbolunurlar. Bu, *et-Teysîr*'de de tasrih olunduğu üzere Kurrâ'nın üzerinde icma ettiği okuma biçimidir..."⁶¹

58 Bk. el-Kârî, *el-Mihabû'l-Fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye*, s. 213.

59 İlgili değerlendirme için bk. Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî, *Cühdü'l-Mukill*, tahk: Sâlim Kaddûrî el-Hamed, Dâru Ammâr, Ummân, 2001, s. 5.

60 Muhakkikin ilgili dipnotta "ط" sembolü ile gösterdiği yazma nüshadaki "نونا" kaydı konu bağlamında dikkat çekici olmakla birlikte tahkike esas alınan diğer üç nüshaya nazaran niye böyle bir farklılığın olduğu hususu daha geniş bir araştırmayı gerektirmektedir. İlgili kayıt için bk. Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mukill*, s. 200. (9. dipnot); ilgili nüshaya dair geniş bilgi için ayrıca bk. Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mukill*, s. 92.

61 Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mukill*, s. 200.



Devamla daha önce atıfta bulunduğumuz⁶² İmâm-ı Cezerî merhumun *en-Neşr*'inde yer verdiği tartışmaya değinen müellif, iklâb ile mîm-i sâkine-nein ihfası arasında telaffuz biçimi açısından bir fark olmadığını belirttikten sonra konu bağlamında oldukça vazıh değerlendirmelerini serdettiği şu diyalektiğe yer verir:

- Eğer, *er-Riâye*'de de yer verildiği üzere, bâden önce gelen nûn-i sâkinenin gunneyle birlikte ihfâ olunan ve dahi zâtı yok olmaksızın telaffuza yansıyan bir mîme kalbinin manası nedir dersin (şöyle cevap veririm):

- Şüphesiz ki gunne bu oluşum biçimindeki ilk harfin bizzat kendisinde zâhirdir. (bitti)

- Çünkü, mîmin zatını yok edersen/mîmin zatı yok olursa bu takdirde gunne, ilk harfin nefsinde değil de istiklâl ile/mîmden bağımsız olarak zahir olur. Şayet şöyle dersek: Mîmin zatı, 'anke' örneğindeki gibi nûn-i sâkine ya da tenvînin ihfâsında olduğu üzere yok edilmiş olsa bu durumda nûn-i sâkine ve tenvînin gunneye kalbi işlevsiz/hükümsüz kalır/mümkün olmaz.

- Derim ki: Açıktır ki, mîmin ihfâsının anlamı bütünüyle zatının giderilmesi demek değildir. Aksine çıkış yeri olan dudaklara itimadının azaltılarak mîmin (telaffuzda) zayıflatılması ve de telaffuz esnasında zâtının gizlenmesidir. Çünkü harfin güçlü şeklindeki telaffuzu ve zâtının (mahreç ve sıfat hususiyetlerinin) zuhuru/açıklığı, ancak mahrecine itimadın kuvvetiyle mümkündür. Bu tıpkı 'لا تماما' deki harekenin ihfasındaki/gizlenerek okunmasındaki gibi bir telaffuz biçimidir. Nitekim burada da hareke külliye yok olmamakta, aksine kısmen telaffuz edilmektedir. Bu konudaki açıklama daha sonra gelecek. Özetle söylemek gerekirse, mîm ve bâ dudakların intibâkıyla/dudaklar kapalı pozisyonda iken çıkar. Bâ dudakların intibakı açısından daha kavîdir... Dolayısıyla 'ان بورك' deki mîm, zâhiri bir gunne ve de çok hafif bir şekilde olmak kaydıyla dudakların kapatılması (bi taklîl-i intibâki's-şefeteyn) ile telaffuz edilir. Sonrasında da dudakları açmadan evvel kuvvetlice intibak/dudakların kapatılması suretiyle bâ harfî telaffuz edilir... Ancak 'ان بورك' deki dudakların kapalı tutulma süresi (yalnız başına) mîm telaffuzundaki süreden daha uzundur. (Yalnız başına) mîm telaffuzundaki dudakların kapalı tutulma süresi de bâ telaffuzundakinden daha uzundur...⁶³

62 Bk. s. 12, 55. dipnot.

63 Saçaklızâde, *Cühdü'l-Mukill*, s. 201-202.



Anlaşıldığı kadarıyla Saçaklızâde merhûm, ilgili tecvîd kaideleri tatbik edilirken mîmin telaffuzu esnasında bête geçene kadar dudakların birbirine bastırılmaksızın başka bir ifadeyle hafif bir şekilde temas ettirilerek kapatılması şeklinde bir tanım yapmaktadır. Ancak bu tanımlama da, “dudakların çok hafif bir şekilde de olsa intibâkı/kapatılması” vurgusunu içermesine rağmen bir sonraki aşamada yer vereceğimiz tavsif biçiminde olduğu üzere dudakların açık olması gerektiği yönünde bir tasvir içermemektedir.

Kasdedilen tavsif biçimi, *Hakku't-Tilâve* isimli telifin müellifi Husnî Şeyh Osmân'a aittir. İlgili telaffuz biçimlerine “harflerin arizî sıfatları” ana başlığı altında yer veren müellif, öncelikle kalb terimini bilahare de mîmin hükümleri konusunu ele alır. Konu özelindeki değerlendirmeler şu şekildedir:

Bir harfin başka bir harfin önünde ihfâ edilerek/gizlenerek okunması, günne sıfatının telaffuza yansıtılabilmesi için ilk harfin çıkış yerine olan itimadının/baskının zayıflatılması ve mahrecin harfin telaffuzu anında hafif bir şekilde aralanması/açılmasıyla söz konusu olabilir. Yani harfin ihfâsı, idğâm telaffuzunda olduğu üzere ilgili harfin zâtının külliye yok edilmesi değil, aksine harfin telaffuzu esnasında mahrecine olan baskının azaltılarak zâtının zayıflatılmasıdır. Bu da mahrecin kısmen aralanması/açılması ile mümkündür... Mîm de bînin evvelinde ihfâ edilerek okunur. Şöyle ki; mîm telaffuzunun (mahreci olan) dudaklar üzerindeki itimadı/baskısı, dudaklar biri diğerinden hafifçe aralanmak suretiyle kısmen boşluk bırakarak zayıflatılır. (Başka bir ifadeyle) (Mîm-i müşeddedenin ya da mîm-i muzhiranın telaffuzu esnasında olduğu üzere dudakların kapatılıp büzüştürülmesinden kaçınılır)...⁶⁴

Müellif devamla iklâba nazaran luğaten daha sahih olduğunu belirttiği⁶⁵ kalb terimini tercih ederek ilgili telaffuz biçimini maruf çerçevede tanımlamasına rağmen⁶⁶ dipnotta şu uyarıya yer verir:

Kârinin mîmin ihfâsını telaffuz ederken dudakların kezzinden/dudakların sıkılarak büzüştürülmesinden kaçınması gerekir. Çünkü dudakların kezzi,

64 İfadeler için bk. Husnî Şeyh Osmân, *Hakku't-Tilâveh*, Dâru'l-Minâre, Cidde, 1998, s. 215. (İlgili eser 2005 yılında Yavuz Fırat tarafından dilimize de çevrilmiştir. Bk. Husnî Şeyh Osman, *Güzel Kur'an Okuma*, çev. Yavuz Fırat, Fecr Yay., Ankara 2005.)

65 Bu tercih için bk. Şeyh Osmân, *Hakku't-Tilâveh*, s. 216. (3/11. dipnot)

66 İlgili tanım ve tasnif çerçevesi için bk. Husnî Şeyh Osmân, *Hakku't-Tilâveh*, s. 216.

ğunnenin hayşûmdan mümettaten/dışarıya doğru yayılan bir ses olarak çıkışını engeller. Bundan dolayı ilgili telaffuz esnasında mîm, dudakları zorlamaksızın ve de aşırı baskı yapmaksızın telattuffla/çok hafif bir şekilde/belli belirsiz bir biçimde kapatılması suretiyle seslendirmelidir.⁶⁷

Kalb bahsinin izahı sadedinde dipnotta yer verilen bu uyarı cümlesinden hareketle ilgili müellifin iklâb ve mîm-i sâkinenin ihfâsı telaffuzlarını aynı çerçevede değerlendirdiğini tespit etmek mümkündür. Özel olarak yer verdiği “Ahkâmu’l-Mîm” başlığı altında da⁶⁸ hemen hemen aynı bilgileri deruhte eden yazarın, gerek iklâb gerekse mîm-i sâkinenin telaffuzları esnasında dudakların hafif şekilde aralanması gereğini teorik düzeyde şu ana kadar ele aldığımız eser ve müellifler arasında ilk kez açık bir şekilde vurgulayan kişi olduğunu belirtmek gerekir.

Binaenaleyh şifahî düzeyde tespit ettiğimiz farklılık arz eden ilgili telaffuz biçimlerinin kitâbî düzeydeki modern kaynaklarından birini 1998 yılında yayımlanan *Hakku’t-Tilâve* isimli bu eser olarak tespit etmek mümkün görünmektedir. Ne var ki aynı dönemde kaleme alınan bazı eserlerde ise kalb ve ihfâû’ş-şefevî telaffuzlarında dudakların hafif şekilde de olsa açık olması gereğini dile getiren bu tavsif biçimi, huccetsiz bir görüş niteliğiyle eleştirilmektedir. Meselâ *Savtu’d-Dâdi’l-Fasîha* isimli telifin yazarının konu özelindeki değerlendirmesi şu şekildedir:

Muâsır ulemânın, tecvîdin meselelerine/ihtilaf içeren konularına özellikle de mütekaddimîn ulemâ ile muâsırlar arasında söz gelimi dudakların kapatılması ve kapatılmaması tartışmasında olduğu üzere vaki olmuş ihtilafa dair görüşlerinin hiçbir hucceci/delili yoktur. Daha önceki bahiste de açıkladığım üzere mütekaddimîn, kalb ve ihfâû’ş-şefevî telaffuzunda dudakların itbâkı/kapalı pozisyonu üzerinde icma halindedirler. Gel gör ki muâsırûn, hafif bir şekilde dudakların aralık bırakılması gerektiğini öne sürer. Bu takdirde onlara bu aralığın bırakılması gerektiğine dair deliliniz nedir? diye soruyorum...⁶⁹

67 İlgili uyarı ifadesi için bk. Husnî Şeyh Osmân, *Hakku’t-Tilâveh*, s. 216. (3/11. dipnot)

68 İlgili bölüm için bk. Husnî Şeyh Osmân, *Hakku’t-Tilâveh*, s. 218-219. (Teorik planda tanımlanan okuma biçimleri dudak şekillerine ilişkin resimlerle de desteklenmektedir.)

69 İlgili eleştiri ve devamındaki konu özelinde isimlere kadar yer veren detaylı değerlendirmeler için bk. Ferğâlî Seyyid Arbâvî, *Savtu’d-Dâd’ül-Fasîhab elletî Nezzele bihe’l-Kur’an*, yy., ts. (İlgili kitabın word belgesi şeklindeki nüshasına sadece eş-Şâmîle’den ulaşılabildiğinden eserin künyesi ve sayfa numarası bu kayda göre



Son olarak değerlendirmeye tabi tutacağımız eser ise; pek çok klasik kaynağın muhakkiki olma ayrıcalığına sahip, dolayısıyla da özellikle tecvîd ve kıraat sahasının önemli eserlerindeki bilgilere itkân seviyesinde vakıf olduğunu düşündüğümüz Ğânim Kaddûrî el-Hamed'in *Ebbâs fî İlmi't-Tecvid* isimli telifidir. Eserinin sistematığı gereği ihtilâfa konu olan tecvîd meselelerini gerek klasik gerekse modern literatürdeki görüşler ve bilgiler eşliğinde değerlendiren ve tahsis ettiği hatime kısmında kendi görüşünü de sunan müellif, tebliğin konu edindiği telaffuz biçimlerini “el-Mîm, Sıfatları ve Fonetik Hususiyetleri” şeklinde dilimize aktarılabilecek bir ana başlık altında tartışır. On sayfa süren bölüm, mîmin mahreç ve sıfat hususiyetlerine ilişkin detaylı bir analizle başlar. Müteakiben mîmin diğer harflerin evvelinde nasıl okunması gereğine dair açılan alt başlıklar altında, tarihsel süreçte şekillenen gerek isimlendirme gerekse farklı şekillerdeki telaffuz ihtilaflarına, ilgili müellif ve eserlerine atıf yaparak tartışma çerçevesini netleştirir. Bölüm ilgili bütün görüşlerin analizinden hareketle ulaşılan neticenin ibraz edildiği bir hatime kısmıyla nihayetlendirilir. Konuya dair temel tartışma çerçevesi belirlenirken “1975 yılında Kahire’de ikamet ederken mîm-i sâkinenin ihfası esnasında dudakların açık olması gerektiğinde ısrar eden Şeyh Âmir Seyyid Osmân’a; ilgili tecvîd kaidesini dudakların itbakıyla/kapatılması suretiyle telaffuz eden Irak Kurrâsı’na, son defasında da 1995 yazında mülâkî olduğum Musul şehrinde kıraat okutan Şeyh İbrâhîm Meşhedânî’ye mîm-i sâkinenin ihfasının keyfiyetini sordum.”⁷⁰ şeklinde aktarılan mülakata dayalı tespitler ilgili analizin niteliğine dair fikir verici hususlar olarak kaydedilmelidir. Müellif yukarıda özetle aktardığımız ilgili isim ve görüşlerinin akabinde klasik kaynaklardan alıntılarla da desteklediği ve de tartışmamız açısından hayli önem arz eden şu değerlendirmesine yer verir:

Ben kadîm tecvîd kitaplarında, bînin evvelinde gelen mîm-i sâkinenin telaffuzu esnasında dudakların açık olması gerektiğini işaret eden hiç kimseyi bulamadım. Aksine hem mîmde hem de bîde dudakların intibâkını/kapalı olmasını nasseden eden müellifleri buldum...⁷¹

verilmek zorunda kalınmıştır. Bu kayda göre ilgili tavsif on birinci mebhasta yer almaktadır.) s. 18.

70 İlgili beyanlar özetlenerek aktarılmıştır. İfadelerin tamamı için bk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebbâs fî İlmi't-Tecvid*, Dâr-u Ammâr, Umman, 2002, s. 143.

71 İfadeler ve devamı için bk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebbâs fî İlmi't-Tecvid*, s.143-144.

Devamla müteahhir kaynaklar olarak belirttiği Şeyh Abdu'l-Ğanî en-Nablûsî'nin *Kifâyetu'l-Müstefid* isimli eserindeki iklâb telaffuzuna dair tanım ve değerlendirmelerine yer veren müellif, yine benzer bir görüş olarak kabul ettiği Mar'âşî'nin *Cuhdi'l-Mukill*'inde kaydettiği bizim de aynen alınıladığımız ilgili tavsif biçimini aktarır. Bu iki görüşte de belirtilen husus; ilgili telaffuzlar esnasında dudakların kapalı olmakla birlikte aşırı şekilde yumulmasından kaçınılması gereğidir. Müellif de bu şekilde anlamış olmalı ki bir sonraki basamakta muâsır bazı alimlerin görüşü olarak kaydettiği, mîm-i muhfâtın telaffuzu esnasında dudakların infirâcî/dudakların hafif şekilde aralık bırakılması tespitini tartışmaktadır. İlgili tespiti, müteahhir ulemânın meseleyi izah sadedinde yer verdiği “taklîlü intibâkî's-şefeteyn” (Bu tavsif daha önce de yer verdiğimiz üzere Saçaklızâde'ye aittir.) ifadesinin aşırı yorumuna bağlayan müellif, bu aşırı yorumu ise şu ifadeyle değerlendirir: “Muasır ulemânın bir kısmı, intibâkın taklîlinde mübalağa ettiler. O kadar ki bu mübalağa onları dudakların infirâcına kadar götürdü...”⁷²

Eserin sistematığı gereği bahis sonunda “Hâtime” ayırımıyla genel bir değerlendirmeye yer veren yazar; öncelikle bînin evvelinde gelen mîm-i sâkinenin isimlendirilmesi sorununu, takiben de nasıl telaffuz edilmesi gerektiği konusundaki yaşadığımız çağdaki ehl-i edâyı ikiye bölen farklı görüşleri özetler. Bu meyanda müellifin; dudakların intibakını işaret eden tavsif biçimini klasik kaynakların, dudakların infirâcını ön gören yaklaşımı da muâsır ehl-i edâdan bazılarının görüşü olarak kaydetmesi câlib-i dikkat bir husustur. Hatime kısmının nihayetinde kendi görüşü olarak yer verdiği şu değerlendirmesi ise tartışmamıza nihayet belirleyecek nitelikte bir tespittir:

Bu konu bağlamında iki mezhepten herhangi birini reddetme makamında değilim. Fakat ben mîm-i muhfâtın telaffuzu esnasında mütekaddimîn tecvîd ulemasının tavsifine uygun olan görüşü tercih ediyorum. Bu da mîmin telaffzu esnasında dudakların intibakını/kapalı olması gereğini vurgulayan görüştür. Çünkü dudakların infirâcını öne süren görüşe hiçbir kadîm kaynak işaret etmemektedir...⁷³

Tartışmamız açısından pek çok klasik kaynağı tahkik etmiş bir tecvîd müellifinin hayli önem arz eden bu tercihin akabinde artık değerlendirme kısmına geçebiliriz.

72 İfade için bk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebbâs fî l'İlmî't-Tecvîd*, s.144.

73 Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebbâs fî l'İlmî't-Tecvîd*, s. 145.



Değerlendirme

Teorik düzeyde öne çıkan ittifak kaydına rağmen, bazı tecvîd kaidelerinin tatbikindeki farklılıkların sâiklerini tespiti amaçlayan bu tebliğde; öncelikle ihtilafa konu olan telaffuz biçimleri seçilen on iki ehl-i edânın, seçilen Kur'an surelerini tilavetleri dinlenerek tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu safhada özellikle el-iklâb ve mîm-i sâkinenin ihfâsının tatbikinde kıyâsi bir temele oturtulması mümkün görünmeyen belirgin farklılıkların, nûn-i sâkinenin ihfası ve kalkale harfleri başta olmak üzere sakin harflerdeki dudak talimi açısından da bir takım kısmî farklılıkların/derece farklılıklarının olduğu müşâhede edilmiştir. Ne var ki tebliğin sınırlılığı gereği el-iklâb ve mîm-i sâkinenin ihfâsının tatbikinde müşâhede olunan belirgin ve de kıyasi bir açıklamaya tabi tutulması zor görünen farklı telaffuz biçimleri öncelenmiş diğer kısmi farklılıklar ise ele alınamamıştır.

Buna göre aşağıdaki şu genel tespitlere ulaşılmıştır:

1. Tilavetleri dinlenen on üç ehl-i edâdan bir kısmı; gerek iklâbta gerekse mîm-i sâkinenin ihfasında, tıpkı nûn-i sâkinenin ihfasında olduğu üzere dudakları hissedilecek derecede açarak;

2. Bir kısmı, mîm-i sâkinenin ihfasında dudakları ya tamamen kapalı ya da çok hafif açık, iklâbta ise hissedilir şekilde açık olarak;

3. Bazısı hem iklâbta hem de mîm-i sâkinenin ihfasında dudakları ya tamamen kapalı ya da çok hafif açık olmak suretiyle;

4. Üç kârî de ilgili yerleri kıyâsî olarak izah edebilecek standart bir telaffuz biçimiyle, yani hem iklâbta hem de mîm-i sâkinenin ihfasında dudakları tamamen kapalı şekilde telaffuz etmektedirler. Bu okuyucular ise merhum İsmail Biçer, Muhammed Reşâd eş-Şerîf ve Eymen Rüşdî Suveyd'dir.

5. Asıl vurgulanması gereken tespit ise, özellikle 1. ve 2. maddede zikredilen telaffuz biçimlerinin hiçbir kıyasi temele oturtulmayacak kadar dağınık bir yapı arz etmesi husussudur. Öyle ki aynı bölgeye mensup farklı okuyucuların birbirinden farklı telaffuzları bir yana, aynı okuyucu dahi bir iklâb ya da bir mîm-i sakine oluşumunu dudakları kapalı konumda eda ederken bir diğerini dudakları ya belirgin şekilde açık ya da çok hafif şekilde açık biçimde telaffuza yansıtabilmektedir.

İkinci aşamada ise birinci aşamada tespit edilen farklı telaffuz biçimlerinin; ilgili sahanın kendilerinden sonra kaleme alınan eserlerine yön tayin



etmiş, klasik ve dahî modern bazı kaynaklar gözden geçirilerek kitâbi bir temelinin olup olmadığı ortaya konulmaya uğraşılmıştır.

Klasik kaynakların konu özelindeki tanım ve tavsiflerini metin içinde referanslarına işaret edilen “intibâku’ş-şefeteyn, itbâku’ş-şefeteyn, hâssaten mîme ibdâl, halis bir mîme kalb vb.” ifadelerle özetlemek mümkündür. İklâb ve mîm-i sâkinenin ihfasına yönelik klasik kaynakların bu tasvir biçimlerini, ileri analize tabi tutan telif ve müelliflerin tespitlerin de hareketle dudakların kapalı olması yönünde anlamak gerekmektedir.

Ne var ki bazı modern eser ve müelliflerin, kadim kaynaklarda serdedilen telaffuz şeklinin aksine ilgili tecvid kaidelerini dudakların infirâcıyla yani hafif de olsa dudakları açmak suretiyle telaffuz edilmesi gereğine dair beyanları da ortadadır. Dahası bu beyanı esas alan telaffuz biçimi belli bölgelerde oldukça yaygınlık kazanmış bu yaygınlığa bağlı olarak da doğru kabul olunan bir edâ biçimi olarak karşımızda durmaktadır.

Ne var ki; tebliğ özelinde sürdürülen inceleme neticesinde, muâsır kaynakların bazısında yer bulan bu tavsifin klasik kaynaklardan temellendirilemeyecek bir görüş olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Hatta bu görüşün, müteahhir bazı eser ve müelliflerin ilgili telaffuzlara dair “bi taklîl-i intibâkı’ş-şefeteyn, ihtezir mine’l-kezz vb.” şeklindeki tespitlerinin aşırı yorumuna istinad eden bir nitelik arz ettiği başka çalışmalarda da ortaya konulmuş bir tespittir.

Netice itibariyle hali hazırda berhayat olan farklı uzman isimler tarafından da dile getirilen aynı tespitten hareketle, gerek iklâbda gerekse mîm-i sâkinenin ihfâsında dudakların aşırı şekilde olmamak kaydıyla, kapalı konumda olması yönündeki telaffuz biçiminin tercihe şayan olduğu hususu açıklık kazanmaktadır. Vallahu ‘alem bi savâbihî.

MÜZAKERE

Talip AKBAL *

Muhterem Başkan, saygı değer misafirler!

Yrd. Doç.Dr., Ömer BAŞKAN tarafından hazırlanan “Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikindeki Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme” adlı tebliğin müzakeresini yapmak üzere huzurlarınızdayım.

Konunun, ana kaynaklara inerek ve önemli ayrıntılara yer vererek geniş bir çerçeve içinde ve bilimsel bir anlayışla ele alınmış olması bakımından Sayın Ömer Başkan’ın tebliğinin önemli ve değerli olduğunu söylemek istiyorum. Kendisini bu çalışmada gösterdiği titizlikten dolayı tebrik ediyorum. Ancak üzerinde durulması gereken birtakım noktaları da bu vesile ile dile getirmek istiyorum.

1. Konu, Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikindeki Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme diye isimlendirilmiştir. Bunun yerine “Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikindeki Farklılıklardan mim’i mahlûbe ve mimi sakinin değerlendirilmesi” şeklinde olmalıydı. Veya tebliğde, farklı bilgiler yerine, tecvid kaidelerinin tatbikindeki farklılıkların neler olduğuna; örneğin dil ihfâsı, ع ve ح harflerindeki seslendirmeler, Ötreli harflerdeki telaffuz farklılıkları Ū – U gibi, Vav (و) ve hemze (ء) harfinin teleffuzu ince-kalın olması gibi, ولا kelimesinde dad harfinin istidale ve diğer sıfatlarına riayetsizlik veya kalkale gibi okumalar, Ayn (عين) lafzındaki tul miktarı, İdğamı Misleyn ve Teşdid ifadeleri, Yasin ve kalem sûresinde (يسى) yasin ve (ن) Nun’un vasıl durumlarındaki idğam İzhar meselesi, kısa surelerde Tekbir konusu, Meddi lazımda med ölçüsü en az ne kadar olmalı gibi konulara en azından isim olarak da olsa değinilmiş olmalıydı.

* Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi

2. Tebliğin birinci sayfasında 1, 12. sayfasında 56, 13 sayfasında 57 ve 58. dipnotta Molla Ali b. Sultan el-Kârî, *el-Mihabul-Fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye* ... diye verilen eserin adının Molla Ali b. Sultan el-Kârî, *el-Minabul-Fikriyye alâ Metni'l-Cezeriyye* şeklinde düzeltilmesi gerekir.

Tebliğde kullanılan dilin daha anlaşılır olması mümkünken, hocamızın kullandığı bazı kelimelerle tebliğin anlaşılması zorlaşmıştır. Buna mukabil anlaşılması kolay olan kelimeler dipnotta uzun uzun izah edilerek temellendirilmeye çalışılırken, anlaşılması zor olan kelimelerde ise aynı yol izlenmemiştir. Buna “merbut”, “intibâkın taklîli”, “tebellür” kelimelerini örnek olarak verebiliriz.

Özellikle giriş bölümünde dipnotlar ana metinden daha uzun tutulmuştur. Yani metnin içerisinde geçen kelimelerin izahına fazlaca yer verilmesinden dolayı ana konudan uzaklaşmıştır.

6. Tebliğin beş ve altıncı sayfasında Sibeveyh'in el-Kitâb adlı eserinin 4. Cildinin 453. sayfasından naklederken; “Sonraki literatürde iklâb terimiyle yer verilen telaffuz biçimine nûnun idğamı bağlamında yer veren Sîbeveyh, konuya ilişkin şu değerlendirmeyi serdeder:

Nûn, bê ile birlikte mîme kalb olunur. Çünkü mîm, nûnun da çıktığı mevziden çıkan bir harftir. Eğer bê de mîmin çıktığı mevziden çıkan bir harf olsa idi Araplar, tıpkı kendisinden sonra râ harfi geldiğinde yakınlığından dolayı nûnu râya idğam ettikleri gibi nûnu bêye de idğam etmek isterlerdi... şeklinde çevrilmiştir.

Bu paragraf içerisinde “Ve Nûn, bê ile birlikte mîme kalb olunur. Çünkü mîm, nûnun da çıktığı mevziden çıkan bir harftir. Eğer bê de mîmin çıktığı mevziden çıkan bir harf olsa idi...” şeklindeki ifadenin metnin orijinali olan:

وَتُدْعَمُ النُّونُ مَعَ الْمِيمِ لِأَنَّ صَوْتَهُمَا وَاحِدٌ وَهُمَا مَجْهُورَانِ قَدْ خَالَفَا سَائِرَ الْحُرُوفِ الَّتِي فِي
الصَّوْتِ ، حَتَّى إِنَّكَ تَسْمَعُ النُّونَ كَالْمِيمِ ، وَالْمِيمَ كَالنُّونِ ، حَتَّى تَتَبَيَّنَ ، فَصَارَتَا بِمَنْزِلَةِ
الْلَامِ وَالرَّاءِ (فِي الْقُرْبِ) ، وَإِنْ كَانَ الْمَخْرَجَانِ مُتَبَاعِدَيْنِ ، إِلَّا أَنَّهُمَا اشْتَبَهَا لِخُرُوجِهِمَا
جَمِيعًا فِي الْحَيَاشِمِ)

وَتُقَلَّبُ النُّونُ مَعَ الْبَاءِ مِيمًا لِأَنَّهَا مِنْ مَوْضِعٍ تَعْتَلُّ فِيهِ النُّونُ ، فَارَادُوا أَنْ تُدْعَمَ هُنَا إِذْ
كَانَتِ الْبَاءُ مِنْ مَوْضِعِ الْمِيمِ ، كَمَا ادْغَمُوهَا فِيمَا قُرْبَ مِنَ الرَّاءِ فِي الْمَوْضِعِ ، فَجَعَلُوا مَاهُوَ
مِنْ مَوْضِعٍ مَاوَافَقَهَا فِي الصَّوْتِ بِمَنْزِلَةِ مَا قُرْبَ مِنْ أَقْرَبِ الْحُرُوفِ مِنْهَا فِي الْمَوْضِعِ ،
وَلَمْ يَجْعَلُوا النُّونَ بَاءً لِبَعْدِهَا فِي الْمَخْرَجِ ، وَأَنَّهَا لَيْسَتْ فِيهَا غَنَةٌ . وَلَكِنْهُمْ اِبْدَلُوا مَكَانَهَا

أَشْبَهَ الْحُرُوفَ بِالنُّونِ وَهِيَ الْمِيمُ،¹

Bu ibare ile karşılaştırıldığında, "...Nûn, bâ ile beraber bulunduğu mîme çevrilir. Çünkü mîmde nûn'un illetlendiği mevzidir derken, mimde ve nunda var olan illet ğunnedir. Ve bu metnin tamamının yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Çünkü Nun ba nın mahrecinden çıkmaz, ba ise mimin mahrecinden çıkar.

7. Altıncı sayfada mîmi sakinin ihfâsı konusunda verilen örnek, tebliğde "men bedâ zelik" şeklinde ifade edilmiştir. Kaynakta ise "men bedâ lek" şeklinde zikredilmiştir.

10. Tebliğ dokuzuncu sayfa da "İlgili telaffuzlara ilişkin dudakların şekline dair bir beyana rastlamadığımız eserde, tekrarlanan "îbdâl" vurgusundan hareketle açık bir mîm telaffuzunu, açık bir mîm telaffuzunun gereği olarak da dudakların kapalı olması lüzumunu çıkarsamak imkan dâhilindedir." denilmektedir. İbdâl vurgusundan, açık bir mîmin telaffuzundan hareketle dudakların kapalı olması varsayımına erişilmektedir. Doğrusu böyle bir sonuca ulaşılması zorlamadır. Aynı zamanda bu varsayım ile ulaşılan hüküm, okuyucu da sanki er-Riâye'nin hükmüymüş gibi de bir izlenim bırakmaktadır.

11. Onuncu sayfanın son kısmında önce Cezerî'den bahsedecek gibi yönlendirdikten sonra vazgeçerek Cezerî'den önce yaşamış olan âlimlerden Sahavî'nin görüşüne yer verip okuyucunun konuyu takipte zorlanmasına neden olmaktadır.

12. Onuncu sayfanın son kısmı ve onbirinci sayfada Alemüddîn Ali b. Muhammed es-Sehâvî'nin (ö. 643/1245) kaleme aldığı Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ eserinden bahsedilmekte sonra da bu eserin konuyla alakalı "kavramsal yapısı haricinde bir orjinallik arz etmediği" ifade edilmiştir. Madem bir orjinallik ifade etmiyorsa tebliğde de ifade edildiği gibi, bab sistematığı açısından hayli ilginç (garip) olan bu esere neden bu kadar yer verilmiştir?

13. On birinci sayfa da et-Temhîd'in muhakkiki tarafından "Şüphesiz tahkikini yapıp neşretmek üzere et-Temhîd'i seçtim. Çünkü bu kitap kendisinden önceki tecvîd literatürünün adeta bir özetini içerdiği gibi, kimisi kaybolmuş kimisi hali hazırda yazma olarak bulunan bir takım eserlerden de metinleri/alıntıları (nüsûs) ihtiva etmektedir... Ayrıca, bu eser müellifinin yaşadığı asırdan sonraki dönemlerde tecvîd ilmiyle iştigal edenler arasında

1 Sibeveyh, el-Kitab, c. IV, s. 453

oldukça yaygın bir telif olma konumu da kazanmıştır...” tercemesine yer verilmiştir.

et-Temhîd’in litaratürde birden fazla muhakkikinin olduğu bilinmektedir. Burada muhakkik zikredilmemiştir. Bu sözün hangi muhakkike ait olduğunun belirtilmesi gerektiği kanaatindeyim.

15. On üçüncü sahife de “Binaenaleyh şu ana kadar modern eserlerden birinde de açıklıkla belirtildiği üzere dudakların hafif bir şekilde dahi açık olması gereğine dair bir atıfa, değerlendirmeye, tespite rastlanılmamıştır.” denilmekte ise de bahse konu olan eserin ismi zikredilmemiştir.

KATKI AMACIYLA

Bizdeki okuyucuların iklabda ve ihvayı şefevide dudakların önde mi geride mi tartışması gibi, Araplarda da dudakların açık mı kapalı mı tartışması vardır. Bu konuda İslam aleminde tam bir mutabakatın varlığından söz etmek mümkün değildir.

3. Son dönem eserlerden, ‘ilmü’t-Tecvîd Ahkâmü’n-Nazariyyetün ve mülâhazâtün Tatbikiyyetün² isimli eserde; iklâb hakkında mülâhazalar kısmında şu bilgilere yer verilmektedir.

a. İklabın Nutk edilişi (söylenişi) hakkında şunları söylemektedir. Biz kendisinden sonra ba harfi gelen nun’u ve tenvini, mim harfine kalb eder ثم نطبق الشفتين اطباقا خفيفا بلطف ولين بدون كز للشفتين sonra letafet ve yumuşaklıkla dudaklarımızı büzmeden hafif bir şekilde kapatırız³ demektedir.

b. Kendisinden sonra ba harfi gelen mim harfinin nutku (söylenişi) esnasında dudakların şeklinin bazı muasır alimlerin beyanına yer vererek: “İster tenvinden ve nun’u sakinden dönen isterse ihfa olan mim olsun makablindeki harf mazmum yahut meksur veya meftuh olursa hareketin durumuna göre farklılık gösterir ; ان بورك ، من بعد ، لينبن ، gibi “iklabda ve ihfayı şefevide dudakların şekli kendinden önceki harfe tabi olur. Eğer mazmum ise dudaklar ileri sürülür. Eğer meksur veya meftuh olursa dudaklar da düz olur.” denilmektedir.

“Bu ifade, iyi tetkik edilerek söylenmiş bir söz değildir. Doğru olan ehli tahkikin üzerinde olduğu görüştür ki ihfayı şefevi ve iklabın bütün hallerinde

2 Yahya, Abdürrazzâk el-Ğavsânî, İlmü’t-Tecvîd Ahkâmü’n-Nazariyyetün ve mülâhazâtün Tatbikiyyetün, 2004, Dârü’l-Gavsânî, B.A.E;

3 elğavsânî, age., s.33 vd.

dudakların durumu birdir. Oda dudakları büzerek ileri sürmeksizin, yuvarlak yapmaksızın yahut büzülmeksizin kapalı olmalarıdır.”⁴

İklabda, ba harfini mime kalb ederek mimi ihfa yapmak ve ğunneyi izhar etmekte ihtilaf yoktur. ولا خلاف في اظهار الغنة ولا اخفاء الميم في القلب

Ancak kalb ve ihfa yapmanın zorluğundan ba ile mim harfinin mahrec, nun ile mimin ise ğunne müşterekliğinden yararlanarak yapılabilmektedir.⁵

İhfa-i şefevi olan sakın mimin okunuşunda ise izhar ve ihfa olarak ihtilaf vardır:

a. ihfa ile okunur: Sakin mim'den sonra bâ harfi gelirse بهم | ام بهم gibi sakın mimin ğunne ile ihfa edilmesi, Mısır, Şam Endülüs ve diğer Arap memleketlerindeki ehli edanın ve cumhurun tercih ettiği okuyuşdur. İbnü Mücahid, ed-Dani ve İbnü'l- Cezeri gibi alimlerin görüşü budur ve buna göre amel edilegelmiştir.

b. İzhar ile okunur: Bazı alimler tarafından, bâ dan önce sakın mimin ihzari ile okunması, Ahmed b. el-Münadi ve Mekki b. Ebi Talip bu görüştedirler. Irak vediğer şark memleketlerinde olan ehli eda bunu tercih etmişlerdir. en-Nüveyri, “Her iki okuyuş şekli de sahihtir, İbnü'l-Cezeri, İhfayı tercih etmiştir.”⁶ demektedir.

Sonuç olarak; Tebliğde, dudaklar açık denirken ihfa, k.kapalı denerken izhar mı anlaşılmalı, yoksa ihfa yapılacak ve dudaklar kapalı olacak ama mahrece yani dudaklara baskı yapılmayıp gevşek tutulması şeklinde mi anlamalıyız?

Tebliğcinin gerek iklabda gerekse mim-i sakinenin ihfasında dudakların aşırı olmamak kaydıyla, kapalı konumda olması yönündeki telaffuz biçiminin tercihi ulaşmış olması ile cevabını bulmuş olduğu kanaatindeyim. Teşekkür ederim.

4 elğavsâni, age., s.34; Muhammet mekki, Nihayetü'l-Kavli'l-Mufid fi ilmi't-Tecvid, s. 123; Atiye Kabil Nasr, Ğayetü'l-Mürid fi ilmi't-Tecvid, 2000, Mısır, s. 63; Abdulfettah a'cni el Mirsafi, Hidayetü'l-Kari ila tecvidi kelami'l-Bari, Suud, s. 169; Hüsnî Şeyh Osman, Hakku't-Tilaveh, Dâru'l Minâre, Cidde, 1998, s. 216. (dibnot)

5 en-Nüveyri, Şerhu Tayyibetü'n-Neşr, I, 556; İbnü'l-Cezeri, en-Neşr, II, 26; Molla Ali b. Sultan el-Kari, el-Minahü'l-Fikriyye alâ Metn'il-Cezeriyye, s. 48

6 en-Neşr, I, 222

İSLAM ÜLKELERİNDE ÖNEMLİ KUR'AN VE KIRAAT MÜESSESELERİ

Abdullah BASFER *

مقدمة

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين الإله الحق المبين أنزل الذكر الحكيم مع الروح الأمين على قلب سيد المرسلين ليكون رحمةً للعالمين وجعله محفوظاً يحفظه إلى يوم الدين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إله الأولين والآخرين، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وصفيه وخليفه، بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، فجازه الله عن الإسلام والمسلمين خير ما جزى نبياً عن أمته، صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإني أتقدم بالشكر الجزيل إلى الإخوة الكرام في رئاسة الشؤون الدينية التركية وإلى قسم القراءات بكلية الإلهيات بجامعة مرمره على إقامتهم لهذا المؤتمر أولاً، وعلى إتاحتهم الفرصة لمشاركة الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم ثانياً، فجزاهم الله خير الجزاء، وجعل هذا العمل مباركاً نافعاً، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

إن التعليم القرآني كان وما زال الوجهة العلمية والحصن الثقافي، الذي يدافع عن قيم الأمة وهويتها، ويمنحها أصولاً علمية متينة، ومخزوناً لغوياً يُصوب تعبيرها اللغوي، وينظم تفكيرها، ويحمي طاقاتها من الشتات والضياع، فكانوا الأكثر نبوغاً، والأكثر تفوقاً، والأقوم سلوكاً في مجالات التخصصات العلمية المتنوعة.

* الدكتور عبدالله بن علي بصفر الأمين العام للهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم والأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية في جامعة الملك عبد العزيز بجدة

وكما شرف الله المملكة العربية السعودية بخدمة المسجد الحرام، والمسجد النبوي، فقد خصّها بدور رائد في خدمة القرآن الكريم ونشره، وربط المسلمين به في أنحاء المعمورة كافة عبر مؤسساتها المختلفة، فانبثقت الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم من رابطة العالم الإسلامي.

ويأتي هذا البحث إبرازاً لجهود الهيئة المباركة في تعليم القرآن الكريم وتفهيّمه لأبناء المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وخاصة تدريس القراءات القرآنية المتواترة، وذلك من خلال الحديث عن الكليات والمعاهد القرآنية التابعة للهيئة في أكثر من (٦٥) دولة حول العالم، والتي تقوم بتدريس علم القراءات القرآنية وعلومها، وإظهار أثرها في فهم القرآن الكريم وتدبره، ومعرفة المعاني المترتبة على اختلاف القراءة من راوٍ إلى آخر مع توجيهها وإعرابها. إضافةً إلى تعريف القارئ بأبرز الجهود المبذولة في تدريس علم القراءات في المؤسسات القرآنية في العالم.

ويتكون البحث من:

تمهيد: وتحدثت فيه عن الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم وأهدافها وأهم إنجازاتها، ثم عن الكليات والمعاهد والمسابقات القرآنية ومراكز الإقواء بالسند وأثرها في تعليم القرآن الكريم وخاصة علم القراءات ومناهجه التعليمية.

المبحث الأول: الكليات القرآنية.

المبحث الثاني: المعاهد القرآنية.

المبحث الثالث: الدورات التدريبية.

المبحث الرابع: المجلس العالي لشيوخ الإقراء.

المبحث الخامس: المنح الدراسية.

المبحث السادس: المناهج والمراجع المتخصصة في علم القراءات.

المبحث السابع: أهم المؤسسات العاملة في تعليم القراءات القرآنية في العالم.

ثم الخاتمة.

تمهيد

التعريف بالهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم:

الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم هيئة عالمية ذات شخصية اعتبارية منبثقة من رابطة العالم الإسلامي وتعمل على خدمة كتاب الله تعالى والعلوم المتصلة به، وهي الأولى من نوعها على مستوى العالم المتخصصة في تعليم القرآن والعناية بحفظه، وقد أنشئت بقرار من المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بتاريخ ١٤٢١/٨/٤ هـ وباشرت الهيئة عملها في جمادى الثاني من عام ١٤٢٢ هـ، ومقرها الرئيسي مدينة جدة.

وللهيئة العالمية أهداف ورؤية ورسالة وقيم جوهرية:

فأهدافها: تحفيظ القرآن الكريم والعناية بعلومه وتفهيمة ونشره وتطوير وسائل تعليمه للمسلمين في شتى أنحاء العالم. ورؤيتها: «أن تصبح الهيئة المرجع لمؤسسات تعليم القرآن الكريم في العالم»، ورسالتها: الإسهام في خدمة وتنمية المجتمع الإنساني من خلال العناية بتعليم القرآن الكريم حفظاً وفهماً وتطبيقاً بعمل مؤسسي متميز، وقيمها الجوهرية هي: قيم عامة لجميع منسوبي الهيئة وتشمل: الإخلاص، والاستقامة، والإتقان، والهمة، والعطاء، والانتماء.

وبفضل من الله تعالى ثم بدعم ولاية الأمر في المملكة العربية السعودية بقيادة خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز وولي عهده الأمين الأمير سلمان بن عبدالعزيز، فقد توسعت بحمد الله تعالى أنشطة الهيئة وأعمالها فنمك (٦٥) دولة في آسيا وإفريقيا وأوروبا وأمريكا الجنوبية وأستراليا، فبلغ عدد المعاهد المتخصصة في هذه الدول (٧٢) معهداً لتحفيظ القرآن الكريم، بها أكثر من (٦٥٠٠) طالب وطالبة، أما في مجال الخلاوي والحلقات القرآنية فإن الهيئة ترعى وتشرف على أكثر من (١٠٠٠) حلوة وحلقة، وقد بدأت الهيئة في تقليص عدد الخلاوي والحلقات القرآنية وذلك تمشياً مع النقلة النوعية في العمل القرآني، حيث الاهتمام بالمعاهد وتأهيل الحفاظ بطريقة نموذجية، والتركيز على الإجازات القرآنية في القراءات العشر، وتوفير المنح الدراسية لمواصلة التعليم القرآني في الجامعات وفوق الجامعات.

وفي مجال الدورات: أقامت الهيئة العديد من الدورات التدريبية والتأهيلية للمعلمين وذلك لرفع كفاءاتهم وتحسين مستوياتهم وتنمية قدراتهم، فبلغ عدد هذه الدورات خلال السنوات الماضية (١٠٦) دورة تأهيلية وتدريبية، تتراوح مدتها ما بين (٢٠) إلى (٣٠) يوماً، وذلك للاستفادة منها في كيفية تصحيح ألسنة الطلاب وتعليمهم اللغة العربية بطريقة صحيحة إلى جانب المواد الشرعية والتربوية، شارك فيها أكثر من ٤٠٠٠ مدرس، ويشرف على هذه الدورات تخصصون في مجال اللغة العربية وعلوم القرآن.

أما المسابقات القرآنية فأقامت الهيئة عدداً من المسابقات في حفظ وتجويد القرآن الكريم وقد بلغ عددها (٢٩٠) مسابقة قرآنية خلال السنوات الماضية، وذلك بإشراف لجان تحكيم متخصصة في القرآن الكريم وعلومه.

وبلغ عدد الحفاظ الذين خرجتهم الهيئة حتى الآن (١٥١،٤٠) حافظاً وحافظة، وعدد الذين حصلوا على الإجازات في القراءات القرآنية بالسند الصحيح (١٢٠٧) مجازاً ومحارة في كل من اليمن والفلبين وفرنسا وأثيوبيا والهند والبوسنة وتشاد.

وقدمت الهيئة العالمية (٦٢٢،٥) منحة دراسية حفظ القرآن الكريم خلال الأعوام الماضية في قارات آسيا وأفريقيا وأوروبا، لتكملة دراساتهم الجامعية وفوق الجامعية في التخصصات العلمية والشرعية والإدارية.

وفي هذا المجال تم بحمد الله تعالى عقد اتفاقيات بين الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم وعدد من الجامعات في الدول العربية والإسلامية لاستيعاب حفظ القرآن الكريم في الكليات المختلفة حسب تخصصاتهم، وبلغ عدد الطلاب الذين تخرجوا من المنح الدراسية (٣٤٣) خريجاً في مختلف التخصصات العلمية والإدارية والدراسات الإسلامية.

وبعثت الهيئة العالمية خلال السنوات الماضية (٨٤١،٦)، إماماً لأداء صلاة التراويح والتهجد في شهر رمضان المبارك، شملت عدداً من الدول الآسيوية والأفريقية والأوروبية، وقد كانت لها آثار طيبة وفوائد عظيمة، عمت الكثير من مسلم يتلث الدول. وتحرص الهيئة العالمية على أن يكون بيد كل طالب من طلابها في الحلقات والمعاهد القرآنية نسخة من القرآن الكريم أو الأجزاء القرآنية كالعشر الأخير وربيع يس،

وكذلك المصاحف المرتلة التي يستفيد منها الطلاب في إتقان التلاوة والحفظ والراجعة، وقامت الهيئة بترجمة كمية كبيرة من المصاحف إلى عدد من اللغات (انجليزي - فرنسي - أردو - مليباري - بنغالي .. وغيرها)، وقد بلغ عدد المصاحف التي وزعتها الهيئة خلال الموات السنوات (٦٠٥،٥٤٥) مصحف.

أما في مجال الملتقيات القرآنية فقد أقامت الهيئة (٤٨) ملتقى قرآنياً؛ محلياً وإقليمياً ودولياً خلال الأعوام الماضية بالتعاون والتنسيق مع الجهات المختصة في تلك الدول، والبعض منها مع منظمة الآيسيسكو، وذلك بمشاركة نخبة من العلماء والمفكرين في مجال القرآن الكريم وعلومه.

وبفضل الله فإن الهيئة العالمية الآن تعمل في (٦٥) دولة من دول العالم، في مجال تحفيظ القرآن الكريم والعناية بعلومه ونشره، بوسائل متعددة، والدول التي شملتها الأنشطة القرآنية من قبل الهيئة هي:

م	الدولة	م	الدولة	م	الدولة	م	الدولة
	قارة آسيا	١٨	فلسطين	٣٥	ساحل العاج	٥٣	نيجيريا
١	الأردن	١٩	قرغيزيا	٣٦	السنغال	أمريكا الوسطى والجنوبية	
٢	أفغانستان	٢٠	كازاخستان	٣٧	السودان	٥٤	البرازيل
٣	ألبانيا	٢١	لبنان	٣٨	سيراليون	٥٥	ترينداد
٤	إندونيسيا	٢٢	ماليزيا	٣٩	الصومال	قارة أوروبا	
٥	أوكرانيا	٢٣	النيجال	٤٠	غامبيا	٥٦	البانيا
٦	باكستان	٢٤	الهند	٤١	غانا	٥٧	أوكرانيا
٧	بنجلاديش	٢٥	اليمن	٤٢	غينيا بيساو	٥٨	بريطانيا
٨	بلغاريا	قارة أفريقيا		٤٣	غينيا كوناكري	٥٩	بلغاريا
٩	بورما	٢٦	أثيوبيا	٤٤	الكاميرون	٦٠	البوسنة
١٠	تايلاند	٢٧	أريتريا	٤٥	كينيا	٦١	تركيا
١١	تترستان	٢٨	أوغندا	٤٦	مالي	٦٢	السويد
١٢	داغستان	٢٩	بوركنافاسو	٤٧	مصر	٦٣	صربيا
١٣	سريلانكا	٣٠	بينين	٤٨	المغرب	٦٤	فرنسا

م	الدولة	م	الدولة	م	الدولة	م	الدولة
١٤	سبيرييا	٣١	تشاد	٤٩	ملاوي	٦٥	كرواتيا
١٥	الصين	٣٢	تترانيا	٥٠	موريتانيا	قارة أستراليا	
١٦	طاجيكستان	٣٣	القمر جزر	٥١	موزمبيق	٦٦	أستراليا
١٧	الفلبين	٣٤	جنوب أفريقيا	٥٢	النيجر	٦٧	نيوزيلاندا

حرصت الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم على تأسيس عمل قرآني متكامل، يتخرج منه حملة للقرآن الكريم، يتقنون حفظه وتجويده، ميلئون بالعلوم الشرعية الأساسية، ويربّون التربية الإيمانية القرآنية التي يشع نورها على من حولهم بإذن الله تعالى.

وقد أنشأت الهيئة ودعمت العديد من الكليات والمعاهد القرآنية في دول شتى إسهاماً في خدمة كتاب الله تعالى ونشر علومه، ومنها: علم القراءات القرآنية.

المبحث الأول: الكليات القرآنية

وتمنح الطالب بعد دراسته بالكلية الشهادة الجامعية في التخصصات القرآنية المختلفة كالتفسير القراءات وعلوم القرآن الكريم، وهذه الكليات هي:

كلية علوم القرآن بجمهورية طاجيكستان:

تم افتتاح الكلية في ٢٠٠٨/٩/١م في مدينة دوشنبه، وهي إحدى كليات جامعة أبي حنيفة، ويدرس الطالب المواد الأكاديمية ويتخرج بشهادة البكالوريوس، عدد طلاب الكلية: (٨٢) طالباً.

الكلية العليا للقرآن الكريم بالجمهورية اليمنية

تعتبر الكلية العليا للقرآن الكريم أول كلية أكاديمية علمية متخصصة بالقرآن الكريم وعلومه باليمن، وتأسست عام ١٤١٥ هـ، ويدرس الطالب فيها أربع سنوات ليحصل على الإجازة العليا في القرآن الكريم وعلومه (البكالوريوس) في تخصص القراءات أو التفسير.

وتقوم الهيئة بدعم الكلية بتقديم منح دراسية لطلاب الكلية في فروعها بصنعاء والمكلا وسيئون. وتجدر الإشارة إلى أن الكلية تم تحويلها إلى جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بعد مرور ثمانية عشر عاماً على تأسيسها.

كلية القرآن الكريم بجمهورية الصومال

تم افتتاح هذه الكلية في عام ١٤٢٩ هـ بمدينة هرجيسا في جامعة القرن العالمية، وهي الأولى من نوعها في الصومال، ويدرس الطلاب المواد الأكاديمية ويحصل المتخرجون من الكلية على شهادة البكالوريوس في التخصصات القرآنية، ويبلغ عدد طلابها: (٨٠) طالباً، منهم (٣) مجازين بالقراءات.

قسم القراءات بجامعة الملك فيصل في جمهورية تشاد:

تم افتتاح هذا القسم بدعم من الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم في عام ١٤٢٤ هـ، ليكون من الأقسام التابعة لجامعة الملك فيصل بتشاد، ويبلغ عدد الطلاب (١٠٠) طالب، وتدعم الهيئة القسم بتقديم المنح الدراسية لطلابه.

كلية القرآن الكريم وعلومه غانا:

وهي إحدى الكليات التي تشرف عليها الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم، والمتخصصة في دراسة القرآن الكريم تجويداً وتفسيراً، وتعلم القراءات المتواترة دراسة وإجازة، وكذلك دراسة العلوم الشرعية واللغة العربية، بالإضافة إلى المواد التأهيلية في الحاسب واللغة الإنجليزية والفرنسية والعلوم التربوية، وبلغ عدد الطلاب الدارسين بالكلية للعام الدراسي ٢٠١١-٢٠١٢ م، (١٤٢) طالباً من (١٢) دولة إفريقية، وتدعم الهيئة العالمية كلية القرآن الكريم في غانا بتقديم (٧٠) منحة دراسية لطلابها الدارسين في قسمي القراءات والتفسير بالكلية.

كلية القرآن الكريم للقراءات وعلومها بجامعة الأزهر- فرع مدينة طنطا- بجمهورية

مصر

تعد كلية القرآن الكريم للقراءات وعلومها الأولى بجامعة الأزهر والمتفردة في دراسة القراءات المتواترة من جميع طرقها في جمهورية مصر، وبدأت الدراسة بها في أول العام الجامعي ١٤١٢ هـ ١٩٩٢/١٩٩٣ م، ومدة الدراسة بها أربع سنوات جامعية، وتقبل الحاصلين على شهادة تخصص القراءات فقط لنيل درجة الإجازة العالية (الليسانس) في القراءات وعلومها. وقد افتتح بالكلية قسم للدراسات العليا في القراءات وعلومها بدءاً من العام الجامعي ٢٠٠٠/٢٠٠١ م، وبلغ عدد الحفاظ في الكلية (٨١٠) حافظ

وحافظة، وتدعم الهيئة العالمية العمل القرآني في مصر. بمنح دراسية، وساهمت الهيئة في بناء مقر الكلية الجديد.

المبحث الثاني: المعاهد القرآنية

المعهد القرآني هو مدرسة نموذجية لتحفيظ القرآن الكريم تضم مجموعة من الطلاب التفرغين بنظام السكن الداخلي، يتخرج الطالب، من المعهد بعد ثلاث سنوات حافظاً متقناً، ومُلمّاً بأبرز العلوم الشرعية.

أهداف المعهد:

- ١- تربية الطلاب على العقيدة الصحيحة والسلوك النبوي القويم، وتفقيهم في أمور دينهم بما يؤهلهم ليكونوا موضع القدوة والأسوة الحسنة في مجتمعاتهم.
- ٢- إكمال الطالب حفظ القرآن الكريم مع إتقان تجويده، وتمكين الحافظ المتقن من الحصول على الإجازة القرآنية بإحدى الروايات المتواترة.
- ٣- إتقان الحافظ للغة العربية قراءةً وكتابةً ومحادثةً، وتأهيله للإمامة والخطابة والدعوة إلى الله.
- ٤- تأهيل الحافظ لمهمة التدريس والتحفيظ في الحلقات والخلوي والمعاهد القرآنية.
- ٥- المساهمة في دمج الطالب داخل مجتمعه؛ بحيث يصبح عنصراً إيجابياً وفعالاً فيه.

أنواع المعاهد القرآنية :

- ١- المعاهد القرآنية للإجازة بالسند: وفيها يحصل الطالب على السند المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم برواية حفص عن عاصم أو بإحدى الروايات المشهورة أو بالقراءات العشر الصغرى و؛ لكبرى حفظاً وشرحاً.
- ٢- معاهد تأهيل الحفاظ: ويتم افتتاح مثل هذه المعاهد في الدول التي يكثر فيها حفاظ القرآن الكريم. ولا يدخلها إلا الحفاظ ليكملوا دراساتهم القرآنية، وليتأهلوا للتدريس أو للإجازة في إحدى الروايات.
- ٣- معاهد تحفيظ القرآن الكريم: يتم افتتاح مثل هذه المعاهد في الدول التي يقل فيها حفاظ القرآن الكريم، ويحتاج أبنائها لتعلم القرآن الكريم.

٤- معاهد تحفيظ القرآن الكريم صغار الحفاظ: ويلتحق بها الصغار الذين لا تتجاوز أعمارهم العاشرة.

٥- معاهد تحفيظ القرآن الكريم للآيتام: ويلتحق بها الطلاب والطالبات الآيتام.

٦- معاهد تحفيظ القرآن الكريم للفتيات.

ومن الأنواع السابقة للمعاهد القرآنية التي تقوم الهيئة بدعمها والإشراف عليها علمياً وإدارياً، والمتصلة بعنوان البحث: المعاهد القرآنية للإجازة بالسند، ومعاهد تأهيل الحفاظ، وهي كالاتي:

أولاً: المعاهد القرآنية للإجازة بالسند

- معهد القراءات القرآنية بالمملكة الأردن الهاشمية

هو أحد أقسام جمعية ان حافظة على القرآن الكريم بالأردن، ويهدف إلى إتقان الأداء في تلاوة القرآن الكريم وذلك بحصول الطالب على السند المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم برواية حفص عن عاصم أو بإحدى الروايات المشهورة أو بالقراءات العشر الصغرى والكبرى حفظاً وشرحاً.

وتقوم الهيئة بدعم المعهد براتب المدير ومدرس وبإيجار المبنى ومصروفات إدارية ومكافآت للطلاب وأنشطة تربوية ومطبوعات علمية.

- معهد الإقراء والإجازة بالسند للبنين بصنعاء- اليمن

تم افتتاح المعهد عام ١٤٢٥ هـ بالعاصمة صنعاء، وعدد طلابه (٧٤) طالباً، ويعتبر المعهد الأول من نوعه على مستوى اليمن، ويدرس فيه حفاظ القرآن الكريم من مختلف مناطق اليمن لتأهيلهم بالإجازة القرآنية، ويقوم المعهد بتخريج الحفاظ سنوياً بالإجازة بالسند المتصل في رواية حفص وفي القراءات العشر.

- معهد الإقراء والإجازة بالسند للبنات بصنعاء- اليمن

افتتح المعهد في عام ١٤٢٩ هـ بمدينة صنعاء، وهو الأول من نوعه في اليمن، وعدد طالباته (٥٨) طالبة، ويتخرج من المعهد سنوياً حافظات مجازات برواية حفص عن عاصم والقراءات العشر، وتتكفل الهيئة براتب مديرة المعهد و (٦) مدرسات.

- معهد الإقراء والإجازة بالسند بالحديدة-اليمن

بدأت الدراسة بالمعهد في عام ١٤٣٢ هـ، ويعتبر الأول من نوعه في محافظة الحديدة، ويتخرج من المعهد سنوياً حافظات مجازات برواية حفص عن عاصم وبالقراءات العشر، وتتكفل الهيئة للمعهد براتب المدير وسبعة مدرسين ومدرسات والمصروفات الإدارية.

- معهد الإقراء والإجازة بالسعد بسيئون - اليمن

ويعتبر المعهد الأول من نوعه في محافظة سيئون، ويتخرج منه سنوياً مجازين ومجازات برواية حفص عن عاصم وبالقراءات العشر، وتتكفل الهيئة للمعهد براتب مدرس مجاز ومصروفات إدارية.

- معهد الإقراء والإجازة بالسند بدولة فلسطين

يهدف المعهد إلى تلاوة القرآن الكريم تلاوةً صحيحة، كما تلقّاها الأئمة القُراء المتصل سندهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وتحرص على أن يكون الطالب متقناً لأحكام التلاوة النظرية والعملية؛ حتى يكون مؤهلاً لتعلم غيره، ويبلغ عدد طلاب المعهد (٥٧)، طالباً، وقد تم تخريج دفعتين من المجازين.

ثانياً: معاهد تأهيل حفاظ القرآن الكريم

- معهد الإمام الشاطبي لتأهيل الحفاظ (الخرطوم) السودان:

تم افتتاح هذا المعهد في عام ١٤٢٥ هـ، وعدد طلابه (٩٠) طالباً، وقد حصل على المرتبة الأولى بين مدارس ومعاهد القرآن في السودان للعام الثالث على التوالي. في امتحان شهادة (إجازة التجويد) بنسبة نجاح بلغت ١٠٠٪ ودخول ثمانية من طلابه ضمن العشرة الأوائل وأشادت وزارة التربية والتعليم بالخرطوم بمستوى المعهد المميز.

- معهد طيبة لتأهيل الحفاظ بجمهورية تشاد:

بدأت الدراسة في هذا المعهد عام ١٤٢٢ هـ، وبلغ عدد طلابه (٣٦٤)، طالباً، ويتخرج طلاب المعهد بشهادة معتمدة من الدولة، وقد تم تخريج عدد من الدفعات من طلاب المعهد، ويعتبر معهد طيبة لتأهيل الحفاظ الأول من نوعه على مستوى تشاد، ويدرس فيه حفاظ القرآن الكريم من مختلف مناطق تشاد لتأهيلهم للحصول على الإجازة القرآنية.

- معهد أم القرى لتأهيل الحفاظ بجمهورية الكاميرون:

تم افتتاح المعهد عام ١٤١٧ هـ، وقد بناه فاعل خير من المملكة العربية السعودية، ويبلغ عدد طلاب المعهد (٧٠) طالباً، منهم (١٦) مجازاً.

- معهد أبي موسى الأشعري- رضي الله عنه-بجمهورية السنغال:

بدأت الدراسة في المعهد عام ١٤٢٤ هـ، وعدد طلابه (٤٠) طالباً، وتخرجت منه دفعة بحمد الله تعالى، وهو من المعاهد المتميزة في السنغال.

- معهد تأهيل الحفاظ بدار القرآن الكريم - ساحل العاج:

يقع المعهد في مدينة "إينما" بساحل العاج، وتم افتتاحه في عام ١٤٢٤ م، وعدد طلابه (٢٥) طالباً، منهم (٣) مجازون.

- معهد أبي بن كعب لتأهيل الحفاظ والمدرسين بجمهورية سيرلانكا:

أسس المعهد في عام ١٤٢٦ هـ، ويعتبر الأول من نوعه على مستوى سيرلانكا، وقد تخرجت منه دفعتين بفضل الله تعالى. ويبلغ عدد طلاب المعهد (٢٠) طالباً، وتمت إجازة اثنين منهم.

المبحث الثالث: الدورات التدريبية لتأهيل المعلمين والطلاب.

مشاركة في جهود المسلمين في تعليم كتاب الله الكريم؛ تقوم الهيئة بانتداب مُعلِّمين ذوي كفاءة علمية وتربوية للقيام بدورات تدريبية وتأهيلية لإجازة للمُدرِّسين وللخُرُجيين من طلاب المعاهد القرآنية التابعين للهيئة؛ ليكونوا على قدر المسؤولية الملقاة على عاتقهم، ولينقلوا للأجيال القادمة القرآن الكريم صافياً عذباً، مصاناً من التحريف والتبديل.

وتنقسم الدورات التدريبية إلى قسمين:

١- الدورات التأهيلية: يتم فيها التأهيل للإجازة القرآنية، وللتدريس.

٢- الدورات الصيفية: وهي دورات تقام في الإجازة الصيفية في الفترة الصباحية، يشارك فيها الحفاظ من طلاب وطالبات المدارس النظامية وغيرهم، وتقام في أحد المساجد أو المعاهد، ومدتها ما بين شهرين إلى ثلاثة أشهر.

وقد أقامت الهيئة خلال العام الماضي أكثر من خمسة عشر دورة تدريبية وتأهيلية في قارات آسيا وإفريقيا وأوربا، ومنها:

- دورة إتقان القرآن الكريم، والتي نظمتها الجمعية الخيرية لتعليم القرآن الكريم في مدينة إب باليمن، وقد أقيمت الدورة الأولى. بمركز اقرأ القرآني بمشاركة (٦٠) طالباً، والثانية. بمركز هاجر القرآني، بمشاركة (١٢٠) طالبة.

- دورة التأهيل للإجازة القرآنية، والتي نظمها مركز الإقراء والإجارة باليمن وشارك فيما (١٩) حافظاً من مدرسي الحلقات القرآنية من جميع محافظات اليمن استمرت لمدة (٣٠) يوماً.

- الدورة الأولى للإجازة بالسند المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم برواية حفص، والتي نظمتها الهيئة في أفغانستان، وشارك فيها (١٠) دارسين.

- الدورة التأهيلية للحصول على الإجازة القرآنية، والتي أقامتها الجامعة الإسلامية (إشاعة العلوم) بالهند بالتعاون مع الهيئة، وشارك فيها (٥٠) دارساً من مُعلّمي القرآن الكريم.

- دورة تأهيل حفاظ القرآن الكريم للإجازة القرآنية، والتي أقامتها الهيئة بالتنسيق مع جمعية التعاون للأعمال الخيرية في موريتانيا، وشارك فيها (٣٠) دارساً من حفاظ كتاب الله تعالى.

المبحث الرابع : المجلس العالمي لشيوخ الإقراء

بعد النجاح الذي حققته الملتقيات العلمية للهيئة ترسّخت لديها ضرورة إقامة مؤتمر قرآني موسّع يضم في جنباته خلاصة الفكر والتجارب العلمية والعملية لأساليب الارتقاء بالتعليم القرآني، ويحقق المقاصد السامية له، ويسهم في ربط الأمة بكتاب الله الذي هو دستور المسلمين في هذه الحياة.

وبحمد الله وتوفيقه فقد جاءت الموافقة السامية بإقامة المؤتمر العالمي الأول لتعليم القرآن الكريم تحت عنوان: " التعليم القرآني. تعاون وتكامل " برعاية خادم الحرمين الشريفين، الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود - حفظه الله ورعاه—، والذي أقيم في الفترة من ٢٢-٢٤/٦/١٤٣١ هـ ويهدف إلى النهوض بمؤسسات القرآن

الكريم وتطوير أساليبها في الإدارة والتعليم، ودراسة مشكلات وعوائق التعليم القرآني وطرق علاجها، وإبراز المنهج النبوي في التعليم القرآني، وتطوير المناهج المعاصرة، وتبادل الخبرات بين مؤسسات التعليم القرآني.

وشارك في المؤتمر أكثر من ثلاثمائة شخصية من ستين دولة في العالم شملت مجموعة من الوزراء والمفتين من مختلف الدول، كما شملت عدداً من الأكاديميين والمختصين في التعليم القرآني وشيوخ القراء ومدراء المؤسسات والمعاهد القرآنية في مختلف دول العالم.

ومن الفعاليات التي صاحبت المؤتمر لقاء شيوخ الإقواء في العالم الإسلامي وهو لقاءً اجتمع فيه ثلثة من قراء القرآن الكريم في العالم، الذين تلقّوه بقراءاته المختلفة عن شيوخهم بالأسنانيد المتصلة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وتم في اللقاء وضع الأفكار الرئيسة لإنشاء المجلس العالمي لشيوخ الإقراء يُعنى بدراسة المواضيع المتعلقة بكتاب الله سبحانه وتعالى وعلومه، وخاصة إقراء القرآن الكريم، وضع الضوابط اللازمة للإجازات القرآنية في العالم وذلك وفقاً لما نصّ عليه العلماء والمتلقين لكتاب الله بالسند المتصل إلى رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم عن طريق الصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان ومن تبعهم إلى عصرنا الحاضر.

ويهدف المجلس العالمي لشيوخ الإقراء إلى :

- ١- نشر بالقراءات القرآنية المتواترة وعلومها والإجازات القرآنية المتصلة السند برسول الله صلى الله عليه وسلم.
- ٢- تنسيق الجهود بين مشايخ الإقراء والجهات المعنية في هذا المجال، ودعم التواصل وتبادل الخبرات فيما بينهم.
- ٣- ضبط معايير التعليم القرآني وتوضيحها.
- ٤- تحديد معايير طباعة المصحف الشريف من حيث الرسم والضبط.
- ٥- دحض الشبهات والبدع المتعلقة بالقرآن الكريم بالقراءاته المتواترة.

ومن المهام التي سيقوم بها المجلس :

- ١- دراسة الموضوعات المتعلقة بإقراء القرآن الكريم.

- ٢- وضع المعايير والضوابط العلمية لإقراء القرآن الكريم، والحصول على الإجازة القرآنية.
- ٣- تسجل التلاوات القرآنية للقراء.
- ٤- بحث ودراسة ما يستجد من قضايا متعلقة إقراء كتاب الله تعالى، وإصدار القرارات والتوصيات المتعلقة بها.
- ٥- التصديق على الإجازات القرآنية واعتمادها.
- ٦- وضع معايير وضوابط للمسابقات القرآنية الدولية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.
- ٧- وضع ضوابط لإقامة الدورات التدريبية للمعلمين والحفاظ.

المبحث الخامس؛ المنح الدراسية

اهتمت الهيئة بتقديم المنح الدراسية لحفظ القرآن الكريم لمواصلة دراستهم الجامعية والعليا في المجالات الشرعية والقرآنية والعلمية والإدارية.

والهيئة إذ تقدم هذه المنح الدراسية لطلابها تهدف من وراء ذلك تأهيلهم علمياً وإعدادهم إعداداً جيداً لمواجهة الحياة الاجتماعية، والمشاركة في خدمة أسرهم وأوطانهم.

وبفضل من الله تعالى ثم بجهود الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم وتعاونها مع بعض الجامعات في الدول العربية والإسلامية، تم تخريج (٣٤٣) طالباً جامعياً من طلاب المنح الدراسية المقدمة من قبل الهيئة، والذين تخصصوا في الدراسات الإسلامية والقراءات القرآنية والإعلام والزراعة والاقتصاد والإدارة والمحاسبة والكيمياء، من حفاظ المراكز والحلقات القرآنية التابعة للهيئة العالمية في دول آسيا وأفريقيا وأوروبا.

• الموقع الإلكتروني للمتح الدراسية.

يعتبر موقع المنح الدراسية من المشاريع الطموحة للهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم و الذي يهدف إلى تطوير الطلاب الحفاظ من الناحية الأكاديمية في مختلف التخصصات العلمية والشرعية والإنسانية وذلك بتوفير فرص الحصول على منح دراسية للمرحلة الجامعية وللدراسات العليا تساهم في رفع المستوى العلمي والثقافي لهم حتى يكونوا لبنة صالحة في مجتمعاتهم وحتى يعكسوا الصورة الحقيقية لحافظ القرآن الكريم، ويمكن الدخول على الموقع <http://scholarship.hqmio-edu.org> للتسجيل ومتابعة طلب

الحصول على المنحة الدراسية من أي مكان كان، وكذلك متابعة آخر الأخبار الذي تتعلق بمواعيد التقديم وغيرها من الأمور التي تساعد الطالب في الاستفادة من الموقع.

دور المستفيدين من المنح الدراسية.

إن العالم المعاصر يمتاز بالسباق العلمي، والنشء الإسلامي لا يستطيع تحمل مسؤولياته إلا إذا كان متسلحاً بالعلم، فخير له أن يعطى فرصة التعلم؛ حتى يتمكن من أداء رسالة الإسلام بالحكمة والبصيرة.

وللطلاب بعد تخرجهم وعودتهم إلى أوطانهم دور ملموس في تنشيط الدعوة الإسلامية ورفع مستوى العمل الإسلامي وتطبيق ما تعلموه في مختلف التخصصات الشرعية والعلمية التطبيقية، والذين يلتحقون منهم بالدراسات العليا ينفعون الإسلام والمسلمين ببحوثهم ودراساتهم التي قاموا بها أثناء دراستهم.

والطلاب الذين يلتحقون بالجامعات السعودية يجدون بيئة صالحة وجواً ملائماً لإنماء المواهب والقدرات، ويدرسون العقيدة الإسلامية الصحيحة الخالصة، ويشاهدون الأفراد والمؤسسات تحاول أداء ما يجب عليها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبهذه المشاهدة وبهذا التلقي يستعدون لأداء مسؤولياتهم نحو المجتمع، ولتبليغ ما تعلموه من تعاليم الكتاب والسنة.

ويرجعون إلى بلادهم بعد قضاء مدة غير قصيرة تلقوا فيها التعليم والتربية، فينطلقون في مجال التدريس والدعوة والتأليف، وينشطون في توجيه الناس وإرشادهم إلى أحكام الشريعة، ويسعون لإنقاذ المجتمع من شرور المعاصي ومهالك الشرك والبدع، ولأن دراستهم في الخارج قد أكسبتهم سعة في العلم وخبرة بالنفوس يتميز بها أداؤهم للتوجيه والتدريس.

المبحث السادس: الناهج والمراجع المتخصصة في علم القراءات

لقد اهتمت الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم بمنهجها التعليمية التي تُدرّس في المعاهد والدورات القرآنية، فكانت هذه المناهج في مختلف العلوم الشرعية، مناسبة للمراحل الدراسية.

ومن المناهج والمراجع التي حرصت الهيئة على توفيرها لطالب علم القراءات القرآنية في الكليات ومعاهد التأهيل للإجازة ومراكز الإجازة بالسند كالآتي:

م	اسم النهج	المؤلف	ملاحظات
١	منظومة "حز الأمانى ووجه التهاني" في القراءات السبع	الإمام أق محمد القاسم الشاطبي (ت: ٥٩٠ هـ)	تحقيق: د. أيمن سويد
٢	منظومة «الدرة المضية» في القراءات الثلاث المتممة للعشرة	الإمام محمد ابن الجزري (ت: ٨٣٣ هـ)	تحقيق: د. أيمن سويد
٣	منظومة طية النشر في القراءات العشر الكبرى	الإمام محمد ابن الجزري (ت: ٨٣٣ هـ)	تحقيق: د. أيمن سويد
٤	النشر في القراءات العشر	الإمام محمد ابن الجزري (ت: ٨٣٣ هـ)	--
٥	العقد النضيد في شرح القصيد	الإمام أنى العباس أحمد الحلبي (ت: ٧٥٦ هـ)	تحقيق: د. أيمن سويد
٦	التذكرة في القراءات الثمان	الإمام أبي الحسن طاهر بن غلبون (ت: ١٠٣٩٩ هـ)	تحقيق: د. أيمن سويد
٧	غاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار	الإمام أبي العلاء الحسن الهمداني (ت: ٥٦٩ هـ)	تحقيق: د. أشرف طلعت
٨	التلخيص في القراءات الثمان	الإمام أبي معشر الطبري (ت: ٤٧٨ هـ)	تحقق: د. محمد الشريف،
٩	الموضح في وجوه القراءات وعللها	الإمام نصر بن علي الشيرازي (ت: ٥٦٥ هـ)	--
١٠	غيث النفع في القراءات السبع	الإمام أبي الحسن السفاسى (ت: ١١١٨ هـ)	--
١١	الواني في شرح الشاطبية	الشيخ عبدالفتاح القاضى (ت: ١٤٠٣ هـ)	--

م	اسم النهج	المؤلف	ملاحظات
١٢	منار الهدى في الوقف والابتدا	الإمام أحمد بن عبد الكريم الأشمويني (ت: ١١٠٠ هـ)	
١٣	السلاسل الذهبية	د. أيمن رشدي سويد	--
١٤	الجامع اليسير للادغام الكبير في رواية السو سي عن أبي عمر	أمين محمد سيدي الشنقيطي	--
١٥	منظومة "عقيلة أتراب القصائد" في رسم المصاحف	الإمام أبي محمد القاسم الناطبي (ت: ٥٩٠ هـ)	تحقيق: د. أيمن سويد
١٦	رسم المصحف وضبطه	د. عبدالحى حسين الفراوي	
١٧	الكشف عن وجوه القراءات وعملها	الإمام مكى بن أبي طالب القيسي (ت: ٤٣٧ هـ)	تحقيق: محي الدين رمضان
١٨	منظومة "المقدمة في التجويد"	الإمام محمد ابن الجزري (ت: ٨٣٣ هـ)	تحقيق: د. أيمن سويد
١٩	حق التلاوة في تجويد القرآن	د. رحاب شققي	--
٢٠	النفحات الرحمانية في تجويد الحروف والكلمات القرآنية	الشيخ علي الغامدي	--
٢١	منظومة المفيد في التجويد	الامام أحمد بن أحمد الطيبي (ت: ٩٧٩ هـ)	تحقيق: د. أيمن سويد
٢٢	التجويد المصور	د. أيمن رشدي سويد	--
٢٣	منتهى الغايات في القراءات العشر (الجمع الصوتي للقراءات العشر)	إصدار: دار الكمال المتحدده	برنامج حاسوبي

المبحث السابع: أهم المؤسسات العاملة في تعليم القراءات القرآنية في العالم.

كلية القرآن الكريم و الدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

صدر الأمر السامي الكريم برقم ٦٥١١، وتاريخ ١٣٩٤/٩/٦ بإنشاء كلية القرآن

الكريم في طيبة الطيبة، مهاجر رسول الله، وبدأت الدراسة بهذه الكلية المباركة يوم

الاثنين ١٠/٦ / ١٣٩٤ هـ ، وهي الكلية الأولى من نوعها في الجامعات الإسلامية في العالم.

وتهدف الكلية إلى العناية بكتاب الله عز وجل حفظاً وتفسيراً، وإيجاد القراء المرتلين الموجودين، وتأهيل القراء لاستيعاب القراءات المتواترة عرضاً وتوجيهاً، والمعرفة التامة برسم المصحف وضبطه وعده، والإلمام بالعلوم التي تساعد على ذلك.

وتستقبل الكلية طلابها من سائر أنحاء العالم ليعودوا إلى بلادهم بعد تخرجهم فيها بخير ما يتزود به المسلم من معارف وعلوم، وأي معارف وعلوم أعز وأسمى وأنفع في الدنيا والآخرة مما يتعلق بكتاب الله عز وجل الذي أنزله جل شأنه تبياناً لكل شي وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين، وكان لوجودها بالمدينة المنورة نظرة خاصة، تزيد من قدرها وتعلي من شأنها وتعمق من معاني رسالتها وأهدافها في نفوس المسلمين كافة.

الأقسام العلمية بالكلية:

قسم القراءات ، ويدخل في اختصاصه المواد التالية:

(القرآن الكريم، دراسة القراءات العشر، عرض القرآن الكريم بالقراءات العشر المتواترة، رسم القرآن الكريم، ضبط القرآن الكريم، عد الآي).

قسم التفسير، ويدخل في اختصاصه المواد التالية:

(التفسير، مناهج المفسرين، علوم القرآن الكريم، التفسير الموضوعي، إعجاز القرآن الكريم).

الدرجات العلمية التي تمنحها الكلية:

تمنح الكلية درجة العالية (الليسانس) في القرآن الكريم والدراسات الإسلامية، ودرجتي العالية (الماجستير)، والعالية العالية (الدكتوراه) في التخصصات المتاحة بها.

إنجازات مشرفة:

- لكلية القرآن الكريم دورها البارز في تعاونها مع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، من خلال اللجنة المشكلة لمراجعة مصحف المدينة النبوية، إذ

غالب أعضائها من منسوبي الكلية، وهم (بفضل الله عز وجل) ممن يشار إليهم في علوم القراءات وتوجيهها؛ فضلاً عما سوى ذلك من علوم القرآن الكريم.

- يتولى قم القراءات الإشراف على مشروع (تسجيل المصحف بالقراءات السبع المتواترة)، والذي يذاع على العالم عبر إذاعة القرآن الكريم في برنامج: (دروس من القرآن الكريم).

- قام بعض أعضاء قم القراءات بتحقيق وتأليف الكتب المتخصصة في هذا الفن، وتولت مطاح الجامعة الإسلامية طبع هذه الكتب، وجعلتها بين أيدي طلابها، كل ذلك بفضل الله، ثم بفضل ما تجده هذه الجامعة المباركة من دعم خادم الحرمين الشريفين وحكومته الرشيدة، وفقهم الله تعالى لما يحب ويرضى.

مكتبة:لكلية:

توجد بالكلية مكتبة تضم بين جنباتها (٢٦٢٨٦) مجلداً، معظمها يتناول علوم القرآن الكريم مثل المصاحف ورسمها، ونزول القرآن وأسباب جمعه، وتدوينه وألفاظه ومعانيه وبلاغته وأحكامه وفوائده وأسراره وأمثاله وقصصه وتاريخه وتفسيره.

قسم القراءات كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة

من الأقسام الهامة في هذه الكلية: (قسم القراءات القرآنية) الذي يُعدُّ من أهم أقسام الكلية؛ لتعلقه بكتاب الله تعالى الذي هو أساس المعرفة، ورأس كل العلوم.

وصدر قرار إنشاء قسم القراءات مع صدور قرار إنشاء الكلية في عام (١٤٠١-١٤٠٢ هـ)، وقد تم افتتاحه رسمياً وبدأ العمل به فعلاً في بداية الفصل الثاني من العام الدراسي (١٤٠٢-١٤٠٣ هـ). وكان القسم محتجاً بالطلاب فقط حتى عام ١٤٢٠ هـ، ففي عام ١٤٢١ هـ في الفصل الدراسي الأول وبعد الموافقة على إنشاء فرع للقسم في الطالبات تم فتح المجال لقبول الطالبات في هذا القسم وكان الإقبال عليه كبيراً.

من أهداف قسم القراءات:

المحافظة على كتاب الله تعالى، وقراءته قراءة صحيحة بجميع القراءات الصحيحة المتواترة. وذلك عن طريق دراسة القراءات العشر الصغرى من طريقي الشاطبية والدرة، والقراءات العشر الكبرى من طريق الطيبة.

بيان الضوابط الصحيحة لكل قراءة من القراءات التي تلقاها الصحابة عن رسول الله ﷺ ، ونقلت إلينا نقلاً متواتراً.

إيجاد خير خلف لخير سلف في هذا العلم النادر الذي يكاد ينقرض من أنحاء العالم الإسلامي، وإحياء سنة أخذ القرآن والقراءات بالتلقي من أفواه المشايخ الضابطين خلفاً عن سلف.

إحياء علم القراءات ونشره بين طلاب العلم.

وقد قام قسم القراءات بجهود كبيرة بالاهتمام بالقرآن الكريم وتدريبه لجميع طلاب الجامعة، ومن إنجازاته المشرفة أنه وفّر المعلمين من حفظة كتاب الله الجامعيين، ومن خريجي معاهد القراءات والمقرئين من مصر وسوريا وغيرها من البلاد الإسلامية. فكان هناك عدد كبير من مشايخ الإقراء وأهل الأداء الموثوق بأهليتهم لتوصيل هذا العلم إلى الطلبة، وقام القسم كذلك بإرسال مجموعة من القراء إلى خارج المملكة سنوياً في شهر رمضان المبارك، للإمامة في صلاة التراويح، ولتعليم الناس كتاب الله تعالى.

قسم القرآن الكريم وعلومه بكلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض يتولى القسم تدريس مقررات القرآن الكريم، والتفسير، وعلوم القرآن، والقراءات، والتجويد بمرحلة البكالوريوس، ومقررات التفسير التحليلي، والتفسير الموضوعي، وعلوم القرآن، ومناهج المفسرين. بمرحلة الماجستير، ومقررات التفسير التحليلي، وإعجاز القرآن، والقراءات، وأصول التفسير بمرحلة الدكتوراه.

ويعتبر القسم مركزاً علمياً متميزاً على مستوى العالم للتعليم والبحوث العلمي وخدمة المجتمع في تخصصه بما يخدم الدين والوطن، ويلبي حاجات المجتمع وفق برامج تعتمد التميز في التدريس والبحث العلمي.

وبلغت الرسائل العلمية حول القرآن وتفسيره والتجويد والقراءات في مرحلة الدكتوراه:

١٢٧ رسالة، وفي مرحلة الماجستير: ٢١٦ رسالة. وكثير منها تعتبر تحقيقاً ودراسة للتراث القرآني. وهي جهود علمية قيمة أثرت المكتبة العلمية بالنافع المفيد.

هذا وقد بلغ عدد الطلاب المتخرجين الألف في تخصص القرآن علومه.

قسم الدراسات القرآنية بكليات المعلمين بالمملكة العربية السعودية

تتوفر حالياً أقسام الدراسات القرآنية في جميع كليات المعلمين المنتشرة في مختلف أنحاء المملكة تقريباً، ويُعد قسم الدراسات القرآنية من أول الأقسام التي قامت عليها كليات المعلمين منذ نشأتها. وقد أنشئ قسم الدراسات القرآنية، لتحقيق عدة أهداف راقية، من أهمها: إتقان تلاوة القرآن الكريم، والابتعاد عن اللحن الجلي والخفي، والتعرف على علم القراءات وأصوله، والقدرة على التمييز بين القراءة الصحيحة المتواترة وغيرها من القراءات، والتعرف على مصطلحات القراء.

قسم القراءات بمعهد الأرقم بن أبي الأرقم في مكة المكرمة:

يعتبر هذا المعهد النواة الأولى لافتتاح المعاهد المتخصصة في الجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بالمملكة، وقد تم بعون الله افتتاحه في شهر محرم عام ١٣٨٨ هـ. استمرت الدراسة بهذه الدار حتى انتقل المعهد في السنوات الأخيرة إلى المسجد الحرام.

والدراسة في هذا المعهد مستمرة بحمد الله تعالى، وإقبال الطلاب على الدراسة فيه يزداد عاماً بعد عام.

اقسام الدراسة بالمعهد:

قسم الخفظ: خاص بإتقان الحفظ والضبط ودراسة التجويد والتفسير وذلك من خلال المدة المحددة للدراسة بالمعهد.

قسم القراءات: يلتحق الطالب بهذا القسم بعد التخرج من المعهد؛ حيث يتم الطالب في هذا القسم حفظ ودراسة «الشاطبية في القراءات السبع» دراسة تأصيلية تطبيقية، ومدة الدراسة ثلاث سنوات.

قسم الكبار: خاص بكبار السن، وأصحاب المهن ورجال الأعمال ممن فاتهم الحفظ في سن الصبا أو الشباب، ولديهم الرغبة في حفظ القرآن الكريم، أو تصحيح تلاوته.

معاهد القراءات بجمهورية مصر العربية والتابعة للأزهر الشريف

معهد القراءات جهة تابعة للأزهر الشريف، والدراسة فيه تبدأ من عمر (٩) سنوات ودون حد أقصى للعمر ولمدة ثمانية سنوات على ثلاث مراحل كالتالي:

أولاً: مرحلة التجويد

ومدة الدراسة فيها سنتان حيث يدرس الطالب حفص مع حفظ متن تحفة الأطفال ومتن الجزرية وبنهايتها يحصل الطالب على «شهادة التجويد» المعتمدة من الأزهر الشريف (وتعادل الإعدادية الأزهرية).

ثانياً: مرحلة عالية القراءات

وفيها يدرس الطالب لمدة ثلاث سنوات القراءات العشر الصغرى مع حفظ متن الشاطبية والدرة، وبنهايتها يحصل الطالب على شهادة «عالية القراءات» (وتعادل الثانوية الأزهرية).

ثالثاً: مرحلة التخصص

وفيها يدرس الطالب القراءات العشر الكبرى من خلال متن طيبة النشر لابن الجزري لمدة ثلاث سنوات، وبنهايتها يحصل الطالب على «شهادة التخصص» (وتعادل خريج المعهد فوق المتوسط).

وإذا أراد أن يكمل بعد ذلك فله الدراسة في كلية علوم القرآن بطنطا ومدة الدراسة أربع سنوات يحصل بعد نهايتها على البكالوريوس، وهي واحدة من ثلاث كليات للقرآن على مستوي العالم الإسلامي.

المناهج التي تدرس بالمعاهد:

أولاً: مرحلة التجويد

(التجويد العلمي، غريب القرآن، الفقه الشافعي، الحديث الشريف، التوحيد، السيرة النبوية، النحو).

ثانياً: مرحلة عالية القراءات

(القراءات العلمية، التفسير، الفقه الشافعي، الحديث الشريف، التوحيد، الصرف، النحو، رسم القرآن، العروض والقافية، قرآن كريم).

ثالثاً: مرحلة التخصص.

(قلائد الفكر في توجيه القراءات العشر، بقلم الأستاذين قاسم أحمد الدجوي ومحمد الصادق قمحاوي، المذهب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر للدكتور محمد سالم محيسن، متن ناظمة الزهر للإمام الشاطبي في عدّ الآي، وشرحها للشيخ عبد الفتاح القاضي، لطائف البيان في رسم القرآن شرح مورد الظمان للشيخ أحمد أبو زيتحار، التفسير الميسر للشيخ محمد طنطاوي، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي).

طريقة التدريس بالمعهد

يقوم الأساتذة بتحفيظ الطلبة المتون وشرحها لهم وتطبيقها. ويتم توزيع المدرسين فيكون للحفظ مدرس، وللشرح مدرس، وللتطبيق مدرس.

إن معاهد القراءات قد أخرجت أجيالاً من العلماء الحفظة المتقنين العاملين، الذين مزجوا بين التلقي من المشايخ في المعاهد وغيرها وبين التلقي النظري الإلزامي في المعاهد، ولعل الله أن يقيض من أساتذتها وطلابها من ينشر القرآن الكريم بحقه.

شعبة القراءات القرآنية بمعهد الفتح الإسلامي بدمشق

نبذة عن معهد الفتح الإسلامي:

مؤسسة إسلامية علمية إصلاحية ثقافية خيرية، أسسها الشيخ محمد صالح الفرفور - رحمه الله تعالى - عام ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م.

بدأ المعهد نشاطه على شكل حلقات علمية كان يقيمها الشيخ محمد صالح الفرفور في الجامع الأموي، وفي بعض مساجد حي القيمرية في مدينة دمشق في أربعينات القرن العشرين الميلادي. ولما اتسع نشاطه وكثر طلابه أسس الشيخ - رحمه الله - جمعية الفتح الإسلامي لترغى نشاطه العلمي وتشرف على طلابه. ثم تمخض عنها معهد جمعية الفتح الإسلامي.

اقسام المعهد:

تنقسم الدراسة في معهد الفتح الإسلامي ثلاثة أقسام:

القسم التأهيلي بفرعية (الذكور والإناث)

تبدأ الدراسة فيه بعد الابتدائية، ومدة الدراسة فيه ست سنوات دراسية، تدرس فيه العلوم الشرعية، وعلوم اللغة العربية وادابها، والعلوم الكونية، واللغة الأجنبية، والثقافة العصرية.

و للمعهد عناية خاصة بالقرآن الكريم حفظاً وتجويداً، وقد خصص شعبة القرآن الكريم والقراءات القرآنية (في القسم التأهيلي) بإشراف متخصصين و مجازين بهذا الفن.

قسم التخصص بفرعيه (الذكور والإناث)

افتتح القسم في العام الدراسي الأكاديمي ١٤١٤هـ / ١٩٩٣ م من خلال معاهدة تعاون ثقافي موقّعة مع جامعة الأزهر، محت بأن يدرس الطلاب ثلاث سنوات في المعهد، ويقدموا امتحانات السنة الرابعة في الأزهر، ينالون بعدها شهادة التخرج منها (الليسانس).

افتتحت الشعب العلمية في قسم التخصص بناء على الاتفاقية العلمية المشار إليها، ومنها: شعبة القراءات القرآنية.

قسم الدراسات التخصصية العليا (المرحلة الجامعية الثانية)

وهي سنتان تمهيديتان، يدرس الطلاب والطالبات فيها وفق الخطة الدراسية والمناهج والمقررات

المعمول بما في جامعة الأزهر وهي: (شعبة الشريعة والقانون، شعبة أصول الدين، وفيها: (العقيدة والفلسفة، التفسير وعلوم القرآن، القراءات القرآنية وعلومها، الحديث الشريف وعلومه)، شعبة الدراسات الإسلامية والعربية، شعبة اللغة العربية).

المعهد العالي للقراءات والدراسات القرآنية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية بالأردن

تم إنشاء المعهد العالي للقراءات والدراسات؛ لقرآنية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية اعتباراً من العام الجامعي ٢٠١٠/٢٠١١ م؛ ليقوم المعهد بتدريس القراءات والدراسات القرآنية، وليمنح الدارسين الشهادات الجامعية الثلاث: البكالوريوس والماجستير والدكتوراه، وكذلك تعليم تلاوة القرآن الكريم وحفظه في جميع كليات

الجامعة؛ ليتمكن المسلم من إتقان تلاوة كتاب تعالى الذي هو شرف الأمة وحياتها، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [سُورَةُ الزُّخْرَفِ: ٤٤]

أهداف المعهد

- ١- تطوير مناهج تدريس القراءات القرآنية؛ لتصبح شمولية لا تعتمد على تحفيظ آيات القرآن الكريم فحسب، وإنما يدرس الطالب ثقافة القراءات وما يتصل بها من علوم كال تفسير، والإعجاز، والبلاغة، والنحو، والعقيدة، والفقه، وغيرها من العلوم.
- ٢- إعداد جيل من القراء بالقراءات العشر خلفاً لعلماء القراءات من السلف، و ليظل هذا العلم الشريف متصل الحلقات؛ أداء للأمانة التي يحملها العلماء الربانيون في كل عصر ومصر.
- ٣- كتابة البحوث العلمية والرسائل الجامعية في تخصص القراءات وتوجيهها؛ نظراً لانصراف الخاصة عن هذا العلم الشريف فضلاً عن العامة على الرغم من أهمية هذا العلم العظيم؛ لتعلقه بالكتاب الكريم.
- ٤- تخريج الطلاب والطالبات المتقنين قراءات القرآن الكريم، والمؤهلين علمياً من حملة شهادات البكالوريوس والماجستير والدكتوراه؛ لأداء رسالة التعليم في الجامعات والمراكز المحلية والعالمية

برامج المعهد

- ١- درجة البكالوريوس: في القراءات والدراسات القرآنية (تخصص المصحف الشريف).
- ٢- درجة الماجستير: في القراءات.
- ٣- درجة الدكتوراه: في القراءات.

مدرسة ابن القاضي للقراءات والرسم والضبط بمدينة سلا في المغرب

التعريف: هي مدرسة تعليمية متخصصة في تدريس القراءات وعلومها، تسعى إلى إحياء هذا العلم ونشره، والمحافظة عليه، ويلتحق بها حفاظ القرآن الكريم وأئمة المساجد وطلبة العلم وطلبة الجامعات والمعاهد.

رؤية المدرسة: النهوض بعلم القراءات والعمل على إحيائه والاهتمام به ونشره بين طلبة العلم عامة وطلبة القرآن خاصة.

رسالة المدرسة: الإسهام في إعداد جيل من القراء الماهرة الذين يتميزون بالإتقان وحسن الاداء ويتوافر فيهم جانب الرواية والدراية.

أهداف المدرسة:

- ١- إعداد وتخرج شيوخ وعلماء في القراءات والرسم والضبط.
 - ٢- إبراز الطريقة المغربية المتميزة في تدريس القراءات.
 - ٣- العناية بمخطوطات المغاربة (تحقيقها ونشرها).
- أقسام المدرسة وتحصاتها:** (قسم القراءات، قسم المقرأة، قسم النساء، قسم تحفيظ القرآن للأطفال، قسم الدروس العلمية، قسم الوسائط المتعددة).
- يذكر أن المدرسة لاقت إقبالا من الحفاظ وطلبة العلم والتلاميذ ذكورا وإناثا صغارا وكبارا من مختلف جهات وأقاليم المملكة المغربية.
- ويشرف على تسيير هذا المعهد الشيخ يحيى المدغري، كما يشرف عليه من الناحية العلمية وخصوصا ما يتعلق بجانب الإقراء الشيخ محمد السحابي، ويشتمل المعهد على مرافق واسعة وقاعات متخصصة.

مدرسة عبد الحميد بن باديس للقراءات التابعة لجامع الأمير عبد القادر بقسنطينة بالجزائر

تأسست مدرسة العلامة عبد الحميد بن باديس للقراءات بجامع الأمير عبد القادر للعلوم قسنطينة في مارس ٢٠٠٤ م من طرف أهل الاختصاص في القراءات بالجزائر، وقد سبق ذلك انتقاء مجموعة من الطلبة و الطالبات لإعدادهم وتكوينهم، و عليهم قامت المدرسة يوم فتحت بفرعيها والله الحمد.

أهدافها:

- إنشاء جيل قرآني يعمل بالقرآن الكريم ويتخلق بأخلاقه.
- ربط المسلم بالقرآن حفظاً وتجويداً وفهماً وسلوكاً.

- نشر القراءة المرتلة الصحيحة بين جميع الأوساط.
- تخريج حفاظ متقنين حاملين لشهادة الإجازة بالسند المتصل إلى رب العزة.

مراحل التدريس:

تجمع المدرسة في منهج تدريسها بين حسن الأداء لتلاوة كتاب الله وفهم معانيه. وتتم الدراسة فيه بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى (مرحلة التأسيس): يتلقى فيها الطالب خلال عام دراسي الجانب النظري والتطبيقي لجزئي تبارك وعم وتفسير المفردات، وبعدها يخضع لامتحان في الأداء والأحكام والحفظ وفهم المفردات، وبعد اجتياز هذه المرحلة تعطى له شهادة في التجويد تمنحه الانتقال إلى المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية (مرحلة الإجازة بالسند): وهي مرحلة عرض القرآن الكريم بالسند المتصل إلى الحضرة النبوية الأفضحية من فاتحة الكتاب إلى سورة الناس حفظاً وأداءً ، ويقراً أثناءها الطالب متن الجزرية حفظاً وشرحاً وكتاباً مختصراً في اللغة العربية والتفسير.

المرحلة الثالثة (مرحلة جمع القراءات): يحفظ فيها الطالب متن الشاطبية والدرة مع شرحيهما، ثم يقرأ القرآن الكريم كله بالقراءات العشر المتواترة على شيخ مجاز جامع للقراءات، ويقراً أثناءها كتاباً موسعاً في اللغة وكتاباً في توجيه القراءات.

وقد بلغ عدد الطلاب في المدرسة خلال العام الدراسي ٢٠١١-٢٠١٢ م (٢٦٣٠) طالباً، وعدد المدرسين (٤٩) مدرساً.

الأنشطة العلمية للمدرسة:

- في عام ٢٠٠٩ م تم فتح فرع خاص بالناشئة من المرحلة المتوسطة إلى الثانوية، يتلقون مبادئ التجويد مع بعض علوم الشريعة كالتفسير والحديث وبعض الآداب الإسلامية).

- تُنظَّم المدرسة كل عام دورة خاصة بحفظ وشرح المنظومة الجزرية.

ثمرات المدرسة:

بفضل الله وتوفيقه تم تخريج (٨٧) حافظاً وحافظة لكتاب الله عزَّ و جل بالسند المتصل أغلبهم برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق، بالإضافة إلى أكثر من ألف طالب تجاوزوا المرحلة الأولى ومئات من الذين حَفِظُوا الزهراوين وربع أو نصف القرآن.

* مركز التعليم «حَسَكِي» التابع لرئاسة الشؤون الدينية بتركيا

افتتح مركز التعليم «حَسَكِي» التابع لرئاسة الشؤون الدينية التركية سنة ١٩٧٦م في حي «حَسَكِي» باستانبول وانتقل في ٢٠٠٢ إلى «Pendik» لمقرها الجديد، لكن بقي اسمه «حسكي» بعد الانتقال.

يدرس الطالب في دورة القراءات العشر بالمركز (٣٦) شهراً، ويستقبل المركز طلابه من موظفي الرئاسة فقط، ويكون إماماً رسمياً في إحدى المساجد التركية أو خطيباً أو مؤذناً، مع بعض الشروط التالية:

- ١- أن يكون متخرجاً من كليات الدراسات الإسلامية أو من مدارس الأئمة والخطباء.
- ٢- أن يكون حافظاً كاملاً.
- ٣- أن يكون متماً للوظيفة العسكرية.
- ٤- أن لا يتجاوز عمره عن (٤٠) سنة.

ويتم اختيار وتسجيل الطالب بالمركز بعد إجراء اختبار شفوي، وبعد تخرج الطالب من الدورة يعود إلى وظيفته مرة أخرى.

ومن المناهج الدراسية لتحضير الدروس بالدورة: كتاب «زبدة العرفان» لعبد الفتاح بالوي في القراءات العشر وشرحه «عمدة الخلان» لمحمد أفندي.

ويبلغ عدد المراكز التعليمية التابعة لرئاسة الشؤون الدينية التركية (١٨) مركزاً في (١٨) مدينة. لكن دورات «القراءات العشر» توجد فقط في مركز «حسكي» باستانبول وفي «ريزة» مدينة في شمال شرق تركيا، ومركز «قونيا» الذي افتتح في ٢٠١٢م.

وهناك مراكز أخرى تقام فيها دورات تعليمية للقراءات القرآنية ولكن عن طريق مبادرات شخصية في بعض المساجد في استانبول خاصة وفي بعض مدن تركيا عامة.

* كلية القرآن الكريم بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بالسودان

أنشئت الكلية في العام ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م لترتفع بالسلم التعليمي في مجال الدراسات القرآنية إلى مستوى الدراسات العليا الجامعية وفوق الجامعية ولتتيح لخريجي المعاهد الدينية ومدارس القرآن الكريم وغيرهم فرصاً لمزيد من التأهيل ومواصلة دراساتهم.

الأهداف:

- ١- أن تكون الكلية داراً للعلم والتحصيل ودراسة القرآن الكريم وعلومه واللغة العربية وعلومها.
- ٢- تخريج مختصين في السنة وعلومها، مزودين بقدر وافى من المعرفة بالقرآن الكريم حفظاً وتجويداً.
- ٣- تخرج مختصين في الدراسات القرآنية، وما يتصل بالقرآن وعلومه.
- ٤- إتاحة الفرصة أمام حَفَظَةِ القرآن الكريم بدخول الكلية والتخصص في القرآن وعلومه. **البرامج الدراسية:** يُدرّس بالكلية التخصصات الآتية: (القرآن الكريم وعلومه، السنة النبوية وعلومها، اللغة العربية وأدائها، علوم الدين والمجتمع).

الخاتمة

وبعد فهذه لمحات موجزة وإضاءات سريعة عن جهود المؤسسات القرآنية في تدريس علم القراءات في الكليات والمعاهد القرآنية ومراكز الإقراء والإجازة بالسند، والتي نسأل الله أن يكون فيها الوفاء بالمطلوب على؛ لوجه المرضي المقبول {رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [سُورَةُ الْبَقَرَةِ: ١٢٧].

وتعمل الهيئة على تطوير وسائل تحفيظ القرآن الكريم، والارتقاء بمستوى العاملين في مجال التعليم القرآني طلاباً ومعلمين وإداريين حتى تصل إلى أن تكون المرجع الأول في تعليم القرآن الكريم في العالم.

وختاماً أدعو الله تعالى لهذه الهيئة ولجميع من يخدم كتاب الله تعالى بإخلاص وجدّ أن يسدد الخطى ويعين على الخير ويمتّ بعطاءه العظيم، إنه أعظم مسؤول وخير معين.

MÜZAKERE

Hatice ŞAHİN*

1. Öncelikle bu bilgi yüklü tebliğ için Sayın yazara teşekkür etmek istiyorum. Gerçekten tebliğin içinde daha önce bilgimiz dâhilinde olmayan hizmetleri öğrenmiş olduk.

2. Tebliğin olumlu yanlarının yanında, teknik ve içerik açısından değerlendirilmesi gerekirse bazı eksik noktaları gözlemlenmektedir. Bunları kısaca sıralamak gerekirse şu sonuçlara ulaşabiliriz:

3. Giriş bölümünde konudan bağımsız bilgiler bulunmaktadır.

4. Konunun işlenişi genel anlamda akademik kriterler açısından zayıf görünmektedir. Örneğin tebliğde dipnot kullanılmamaktadır.

5. Metinde, yer yer “ümmetin çoğunluğu”, “pek çokları” gibi belirsizlik ifade eden söylemler kullanılmaktadır.

6. İşlenen konular arasında Suud-i Arabistan’da kurulan “Dünya Hafızlar Heyeti” ile diğer ülkelerde yer alan “Hafızlar Cemiyetler”i arasındaki ilişkilerden bahsedilmemiştir. Örneğin Dünya Hafızlar Heyeti’nin Türkiye Cumhuriyeti’nde desteklediği kurum olmasına karşın yine Türkiye’de işlev gören ve merkezi Ankara’da bulunan “Evrensel Hafızlar Derneği” ile etkileşimi ya da karşılıklı yardımlaşması konusunda her hangi bir bilgi, metinde yer almamaktadır.

7. Dünya Hafızlar Cemiyeti şubelerini oluşturmada ne kadar etkindir? Yoksa var olan herhangi bir kurumu mu desteklemektedir? Her iki durumda da temel nitelikler nelerdir? Bunlar neye göre belirlemektedir? Metinde bu durumlardan açıkça söz edilmemektedir.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

8. Dünya Hafızlar Cemiyeti, Suud-i Arabistan dışında oluşturduğu ya da desteklediği şubeleri bazı ülkelerde başkentteki kurumlardan, bazı ülkelerde ise farklı şehirlerden tercih etmektedir. Tercih sebepleri açısından her hangi bir kriterden söz edilmemektedir.

9. Dünya Hafızlar Cemiyeti'nin şubeleri işleyiş açısından bulundukları ülkelerin jeolojik konumlarını, kültürel yapılarını ne kadar göz önünde bulundurmaktadırlar? Diğer bir ifadeyle Türkiye Cumhuriyeti'nde verilen eğitimle Yemen'de verilen eğitim arasında belirgin farklar var mıdır? Varsa nelerdir? Metinde bu bilgilere de rastlamamaktayız.

10. Dünya Hafızlar Cemiyeti, şubelerinin işleyişinde, söz konusu ülkenin sosyal yapısı, geleneksel düzeyi, kıraat açısından bilgi birikimi ya da Müslümanların azınlıkta olması gibi faktörleri eğitim esaslarına ne kadar yansıtmaktadır? Bir başka deyişle Mısır ile Fransa'da faaliyet gösteren şubelerin ders isimleri aynı olsa bile içerikleri aynı mıdır?

11. Dünya Hafızlar Cemiyeti, Suud-i Arabistan dışında bütün unsurlarını kendisi belirlediği bir şube açmış mıdır? Açtıysa bu şubelerin bulunduğu ülke ile oluşturulan hukukî alt yapının ayrıntıları nedir? Resmi eğitim merkezleri dâhilinde midirler? Yoksa özel eğitim merkezleri formatında mıdır?

12. Enstitü ya da kolejlerde verilen eğitim için ayrı birimler söz konusu mudur? Ya da aynı birimler altında farklı eğitimler mi vardır?

13. Enstitü ya da kolejlerde öğrenciler seçilirken nelere dikkat edilmektedir? Hangi özelliği öğrenciyi tercih sebebi yapmaktadır? Enstitü ya da kolejlere girişte sınav var mıdır?

14. Enstitü ya da kolejlerde çalışan öğretmenler nasıl seçilmektedir? Hangi eğitimi alan öğretmenler bu kurumlarda görev yapabilmektedir?

15. Metnin başlıklandırılmaları oldukça karmaşık görünmektedir. Örneğin üst başlık ve alt başlıklar arasında bağlantıyı kurabilecek her hangi bir numaralandırma bulunmamaktadır. Ayrıca temel başlıklar arasında da bir ilişki kurulmamıştır.

16. Tebliğin başlığı, okuyuculara “Kur'an Hizmeti” veren bütün müesseselerin konuya dâhil olabileceği izlenimini verse de gerçekte sadece “Dünya Hafızlar Cemiyeti”nin merkezi ve şubeleri dikkate alınmıştır.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI HİZMETİÇİ EĞİTİM KURSLARINDA KIRAAT EĞİTİMİ

Ulvi ATA*

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in güzel ses ve kendine has bir üslûpla okunması, bizzat Kur'an'ın bir emridir.¹ Bu nedenledir ki Müslümanlar, Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okumayı önemsemişler ve bunu eğitim ve öğretimin önemli bir konusu haline getirmişlerdir. Zamanla geliştirilen bu çabalar müstakil bir ilim dalını (kıraat ilmi) ortaya çıkarmıştır.

Hız. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'i ashabına ağır ağır okuması, ashâbtan tertil üzere ve güzel sesle okuyanları övmesi kıraat eğitim ve öğretiminin önemini ortaya koyar. Günümüzde de hem ibadet esnasında, hem de müstakil olarak Kur'an-ı Kerim'in usulüne uygun olarak okunmasına büyük önem verilmektedir. Özellikle din hizmetlerinde görev üstlenen kişilerin yeterli bir Kur'an bilgisine, bu kapsamda Kur'an-ı Kerim'i usul ve adabına uygun okuma becerisine sahip olması büyük önem arz etmektedir. Nitekim ülkemizde din hizmetlerini yürütmekte olan Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanarak uygulamaya konulan din hizmetleri sınıfında çalışan personelin temel alan yeterliklerinin başında Kur'an'ı tecvid kurallarına göre yüzünden okumak gelmektedir. Çünkü başta cami görevlileri olmak üzere Başkanlığın her kademedeki personelinin asli vazifesi mihrap, minber ve kürsü hizmetleridir ve bu hizmetlerin olmazsa olmazı da Kur'an kıraatı konusunda yeterlidir.²

* Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yüksek İhtisas Merkezleri Daire Başkanı

1 Müzzemmil 73/4. ayet.

2 <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-takdim-201.aspx>



Başkanlık bu gerçekten hareketle Kuruma ilk defa atanacak din görevlilerinin seçiminde Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun olarak okumayı baraj kabul etmektedir. Din hizmetleri sınıfına personel alımında yapılan sınavlar, ikisi yeterlilik birisi ise seçme olmak üzere üç aşamada gerçekleşmektedir. Yeterlik yazılı sınavındaki soruların yaklaşık ¼'ü tecvid bilgisi ve Kur'an tarihi konularından oluşmaktadır. Yeterlik yazılı sınavında başarılı olan adaylar ikinci aşamada sözlü ve uygulamalı sınava alınmakta, bu sınavda ise Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun ve güzel okumak baraj kabul edilmekte; ayrıca adayların ezber bilgileri bu sınavda ölçme ve değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Yeterlik sınavlarında başarılı olan adaylar Kurumun ihtiyacına göre KPSS puanı dikkate alınarak yerleştirme sınavına çağrılmakta ve bu sınavda da adayın Kur'an kıratındaki becerisi ayırt edici olmaktadır. Ayrıca hizmet içi eğitimde uzun süreli ihtisas kursu giriş, yurtdışı din görevlisi seçim sınavları ile Kurumda uzmanlık, müfettişlik, müftülük vb. atama sınavlarında personelin Kur'an okuma bilgi ve becerisi ölçme değerlendirmede ilk sırada yer almaktadır.

Başkanlığa bağlı eğitim merkezlerinde, bir yandan göreve yeni alınan personelin adaylık eğitimleri yürütülmekte; diğer yandan da görev yapmakta olan imam-hatip ve müezzin-kayyımların usulüne uygun ve güzel bir sesle Kur'an-ı Kerim okumalarını sağlamak amacıyla ihtiyaca yönelik hizmet içi eğitim kursları düzenlenmektedir.

Hizmet içi eğitimler, büyük ölçüde Başkanlığa bağlı eğitim merkezlerinde eğitim görevlilerince yürütüldüğü gibi, ihtiyaca binaen müftülüklerce, mahallindeki alanla ilgili uzman personelce de gerçekleştirilmektedir. Bu tebliğde; ölçme ve değerlendirmesi objektif olarak yapılabilen ve bir plan ve program çerçevesinde eğitim merkezleri ve müftülüklerde düzenlenen kıraat eğitimlerinden söz edilecektir. Meslektaşlar arasında gönüllülük esasına dayalı yapıla gelen ve azımsanamayacak boyutlarda olduğu tahmin edilen eğitimler ile tebliğ başlığında hizmet içi eğitim kursları sınırlaması olduğu için Kur'an kurslarında yürütülmekte olan Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretim ve hafızlık eğitim faaliyetlerine yer verilemeyecektir.

HİZMET İÇİ EĞİTİM KURSLARINDA KIRAAT EĞİTİMİ

2004 yılına kadar yürütülen hizmet içi eğitim programlarında kıraat eğitimi, başta 1970'lerin ortalarında düzenli olarak yürütülmeye başlanan

aşere takrib kursu ile mesleki yönden yeterli olmadığı mahallinde yapılan denetimlerde müfettişler ve müftülerce belirlenen personele yönelik genel hizmet içi eğitim faaliyetlerinden ibarettir. Aşere takrib kursları hariç diğer kurslarda kursa çağrılan personelin hazır bulunuşluklarına göre ders programları hazırlanmış ve uygulanmış; eğitim programları, genellikle dersin hocalarının takdirine bırakılmıştır.

2004 yılına gelindiğinde ise, hizmet içi eğitim faaliyetlerinin öncelikle plan ve program dâhilinde yürütülmesi ilke olarak benimsenmiş, bütün süreçleri disipline edebilmek amacıyla din hizmetleri sınıfında çalışan personelin mesleki yeterlikleri uzman bir komisyon marifetiyle hazırlanmıştır.³ Hazırlanan yeterlikler esas alınarak da diğer hizmet içi eğitim programları, özellikle adaylık eğitim programları ve genel hizmet içi eğitim programları hazırlanmıştır.⁴

Bütün bu program geliştirme çalışmalarında personelin Kur'an-ı Kerim okuma bilgi ve becerilerinin nasıl geliştirileceği hususu müstakil olarak ele alınmıştır. Bu çalışmalarda, günümüze kadar bu konuda yaşanan tecrübeden; eğitim merkezi hocaları, üniversitelerdeki alan uzmanları ile Başkanlıkta görevli uzmanlardan olabildiğince istifade edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle Kur'an-ı Kerim hizmet içi eğitim programlarının hazırlanması, uygulanması, geri bildirimlerinin alınarak üzerinde gerekli değerlendirmelerin yapılması amacıyla bir dizi program geliştirme çalışmaları gerçekleştirilmiştir.

2005 yılından itibaren hizmet içi eğitim kursları personelin yeterlikleri, eğitim ihtiyacı, yapmakta oldukları görev, bütçe imkânları vb. unsurlar dikkate alınarak düzenlenmektedir.

Hizmet içi eğitim kurslarında Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretimi ile ilgili halen uygulamada olan eğitim programları şunlardır:

- Aşere-Takrib Kursu,
- Tashih-i Huruf Kursu (Asım Kıraati ve Hafs Rivayetine Göre Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Öğretim Programı)
- Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Rehber Öğreticiler Kursu,

3 <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-din-hizmetleri-uzmanligi-yeterlikleri-204.aspx>

4 http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/w/hizmete_hazirlik_egitim_programi.doc http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/w/genelhizmetici_egitim_programi.doc

- Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursu,
- Hizmete Hazırlık Kursu,
- İhtisas Kursu.

Bu programlardan Hizmete Hazırlık ile İhtisas Kursları dışındakiler müstakilken Kur'an-ı Kerim eğitim hizmet içi eğitimidir. Bu iki eğitim programında ise ihtiyaç ölçeğinde Kur'an-ı Kerim dersleri mevcuttur. Şimdi bu programların amacı, ilkesi, uygulama esasları ve uygulama sonuçları ile ilgili hususları ele alalım.

Aşere-Takrib Kursu

Kıraat ilminin ve farklı kıraat vecihlerinin eğitim ve öğretimine yönelik olan aşere-takrib kursu, hafız personel arasından sınavla seçilen kursiyerlerin katıldığı 36 ay süreli kurslardır. Aşere-takrib kursu, Başkanlıkça 1976 yılında İstanbul-Haseki Eğitim Merkezinde, 2009 yılında ise Rize Müftü Yusuf Karali Eğitim Merkezinde açılmıştır. 2012 yılında ise Konya Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezinde aşere-takrib kursu açılması için çalışmalar başlatılmış ve kursiyer seçimi yapılmıştır. Ayrıca, İstanbul (Fatih ve Üsküdar), Ankara, Eskişehir, Sakarya, Kocaeli, Düzce ve Konya Müftülükleri bünyesinde de bu kurslar sürdürülmektedir.

İstanbul-Haseki, Konya-Selçuk ve Rize- Müftü Yusuf Karali Dini Yüksek İhtisas/Eğitim Merkezlerindeki kurslara Türkiye genelinden, diğer illerdeki kurslara ise, sadece o il merkezinde görev yapan personel kursiyer olarak kabul edilmektedir.

Her üç ayda bir değerlendirme sınavları yapılmakta, sınavda başarısız olanların kursla ilişkisi kesilmektedir. Bu kurslardan 1976 yılından bugüne kadar 497 personel mezun olmuştur. Halen 200 personel kursa devam etmektedir.

Bu kurslar, kıraat ilminin geleneksel anlayış ve uygulamalarına göre yürütülmektedir. 2010 yılında, kursiyerlerin eğitim ihtiyaçları dikkate alınarak kursun ilk 3 ayında Arapça dersine, kurs süresince de dini musiki dersine yer verilmiştir. Aşere-takrip kurslarının etkin ve verimli bir şekilde yürütülebilmesi, yürütülen hizmetlerde sağlıklı bir ölçme değerlendirme yapılabilmesi için alan uzmanlarının katkılarıyla eğitim programının hazırlanması gerekmektedir.

Tashih-i Huruf Kursu⁵

Tashih-i Huruf Kursu'nun amacı, başta cami görevlileri ve Kur'an kursu öğreticileri olmak üzere, bütün personelin Kıraat-ı Asım ve Rivayet-i Hafs üzere Kur'an-ı Kerim okuma bilgi ve becerilerini, öğrenme-öğretme konusundaki modern yaklaşımlara, teknolojideki ilerlemelere ve musiki ilminin verilerine dayanarak geliştirmektir. Bu kurslar, Kur'an-ı Kerim'i hem telaffuz, hem ses, hem de mana vb. özelliklere göre okuyan nitelikli din hizmetleri personelinin yetiştirilmesi ve bunlar aracılığıyla daha etkin bir din hizmeti sunulması amacıyla 2005 yılında başlatılmış, 6 ay süreli hizmet içi eğitim kurslarıdır. Kursta haftalık 28 saat ders kredisi bulunmakta olup haftalık 18 saat Kur'an-ı Kerim, 4 saat musiki, 2 saat Kur'an-ı Kerim Meali, 2 saat ilmihal, 2 saat hitabet konuları programda yer aldığı şekliyle okutulmaktadır. 6 aylık ders kredisi dağılımı ise aşağıdaki tablodaki gibidir.

TASHİH-İ HURUF KURSU 6 AYLIK DERS SAATİ DAĞILIM ÇİZELGESİ		
S. No	DERSİN ADI	DERS KREDİSİ
1.	Kur'an-ı Kerim (Kıraat Kavramı ve Asım Kıraati) Teorik Bilgi (10 saat) (Asım Kıraati ve Hafs Rivayeti Üzere Talim) Uygulama 422 (Saat)	432
2.	Kur'an Meali	48
3.	Musiki	96
4.	İlmihal	48
5.	Hitabet	48
TOPLAM		672

Tashih-i huruf kursları, üç temel öğretim boyutu esas alınarak hazırlanmıştır:

1. Kursiyerlere Kıraat ilmi hakkındaki temel bilgilerin yanı sıra Kıraat-ı Asım ve Rivayet-i Hafs üzere okuyuş tarzı ile ilgili teorik bilgilerin kazandırılması,
2. Bu bilgilerin uygulamaya dönüştürülmesi,
3. Ses ve makam bilgi ve becerisinin kazandırılması.

5 http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dok/tashihi_huruf.pdf

Öğretim programında kursiyerlere öğrenme-öğretme sürecinde bu bilgi ve beceriler kazandırılırken, geleneksel öğrenme-öğretme metotlarından uygun olanların yanı sıra günümüz öğrenme-öğretme yöntem ve tekniklerinin öğretim teknolojileriyle desteklenmesi öngörülmüştür. Bunun sonucu olarak da kursiyer merkezli yöntem ve tekniklerin kullanılması, bireysel farklılıklara göre düzenlenmiş öğretimin yapılması, programın esnek bir şekilde uygulanması, beceri ve anlayış geliştirilmesi, uygun ölçme-değerlendirme yöntem ve tekniklerinin kullanılması öğrenme-öğretme sürecindeki temel yaklaşım olarak benimsenmiştir.

Programda;

- İnsan zihninin nasıl öğrendiği, bilgiyi nasıl kullandığı ve depoladığı vb. konularda psikoloji biliminin araştırmalarının ortaya koyduğu bilimsel veriler;
- Bilgilerin en kolay, kalıcı, hızlı ve etkin bir şekilde öğrenilmesi ve kullanılması ile ilgili eğitim biliminin verileri;
- Öğrenilen bilginin beceri haline getirilmesi ile ilgili yeni yaklaşımlar;
- Ses eğitimi ile ilgili çalışmalar ve bütün bunların yanı sıra teknolojik gelişmelerin sunduğu imkânların eğitim alanında etkin bir şekilde kullanılmaya başlanılmış olması, Kur'an kıraatinin öğretimi ile ilgili yeni bir yaklaşımın benimsenmesi ve uygulanması gerektiği hususunda önemli ipuçları vermektedir.

Tashih-i huruf programında bütün bu yeni yaklaşımlar kullanılarak öğrenme-öğretme sürecinin planlanması ve düzenlenmesi esas alınmıştır.

İlk defa pilot uygulama olarak 2005 yılında İstanbul-Haseki Eğitim Merkezinde başlatılan bu kurs, her imkânlar ölçüsünde geliştirilmiş ve 2012 yılı itibarıyla 30 ayrı yerde açılmıştır. Bu kurslardan Haziran 2012 itibarıyla 3347 personel mezun olmuştur.

TASHİH-İ HURUF KURSU SAYISAL BİLGİLER (2006-2012)								
Eğitimin Düzenlendiği Yıl	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	TOPLAM
Eğitimden Faydalanan Personel Sayısı	60	205	265	391	670	825	931	3347

Her yıl kursla ilgili geri bildirimler üzerinde gerekli değerlendirmeler yapılmakta, kursun amacına uygun gerçekleşmesi için ilave tedbirler alınmaktadır. Başlangıçta Haseki Eğitim merkezindeki açılan kurslara Türkiye genelinden kursiyer sınavla alınmış, zamanla bu uygulama farklılıklar göstererek geliştirilmiştir. Halen bu kurslara, eğitim merkezlerinin bulundukları ilde görev yapanlar başta olmak üzere o ile komşu olan çevre illerin personeli sınavla kursiyer olarak alınmaktadır. Diğer kurslarda olduğu gibi bu kurslar için de en önemli unsur, kursun programını, amacına uygun yürütebilecek yeterlikte eğitim görevlisinin temin edilmesidir. Başta eğitim görevlisinin temin edildiği yerlerde bu kurslar açılmakta ve giderek açılan kursların sayısı artmaktadır. Kursa katılabilmek için sınava müracaat edenlerin sayısı her geçen gün artış göstermektedir.

2004 yılından itibaren yürütülen kıraat eğitim faaliyetleri içerisinde Tashih-i Huruf kursları, kursların verimliliği ve ihtiyacı büyük ölçüde karşılaması açılarından özel bir örneklik oluşturmaktadır.

Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursu⁶

Aşere takrib ve tashih-i huruf kurslarından sınırlı sayıda personel yararlanabilmektedir. Ayrıca bu kursiyerler, kurslara sınavla seçilmekte diğer meslektaşlarına kıyasla Kur'an-ı Kerim okuyuş bilgi ve becerisi daha iyi durumda olan personelden oluşmaktadır. Oysa mesleki yeterlikleri oldukça zayıf olan hatta arkalarında namaz sahih olmayacak kadar Kur'an kıraati zayıf olduğu ifade edilenlerin ivedilikle kursa alınmalarında zaruret olduğu izahtan varestedir. Fakat kısıtlı kapasite ve bütçe imkânları nedeniyle eğitim merkezlerinde, ancak yeni göreve alınan personelin zorunlu olan adaylık eğitimleri yürütülebilmekteydi. Bu yüzden, mahalli imkânların da devreye sokulması, anılan durumda olan personelin Kur'an okuma bilgi ve becerisinin acilen geliştirilmesi hususunda bir zorunluluk olduğu tespit edildi. İşte bu çerçevede, 2007 yılı Nisan ayından itibaren bütün müftülüklerde Kur'an kursu öğreticileri, imam-hatipler ve müezzin-kayyımlara yönelik Kur'an-ı Kerim hizmet içi eğitim kursları düzenlemek için bir proje başlatılmıştır. Proje kapsamında iki ayrı program geliştirme çalışması yapılmıştır:

6 http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/w/kkerim_hizmetici_egitim_kursu_programi.doc; http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/w/kkerim_hici_egitimkursu_rehber_gretici_seminer_programi.doc

- Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursu Rehber Öğreticiler Seminer Programı
- Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursu Programı

Kur'an-ı Kerim Rehber Öğreticilerinin Belirlenerek Hizmet Öncesi Eğitimlerinin Yapılması

İl müftülüklerince belirlenen Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma bilgi ve becerisine sahip görevliler, 5 günlük bir pedagojik formasyon ağırlıklı Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursu Rehber Öğreticiler Seminerlerine alınmışlar ve bu seminerden başarılı olanlar, mahallinde il müftülüklerince düzenlenecek 120 saatlik "Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursunda öğretici olarak görevlendirilmişlerdir.

Müftülükler Bünyesinde Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kurslarının Açılması ve Programın Uygulanması.

Başkanlıkça özel eğitime tabi tutulmuş olan Kur'an-ı Kerim rehber öğretmenleri, müftülüklerin düzenleyeceği kurslarda görev alarak, ihtiyacı olan personeli (Kur'an kursu öğretmenleri, imam-hatipler ve müezzinler) Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okuma konusunda eğiteceklerdir. Böylece eğitim ihtiyaçları aciliyet arz eden ve ertelenmesi asla mümkün olmayan personelin çeşitli mazeretler nedeniyle eğitimlerinin gecikmesi önlenmiş ve hizmetlerin etkin ve verimli bir şekilde yürütülmesi sağlanmış olacaktır.

Din Eğitimi Dairesi Başkanlığı bu konuda alan uzmanlarıyla istişari toplantılar yapmış ve bu iki aşama için iki ayrı öğretim programı hazırlamış, Din İşleri Yüksek Kurulunun onayıyla Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okuma konusunda adeta seferberlik sayılabilecek bu projeyi uygulamaya koymuştur.

Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Rehber Öğreticiler Programı ve Kursu

Programın Hedefi

Programın hedefi, rehber öğretici olarak illerden seçilen Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma bilgi ve becerisine sahip olan personeli; yetişkine yönelik Kur'an eğitimi ile ilgili temel ilkeler, eğitim araçları ve değerlendirme konusunda bilgilendirmek ve Kur'an tilavetindeki yaygın hatalar ve onları düzeltme teknikleri, tecvid kurallarını dikkate alarak yüzünden ve ezbere Kur'an okumayı öğretme yöntem ve teknikleri konusunda eğitmektir.



Programın Uygulanmasında Temel Yaklaşım

Hem “Kur’an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursu Rehber Öğreticiler Seminer Programı”, hem de “Kur’an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursu Programı”, katılımcılara teorik bilgi sunma yanında, eğitim teknolojisinin imkânlarından yararlanıp, musiki ilminin verilerine dayanarak ve bireysel becerileri açığa çıkarma, geliştirme ve işe koşma yaklaşımını esas almıştır.

Programın Uygulama İlkeleri

- a. Konular, öğretim görevlileri tarafından hedefleri ile tutarlı biçimde işlenmesi,
- b. Katılımcılara öncelikle ülkemizde meşhur karilerin Kur’an-ı Kerim’i okuma tarzları gösterilmesi,
- c. Katılımcıların öğrenme biçimleri ve hızlarının farklı olabileceği dikkate alınması,
- d. Katılımcıların gelişim düzeylerine ve öğrenme biçimlerine uygun materyal ve yöntemler kullanılması,
- e. Katılımcılar bireysel ve işbirliğine dayalı öğrenme ortamlarına yönlendirilmesi,
- f. Katılımcıların dil yeterlik düzeyleri, özel becerilere sahip olma veya öğrenme zorluğu bulunma gibi durumları dikkate alınması,
- g. Katılımcıların derslere hazırlıklı gelmelerinin teşvik edilmesi,
- h. Katılımcıların gelişim düzeyine uygun olan, onların ihtiyaç, ilgi ve deneyimlerini gözeten ve öğrendiklerini göstermesine imkân veren değerlendirme yöntemleri geliştirilmesi,
- i. Katılımcıların Kur’an-ı Kerim’i usulüne göre okuma konusunda tek tek uygulama yapmalarına imkân verilmesi gerektiğine yönelik program uygulama ilkeleri belirlenmiştir.

Söz konusu program 2007 yılı Nisan ayından itibaren uygulamaya konulmuş olup bu güne kadar 670 personel bu kurstan mezun olmuştur. Ayrıca ihtisas ve tashih-i huruf kurslarından mezun olan ve mezuniyet sınavında bu kurslarda öğreticilik yapabilecekleri belirlenen personel de rehber öğreticilik yapabilmektedir.



KUR'AN-I KERİM HİZMET İÇİ EĞİTİM REHBER ÖĞRETİCİLER KURSU SAYISAL BİLGİLER (2007-2010)				
S.No	Eğitim Merkezinin Adı	Başlama Tarihi	Bitiş Tarihi	Faydalanan Personel Sayısı
1	Antalya H.Mehmet Gebizli Eğitim Merkezi	10.02.2007	14.02.2007	88
2	Antalya H.Mehmet Gebizli Eğitim Merkezi	06.04.2007	10.04.2007	86
3	Antalya H.Mehmet Gebizli Eğitim Merkezi	22.10.2007	28.10.2007	103
4	Antalya H.Mehmet Gebizli Eğitim Merkezi	25.12.2007	30.12.2007	92
5	Antalya H.Mehmet Gebizli Eğitim Merkezi	08.03.2008	14.03.2008	73
6	Antalya H.Mehmet Gebizli Eğitim Merkezi	17.10.2008	23.10.2008	88
7	Kayseri Eğitim Merkezi	20.02.2009	26.02.2009	44
8	Tekirdağ Eğitim Merkezi	20.03.2009	26.03.2009	61
9	İstanbul İl Müftülüğü	15.06.2009	21.06.2009	16
10	Kayseri Eğitim Merkezi	01.02.2010	08.02.2010	19
TOPLAM				670

Müftülüklerce Düzenlenen Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Proramı ve Kursu

Programın Hedefi

Bu programın hedefi, Başkanlık teşkilatında görev yapan ancak Kur'an-ı Kerim'i okuma konusunda yetersiz oldukları tespit edilen Kur'an kursu öğreticileri, imam-hatipler ve müezzin-kayyımların rehber Kur'an-ı Kerim öğreticileri vasıtasıyla, Kur'an-ı Kerim'i okumaya ilişkin bilgi ve becerilerini geliştirmektir.

Programın Uygulama İlkeleri

1. Kur'an-ı Kerim öğretiminde kursiyerlerin bireysel yetenekleri ve ihtiyaçlarının farklı olabileceği göz önünde bulundurulması,
2. Kursiyerlerin derse aktif bir şekilde katılımını sağlayacak etkinlikler düzenlenmesi,
3. Derse hazırlıklı olarak gelmeleri teşvik edilmeli, ilgili bölümlerin ve tecvid kurallarının dersten önce gözden geçirilmesi,



4. Kur'an-ı Kerim öğretiminde teorik bilgidен ziyade uygulamaya ağırlık verilmesi,

5. Tecvid öğretimi uygulama ağırlıklı yapılmalı, yüzünden düzgün okunması sağlanmış olan âyet ve sûrelerin ezberletilmesi,

6. Yapılan eğitim etkinliklerinde kısa sürede olabildiğince en fazla verimin elde edilmesinin hedeflenmesi,

7. Kur'an-ı Kerim'i güzel okumanın yeteneğе bağılı bir yanının da bulunduğı göz ardı edilmemesi,

8. Kursiyerlerin zaman içerisindeki ilerlemeleri dikkate alınmalı, öğretim hedefleri ve beklentiler bireysel farklılıklar da hesaba katılarak gerçekçi bir şekilde belirlenmesi,

9. Yanlış telaffuzların ve hatalı okumaların önüne geçebilmek amacıyla doğru bir şekilde okuma çalışmalarına öncelik verilmesi ve kursiyerlerin yanlış ve varsa hatalı okumaları tespit edilerek, bu okuyuş şekilleri kursiyerlere fark ettirilmemesi,

10. Okunacak bölümler seçilirken kursiyerlerin seviyeleri dikkate alınması,

11. Yüzünden okunacak veya ezberlenecek bölümdeki telaffuzu zor, dikkat edilmesi gereken yerler önceden kursiyerlere bildirilmesi,

12. İlgili âyetler ve sûreler öncelikle birkaç kez doğru bir şekilde okunmalıdır. Bu aşamada Kur'an-ı Kerim'i güzel okuyan ülkemizde meşhur karilerin CD, Kaset vb.den yararlanılabilmesi,

13. Kursiyerlerin Kur'an-ı Kerim'i usulüne göre okuma konusunda tek tek uygulama yapmalarına imkân verilmesi, yüzünden okuma çalışmalarında mümkün olduğunca her kursiyere az da olsa okuma imkânı tanınması, hatalı ve yanlış okumaları, önce kursiyerin kendisi, daha sonra da diğer kursiyerlerin bulması ve açıklamasının sağlanması ve böylece, her okuyanı diğerlerinin izlemesinin sağlanması,

14. Ezberlenecek bölümler uygun parçalara bölünerek bireysel ve grup şeklinde koro olarak okutulması,

15. Kursiyerlere daha doğru okuma ve ezberlemenin yöntem ve teknikleri hakkında bilgi desteğı sağlanması,

16. Kur'an-ı Kerim öğretiminde çeşitli görsel-işitsel araç gereç (bilgisayar, VCD, DVD, kasetçalar vb.) şekil, şema, kavram haritası vb. materyallerden yararlanılması,



17. Öğrenme zorluğu çeken kursiyerlerin öğrenme etkinliklerine mümkün olduğu kadar çok katılmalarının teşvik edilmesi,

18. Öğrenme ortamı, kursiyerlerin özellikleri de dikkate alınarak hazırlanmalı, kalabalık sınıflar oluşturmaktan kaçınılması,

19. Kursiyerlerin öğrenmelerindeki eksiklik ve yanlışlıklar çeşitli zamanlarda ölçülerek, ölçme kriterleri hakkında bilgilendirilmesi ve her bir kursiyer için oluşturulacak bir bilgi fişinde, yanlış ve hatalı telaffuzlar ile ezber yanlışlıklarının işaretlenmesi,

20. Değerlendirme ve başarı kriterleri, önceden belirlenerek ona göre bir değerlendirme yapılması gibi program ilkeleri belirlenmiştir.

Türkiye genelinde ve müftülükler bünyesinde başlatılan bu kurslara katılacaklar için şöyle bir yol izlenmiştir:

Müftülüklerce kurulan komisyonlarca bütün cami görevlileri ve Kur'an kursu öğrencileri, Kur'an okuma bilgi ve becerilerinin tespiti amacıyla sınava alınmakta, kursa alınacak personel ve öncelik sıraları belirlenmektedir. Kur'an kıratı en zayıf olanlara kursa katılımda öncelik verilmektedir çağrılmaktadır. Kurs sonunda başarılı olamayanlar için tekrar kurs açılabilmektedir.

Müftülüklerce Düzenlenen Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kurslarına Yönelik Sayısal Bilgiler (2007-2012)

MÜFTÜLÜKLERCE DÜZENLENEN KUR'AN-I KERİM HİZMET İÇİ EĞİTİM KURSLARINA YÖNELİK SAYISAL BİLGİLER (2007-2012)							
Eğitimin Düzenlendiği Yıl	2007	2008	2009	2010	2011	2012	Toplam
Faydalanan Personel Sayısı	3.315	7.272	9.678	12.240	6.540	4.646	43.691

Kur'an-ı Kerim Ağırlıklı Hazırlayıcı Eğitim Kursu

İlk defa göreve başlayan personel, çoğu kez imkânlar ölçüsünde kıdemli bir görevlinin refakatinde bir müddet görev yapmakta, daha sonra atandığı yerleşim yerine giderek görevine devam etmektedir. Aday olarak ilk defa göreve başlayanlar, temel, hazırlayıcı ve uygulamalı (staj) olmak üzere üç aşamalı bir adaylık eğitimden yararlanmaktadırlar. Hazırlayıcı eğitimler, eğitim merkezlerinde yapılmakta olup diğer mesleki derslerin yanı sıra ağırlıklı olarak Kur'an-ı Kerim dersinden oluşmaktadır. Bu kurslarda kursun

süresi ve adayların eğitim ihtiyacına göre değişen yoğunlukta Kur'an-ı Kerim dersine eğitim programında yer verilmektedir. Hazırlayıcı Eğitim kurslarına 2005-2012 yılları arasında toplam 22.585 personel katılmıştır.

HİZMETE HAZIRLIK KURSU SAYISAL BİLGİLERİ (2005-2012)									
Eğitimin Düzenlendiği Yıl	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	Toplam
Faydalanan Personel Sayısı	5.174	3.419	3.672	2.894	778	1.479	5.193	4.646	22.585

Hizmet İçi Eğitim İhtisas Kursu

Başkanlık teşkilatında görev yapacak nitelikli elemanlar yetiştirmek amacıyla yürütülen eğitim faaliyetlerinden birisi de bazı eğitim merkezlerinde ihtisas eğitimi olarak adlandırılan hizmet içi eğitim programıdır. İlk defa 1976 yılında Haseki Eğitim Merkezinde uygulanan ihtisas kursu, 2012 yılı itibarıyla 6 dinî yüksek ihtisas/eğitim merkezinde devam etmektedir.

İhtisas Eğitim Programı; süresi ve verimliliği açısından çeşitli zamanlarda gözden geçirilmiş ve içeriğinin ihtiyaçlar doğrultusunda zenginleştirilmesine çalışılmıştır. Bu amaçla en son 2007 yılında ihtisas eğitim programında köklü bir program geliştirme çalışması yapılmıştır. 2009 yılında yapılan değerlendirmelerde, ihtisas eğitimine katılan personelin de kıraat konusundaki eğitim ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla hazırlık bölümünden itibaren Kur'an-ı Kerim dersinden yararlanmaları programa dahil edilmiştir. İhtisas eğitimi gören kursiyerlerin, kıraat ilminin öngördüğü esaslara uygun Kur'an-ı Kerim okuyan, ses ve musiki eğitimi almış birer personel olarak yetişmeleri amacıyla hazırlık döneminden sonra haftada iki, toplamda ise 144 saatlik "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma" derslerine programda yer verilmiştir.

Başkanlığın teşkilat kanununda 2010 yılında yapılan değişikliklerle Dini Yüksek İhtisas Merkezlerinin kurulması öngörülmüştür. Bu merkezlerin eğitim programlarının geliştirilmesinde de Kur'an-ı Kerim derslerinin programda yer alması hususu ilke olarak benimsenmiş ve program geliştirme çalışmalarına başlanmıştır.

HİZMET İÇİ EĞİTİM KURSLARINDA KIRAAT EĞİTİMİNİN İMKÂN VE SORUNLARI

Yukarıda programları ve uygulamalarından örnekler verilen kıraat eğitiminin genel bir değerlendirilmesi yapıldığında kıraat eğitiminin imkân ve sorunları hakkında önemli bir fikir verebilecek aşağıdaki hususları tespit etmek mümkündür.

Hizmet İçi Eğitim Mevzuatı

Diyanet İşleri Başkanlığı bir kamu kurumudur. Hizmet içi eğitim faaliyetleri, hem Devlet Personel Başkanlığı hem de Başkanlıkça çıkarılmış mevzuat ve uygulama talimatları çerçevesinde yürütülmekte ve eğitim giderleri büyük ölçüde devlet bütçesinden karşılanmaktadır.

Din hizmetleri ve özellikle Kur'an kıraatı kendine has bir özelliğe sahip olduğundan kamuda yürütülmekte olan başka bir hizmetle kıyaslanması mümkün değildir. Yapılacak hizmet içi eğitimler, her ne kadar bu konudaki çerçeve mevzuata uygun olmak zorunda olmakla birlikte, kendi müktesebatını oluşturmak durumundadır. Halen hizmet içi eğitim faaliyetleri 1994 ve 1995 yıllarında hazırlanarak yürürlüğe giren yönetmeliklerle⁷ yürütülmekte olup, son yıllarda yapılan yasal değişiklikler dikkate alınarak yönetmeliklerin güncellenmesi çalışmaları devam etmektedir.

Hizmet İçi Eğitim Anlayışı/Felsefesi, İlke ve Esasları

a. Eğitim faaliyetleriyle bireyde istenilen davranış değişikliklerini gerçekleştirme amaçlanmaktadır. İstenilen davranışları kişiye kazandırmak ve istenmeyen davranışların oluşmasını önlemek için de, eğitim-öğretimle ilgili faaliyetleri rastgelelikten, gelişigüzelikten kurtarıp önceden tasarlanmış olarak kontrol edilebilir biçimde, belli bir plana göre gerçekleştirmek gerekmektedir. Bunu gerçekleştirmenin önemli bir şartı, iyi bir eğitim programı geliştirmektir. Eğitim programı, eğitim-öğretimle ilgili bütün faaliyetleri kılavuzlar. Çünkü program, kime, ne, niçin, nasıl öğretilecek/kazandırılacak ve ne kadar öğretildi/kazandırıldı, sorularının cevaplarına bünyesinde yer veren bir bütündür.

7 Bk. D.İ. B. Hizmet İçi Eğitim Yönetmeliği; D. İ. B Eğitim Merkezleri Yönetmeliği http://www.diyanet.gov.tr/foyvolant/4_yonetmelikler/17.pdf, <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.4101&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Merkezleri Yönetmeliği>



b. Bilginin kazanılması, kullanılması ve donanımlı insan gücünün ve meslek sahiplerinin yetiştirilmesinde hizmet içi eğitiminin önemi büyüktür. Bugün artık sadece bilgi sahibi olmak değil, bu bilgiyi mesleğin gerektirdiği şekilde çağın bütün imkânlarını kullanarak etkin ve verimli bir şekilde sunmak ve bir beceri haline getirmek ön plâna çıkmıştır. Hizmet içi eğitim programlarında bilgisini kendi mesleğinin incelikleri içinde kullanabilen ve geliştirebilen din hizmetleri personeli yetiştirme yaklaşımı benimsenmiştir. Bu amaçla, İslam Bilimleri, Din Eğitimi, Psikoloji, İletişim, Yönetim vb. farklı sosyal disiplinlerin verilerinden hareketle din hizmetliliği görevine uygun bir program gelişme çalışmaları yapılmıştır. 2004 yılından itibaren Başkanlıktan ve üniversitelerden alan uzmanlarının yanı sıra hizmeti bizzat yerine getirenlerden oluşan program geliştirme komisyonlarında ihtiyaçlara uygun öğretim programları hazırlanmış, bu programlarda her eğitim faaliyetinin ilke, amaç ve uygulama esasları ayrı ayrı belirlenmiştir.

c. Öğretim program ve uygulamalarında öğretene merkezli eğitim yerine, öğrenene merkezli eğitim usulü benimsenmeye çalışılmıştır. Eğitimin tüm süreçlerinde kursiyerlerin aktif rol almaları, öğrendiklerini anlamlandırmaları, meslekleri ile ilişkilendirmeleri istenmiştir. Öğrenene merkezli eğitim yönteminin geçişin zaman alan bir süreç olduğu bilinmektedir. Eğitim görevlileri ve bu hizmette görev alan eğitimcilere yönelik yapılan seminerlerde bu konuda önemli mesafe alınmıştır.

d. Hizmet içi eğitimde esas olan daha çok uygulamalı eğitim olmasıdır. Örgün eğitimde teorik olarak alınan bilgiler, iş başında ve daha çok uygulamalı eğitimle mesleğe olan intibakı sağlamaktadır. Ancak, Başkanlıkta göreve başlayanlar yeterli hazır bulunuşlukta olmadıkları için hizmet içi eğitimlerde hem teori, hem de uygulamanın eğitime konu edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Hizmet içi eğitimde karşılaşılan, öğrenme eksiklerini ve nedenlerini tespit ederek ve bu yönde yapılabilecek eksiklikleri giderici eğitim uygulamaları hedeflenmiştir. Bu durumda, kursiyerlerin bireysel özellikleri ve bu bireysel özelliklerine uygun bir eğitim faaliyeti gerçekleştirmek esastır. Bütün bu çabalara rağmen kurs süresince ve sonunda yapılan ölçme-değerlendirmede başarısız oldukları tespit edilenler için aynı mekân ve aynı hocada olabildiği gibi, farklı mekân ve farklı hocalardan tekrar hizmet içi eğitimden yararlanma imkânı verilmektedir.

Mahallinde müftülüklerce yapılan kurslarda başarısız olanlar, eğitim merkezlerinde aynı konuda tekrar hizmet içi eğitime alınmaktadır. Hizmet içi eğitim imkânlarından yeterince yararlanmasına rağmen durumlarında istenilen sevide gelişme olmayan ve din hizmetleri sınıfında çalışmaları mümkün görülmeyen kursiyerlerin durumları Başkanlıkta ilgili birim yetkililerinin katılımıyla yapılan toplantılarda değerlendirilmektedir. Bu durumdaki personelin imkânlar ölçüsünde din hizmetleri sınıfı dışında başka bir kadroya atanmaları sağlanmaktadır. Din hizmetleri sınıfı dışındaki kadrolar da yeterli olmadığı için bu çok sık rastlanılan bir durum değildir.

e. Kur'an-ı Kerim derslerinde öğretmenlik yapabilmek için Kur'an-ı Kerim'i güzel okumak önemli bir husustur. Ancak, bunun yalnız başına yeterli olmadığı izahtan varestedir. Eğitim formasyonuna sahip olunması, özellikle yetişkin eğitimi hakkında gerekli uzmanlaşma gerekmektedir. Geçtiğimiz dönemde bu konuda zor da olsa bazı çalışmalar yapılmıştır. Eğitim görevlilerine yönelik periyodik olarak düzenlenen seminerler ve Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okuyanlar için düzenlenen rehber öğreticiler seminerleri bu alanda önemli örneklerdir. Alınan geri bildirimler, bu konuda hem eğitim anlayışı, hem de uygulama alanında iyileşmelerin olduğunu göstermektedir.

f. Hizmet içi eğitim çatısı altında yürütülmekte olan kıraat eğitim faaliyetleri birer yetişkin eğitimidir. Kıraat eğitiminde yetişkinler için müstakil çalışmalar yok denecek seviyededir. Küçük yaşlardan itibaren farklı yerlerde ve farklı hocalardan yararlanmış ve bu gün yetişkin durumundaki personelin kıraat eğitiminin nasıl yapılacağı, yaygın kıraat hatalarının nasıl düzeltileceği üzerine bilimsel çalışmalara ihtiyaç vardır.

Başkanlığın Bir İstihdam ve Hizmet Kurumu Olması

Örgün eğitim kurumlarından alanla ilgili gerekli eğitimi almış olanlar arasından seçme sınavlarıyla personel temin edilmekte ve atamaları gerçekleştirilmektedir. Kur'an-ı Kerim okuma bilgi ve becerisi hemen her sınavda baraj kabul edilmesine rağmen, her defasında ancak mevcudun iyisi durumunda olanlar kurumda göreve başlamaktadır. Bunların önemli bir bölümünün Kur'an-ı Kerim hizmet içi eğitime ihtiyacı olduğu bilinmektedir. İlk defa göreve başlayanlar temel, hazırlayıcı ve uygulamalı olmak üzere üç aşamadan oluşan hazırlayıcı eğitime alınmaktadır. Hazırlayıcı ve uygulamalı eğitim Kur'an-ı Kerim ağırlıklı olarak yapılmaktadır.

Başkanlık bir istihdam ve hizmet kurumu olmasına rağmen personelin eğitimi konusunda adeta bir eğitim kurumu gibi çalışmaktadır.

Eğitim Görevlisi İhtiyacı

Kur'an-ı Kerim eğitiminin etkin ve verimli bir şekilde yürütülmesinde "öğretmen/hoca" unsuru en önemli hususlardan biridir. Eğitim merkezlerinde istihdam edilen eğitim görevlisi sayısı yetersizdir. İvedilikle eğitim görevlilerinin özlük hakları iyileştirilmeli ve sayıları artırılmalıdır. Mahallinde yapılan eğitimler dışta bırakıldığında eğitimlerin tamamının eğitim merkezlerinde yapılması durumunda, eğitim görevlisi başına düşen personel sayısı on binleri bulabilmektedir. Sadece bu durum bile nitelikli eğitim görevlisine olan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Son 8-10 yıl içerisinde eğitim görevlilerinin sayılarının artırılması ve pedagojik formasyonlarının geliştirilmesi konularında ümit verici çalışmalar olmakla birlikte, ihtiyacın devam etmekte olduğu aşikârdır.

Başkanlığın Eğitim Tesisleri

Başkanlık merkezine bağlı 6'sı uzun süreli hizmet içi eğitim faaliyeti yürüten olmak üzere toplam 18 eğitim merkezi bulunmaktadır. Bu merkezlerden Rize Müftü Yusuf Karalı ve Manisa Eğitim Merkezleri yeni inşa edilmiş; daha önce inşa edilenler ise fiziki yapıları tamamen elden geçirilmiştir. Koşuş sisteminden ranza sistemine geçilmiş, hemen her eğitim merkezi teknolojik açıdan önemli ölçüde desteklenmiştir. Eğitim merkezleri toplamda yaklaşık 1600 yatak kapasitesi ile hizmet vermektedir.

Başkanlığın eğitim tesisleri, diğer kamu kurumlarına kıyasla oldukça iyi durumdadır. Ancak, 120 bine ulaşan personel sayısı dikkate alındığında bu imkânların yeterli olmadığı görülmektedir.

Hizmet İçi Eğitim Bütçesi

Hizmet içi eğitim faaliyetleri personelin görev yerinin belediye hudutları dışında yapılması durumunda Harcırah Kanunun ilgili hükümleri gereği yolluk ve yevmiye giderleri bütçeden karşılanmak durumundadır. Her yıl bir sonraki yılda hizmet içi eğitime alınacak personelin yolluk ve yevmilerinin bütçeden karşılanabilmesi için Maliye Bakanlığı ve diğer kamu kurumları nezdinde çalışmalar yapılmaktadır. Bütün iyi niyetli gayretlere rağmen yeterli miktarda bütçenin ayrıldığını söylemek mümkün değildir. Bütçeden hizmet içi eğitime ayrılan ödenek diğer kamu kurumlarına kıyasla kayda

değer bir seviyede olmasına rağmen, eğitime alınan tüm personelin kanuni harcırahlarını ödemeye yetmemektedir.

2011 -2012 yıllarında hizmet içi eğitim amacıyla bu kaleme ayrılan ödeneğin, toplam personel sayısına bölündüğünde personel başına düşen miktar yaklaşık 60 TL dir. Bu da iki günlük bir yevmiyeye karşılık gelmektedir. Bu rakamlar, bu konuda yapılacak değerlendirmelerde ve yapılacak yeni projelerde dikkate alınmak durumundadır. Eğitim tesislerinin inşası, tamir, bakım ve hizmete hazır hale getirilmesi ise ayrıca mali kaynak gerektirmekte; merkezlerin, personel giderleri ile ısıtma, aydınlatma, temizlik vb. giderleri ise kayda değer bir rakama ulaşmaktadır.

SONUÇ

Din hizmetleri sınıfında çalışan personelin mesleki yeterlikleri arasında Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun doğru okuma bilgi ve becerisi ilk sırada yer almaktadır. Söz konusu personelin büyük bir kısmının bu konuda eğitim ihtiyacı bulunduğu ve bu eğitimin ertelenemez olduğu açıktır. Nitekim Başkanlık, bir istihdam kurumu olmasına rağmen adeta bir eğitim kurumu gibi iş ve işlemlerini düzenleyerek personelinin bu konuda yeterliğini istenen seviyeye getirme gayreti içerisinde. Ancak Başkanlığın hizmet içi eğitim imkânlarının sınırlı olduğu da bilinen bir gerçektir. Soruna kalıcı çözümler bulunması amacıyla, bir dizi çalışma yapılması gerekmektedir.

Başkanlığın eğitim tesislerinin kapasitesi, eğitim görevlisi sayısı ve bu konuya ayrılan bütçe birlikte değerlendirildiğinde; hizmet içi eğitimlerden yararlanan personel sayısının azımsanamayacak ölçüde olduğu görülmektedir. Özellikle müftülüklerce mahallinde düzenlenen Kur'an-ı Kerim hizmet içi eğitim kurslarından son 6 yılda yararlananların sayısı 43.691'dir. Bütün eksiklerine rağmen yalnız başına bu kıraat eğitimi, yaygın kıraat hatalarının giderilmesi, kıraat eğitiminin lüzumunda farkındalık artırması ve bu konuda bir bilinç oluşturmaları açısından adeta bir kıraat eğitimi seferberliği oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Din hizmetinde istihdam edileceklerin henüz örgün eğitimde iken ve göreve başlamadan önce kıraat eğitimi ile ilgili eğitim ihtiyaçlarının önemli bir bölümünün karşılanması ilke olarak benimsenmeli ve bu konuda tarafların işbirliği ile sorunun bir an önce çözüme kavuşturulması için harekete geçilmesi sağlanmalıdır.

Halen yürürlükte olan din hizmetleri sınıfında çalışanların mesleki yeterlikleri, hem Kuruma giriş sınavlarında, hem de yapılan hizmet iç eğitim faaliyetlerinde ödün verilmeksizin uygulanmalıdır.

Özellikle, 2004 yılından itibaren Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması, ezberlenmesi, ezberlerin muhafaza edilmesi konularında Başkanlık bünyesinde başlatılan çalışmalar kararlılıkla uygulanmalı, sağlıklı geri bildirimler alınarak yeni program geliştirme çalışmaları yapılmalıdır.

Eğitim görevlisi yetiştirme projesi hayata geçirilmeli, eğitim görevlilerinin özlük hakları iyileştirilmeli ve bu görev cazip hale getirilmelidir.

Kıraat eğitimi verenler arasındaki iletişimin daha da artırılmasına ihtiyaç vardır. Yıllarca bu konuda büyük bir özveriyle görev yapan ve önemli bir kısmı fahri olan hocaların, yakın zamana kadar bazı icazet merasimi dışında bir araya gelemedikleri bilinmektedir. Yeterli olmamakla birlikte son yıllarda bazı toplantılar yapılmaktadır. Kıraat öğretmeni ve uzmanlarını bir araya getiren çalışma ve toplantılara devam edilmeli, bu toplantılar kıraat konularının müzakere edilerek elde edilen kazanımların paylaşılabilirdiği bir platform haline getirilmelidir. Toplantıların sekretaryası ve gündemi olan bir seviyede periyodik yapılmasına, ülkemizdeki bu birikimin konuya taraf olanlarca yararlanmaya hazır ve açık tutulmasına ihtiyaç vardır.

MÜZAKERE

Osman EĞİN*

Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yüksek İhtisas Merkezleri Daire Başkanı Dr. Ulvi Atanın hazırladığı, “ *Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet içi Eğitim Kurslarında Kıraat Eğitimi*” adlı tebliği müzakere etmek üzere huzurlarınızdayım.

Tebliğ özellikle 2004 yılından sonra Diyanet İşleri Başkanlığınca gerçekleştirilen hizmet içi eğitim çalışmalarını, Bu tarihten sonra programlarda yapılan değişiklikleri ve yenilikleri ele almakta, ayrıca icra edilen kursların istatistiklerini de, çok başarılı ve anlaşılır bir yöntemle ortaya koymaktadır.

Bununla beraber, Tebliğde aşağıda ifade etmeye çalışacağım hususlara da yer verilebilirdi.

a. **Başarı Düzeyi:** Sayıları İtibariyle yeterli düzeyde olduğu görülen bu eğitimler, ilkeleri ve amaçları yönüyle arzulanan başarıya ulaşabilmiş midir? Konuyu bu boyutuyla da ele almak bizi daha gerçekçi sonuçlara ulaştırabilir.

b. **Yöntem Sorunu:** Kuran derslerinin Hala klasik yöntemlerle işlendiği kanaatindeyim. Bu anlamda eğitim-öğretim yöntemlerinin Kuran tilavetinin öğretilmesine de uyarlanmasına yönelik yeterli düzeyde çalışmalar yapılması gerekir. Aksi takdirde Kuran tilavetinin evrensel standartlar yerine mahalli formatta okunmaya devam edilmesi kaçınılmazdır.

c. **Materyal Sorunu:** Eğitim-Öğretim faaliyetlerinin en önemli ayağını ders materyalleri oluşturmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığımızın bastırmış olduğu Kuran-ı Kerimlerde sayfa sayıları bile hala birbirini tutmamaktadır. Ayrıca Kuran derslerini, yapılan program ve müfredatlara uygun takip edebileceğimiz ders kitapları maalesef hazırlanamamıştır. Bu yönde ciddi

* Manisa Eğitim Merkezi Müdürü

çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Materyal sorununun çözümü Hizmet İçi Eğitiminin seviye ve kalitesini yükseltecektir.

d. **Terminoloji Problemi:** Derslerde evrensel Kur'an kavramlarını kullanma ve anlama yerine mahalli ifadeler ve kavramlar kullanılmaktadır. Bu durum ülke genelinde Kuran derslerinde kavram kargaşasına yol açmakta ve öğretimi olumsuz yönde etkilemektedir. Bu problemi ortadan kaldırmanın en pratik çözümü "Kur'an Kavramları Sözlüğü" oluşturmaktır.

Tebliğ sahibi sayın Dr. Ulvi Ata hocama şükranlarımı arz eder ve seçkin heyetinizi hürmetle selamlarken, Ülkemizde ilk defa başarıyla gerçekleştirilen Uluslararası Kıraat Sempozyumuna her aşamada emeği geçenlere, takdir ve minnetlerimi sunarım.

KIRAAT İLMİNDE İCAZET GELENEĞİ, REİSÜ'L-KURRA MAKAMININ KURUMSALLAŞMASI VE İŞLEVİ

Recep AKAKUŞ *

KUR'AN-I KERİM ÖĞRETİMİNDE İLM-İ KIRAATIN YERİ

Hatırlanacağı üzere Kur'an-ı Kerim, son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s.) vahiy yolu ile gönderilmiş olan en son ilâhî mesajdır. Bu ilâhî mesaj, 114 sûre ve yaygın bir görüşe göre 6666 âyetten oluşmaktadır; Kur'an-ı Kerim, temel dinî değerler açısından bütün peygamberlere gönderilmiş bulunan ilâhî mesajları kapsamaktadır; bu ilâhî mesajın gönderilişinde kullanılan lisan da Arapça'dır.

Kur'an-ı Kerim, sözlü bir mesaj olarak, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilmiş olduğundan bu ilâhî mesaja, "Ulumü'l-Kur'an" dilinde: "Vahy-i Metlûv" adı verilmiştir. Zira bu ilâhî mesajın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) inzâl ve indirilişinde "Tilâvet ve de Kıraat" öne alınmıştır. "Tâhâ Sûresi"nin: 114 ncü, "Kıyâme Sûresi"nin de 16 -18 nci âyet-i kerîmelerinde işaret buyrulduğu üzere vahiy meleği olan Cebrail (a.s.), Kur'an-ı Kerim'in sûre ve âyetlerini sözlü mesaj olarak iletmiş ve de belletmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de vahiy meleği Cebrail'den almış olduğu bu ilâhî mesajları, gecikmeden -ânında- ashabına tebliğ etmiş; belletmiş ve de vahiy kâtiplerine yazdırarak kayıt ve tespiti yaptırmıştır.

Yine hatırlanacağı üzere Hz. Peygamber (s.a.s.), risâletinin ilk 13 yılını, dünyaya geldiği Mekke şehrinde geçirmiş; son 10 yılını ise hicret yurdu Medine şehrinde geçirmiştir. Bu nedenle Mekke'de ikâmet buyururken gelen ilâhî mesajlar, Arap Dilinin -sâdece- Mekkelilerin kullandığı Kureyş Lehçesi ile indirilmiş iken Hicret sonrası Medine'de inzâl buyrulmuş olan ilâhî mesajlar, arap lisanında kullanılan farklı lehçeler de göz önüne alınarak

* Emekli Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi



inzâl buyrulmuştur ki “Ünzile’l-Kur’anü alâ seb’ati ahrûfin = Kur’an, yedi harf, yani: yedi lehçe üzerine indirilmiştir”; meâlindeki sahih hadis-i şerîf, bu gerçeği ortaya koymaktadır. İşte bu hadîs-i Peygamberî, kıraat ilminin “Ulûmü’l- Kurân”daki yerini belirlemekte ve mahiyetinin de ne olduğuna ışık tutmaktadır. Açıkça görülüyor ki ilm-i kıraat, İslamî literatür arasında yer alan ve de “Ulûmü’l-Kur’an” diye isimlendirilen ilim dalının önemli bir bölümüdür. İlm-i kıraat sâyesinde Yüce Allah tarafından (c.c.) en son ilâhî mesaj olarak gönderilmiş bulunan Kur’an-ı Kerim’in, vahîy meleği Cebraî’in (a.s.), Hz. Peygamber’e vahyettiği şekilde okunması sağlanmıştır.

KUR’AN-I KERİM ÖĞRETİMİNDE KIRAAT VE KİTÂBETİN YERİ VE DEĞERİ

Hiz. Peygamber (s.a.s.), İslamı tebliğ etmeye Kur’an-ı Kerim öğretimi ile başlamıştır. Bu sebepten Kur’an-ı Kerim öğretimi, her şeyden önce İslam adına yapılması ön görülen bir tebliğ hizmetidir. Hiz. Peygamber (s.a.s.), bunu böyle değerlendirmiş; başta sahabe olmak üzere tüm Müslümanlar, Kur’an-ı Kerim öğrenim ve öğretimini böyle algulamışlardır. “*Hayrüküm men tealleme’l-Kur’ane ve allemehû= Sizlerin en hayırlısı Kur’an-ı Kerim’i öğrenen ve de öğreteneğizdir*” anlamına gelen hadis-i şerîfini, tüm müsümanlar, bir peygamberî talimât olarak değerlendirmişlerdir.

Mekke’de “Dârü’l-Erkam”, Medine’de “Suffe” ve “küttâplar”, bu amaçla tesis olunmuştur; asr-ı saâdetde Habbâb bin Eret ve Mus’ab bin Umeyr gibi genç sahabeler, ilk “Kur’an – Muallimleri” olarak şöhret bulmuşlardır. Kur’an-ı Kerim’in yazım ve kitabetine gelince:

Hiz. Peygamber (s.a.s.), vahiy yoluyla gelen her mesajı, bellemiş, kavramış ve de ardından hemen eshabına aynen aktarmıştır. Aktarma işi tamamlandıktan sonra da yanında bulunan vahiy kâtiplerine bu mesajı yazdırmıştır. Şu kadar var ki yazdırma işi yapılırken hangi âyet-i kerîme’nin, hangi âyet-i kerîmeden önce veya sonra kaydedileceği de yine Hiz. Peygamber’e -vahiy yolu ile- bildirilmiştir. Bu sebepten Kur’an-ı Kerim âyetlerinin diziliş ve sıralanışı, “Tevkîfî” dir; bir diğer ifade ile vahye dayalıdır. Ancak sûrelerin diziliş ve sıralanışı, “Tevkîfî” değildir.

Görüldüğü üzere son ilâhî mesaj Kur’an-ı Kerim’in Hiz. Peygamber (s.a.s.) tarafından insanlara tebliği, hem kıraat ve hem de kitâbet olarak intikal ettirilmiştir. Kıraat ve kitâbet olarak ortaya konan bu peygamberî tebliğ metodu, asr-ı saâdetten günümüze değin en geniş biçimde uygulana

gelmiştir. Yakın tarihimizde görülen “Dârü'l-muallimler”, “Dârü'l-huffâzlar” ve “Dârü'l-kurrâlar”, bunun en somut örnekleri olduğu gibi günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı’nca açılmış olan “İhtisas Kursları”nda da bu hizmetler, verimli bir şekilde yürütülmektedir. Şu kadar var ki Kur’an-ı Kerim öğretiminde kıraat ve tilâvet, kitâbetten önce gelmektedir.

KUR’AN-I KERİM ÖĞRETİMİNDE UYGULANAN BELİRLİ AŞAMALAR

Kur’an-ı Kerim öğretiminde “Fem-i muhsin = Eğitilmiş bir ağız”, çok önemlidir. Bu sebepten Kur’an-ı Kerim ‘in kıraat ve tilâvetinde “Fem-i Muhsin’e sahip bir üstâzdan Kur’an-ı Kerim kıraat ve tilâvetini almak son derece önemlidir.

Zira Kur’an-ı Kerim metni, üçüncü İslam halifesi Hz. Osman devrinde vahiy kâtiplerinden Zeyd bin Sabit başkanlığında kurulmuş olan ihtisas heyetince: Mekkelilerin kullandığı Kureyş Lehçesi esas alınarak istinsah olunmuş ve istinsah edilen Kur’an-ı Kerim nüshalarında “Resmî Osmânî” adı verilen bir “ Hat =Yazı sitili “ kullanılmıştır. Bu yazı sitilinde:

Nokta, hareke, med, vakıf, imâle, sekte ve de benzeri işaretler, henüz, bulunmadığı için kıraat ve tilâvetin hatasız olarak gerçekleştirilmesi için eğitilmiş ağıza sahip bir üstâza baş vurmak mecburiyeti hasıl olmuştur. Bu nedenle Kur’an-ı Kerim öğretiminde belirli eğitim ve öğretim aşamaları görülmektedir. Şöyleki:

- Birinci aşama: Kur’an-ı Kerim’i yüzünden okumayı öğrenmek;
- İkinci aşama: Kur’an-ı Kerim’i hıfz ederek tamamını ezberlemek; bir diğer ifade ile hâfız olmak;
- Üçüncü aşama: Tashîh-i hurûf yapmak; bir diğer ifade ile tâ’lîm okumak;
- Dördüncü aşama: “Kırât-ı Seb’a” seviyesinde ilm-i kıraat okumak;
- Beşinci aşama: “Kıraat-ı Aşere” seviyesinde ilm-i kıraat okumak;
- Altıncı aşama: “Takrib” seviyesinde ilm-i kıraat okumak;

Bu aşamalardan ilk üç aşamada yer alan öğrenim seviyeleri, her Müslüman için öğrenilmesi arzu edilen öğrenim seviyesi olmakla birlikte diğer aşamalar, bu konuda ihtisas yapmak, Arap Dili’nin 10 lehçesini, 40 “şivesi”ni ve 80 kadar da “ağız”ını göz önünde bulundurarak Kur’an-ı Kerim tilâveti yapmaktır ki bu konu, Kur’an-ı Kerim’in insanlara vermek istediği mesajların derinlemesine kavranması için İslam bilginlerince Arap Dili ve Edebiyatı’na



ilişkin bir ilim dalı olarak tedvîn edilmiştir. “Ulûmü’l-Kur’an” a dahil olan “İcâzü’l-Kur’an”, “Îrâbü’l-Kur’an”, “Ahkâmü’l-Kur’an”, “Tefsîrü’l-Kur’an” gibi ... “İlm-i Kıraat” da “Ulûmü’l-Kur’an” a dahil bir ilim dalı olarak tedvîn olunmuştur. Unutulmaması gereken temel gerçek şudur ki:

Hangi seviyede Kur’an-ı Kerim öğrenimi yapılırsa yapılsın Kur’an-ı Kerim öğrenimin her aşamasında “Fem-i Muhsin’den =Eğitilmiş bir ağızdan” Kur’an-ı Kerim öğrenilmelidir. Okurken de: “Tilâvet”, “Kıraat” ve de “Tertîl” kavramlarının engin içeriğine nüfûz edilmeye çalışılmalıdır. Tecvîd kâidelerine dikkat edildiği gibi - olabildiğince - temsîlî okuyuş da göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) ,

“Eşrâfû ümmetî Hameletü’l-Kur’an = Ümmetimin en şerefîleri, hâmil-i Kur’an olanlardır.” derken *“Rubbe tâlin yel’anühül –Kur’an = Nice Kur’an tilâvet edenler vardır ki tilâvet ettikleri Kur’an, kendilerine lânet etmektedir.”* diye de buyurmuştur.

İSLAM’DA KUR’AN-I KERİM ÖĞRETİMİ BİR TEBLİĞ HİZMETİ OLARAK BENİMSENMİŞTİR

Hz. Peygamber’e (s.a.s.) Milâdî 610 yılının Ramzan ayı’nın (Bakara /185) içinde yer alan Kadir gecesi’nde (Kadr /1-5) vahyedilmeye başlayan Kur’an-ı Kerim, bazan âyet, âyet; bazan da sûre sûre olmak üzere 23 yıllık bir zaman diliminde inzâl buyrulmuş ve Mâide Sûresi’nin 3 ncü âyet-i kerîmesi’nde ifade edildiği üzere Hz. Peygamber’e vahiy yoluyla indirilmiş olan bu son ilâhî mesaj tamamlanmıştır. Kura’n-ı Kerîm’in, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ilk inzâl buyrulan âyetleri, “Alak Sûesi” nin ilk beş âyet-i kerîmesi olurken son inzâl buyrulan âyet-i kerîmesi de Bakara Sûresi’nin 281 nci âyet-i kerîmesi olmuştur. Sûre olarak da en son nâzil olan sûre, “Nasr-sûresi” dir.

Yukarıda ilgili bölümde ifade edildiği üzere: Kur’an-ı Kerim, 114 sûre ve yaygın görüşe göre 6666 âyetten oluşmuştur. Bunların tamamı, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından eshabına aktarılmış; belletilmiş ve de vahiy kâtiplerine yazdırılmıştır. Ancak bu ilâhî mesajlar, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sağlığında “Mushaf “ haline getirilmemiştir.

İlk İslam halifesi Hz. Bekir (r.a.) devrinde yalancı peygamberlere karşı Yemen coğrafyasında yapılan Yermük Savaşı’nda 70 kadar hafız sahabenin şehit olması üzerine Hz. Ömer’in (r.a.) ısrarlı teklifi sonucu Hz. Ebu Bekir (r.a.) tarafından vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sabit başkanlığında bir ihtisas heyeti oluşturulmuştur.



Oluşturulan bi bu ihtisas heyeti aracılığı ile Hz. Peygamber ‘in (s.a.s.) sağlığında ve onun onayı ve gözetimi altında vahiy kâtiplerince kaleme alınmış olan Kur’an-ı Kerim âyet ve sûreleri, bir araya getirilerek “Mushaf” haline konmuştur.

Hz. Ömer’in şehit edilmesine kadar, devlet hazinesinde muhafaza olunan ve “İmam-Nüşa” adıyla anılan bu ilk “Mushaf” nüshası, Hz. Ömer’in şehâdetinden sonra kızı ve de Hz. Peygamber’in de eşi olan Hz. Hafsa vâlidemize intikal eylemiştir. “İmam –Nüşa” adıyla anılan bu ilk Kur’an-ı Kerim nüshası, ilk İslam halifesi Hz. Ebu Bekir’in oluşturduğu Zeyd b. Sabit başkanlığındaki bir ilmî heyet aracılığı ile gerçekleştirildiğinden Hz. Ebu Bekir’e (r.a.), “Câmiu’l-Kur’an” adı verilmiştir.

Üçüncü İslam halifesi Hz. Osman’ın (r.a) devrinde Kafkas cephesinde askerî harekâta bulunan İslam ordusunda görevli Iraklı ve Şamlı askerler arasında okudukları Kur’an-ı Kerim kıraatlerinde derin bir ihtilâf çıkmıştır. Bunun üzerine bu cephede görevli bulunan ordu komutanlığınca durum, halife Hz. Osman’a (r.a.) bildirilmiştir.

Hz. Osman da Hz. Ebubekir’in yaptığı gibi vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sabit başkanlığında takviye edilmiş yeni bir istinsah heyeti oluşturulmuştur. Halife Hz. Osman’ın (r.a.) talimatı üzerine bu istinsah heyeti, Hz. Hafsa validemiz nezdinde muhafaza olunan “İmam- Nüşa” yı almışlar ve bu nüshadan Kureyş Lehçesi üzerine eyâlet sayısınca 7 adet yeni Kur’an-ı Kerim nüshası hazırlanarak Halife Hz. Osman’a teslim etmişlerdir. O da Kureyş Lehçesi üzerine istinsah edilmiş olan bu yedi nüshadan her birini 7 eyâlet merkezine göndermiştir.

Böylece tüm eyâletlerde Kur’an-ı Kerim öğretiminin, gönderilen bu yeni Kur’an-ı Kerim nüshalarına göre yapılması ön görülmüştür. Bu nedenle Üçüncü İslam halifesi Hz. Osman, İslamî literatürde “Nâşirü’l- Kur’an” olarak anılmıştır. Yapılan bu istinsah çalışması ile de Kur’an-ı Kerim’in tilâvet ve kıraatında “lehçe”, “şive” ve de “ağız” farklarından kaynaklanan ihtilâflar, kökten halledilememiştir. Bunun üzerine İslam coğrafyasında kıraat ve tilâvette otorite olarak kabullenilen “Kıraat İmamları Devri” başlamıştır ki bunlar sırasıyla:

1. Medine’de: İmam Nâfi, Ebû Ravîm Nâfi b. Abdurrahman b. Ebî Nâzım el-Leysî, el-İsfahânî (v. 169 /785);
2. Mekte’de: İmam Abdullah b. Kesîr el- Mekki (v. 120/737);

3. Basra'da: İmam Ebû Amr, Ebû Zebân b. Alâ b. Ammâr b. Uryân el -Mâzenî et-Temîmî (v. 154/770);
4. Şam'da: Abdullah bin Âmir, eş-Şâmî el-Yahsûbî (v. 118/736);
5. Kûfe'de: İmam Âsım, Âsım b. Behdele b. Ebinne'cûd el-Esedî, el-Kûfî (v. 128/745);
6. Kûfe'de: İmam Hamza, Hamza b. Habîb b. Ammâr b. Zeyyât (v.156/779);
1. Kûfe'de: İmam Kisâî, Ali b. Hamza en-Nahvî, el-Kûfî (v.189/805).

Hicret sonrasında üçüncü asır başlarına kadar sözü edilen bu şehirlerde yaşayan ve Kur'an-ı Kerim öğretiminde büyük hizmetler sunan ve temsil ettikleri kıraatler, hadis metodolojisine göre, tevatür derecesine ulaşan bu 7 imamın kıraatı, ilm-i kıraat literatüründe "Kıraat-ı Seb'a" olarak kabûl edilmiş ve namazlarda okunması, caiz görülmüştür.

Endülüs coğrafyasında İmam Ebû Amr b. Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer ed- Dâî (371-444/981-1052) tarafından kaleme alınan "**Et-Teyâr fi'l- Kıraati'l -sebi**" isimli kitab, kıraat öğretiminde "İndirac Metodu" nu ortaya koyuncaya değin bu yedi kıraat imamının temsil ettiği kıraatler, tedris olunurken "İnfirad Metodu" uygulanmış ve her kıraat imamının temsil ettiği kıraat ile müstakil bir hatim yapma zarûreti gerekmiştir. Bir diğer ifadeyle "Kıraat-ı Seb'a" dan icazet alabilmek için 7 ayrı hatim yapma mecbûriyeti getirilmiştir.

Ebû'l -hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf El-Cezerî (751-833 / 1350-1430) diye künyelenen İbn Cezerî, "Usûlü'l-Kıraati' d- Dâire Alâ İhtilâfi'l- Kırâa" isimli eserini kaleme alarak "Kıraat-ı Seb'a" imamlarının temsil ettiği 7 kıraatın dışında kalan diğer 3 kıraatın da hadis metodolojisine göre tevatür derecesinde bulunduğunu ispat etmiş ve bu kıraatlerin da namazda okunabileceği gerçeğini ortaya koymuştur. Tevatür derecesinde, bulundukları İmam Cezerî tarafından ispat olunan bu üç mütevatir kıraatın imamları da şunlardır:

1. Medine'de: İmam Ebû Cafer el Medenî Yezid b. El-Ka'kâ el- Mah-zûmî (v. 128/ 246) ,
2. Basra'da: Ebû Muhammed Ya'kub b. İshâk b. Zeyd el - Hudarî (v. 250/864);
3. Bağdat'da: Ebû Muhammed Halef b. Hişam b. Sâ'leb el- Bezzâr (v. 229/844);



İmam Cezerî (751-833/ 1350-1430), kaleme almış olduğu “Hidâyetü'l – Mehera” adlı eseri ile de “Kırât-ı Seb'a”ya ilâve edilen bu üç imamın kıraatı ile mütevatir kıraatlerin adedi, 10'na yükselmiştir. Bundan sonraki yıllarda mütevatir kıraatler, “Kıraat-ı Aşere” olarak anılmaya başlamıştır.

İmam Cezerî, kaleme almış olduğu “Tahbîrû't-Teysîr” adlı eseri ile de hem Ebû Amr ed-Dânî'nin (371-444/981-1058) asırlarca önce kaleme almış olduğu “Et-Teysîr fil- Kırâti's-Seb'” adlı mensûr eserini şerh etmiş ve tevatür derecesine ulaştığını isbat ettiği son üç kıraatın da Ebû Amr'ın ortaya koymuş olduğu “İndirac Metodu” na göre tedris edilebileceğini ispat eylemiştir.

Bundan sonraki yıllarda mütevatir kıraatleri temsil eden ve künyeleri yukarıda zikredilen “İmamlar Devri”, hicrî üçüncü ve milâdî dokuzuncu asrın ilk yarısından itibaren tamamlanmış; kıraat ilminde te'lîf ve de tedvîn dönemi, başlamıştır.

İLM-İ KIRAAT TEDRİSİNDE İNFİRAD-İNDİRAC TARİKLARI VE İMAM EBU AMR – ED- DÂNÎ

Emevî halifelerinden Ömer İbnü'l-Azîz tarafından verilen bir talimât ile –önce- Medîne'de ardından da tüm beldelerde hadis derleme çalışmaları başlatılmıştır. İnzâl buyrulan Kur'an-ı Kerim âyetlerine, rivayet edilecek hadislerin karıştırılabileceği endişesiyle, Hz. Peygamber (s.a.s.), hadis rivayetini ve de yazımını – Hz. Ali başta olmak üzere izin verdiği bazı sahabeler dışında – yasaklamıştır. Hicrî üçüncü asrın başlarında Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülaziz, geçen iki asırlık zaman içinde duyulan Peygamberî endişenin, kalmadığını görerek hadislerin derlenmesini ve kritiğinin yapılarak tedvin çalışmalarının başlatılmasını emretmiştir. İşte bu talimat üzerine başlatılan hadis çalışmalarının ilk ürünleri arasında İmam Malik (v.179) tarafından “El-Muvatta” adlı hadis kitabı derlenmiştir.

Daha sonraki yıllarda yapılan yoğun çalışmalar sonunda “Usûl-ü Hadis” adıyla anılan “Hadis-Metodolojisi” ortaya konmuş, ardından da “Buhari”, “Müslim “gibi ... sahih hadis derlemeleri ortaya konduğu gibi “Tirmîzî”, “Nesai” ve “Ebû Dâvut” gibi “sünen” adı verilen hadis kitapları da derlenmiştir. Hiç şüphesiz bu dönemde Kur'an-ı Kerim metninin okunmasını kolaylaştırmak üzere bazı çalışmalar yapılmış, “Noktalama” ve de “Harekeleme” işlemleri, İmam Halil ve Ebû Esved Ed- Düeli tarafından gerçekleştirilmiştir. Hadis metodolojisine göre yapılan bu ilmî çalışmaların yanı sıra kıraat ilmiyle ilgili

te'lif çalışmaları da yapılmıştır ki bunların ilk defa kaleme alınmış olanı, Ebû Ubeyd el- Kâsım b. Sellâm'ın (v. 224/838) “Kitâbü'l-Kırâa” isimli kitabıdır.

Üçüncü ve dördüncü hicrî asır boyunca hadislerin derlenmesi ve kırıtiğinin yapılması konusunda yoğun çalışmalar yapılmış “sihah”, “sünen”, “mu'cem” ve “müsned” adı verilen birçok hadis kitabı, telif olunmuştur. Buna paralel olarak yine hadis metodolojisi kullanılarak birçok “İlm-i Kırâat” kitabı da telif olunmuştur. Bu arada yukarıda isimlerini verdiğimiz “Kırâat-ı Seb'a” imamlarının temsil ettiği kıraatler da Hicaz, Irak ve Mısır coğrafyalarında “İnfirad Tarîkı” ile - bir diğer ifadeyle her imamın temsil ettiği kıraatla bir hatim yapılarak- -tedris olunmaya devam etmiştir.

Ancak hicrî beşinci asra gelinince Endülüs coğrafyasında yetişen Ebû Amr Eddânî (371-4447/981- 1058), kaleme aldığı “Et-Teyşir fi'l-Kırâati's-Seb” adlı eseri ile ilm-i kıraat tedrisinde yeni bir çıkış açmış ve yedi kıraatın, tek bir “Hatim” ile tedrisinin yapılabileceğini ortaya koymuştur. “İndirac Metodu” veya “Teyşir Metodu” ismi verilen bu usûle göre 7 kıraat imamının okudukları kıraatlerin ortak paydaları, birleştirilmiş ve tedris yapılırken bir tek okuyuşta bu kıraatler tamamlanmıştır. Diğer yandan yedi kıraat imamından her birinin okuduğu farklı kıraat biçimleri tekrar edilmiştir.

“Kırâat-ı Seb'a imamları” için ikişer adet de “Râvî” belirlendiğinden dolayı “İndirac Metodu” ile yapılan öğretim sırasında Arapça'ya bağlı 7 “lehçe” ve 14 “şive”, kullanılmış olmaktadır. Endülüs coğrafyasında yetişen Ebû Amr Ed-Dânî'nin ortaya koymuş olduğu bu tedris metodu, kısa zaman içinde tüm İslam ülkelerine yayılmıştır. Yine Endülüs coğrafyasında dünyaya gelen İmam Şâtıbî (v. 590 /1193) ise Ebû Amr Eddânî'nin kaleme almış olduğu “Et-Teyşir fi'l-Kırâti's-Seb” adlı bu eserini nazma çekmiş ve adına , “Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî “ demiştir.

Mısır coğrafyasına göç eden İmam Şâtıbî, böylece, “Teyşir-Metodu” adı verilen “İndirac Metodu” ile İlm-i kıraat tedris şeklini Mısır coğrafyasına taşımıştır. “Kasîde-i Lâmiyye” adı da verilen İmam Şâtıbî'nin iş bu manzum eserinin, 40 kadar şerhi yapılmıştır . Ebû Amr Ed- Dânî'nin, kıraat ilmine dair kaleme aldığı eserlerine gelince:

Câmiu'l – Beyân (500 kadar rivayet ve turuk = “şive” ve “ağız” içermektedir.)

1. El- Muknî ' fi Ma'rifeti Resmi Mesâhıfı'l- Osmâniyye
2. El- Muhkem fi'n- Nükât

3. El-Muhtevî fi'l - Kıraati's- Şevâz
4. El- Vakfû ve'l- İbtidâ
5. Et-Temhîd
6. El-Müfredât
7. Et-Tabakâtü'l - Kurrâ fi Erbeati'l - Esfâr
8. El-İmâlât veya El- Lâmât
9. El- Beyân fi Add-i Âyi'l -Kur'an
10. El- İdgâmü'l- Kebîr fi Kıraati'l-Kur'an
11. Et- Teysîr fi İlmi'l-Kıraati's- Seb', veya : Et-Teysîr li Hıfzı Mezâhibi'l- Kıraati's- Seb'

Not: Ebû Amr Ed-Dânî'nin iş bu eseri, Alman müsteşriklerinden Otto Bretzl tarafından tashih edilerek Alman müsteşrikleri adına 1930 yılında İstanbul Devlet Matbası'nda 228 sahife ve tek bir cild halinde basılmıştır. Ayrıca, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Abdurrahman Çetin tarafından da doktora tezi olarak hazırlanmış ve de basılmıştır.

İLM-İ KIRAAT TEDRİSİNDE KIRAAT- I SEB'A VE KIRAAT-I AŞERE VE DE İMAM CEZERÎ

Hicrî beşinci asır ortalarında Endülüs coğrafyasında İmam Ebu Amr Ed- Dâni tarafından geliştirilen “İndirac Metodu” veya “Teysîr Metodu” diye anılan tedris metodu, takriben, dört asır sonra Şam coğrafyasında yetişen İmam Cezerî (751-833/1350-1430), tarafından geliştirilmiş ve tevatür derecesine ulaştıklarını ispat ettiği “Kıraat-ı Selâse”ye , Ebû Amr Ed-Dânî (371-444/981-1058) tarafından ortaya konmuş olan “İndirac Metodu” nu aynen uygulamıştır. Bu amaçla İmam Cezerî, “Tahbîrüt-Teysîr” adını verdiği mensûr kitabı ile “Ed-Dürretü'l- Mudîe fi Kıraati's-Selâseti'l-Meradıyye” isimli manzum kitaplarını kaleme almıştır.

Ebû Amr Ed- Dâni ile İmam Cezerî arasında kalan 3-4 asırlık zaman diliminde - başta - “Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî” sahibi İmam Şâtıbî ile “Kenzû'l-Meânî” isimli “Hırzû'l-Emânî” şerhinin yazarı el-Ca'berî (640-732/1242-1331), Yine “Hırzû'-Emânî” şârihlerinden Es-Sahâvî (558-643/1162-1245) -ve “El- Mürşidü'l- Vecîz ilâ Ulûmin Teteallaku bi'l- Kur'ani'l-Azîz” isimli eserin sahibi Ebû Şame (599-665/12102 -1266), yaptıkları tedris ve de te'lîf çalışmaları ile “İndirac ve Teysîr” metoduna göre: ilm-i kiraata ilişkin tedris faaliyetlerinin hem Mısır, hem Irak ve hem de Şam coğrafyasında yaygın hale gelmesini sağlamışlardır.



İşte bu üstâzları izleyen İmam cezerî (751-833 /1350-1430), mütevatir kıraatler olduğu kabullenilen “Kıraat-ı Seb’a”ya , “Hadis metodolojisi” ışığında yaptığı incelemeler sonunda tevatür derecesinde bulunduğunu ispat ettiği “Kıraat-ı Selâse”yi de ilâve ederek mütevatir kıraatlerin 10 adet olduğunu ortaya koymuş ve bunların da “İndirac Metodu” na göre tadrîs edilebileceğini yukarıda isimlerini verdiğimiz kitaplarında göstermiştir.

Memlûk Sultanlarından Sultan Berkûk (v.1399) ile çok yakın ilişki içinde bulunan İmam Cezerî, bir taraftan Şam Ümeyye Camii’nde “Kubbetü’n-Neşr” adı ile anılan maksûrede geniş bir talebe kitlesine, kaleme aldığı “En-Neşrûl-Kebîr fî’l- Kıraati’l-Aşr” kitabına dayalı olarak, ilm-i kıraat dersleri verirken bir taraftan da te’lif çalışmalarını yürütmüştür.

Hocası İbnü’s -Sallârın vefatı üzerine Şam’da bulunan Ümmü’s-Salih Türbesi’nin kurrâ şeyhliğini de üstlenen İmam Cezerî, Eşrefiyye Medresesi müderrisliği, Şam valiliği ve Memlûk Sultanı Berkûk’a danışmanlık ve de tuğrakeşlik gibi üst seviyede değişik devlet hizmetlerinde de bulunmuştur.

Çok geniş bir aile yapısına sahip olan İmam Cezerî ‘nın kazandığı bu yaygın şöhret ve sahip olduğu geniş yetkiler, siyâsî rakiplerini kıskandırmış-özellikle- Şam valisi Aytemiş’in yaptığı iftira niteliği taşıyan tahrirlerine vesile olmuştur. Yapılan tahrirler sonucu Memlûk hükümdarı Sultan Berkûk ile İmam Cezerî ve ailesinin arası açılmış; tüm mallarına el konularak müsade edilmiştir. Mısır ve Şam coğrafyasında taşsız bir kral misali şöhret ve ikbale ulaşan İmam Cezerî, beklenmedik bir anda, gözden düşmüş ve itibar kaybetmiştir. Bu durum karşısında İmam Cezerî ve âilesi, büyük ölçüde sıkıntıya düşmüştür.

İmam Cezerî, düştüğü bu acıklı durumunu, Şam -Ümeyye Camii’nde “Kubbetü’n-Neşr” adlı maksûrede ders verdiği talebelerinden olup Yıldırım Bayezid (1389-1402) devrinde Bursa – Çekirge’ de bulunan Hüdâvendiğâr Sultan I. Murad Camii’nde hatip olan Abdü’l Mü’min Efendiye bir mektup yazarak bildirmiştir. Bunun üzerine Abdü’l-Mü’min Efendi, Osmanlı hükümdarı Yıldırım Bayezid (1389-1402) nezdinde gerekli teşebbüslerde bulunmuş ve İmam Cezerî’nin Bursa’ya davet edilmesi hususunda Yıldırım Bayezid’i iknâ etmiştir.

Devletlerarası iletişim geleneklerine göre iki hükümdar arasında karşılıklı haberleşme olmuş ve de mektuplar teâtî olunmuştur; ardından da İmam Cezerî ve ailesi, Yıldırım Bayezid tarafından Bursa’ya davet olunmuştur. Yapılan bu davet üzerine İmam Cezerî ve ailesi, İskenderiyye ve Antakya

üzerinden Anadolu coğrafyasına gelmiş ve aile üyeleri ile birlikte 1390'lı yıllarda Bursa'ya intikal etmiştir.

İLM-İ KIRAAT ÇALIŞMALARINDA ŞAM COĞRAFYASINDAN BURSA'YA GEÇİŞ

İmam Cezerî ve aile efrâdı, Bursa'ya gelince büyük bir coşku ile karşılanmıştır. Kendisi, “Hâce-i Sultânî” olarak görevlendirilmiş ve Yıldırım Bayezid'in çocuklarının eğitim ve öğretimi ile yetkili kılınmıştır.

Osmanlı devlet ricali arasında itibarlı bir kişi olarak tedris ve te'lif çalışmalarına başlayan İmam Cezerî, hacimli bir kitap olan “En-Neşrû'l-Kebîr fi'l-Kıraati'l-Aşr” isimli kitabını Bursa'da muhtasar hale getirmiş ve adına: “Takribü'n-Neşr” adını vermiştir. Bursa'da yapmış olduğu ilm-i kıraat çalışmalarında da bu muhtasar kitabını, ders kitabı olarak kullanmıştır.

İmam Cezerî, Bursa'da kaleme aldığı “Takribü'n-Neşr” isimli bu kitabı ile İlm-i kıraat tedrisinde yeni bir açılım yapmış; “İndirac Metodu” ile kıraat-ı aşere imam, ravi ve birinci derecede yer alan “Tarık sahipleri” göz önünde bulundurulurken “Takrib Metodu” adını verdiği bu yeni metot ile ikinci derecede yer alan “Tarîk sahipleri” ne de yer vermiş ve böylece Arap Dili ve Edebiyatında kullanılan tüm lehçe, şive ve ağızların, kıraat ilmi tedrisinde göz önüne alınma yolunu açmıştır. İmam Cezerî, Bursa'da bulunurken kaleme aldığı “Takribü'n-Neşr” isimli bu değerli kitabını, ömrünün son yıllarını Medine'de mücavir olarak yaşarken, nazma çekmiş ve adına: “Tayyibetü'n Neşr” adını vermiştir. Bu nedenle “Takrib Metodu” na “Tayyibe Metodu” da denmiştir.

İmam Cezerî, Yıldırım Bayezid devrinde yapılan İstanbul kuşatmasına katılmış ve ardından da 1396 yılında vukû bulan Niğbolu Meydan Savaşı'nda Yıldırım Bayezid'in yanında yer almıştır. Niğbolu Zaferi kazanıldıktan sonra elde edilen ganimet mallarından ve de esirlerden İmam Cezerîye de pay ayrılmıştır. Kazanılan Niğbolu Zaferi'nden sonra elde edilen ganimet geliri ile 20 kubbesi olan Bursa Ulu Camii inşa edilmiş ve İmam Cezerî, bu camiinin müstemilâtı olarak inşa edilen “Hundî –Hatun Mektebi”nde ilm-i kıraat tedris eylemiştir.

Yıldırım Bayezid'in kızı ve Emîr Sultan diye anılan Seyyid Muhammed Buharî'nin zevcesi olan Hundî Hatun tarafından inşa edilmiş olan bu mektebin yeri, bir Yıldırım Külliyesi olan, Bursa –Ulu Camii'nin kible ciheti itibarıyla sol ön köşesinde ve günümüzdeki musallâ taşlarının bulunduğu mahaldedir.



Aynı mahalde: Mermer-lahid ve şahide taşları, günümüze kadar sapa sağlam intikal etmiş olan İvaz Çelebi ise İmam Cezerî'nin, Bursa'da yetiştirmiş olduğu en önemli talebelerindendir. Mezarının bulunduğu mahal de İvaz Çelebi'nin inşa ettirmiş olduğu “ Esediyye Medresesi ”nin, ön bahçesidir.

İmam Cezerî'nin, Bursa-Ulu Camii ile yakın ilgisi vardır. Çünkü bu cami ve külliye ile ilgili olarak Yıldırım Bayezid adına düzenlenen Arapça vakfiyeyi İmam Cezerî, kaleme almıştır. Halen Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde mahfuz bu vakfiyeye göre İmam Cezerî'nin oğulları da Bursa -Ulu Cami ve Külliyesi' nin mütevellisi olmuşlardır.

İmam Cezerî Ulu Cami Külliyesi'ne dahil Hundî Hatun Mektebi'n-de talebelerine ilm-i kıraat tedris ederken çağdaşı olan ve Osmanlıların, ilk şeyhul İslamı Muhammed Mola Fenârî de bu külliye dahil “Va'ziyye Medresesi”nde Kelâm ve fıkıh gibi yüksek islâmî ilimleri tedris eylemiştir. Cami dışında yer alan sözü edilen mektep ve medresede yüksek İslamî ilimler, tedris olunurken cami içinde yer alan mihrap, minber ve kürsüde de çok önemli dînî hizmetler sunulmuştur.

Şöyleki: Bu dönemde Ulu Cami mihrabında mevlid yazarı Süleyman Çelebi imamet hizmeti verirken, kürsüde de Somuncu Baba lakabı ile şöhret bulan Hamidüddin-i Aksarayî, halka irşat hizmeti sunmuştur. Yıldırım Bayezid'in damadı olan Emîr Sultan ise hükümdâr adına cami minberinde devlet adına hutbe îrâd eylemiştir.

Bursa – Ulu Camii ve Külliyesi'nde oluşturulan bu hizmet kervanında topluca ve birlikte yer alan İmam Cezerî, Molla Fenârî, Seyyid Muhammed Buharî, Süleyman Çelebi ve Hamîdüddin-i Aksarayî arasında son derece samîmî bir işbirliği yapılmış ve aynı hedef doğrultusunda halka çok verimli hizmetler, sunulmuştur. Denebilir ki Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde sosyal yapısının manevî temelleri, Bursa- Ulu Camii Külliyesi'nde sözü edilen seçkin kişiler tarafından atılmıştır.

İMAM CEZERÎ'NİN BURSA'DAN ORTA ASYA COĞRAFYASINA İNTİKALİ

Osmanlı hükümdarı Yıldırım Bayezid (1389-1402) ile Timur arasında 1402 yılında Ankara Çubuk'da kanlı bir savaş yapılmıştır. Yapılan bu kanlı savaşta Osmanlı hükümdarı Yıldırım Bayezid, ağır bir mağlubiyete uğramıştır. Savaş sonrasında Timur'un orduları, tüm Osmanlı ülkesini işgal ederek yağmalamıştır. Bu arada Timur'un oğlu tarafından yönetilen bir ordu birliği,



Bursa'ya gelmiş ve Yıldırım Bayezid'in hazinelerine ve tüm mal varlığına el koymuştur.

Çevrede geniş yağma ve tahribat yapan Timur'un oğlu buradan ayrılırken, başta İmam Cezerî olmak üzere; Molla Muhammed Fenârî ve benzeri âlimleri de tutuklayarak Kütahya'ya götürmüştür. Ancak Timur'dan aldığı talimat üzerine İmam Cezerî dışında kalan Bursalı âlimler, burada serbest bırakılmış ve Bursa'ya geri gönderilmiştir. İmam Cezerî ise Timur tarafından alınarak Orta Asya coğrafyasına ve Semerkant şehrine götürülmüştür. Timur, Semerkant şehri yakınında bulunan Keş şehrinde zevcesi adına bir dârü'l-hadis medresesi inşa ettirmiş ve İmam Cezerî'yi, bu dârü'l-hadis medresesine müderris olarak atamıştır.

İmam Cezerî Timur, hayatta bulunduğu sürece Keş şehrinden ve Semerkant'tan ayrılamamıştır. Ancak 1408 yılında Timur vefat edince İmam Cezerî, Timur'un iktidara gelen oğullarından izin alarak Hac farîzasını îfâ etmek üzere Semerkant'tan ayrılmış; dönüşünde de Uluğ Bey'in müsâadesi ile İran coğrafyasında yer alan Şiraz şehrine yerleşmiştir. İmam Cezerî adına burada bir dârü'l-kurrâ yapılmış; o da ilm-i kıraat çalışmalarını bu coğrafyada sürdürmüştür. Şu kadar var ki:

Ailesini oluşturan fertlerin bir kısmı, Bursa'da bir kısmı Şam'da, bir diğer kısmı da Mısır'da yerleştiği için İmam Cezerî'nin hayatının –muhtemelen– son 20-25 yılı, âile fertleri arasında yaptığı seyahatlar ile geçmiştir. Bu arada birkaç kere Hac farîzasını îfâ etmek üzere Mekke ve Medin'ye gitmiş; buralarda uzunca süre, mücavir olarak kalmıştır. Son Haccını yaptıktan sonra Şiraz'a dönmüş ve 1430 yılında burada vefat etlemiştir. Nâşi, Şiraz'da adına inşa olunan dârü'l-kurrânın bahçesine defnedilmiştir.

İMAM CEZERÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ, ŞAHSIYYETİ VE KALEME ALDIĞI BAŞLICA ESERLERİ

Hakkında verilen bu kısa bilgilerden sonra açık seçik görülüyor ki İmam Cezerî, son derece güçlü ve de renkli bir kişiliğe sahiptir. Şam coğrafyasında başlayan hayatı, bu coğrafya ile ekonomik ve ailevi ilişkileri kesilmeksizin Mısır, Osmanlı, Orta Asya, İran ve Hicaz coğrafyalarında geçmiş; her coğrafyada karşılaştığı devlet adamları ve ilim çevreleri ile yakın temas içinde bulunmuş ve o coğrafyaya hükmeden devlet adamları ile sıcak temaslar kurmuştur.

Seksen yıllık hayatının içine büyük hizmetler ve önemli görevler sığdırmıştır. Zaman zaman olumsuz ve de sıkıntılı durumlara düşmüş ise de –kısa



bir zaman içinde– bunlardan kurtulma yollarını bulmuş; hem kendisini ve hem de aile fertlerini düşülen bu sıkıntılardan kurtarmıştır. Sözü edilen coğrafyalarda itibarlı ve de şahsiyetli taşsız bir hükümdar misali dolaşmış; valilik, kadılık, tuğrakeşlik, müderrislik ve şeyhulkurrâlık gibi yüksek makamlarda bulunmuştur. Bir taraftan Ulûmü'l-Kur'an ve ulûmü'l-Hadis konularında 70 kadar eser kaleme alırken diğer yandan da gittiği her coğrafyada-kesintisiz- “İlm-i Kiraat” tedrisinde bulunmuştur.

Cezerî ailesine mensup kişiler de hem Şam, hem Mısır ve hem de Mısır coğrafyasında yetişkin kişiler arasında yer almışlar; O coğrafyanın hem sosyal yapısında etkili olmuşlar ve çok kere üst seviyelerde devlet hizmeti yüklenmişlerdir. Bunun en somut örneği, Osmanlı yönetiminde: Cezerî âilesine mensup kişilerin, Bursa Ulu Cami mütevellîliğinden başlayarak devlet yönetiminde defterdârlık, paşalık ve de vezirlik gibi yüksek makamlara kadar yükselmiş olmalarıdır. İstanbul fethinden sonra defterdâlîğe yükselen Cezerî Mehmed Efendi ile daha sonraki yıllarda vezâret pâyesi alarak ikinci vezirliğe kadar yükselen Lala Kasım Paşa, İbn Cezerî'nin çocuk ve torunları arasında yer almış kişilerdir. Bu zevatın, İstanbul'da ve Anadolu'da birçok hayrâtı bulunmaktadır.

İmam Cezerî, birçok “nisbeler”e sahip olmakla birlikte işlediğimiz konu ile bağlantılı olarak kendisine verilen en meşhur ünvan: “Şeyhu'l- Meşâyır-hı'l-Kurrâlık” tır ki bunun güncelleştirilmiş karşılığı, bildirimizin ana başlığına aldığımız, “Reisü'l-Kurrâlık” tır. Çünkü o, hayatı boyunca ilm-i kiraat tedrisinden hiç kopmamış, farklı coğrafyalarda yaşamış olsa da bulunduğu her coğrafyada yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Bu arada te'lîf çalışmalarına da hiç ara vermemiş; 70 kadar eserini, 80 yıllık hayatına sığdırmıştır. Bunlardan 13 kitabı, ilm-i kiraata dâirdir. Bunlar:

1. “Mukaddimne”: Bir diğer adı da: “El-Mukaddime fî -mâ Yecibü ale'l-Kâri en- Yüallime”dir.
2. “Müncidü'l- Mukrîn”: Bir diğer adı da: “Müncidü'l-Mukrîn ve Mürşidü't- Tâlibîn”dir.
3. “Temhîd”: Bir diğer adı da: “Et- Temhîd fî İlmi't- Tecvîd”dir .
4. “Tuhfetü'l-İhvân”: Bir diğer adı da “Tuhfetü'l-İhvân fî'l-Hulfi Beyne's-Şâtibeteyni ve'l-Ünvân”.
5. “Usûlü'l-Kırâ'a”: Bir diğer adı da : “Usûlü'l-Kıraati'd-Dâira alâ İhtilâfi'l- Kırâa”dır.
6. “Hidâyetü'l- Mehera”:

7. “Nihâye”: Bir diğer adı “En-Nihâyetü'd-Dâira fî Esmâi 'r-Ricâli'l-Kırâa ve'r-Rivâye ve'd- Dirâye”dir.
8. “Gâyetü'n-Nihâye”: (Bu kitap, “Nihâye” kitabının muhtasarı olarak kaleme alınmıştır.)
9. “Et- Tahbîr”: Bir diğer adı da “Et-Tahbîrüt – Teysîr” dir .
10. “Ed- Dürre”: Bir diğer adı da “Ed-Dürretü'l- Müdie fî Kırâati's-Selâseti'l- Meradıyye”dir.
11. “En- Neşr”: Bir diğer adı da “En-Neşrü'l-Kebîr fî'l -Kırâati'l- Aşr”dır.
12. “Et-Takrîb”: Bir diğer adı da “Et- Takrîbü'n-Neşr fî'l Kırâati'l-Aşr” dır. Bir önceki kitabın muhtasarıdır.
13. “Et-Tayyibe”: Bir diğer adı da Et-Tayyibetü'n- Neşr” dir. Bir önceki kitabın, Manzûm şeklidir.

Not: İstanbul kütüphanelerinde bu kitapların, yazma olarak, birçok nüshası bulunmaktadır. Başta “Neşrü'l-Kebîr” olmak üzere bir kısmı da basılmıştır.

İLM-İ KIRAAT ÇALIŞMALARINDA BURSA'DAN İSTANBUL'A GEÇİŞ

İmam Cezerî'nin, Timur tarafından alınarak Orta Asya coğrafyasına, bir diğer ifadeyle Semerkant'a götürülmesi ile –geçici olarak da olsa– Bursa'da yapılmakta olan ilm-i kıraat çalışmaları, sekteye uğramıştır. Zira Osmanlı hükümdârı Yıldırım Bayezid'in Ankara-Çubuk Meydan Muharebesi'nde ağır bir hezimete uğraması sonrasında Yıldırım Bayezid, aldığı mağlubiyet acısına dayanamıyarak hayatına son vermiştir.

Ardından da şehzadeler arası iktidar kavgası başlamış olduğundan meydana gelen istikrarsız ortam içinde yeterli ve de verimli hiçbir ilmî faaliyet yapılamamıştır. 1413 yılına kadar süren şehzadeler arası iktidar mücadelesinin sonunda Şehzade Çelebi Sultan Mehmed (1413-1420), kardeşlerini etkisiz hale getirerek iktidara sahip olmuş ve Bursa, başkent olmak üzere, Osmanlı devletini yeni baştan kurmuştur.

Timur'un orduları tarafından tahrip ve yağma edilen ülkesini yeni baştan imar etmeye başlayan Çelebi Sultan Memed, ülkesinde emniyet ve sükûnu sağladıktan sonra Bursa'da ve Söğüt'de köklü imâr faaliyetine girişmiştir. Bu amaçla vezâret pâyesi verdiği Mimar İvaz Paşa'ya Söğüt'de merkezî bir selâtin cuma camii yaptırırken Bursa'da da kendi namına cami, medrese, imaret ve türbeden oluşan Yeşil Camii ve Külliyesi'ni inşa ettirmiştir.

Osmanlı devletinin ikinci banisi sayılan Çelebi Sultan Mehmed'in vefatı ile saltanat dönemi, 1420 yılında son bulunca yerine oğlu Şehzade Murad, Sultan II. Murad ünvanı ile saltanat makamına geçmiştir. Bu dönemde Osmanlı ülkesinde yeterli güven ve istikrar tesis olduğundan Bursa'da canlı bir ilmi atmosfer yeniden oluşmuştur.

Bu nedenle: Hac farızasını ifâ ederek Mısır'dan Bursa'ya gelen meşhur müderrislerden Molla Yeğan, Sultan II. Murad'a mürâcaat ederek İmam Cezerî'nin, Orta Asya coğrafyasına intikali ile - "Ulûmü'l-Kur'an" açısından -Bursa'da meydana gelen ilmi boşluğu doldurmak üzere: Mısır'da tanıştığı meşhur, müfessir, mukrî ve Şâfiî fakihlerinden Molla Gürânî Ahmed Şemseddin Efendi' (1416-1488) nin, Bursa'ya davet edilmesi ricasında bulunmuştur.

Molla Yegân'nın ricasını kabul eden Sultan II. Murad, Molla Gürânî Ahmed Şemseddin Efendi'yi Bursa'ya davet eylemiştir. Geldiğinde de onu, Manisa'da sancak beyi olarak görevlendirdiği oğlu küçük Şehzâde Mehmed Çelebi'yi eğitmekle görevlendirmiştir ki Söz konusu küçük Şehzade Mehmed, geleceğin Fatih Sultan Mehmed'i olacaktır.

İşte Molla Gürânî Ahmed Şemseddin Efendi (1416-1488), Fatih Sultan Mehmed'in babası Sultan II. Murad (1420-1451) tarafından oğlu ve Manisa sancak beyi Küçük Çelebi Mehmed'i eğitmekle görevlendirmiş ve Şâfiyyü'l- Mezhep olan Molla Gürânî'nin Hanefî Mezhebine geçmesi ricasında bulunmuştur. Böylece Osmanlı coğrafyasında Molla Hüsrev gibi güçlü bir Hanefî fakihinin karşısına mukrî, müfessir ve -aslında- Şâfiyyü'l-mezhep bir âlim, çıkartılmıştır.

Bu yolla, Osmanlı coğrafyasında yapılan eğitim ve öğretimde Hanefî-Şâfiî dengesinin kurulması cihetine gidilmiştir ki Osmanlı'nın sosyal yapılanmasının teşekkülünde bu husus, son derece önemli bir kriter olarak algılanmalıdır. Osmanlı yönetiminde kâdîlik, müderrislik ve şeyhu'l- İslamlık gibi üst makamlarda görev üstlenmiş olan Molla Gürânî Ahmed Şemseddin Efendi, İmam Cezerî'nin Orta Asya'ya gitmesi ile Bursa'da meydana gelen ilmi boşluğu, bir bakıma, Molla Gürânî, Bursa'ya gelerek doldurmuştur. İstanbul'un fethinden sonra da ilm-i kıraat çalışmaları, Molla Gürânî Ahmed Şemseddin Efendi (1416-1488) aracılığı ile İstanbul coğrafyasına intikal eylemiştir.

Molla Gürânî Ahmed Şemseddin Efendi' nin kıraatle ilgili olarak kaleme aldığı eserlere gelince bunlar:

1. Keşfü'l-Esrâr an Kırâtî'l- Eimmeti'l-Ahyâr
2. Defu'l-Hitâm fî Vakf-ı Hamza ve Hişâm
3. Levâmiu'l- Gurer fî Şerh-ı Fevâidü' d- Dürer' dir.

Görüldüğü üzere Molla Gürânî de İmam cezerî gibi Mısır coğrafyasından Osmanlı coğrafyasına, Osmanlı hükümdarından aldığı bir dâvet üzerine Bursa'ya gelmiş ve fetih sonrasında da İstanbul'a intikal eylemiştir. Bu sebepten İlm-i kıraat tedrisini İstanbul'a aktaran kişi, Molla Gürânî Ahmed Şemseddin (1416-1488) Efendi olmuştur.

İLM-İ KIRAAT TEDRİSİNDE MOLLA GÜRÂNÎ AHMED ŞEMSEDDİN EFENDİ (1416-1488)

Yedinci Osmanlı hükümdarı Fatih Sultan Han, 29 Mayıs 1453 Salı günü İstanbul'u fetih ettikten sonra "Fatih" ünvanını almış ve sekiz asır sonra da olsa "*Le- Tüftehanne'l- Kostantiniyyetü fele ni'me'l-Emîrû Emîrühâ ve le ni'me'l-Ceyşü, Zâlîke'l-Ceyş = Kostantiniyye, İslam adına, mutlaka fetih olunacaktır; ne mutlu bu fethi sağlayan kahraman ordu komutanına ve de ne mutlu İslam adına bu büyük zaferi, kazanan ordunun kahraman askerlerine!*" anlamına gelen "Hadis-i şerîf" in sırrı, sekiz asır sonra da olsa gerçekleşmiştir.

Kazanılan bu zafer ile ilgili "Fetih-Nâme", Molla Gürânî Ahmed Şemseddin Efendi tarafından Arapça olarak kaleme alınmış –başta Kölemen devleti olmak üzere– diğer tüm komşu devletlere Fatih Sultan Mehmed Han tarafından bu "Fetih-Nâme", gönderilmiştir. Fetih sonrasında, Fatih Sultan Mehmed tarafından sür'atle İstanbul'da, îmar faâliyeti başlatılmış; yapılan iskân ve yerleşim plânında Fatih Sultan Mehmed Hân, sarayını günümüzdeki İstanbul Üniversitesi merkez binasının bulunduğu sahaya kurarken –başta Molla Gürânî Ahmed Şemseddin Efendi olmak üzere - Mola Husrev, Şeyh Ebû'l-Vefâ, Hızır Bey ve Hoca Gıyaseddin gibi.. ulemâ zümresini, sarayının kuzeybatı kısmına iskân ederken ulemâ zümresinde iken ümerâ zümresine geçmiş olan İlk Osmanlı şeyhulislamı Mollâ Mehmed Fenârî ve İmam Cezerî âilesine mensup devlet ricalini ise Cağaloğlu-Ayasofya arasına, bir diğer ifâde ile ikamet ettiği sarayın güney doğusuna iskân etmiştir.

İstanbul'un en büyük kilisesi olan Ayasofya'yı da camiye çevirerek Fatih Sultan Mehmed Han, "Topkapı Sarayı" ismiyle anılan ikinci sarayını da bu ulu mabedin bitişiğinde inşa ettirmeye başlamıştır. Fatih Sultan Mehmed Han, İslam adına fetih ettiği Kostantınapol'ü, İslam kültürü ile bezemek üzere üç önemli külliye tesis eylemiştir: Bunlardan ilki, Halid bin Zeyd



Ebû Eyyûbe'l- Ensârî'nin merkadi civarında: Cami, türbe, medrese, imaret, hamam ve çeşmeden oluşan Eyüp Hz. Halid Camii ve külliyesidir ki bu külliye, Fatih Sultan Mehmed Han vakıflarına dâhil bir külliye olmakla birlikte Halid bin Zey'de izâfe olunmuş; diğer yandan da Halid b. Zeyd'in nâşının defnedildiği bu mahal, Fatih'in hocaları arasında yer alan Akşemseddin Hazretleri tarafından keşfedildiği için Fatih Sultan Mehmed tarafından inşa edilmiş olsa da Eyüp Sultan Külliyesi, Müslümanlar tarafından - bir anlamda- Akşemseddin Hazretleri'nin temsil ettiği tasavvufi düşüncenin de yaşam merkezi olarak algılanmıştır.

Tarihî süreç içinde Kânûnî Sultan Süleyman (1520-1566) devrine geldiğinde, aşağıda ilgili bölümde anlatılacağı üzere, Eyüp Hz. Halid Camii ve külliyesi ile yakın çevresinde yer alan Sokollu Mehmed Paşa Dârü'l-Kurrâsı, "İstanbul-Tarîkı" diye anılan ilm-i kıraat ekolünün tedris yeri olacaktır. Fatih Sultan Mehmed Han (1451-1481), fetih sonrasında, yapılan fethin bir nişânesi olarak Ayasofya Kilisesi'ni camiye çevirdikten sonra, başta papaz odalarının üzerine bir kat daha ilâve ederek burasını -o günün şartlarına göre- teknik üniversite haline koymuş ve Semerkant Rasathanesinin kurucusu Meşhur Uluğ Bey'in talebesi ünlü astronomi ve riyâziye âlimi, Ali Kuşçu'yu İstanbul'a davet ederek onu, bu külliyenin başına müderris olarak atamıştır. Camiye çevrilen Ayasofya Kilisesi'ni, yapılan mihrap, minber, kürsü, mak-sûre, minâre, sıbyan mektebi, müvakkıthane, şadırvan ve çeşme gibi.. İslamî nitelik taşıyan mimârî unsurlar ile bezeyerek -bir anlamda- bu mabedi de İslamlaştırmıştır.

Unutulmamalıdır ki İslam, "İhyâ prensibine" dayanmıştır; "İmhâ Prensibini" ise İslam, reddetmiştir. Ayasofya'nın ihyâsında ve bu ulu mabedin İslam'a kazandırılmasında işte bu temel fikir, hâkim olmuştur. Fatih Sultan Mehmed Han'ın, İstanbul'u imâr ederken kurduğu üçüncü en önemli tesis te büyük çapta harap olmuş olan Havâriler Kilisesi'nin yerine kendi adını taşıyan: merkezinde cami, sekiz medrese, imaret, dârü'sşifâ, kervansaray, hazîre, şadırvan, muallimhâne ve çarşı gibi... sosyal ve ekonomik nitelikli tesislerin bulunduğu muhteşem külliyesidir.

Dikkati çeken husus, Fatih Sultan Mehmed Han (1451-1481), İstanbul'u imâr ederken -adına tesis ettiği ve de vakfiyeler düzenlettiği- bu üç külliye den hiç birine "Dârü'l-Kurrâ" ve "Dârü'l-Hadîs" ünitesi, koydurtmamıştır. Çünkü hocası Molla Gürânî Ahmed Şemseddi Efendi, fetih sonrasında kendi adına, Vefa semtinde kurduğu mahallenin merkezindeki kiliseyi camiye çevirtmiş



ve çevresine de bir “Dârü'l-Kurrâ” ve de bir “Dârü'l-Hadis” inşa ettirerek ilm-i kıraat ve hadis tedrîsine –fiilen– başlamıştır. Açıkça görüldüğü üzere: Fetih sonrasında İstanbul’da ilk yıllarda ilm-i kıraatın tedrîs olunduğu yer, Vefâ Semtinde –hâlen ibadete açık bulunan– kiliseden muhavvel Molla Gürânî Ahmed Şemsettin Efendi Camii ‘nin ön kısmında yer alan –fakat çıkan yangınlar ve de vuku bulan depremler ile, maalesef, ortadan kalkmış bulunan– Molla Gürânî Ahmed Şemseddin Efendi “Dârü’Kurrâ”sı ve de “Dârü’l-Hadîs”idir.

Muhtemelen Fatih Sultan Mehmed Han (1451-1481), Hocası Molla Gürânî Ahmed Efendi’nin (1416-1488) inşa ettirip – fiilen - tedrisata başladığı dârü’l-kurrâ ve dârü’l-hadîsi gölgelememesi için fetih sonrasında kendi adına inşa ettirip zengin vakıflar tahsis ettiği her üç külliye bünyesinde de dârü’l-kurrâ ve dârü’l-hadîs ünitesine yer vermemiştir.

Şu kadar var ki Sultan II. Bayezid 1481-1512) devrinde ve 1509 yılında İstanbul’da vukû bulan ve 45 gün yıkıcı sarsıntıları devam eden ve halk arasında “ Kıyâmet-i Suğra” diye nitelen korkunç deprem sonrasında –başta yeni inşa edilmiş olan Sultan II. Bayezid Camii ve Külliyesi olmak üzere birçok cami, ağır tahribata uğramış ve hatta İstanbul’un tarihî surları dahî yıkılmıştır. Tarihî süreç içinde çıkan yangınlar, vukû bulan depremler sonucu hizmet dışı kalan Vefa semtindeki Mollâ Gürânî “Dârü’l-Kurrâ” ve “Dârü’l-Hadis”inin üstlendiği görevi, Sultan II. Bayezid (1481-1512) tarafından inşa ettirilerek 1506 yılında ibadete açılmış olan İstanbul- Sultan II. Bayezid Camii Külliyesinde yer alan yer Sıbyan Mektebi ve Dârü’l-kurrâ üstlenmiştir.

Yaşı ilerleyen ve de sağlık durumu bozulan Molla Gürânî Ahmed Şemseddin Efendi de çok yakın dostu olan Sadrazam Davut Paşa’nın cami ve külliyesini inşa ettirmiş olduğu Davutpaşa semtine yakın Fındıkzâde İshak Efendi Mahallesi’ne taşınmış ve burada adına yeni inşa ettirmiş olduğu mescid ve sıbyan mektebinde kıraat ve Kur’an-ı Kerim öğretim faaliyetini vefatına kadar sürdürmüştür. Şu kadar var ki ağır borç altında kalan Molla Gürânî Ahmed Şemsettin Efendi, 1488 yılında vefat eylediğinde borçları, Sultan II. Bayezid tarafından tasfiye olunmuş; nâşı da, vasiyyeti gereği, bir hasır üzerine konmuş ve kabrine kadar sürüklenerek götürülmüş ve defnedilmiştir.

1950’li yıllarda Merhum Başbakanlardan Adnan Menderes tarafından İstanbul’da başlatılan îmar faaliyetleri sırasında Aksaray-Topkapı arasında yer alan Millet Caddesi, genişletilirken Fındıkzade semtindeki Molla Gürânî camii mescidi ve dârülkurrâsı kaldırılmış; Molla Gürânî’nin ve yakın akrabaları-

larının medfun bulunduğu geniş hazîre/özel mezarlık da İshak-ı Karamânî Tekkesi karşısında yer alan günümüzdeki bulunduğu mahalle nakledilmiştir.

Hiç Şüphesiz, tarihî süreç içinde Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Eyüp Hz. Hazlîd Camii ve Sokollu Mehmed Paşa Dârü'l-Kurrâsı'nda Şeyh Ahmedü'l-Mısırî el-Müseyyirî tarafından başlatılacak ilm-i kıraat tedris çalışmalarına kadar Molla Gürânî Dârü'l-Kurrâsı'nın üstlenmiş olduğu ilm-i kıraat tedrisat çalışmalarını İstanbul'da Sultan II. Bayezid Camii Dârü'l-Kurrâsı, üstlenmiştir.

İLM-İ KIRAATTA İSTANBUL TARİKİ VE ŞEYH AHMEDÜ'L-MISRÎ EL- MÜSEYYİRÎ (V. 1006/1598)

Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde (1520-1566) Sokollu Mehmed Paşa'nın, Sadrazam ve Ebussuûd Efendi'nin, şeyhulislam olduğu bir dönemde Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa, Mîmar Sinan'a Eyüp Hz. Halid Camii'nin kible cihetinde ve ana yola nâzır muhteşem bir türbe ve de medrese niteliği taşıyan büyük bir dârü'l-kurrâ inşa ettirmiştir. Ardından da aralarında çok sıkı dostluk bağı bulunan Şeyhu'lislam Ebussuûd Efendi de yine Mîmar Sinan'a Sokollu Mehmed Paşa Türbesi'nin bitişiğinde ve de ana yola nâzır bir sıbyan mektebi ile kendisinin ve ahfâdının, defnedileceği genişçe bir hazîre inşa ettirmiştir.

Haliç'in karşı kıyısında Hasköy'de bulunan konaklarında komşu olarak birlikte ikamed eyleyen Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa ve Ebussuûd Efendi, sabah namazlarını, Eyüp Hz. Halid Camii'nde birlikte kılmayı da âdet haline getirmişlerdir. Yukarıda sözü edilen hayrî tesisleri tamamlandıktan sonra Kânûnî Sultan Süleyman'nın da onayı alınarak hizmete açtıkları dârü'l-kururâ ve sıbyan mektebinde ilm-i kıraat ve Kurân-ı Kerîm öğretimi yapmak üzere Mısır'ın ünlü mukrîlerinden Şeyh Ahmedü'l- Mısırî el- Müseyyirî'yi, İstanbul'a davet etmişlerdir.

Yapılan davet üzerine İstanbul'a gelen ve hâce-i sultânî olarak Eyüp Hz. Halid Camii'nde imam ve Sokollu Dârü'l-Kurrâsı'nda da ilm-i kıraat tedrisi ile görevlendirilmiştir. Şeyh Ahmedü'l- Mısırî el- Müseyyirî, o dönemde Mısır coğrafyasının en meşhur kârî'lerinden Muhammed bin Salim et- Tablâvî'nin (v. 966/1559) hem talebesi ve hem de sıhriyet yönünden yakın akrabasıdır.

Yapılan davet üzerine IX. Hicrî asrın ortalarında İstanbul'a gelen Şeyh Ahmedü'l Mısırî el Müseyyirî, Eyüp Halid Külliyyes'inde ve Sokollu Dârü'l-Kurrâsı'nda ilm-i kıraat tedrisine başlamıştır. Yaptığı tedrisatta, Endülüslü İmam Ebû Amr Amr ed- Dâni'nin, nesir olarak, kaleme almış



olduğu “Et-Teysîr fi'l-Kıraati's-Seb” isimli eseri ile İmam Ceerî tarafından, yine nesir olarak, kaleme alınmış olan “Tahbîrû't-Teysîr” isimli kitabını esas alarak “İndirâc Metodu” na dayalı ilm-i kıraat tedrisine başlamıştır. Şu kadar var ki Şeyh Ahmedü'l-Mısri el-Müseyyirî, yaptığı bu tedrisât esnâsında: İmam Şâtîbî'nin, manzûm olarak, kaleme almış olduğu İmam Ebû Amr Dâni'nin, “Et-Teysîr fi'l-Kıraati's-Seb” adlı kitabının nazma çekilmiş şekli olan “Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî” kitabı ile İmam Cezerî'nin, nesir olarak kaleme almış olduğu ve yine kendisi tarafından “Ed-Dürretü'l-Mudîe fi'l-kıraati's-Selâseti'l-Merdiyye” ismiyle nazma çekmiş olduğu manzum kitabını, yardımcı ders kitabı olarak kullanmıştır.

İstanbul'da Eyüp Hz. Halid Camii'nde ve Sokollu Dârü'l Kurrâsı'nda dokuzuncu asır ortalarında Şeyh Ahmedü'l Mısri el- Müseyyirî tarafından başlatılmış olan ilm-i kıraatın bu tedris şekli, daha sonraki yıllarda “İstanbul Tarîkı” olarak isimlendirilmiştir. “Zeherü'l- Fâih ve'n-Nürü'l- Lâih” isimli yazma eseri, Süleymaniye Kitaplığı, Aşir Efendi Kütüphanesi, No: 22/3'de kayıtlıdır. Mum taşı ve kitabeli şahidesi olan mezarı da, Eyüp Sokollu Türbesi Hazîresi girişinde sol taraftaki “sed” üzerinde görülmektedir.

“İSTANBUL TARÎKİ”NİN ÜSKÜDAR- ATİK VALİDE CAMİİ DÂRÜ'L-KURRASINA İNTİKÂLİ VE MEHMED AVFÎ EFENDİ

Üsküdar – Atik Valide Sultan camii ve külliyesi hizmete açıldıktan sonra Şeyh Ahmedü'l –Mısri el- Müseyyirî'nin oğlu Şeyh Ahmed Avfi Efendi, Üsküdar-Atik Vâlide Dârü'l-Kurrâsı'nda kıraat tedrisine başlamış ve böylece “İstanbul – Tarîkı” üslubunda yapılan ilm-i kıraat tedris şekli, İstanbul'un Anadolu yakasına da aktarılmıştır. Şeyh Mehmedü'l-Avfi Efendi'nin kaleme almış olduğu “El- Cevâhirü'l- Mükelleltü li- Men Râme't- Turuku'l- Mükemmeletü” adlı yazma eseri'nde birer adet Süleymaniye Kitaplığı'nda Dârü'l – Mesnevî Kütüphanesi'nde 12 numarada, İbrahim Efendi Kütüphanesi'nde 36 numarada ve İsmihân Sultan Küyüphanesi'nde 12 numarada kayıtlıdır.

İSTANBUL TARÎKİ” İLE İLGİLİ TEDRİSİN, SUR İÇİNE DE İNTİKAL EYLEMESİ

İstanbul cihetinde de “İstanbul- Tarîk”ının tedrisi, icazetnâme silsilelerinde görüldüğü üzere – özellikle – A'رع Ali Efendi aracılığı ile Draman- Tercüman Yunus Camii Dârü'l-Kurrâs'ına, ardından da Fatih Camii Külliyesi'ne, onuncu Osmanlı Şeyhu'l-İslam'ı olan Sadullah Sa'dî Çelebi (v. 945 / 1538)

tarafından inşa ettirilerek ilm-i kıraat tedrisine tahsis edilmiş olan “Sadullah Sa’dî Çelebi Dârü’l-Kurrâsı”na intikal etmiştir.

Şeyhu’l-İslam Sâdullah Sa’dî Çelebi Dârü’l-Kurrâsı hakkında, bir paren-
tez açarak, şu önemli bilginin de hatırlanmasında yarar mülâhaza ediyorum.
Şöyleki, Fatih Külliyesi’nin inşa edilmesi esnâsında Fatih Sultan Mehmed
Han, bu külliye içine – muhtemelen Hocası Molla Gürânî’ye hürmeten-“-
Dârü’l-Kurrâ” ve de “Dârü’l-Hadis” ünitesi koydurtmamıştır. Görüldüğü
gibi bu üniteyi, takriben, 70 sene sonra Şeyhu’l-İslam Sâdullah Sa’dî Çelebi,
kendi adına bu dârü’l-kurrâyı inşa ettirmiş ve de “İstanbul Tarîkı” üzere ilm-i
kıraat tedrisine tahsis eylemiştir.

Ancak 1918 yılında çıkan Büyük İstanbul yangınında Haliç-Cıbalı’dan
Yedikule’ye kadar tüm İstanbul’un Fatih semti yandığı sırada Fatih-Çarşamba
Karakolu civarında yer alan Carullah Veliyyü’d’din Efendi Kütüphanesi’ndeki
kitapların tamamı, Şeyhu’l-İslam Sâdullah Sa’dî Çelebi Dârü’l-Kurrâsı’na
nakledilerek kurtarılmıştır. Şu kadar var ki kitapların buraya nakledilme-
si esnasında bu arada kütüphane bahçesinde medfun bulunan Carullah
Veliyyüddin Efendi’ye ait mezarın lahid ve şâhîde taşları da Sâdî Çelebi
Dârü’l-Kurrâsı bahçesine aktarılarak nakl-i kubur yapılmıştır.

1950’li yıllarda Cârullah Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi, Süleymaniye
Kitaplığı’na nakledilinceye kadar Sâdullah Sa’dî Dârü’l-Kurrâsı’nda halka
hizmet vermiştir. Otuz yılı aşkın bir süre, Cârullah Veliyyüddin Efendi
Kütüphanesi olarak halka hizmet veren Sâdullah Sa’dî Çelebi Dârü’l-Kur-
râsı’nın, gerçek bânisinsin adı unutulmuştur.

Bahçesindeki Carullah Veliyyüddin Efendi’ye ait nakıl mezara âit lahid
ve taşları göz önüne alınarak -sehven- bu dârü’l-kurrâ, halk arasında: “Câ-
rullah Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi” olarak anılmıştır. Aslında Cârullah
Veliyyüddin Efendi de kırat ilminin tedris ve öğretiminden uzak bir kişi
değildir. Zira Süleymaniye Kitaplığında yer alan Cârullah Veliyyüddin Efendi
Kütüphanesi’nde kendisinin, el yazısı ile kaleme almış olduğu “El-Fürkan”
isimli kıraat kitabının hem müsveddesi ve hem de tebyiz edilmiş bir nüshası
bulunmaktadır.

İSTANBUL TARİKİ’NİN İTİLÂF VE SOFÎ ADIYLA İKİ “MESLEK”E AYRILMASI VE TEMSİLCİLERİ

A. İstanbul Tarîkı’nın “İtilâf Mesleki, Sultanahmet Camii yakınında
bulunan “Nahl-i bend Camii” imam-hatibi, Amasyalı Yusufzâde Abdullah



Hilmi Efendi (1085-1161/1674-1753) tarafından temsil edilmektedir ki bu zât, temsil etmiş olduğu meslekle ilgili olarak. “İtilâf fî Vücûhi'l-İhtilâf” adıyla bir eser kaleme almış ve meslek-sahibi olarak, temsil ettiği “İstanbul Tarîkı’na âit İtilâf Mesleki”nin hâiz olduğu kıraat vecihlerine dâir özellik ve nitelikleri ortaya koymuştur. Yusufzâde Abdullah Hilmi Efendi, Nahl-i Bend Camii imam-hatipliği yanı sıra aynı zamanda Topkapı Sarayı Kütüphanesi’nde de çalışmış; otuz ciltlik Buhari Şerhi kaleme almıştır.

B. İstanbul Tarîkı’nın “Sofî Mesleki” ise İstanbul –Aksaray Langa’da kâin Bostancıbaşı Abdullah Ağa Camii imam-hatibi olan Ahmed Sofî Kastamonî’dir. Nakşî Tarikatı’na mensup olan bu zât, aynı zamanda “Tek-bîrin” bestekârı Mustaf İtrî Efendi’nin medfun bulunduğu Eyüp- Savaklar semtinde kâin Mustafa Paşa Dergâhı’nın da şeyhidir.

Son reisü'l-kurrâlardan İstanbul Bayezid Camii imam hatibi Hendekli Hacı Hafız Abdurrahman Gürses Hocamız (1907-1999), İstanbul Tarîkı’nın Sofî Meslekine mensup bir kârî’ idi. Onun, bana şifâhen bildirdiğine göre: Eyüp Hz. Halid Camii’nin imam- hatiplerinden Merhum Mehmed Sakıp Efendi, İstanbul Tarîkına bağlı “İtilâf Mesleki” nin son temsilcisi olmuştur. Merhûm Mehmed Sakıp Efendi’nin, Abdurrahman Gürses Hocamıza verdiği bilgiye göre Mehmed Sakıp Efendi’nin ecdâdı, dokuz göbekten bu yana, Eyüp Hz. Halid camii’nde hem imam-hatip olmuşlar ve hem de “İstanbul Tarîkı’na bağlı İtilâf Mesleki” nin temsilcileri olarak reisü'l-kurrâlık makamında oturmuşlardır.

İLM-İ KIRAAT TEDRİSİNDE MİSİR TARÎKİ VE ŞEYH ALİ BİN SÜLEYMAN EL- MANSÛR

17 nci asrın ikinci yarısına gelindiğinde Osmanlı yönetimine sadrazam olarak Köprülü Mehmed Paşa’nın çocukları ve de damadı hâkim olmuşlardır. Bunlardan Köprülü Fazıl Mustaf Paşa’nın sadrazam olduğu bir dönemde “Dad” ve “Râ” harflerinin mahreçleri konusunda kıraat bilginleri arasında derin görüş ayrılıkları ortaya çıkmış; 10’nu aşkın “Dad” ve “Râ” risâlesi kaleme alınarak taraflar kıyasıya yekdiğerleri ile tartışmaya girmişlerdir. Taraflar, bir birlerini iknâ edemeyince İstanbul- Bayezid Meydanı’nda kavgaya tutuşmuşlar. Çıkan kavga sonrasında Sultan IV. Mehmed, Edirene’den İstanbul’a gelmiş; Sadrazam Köprülü Fazıl Mustafa Paşa ile Şeyhulislam Çatalcalı Ali Efendi’nin teklifi üzerine Mısır’dan ilm-i kıraat konusunda ehil ve yetkili mütehassıs bir mukriin, İstanbul’a davet edilmesi kararlaştırılmıştır. Bunun



üzerine: Sadrazam Köprülü Fazıl Mustafa Paşa'nın, Akka Kalesi sancak beyi iken kendisi nezdinde imam olarak hizmet veren Mısır'ın ünlü kâri'lerinden Şeyh Ali bin Süleyman el-Mansûr, Sultan IV. Mehmed'in onayı ve Sadrazam Köprülü Fazıl Mustafa Paşa ile Şeyhulislam Çatalcalı Ali Efendi'nin müş-terek kararlarına istinâden 1088/1677 yılında İstanbul'a davet olunmuştur.

Halk arasında "Mısri Efendi" lakabı ile şöhret bulan Şeyh Ali bin Süleyman el-Mansûr, önce İstanbul- Çemberlitaş'ta kâin Köprülü Mehmed Paşa Dârü'l-hadisî'nde muhaddis ve 1102 / 1691 yılında da aynı mahalde yer alan Köprülü Mehmed Paşa Kütüphanesi'nde "Hâfız-ı Kütüp" olarak görevlendirilmiştir. "Mısri Efendi" lakabı ile şöhret bulan Şeyh Ali bin Süleyman, 1129 / 1717 yılında da Sultan II. Süleyman'ın validesi Sâliha Sultan'ın, Eyüp Hz. Halid Camii'nde te'sis etmiş olduğu "Şeyhu'l-kurrâlık" cihetini de üstlenmiştir.

Bir anektot olarak kaydedelim ki Eyüp Hz. Halid Camii'nde Sâliha Sultan tarafından ihdâs edilmiş olan söz konusu "Şeyhu'l-Kurrâlık Ciheti", uzun yıllar, Mısır Tarıkından mücez olan kâri'ler tarafından üstlenilmiştir. Son devrin kâri'lerinden olup "Mısır Tarîkı"ndan mücez ve Reisü'l-Kurrâ Gönenli Mehmed Öğütçü Hocamız, bu hizmet cihetinin yerine getirilmesi için Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce, 1937 yılında atanmış ve Hocamız, vefat edinceye değin bu hizmet cihetini üstlenmiştir.

Şeyh Ali bin Süleyman el-Mansur, İstanbul'a geldiğinde Çemberlitaş- Köprülü Mehmed Paşa Dârü'l-Hadisî'nde ilm-i kıraat çalışmalarına başlamıştır. Ancak, ilm-i kıraat tedrisinde "İstanbul Tarîkı"nın temsilcisi Şeyh Ahmedü'l-Mısri el-Müseyyirî'den farklı bir yol izlemiştir. Şöyleki:

İlm-i Kıraat tedrisinde, "İstanbul Tarîkı"nın temsilcisi Şeyh Ahmedü'l Mısri el-Müseyyirî, tedrisatında Endülüslü İmam Ebu Amr Ed- Dâni'nin, nesir olarak kaleme alınmış, "Teysîr fi'l-Kıraati's-Seb" adlı eseri ile İmam cezerî'nin "Tahbîrüt-Teysîr" isimli kitabını temel ve esas alırken bu zât, İmam Şâtibî'nin, manzum olarak kaleme aldığı ve adına "Hırzû'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî" dediği kaynak kitabı ile İmam Cezerî'nin manzum olarak kaleme aldığı "ed-Dürretü'-Mudîe fi's-SeLâseti'l-Merdiyye" isimli kitabını esas almıştır. Buna karşın, Ebû Amr ed- Dâni'nin, nesir olarak, Kaleme almış olduğu "Et- Teysîr fi'l-Kıraati's-Seb" kitabı ile İmam Cezerî'nin, nesir olarak, kaleme almış olduğu "Et-Tahbîrüt - Teysîr" adlı kitabını, yardımcı kitap olarak değerlendirmiştir. Bir başka ifade ile kıraat öğretiminde kullandığı kaynak kitaplar konusunda Şeyh Ali bin Süleyman, "İstanbul Tarîkı"nın

temsilcisi olan Şeyh Ahmedü'l-Mısri el-Müseyyirînin kıraat öğretiminde kullandığı kaynak kitapları, bir anlamda, ters yüz ederek kullanmıştır. Kıraat vecihlerinin tertip ve sıralamasında da farklı bir yol izlemiş, takdîm ve te'hîrlerde Şeyh Ahmedü'l-Mısri'den ayrılmıştır. “Med”lerde de “Mertebe-teyn” usûlünü kullanmıştır.

Bu nedenle Şeyh Ali bin Süleyman el-Mansûr tarafından ilm-i kırât tedrisinde uygulanan bu usûl, “Mısır Tarîkı” olarak isimlendirilmiş ve Tarık sahibi Şeyh Ali bin Süleyman Efendi de halk arasında “Mısri Efendi” lakabı ile şöhret bulmuştur. Muhaddis, hâfız-kütüp ve Şeyhulkurrâ ve de mukrî olan “Mısır Tarîkı”nın kurucusu Şeyh Ali bin Süleyman el-Mansur, tedris çalışmalarının yanı sıra te'lif çalışmaları da yapmıştır.

Kıraat vecihlerinin sıralanışı, “Med”lerin, “Mertebe-teyn” sistemi içinde icra edilmesinin gereği, idgamların, tilâvete yansıtılma tarzı gibi konularda - başta - “Dat” harfi olmak üzere “T”ı, “Zi” ve “R’a” harflerinin mahreçleri konusunu aydınlatma amacı ile risâleler kaleme almıştır. Süleymaniye Kitaplığı’nda bu risalelerin bir kısmı yer almıştır. Halk arasında “Mısri Efendi” lakabı ile anılan Şeyh Ali bin Süleyman el-Mansur, uzun yıllar hem tedris ve hem de telif çalışması yapmış, vefat ettiğinde de Üsküdar Karaca Ahmed mezarlığı’nda “Harmanlar Mıntıkası”na defnedilmiştir.

Bazı kaynaklar, mezarının Kamus mütercimi Âsım Efendi’nin mezarına yakın Miskinler Tekkesi civarında “sed” üzerinde bulunduğunu kaydetmişler ise de tarafımdan yapılan araştırma gezilerimde “Mısri Efendi”nin kabrine rastlanmadı. Muhtemelen Kadıköy-Üsküdar arasında açılan bulvarın yapımı sırasında söz konusu kabir, ya kaldırılmış veya bir başka yere nakledilmiştir. Bilinen gerçek şudurki “Mısır Tarîkı” da “İstanbul Tarîkı” gibi iki mesleğe ayrılmıştır. Bunlardan ilki “Şeyh Atâullah Mesleki” dir. İkincisi ise “Mutkin Mesleki” dir.

MISIR TARİKİ’NİN, “ŞEYH ATÂULLAH” VE “MUTKİN” MESLEKLERİ DİYE İKİYE AYRILMASI VE TEMSİLCİLERİ

A. Şeyh Mehmed Atâullah Mesleki: Bu meslek’in temsilcisi olan Şeyh Mehmed Atâullah (v. 1209/1794) Efendi, “Mısır Tarîkı”nın sahibi Şeyh Ali bin Süleyman el-Mansur’un torunudur. Kanlıca Nakşî Tekkesi’nin şeyhidir. Mısır kökenli kişilerin sahip olduğu “Hıdır Kasrı”nın sâkinleri ile de bağlantılıdır. “Umdetü'l-Hullân fî Zübdeti'l-İrfân” isimli ana kaynak kitabının müellifi, Reisü'l-Kurrâ Eyyûbî Molla Mehmed Emin Efendi’nin,



verdiği bilgiye göre bu zât, kayık ile Kanlıca'dan karşı yakada Arnavudköye geçerken bindiği kayık, alabora olmuş ve Şeyh Mehmed Ataullah Efendi (v. 1209-1794) İstanbul Boğaz sularında kaybolmuştur.

Cesedi, aylarca sonra adalar civarında bulunmuş ve kimliği, cebinden çıkan “Hamâili” den anlaşılmıştır. Nâşi, Kanlıca mezarlığına giden yol üzerinde bulunan Nakşi dergâhının bahçesine defnedilmiştir. Ne hazîn tecellidir ki vakfiyesine dayalı olarak iz sürdüğüm bir araştırma esnasında Şeyh Mehmed Ataullah Efendi'ye ait mezarın kaldırıldığını ve türbesinin de tekke arsasını kiralayan kişi tarafından kapalı otopark haline getirilmiş olduğunu gördüm.

B. Mutkın Mesleki: Bu meslekin temsilcisi Üsküdar Selimiye Camii Külliyesi'nde yer alan mektebin hocası Kettânîzâde Muhammed bin Mustafa en-Nâimî (1174-1760) Efendi'dir . Bu zât, “El- Mutkînü'r- Rivâye” adıyla bir kitap kaleme almış, kaleme aldığı bu kitabına verdiği isim, temsil ettiği mesleke de isim olmuştur. Son devrin reisü'l-kurrâlarından Merhûm Gönenli Mehmed Öğütçü Hocamız ile İstanbul'da 1975 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nca açılmış olan Haseki Yüksek İhtisas Kursu'nda öğretim üyesi olan Merhum Mehmed Âşık Kutlu Hocamız, Mısır Tarîkı'nın Şeyh Mehmed Atâullah Meslek'inin son temsilcileri idiler.

Son reisü'l-kurrâlardan Hendekli ve İstanbul Sultan II. Bayezid Camii imam-hatibi Hacı Hafız Abdurrahman Gürses Hocamız ile Hünkâr imamlarından İstanbul-Karaköy'de kâin Yeraltı Camii'nin imam-hatibi olan Merhum Hacı Hafız Ali Üsküdarlı Hocamız ise İstanbul Tarâkı'nın “Sofî Mesleki” nin son temsilcileri olmuşlardır. İstanbul'da zuhur eden bu kıraat meslekleri üzerinde durulduğunda dikkati çeken en önemli husus, açıkça görüldüğü üzere tekke veya mihrap bağlantılı ve de tasavvufi düşünce meşrepli üstâzların temsil ettiği “Meslekler”, daha geniş halk kitlesine yayılmış ve daha uzun ömürlü olmuşlardır.

MATBAA'NIN İSTANBUL'A GELİŞİ VE KIRAAT MESLEKLERİNDEN MECLİS- İ HUFFÂZ'A GEÇİŞ

Hatırlanacağı üzere matbaa'nın İstanbul'a gelişi, “Lale-Devri”nde ve 1727 senesidir. Osmanlı yönetiminde bu devir, 1717 yılında imzalanan Pasarofça Antlaşması'ndan sonra Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa tarafından başlatılmıştır. “İlm-i Kıraat”da meslek sahibi olan kişilerin yaşadığı yıllar göz önüne alındığında İlm-i kıraat ile ilgili mesleklerin, bu dönemde aktif ve canlı bir şekilde faâliyetlerini sürdürdüklerine şahit olunmaktadır.

Sözü edilen kıraat meslek sahiplerinden her biri, ya bir cami mihrabında ya tekke de veya mektepte görev üstlenmiştir. Ayrıca bu meslek sahipleri, Kur'an-ı Kerim'in yazımı ile de yakinen ilgilenmişlerdir. Söz gelimi 1890'lı yıllarda Meşihat bünyesinde oluşturulan "Tefiş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi"nin oluşumunda ve de çalışmalarında şu üç eserin kaynak olarak kullanıldığına şahit olmaktadır:

A. **"Tertib-i Mesâhif Risâlesi"**. Bu risâle, İstanbul –Fatih Camii imam-hatiplerinden "Dâmatzâzde" lakabı ile tanınmış olan Hafız Süleyman Efendi tarafından 1140/1727 yılında kaleme alınmıştır. Bu eserin tam ismi ise:

"El- Kelimâtü'l- Mersûmetü'l- Müstahrace Min Mushaf –i Aliyyi'l- Kârî Rahîmehüllâhü Teâlâ ve Metnü'r- Râiyye ve Şerhu'l-Cezerî ve Câmiu'l- Kelâm ve Keşfü'l-Esrâr ve Kenzü'l-Meânî ve Şerhi'r-Râiyye" dir.

Bu yazma eser, 11 Cemâziye'l-Evvel 1308/1892-93 yılında Şeyhu'l-İslam Bodrûmî Ömer Lütfü Efendi tarafından "Tefiş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi"ne vakıf edilmiştir. Görüldüğü üzere bu eserin, kaleme alınış zamanı ile matbaanın, İstanbul'a geliş zamanı aynı yıla rastlamaktadır.

B. **"Resmü'l-Kur'an Risâlesi"**. Bu risâle, Eyüp Hz. Halid Camii imamı ve Galatasaray-Ağalar Mektebi Hocası Reisü'l-kurrâ Eyyûbî Abdullah Efendi tarafından 1214/1799 yılında kaleme alınmıştır. 53 sayfadan oluşan bu risâle de bir evvelki risâle gibi Şeyhulislam Bodrûmî Ömer Lütfü Efendi tarafından "Tefiş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi"ne vakıf edilmiştir. Her iki risâle'nin üzerine ta'lik bir hat ile:

"İş bu "Resmü'l-Kur'an Risâlesi" ile "Tertibü'l- Mesâhif Risâlesi", Şeyhu'l-İslam Bodrûmî Ömer Lütfü Efendi tarafından 11 Cemâziye'l-Evvel 1308/1892-93'te Tefiş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi'ne vakfedilmiştir" ibaresi konmuş, hem Meşihat'ın mührü ile ve hem de Tefiş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi'nin mührü ile mühürlenmiştir.

C. **"Esâmi-i Kurrâ Defteri"**. Bu defter, "Tefiş-Mesâhif-i Şerîfe ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi" azâlarından Eğinli Eşrefzâde Mehmed Hulûsî Efendi tarafından 1291/1874 yılında kaleme alınmış ve icazet alan kârî ve huffâzın tescilinde resmen kullanılmıştır.

İş bu defterde: Seb'a, Aşere ve Takrîb seviyesinde üstâzlarından icâzet almış 491 kârîin ismi mevcuttur. Defterin hazırlanışında Mehmed Hulûsî Efendi, şöyle bir metot kullanmıştır: Şeyh Ahmedü'l- Mısırî el- Müseyyirî'nin İstanbul'a gelerek Eyüp Sokollu Mehmed Paşa Dârü'l-Kurrâsı'nda



başladığı ilm-i kıraat tedrisinden sonra İstanbul'da oluşan kıraat ekollerini, önce: “Tarîk-ı İstanbul” ve “Tarîk-ı Mısır” diye ikiye ayırdıktan sonra her iki tarîkî da yine ikişer “meslek”e ayırmış ve defteri buna göre düzenlemiştir. Mukaddime bölümünde Mehmed Hulûsî Efendi, bu tarîk ve meslekleri şöyle sıralamıştır:

1. Tarîk-ı İstanbul'dan İtilâf Mesleki
2. Tarîk-ı İstanbul'dan Sofî Mesleki
3. Tarîk-ı Mısır'dan Mutkîn Mesleki
4. Tarîk-ı Mısır'dan Şeyh Atâullah Mesleki.

Eşrefzâde Mehmed Hulûsî Efendi tarafından belirlenen sisteme göre defterde yer alan kâri'ler, en az iki yerde tescil edilmişlerdir İlk tescilde “talebe” olarak tescil edilmiş ve ikinci tescil de “üstâz” olarak kaydı yapılmıştır.

Sadece “Kırât-ı Seb'a”dan icazet alanlar olduğu gibi hem “Kıraat-ı Seb'a”dan ve hem de “Kırât-ı Aşere”den icazet alanların kaydı da defterde gösterilmiştir. “Seb'a”, “Aşere” “Takrib” ve “Tayyibe” seviyesinde ilm-i kıraat okuyup icazet almış olanların sayısı da – oldukça- kabarıktır. Deftere tescili yapılmış olan kâri'lerin bazılarının görevleri, görev yerleri ve de okudukları ekstra ilm-i kıraat kitapları hakkında da dikkat çekici notlar düşülmüştür.

İlgili bölümde görüleceği üzere bu üç adet kaynak eser, “Tefîş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi”nin reisi olan reisü'l-kurrâ zimmetinde bulunmuş ve de korunmuştur. Meclisçe yapılan resmî muamelelerde bu üç kaynak eser kullanılmıştır.

MEŞİHAT BÜNYESİNDE MECLİS-İ HUFFÂZ'IN KURULMASI VE KIRÂT KİTAPLARININ BASIMI

Matbaanın, Lale devri'nin sonlarında 1727 yılında İstanbul'a getirilişinden sonra dinî kitapların da basımı gündeme gelmiştir. O yıllara kadar, hattatlar tarafından istinsah edilerek yüksek fiyatlarla Sahaflar Çarşısı'nda satıldığından kitap alıcılarının birçoğu, okumak istediği kitabın bir bölümünü burada çalışan hattatlara istinsah ettirerek ancak “Sahaf”tan satın alabilmekte idi.

Bu sebepten her sahaf dükkânı ile bağlantılı olarak çalışan bir de hattatlar zümresi mevcut idi ki çok kerre bunlar, İstanbul'da Sultan II. Bayezid Camii çevresinde veya Kapalı Çarşı'da faâliyet gösteren Sahaflar Çarşısı'nda sahaflar ile -bir bakıma- iç içe yaşarlardı. Kâğıtçılar, mürekkepçiler, hâkkâkler=mühür kazıyanlar, çay ve kahve ocağı işletenler de Bayezid Camii'nin yakın çevresinde yer almışlardı.

Başta hattatlar olmak üzere: ilim ve sanat adamlarının, sahaflar ile bağlantılı olarak, gelip oturdukları ve karşılıklı fikir teâtisinde bulundukları Bayezit Camii'nin yakın çevresinde yer alan bu çay ve kahve ocakları, "Küllük" ismiyle yâd olunurdu. işte böyle bir ortamda okuyucular, kitap sahibi olabilirken İstanbul'a matbaanın getirilmesi ile okuyu cunun, kitaba ulaşması, hem kolaylaşmış ve hem de kitap fiyatları, daha önceki yıllara göre, çok ucuzlamıştır.

Sultan Abdülaziz (1861-1876) devrine gelindiğinde Reisü'l-Kurrâ ve İstanbul-Eminönü'nde kâin Bursa Tekkes'inin Şeyhi Turşucu Ahmet Hıfzı Efendi'nin damadı olan Şeyhu'lislam Hasan Hayrullah Efendi'nin himmetiyle kıraat ilmine dâir kitaplar da İstanbul-matbaalarında basılmaya başlamıştır. İstanbul'da basımı yapılan ilk ilm-i kıraat kitabı:

A. Elazığ İline bağlı Palu ilçe nüfûsuna kayıtlı Ebû Hâmit Abdülfettâh el- Pâlevî'nin kaleme almış olduğu "Zübdetü'l-İrfân fî Vücûhi'l- Kur'an" isimli kitabı olmuştur.

B. İkinci olarak da Eyyübî Molla Mehmed Emîn (1795-1859) Efendi tarafından söz konusu " Zübdetü'l-İrfân fî Vücûhi'l- Kur'an" isimli kitabın şerhi mahiyetinde kaleme alınmış olan : " Umdetü'l-Hullân fî İzâh-ı Zübdeti'l- İrfân" isimli kitabın basımı yapılmıştır.

C. İstanbul'da matbaada ilk etapta basımı yapılan ilk ilm-i kıraat kitaplardan üçüncüsü de Ahmed bin Muhammed bin Abdi'l-Ganî ed- Dimyâtî (v. 1171/1757) tarafından kaleme alınmış olan "İthâfû Fudalâi'l – Beşer fî'l- Kıraati'l- Erbeati Aşer" isimli kitabıdır ki bu kitap, Ali b. Ed-Dabbâğ tarafından tahkik edilerek 1359/1940 yılında Mısır'da da basılmıştır.

Sultan II. Abdülhamit devrine gelince 1885 yılında Meşihat bünyesinde -önce- "Meclis-i Huffâz" adıyla yeni bir resmî birim, tesis olunmuştur. Ardından da 1891 yılında "Meclis-i Huffâz"ın yapısında ve yapacağı hizmet sahasında değişiklik yapılmış ve "Meclis- Huffâz"ın adı da "Teftiş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi" olmuştur. 1908 yılına gelindiğinde "Teftiş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi"nin yapısında ve üstleceği hizmet sahasında ikinci defa değişiklik yapılarak adı "Teftiş-i Mesâhif-i Şerîfe ve Müllefât-ı Şer'iyye Meclisi" olmuştur. Hiç şüphesiz yapılan her değişiklik sonrasında bu meclisin hem üye sayısı, arttırılmış ve hem de üstlendiği görev göz önüne alınarak üyelerinin nitelikleri değiştirilmiştir.

Ancak yapılan bütün bu değişim sırasında meclis reisinin niteliği, hiç değişmemiş; bu makama daima "Takrib" den icâzetli, İstanbul'da mukîm



en kıdemli ve de müdebbir bir devirhân'ın veya bir şeyhu'l-kurrânın getirilmesi , bir teâmül ve bir “ Usûl- ü Kadîme” olarak benimsenmiştir. Bu konuya ışık tumak üzere İstanbul'da Sultanahmed Camii Külliyesine dâhil “Dârü'l- Kurrâ” da şeyhu'l-kurrâ olarak görev yapan Abdülazîz Vasfi Efendi'nin, reisü'l-Kurrâ atanmasına ilişkin olarak “Tefitş-i Mesâif Meclisi” ne gönderdiği ve de -halen Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi'nde mahfuz karar defterinde bir sureti görülen - 16 Zilkâ'de 1322 ve 19 Kânûn-ı Sâni 1320/1904 tarihli başvuru dilekçesi dikkat çekicidir. Önemine binâen aşağıya aynen alıyorum:

“Reisü'l-Kurrâlık cihetinin, vücûhât-ı Kur'aniyye'den mezun olup Der-sâadet'te mukîm devirhanların en kıdemlisine tevcihi, iki yüz seneyi mütecâviz bir müddetten beri ittihâz buyrulmuş olan usûl ve teâmül iktizâsından olduğu, mâ'lûm-ı sâmi-i veliyyü'n-niamileridir. Dâileri, 1265/1849 senesi Şehr-i Zil-Kâ'desi evâsıtında Reisül-kurrâ ve Şârih-i “Zübdetül-İrfân” ve “Molla Efendi” denmekle ma'rûf Eyyûbi Mehmed Efendi'den icâzet aldığımdan, usûl-ü ma'rûfeye tevfiikan, bu kerre Esircizâde İsmail Hakkı Efendi'nin vefatıyla inhilâl eden reisül-kurrâlık cihetinin, uhde-i dâiyâneme tevcihi husûsuna müsâde-i celi-le-i cenâb-ı veliyyü'n-niamileri istirhamına dâir istida ...16 Zilkâ'de 1322 ve 19 Kânûn Sâni 1320/1904; Aksaray kurbünde Sîrâç Sokağı'nda 10 Numarada mukîm Abdülazîz Vasfi.”

ŞEYHU'L- KURRÂLIKTAN REİSÜ'L- KURALIĞA GEÇİŞ VE UYGULANAN “USÛLÜ KADÎME”

Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi'nde mahfûz “Karar Defteri”nden iktibas olunan ve bir sureti yukarıda yer alan Sultanahmed Camii Dârü'l- Kurrâsı'nda – Şeyhu'l-Kurrâ olarak görev yapan - Abdülazîz Vasfi Efendi'nin 1904 tarihli dilekçesinin tetkikinden anlaşıldığı üzere reisü'l-kurrâlığa geçiş mutlaka şeyhu'l-kurrâlıktan veya devirhanlıktan olmuştur.

Şeyhu'l- Kurrâ Abdülazîz Vasfi Efendi'nin dilekçesinde beyân ettiği gibi bir kişinin, reisü'l-kurrâ olarak atanabilmesi için takrib seviyesinde kıraattan mücez olmak, İstanbul'da mukîm olmak ve alınan icâzette akdem olmak ve de fiilen kıraat tedrisinde bulunmak gibi şartları taşıması, “Teâmül ve usûl-ü kadîme” olarak kabullenilmiştir. “Esâm-i Kurrâ Defteri”nde görüldüğü üzere bu dört şarta ilaveten “reisü'l-kurrâ” olmak için beşinci bir şart olarak da “Müdebbir olmak” şartı getirilmiştir .

Sultanahmed Camii Dârü'l-Kurra'sının şeyhi, Abdülazîz Vasfî Efendi tarafından verilen ve bir örneği yukarıya çıkarılan 1904 tarihli dilekçesi "Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi"nce incelenmiş ve atanması ile ilgili şu karar alınmıştır: "*Meclis-i Dâiyânemizde mahfûz "Esâmi-i Kurrâ defteri"nde -fi'l-bakika- müsted'i mûmâileyh, el-yevm mevcut devirhanların en kîdemlisi olup 1266b/1850 Zi'l-Ka'de tarihiyle mukayyed bulunduğ u ve ifâdât-ı ma'rûzası, usûl ve teâmülüne muvafık olmakla, reisü'l-kurrâlık cihetinin, mûmâileyhe tevcihi hususu menûttur. Re'y-i sâmi-i cenâb-ı veliyy'ün- niamileridir. 16 Zi'l-Ka'de 1322/1904*"

"Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi"nin aldığı bu kararda atfı yapılan ve karara mesned olarak kullanılan "**Esâmi-i Kurrâ Defteri**"nde reisü'l-kurrâ olarak atacak kişilerde şu beş niteliğin bulunması şart koşulmuştur:

1. **Takrib' ten mûcâz olmak**
2. **İcazette Akdem (en kîdemli) olmak**
3. **Fîilen İlm-i kıraat tadrîsi ile meşğul olmak**
4. **Der- Aliyye' de yani: İstanbul' da mukîm olmak**
5. **Müdebber ve otorite sahibi olmak**

Kurtuluş Savaşı sonrasında Cumhurî idare kurulduktan ve Ankara, Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti ilan edildikten sonra 03 Mart 1924'te çıkarılarak uygulamaya konan 430 Sayılı Kanun ile Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti ile Erkân-ı Harbiye Vekâleti lağv edilmiş; yerlerine aynı kanun ile Diynet İşleri Reisliği ve Genel Kurmay Başkanlığı kurulmuştur. Diyanet İşleri Reisliği'ne de Ankara Müftüsü Börekçizâde Rifat Hoca (Börekçi) atanmıştır.

O tarihe kadar İstanbul'da Meşihata bağlı "Teftîş-i Mesâhif- Şerîfe ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi" olarak çalışan meclis, ikiye ayrılmış, "Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe" kısmı, "Tetkîk-i Mesâhif Heyeti" adını almış ve o yıllarda Kur'an-ı Kerim basımları, İstanbul'da yapıldığı için bu heyet, İstanbul Müftülüğü bünyesinde çalışmalarını sürdürmüştür. Diğer kısmı ise Ankara'ya Diyanet İşleri Reisliği bünyesine alınmış ve ismi de "Heyet-i Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Heyeti" olmuştur.

1965 yılında çıkarılan Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Kanûnu'nda İstanbul Müftülüğü bünyesinde çalışmakta olan "Tetkik-i Mesâhif Heyeti", "Mushafları İnceleme Kurulu" adını almış ve de yeri Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez kuruluşu olarak belirlenmiştir. Ancak yine Kur'an-ı Kerim basım işlerinin, ağırlıklı olarak, İstanbul'da yapıldığı göz önünde bulundurularak

“Mushafları İnceleme Kurulu”, İstanbul Müftülüğü bünyesinde bırakılmıştır. Bu durum, muhtemelen, Tefvîk Gerçekker’in Diyanet İşleri Başkanlığı’na atandığı 1970 yılı sonlarına kadar devam etmiştir.

Ancak “Tetkîk-i Mesâhi Heyeti”nin reisliği, geçmiş yıllarda olduğu gibi reisü’l- kurrâ niteliği taşıyan kişiler tarafından üstlenilmiştir. Söz gelimi Reisü’l-Kurrâ niteliği ile “Tetkîk-i Mesâf Heyeti”ne reislik yapan en son kişi, 1953 yılında geçirdiği bir trafik kazası sonrasında vefat eden İstanbul Fatih Camii Baş İmam-Hatibi Kastamonu’lu Ömer Aköz Hoca Efendi’ olmuştur. Şu kadar var ki benim de İstanbul İmam-Hatip Okulu’nda Kur’an-ı Kerim hocalarım arasında yer alan Fikri Aksoy Hocamız’ın, Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı’na atanmasıyla bu teâmül ve usûl-ü kadîme, terk edilmiştir.

TEFTİŞ-İ MESÂHİF-İ ŞERİFE VE MÜELLEFÂT-I ŞER’İYYE MECLİS ÜYELERİ VE NİTELİKLERİ

Hatırlanacağı üzere Şeyhulislam Hayri Efendi Zamanında ve 1913-14 yılında “Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi” hazırlanarak uygulamaya konmuştur.

Bu nizamnâmede görüldüğü gibi “Şeyhu’l-Kurrâlık” ve “Devirhanlık”, önemli diyânî hizmetler olarak belirlenmiştir. Başta Osmanlı hükümdarlarından Sultan II. Bayezid’in, Rumeli Kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi tarafından, Arapça olarak kaleme alınmış 1506 tarihli vakfiyesi ile Nuruosmaniye Camii bânilerinden Sultan III. Osman’ın, kendi namına, düzenlettiği 1757 tarihli vakfiyesinde görüldüğü üzere Şeyhu’l-kurrâlık ve devithânlık, vakfiyelerde sık sık yer almış diyânî bir hizmettir. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’nde onlarca Şeyhu’l-kurrâlık vakfı görülmektedir.

Devirhanlar, genellikle, selâtin Cami vakıflarında hizmet eder görünmekle birlikte şeyhu’l-kurrâlar, Sultan III. Osman vakfiyesinde görüldüğü üzere hem camide ilm-i kıraat öğretimi yapmakla ve hem de türbede Kur’an-ı Kerim tilâvetiyle görevlendirilmiştir. Prof. Dr. Cahit Baltacı Beyin kaleme almış olduğu “XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri” adlı değerli eserinde görüldüğü üzere “Dârü’l-Kurrâlar” ve “Dârü’l-Huffâzlar”, ihtisas medreseleri olarak değerlendirilmiştir. Buralarda, her aşamada, Kur’an- Kerîm eğitim ve de öğretimi yapılmıştır. Bunların -tarihsel nitelik taşıyan- en ünlüleri, “İstanbul- Tarîkı”na menş’olan Eyüp-Sokollu Mehmed Paşa Dârü’l-Kurrâsı ile “Mısır Tarîkı”nın neş’et ettiği Çemberlitaş-Köprülü Mehmed Paşa Dârü’l- Hadîsi’dır .

Yukarıda ilgili bölümlerde görüldüğü üzere Mütevatir 10 adet kırâtın temsilcilerine “İmam” dendiği gibi “Et-Teyşîr Fi'l-Kıraatis-Seb” isimli kitabın sahibi Ebû Amr ed- Dâni (371-444 / 981-1052) ile “Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî” isimli kitabın sahibi Şâtıbî (v. H. 590/ M. 1193), ve de “En-Neşrû'l- Kebîr fi'l-Kırââtî'l-Aşr” kitabının sahibi Muhammed b. Muhammed el- Cezerî (751-833 /1350-1430) de ilm-i kıraat literatüründe “İmam” olarak anılmışlardır. Muhammed el-Cezerî, ayrıca, “Şeyhu'l-Meşâyih = Şeyhler, Şeyhi” lakabı ile anılmıştır ki bu lakabın güncelleşmiş şekli – kanâatimizce- Reisü'l-Kurrâdır.

Hatırlanacağı üzere Sultan II. Mahmud (1808-1839) devrinde sivil ve asker tüm devlet yapısı değiştirilerek yeniden tanzîm olunurken, İlmiye Sâlnâmesinde görüldüğü üzere, Şeyhulislamlık Makamı da yeniden yapılandırılmış ve Meşihat binyesinde: “Meclis-i Meşâyih”, “Meclis-i Ahkâm-ı adliye” gibi yeni birimler oluşturulmuştur. Bu yeni yapılanmaya paralel olarak Sultan II. Abdülhamid devrinde ve 1885 yılında da Meşihat bünyesinde “Meclis-i Huffâz” adıyla yeni bir “birim” daha kurulmuş, yukarıda ilgili ölümde niteliği belirlenmiş şartları haiz olan şeyhu'l-kurrâ veya devirhanlardan biri, bu meclisin başına getirilmiştir. İşte bu niteliklere sahip olan zata, “Reisü'l-Kurrâ” adı verilmiştir.

Bu unvan, aslında asırlarca önce İmam cezerîye verilen “Şeyhu'l-Meşâyih” ünvanının, güncelleşmiş tarzı olarak kabullenilebilir. “Tefîş-i Mesâhif-i Şerîfe ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi” nin üye sayısını ve niteliklerini görmek için aşağıya çıkarılan ve Diyanet İşleri Başkanlığı Musfaları İnceleme Kurulu Arşivi'nde mahfûz olan “Bir” numaralı defterde yer alan ve de “Tensîkât Komisyonu” riyâsetine yazılan 13 Ağustos 1325/1909 tarihli cevâbî yazıyı görmek gerekir. Bu yazıda: “Tefîş-i Mesâhif-i Şerîfe ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi” nin âzâları, kıdem sırasına göre şöyle sıralanmış ve meclis başkanlığını yürüten Abdülazîz Vasfi Efendi hakkında şu özel bilgi verilmiştir:

“Tensîkât Komisyonu Cânib-i Âlisine !

Bu âna kadar meclis-i dâiyânemizin riyâseti, “Reisü'l-Kurrâ” ya “Reisü'l-Kurrâlık” dahî Dârü'l-Hilâfeti'l- Aliyye'deki mevcut kurrânın en kıdemlisine âit olduğu cihetle 16 Zî'l-Ka'de 1322/1904 tarihinde reisü'l-kurrâ tâîn kılınan Abdülazîz Vasfi Efendi, meclis-i dâiyânemize dahî reis tâîn olunmuş ise de şeyhûhât ve mâlûliyyet hasebi ile hîn-i tâîninde, ancak bir kaç defa gelebilmiştir.

Teftiş-i Mesâhif-i Şerîfe ve Müellefât-ı Şer'yye Meclisi'nde el-yevm mevcut olan âzânın, kıdem sırası itibariyle, esâmisini mübeyyen pusuladır. Âzâlar:

- Eğinli Hafız Mehmed Hulûsî Efendi
- Bursalı Süleyman Vehbi Efendi
- Midillili Hafız Bekir Hâzım Efendi
- Der-Aliyyeli / İstanbullu Hafız Mustafa Nuri Efendi
- Der- Aliyyeli / İstanbullu Hafız Osman Besim Efendi
- Der- Aliyyeli / İstanbullu Hafız Mehmed Fehmi Efendi
- Rizeli Hafız İsmail Hakkı Efendi
- Urmiyeli Hafız Halil Hilmi Efendi

Başkâtip:

- Der- Aliyyeli / İstanbullu Ahmed Hamdi Efendi.

(Son devir reisü'kurrâlarından ve Sultan Selim camii hatibi Varnalızâde Ahmed Hamdi Efendi'dir ki iki ayağı kesik Afyonlu İsmail Hakkı Bayrı Efendi ile Oflu Mehmed Âşıkkutlu hocalarımız, Mısır Tarîkı üzere bu zâttan icazet almışlardır.)

KUR'AN ÖĞRENİMİNDE ÂMİN ALAYLARI - HATİM – HUFFÂZ - KURRÂ - CEMİYETLERİ VE DE MAHALLERİ

İlgili bölümlerde açıklandığı üzere Kur'n-ı Kerîm, Son Peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s.) Yüce Allah tarafından gönderilmiş en son ilâhî mesajdır. Bu ilâhî mesâj, sözlü mesaj olarak gönderilmiş olduğu için bu ilâhî mesâja: “Vahy-i Metluv” adı da verilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.), bu ilâhî mesajı öğrenmek ve öğretmek için çaba ve gayret gösteren müminleri, Hak katında en hayırlı Müslümanlar olacağını müjdelemiştir. Bu sebepten Kurân- ı Kerîm'i öğrenmek ve öğretmek için yapılan çalışmaları, İslam adına yapılan “Tebliğ Faaliyeti” olarak değerlendirmiştir.

A. Âmin Alayları

Kur'an-ı Kerim öğrenmenin ilk aşaması olan “Yüzünden-okuma” aşamasına başlarken : *“Rabbi! Yessir ve lâ tû assir Rabbi! Temim bi'l-hayr = Ey Rabbim! İlâhî mesajını öğrenmek için başladığım bu işi, bana kolaylaştır. Önüme çıkacak olan zorlukları kaldır. Rızanı kazanmak amacı ile başladığım bu işimi bana*

(hayırla) tamamlamayı nasîb et!” duâsı ile başlanır, okuyacak ve de okutacak olanları teşvik etmek üzere bazı yörelerde “Âmîn-Alayları” düzenlenirdi.

“Elif- Bâ” kitabı okunmak ve kavranmak suretiyle “harf, kelime ve heceleme” seviyesinde Kur’an-ı Kerim metninin okunmasına “Nâs Sûresi”’nden başlanır. “Fem-i Muhsine = Eğitilmiş bir ağza” sahip hoca efendinin gözetiminde “İnşirah Sûresi”’ne kadar gelinir.

B. Takke veya Kep Kapma Seremonisi

Öğretimde hece sökme seviyesine gelindiğinde; artık Kur’an-ı Kerim harfleri tanınmış, hece sökülmiş, bir diğer anlamda, harflerin ve kelimelerin bağlantısı kavranmıştır. Böylece yüzünden okumada ilk aşama tamamlanmıştır. Bundan sonra Kur’an-ı Kerim’i, baştan sona dek hocanın önünde okumak ve bir hatim yapmak üzere mushafın baş tarafında yer alan “Fâtîha Sûresi”’nden başlanarak- hoca gözetiminde - okunmaya ve “Hatim” indirilmeye başlanacaktır. Geçmişte uygulanan bir geleneğe göre “Hatim Yapma” safhasına geçmeden önceki bu dönemde yani:

“Nâs Sûresi”’nden başlayarak “Dühâ ve inşirah” sûrelerine kadar gelinerek hece sökme becerisi kazanıldığında: Hem öğrenciyi ve hem de bu öğrenciyi yetiştiren Kur’an-ı Kerim muallimini taltîf etmek ve onları, “Hatim yapma” hususunda teşvik etmek üzere “İnşirah” sûresinin son kelimesi olan “Fe’rgab” kelimesi okunduktan sonra bir “Takke –Kapma” geleneği ve seremonisi uygulanmıştır ki bu seremoni, hem Kur’an-ı Kerim öğreticisine ve hem de öğrenciye münâsîp hediyeler sunulma amacına yöneliktir. Söz konusu bu uygulama, günümüzde öğrencilerin mezûniyet sonrasında bir başarı ve sevinç nişanesi olarak uygulanan “Kep Atma” seremonisinin bir versiyonu olarak algılanabilir.

Kanâatimizce geçmişte yapılmış olan bu seremonide söz konusu iki sûrenin ihtivâ ettiği ilâhî mesajların, hem pedagojik, hem psikolojik ve hem de sosyolojik açıdan algılanması ve değerlendirilmesi amaçlanmış olsa gerektir. Çünkü bu iki sûre, nübüvvetin ilk yıllarında -bir müddet kesilen- vahyin, tekrar Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gönderilmeye başlandığını gösteren ve müjdeleyen ilâhî mesajlardır ki “Duha Sûresi” ile Kur’an-ı Kerim’in son sûresi olan “Nâs Sûresi” arasında yer alan bu 22 sûre, Ulûmü’l-Kur’an literatüründe “Süver-i Kısar” olarak isimlendirilmiştir. Hz. Peygamber’e (s.a.s.) yeniden vahyin başladığı müjdelenen “Duha” ve “İnşirah” ardından gelen diğer sûrelerin, yek diğerine “Tekbîr ve besmele” ile bağlanması, Kur’an-ı Kerim tilâvetinde bir “usûl-ü kadîme” olarak benimsenmiştir.

C. Hatim Cemiyeti

Kur'an-ı Kerim'in, baştan sona, hocanın gözetiminde tamamlanmasından sonra "Hatim cemiyeti" yapılır; Hatim cemiyetinde öğrenci velileri tarafından davetlilere yemek ve içecek ziyafeti verilir, hem öğrenciler ve hem de Kur'an-ı Kerim öğreticileri, münâsip hediyeler ile ödüllendirilirdi.

Hatim cemiyetleri, mahalle ve köy bazında camilerde yapılır. Başlangıcında olduğu gibi bazı yörelerde Hatim cemiyetinin yapılacağı gün halkı Kur'an-ı Kerim öğrenmeye teşvik için köy ve mahalle içlerinde ilâhî ve kasîdeler söylenerek "Âmin-Alayları" düzenlenerek dolaşıldı.

D. Hıfız Cemiyetleri

Hıfız cemiyetleri, reisü'l-kurrânın veya onun görevlendireceği bir şeyhu'l-kurrânın yönetim ve sorumluluğunda selâtin veya merkezi büyük bir camide yapılırdı. Hıfız cemiyetin de davet sahibi, öğrenci velisi değil hıfız yaptırtan hoca efendi olurdu. Zira hıfız cemiyetinde öğrencinin hıfız derecesinin kuvvetli oluşu kadar onu yetiştiren hıfız hocasının gayreti, meziyet ve mehâreti sınanırdı. Bir anlamda hıfız yaptıran hoca Efendi'nin "Fem-i Muhsin" olup olmadığı ve tashîh-i huruf yönünden yetiştirdiği talebeyi ne dercede eğittiği, meslektaşları tarafından değerlendirmeye alınırdı.

Hıfız ve Kurrâ cemiyetlerinde genel kural, merasimin icra edileceği camide, mihrabın önüne, oluşturulacak "Hilâl"ın ortasına gelecek tarzda reisü'kurrâ kürsüsü kurulur, cemiyeti yapılacak yeni hafızlar, hocaları ile birlikte kürsünün tam karşısına otururken cemiyete davetli kâri' ve hafızlar da kıdem sırasına göre merkezi, "reisü'l-kurrâ kürsüsü olmak üzere, bir "hilâl" oluştururlar idi. Mezûniyetteki kıdem sırasına göre yapılacak bu düzenlemede riyaset makamında bulunan reisü'l-kurrâya veya onun yetkili kıldığı şeyhu'l-kurrâya yardımcı olmak üzere "Teşrifatçı" adını taşıyan kıdemli bir kâri' veya hafız görevlendirilirdi.

Riyaset makamını işgal eden reisü'l-kurrâ veya onun yetkili kıldığı şeyhu'l-kurrâ'nın işaretiyle Kur'an-ı Kerim tilâveti başlar ve Âsım kıraatı ile aşirler okunur, yapılacak tilâvet hatalarına riyaset makamınca -ânında- müdâhale edilir ve aşri okuyan kâri' veya hafız, susturularak devre dışı bırakılırdı. Bu işte riyâset makamının en güçlü yardımcısı, teşrifatçılık görevini üstlenmiş hâfız veya kâri' olurdu. Hıfız cemiyetlerinde yapılacak Kur'an-ı Kerim tilâvetlerinde kesinlikle "vücûhât" yapılmaz ve Âsım kıraatının dışında da herhangi bir kıraat imamının kıraatı da tilâvet olunmazdı. Ancak gelecek gün ve

haftalar içinde yeni bir “kıraat cemiyeti” olacaksa, bunun yerini ve zamanını bildirmek üzere riyaset makamının izniyle son tilâveti yapacak kâri’ veya hıfıza “vücûhât” yapma hakkı tanınırdı.

E. Kurrâ Cemiyetleri

Kurrâ cemiyetleri, mutlaka reisü'l-kurrânın hazır bulunacağı yerde ve de zamanda yapılırdı. İstanbul’ da kurrâ cemiyetleri, ya Eyüp Hz. Halid Camii’nde veya Fatih Sultan Mehmed Hân Camii’nde yahut da Sultan II. Bayezid Camii’nde yapılırdı ki bu husus, usûl-ü kadîmeden sayılırdı. Kıraat cemiyetlerinin, reisü'l-kurrânın tensibine göre, Pazartesi veya perşembe günleri yapılması da usûl-ü kadîmeden sayılmıştır. Kurrâ cemiyetlerinde de hıfız cemiyetlerinde olduğu gibi camide mihrap setinin üzerinde reisü'l-kurrâ kürsüsü kurulur ve cemiyet yapılacak kâri’ler, hocaları ile birlikte kurrâ kürsüsünün, tam karşısında yerlerini alırlar idi. Reisü'l-kurrâ kürsüsü, merkez yapılarak oluşturulan hilâlin uç kısımlarına da seyyar birer “kâri’” kürsüsü konurdu.

Cemiyete dâvetli misafir kâri’ler, reisü'l-kurrâ kürsüsünün sağına ve soluna icazet tescilindeki kıdem sırasına göre teşrifatçı tarafından oturtulurdu. Reisü'l-kurrâ kürsüsünün sağ tarafına “İstanbul Tarîkı”ndan mücâz olan kâri’ler, icazetlerindeki kıdem sırasına göre oturtulurken reisü'l-kurrâ kürsüsünün sol tarafına da “Mısır Tarîkı”ndan mücâz olan kâri’ler, icazetlerindeki kıdem sırasına göre oturtulur idi. Kıraat cemiyetlerinde misafir davetli kâri’ler, yapacakları tilâvetlerinde, reisü'l-kurrânın izin verdiği süre içinde, “vücûhât” yaparlar; hatalara ânında müdâhele edilir ve kâri’ susturularak devre dışı bırakılır. Kurrâ cemiyetlerinde ilm-i kıraatan mücâz olmayan huffâz, reisü'lkurrâ karşısında tilâvet-i Kur’an yapma yetkisini hâiz değildir.

Sultan II. Bayezid Camii’nde ana kubbeyi tutan öndeki fil-ayaklarının köşesinde sabit kurrâ kürsüleri bulunmaktadır. Bu kürsüler, günümüzde de aynen yerinde muhafaza edilmektedir. Eyüp Hz. Halid Camii ile Fatih Sultan Mehmed Han Camii’nde ana kubbeleri tutan öndeki fil ayakları ve sütunlar, sabit kurrâ kürsüsü yerleştirmeye müsait olmadıkları için bu camilerde yapılan kurrâ cemiyetlerinde kâri’ler için “portatif-kurrâ kürsüsü” kullanılmıştır.

Önemli Not: Huffâz ve kurrâ cemiyetlerinde yapılan bu düzenlemeye âit bilgiler, muhterem hocam merhum reisü'l-kurrâlardan İstanbul Sultan II. Bayezit Camii Baş imam-hatibi Hendekli Abdrrahman Gürses’ten şifâhî olarak alınmış bilgilerdir.



İLM-İ KIRAAT TEDRİSİNDE İCÂZET GELENEĞİ VE TESCİLİ

Altını çizerek bir daha ifade edelim ki Kur'an-ı Kerim öğretiminde "Fem-i Muhsin" sahibi bir üstâzın önünde rahle-i tedrisâta oturmak, temel bir esastır. Kur'an-ı Kerim öğreniminde tâlib-i ilim olan kişi, tıpkı Hz. Peygamber'in, (s.a.s.) Hz. Cebrâil'den aldığı gibi o da üstâzının "Fem-i Muhsini"nden alma durumundadır. İlm-i kıraat tedrisinde bilgi ve becerinin, üstâzdan bu tarz alış şekline "Ahz" denmiştir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim öğretiminde tâlib- i ilim olan kişi, tilâvet ve kıraatı, üstâzının "Fem-i Muhsini"nden aynen alacaktır. Anne sütüyle, evlada geçen maddî-manevî değerler gibi üstâzın tilâvet ve kıraat tavrı ile birlikte temsil ettiği maddî-manevî ve ahlâkî değerleri de öğrencisine geçer ve geçmelidir de... Bu sebepten düzenlenen icâzetnâmelerde görüldüğü üzere; icâzeti veren üstâz, yetiştirdiği öğrencisine manevî evladı gözüyle bakmaktadır.

O, sahip olduğu bu Kur'anî bilgiyi, paylaşılması ve gelecek kuşaklara aktarılması gereken ilâhî bir emanet olarak kabullenmiş ve bu emâneti, asıl sahibi olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahabesine intikal ettirdiği gibi aynen – sahih ravî senedine ve de üstâz silsilesine dayalı olarak- icazet verdiği öğrencisine aktarmayı kutsal bir görev olarak kabullenen kişidir.

Verilen bu icâzetler, tarihî süreç içinde birçok örneğine rastlandığı üzere şifâhî de olmuş yazılı da olmuştur. İmam Muhammed El-Cezerî örneğinde görüldüğü üzere bu zât, kitaplarını okuyup anlayan her ilim tâlibine, kitabını okutmaya dâir izin ve icâzet vermiştir. Çünkü "icâzet vermek", İslamî literatürde bir "üstâz hakkı" olarak kabullenilmiştir. Tek tek kişi bazında "icâzet" verildiği gibi gurup ve zümrelere de -telif ettiği kitabını okutmaya izin verme anlamında- icâzet verilmiştir.

Yukarıda ilgili bölümlerde görüldüğü üzere Mekke'de evlerde ve Dârü'l-Erkam'da, Medine'de Mescid-Nebî sofasında ve küttâplarda; Hulefâ-i Râşidin devrinde: Tüm cami ve mescidlerde tesis olunan ilim halkalarında Kur'an-ı Kerim öğretimi yapılmıştır. Osmanlı coğrafyasında ise cami ve mescidlerde kurulan ders halkalarının yanı sıra cami ve mescid dışında tesis olunan muallimhanelerde, sıbyan mekteplerinde, dârü'l-huffâzlarda, dârü'l-kurrâlarda, dârü'l-hadislerde ve hatta Türbelerde Kur'an-ı Kerim öğretimi yapılmıştır. Bunun en somut örneği, Osmanlı Devleti'nin ikinci kurucusu kabul edilen ve İmam Cezerînin talebeleri arasında yer alan Çelebi Sultan Mehmed'in, kendi adına Bursa'da inşa ettirmiş olduğu "Yeşil Türbe" dir.



Görüldüğü üzere türbe, sekizgen bir plâna oturtulmuştur. Kible cihetine mihrap nişi konan bu türbede giriş kapısı da mihrap-nişinin, tam karşında ve onun ekseninde yer alan duvarda açılmıştır. Türbeye girildiğinde sağda ve solda yer alan sofalar, Mescid-i Nebî'deki “suffe” den esinlenilerek dizayn edilmiş ve tarihî süreç içinde Kur'an-ı Kerim öğretiminde kullanılmış “sahın ve sofa”lardır.

İstanbul'da Eyüp Hz. Halid Türbesi'nin müştemilâtı olarak Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa tarafından inşa ettirilerek hizmete konan “cüzhâne” örneğinde olduğu gibi türbe müştemilâtı olarak inşa edilmiş olan cüzhâneler de Kur'an-ı Kerim öğretiminde önemli hizmetlere vesile olmuştur. “Es'ami-i Kurrâ Defteri”nde görüldüğü üzere üstâz ve talebe olarak bir çok türbedârın, kârî' olarak, bu defterde “icazet” kaydının bulunduğu şahit olunmaktadır.

Diğer yandan başta Süleymaniye Kitaplığı olmak üzere yazma eserlerin muhataza edildiği kütüphanelerde birçok “icazetnâme” örneğine rastlanmaktadır. İnceleme imkânı bulduğum son iki reisü'l-kurrâdan Gönenli Mehmed Öğütçü Hoca Efendi ile Hendekli Abdurrahman Gürses Hoca Efendi'nin icâzetnâmelerinde görüldüğü üzere; içerik ve muhtevâ bakımından icâzetnâmeler, vakfiyelerde, olduğu gibi, benzer bilgileri içermekte ve yine benzer üslupta kaleme alınmış bulunmaktadır. Ancak Gönenli Mehmed Öğütçü Hocamızın icâzetnâmesinde görüldüğü üzere bazı icazetnâmelerde metin içinde geçen tüm râvî ve üstâz isimleri, yapılan orijinal bir şamada ayrıca gösterilmiştir. Dikkati çeken husus:

Gönenli Mehmed Öğütçü Hocamızın İcazetnâmesini, Fatih Camii ders-i âmlarından Serezli Ahmed Şükrü Efendi vermiş ve mühürlemiş olmakla birlikte bu icâzetnâmeyi, meşhur kârî'lerden ve Nakşî Tarikatı şeyhlerinden Şeyh Abdullah Hasîb Efendi kaleme almıştır. Teberrüken tebliğimin sonuna aldığım bu “şema sûreti”nde görüldüğü üzere mücâz kişi olarak Gönenli Hocamızın yeri, şemanın en sonunda boş bir daire şeklinde gösterilmiştir. İcâzetnâmede yer alan “üstâz şeması” ile “hâtime” sayfasının tetkikinden de anlaşılacağı üzere Gönenli Mehmed Öğütçü Hocamız'ın icâzetnâmesi, hem “hat” yönünden ve hem de metin muhtevasının, şema halinde gösterilmesi yönünden, bir ayrıcalığa ve de orjinalliğe sahiptir.

Üstâzları tarafından kişi adına düzenlenerek mühürlenmiş olan icâzetnâmelerin, resmî bir prosüdür içinde bir ana deftere kaydı ve bu kayıt defterine göre de resmî işlem yapılması, Sultan II. Abdülhamid devrinde

ve 1887 yılında başlamıştır. 03 Mart 1924 yılında çıkan 430 Sayılı Yasanın uygulamaya konduğu güne kadar da devam etmiştir.

Daha sonrak yıllarda ise “Esâmi-i Kurrâ Defteri” adıyla anılan ve Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi’nde mahfûz bulunan bu defterde “reisü’l-kurrâ” için belirlenmiş olan şartları hâiz olan kişi, resmî olmasa da, gelenek ve töre gereği, “reisü’l-kurrâ” ünvanını almış; huffâz zümresi ve halkımız tarafından da bu fiilî durum, samîmiyetle benimsenmiştir.

Cumhûrî idareye geçilerek şeyhu’lislamlığın kaldırıldığı 1924 yılından bu yana “reisü’l-kurrâlık”, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu’nun şahsiyet-i maneviyyesine dâhil bir hizmet birimi olmakla birlikte bu hizmet, resmîyet kazanmamış; Kur’an-ı Kerim tâlipleri ve de halk arasında “Esâmi-i Kurrâ Defteri”nde yer alan ölçülere göre - gelenek tarzında fahrî olarak- sürdürülmüş ve bu günlere kadar gelinmiştir. Günümüzde-gayr-i resmî olarak reisü’l-kurrâlığı temsil eden kişi, Eyüp Hz. Halid Camii Emekli imam-hatiplerinden Muhterem Hocamız Ahmed Aslanlar’dır.

ÖZEL İHTİSAS KURSLARINDA VE İLÂHİYYÂT FAKÜLTELERİNDE İLM-İ KIRAAT TEDRİSİ

1970’li yıllarda Dr. Lütfü Doğan ve Dr. Tayyâr Altıkulaç hocalarımız tarafından “Hizmet İçi İhtisa Kursu” adı altında Diyanet İşleri Başkanlığı’nca İstanbul’da açılan “Haseki Eğitim Merkezi”nde başlatılan ilm-i kıraat öğretim çalışmaları, Türkiye Diyanet Vakfı’nın kuruluşunda, Hac organizasyonunda, yurtdışı hizmetlerinde, rü’yet-i hilâl konferansında, basılı ve görsel yayınlar-da görüldüğü üzere ülkemizde yapılmakta olan diyânî hizmetlere yeni bir açılım getirmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığınca gerçekleştirilen bu açılamdan sonra İstanbul’da Doç. Dr. Fatih Çollak ve Emekli Süleymaniye Camii imam-hatibi Mehmed Sevinç hoca efendiler tarafından yönetilen özel ihtisas kurslarında da başarılı bir şekilde ilm-i kıraat öğretim faaliyetlerinin yapıldığı görülmektedir. Resmî programlarında bulunmamakla birlikte-kişisel bazda ve isteğe bağlı olarak bazı ilâhiyyât fakültelerinde de kıraatla ilgili çalışmaların yapıldığı izlenmektedir.

Hafızam beni yanıltmıyorsa son reisü’l-kurrâlardan Abdurrahman Gürses Hocamızın talebi üzerine Dr. Tayyâr Altıkulaç ve Dr. Lütfü Doğan hocalarımızın gösterdikleri üstün gayretleri ile İstanbul-Haseki Eğitim Merkezi’nde başlatılan bu ilmî faaliyet, rasyonel bir biçimde geliştirilmeli ve Diyanet İşleri



Başkanlığına bağlı Mushafları İnceleme Kurulu, geçmişindeki birikimlerini de dikkate alarak ülkemizde yapılmakta olan İlm-i kıraat öğretimi ile ilgili çalışmaları, bir üst kuruluş olarak, izlemeli; reisü'l-kurrâlık ve icâzet konularını tekrar ele alarak bunları, yasal bir zemîne oturatarak güncelleştirmelidir.

Bilgi sayar, internet ve de feys-bûk gibi... iletişim araçlarının yoğun bir şekilde kullanıldığı bu çağda Kur'an-ı Kerim kıraatının ve kitâbetinin –aslına uygun bir şekilde korunmasını ve de devamını sağlamak için yalnız “Esâmi-i Kurrâ Defterinde” yer alan verilere dayanmak, artık, yeterli olmayacaktır. Yeni şeyler söylemek ve yeni açılımlar yapmak gereği vardır.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim: 6/90; 6/160; 11/29; 25/27; 26/109, 127, 145, 164; 38 /86; 20/114; 75/17-19.

Muhammed Fuad Abdülbâkî, Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l- Kur'3ani'l-Kerîm. Riyâzü's-Sâlihîn Tercemesi, Mütercimleri: Kıvâmüddîn Burslan ve Hasan Hüsnü Erdem,

Pro.Dr. Cahit Baltacı, XIV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, 1976, İstanbul.

Muhamed b. Muhammed El-Cezerî, Gâyetü'n-Nihayeti fî Tabakati'l-Kurrâ (G. Berostraesser Neşri, 1933)

Ahmed Ateş, İslam Ansiklopedisi, C. 8,s, 406-407, İstanbul 1971.

Recep Akakuş, Eyüp Sultan ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 1991.

İslam'da Kur'an Öğretimi ve Reisü'l-Kurrâ Gönenli M. Öğütçü Hoca Efendi.

Tarihsel Kimliği Açısından Nuruosmaniye Külliyesi ve Kur'an Öğretimi.

Molla Mehmed Emîn Efendi, Umdetü'l-Hullân fî İzâh-ı Zübdeti'l-İrfân

Prof. Dr. Abdurrahman Çetin, Ebû Amr-Eddânî, Hayatı Eserleri ve Câmiu'l-Beyân, Bursa, 1980.

Ali Osman Yüksel, Kıraat İlminde İbnü'l- Cezerî ve Tayyibetü'n- Neşr (İst. Y. İs. Enstitüsü öğret. Üyeliği tezi).

İlmiye Sâlnâmesi, Dârü'l-Hilâfeti'l- Aliyye /İstanbul, 1333 -34/ 1915.

Bursalı Tahir Efendi, Osmanlı Müellifleri, C. I, S. 361-366.

Mehmed Süreyyâ, Sicil-i Osmânî, C.I, s. 251.

Ali Ongül, Sultan III. Osman Vakfiyesi, Manisa, 2003.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter No: İstanbul Esas/1961 ve İstanbul Esas/ 1962, s.401/7 ve 440/ 18'de Molla Gürânî ve İsmail Ağa camilerinde Şeyhu'l-Kurrâlık vakıfları; Aynı arşivde mahfûz Eski Hazîne Defteri, s.' te de muhtelif şeyhu'l-kurrâlık cihetleri görülmektedir.

Düstûr tertib: I C. II, s. 177b ve devâmında yer alan ilk “Tevcih-i Cihât Nizâmesi”nin yenilenmiş şekli, Şeyhulislam Hayri Efendi Zamanında 1924 yılında geliştirelerek yeniden düzenlenmiştir. 1927 yılında da Diyanet İşleri Reisliği “Heyet-i Müşâvere” Kurulu da bundan yararlanarak yeni uygulamaların önünü açmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Arşivi'nde mahfûz (Bir ve iki numaralı Karar defterleri).

Ali b. Muhammed b. Ed-Debbâi, En-Neşrû'l-Kebîr.

İbrahim b. Utve b. İvâz, Takrîbü'n-Neşr.

Mecdî Efendi, Terceme-i Şekâyık.

İsmail Hâmî Danişmend, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, İstanbul, 1947.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, (Türk Tarih Kurumu Yayını).

Yılmaz Öztuna, Türkiye Tarihi.

Tahsin Öz, İstanbul Camileri, (Tarih Kurumu Yayını Ank. 1962).

Ayvansarayî Hafız Hüseyin Efendi, Hadîkatü'l- Cevâmî.

Zübdetü'l- Vekâyî Der Belde-i Celîle-i Bursa

Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyat Tarihi.

Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara 1979 .

Osman Keskioglu, Kur'an Tarihi, İstanbul 1953.

Ömer Nasûhî Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Ankara 1960.

Prof. Hamidullah ve Macid Yaşaroğlu, Kur'an-ı Kerim Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası, İst. 1965.

Ebü Şâme (599-665/1202-1288), El-Mürşidü'l-Vecîz İlâ Ulûmin Teteallakubi'l-Kur'ani'l-Azîz. (Ebû Şame tarafından kaleme alınmış olan bu kitab, Eski Diyanet İşleri Başkanlarından Tayyar Altıkulaç hocamız tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış ve de basılmıştır.)

İmam Şihâbüddin b. Muhammed b. Ahmed El-Kastalânî (923/1517), Letâfû'l-İşârât. Celâleddîn Es- Süyûtî (911/1505), El-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an.

Bedreddin Muhammed b. Abdillâh Ez- Zerkeşî (772/1370), El- Bürhân fî Ulûmi'l- Kur'an.

Muhammed b. Abdilazîz Ez- Zerkânî (1120/1710), El-Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an.

Subhu's- Salih, El-Mebâhıs fî Ulûmi'l-Kur'an .

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İnü'l- Arabî, Ahkâmü'l- Kur'an.

MÜZAKERE

Ramazan PAKDİL *

Kıymetli Hocalarım, Değerli Meslektaşlarım.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Emekli Üyesi Muhterem Hocamız Recep Akakuş'un "Reisü'l-Kurralık ve İcazet Geleneği" isimli tebliğinin müzakeresi naçizane bendenize verilmiş durumda. Böyle bizden büyük, kıdemli ve kıymetli hocalarımızı tenkit ne haddimize ama bu tür programların yapısı gereği bir müzakere edilip kritik edilmesi gerekiyor. Bu tebliğin müzakeresine Başkanlığımız bizi uygun görmüşler, kendilerine teşekkür ediyor, bunu emir telakki ediyor, el-emin fevka'l-edeb fetvasınca müzakeremi arz ediyorum.

Evvela tebliğ elime çok geç ulaştı. Sempozyumun başlamasından bir gün önce Perşembe günü ulaştı. O günden itibaren okumaya, gerekli yerleri işaretlemeye başladım. Çok istememe rağmen sempozyumun ilk iki gününde sizleri dinlemeye geledim. Özür diliyorum. Tebliği kelime kelime okudum. Cuma akşamı bitirebildim. Cumartesi günü de ilk etapta gözüme çarpan, hatalı bulduğum ve altlarını çizdiğim yerlerin tenkidini yapıp, doğru bildiklerimi yazmaya çalıştım. Maddeler halinde arz ediyorum.

1. Teknik açıdan eksiklikler var. Mesela, birçok imla hatası, harf eksikliği, transkripsiyon hataları var. Onlar ehil birisi tarafından iyice düzeltilmeden kitaplaştırılmamalı.

2. Dipnot neredeyse hiç kullanılmamış, cümle içinde âyetlerin sureleri âyet rakamları verilmiş, onların dışında gerek hadis-i şeriflerin gerekse ilmi tespitlerin kaynağı gösterilmemiş, hiç birisi ne dipnot olarak ne de paragraf içinde kaynak olarak gösterilmemiş. Dolayısıyla tebliğdeki bazı tespitler,

* Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi

bir kaynağa mı dayalı yoksa tebliğcinin fikri ve yorumumu belli değil. Hâl-buki ilmi eserlerde –velev ki bu bir tebliğ dahi olsa– bunlar belirtiliyor ve kaynaklandırılıyor.

3. Konu çok geniş tutulmuş. İlk vahiyden ta günümüze kadar Kur'an'ın ve Kıraatin geçirdiği tarihi süreç işlenirken, asıl açıklanması gereken “Re-isü'l-Kurralık ve İcazet Geleneği” kısmı zayıf ve cılız düşmüş, verilmesi gereken bazı bilgiler atlanmıştır. Aşağıda yeri gelince onlara da değinilecek ve ilave edilecektir.

4. Tebliğ'in 4. Sahifesinde “Ünzile'l-Kur'anü alâ seb'ati ahru fin = Kur'an yedi harf yani yedi lehçe üzerine indirilmiştir. Yedi harf, yedi lehçe olarak yorumlanmıştır. Bu yorum eksiktir ve gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü “Yedi Harf”, “Yedi Lehçe” demek değildir.

Bu yedi harfi yedi lehçe olarak kabul edince aşağıda tebliğin 4. sahifesinde: “... Bu konuda ihtisas yapmak (yani Aşere ve Takrib okumak), Arap dilinin 10 lehçesini, 40 şivesini ve 80 kadar da ağzını göz önünde bulundurarak Kur'an-ı Kerim tilaveti yapmaktır.” diyor.

Yine aynı yanlış yorumlamaya dayanılarak tebliğin 10. sahifesinde: “... Kıraat-ı Seb'a imamları için ikişer adet de ravi belirlendiğinden dolayı, indirac metodu ile yapılan öğretim sırasında Arapçaya bağlı yedi lehçe ve ondört şive kullanılmış olmaktadır.” denilmektedir. İmamların, ravilerin, tariklerin kıraatlerini, rivayetlerini, vecihlerini hep lehçe, şive ve ağız olarak yorumluyor, yanlış yorumluyor.

O halde “Yedi Harf” nedir?

İslam uleması bu “Yedi Harf” üzerinde çok ihtilaf etmişler, birçok yorumlar yapmışlardır. Bu kelimenin kırka yakın manaya muhtemel olduğu ileri sürülmüştür. Prof. Dr. İsmail Karaçam'ın “Kur'an-ı Kerim'in Nuzülü ve Kıraati” isimli bir tez çalışması vardır. Bu kitabın I. bölümü 100 sahifedir. Tamamen bu yedi harf üzerindeki ihtilaflarla ilgilidir. Bu kırk civarındaki ihtilafın yarısı burada açıklanır. Bunlardan ilk maddesi: “Yedi Harf, Arap kabilelerinden yedisinin lehçesidir.” diyor. Ancak bundan başka birçok görüşler var, bu bir tanesi... Bunlardan birisi de Hadis-i Şerifteki “Yedi”nin manasının bilinen sayı ismi olmayıp, çokluktan kinaye olduğunu söyleyenler de vardır. Yani “birden fazla okunuş vecihleri” demektir. Böyle devam edip gidiyor.

İbnü'l-Cezeri ise bu görüşlerin çoğunun sıhhatli olmadığını, bu konuda kendisini tatmin edecek bir fikir kapısı açması için Cenab-ı Hakka iltica

edip, otuz küsur sene kıraatlerin sahihini, şazzını, zayıf ve münkerini araştırarak beklediğini, sonunda böyle bir kapının açıldığını ve bu “yedi harf”in yedi çeşit vecih ihtilafı olduğu, bütün değişik okunan vecihler bu yedi çeşit vücuhtan birinin içine girdiğini zikrederek, o yedi çeşit vecihleri sıralar, aşağıdaki kaynaklarda o yedi çeşit vüchat tahkik edilebilir.¹

Bu yedi çeşit vüchat ve ihtilaflar şunlardır:

1. Kelimenin lafız ve manası değişmeden harekede vuku bulan ihtilaf. Örnek: **يَحْسِبُ - يَحْسَبُ / الْبَحْلُ - الْبَحْلُ**
2. Kelimenin lafzı değişmeden, harekesinin değişmesiyle mananın değişmesi şeklinde vukubulan ihtilaf. Örnek: **فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ - فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٌ**
3. Resmi hatta değişiklik olmaksızın, harflerin değişmesiyle manasının değişmesi şeklinde vukubulan ihtilaf. Örnek: **تَبَلَّوْا / تَبَلَّوْا**
4. Kelimenin resm-i hattı ve telaffuzu ayrı olup manada değişik olmaması şeklinde vukubulan ihtilaf. Örnek: **بَصْطَةً / بَسْطَةً**
5. Kelimenin resm-i hattı ve telaffuzu ayrı olup, manada da değişiklik olması şeklinde vukubulan ihtilaf. Örnek: **أَشْرَ مِنْكُمْ - أَشَدَّ مِنْهُمْ**
6. Takdim ve tehirde dolayı meydana gelen ihtilaf. Örnek: **يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ / يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ**
7. Resm-i hatlarda ve telaffuzda ziyadelik veya noksanlık şeklinde vukubulan ihtilaf. Örnek **وَأَوْصَى / وَوَصَّى** misallerindeki gibi olduğunu beyan ederek, ahraf’u-seb’a’nın bu yedi tasnifin dışında olamayacağı kanaatine varmıştır.

Ancak izhar, idgam, revm, işmam, tefhim, terkik, med, kasr, imale, fetih, tahkik, teshil ve nakil gibi vecihler, hafz ve mana ihtilafı cinsinden oldukları farzedilse bile bunlar yukarıdaki tasnifin birinci şikkına dahil olurlar.

Bu yedi vecih ihtilafının içinde yedi lehçe geçmemektedir. Onun için “Yedi Harf = Yedi Lehçe” yorumu da eksiktir. Gerçeği yansıtmamaktadır.

1 İbnü'l-Cezeri, en-Neşr, C.I, s.26-27; Celaledin es-Suyuti, el-İtkan, C.I, s.57; Prof. Dr. İsmail Karaçam, Kur'an-ı Kerim'in Nuzülü ve Kıraati, s. 92-95.

8. Tebliğ sahife 5'te: "İstihzah edilen Kur'an-ı Kerim nüshalarında "Resm-i Osmani" adı verilen bir hat=yazı stili kullanılmıştır." Denmektedir. Öncelikle bu tabir eksik bir tabirdir. Onun tam ifadesi Resm-i Hatt-ı Osmani'dir. Yorum olarak da yanlış yorumlanmış ve "Hat=yazı stili" tabiri ve yorumu yapılmıştır. Resm-i Hatt-ı Osmani bir yazı stili değildir. Hz. Osman Zinnureyn zamanında istinsah edilen (çoğaltılan) Kur'an nüshalarının değişik kıraatlerin okunuşunu da ihtiva edecek şekilde yazıların dizimine "Resm-i Hatt-ı Osmani" denir. "Yazı stili" tabiri bu manayı karşılamaz. O tabir, yazı karakteri ve yazı çeşidi anlamlarına gelir. Arapçada değişik yazı çeşidi ve yazı stili var. Mesela kufi, sülüs, nesih, divani, rik'a vs. gibi. Dolayısıyla önce tabir tam kullanılmalı sonra yorumu doğru yapılmalı diye düşünüyorum.
9. Tebliğin 20. Sahifesinden itibaren değişik yerlerde İstanbul tarikinın İstanbul'daki ilk temsilcisi ve üstadı için "Şeyh Ahmedü'l-Mısri el-Müseyyiri" kayıtları geçmektedir. Bu üstadın isminin sonundaki nisbe ismi yanlış telaffuz ediliyor. Bu kelime Arapça mim (م) sin (س), ya (ي), ra (ر) ve ya (ي) harfleri ile yazılıyor. Dolayısıyla harekesiz olunca şu şekillerin birisi olarak okunabilir: müseyri, mesiri, misiri, mesyeri, müseyyiri ve müseyyeri kalıplarından birisi ile okunabilir. Bendeniz bunu araştırdım, soruşturdum. Bunun doğrusu "mesyeri" olması gerekiyor. İki tane akademisyen ve Kurra arkadaşımız Doç. Dr. Fatih Çollak ve Yard. Doç. Dr. Mustafa Atilla Akdemir beyler eserlerinde bu nisbe ismi böyle yazmışlar.² Mısırdaki okuyan bir talebemizden soruşturduk. "Hocam şu anda "Mısıri" olarak telaffuz ediyorlar. Mısırdaki bir beldenin ve bir sülalenin adı" dediler. Biz de "Mesiri" olarak biliyor ve telaffuz ediyorduk. Buradan şu sonuç çıkıyor. Bunun fasihçesi "Mesyeri"dir. İsm-i mekândır. Kesret-i İstimalden, bu günkü avamicedeki "Mısıri" şekline girmiştir. Doğrusunu yazmak ve söylemek lazım diye düşünüyorum.
10. Tebliğin 24. Sayfasında: "Şeyh Ali b. Süleyman (Mısır tarikinın İstanbul'daki ilk üstadı) Şeyh Ahmedü'l-Mısri (İstanbul tarikinın İstanbul'daki ilk üstadı) dan ayrılmıştır. Medlerde de "mertebteyn" usulünü kullanmıştır." denmektedir. Bu ifade de Mısır Tarikinın

2 Yard.Doç.Dr. Fatih Çollak, Kur'an ve Tefsiri Araştırmalar IV. S.206; Yard.Doç. Dr. Mustafa Atilla Akdemir, Zübdetü'l-İrfan (Tahkik), s.23-24.



hem katabî hem de şifahî uygulamalarına uymamaktadır. Çünkü, hem Mısır Tariki hem İstanbul Tariki tedrisinde ve uygulamasında hem Aşere hatminde hem Takrib hatminde hem Meratib-i Erbaa ve hem Mertebeteyn usulleri uygulanır. Yalnız şu kadar bir farkla ki, Mısır Tarikinde Meratib-i Erbaa usulü Meryem sûresine kadardır. Oradan aşağısı mertebeteyn usulü uygulanır. İstanbul Tarikinde Rum sûresine kadar Meratib-i Erbaa, oradan aşağısında mertebeteyn usulü uygulanır.

11. Tebliğin 25 ve 26 sayfalarında Merhum Gönenli Mehmet Efendi ile Merhum Muhammed Rüşdü Aşikkutlu hoca efendilerin Mısır Tarikinin, Şeyh Ataullah Meslekinin son temsilcileri olduğu, Yeraltı hatibi merhum Hafız Ali Üsküdarlı Hoca Efendi ile Beyazıd Camii Baş imamı Reisü'l-Kurra H.Abdurrahman Gürses hocalarımızın İstanbul Tariki Ahmed es-Sofi mesleğinin son temsilcileri oldukları zikredilmektedir. Bu ifadeyle “Bu zevat ile bu mesleklerde sona erdi, bitti, söndü gibi bir imaj uyanıyor. Öyle değildir. Bir kere bu meslekler bitmedi. Bu zevattan okuyan ve halen yaşayan kurra hafızlar tarafından bu meslekler halen yaşıyor, okunuyor, okutuluyor ve yaşıyor. Bu mesleklerden biten ve sönen var mı?”

El-Cevap: Vardır. İstanbul Tarikinin itilaf mesleği ile Mısır Tarikinin mutkun mesleği bugün itibariyle icazetli üstatları kalmadığı için sönüştür. Kitaplarda kalmıştır. Okunmamakta ve okutulmamaktadır.

12. Tebliğin 29. Sahifesinde: “Şeyhü'l-Kurralıktan Reisü'l-Kurralığa geçiş ve uygulanan “usulü kadime” başlığı altında hemen Reisü'l-Kurralığın usulüne ve şartlarına geçilmiş, hâlbuki burası tebliğin ana konusu, dolayısıyla “Reis” ve “Kurra” kelimelerinin hem lugavî manalarının, hem de terim ve terkeb manalarının verilmesi ve açıklanması iyi olurdu, yapılmamış.”³

Konuya girmeden önce “Reisü'l-Kurra” teribinin analizi, tanımı ve tanımının yapılması uygun olacaktır. Şöyle ki: “Reisü'l-Kurra” ismi “Reis” ve “Kurra” kelimelerinin teribinden oluşan bir izafet teribidir. Kısaca: “Kurrânın reisi” demektir. “Reis” ne demek? “Kurra” ne demek? “Reisü'l-Kurra” ne demek? Bunları açalım ve açıklayalım.

3 İlave edilmek istenirse bk. Fatih Çollak, age., s.182-183. Bu ilave yazısı tarafımızdan yapıldı.

“Reis” kelimesi, Arapça bir kelime olup mastarı (رَاسٌ) veya (رِياسٌ) olan (رَاسٌ) fiilinden türemiş olup, lügatte: “Her şeyin en üst düzeyde olanı, bir şeyin başı, en üst olanı, bir topluluğun başkanı, efendisi veya öncüsü gibi manalara gelmektedir.”⁴

“Kurra” kelimesi ise mastarı (قَرَأَ) olan (قَرَأَ) fiilinden türeyen kârî (قَارِئٌ) ism-i failinin çoğuludur.

Kıraat, lügatte: “Bakarak yahut ezber olarak bir kitabın metnini telaffuz ederek yahut hiç telaffuz etmeksizin okumak, birine selam vermek veya kehanette bulunmak” anlamlarına gelir.

Tanım olarak Kıraat: Kur’an-ı Kerim’i bakarak veya ezberden bizzat telaffuz ederek okumaya denir.

Bu fiilden türeyen kârî (قَارِئٌ) kelimesi de: “Bir ibareyi okuyan, avuç içindeki çizgilere bakarak kehanette bulunan veya çoğulu olan Kurrâ (قُرَّاءٌ) kelimesi, genelde “okuyucu kişiler” anlamında kullanılırsa da, özel çerçevede bu kelime ile “belli bir seviyedeki Kur’an okuyucuları yahut Yedi Kıraat İmamı (Nafi, İbn Kesir, Ebu Amr, İbn Amir, Asım, Hamza, Kisaî) kastedilmektedir.”⁵

Kıraat ve Tecvid ilmi literatüründe “Kurrâ” kavramı; “Hafızlardan, kıraat ilmini hususi bir şekilde okuyup, tamamlamış olanlar” hakkında kullanıldığı gibi kendilerine kıraatlerin nisbet edildiği kıraat imamlarına da “kurrâ” tabiri kullanılmıştır.⁶ “Kurra” terimini biraz da geniş tanımlayacak olursak:

Kurra: Kur’an-ı Kerim’i ezberleyip, tecvid ve talim üzere okuyarak, sonra da ehliyetli (icazet sahibi) bir üstadın huzurunda, ilgili kıraat kitaplarının muhtevasına uygun olarak, kıraat-ı seb’ayı, kıraat-ı aşereyi ve takribi bütün rivayetleriyle, vecihleriyle ve tarikleriyle kıraat etmek suretiyle bitiren ve icazet alan kişilere kurra denir.

4 El-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Esasiyye, (Heyet), “Karae” ve “Kârî” md.; Fatih Çollak age., s.182-183.

5 İbn-i Manzur, Lisanü’l-Arap, “re’s” md.; Zebidi, Tacü’l-Arus, “Re’s” md.; Fatih Çollak, Kur’an ve Tefsir Araştırmaları IV., s.182.

6 Menahilü’l-İrfan, C.1, s.449.; Mehmet Zeki Pekalın, Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü; Fatih Çollak, age., s.183.



“Reis” ve “Kurrâ” kelimeleri çerçevesindeki bu tanımlardan “Reisü’l-Kurrâ” izafet terkibi türetilmiş isim olup, bu da şöyle tanımlanabilir.

Reisü’l-Kurra: Yaşadığı dönem ve muhitte kurralık vasıflarını taşıyan, ehl-i Kur’an zevat arasında, kıraat ilmi ile meşgul olup, okuyan ve okutan ve icazeti itibariyle en kıdemli olan ve Osmanlı payitahtlarından (İstanbul, Bursa veya Edirne’den) birinde oturan ve Reisü’l-Kurralık makamını hak eden, kurranın başı ve önderi olan zata Reisü’l-Kurra denir. Bu şahsın işgal ettiği makama da Reisü’l-Kurralık Makamı denir.⁷

Taşradaki şehirlerden Bursa ve Edirne’nin dışındaki şehirlerde Reisü’l-Kurralık yoktur, oralarda şeyhu’l-Kurralar vardır. Şeyhu’l-Kurralar Reisü’l-kurra’ya bağlıdırlar. Bursa ve Edirne Reisü’l-Kurraları ve bütün Şeyhu’l-Kurralar, kurra hafızlar ve hafızlar İstanbul’daki Reisü’l-Kurra’ya bağlıdırlar. İstanbul Reisü’l-Kurra’sı yukarıdakilerin hepsinin reisidir.⁸

13. Tebliğin 30. Sahifesinde, reisü’l-Kurra olacak kimsede aranan nite-likler ve şartlar (5) adet sayılmış ve yazılmış, Fatih Çollak’ın age. de Reisü’l-Kurra olmanın şartları başlığı altında 11 madde sıralanmış (s.216-217) ve yazılmıştır. Kaynak aynı: Esamlı Kurra Defteri. Şu durumda ya birisinde fazlalık var veya diğerinde eksiklik var. Eğer bu tebliğ kitaplaşacaksa kaynağa tekrar bakılıp eksik varsa tamamlanıp öyle basılmalı.
14. Tebliğin değişik yerlerinde “mücâz” terimi farklı farklı yazılmış. Bazı yerlerde “mücez”, bazı yerlerde “mücâz”, bazı yerlerde “mücâz” olarak yazılmış, hepsinin aynı olması lazım. Doğrusu “MÛCÂZ”dır.
15. Tebliğin 36. Sahifesinde: “İlm-i Kıraat tedrisinde İcazet Geleneği ve Tescili” başlığı altında, icazet tanıtılmadan, başka özelliklere geçilmiş. Hâlbuki önce icazet nedir? Açıklansa iyi olurdu. Ne yazık ki oralar atlanmış. Eğer kitaplaşacaksa o kısımların ilave edilmesi lazım. (İlave için bk. T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C.21, s.393-400-401)

7 Fatih Çollak, age., s.183; Not: Tariflere biraz daha efradını cami, ağyarını mani olsun diye taraf-ı naçizanemden ilaveler yapılmıştır.

8 Fatih Çollak, age., s.216.

Konuuya girmeden önce İcazet'in kelime manası, terim manası ve içeriği hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

İcazet'in kelime manası: "su akıtmak, helal kılmak, izin vermek, onaylamak, geçerli kılmak" gibi manalara gelir. CEVZ kökünden türemiştir.

Terim manası: "Su akıtmak" şeklindeki anlamından hareketle, "Bir alimin ilmini talebesine aktarması" şeklinde terimleşmiştir.

Kıraat ilminde İcazet: Kur'an lafızlarının usulüne uygun bir eda ile okunması açısından, okuyucuda bulunması gereken niteliklerin mevcudiyetini belirten yazılı yeterlik belgesi anlamındadır, bu yazılı icazettir.

Aranan niteliklerin varlığının sözle ifade edilmesi ise "şefehî=şefevî" icazet olmuş olur. Bunlar ise Kur'an'ın tamamını veya bir bölümünü üstada okumak (arz) veya onu üstattan dinlemek (sema) suretiyle kıraat imamlarından birinin kıraatine veya birden fazla kıraata uygun olarak okumada yeterli seviyeye gelmekle elde edilir.

Kıraat icazetinin ilk yazılı örnekleriyle genel kanaat, şekil, üslup ve kapsam olarak III. H. yüzyılın sonlarında diğer icazet türleriyle birlikte görülmeye başlandığı yolundadır.

Şekil ve muhteva bakımından farklı da olsa bazen muhtasar, bazen geniş olarak tertibi şöyledir: Besmele, hamdele ve salavatten sonra Kur'an okuma ve okutma ile ilgili bazı âyetler ve hadis-i şeriflerden sonra icazet verecek üstad (Mûciz), talib (mûcâz), Kur'an-ı Kerim kıraatlerini, hangi eserleri esas alarak okuttuğunu belirtir. İcazet almaya ehil olduğunu işaret eder. Daha sonra kendi üstadından başlayarak İbnü'l-cezeriye kadar kıraat zincirini zikreder. Bazı icazetnamelerde bu zincir, Hz. Peygamber'(s.a.v)e, ondan Cebraîl (a) a ve ondan Allah'(c.c.)a ulaşır. Bu arada yer yer kıraat ravilerine ait biyografik bilgiler verilir. Ve icazet alacak talebeye bazı tavsiyelerde bulunulur, dua edilir ve ondan dua beklenir, icazet alan talibin ve veren üstadın ismi zikredilir ve günü tarihi düşürülerek bitirilir.

Beni sabırla dinlediğiniz için teşekkür ederim.

MEHARİC-İ HURUF TANIMLARININ FARKLI ANLAŞILMASI

Kemal Gidde *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الكريم المَنَّان، والصلاة والسلام على صاحب الشريعة والبرهان سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الكرام، وتابعيهم مَن حملوا لواء القرآن ونافحوا عن هذا الدين حتى صاروا من الأئمة الأعلام... وبعد.

فإن أشرف العلوم وأعلاها منزلة علم القراءات، لارتباطه الوثيق بأعظم كتاب فيه تنضبط الألفاظ، ويُقرأ القرآن على أكمل وجه كما الله تعالى أمر وأراد، وبهذا العلم أيضاً يميز القارئ ما صحَّ وما شذَّ نطقه من الكتاب.

لقد كان لعلمائنا الكرام جهود فائقة في هذا الفنّ تأصيلاً وتقعيداً، ولم يكن هذا العلم حكرًا على أمة دون أمة، فكما كان للعلماء من أهل المشرق الدور الأسمى في حفظه والعناية به، من تجويد لفظه وإبراز معناه، كان كذلك لإخوانهم من أهل المغرب فضل عظيم في العناية برسمه وتحرير وجوهه، وتمييز صحيحه عن سقيميه فهي جهود لا تنكر وأعمال قيمة لا تخفى، كالإمام أبي عمرو الداني، والمهدوي ومكي بن أبي طالب القيسي، والشاطبي وغيرهم.

كل هذه الجهود سخرها الله عزوجل لحفظ النص القرآني من التبديل والتحريف، ولعل هذا الملتقى العامر الذي تنظمه دار الخلافة العثمانية هو من سلسلة الجهود التي

* Dr., Cezayir

سخرها للحفظ على هذا النص المقدس، فشكر الله سعي القائمين على هذا الملتقى الكريم وأسأل الله الكريم أن يثيب العاملين عليه خير الجزاء.

عنوان المداخلة: «أسباب اختلافات النطق بالحروف مع اتفاق المخارج»

ملخص المداخلة

من العهد الأول الذي سعد فيه القلم والقرطاس بكتابة حروف الذكر إلى يومنا هذا ولا يزال المصحف والقراءة يلقيان من الحفظ والعناية والحرص على سلامة الرسم واللفظ والصوت ما يليق بجلال هذا الكتاب العزيز الذي تكفل الله عز وجل بحفظه، فألفت التأليف والبحوث في مسائل دقيقة جدا تعنى بما خفي ودق من مسائل القراءة والضبط، وبخاصة في ما يتعلق باباب المخارج والصفات وهو موضوع بحثنا في هذا الملتقى العلمي العامر الذي ينظمه قسم القراءات في جامعة مرمرة، والذي يبحث عن السر في تعدد وتباين أصوات الحروف من قارئ لآخر مع أن مخارج هذه الحروف متفق عليها عند الناس جميعا.

وللإجابة على هذا الإشكال فقد وزعت الموضوع على النقاط الآتية:

تمهيد : وتحدثت فيه عن فصاحة القرآن وكيف ظلت هذه الفصاحة تسير القرآن والعرب إلى أن اختلط اللسان العربي باللسان الأعجمي ففشا اللحن وضعف صوت الفصاحة حتى هيا الله عز وجل لهذه من الأعاجم ذاتهم ومن العرب من يعيد للصوت القرآني جرسه القديم ويحفظ للفظ القرآني تواتره صوتا ورسمًا.

تم تحدثت عن موضوع تأليف الكلام وعلمه، ثم أهم ما في البحث [مسألة مخارج الحروف وعدد الحروف واختلاف العلماء في عدد المخارج].

والمسألة الأهم في بحثنا هذا هو قضية الأخطاء المحتملة في نطق بعض الحروف المتقاربة في مخرجها وهذا جانب عملي من خلاله يتضح الجواب على الإشكال المطروح آنفا.

ولأن موضوع المخارج لصيق بموضع الصفات ختمت البحث بحديث مختصر عن صفات الحروف.

المداخلة: «أسباب اختلافات النطق بالحروف مع اتفاق المخارج»

تمهيد:

لقد كان للعرب لهجات شتى تختلف في جرسها وأصواتها وحروفها بحسب لسان كل قبيلة.

وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغتها ورقة لسانها، إذا أُنْتُها الوفود من العرب تخيَّرت من كلامها وأشعارها أجود لغاتها وأصفى كلامها، فاجتمع ما تخيرت من تلك اللغات إلى سليقتها التي جبلت عليها فصارت بذلك أفصح العرب، وأفضلها لسانا وأعذبها منطقاً، فكان طبعياً أن ينزل القرآن أول ما ينزل بلغة قريش.

ولما توافد الناس على الإسلام وانتقل القرآن إلى القبائل المجاورة، كانت الضرورة تستدعي أن يخاطب هؤلاء ببعض ما ألفوا من لهجات ولغات، رفعاً للحرَج وتيسيراً للفهم والقراءة والحفظ، وكانت رحمة الله بهذه الأمة أن أنزل القرآن على سبعة أحرف تأليفاً للعرب وتحقيقاً لإعجاز القرآن حين يسقط في أيديهم أن يأتوا بمثله أو بسورة منه. وقد جاء في السنة المطهرة عدة أحاديث كلها تتناول موضوع نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف.

عن أبي كعب رضي الله عنه قال: لقي رسول الله ﷺ جبريل فقال: «يا جبريل إني بعثت إلى أمة أميين منهم العجوز والشيخ والغلام والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط قال: يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف».

ولما كتب عثمان رضي الله عنه المصاحف ووزعت على الأمصار، طلب من المسلمين ألا يخالفوا في قراءاتهم رسم تلك المصاحف، فقرأ أهل كل مصر مصحفهم على ما كانوا يقرؤون قبل وصول المصحف، وتركوا من قراءاتهم التي كانوا عليها كل ما يخالف خط المصحف المرسل إليهم.

أما الأقاليم التي لم تصلها نسخة من المصحف الإمام فقد ظلت محتفظة بقراءة الصحابي الذي أقام فيها وسمعت منه - وإن كانت هذه القراءة على غير الحرف الذي

^١ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ فِي أَبْوَابِ الْقُرْآنِ بَابِ مَا جَاءَ أَنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، قَالَ عَنْهُ التِّرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَقَدْ رَوَى عَنْ أَبِي مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ تَحْفَةُ الْاِحْوَذِيِّ ج ٨ ص ٢١٢.

انعقد عليه الإجماع - حتى وصول نسخة من المصحف الإمام وعندها التزمت بما التزم به غيرها من ترك القراءات التي تخالف خط المصحف^٢.

وبقيت هذه المصاحف عمدة في الحفظ بعد الرواية والمشافهة من المقرئ ونسخ على غرارها مصاحف كثيرة خالية من النقط والإعجام، وكان الناس يقرؤون من هذه المصاحف فما أنفذوه منها نفذ وما احتمل وجهين طلبوا فيه السماع^٣، فهذا زيد عليه السلام كان في المدينة يتفرغ في كل رمضان من كل سنة لعرض المصاحف، فيتخلق حوله أصحاب المصاحف الجديدة فيعرضون عليه مصاحفهم وبين يديه المصحف الذي خصص لأهل المدينة،^٤ وكذلك فعل عبد الله بن السائب مع أهل مكة، والمغيرة بن شهاب مع أهل الشام وأبو عبد الرحمن السلمي مع أهل الكوفة وعامر بن قيس مع أهل البصرة. وظل الأمر كذلك حتى كثرت الفتوحات الإسلامية، ودخل في الإسلام كثير من الأعاجم، فاختلط اللسان العربي باللسان الأعجمي، وفشا اللحن على الألسنة وشاع بين الناس، وكان هؤلاء الأعاجم لا يميزون بين حروف الكلمة وإعرابها، الأمر الذي أدى إلى التفكير في صيانة المصحف من الخطأ واللحن، فكانت التحسينات الجديدة التي درأت عليه التحريف والتصحيح.

تأليف الكلام وعلمه

الكلام كله ألف من أربعة أشياء: من حرف متحرك، ومن حرف ساكن، ومن حركة، ومن سكون.

وذلك يرجع إلى شيئين: حرف متحرك، وحرف ساكن، والحرف المتحرك في كلام العرب أكثر من الساكن، كما أن الحركة أكثر من السكون.

وإنما كان الحرف المتحرك في الكلام أكثر من الساكن، لأنك لا تبتدئ إلا بمتحرك، وقد يتصل به حرف آخر متحرك، وآخر بعد ذلك متحرك، ولا يجوز أن يبتدأ بساكن،

^٢ الإبانة عن معاني القرآن المكي ص ٢٧. وتأمالات في تحريات العلماء للقراءات ص ٢٩، ٣٠ والمرشد الوجيز ص ٣٤٢، ٣٤٣.

^٣ المرشد الوجيز ص ٣٤٤.

^٤ المصاحف لابن أبي داود ص ١٧٥. لم أعثر له على تخريج.

ولا أن يتصل ساكن بساكن أبداً إلا أن يكون الأول حرف مد ولين، أو يكون الثاني ساكن للوقف، وإنما كانت الحركة أكثر من السكون للعلة التي ذكرناها في المتحرك والساكن.

اشتراك اللغات في الحروف وانفراد بعضها ببعض

فنقول: الحروف التسعة والعشرون المشهورة اشترك لغات العرب ولغات العجم في استعمالها إلا الظاء المعجمة فإنها للعرب خاصة، انفرد بها العرب دون العجم، وقيل: الحاء انفردت بها العرب. قال الأصمعي: ليس في الرومية ولا الفارسية تاء، ولا في السريانية ذال، وكذا ستة أحرف انفردت بكثرة استعمالها العرب وهي قليلة في لغة العجم، ولا توجد في لغات كثيرة منهم وهي: العين، والصاد، والضاد، والقاف، والظاء، والشاء.

وانفردت أيضا العرب باستعمالها الهمزة متوسطة ومتطرفة لم تستعمل ذلك العجم إلا في أول الكلام، وليس في لسان اختلاف لفظ التنوين^٥.

باب مخارج الحروف

المخرج: جمع مخرج على وزن مفعّل.

المخرج لغة: ﴿مَنْ خَرَجَ: الْخُرُوجُ: نَقِيضُ الدُّخُولِ. خَرَجَ يَخْرُجُ خُرُوجًا وَمَخْرَجًا فَهُوَ خَارِجٌ وَخَرَّاجٌ، وَقَدْ أَخْرَجَهُ وَخَرَجَ بِهِ.﴾

قال الجوهري: قد يكون المخرج موضع الخروج. يقال: خَرَجَ مَخْرَجًا حَسَنًا وَهَذَا مَخْرَجُهُ^٦

واصطلاحاً: اسم لموضع خروج الحرف وتميزه عن غيره، كمدخل ومرقد، الأول للدخول، والثاني للرقود^٧.

«أو هو الحيز المولد للحرف»

^٥ يرجى مراجعة التمهيد ابن الجزري، ص: ٤١.

^٦ لسان العرب، بتصرف ٢/٢٤٩.

^٧ لسان العرب، بتصرف ٢/٢٤٩.

والْحَرْفُ لغة: الطرف والجانب، وبه سُمي الحرف من حروف الهجاء ويجمع على: أَحْرَفٍ وَحُرُوفٍ وَحَرْفَةٍ. وروى الأزهري عن أبي الهيثم قال أما تسميتهم الْحَرْفَ حَرْفًا، فَحَرْفٌ كل شيء ناحيته كَحَرْفِ الجبل والسيف وغيره^٨.
واصطلاحاً: صوت اعتمد على مخرج محقق أو مقدر^٩.

فالمخرج المحقق: الذي يعتمد على جزءٍ من أجزاء الفم، كمخرج الحلق، واللسان، والشفيتين....

والمقدر: الذي لا يعتمد على أي من أجزاء الفم وليس له إلا مخرج واحد وهو الجوف تقدر فيه الحروف الخارجة منه وهو عبارة عن الهواء والخلاء الواقع في الفم، والحلق، فليس له حيز أو حاجز معين ولذلك تقدر فيه الحروف.
وقيل أيضاً أن الخيشوم مخرج مقدر، وهو كلام جدير بالاهتمام.

طريق معرفة المخارج

- ١- يسكن الحرف المراد معرفة مخرجه، أو يشدد.
- ٢- ندخل عليه همزة سابقة له.
- ٣- نحرك هذه الهمزة بأي حركة، أما أحرف المد فإننا نحرك ما قبلها بحركة تناسبها، فالألف يناسبها الفتحة، والواو يناسبها الضمة، والياء يناسبها الكسرة.
- ٤- ننطق بالحرف فحيث انقطع الصوت كان ذلك مخرجه المحقق، وحيث انقطع الصوت في الجملة، أي بانتهاء هواء الفم، كان ذلك مخرجه المقدر.
مثاله: ﴿أَب، أَس، إِنْ، أَخ...﴾ محقق.
﴿أُأ، أُو، إِي...﴾ مقدر.

حروف الهجاء

^٨ غاية المريد، ص: ١١٦.

^٩ غاية المريد، ص: ١١٦.

اختلف العلماء في عدد الحروف الهجائية، فذهب بعضهم إلى أنها ٢٨ مع حذف الألف، وذهب آخرون إلى ٢٩ بإثبات الألف، وهو الراجح.^{١٠}

قال الإمام الطيبي:

وعدة الحروف للهجاء تسع وعشرون بلا امتراء

أقسام الحروف الهجائية:

أ- حروف معاني: وهي حروف تدل على معنى إذا جاءت مع غيرها، نحو: من، إلى، عن...

ب- حروف مباني: وهي حروف الهجاء: أ، ب، ت، ث، ج، ح....

أقسام الحروف المباني:^{١١}

أ- أصلية. ب- فرعية.

- فالأصلية: تسعة وعشرون حرفاً على الراجح، أولها الألف، وآخرها الياء.

- والفرعية: التي تخرج من مخرجين أو تتردد بين حرفين أو صفتين وعددها ثمانية أحرف وهي:

١- الهمزة المسهلة بين: أي التي ينطق بها بين الهمزة والألف نحو: (أَعْجَمِي) {فصلت: ٤٤} أو بين الهمزة والياء نحو: (أَنَّكَ) {يوسف: ٩٠}، أو بين الهمزة والواو نحو: (أُنْزِلَ) {ص: ٨} عند غير حفص فيهما.

٢- الألف الممالة: أي التي ينطق بها مائلة إلى الياء وهي لحفص خاصة في كلمة (مجريها) {هود: ٤١}.

٣- الصاد المشمة صوت الزاي: نحو: (الصِرَاطَ) {الفاتحة: ٦} في قراءة حمزة فينطق بها مخلوطة بصوت حرف الزاي، وهي كما ينطق العوام حرف الظاء.

٤- الياء المشمة صوت الواو: نحو: (قِيلَ) {البقرة: ١١}، في قراءة الكسائي وهشام، فينطقان بها مخلوطة بصوت الواو. وهذا كله لا يضبط إلا بالتقي والمشافهة.

^{١٠} انظر الرعاية لمكي بن طالب، ص: ٢٤، والتمهيد لابن الجزري، ص: ٢٥.

^{١١} نهاية القول المفيد، ص: ٤٨-٥٠ بتصرف.

- قال الإمام الطيبي:**

والحركات أيضاً أصلية وفرعية:

فالأصلية ثلاث: الفتحة، الضمة، الكسرة.

والفرعية: اثنتان:

١٢ نهاية القول المفيد، ص: ٥١ بتصرف.

١- الحركة الممالّة: نحو: {بشرى} {يوسف: ١٩}، و{النار} {البقرة: ٨١} {وللّكافرين} {البقرة: ١٠٤}، عند من أمال ذلك فتكون حينئذ حركة فرعية ليست بكسرة خالصة ولا فتحة خالصة.

٢- الحركة المشمة: نحو: {قيل} {البقرة: ١١}، {وغيض} {هود: ٤٤} في مذهب من أشم كهشام والكسائي.

قال الإمام الطيبي:

والحركات وردت أصلية وهي الثلاث وأتت فرعية وهي التي قبل الذي أميلاً وكسرة كضمة كقيلاً

اختلاف العلماء في عدد المخارج

اختلف العلماء في باب المخارج على أربعة مذاهب:

١- أنها ٢٩ مخرجاً، أي بعدد حروف الهجاء، لكل حرف مخرج خاص به لا يشار تيسير علم التجويد، ص ١٣٣. كه فيه غيره.

وحجتهم: أنه لو لم يكن لكل حرف مخرج خاص به يميزه عن غيره لا تحدث الحروف ولأصبحت واحدة ولما تميزت من بعضها، فكان لزاماً أن يكون لكل حرف مخرجه الخاص والذي يميزه عن غيره.

قال بعضهم:

الحصر للتقريب وفي الحقيقة لكل حرف بقعة دقيقة

وقد رد هذا المذهب بأن الحروف المشتركة في المخرج تتميز بالصفات والعكس صحيح قال ابن الجزري: (كل حرف شارك غيره في مخرج فإنه لا يمتاز عن مشاركة إلا بالصفات، وكل حرف شارك غيره في صفاته فإنه لا يمتاز عن مشاركة إلا بالمخرج)^{١٣}.

٢- أنها ١٧ مخرجاً، وهو قول الجمهور، وعليه أكثر العلماء، ونهج:

الخليل بن أحمد الفراهيدي- شيخ سيبويه- ومكي بن أبي طالب، وأبي القاسم الهذلي، وابن شريح، وهو اختيار الإمام ابن الجزري.

^{١٣} النشر في القراءات العشر (١/١٦٩).

والمخارج في مذهبهم سبعة عشر مخرجاً موزعة على خمسة مخارج عامة وهي:

الجوف: وفيه مخرج واحد.

الحلق: وفيه ثلاثة مخارج.

اللسان: وفيه عشرة مخارج.

الشفتان: وفيهما مخرجان.

الخيشوم: وفيه مخرج واحد

٣- انه ١٦ مخرجاً، وهو مذهب سيبويه، والإمام الشاطبي، ومن تبعهم. والمخارج عندهم ستة عشر مخرجاً، منحصرة في أربعة مخارج عامة.

فقد أسقطوا مخرج الجوف ووزعوا حروفه على بقية المخارج، فجعلوا مخرج الألف من أقصى الحلق، كالهزمة، ومخرج الواو المدية كغير المدية، من الشفتين، ومخرج الياء المدية كغير المدية، من وسط اللسان، فالمخارج عندهم:

الحلق: وفيه ثلاثة مخارج.

اللسان: وفيه عشرة مخارج.

الشفتان: وفيهما مخرجان.

الخيشوم: وفيه مخرج واحد.

٤- أنها ١٤ مخرجاً، وهو مذهب الفراء، ويحيى، وقطرب، والجرمي. فقد أسقطوا مخرج الجوف ووزعوا حروفه كالمذهب السابق، وجعلوا: اللام، والراء، والنون من مخرج واحد، وبذلك اسقطوا ثلاثة مخارج:

١- الحلق: وفيه ثلاثة مخارج.

٢- اللسان: وفيه ثمانية مخارج.

٣- الشفتان: فيهما مخرجان.

٤- الخيشوم: وفيه مخرج واحد.

• ملاحظة:

الاختلاف بين الخليل بن احمد وسيبويه والفراء، اختلاف شكلي وغير حقيقي وهو يبيّن على شيئين:

- ١- ملاحظة مدى اعتماد الصوت في حروف الجوف على المخرج قوة وضعفاً.
- ٢- ملاحظة التقارب الشديد في مخرج: (ل، ر، ن).

فائدة المخارج

بالمخارج تعرف ماهية الحرف وتتحدد ذاته، ويتولد شكله، فهو ميزان الحرف الذي يعرف به حجمه ومقداره، فلا يزداد فيه ولا ينقص، وبه تعرف أوضاع الحلق واللسان والشفيتين عند النطق بالحرف^{١٤}.

أقسام المخارج

تقسم المخارج إلى قسمين:

- ١- عامة. ٢- خاصة.

١- فالمخارج العامة: التي تشمل على مخرج واحد فأكثر وتتضمن خمسة مخارج وهي: الجوف

- ١- الحلق، ٢- اللسان، ٣- الشفتان بمخرجيهما، ٤- الخيشوم.

وهذا هو اختيار ابن الجزري- رحمه الله- والذي سنتناوله بالتفصيل إن شاء الله.

٢- والمخارج الخاصة: التي تحتوي على مخرج واحد فقط. وهي سبعة عشر مخرجاً.

- وقبل أن نشرع في الكلام على المخارج لا بد أن نعلم أن هذا الباب من أهم أبواب التجويد، لأن اللسان لا يستقيم إلا بضبطهن فيجب على كل من يقرأ القرآن الكريم أن يعتني بهذا الباب، فمن المخارج والصفات نطق بأفصح اللغات.

قال الإمام ابن الجزري:

إذ واجب عليهم محتـم قبل الشروع أولاً أن يعلموا

مخارج الحروف والصفات ليلفظوا بأفصح اللغات

^{١٤} تيسير علم التجويد، ص ١٣٣.

المخرج الأول من المخارج العامة

الجوف

- لغة: الخلاء. (وجوف كل شيء داخله. قال سيبويه: الجوف من الألفاظ التي لا تستعمل ظرفاً إلا بالحروف لأنه صار مختصاً كاليد والرجل)^{١٥}.

واصطلاحاً: الخلاء الداخل في الفم^{١٦}.

- حروفه:

١- الألف الساكنة المفتوح ما قبلها: قال.

٢- الواو الساكنة المضموم ما قبلها: يقول.

٣- الياء الساكنة المكسور ما قبلها: قيل.

والملاحظ أن هذه الحروف كي يكون حروف مدٍ فإنه لا بد أن تكون ساكنة وأن يكون ما قبلها متحركاً بحركة من جنسها، فالألف يناسبها الفتحة. الواو يناسبها الضمة، والياء يناسبها الكسرة.

واعلم أن الألف لا يخرج إلا من الجوف لأنه لا يكون إلا ساكناً ولا يكون قبله إلا مفتوحاً.

وأما الواو. والياء فقد تخرج من غير مخرج الجوف وذلك إذا خالفتا شرط المد، وسيأتي لهما مزيد بيان لاحقاً إن شاء الله.

وعليه يكون للألف مخرج واحد مقدر، ويكون لكل من الواو والياء مخرجان: أحدهما مقدر والآخر محقق.

(وتتميز هذه الحروف بتسعد اللف وتسفل الياء واعتراض الواو. ونسبت إلى الجوف، لأنه آخر انقطاع مخرجها، فإن المخرج إذا توسع انتشر فيه الصوت وامتد ولأن وإذا ضاق انضغط فيه الصوت وصلب وكل حرف مساو لمخرجه إلا هي، ولذلك قبلت الزيادة)^{١٧}.

^{١٥} لسان العرب ٦٨/١.

^{١٦} الدقائق المحكمة، ص: ٢٠.

^{١٧} الدقائق المحكمة، ص: ٢١.

وتسمى هذه الحروف: جوفيه لخروجها من الجوف، وهوائية لانقطاع هواء الفم بها، فقد نسب إلى الهواء فهي تهوي عند اللفظ بها في الفم وعمدة خروجها في هواء الفم. وتسمى {حروف العلة والإعتلال: سميت بذلك للينها وموتها} ^{١٨}.

{أو لتأوه العليل- المريض- بها} ^{١٩}

وتسمى: مدية: لامتداد الصوت بها في يسر ولين.

قال ابن الجزري:

فألف الجوف وأختاها وهي حروف مد للهواء تنتهي

■ أسباب اختلافات النطق في هذا المخرج:

- ١- إخراج هذه الأحرف من الجوف والخيشوم معاً، مثل: {مؤمنين} {الشعراء: ٣} (هرون) {الشعراء: ٣} وبيان ذلك بإغلاق الأنف عند نطق هذه الأحرف فإذا أنحبس الصوت فيعلم أنه خرج من الخيشوم ودخل فيه صوت الغنة، فعندئذ يخرج هذه الحروف من مخرجها الصحيح وهو الجوف ولا يخرجها من الخيشوم.
- ٢- عند انتهاء حرف المد الألف بعض القراء يخرج معه صوت الهمز أو الهاء وكلاهما خطأ.

- ٣- عدم تحقيق سكون المد عند الوقف، فتجد بعض القراء يخلط هذا السكون بحركة خفيفة مثل: (هارون) {الشعراء: ٣} فتصبح (هارون، هارون) ومثل {مؤمنين} {الشعراء: ١٣} {مؤمنين، مؤمنين}.

المخرج الثاني من المخارج العامة

الحلق

الحلق: مساع الطعام والشراب في المرئ، والجمع القليل أحلاق والكثير حلوق قال الأزهرى: مخرج النفس من الحلقوم و موضع الذبح أيضاً من الحلق. قال أبو زيد: الحلق: موضع الغلصمة والمذبح ^{٢٠}.

^{١٨} العميد في علم التجويد، ص: ٤٨.

^{١٩} لسان العرب ١١/٤٦٧.

^{٢٠} لسان العرب، باختصار ١٠/٥٨.

وفيه ثلاثة مخارج خاصة وهي:

- ١- أقصى الحلق: أبعد ما يلي الصدر وفيه حرفان: {ء، هـ}.
 - ٢- وسط الحلق: ما بين أقصاه وما بين أدناه، أو ما لاصق الجوزة من أسفلها، وفيه حرفان: {ع، ح}.
 - ٣- أدنى الحلق: أقرب ما يلي الفم وفيه حرفان: {غ، خ}
- قال ابن الجزري:

ثم لأقصى الحلق همز هاء ثم لوسطه فعين حاء
أدناه غين خاؤها.....

■ أسباب اختلافات النطق في هذا المخرج:

- ١- تحول الهمزة على هاء، في نحو: (أنذرتهم) {البقرة: ٦}.
- ٢- حذف الهاء عند الوقف عليها وعدم تحقيقها في نحو: {القارعة: ١}.
- ٣- تحول الهاء إلى بسبب المجاورة، في نحو (فسبحه) {الطور: ٤٩}.
- ٤- تحول العين إلى همزة، في نحو: (أنعمت) {الفاطحة: ٧}.
- ٥- تحول العين إلى حاء بسبب المجاورة، في نحو: (فاصفح عنهم) {الزخرف: ٨٩}.
- ٦- تحول الغين إلى خاء، في نحو: (فاغسلوا) {المائدة: ٦}.
- ٧- تحول الخاء إلى غين، في نحو: (ويخش) {الزخرف: ٨٩}.

المخرج الثالث من المخارج العامة

اللسان

وهو اللسان جارحة الكلام

وقبل أن نبدأ الحديث عن مخارج اللسان فلا بد من دراسة الأسنان لأن لها تعلقا وثيقا بهذه المخارج.

- ١- الثنايا: جمع ثنية، وهي أربعة أسنان في مقدمة الفم، اثنتان في الفك العلوي: وتسمى الثنايا العليا، واثنتان في الفك السفلي وتسمى الثنايا السفلى.

- ٢- الرباعيات: جمع رباعية، وهي أربعة أسنان تلي الثنايا: سن واحدة كل جانب.
- ٣- الأنياب: جمع ناب، وهي أربعة أسنان تلي الرباعيات، سن واحدة من كل جانب.
- ٤- الأضراس: جمع ضرس، وهي عشرون سنا وهي على ثلاثة أنواع:
- أ- الضواحك: جمع ضاحك وهي: أربعة أسنان تلي الأنياب، سن واحدة من كل جانب.

ب- الطواحن: جمع طاحن وهي اثنتا عشرة سنا، ستة في الفك العلوي ثلاثة من الجانب اليمين، وثلاثة من اليسر. وثلاثة في الفك السفلي، ثلاثة في كل جانب.

ج- النواجد: جمع ناجذ، وهي أربعة أسنان في آخر الفم بعد الطواحن ويسمى الناجذ ضرس العقل، ويستعمل في المخارج منها ١٨ سنا وهي ستة عشر في الفك العلوي، والثنتان السفليتان.

تفصيل اللسان:

- أ- أقصاه: وهو أقرب ما يكون للبلعوم، وفيه مخرجان الحرفين: ق، ك
- ب- وسطه: أوسع، ويسمى شجر الفم وفيه مخرج واحد لثلاثة أحرف: ج، ش، ي.
- ج- حافته: أو جانبه، فللسان حافتان يمينى ويسرى. وفيه مخرجان لحرفين: ض، ل.
- طرفه: أو رأسه، مما يلي الشفتين والثنايا من الأسنان. فيه خمسة مخارج لأحد عشر حرف.

إذن فاللسان مخرج عام يحتوي على عشرة مخارج خاصة موزعة على أربعة أجزاء يخرج منها ثمانية عشر حرفاً، موزعة بين: أقصاه، ووسطه، حافته، وطرفه.

أ- أقصى اللسان:

أي: أبعد مما يلي الحلق. وفيه مخرجان لحرفين:

- ١- (ق): وتخرج من أقصى اللسان من فوق مع ما يحاذيه من الحنك الأعلى من المنطقة الرخوة وهي المنطقة القريبة من اللهاة وهي أعلى نقطة في اللسان من الحلق.

٢- (ك): وتخرج من أقصى اللسان من فوق مع ما يحاذيه من الحنك العلوي من المنطقة الصلبة والرخوة معا تحت مخرج (ق) أي أن (ك) أقرب إلى مقدم الفم من (ق) و(ق) أقرب إلى الحلق من (ك).

قال ابن الجزري:

..... والقاف أقصى اللسان فوق ثم الكاف

أسفل.....

●ملاحظة:

رب سائل يسأل ويقول: لما جعل أقصى اللسان مخرجين لحرفين، وأقصى الحلق مخرج لحرفين؟ والسبب أن أقصى الحلق فيه قصر، لذلك جعل مخرجاً لحرفين، أما أقصى اللسان ففيه طول ولذلك جعل مخرجين لحرفين. (وإذا عرف السبب بطل العجب).

■ أسباب اختلافات النطق في حرفي (ق، ك)

١- تحول القاف على كاف، في نحو: (خلقكم) {النساء: ١}.

٢- تحول الكاف إلى قاف، نحو: (سلحكم) {المدثر: ٤٢}.

٣- تحول الكاف إلى شين، في نحو: (أكبر) {البقرة: ٢١٧}.

ب- وسط اللسان:

وفيه مخرج واحد لثلاثة أحرف:

٣- (ج، ش، ي)

وتخرج من وسط اللسان وما يحاذيه من الحنك الأعلى^{٢١} ويراد بالياء هنا،

الياء غير المدية وهي المتحركة أو الساكنة بعد فتح، في نحو: (يعلم) {محمد:

١٩}، (الخير) {العاديات: ٨} وتخرج الجيم من وسط اللسان مع طرفه.

قال ابن الجزري:

^{٢١} الحنك باطن الفك من داخل الفم من أعلى أو من أسفل والحنك الأعلى له طرفان أمامي وخلفي، فالأمامي وهو الذي يحاذي طرف اللسان وفيه صلابة وهو الذي يسمى بغار الحنك والطرف الخلفي هو المخاذي الأقصى.



.....والوسط فجيم الشين يا

■ أسباب اختلافات النطق في هذا المخرج:

- ١- شوب الجيم صوت الشين، في مثل : (الشجرة) {البقرة: ٣٥}.
- ٢- مخالطة صوت الجيم تفخيماً.
- ٣- تحول الجيم إلى دال، في نحو: (الشجرة) {البقرة: ٣٥}.
- ٤- تحول الجيم من مخرجها إلى قرب أقصى اللسان فيخرج ما يسمى بالجيم المصرية، وهذا من الأخطاء الشائعة.
- ح- حافة اللسان:
وفيها مخرجان لحرفين:
- ٤- (ض) وتخرج من إحدى حافتي اللسان مع ما يليها من الأضراس العليا اليمنى أو اليسرى.
- الضاد من أصعب الحروف تكلفاً في النطق على الإطلاق، ولا توجد في أي لغة خلا العربية.
- قال ابن الجزري: واعلم أن هذا الحرف ليس في الحروف حرف يعسر على اللسان غيره والناس يتفاضلون في النطق به^{٢٢}.
- والضاد الساكنة تحتاج إلى كلفة ومشقة أكثر من المتحركة: فالضاد الساكنة: تخرج من أدنى حافة اللسان مع ما يحاذيها من الأضراس العليا وتأخذ الحافة من أقصاها إلى أدناها حتى تتصل بمخرج اللام، ويلامس طرف اللسان أصول الثنايا العليا، فهي تخرج بالتصادم بين طرفي عضوي النطق.
- والمتحركة: تخرج بالتباعد بين طرفي عضوي النطق، بانطباق حافة اللسان على الغار الأعلى من الحنك وينضغط الهواء خلف اللسان وعندما يبتعد اللسان يخرج الهواء بقوة نحو الفم.

^{٢٢} التمهيد لابن الجزري، ص ٥٨.

وعموماً فالضاد تخرج من الحافة اليمنى ومن اليسرى ومن الإثنيين معاً ومخرجها من الحافة اليسرى أيسر وأكثر استعمالاً ومن اليمنى أصعب وأقل استعمالاً، ومن الإثنيين معاً أعز وأعسر.

قال ابن الجزري:

..... والضاد من حافته إذ وليا

الأضراس من أيسر أو يمينها

وقال الشاطبي:

..... وهو لديهما يعز وباليمنى يكون مقللاً

■ أسباب اختلافات النطق في هذا المخرج:

١- تحول الضاد على دال، في نحو: (أنقض ظهرك) {الشرح: ٣}.

٢- تحول الضاد إلى طاء، في نحو: (أفضتم) {البقرة: ١٩٨}.

٣- تحول الضاد إلى ظاء، في نحو: (المغضوب) {الفاتحة: ٧}.

٥- (ل) وتخرج من أدنى حافة اللسان إلى منتهاها مع ما يحاذيها من لثة الأسنان العليا^{٢٣} وخروج اللام من الحافة اليمنى أيسر وأكثر استعمالاً - عكس - الضاد - ومن اليسرى أصعب وأقل استعمالاً ومن الإثنيين معاً أعز وأعسر - مثل الضاد -.

والمراد بأدنى الحافة أقربها إلى مقدم الفم إلى منتهى طرفه فوق الضاحك والناب والرابعة والثنية، وليس في الحروف أوسع منه مخرجاً.

د- طرف اللسان:

وفيه خمسة مخارج لأحد عشر حرفاً.

٦- (ن) وتخرج من طرف اللسان مع يليه من لثة الثنيتين العلويتين مع التصاقه بسقف الحنك الأعلى تحت مخرج اللام قليلاً.

^{٢٣} اللثة: هي اللحم المركب فيه الأسنان.

وهذه النون هي النون المظهرة الساكنة ولو تنوينا والمدغمة في مثلها- المشددة- والمتحركة.

وقيدنا المظهرة: بذلك المخفاة والمدغمة في غير مثلها.

فالمخفاة: ينتقل فيها طرف اللسان على قرب ما تخفي عنده فيكاد ينعدم إعمال اللسان ويصبح الاعتماد على الخيشوم.

والمدغمة: فتنتقل من طرف اللسان إلى مخرج ما تدغم فيه من الحروف قال ابن الجزري:

النون من طرفه تحت اجعلوا

٧- (ر) تخرج من طرف اللسان قريبا من ظهره^{٢٤} مع يليه من لثة الثنيتين العلويتين تحت مخرج النون.

قال صاحب الرعاية: الرء تخرج من مخرج النون غير أنها أدخل إلى ظهر اللسان قليلاً^{٢٥}.

■ أسباب اختلافات النطق في حرف الرء:

١- نطفه قريبا من الياء، وهذا ما يسمى (باللدغة أو اللثغة)، فبعض الناس يكون عنده (لدغة) في هذا الحرف وفي الغالب تكون مكتسبة ويمكن التخلص منها بمعرفة مخرج هذا الحرف وصفته مع كثرة التمرين والتكرار والسماع، وقد رأيت كثيرا ممن وفقهم الله ومن عليهم وعافاهم من هذا الأمر، وعليك بهذا الدعاء (وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي (٢٧) يَفْقَهُوا قَوْلِي (٢٨) {طه: ٢٧-٢٨}.

٨- (ط، د، ت) وتخرج من ظهر طرف اللسان مع التصاقه بأصول الثنايا العليا، أي: الجزء الذي تلتصق فيه الثنيتان في اللثة، ويعبر عنه بعض المجودين: بظهر طرف اللسان، ويقصدون به أول الطرف من جهة ظهر اللسان. والطاء أدخل والتاء أخرج.

قال ابن الجزري:

^{٢٤} ظهر اللسان: مساحته العلوية.

^{٢٥} الرعاية، ص ٥٨.

والطاء والذال وتامنه ومن عليا الثنايا.....

■ أسباب اختلافات النطق في هذا المخرج

- ١- تحول التاء إلى طاء بسبب المجاورة، في نحو: {استطاعوا} {البقرة: ٢١٧}.
- ٢- تحول التاء إلى طاء بسبب مجاورتها لحرف مفخم، في نحو: {المستقيم} {الفاتحة: ٦}.
- ٣- تحول الطاء إلى تاء، في نحو: {استطعتم} {الرحمن: ٣٣}.
- ٤- تحول التاء إلى دال للمجاورة، في نحو: {وأعتدنا} {النساء: ٣٧}.
- ٥- تحول الدال إلى تاء، في نحو: {الدين} {الفاتحة: ٤}.
- ٩- {ص، ز، س} وتخرج من طرف اللسان مع ما بين الثنايا العليا والسفلى قريبا إلى السفلى مع انفراج قليل بين طرف اللسان والثنايا العليا والسفلى والصاد أدخل، والزاي اخرج.

■ أسباب اختلافات النطق في هذا المخرج

- ١- تحول الصاد سيناً، في نحو: {مخمصة} {المائدة: ٣}.
- ٢- تحول الصاد زايًا، في نحو: {يصدر} {الزلزلة: ٦}.
- ٣- تحول الزاي سيناً، في نحو: {والرجز} {المدثر: ٥}.
- ٤- تحول السين صادًا، في نحو: {بسطت} {المائدة: ٨٢}.
- ٥- تحول السين زايًا، في نحو: {والمسجد} {البقرة: ٢١٧}.
- ١٠- {ظ، ذ، ث} تخرج من ظهر طرف اللسان مع التصاقه برؤوس الثنايا العليا، والطاء أدخل والذال أخرج.

قال ابن الجزري:

..... والطاء والذال وثاللعليا

■ أسباب اختلافات النطق في هذا المخرج

- ١- تحول الظاء ضادا، في نحو: {أظلم} {البقرة: ١١٤}.

- ٢- تحول الظاء زايًا، في نحو: (الظلمات) {البقرة: ٢٥٧}.
 - ٣- تحول الظاء زايًا مفخمة، في نحو: (الظالمون) {المائدة: ٤٥}.
 - ٤- تحول الذال زايًا، في نحو: (الذين) {البقرة: ٣}.
 - ٥- تحول الذال ثاءً، في نحو: (واذكروا) {البقرة: ٢٠٣}.
 - ٦- تحول الذال ظاءً، في نحو: (فذكروا) {التوبة: ٣٥}.
 - ٧- تحول الثاء سيناً، في نحو: (ثيبات) {التحریم: ٥}.
- وعلاج ذلك بتحقيق مخرج كل حرف وإعطائه صفاته.

وخلاصة مخارج اللسان العشرة:

- ١- أقصى اللسان: فيه مخرجان لحرفين: ق، ك.
 - ٢- وسط اللسان: فيه مخرج واحد لثلاثة أحرف: ج، ش، ي.
 - ٣- حافة اللسان: فيها مخرجان لحرفين: ض، ل.
 - ٤- طرف اللسان: وفيه خمسة مخارج:
- أ- طرف اللسان مع لثة الثنيتين العلويتين: ن.
 - ب- طرف اللسان من أعلاه مع لثة الثنايا العليا: ز.
 - ج- طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا: ط، د، ت.
 - د- طرف اللسان مع ما بين الثنايا العليا والسفلى: ص، ز، س.
 - هـ- طرف اللسان مع أطراف الثنايا العليا: ظ، ذ، ث.

المخرج الرابع من المخارج العامة

الشفتان

الشفتان: من الإنسان طبقا الفم، الواحدة شفهة منقوصة لام الفعل ولا مها هاء والشفة أصلها شفهة لأن تصغيرها شفهة والجمع شفا بالهاء^{٢٦}.

^{٢٦} لسان العرب ١٣/٥٠٦.

وهذا المخرج العام يحتوي على مخرجين خاصين:

- ١- بطن الشفة السفلى مع أطراف الثنايا العليا: يخرج حرف (ف).
- ٢- من بين الشفتين معا يخرج (م، ب) مع انطباق، و(و) مع انفراج قليل بين الشفتين.
- والمراد بالواو هنا: الواو غير المدية، بأن تكون متحركة، أو ساكنة بعد فتح، نحو: (خوف) {قريش: ٤}، (الله) {الأنعام: ٢٣}.

قال ابن الجزري:

من طرفهما ومن بطن الشفة فالفا مع أطراف الثنايا المشرفة
للشفتين الواو باء ميم

المخرج الخامس من المخارج العامة

الخيشوم

الخيشوم: من الأنف ما فوق نخوته من القصبه وما تحتها من خشارم رأسه، وقيل: الخياشيم: غرا ضيف في أقصى الأنف بينه وبين الدماغ. وقيل هي عروق في باطن الأنف^{٢٧}. وقيل: الخيشوم: أقصى الأنف. وأعلاه من الداخل.

وفيه مخرج واحد وهو: الغنة.

ومعناها لغة: صوت في الخيشوم، وقيل: صوت فيه ترخيم نحو الخياشيم تكون من نفس الأنف^{٢٨}.

واصطلاحا: صوت لذيد مركب في جسم النون والميم لا عمل للسان فيه. قيل إنه شبيه بصوت الغزالة إذا ضاع ولدها^{٢٩}.

• ملاحظة:

^{٢٧} لسان العرب ١٢ / ١٧٨.

^{٢٨} غاية المريد، ص: ٦٩.

^{٢٩} لسان العرب ١٣ / ٣١٥.

يخرج من الخيشوم صوت الغنة لا حرفها فهي صوت ملازم للميم والنون، فالغنة ليست حرفا يكتب وليس لها رسم ولا صورة، ولذلك عاب بعض العلماء على الإمام بن الجزري جعله الغنة حرفا له مخرج بالرغم من أنها صفة فكان اللائق ذكرها مع الصفات لا مع مخارج الذوات.

- والدليل على أن الغنة صوت يخرج من الخيشوم، أنك لو أمسكت أنفك عندها لم يمكن خروجها وبذلك يخرج صوت الغنة لا حرفها.

قال ابن الجزري:

..... وغنة مخرجها الخيشوم

تعريف الصفات:

لغة: جمع صفة، وهي ما قام بالشيء من المعاني «كالعلم والسواد» وأما النحويون فليس يريدون بالصفة هذا لأن الصفة عندهم هي النعت، والنعت هو اسم الفاعل نحو: ضارب، والمفعول نحو: مضروب وما يرجع إليهما من طريق المعنى نحو: مثل وشبه، وما يجري ذلك»^{٣٠}.

ولكن المقصود بها هنا المعنى الحسية أو المعنوية.

واصطلاحاً: كيفية ثابتة تعرض للحرف عند حصوله في مخرجه وتميزه عن غيره من الحروف^{٣١} ومعرفة المخارج- بالنسبة للحروف- بمنزلة الوزن والمقدار، ومعرفة الصفة بمنزلة المحك والمعيار.

فالصفات تعتبر بمثابة الموازين للحروف فتتميز بها الحروف وتميز بينها، فنعرف القوى من الضعيف وخاصة تلك التي تخرج من مخرج واحد كالطاء والتاء، فلولا الإطباق والقلقلة في الطاء ما استطعت أن تميز بينهما، وهكذا...

« قال الإمام المازني: إذا همست وجهرت وأطبقت وفتحت اختلفت أصوات الحروف التي من مخرج واحد.

^{٣٠} لسان العرب ٩/٣٥٦.

^{٣١} المنح الفكرية، ص: ٥٣.

وقال الرماني وغيره: «لولا الإطباق لصادرت الطاء دالا لأنه ليس بينهما فرق إلا الإطباق ولصارت الطاء ذالا ولصارت الصاد سينا، فسبحان من دقت في كل شيء حكمته»^{٣٢}.

فوائد الصفات^{٣٣}

١- تمييز الحروف المشتركة في المخرج: قال ابن الجزري: كل حرف شارك غيره في الصفات فإنه لا يمتاز عنه إلا بالمخرج وكل حرف شارك غيره في المخرج فإنه لا يمتاز عنه غلا بالصفات ولولا ذلك لا تحدث أصوات الحروف في السمع فكانت كأصوات البهائم لا تدل على معنى ولما تميزت ذواتها فمثلا: حروف «ط، د، ت» مخرجها واحد، فلولا الإستعلاء والإطباق في الطاء لصارت دالا، وهكذا

٢- معرفة القوي من الضعيف: ليعلم ما يجوز أن يدغم وما يجوز، فإن ما له قوة ومزية على غيره لا يجوز أن يدغم في ذلك الغير لئلا تذهب تلك المزية. فمثلا: حرف (ت) حرف ضعيف وحرف (ط) حرف قوي، فإذا جاءت (ط) بعد (ت) الساكنة وجب الإدغام الكامل وذهب (ت) بالكلية، نحو: (ودت طائفة) {آل عمران: ٦٩} أما إذا جاء الحرف القوي قبل الضعيف فلا يجوز حينئذ الإدغام الكامل بل يكون الإدغام ناقصا حتى لا تذهب ميزة القوة التي في الحرف القوي، نحو: (بسطت) {المائدة: ٢٨} فبقيت صفة الإستعلاء والإطباق والشدة والجهر وبقيت الصفات والقلقلة.

●ملاحظة:

إذا جاءت الرواية على خلاف ذلك بإدغام القوي في الضعيف، فتقدم الرواية، نحو: (نخلقكم) {المرسلات: ٢٠}، فأدغمت القاف في الكاف إدغام كاملا وذهبت جميع صفاتها بالكلية.

قال الشاطبي- رحمه الله:-

وما لقياس في القراءة مدخل فدونك ما فيه الرضا متكفلا

^{٣٢} هداية القارئ، ص: ٧٧ بتصرف.

^{٣٣} نهاية القول المفيد، ص: ٦٦ بتصرف.

٣- تحسين لفظ الحروف المختلفة المخارج: نحو: {أقتطمعون} {البقرة: ٣} وذلك بتخليص المرقق من المفخم إذا جاوره، والعكس الخ.....

اختلاف العلماء في عدد الصفات

اختلف العلماء في عدد الصفات فمنهم من عدّها ١٧ صفة، وهو الإمام ابن الجزري ومن تبعه.

ومنهم من عدّها ١٧ صفة أيضا، ولكن ينقص الذلاقة وضدها الإنحراف واللين وزيادة أربع صفات، وهي الغنة، والخفاء، والتفخيم، والترقيق، وهو الإمام المرعشي، ولكن المقام مقام عد الصفات اللازمة، والتفخيم والترقيق من الصفات العارضة.

ومنهم من عدّها ١٤ صفة، كالبر كوي بنقص الذلاقة وضدها وهو الإصمات و الإنحراف واللين وزيادة صفة الغنة.

ومنهم من عدّها ١٦ صفة، وهو الإمام الشاطبي، وشارح نونية السخاوي بحذف الذلاقة و الإصمات، وزيادة صفة الهاوي وهي الألف.

ومنهم من عدّها ٢٠ صفة.

وقد أوصلها صاحب إلى ٤٤ صفة.

وقد اخترنا مذهب الجمهور، وهو مذهب الإمام ابن الجزري بأنها ١٧ صفة ثم بعد الحديث عنها نتحدث عن صفتي الخفاء والغنة، وبعض الصفات زادها العلامة مكّي بن أبي طالب في كتابه الرعاية.

أقسام الصفات

١- صفات لأزمة: وهي الصفات الذاتية اللازمة التي تلازم الحرف ولا تنفك عنه بحال من الأحوال: كالهمس، والجهر، والاستعلاء، والاستفال..... الخ.

وتنقسم الصفات اللازمة إلى قسمين:

قسم له ضد:

- الجهر وضده الهمس.

- الشدة وضدها الرخاوة وبينهما المتوسط.

- الاستعلاء وضدها الإستفال.

-الإطباق وضدها الانفتاح.

- الإذلاق وضدها الإصمات.

قسم ليس له ضد:

الصفير- القلقلة- اللين- الانحراف- التكرير- التنفسي- الاستطالة

٢- صفات عارضة: وهي التي تلازم الحرف أحيانا وتفارقه أحيانا أخرى لسبب من الأسباب كالتفخيم، والترقيق، والإدغام، والإخفاء، والإقلاب، والمد، والقصر، والغنة. وسوف نتحدث عنها.

خلاصة البحث:

إن أكثر الأخطاء التي تبرز في قراءة الكثير من الناس تتعلق تحديدا بباب المخارج والصفات ولعل أهم الأسباب في اختلاف النطق ببعض الحروف ذات المخرج الواحد هو تلك المجاورة التي تجعل اللسان ينحرف من مخرج لآخر مما يحدث هذا الاختلاف، لذلك كان باب المخارج والصفات من أصعب أبواب التجويد على الإطلاق، من أتقنه كان صاحب حظ وافر في القراءة ومما يساعد على حدوث هذا الاختلاف كذلك تأثير اللهجة أو اللهجة التي يتكلم بها القارئ فالأعجمي مثلاً يجد صعوبة بالغة في تحقيق النطق ببعض الحروف التي ليست في لغته كحرف الضاد أو الحاء أو الخاء .. ومع ذلك يستطيع تطويع لسانه بهذه الحروف وترك اللحن إذا اجتهد وتربض ..

قال ابن الجزري:

وليس بينه وبين تركه إلا رياضة امرئ بفكه

ولقد سمعت قراءة كثير من الأعاجم هي والله أتقن وأضبط من قراءة كثير من العرب المتقنين، فهؤلاء الفتية تفتنوا لهذه الأسباب وراحوا يلزمون ألسنتهم القراءة الصحيحة حتى كان لهم ما يريدون.

هذا ما يسر الله تعالى ذكره وأسأل المولى القدير أن أكون قد وفقت في الكتابة
وأسأله التوفيق يوم العرض، أجدد شكري للقائمين على الملتقى وعلى رأسهم الدكتور
محمد أميم ماشالي حفظه الله تعالى ووسع عليه يوم القيامة.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- الإبانة عن معاني القرآن أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي تحقيق د. محمد الدين رمضان دار المأمون للتراث ط ١ سنة ١٩٧٩
- التمهيد للإمام محمد بن الجزري ط: دار الصحابة للتراث ٢٠٠٢ م.
- الدقائق المحكمة في شرح المقدمة الجزرية للإمام زكرياء الأنصاري ط: مؤسسة قرطبة.
- الرعاية لمكي بن أبي طالب القيسي ط: دار الصحابة للتراث طنطا ٢٠٠٢ م.
- العميد في علم التجويد للشيخ محمد علي بسة ط: المكتبة الأزهرية للتراث ١٩٩٧ م.
- المصاحف لابن أبي داود دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط ١ سنة ١٩٧٥.
- المنح الفكرية، للشيخ ملا علي القارئ ط: مؤسسة قرطبة.
- النشر في القراءات العشر للإمام محمد بن محمد بن الجزري ط: دار الكتب العلمية ١٩٩٨ م.
- تيسير علم التجويد للشيخ أحمد بن أحمد بن محمد الطويل ط: دار ابن الجزري.
- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي أبو العلاء محمد بن عبد الرحيم المبارك فوري جمع وترتيب عبد الفتاح شبل دار الكتب العلمية بيروت لبنان (طبعة جديدة ومنقحة)
- غاية المرید للشيخ عطية قابل نصر ط: دار التقوى.
- لسان العرب. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم طبعة مصورة عن طبعة بولاقا المؤسسة المصرية للتأليف و الترجمة (بدون تاريخ)

- نهاية القول المفيد للشيخ محمد مكي نصر الجريسي ط: مكتبة الصفا ١٩٩٩م.
 - هداية القارئ الشيخ عبد الفتاح عجمي المرصفي ط: دار الفجر الإسلامية ٢٠٠١م.
- تأملات في تحريرات العلماء للقراءات عبد الرزاق بن علي بن إبراهيم .
- المرشد الوجيز أبو شامة المقدسي تحقيق طيار طبعة سنة ١٩٧٥ دار ادر آلاتي
قولاج بيروت.

MÜZAKERE

Alican DAĞDEVİREN*

Sayın başkanım, muhterem hocalarım, değerli katılımcılar,

Hepinizi hürmet ve muhabbetle selamlıyorum. Kıymetli bilim adamı Kemal Gidde hocamıza da bu tebliğinden dolayı çok teşekkür etmek istiyorum. Bana sundukları otuz sayfalık metne baktığımda, işimin çok kolay olacağını zannetmiştim çünkü metin çok donuk idi fakat burada capcanlı, tatlı, başarılı bir sunumla karşılaşınca işimin zorluğunu anladım şimdi.

Öncelikle muhterem hocamızın tebliğini otuz sayfa hacimli bir tebliğ, okudum istifade ettim. Kendisine bu tatlı sunumu yanında ilmi kriterlere çok zaman ayırarak emek verdiği bir araştırma mahsulü tebliği istifademize sunduğu için de teşekkür ediyorum. Bana sunduğu bu metni tabi böyle güzel bir sunumla taçlandırdı hocamız. Ben otuz sayfalık metnin tamamını dikkate alarak bir müzakere yapmaya çalışacağım.

Hocamızın tebliğinin başlığı (Arapça), yani mahreçleri konusunda görüş birliği bulunan harflerdeki telaffuz farklılıklarının sebepleri. Yani fonetik farklılıkların sebepleri konusunda kıymetli bir tebliğ hazırlamışlar. Konu mahreç olunca bizleri ömürleri boyunca sadece tek harfi tespîh olarak telaffuz eden yani tek mahreci bulunan canlılara mahreç anlamında da üstün kılan yüce Allah'a sonsuz hamdû senaları yinelemek isterim. Çünkü hepimizin malumudur ki insan bu mahreç zenginliği ile diğer canlılardan da ayrılıyor. Demin ifade ettiğim gibi sadece bir za mahrecini telaffuzla ömrünü geçiren canlılar var. Zzz başka mahreç vermemiş rabbim. Sadece mim harfini telaffuz ederek ömrünü geçiren canlılar var, başka mahreç vermemiş rabbim onlara ama biz insanlara yirmi sekiz harf için yirmi sekiz özel mahreç

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi



vermiş. (Arapça) âyetinin mantukunca burada da insanoğlunun rabbine bu yönüyle de sonsuz hamdde bulunması gerekiyor çünkü demin dediğim gibi tek harfi tespih ediyor diğer canlılar ama bizler bu kadar zengin mahreçle sonsuz harflerle tespih etme imkânına sahibiz.

Bu girişten sonra muhterem hocamızın tebliği ile ilgili aciz kanaatlerim, kendileri de katkı olarak kabul ederlerse onay makamı kendileri tabi. Öncelikle hocamız mahreçleri konusunda ittifak bulunan harfler nasıl olur da bir okuyucudan diğerine farklılık gösterir, yani bu fonetik çelişkinin arka planında yatan sebepler nelerdir? Gibi bir konuyu araştırmayı hedeflemiş, hakikaten de çok özel ve elzem bir konu. Birkaç mülahazanın tebliği ile ilgili gayet başarılı bir metin ve sunum dediğim gibi ancak metnin tamamına baktığımda sadece bu ihtilaf sebeplerine ilk ihtilafı 13. Sayfada başlayabilmiş hocamız. Yani 13 sayfalık tabi ki çok kıymetli bilgiler sunmuş, konuya hazırlık yapmış, altyapı hazırlamış ancak esas odaklanılması gereken, tebliğde dikkat çekilmesi gereken konu 13. sayfada başlamış dolayısıyla keşke mukaddimeyi biraz daha özet geçebilip, konu üzerinde sunuma daha erken başlayabilseydi diye düşündüm doğrusu. İkinci olarak da, başlık ve içerik arasında bir uyum sorunu gözüktü bana doğrusu. Yanlışsam hocam düzelterek burada sanıyorum, metni okuduğumda daha çok muhtemel hatalara örnekler sıralanmış. Yani çokça örnek verilmiş hatalara ancak bir genelleme yapılmamış, yani hata sebepleri bir, iki, üç, dört, beş diye sebepler sıralanmaktan ziyade her harfin mahrecinden sonra bu harflerle ilgili şu tür hatalar yapılıyor diye örnek vermiş. Eğer konu bu istikamette devam edecek ise kanaatimce konunun ismi (Arapça) olsa daha güzel olurdu. Yani konu ile başlık arasında, tam bir uyum göremedim doğrusu. Ancak burada sunumda hocamızın tebliğinde biraz olgunlaştırdığını fark ettim. Bir açılım yapmış. Tabi ben metni dikkate almak zorunda olduğum için bu kanaatimi de paylaştım kendisiyle. Bir de bazı bilgilerde sanki bir çelişki olacakmış gibi gözüküyor, eğer o bilgileri aktarırken konuya bir başlık olarak bir açılım getirseydi hocamız o zaman okuyucu, dinleyici aklında da çelişki kalmayacaktı. Mesela, harflerin mahreci ile ilgili bir genellemeye gidilir ve harflerin mahreci 17'dir denir. Cezeri'ye göre de böyledir, hocamız da aynı kanaati paylaşmış. 14-16'yı da vermiş ancak keşke konunun başlığında 28 harf için kendisi 29, elif'i de ispat ederek 29 düşünüyor. Keşke 28 harf için 28 ayrı mahreç vardır diye üstte bir cümle düşseydi o zaman okuyucu, dinleyici de sıkıntı çekmezdi. Tabi ki hocamızın da her birimizin malumu ki her bir harfin mahreci müstakildir. 28 harf varsa, 28 mahreç vardır. Ancak bir genellemeye gidilerek za, sin, sad

harflerini (Arapça) sa, zel ve za harfine (Arapça) gibi böyle grup isimleri verilir. Bu bakış açısıyla, bu genellemeyle 17 gibi gözüktür. Keşke dediğim gibi 28 harf için 28 mahreç vardır dedikten sonra açılımı yapabilseydi daha güzel olurdu. Şimdi ben kıymetli bilim adamı hocamızın fenakkülü diyerek harf sayısını 29 olarak ifade ettiği ve o görüşü tercih ettiğini anladım metinde. Fakat metni şöyle bir okudum, yine bir açılış, bir açıklama cümlesi yapsaydı demek istiyorum. Tabi ki konu malumu kendisindir. Cef bölgesinden çıkan harfler 3 tane demiş, boğazdan çıkan harfler 6 tane, dil bölgesinden 18 tane, dudaktan da 4 tane. Toplam 31 harf yapıyor. Keşke hocamız deseydi ki bu 3 harfi, takdiri mahreç bölgesinden yani (Arapça), bunları takdiri mahreç bölgesinden sayıyorum deyip 28 şeklinde ayırsa burada tabi saydığımızda 31 sayısı ile 29 arasındaki farkı görmemiş olacaktık. Ayrıca, bazı kelime tercihlerinde de keşke biraz daha seçici davranabilseydi mesela bazı okuyucu hatalarına değinirken, (Arapça) tabirini kullanmış, keşke burada el-kari ya da (Arapça) deseydi çünkü el kurra kavramı literatürde bizim bildiğimiz kıraat imamları için bir kavram olarak da çok yaygın kullanılıyor. Yani bu okuyucu hatalarına temas ederken benim gibi bir okuyucu, kendimi kast ederek, ya da hata yapan bir okuyucuyu kast ettiğini anlamak için yani bu dediğim iki kavramı kullansa belki daha şık olacaktı diye düşünüyorum. Bir de Arap diline özgü harflerden bahsedilirken, yani sadece Arapçada bulunan harflerden bahsedilirken ta harfinden iki noktalı bahsedilmiş, bu harf başta Türkçemiz olmak üzere birçok dil ile ortak fonetik özelliklere sahip olan bir harftir. Sanırım tebliğ sahibi burada peltek ve üç noktalı sa harfini kast ederek bir imla hatası yapmış diye de düşünüyorum.

Son olarak bu emek mahsulü güzel tebliğ metnini okurken birkaç küçük akademik dokunuşa ihtiyaç duyulan bazı yerlere rastlamıştım. Bana sunulan metin üzerinde bu yerlere dikkat çekmeye çalıştım, kendisine takdim edeceğim inşallah. Süremi aştığımı biliyorum, bu notlarımı hocamla paylaşmak isterim daha sonra kendisi kabul ederlerse. Son cümle olarak doğrusu tadı damağımızda kaldı bu sempozyumun. Bir serinin ilki olmasını temenni ederek hürmet ve muhabbetlerimi sunuyorum efendim.

HARF EĞİTİMİNDE ARAP-TÜRK AĞZI İKİLEMİ ÜZERİNE

Mehmet Akif KOÇ*

İlk bakışta bu başlığın önemli bir sorunu işaret etmediği düşünülebilir. Nitekim “Neticede söz konusu olan Kur’an eğitimidir, farklılıkları abartmamak gerekir”, “Kur’an bütün insanlara vahyedilmiştir. Herkes onu kendi yerelliği içinde okuyabilir” gibi yargılarla çok sık karşılaşılmaktadır. Kur’an’ın evrenselliği, her milletten insanın, Arapça bir metin olarak önümüzde duran Kur’an metninin ses özellikleri hakkında özgürce karar verebilmesine imkân sağlar mı? Bu tür farklılıkların tezahürlerini neden “sorun” olarak takdim etme ihtiyacı hissetmekteyiz? Eğer bu bir sorun ise kendisini en çok hangi ortamlarda hissettirmektedir?

Kur’an eğitimi söz konusu olunca ülkemiz için belli başlı eğitim kurumları akla gelir. İmam-Hatip liselerinde elli seneyi aşkın bir süredir bu eğitim verilmektedir. Aynı şekilde, İlahiyat fakültelerinin ders müfredatı içinde “Kur’an dersi” yer almaktadır. Yine Kur’an kursları her dönemde halkımızın çok fazla rağbet ettikleri kurumlardır. Bu kurumlarda bulunan insanlar her geçen gün ivmesi daha da artan bir biçimde bu sorunu hissetmektedirler. Buradaki “her geçen gün” ifadesini özellikle kullandık. Bu ifade aslında sorunun ne zamandan beri kendisini ciddiyle hissettirdiğini de işaret etmektedir:

Orta çağda ve sonrasında küreselleşme başlayana kadar her millet kendi mahalli özellikleriyle Kur’an okuyordu. Milletlerin birbirlerinin Kur’an okuyuşlarını kitleler halinde görebilme imkânı yoktu. Tabii olarak her millet kendi okuyuş tarzına benzemeyen okuyuşlarla karşılaşmadığı için bir sorun da algılanmıyordu. Karşılaşmalar sadece mevzii idi. Birey-

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi



sel, sayılı, kısa süreli birkaç buluşmanın verdiği rahatsızlık tabi ki sorun doğurmuyordu. Diğer taraftan, bu dönemlerde teknik anlamda bir milletin okuma biçimini tashih etme imkânı da yoktu.

Küreselleşmenin başlamasıyla birlikte ülkeler ve halklar birbirleriyle doğrudan iletişime geçtiler. Bu iletişim, basitçe salt “bilgilenme” getirmedi. Bu tür bir etkileşim “özel alan” kapsamının daraldığı, en yerel uygulama alanlarının dahi ifşa olduğu yeni bir dünyaya kapı aralamaktadır. Hele internetin hayatımıza girmesiyle başlayan yeni süreçte küreselleşmenin dünyamızı hangi noktalara taşıyacağını bu günden kestirmek zor görünmektedir. İnternet yalnızca yazılı iletişimde değil, görsel ve işitsel etkileşimde de sınırları kaldırmakla kalmamış, bilgiye ulaşmayı akıl almaz biçimde kolaylaştırmıştır. 20. yüzyıla kadar ehil bir ağızdan Kur’an dinlemek bile hatırı sayılır çaba ve zahmeti gerektirmekteydi. Rical kitaplarındaki biyografilerde, âlimlerimizin bir tilavet üstadına ulaşmak için bile ne kadar uzun mesafeler kat ettiklerine sıklıkla temas edilir. Oysa bu gün böyle midir? İmam-Hatip liselerinde, Kur’an kurslarında, ya da çeşitli eğitim merkezlerinde okuyan öğrenci istese dahi karşısında bulduğu Kur’an öğreticisi ile yetinemez. Bütün bir İslam dünyası sayısız televizyon ve radyo kanalıyla, internet siteleriyle, CD ve USP’leriyle onun hizmetindedir. Dolayısıyla hocası ile diğer dünya arasındaki farklılıkları ister istemez sorgulamaktadır. Nitekim Kur’an eğitimi veren hocaların en fazla karşılaştıkları soru türleri “Ama hocam böyle okumuyor” benzeri kalıplarla başlamaktadır.

Bütün bunlar, yerelliğin tamamen kaybolacağını katiyen göstermez. Ancak artık ‘yerel’ gizli, kapalı ya da gizemli kalamayacak; sonuçta ‘alanı daraltılması gereken’, ‘aynıyla muhafaza edilmesi gereken’, ‘kısmen kalması gereken’ gibi sınıflandırmalara tabi tutulacaktır. Çünkü ‘yerel’, tıpkı ‘evrensel’ gibi, akıl, mantık, bilim... ışığında değerlendirilmekten varestedir.

Bu makale çerçevesinde ülkemizde yaşanan ‘Arap okuyuşu’-‘Türk okuyuşu’ çatışmasına genel hatlarıyla temas ederek, ilgili camianın dikkatini konuya çekmek istiyoruz. Yine ‘ses’ tahlillerine dayalı bir konunun yazılı bir yöntemle işlenmesinin beraberinde getireceği güçlükleri sesli örnekler vererek aşmayı düşünüyoruz. Ayrıca, tecvid ilmi ve maharic-i huruf konusunda bilinen tarifleri yeniden vermek niyetinde değiliz. Bu her iki konuda da makale başlığımıza uygun düşecek şekilde sadece farklılıkları

öne çıkaracağız. Yine bu makalenin tamamında “kıraat” kelimesine sadece “okuma” yani tilavet anlamı vereceğimizi, kelimenin farklı bağlamlarda doğrudan ifade edebileceği “kıraat-i aşera”nın icra usulleri manasından ictinab edeceğimizi özellikle belirtmek isteriz.

SES İÇERİKLİ SORUNLAR

“Ü” sesi, “Ü-U” arası ses: Mahalli okuyuşumuzun en belirgin ayırt edici özelliklerinden birisi “ü” sesi ya da “ü-u” arası bir sesi kullanarak Kur’an okumamızdır. Bu sesi şu gerekçe ile kullanmaktayız: İnce harflerin (hurûf-ı istifal: اب ت ث ج ح د ذ ز س ش ع ف ك ل م ن و ه ي) ötre halleri bu seslerle okunmalıdır. Eğer bunlar “u” sesi ile okunacak olursa, ötre harekeli kalın harflerin (hurûf-ı istila: خ ص ض غ ط ق ظ) ötre harekeli sesleri ile karışır. Bu durumda da ince ve kalın harf ayırımı ortadan kalkar. Bu gerekçe açıkça kendi dilimiz Türkçe’nin ince ve kalın tanımlarına dayanmaktadır. “U” sesi Türkçe’deki kalın ünlü (sesli) harfler (a, ı, o, u) arasındayken, “ü” sesi ince ünlü (sesli) harfler (e, i, ö, ü) arasındadır. Oysaki Arapçada “ü” sesi ya da “ü-u” arası bir ses bulunmamaktadır. Bu nedenle, söz konusu ses ayırımı Arapçada “u” sesinin tonlarıyla yapılmaktadır.

A sesi: Mahalli okuyuşumuzda ince harflerin (hurûf-ı istifal) üstün hallerinde, özellikle hemze harfinde “a” sesini kullanmaktayız. Oysaki Arapçanın ses özelliklerine göre, üstün hareke, kalın harfler hariç olmak üzere “e” sesi ile okunmalıdır. Yine elif çekerli ince harflerin “a” sesi ile uzatılma sorunu vardır. Mesela: *Yaaa, İnnaaa* gibi. Hâlbuki ince harflerin elif çekerli sesleri yine müstefil olmalıdır.

MAHÂRİC-İ HURÛF İÇERİKLİ SORUNLAR

ض (Dad): Mahalli okuyuşumuzun en belirgin ayırt edici özelliklerinden birisi de “ض” harfinin telaffuzunda gün yüzüne çıkmaktadır. Bilindiği gibi telaffuzu zor olan bu harfin sesi yalnızca Arapçada bulunduğu için Arapçaya *lisânu’d-dâd* denir. Bu harfin telaffuzu ile ilgili hatırı sayılır bir kitabyat mevcuttur ve Araplar arasında onun oldukça kalın bir “da” sesi ile telaffuz edilmesi konusunda hemen hemen bir mutabakat vardır. Ancak bu harfi biz “ta - za” arası bir sesle okumakta ısrar etmekteyiz. Bu harfi telaffuzumuz çoğu defa Araplara, onu “ظ” harfi ile karıştırdığımız intibaini vermektedir. Aslında bu harfin telaffuzunda sıkıntı yaşadığımız ve mütereddit halimiz Türkçedeki, “ض” harfinin yer aldığı Arapça kökenli kelimeleri telaffuzumuzda da gün yüzüne çıkmaktadır. Söz gelimi, “rama-

zan”, “zarf” ve “kaza” kelimelerindeki “ض” harfini “z” ile “darf etmek” ve “adale” kelimesindeki “ض” harfini “d” ile telaffuz etmekteyiz.

ط (Ta): İslam dünyası bu harfi kalın bir “ta” sesi ile okumaktadır. Mahalli okuyuşumuzda ise biz bu sesi kalın bir “da” sesi ile okumaktayız. Böylece de “ض” harfinin evrensel okunuş biçimi ile karışması kuvvetle muhtemel hale gelmektedir.

و (Vâv): Dudaklar yuvarlaklaştırılarak ve ileri uzatılarak dişler kullanılmadan telaffuz edilen bir harftir. Arapçadaki ince harfler arasında yer alan bu harf, bu şekilde telaffuz edildiğinde bize kalın bir harfmış izlenimi verebilir. Ancak unutulmamalıdır ki bu bizim dilimizin “kalın” tasavvuruna dayanır. Mahalli okuyuşumuzda bu harf dudakları ileri uzatmaksızın birleştirilerek telaffuz edilmekte, böylece harfin evrensel okunuş biçimiyle bariz bir fark ortaya çıkarmaktadır.

ج (Cîm, Şîn): Mahalli okuyuşumuzda bu iki harfi tam dil ortasından değil de, biraz daha geriden ك harfinin mahrecine yakın bir yerden çıkarabiliyoruz. Bu durumda orijinal seslerinden farklı bir ses ortaya çıkmaktadır.

ك (Tâ, Kâf): Mahalli okuyuşumuzda bu iki harf okunurken yaygın olarak özellikle *hems* gibi bazı sıfatların mübalağalı kullanılması neticesi sesler kulağı rahatsız edici şekilde t-s ve k-s arası bir şekilde çıkarılabilmektedir.

ق (Kâf): Ülkemizde yaygın bir şekilde bu harf sert ve tok bir şekilde değil de cılız bir şekilde “Ga” olarak teleffuz edilmektedir.

ر (Ra): Ülkemizde yaygın bir şekilde bu harf kalın olması gereken durumlarda hakkıyla kalın çıkarılamamaktadır. “Ri” olması gereken ince formatı ise, “Rı” gibi teleffuz edilebilmektedir.

TECVİD İÇERİKLİ SORUNLAR

İhfâ: Mahalli okuyuşumuzda *İhfâ ğunnesini* standart yapmaktayız. Oysa bizim dışımızdaki Kur’an öğreticilerinin çoğu *ğunneden* sonraki harfin durumuna göre *ğunnedeki* sesi farklılaştırmaktadır. Bunun gerekçesi “*Ğunne* kendisinden sonrakine tabidir”¹ kuralıdır. Aslında ülkemizde bu

1 تفخيم الغنة مع حروف الإخفاء المفخمة: العلامة السمنودي حيث قال في منظومته لآلئ البيان وتتبع الألف *** ما قبلها والعكس في الغن ألف ويثبت في هذا البيت أن الألف تتبع ما قبلها تفخيما وترقيقا وكذا الغنة تتبع ما بعدها تفخيما وترقيقا.

kural kısmen uygulanmaktadır: *İhfâ ğunnesinden* önceki harfin harekesi “ötre” sonraki *ihfâ* harfinin harekesi “üstün” ya da “esre” olduğunda dudaklar geri çekilerek bu hareketlere uygun hale getirilmektedir. Ancak neden sadece *ihfâ* harfinin harekesini dikkate alıyoruz ve bu harfin mahrecini görmezden geliyoruz? Oysa kural hem hareke hem mahreç açısından *ihfâ ğunnesinin* bütünüyle kendisinden sonraki *ihfâ* harfine tabi olmasıdır. Esas olarak bu *ğunne*, *ihfâdan* önceki harfle *ihfâdan* sonraki harf arasındaki geçişi sağlamaktadır. Bu sebeple *ğunnenin* bir sonraki harfin mahrecini de hissettirmesi gerektiği için bu *ğunne* kendisinden sonraki harfe göre farklılık arz etmektedir.

Kalkale: Mahalli okuyuşumuzda *kalkale*’yi oldukça sert yapmaktayız. Hatta bazı okuyuşlarda *sekit* hissi verecek kadar ani vurgu görülebilmektedir. Bu tür *kalkale*yi, “*kalkale* yaptığımız harfe ikinci bir hareke getirmek gerekir” gibi bir ilke ile temellendirmekteyiz. Oysa bu ilkeyi nereden aldığımız meçhuldür. Bizim dışımızdaki yaygın uygulama *kalkale*yi kelimedeki yerine göre vurgusunu farklılaştırarak² ve *kalkaleden* önceki harfin harekesi ne olursa olsun “üstün”e meyillendirerek³ ağır ve rahat bir şekilde, vurgu yaparak okumaktadır.

İklâb: Sakin “ن” ve *tenvin*’den sonra “ب” harfi geldiğinde “ن” ya da *tenvin*, “م” sesine çevrilerek yapılır. Ancak İslam dünyasının bir kısmında tanım gereği bu değişiklik *ihfâ* ile yapılır. Suudi Arabistan’da yaygın bu uygulamaya göre “م” sesi çıkarılırken dudaklar tam kapatılmadan, iki dudak arasına yatay şekilde bir kâğıt sığacak kadar bir boşluk bırakılarak yapılmalıdır. Mahalli okuyuşumuzda tıpkı İslam dünyasındaki özellikle Suriye ve civarında da tercih edildiği şekliyle *iklâbın* tanımındaki *ihfâ* dikkate alınmaz. Dudaklar tamamıyla kapatılarak yapılır. Ancak dudakların sıkıca bastırılarak *iklâb* yapılması bize özgüdür. Bu durumda *iklâb*, *mim-i*

- 2 - أن القلقة على ثلاث مراتب
(١- المشدد الموقوف عليه، مثل: (الْحَقُّ)
(٢- المخفف الموقوف عليه مثل (الرُّزْقُ
٣- الساكن الموصول سواء أكان في وسط الكلمة أم في آخرها (انظر (أحكام قراءة القرآن الكريم) (لحصري ص ١٠١)
- 3 - في كيفية اداء القلقة رأيان مشهوران بين العلماء هما:
١- أن يقرب الحرف المقلقل نحو الحركة التي قبله
٢- أن يقرب الحرف المقلقل نحو الفتح مطلقا . دون أي تأثير بحركة ما قبله
وقد رجح الرأي الثاني جماعة منهم الحصري ونسبه الى الجمهور . وما سوى هذين القولين في كيفية اداء* القلقة ضعيف.

muzhara ile yapılmış olur ki bu yanlıştır. Ayrıca ülkemizde *İklâb*ın tanım-
da yer alan *ihfâ*nın bilinmemesi sebebiyle dudaklarını tamamen kapat-
madan *iklâb* yapan karilerin yanlış bir uygulama yaptığı algısı yaygındır.⁴

Izhar-ı Şefevî (Dudak Izharı): Bilindiği gibi sakın “م” harfinden sonra
“م” ve “ب” harfinin dışında bir harf gelirse dudak ızharı olur. Ülkemizdeki
bazı kariler bu tecvid kuralını uygularken “م” harfinde bulunan *ğunne* sı-
fatını mübalağa yaparak göstermektedirler. Bu durumda da *izhar-ı şefevî*
(*dudak ızharı*) ile *ihfâ-i şefevî* (*dudak ihfâsı*) arasındaki ayırım belli-belirsiz
hale gelmektedir.

Fem-i muhsin kimdir?

Yukarıda zikri geçen farklılıkların -teorik olarak- büyük bir sorun
doğurmayacağı düşünülebilir. Ancak pratikte ayrışma “ses” konusunda
gerçekleştiği için bu düşünce hatalıdır. Türkçe konuşan bir yabancıнын
tek bir harfin sesini ya da bir hecenin vurgusunu doğru çıkaramadığını
varsayalım. Bu, onun hemen her cümlesinde sizi rahatsız edecek bir sesle
karşılaşacağınız anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Kur’an
okurken, söz konusu farklılıklar hemen her satırda kendisini hissettirecek
demektir. Çünkü her satırda *öt*re ve “a-e” sesleriyle; tecvidden *ihfâ*, *kalkale*
ve ya *iklâb* ile ya da “ر”, “ج”, “ش”, “و”, “ط”, “ض” harflerinden biriyle
karşılaşacaksınız.

İslami ilimler içerisinde ses merkezli bir ilim dalı olduğu için kıra-
at ilminin tedris yönteminde temel kaynak “kitap” değil “fem-i muhsin”
(uzman ağzı) dir. Bu ilmi tahsil eden açısından bakıldığında, önde gelen
organ “göz” değil, “kulak”tır. En başından beri ses konusunda kitabın an-
cak yardımcı bir kaynak olabileceği düşünülmüştür. Çünkü herhangi bir
sesi, sözelimi “ge” sesini hayatında hiç duymamış bir kimseden, kitaptaki
tanımlarından hareket ederek mi, yoksa duymasını sağladıktan sonra mı
çıkarmasını beklemek makuldür? İngilizce kurslarının “listening” dersle-

4 اختلاف القراء في كيفية تحقيق الإخفاء الشفوي، فبعضهم يرى الإطباق، وبعضهم يرى إبقاء فرجة صغيرة جداً، وهذا الموضع أشغل الكثير من طلبة هذا العلم، أن الراجح : بقاء فرجة صغيرة جداً أي : (بدون مبالغة) تكاد الشفتان أن تنطبق فيها كأن الشفتين يلتصق بعض وأجزئها ببعض (www.tafsir.net). ونص المرعشي في جهد المقل إلى عدم المبالغة في اطباق الشفتين، قال في جهد المقل: (وبالجمله إن الميم والباء يخرجان بانطباق الشفتين، والباء أدخل وأقوى انطباقاً كما سبق في بيان المخارج، فتلفظ بالميم في (أن بورك) بغنة ظاهرة وبتقليل انطباق الشفتين جداً، ثم تلفظ بالباء قبل فتح الشفتين بتقوية انطباقهما... إلخ

rindeki yöntemlerini hatırlayalım. Bu derslerin tamamen kulağı geliştirmeye yönelik bir planlaması vardır.

Aslında “kıraat”ilminin ses odaklı bir alan olduğu konusunda çok fazla bir tartışma bulunmamaktadır. Esas sorun “fem-i muhsin” kimdir? Sorusunda yatmaktadır. Yani öğrenci hangi sesi dinleyecek, kim gibi okumaya çalışacaktır? Bizim ülkemizde fem-i musin, yıllarca Kur’an eğitimi görmüş, kendisi de uzun yıllarını, ya da ömrünü Kur’an öğretmeye vakfetmiş “Hoca” olarak algılanmaktadır. Ancak bu yanlış bir algıdır. Çünkü bu algıda “fem-i muhsin”in, fonetik (sesbilgisi) içerikli bir liyakata / uzmanlaşmaya delalet ettiği göz ardı edilmektedir. Söz gelimi, bir “hoca” hayatı boyunca ideal olmayan seslerle Kur’an okuyabilir ve öğretebilir. Benzer şekilde, yine listening derslerini hatırlayalım: İngilizce kurslarında, eğitim veren hayatını İngilizce’ye adanmış Hocalar mı öğrencilere dinletilmektedir? Yoksa belki de ömrü boyunca hiç İngilizce öğretmemiş, bir İngiliz ya da Amerikalı spiker, hatta bir lise öğrencisi mi? O halde Kur’an tilaveti konusunda fem-i muhsin kimdir? Tabii ki kıraat ilmini usulüne uygun bir şekilde tahsil etmiş bir Arap ya da onu aratmayacak kadar ona benzeyendir.

Kıraat ilminin ses merkezli karakterini, kitabı alanın tali derecede önem taşıdığını gösteren somut veriler bulunmaktadır. Dünyanın bütün ülkelerinde kıraat ilminin tahsil edildiği, meharic-i hurufun bellendiği kaynaklar aynıdır. Yani harflerin mahreçlerinin tanımlarında bizler İslam âleminde farklı şeyler söylemiyoruz. Ancak kitap belirleyici ise neden aynı kitabı İstanbul’da okuyan bir öğrenci, Kahire’de ya da Medine’de tahsil edenden farklı bir şekilde Kur’an okumaktadır? Çünkü belirleyici olan kitap değil, kitabı okutan hocadır. Bu da çok doğaldır. Durum böyle iken, bizlerin kitabı tariflere uygun hareket etmek gerekçesiyle dünyadan farklı bir okuma icad etmemiz makul müdür?

İDEOLOJİK YANILSAMA

Türkiye’nin Osmanlı imparatorluğuna dayanan geçmişi yanlış bir yoruma tabi tutularak mahalli okuyuşumuzda ısrar etmemiz gerektiği söylenmektedir. Asırlarca İslam’a hizmet etmiş bir milletin torunları olarak bizden öncekilerden devraldığımız tilavet biçimimizi korumamızın, bu geleneği esas alarak kendi vatandaşlarımıza Kur’an okutmamızın önemi üzerinde durulmaktadır. Bu yaklaşımın kendi dinamikleri de bulunmakta-



dır. Mahalli okuyuşumuzu esas alan pek çok icazet hocası Türkiye'nin pek çok şehrinde Kur'an hizmeti vermeye devam etmektedirler. Bu insanlar kendi bulundukları beldelerde ve civar illerde fem-i muhsin olarak düşünülmektedirler. Dolayısıyla, Türkiye dışarıdan bakıldığında kendi ihtiyaçlarını fazlasıyla karşılayabilen, Kur'an kıraati konusunda yeterince kaynağa sahip bir ülke görüntüsü vermektedir. Hemen belirtelim ki, Osmanlı döneminden tevarüs edilen bu gelenek ve onun bu günkü müntesipleri çok haklı bir saygınlığa sahiptirler.

Burada, Cumhuriyet döneminde Kur'an'ın Arapça olarak okunmasına sıcak bakmayan batıcı ve etkili çevrelere karşı mücadelede ön safta yer almış bir ekipten bahsetmekteyiz. Dolayısıyla bu gün Türkiye'de bir Kur'an sevgisi ve Kur'an kültürü varsa bu hocalarımıza, onların hocalarına borçluyuz. Bu asil ve cesur faaliyetleri sebebiyle, hali hazırdaki siyasilerimiz üzerinde de oldukça etkilidirler.

Ancak bu gün bu saygınlığı yanlış bir zemine yerleştirmemiz, onların bize intikal ettirdiği tilavet kültürünü geliştirmemize ve bu kültürü evrensel değerlerle buluşturmamıza engel olmaktadır. Onları, temsil ettikleri mahalli okuyuş açısından tenkit etmek, bir saygısızlık, bir vefasızlık ve körü körüne Arap mukallitliği olarak görülebilmektedir. Öyle ki, açıkça ızhar edilmese dahi ben bu tür yargıların Diyanet İşleri Başkanlığımız üzerinde bile etkili olduğu kanaatindeyim. Ancak 2012'nin Türkiye'sinde geçmişimizi ve alanın emektarlarını taltif ederken, bir yandan da mevcut tilavet geleneğimizi evrensel-Arabi tilavetin değerleriyle geliştirmenin / zenginleştirmenin / tashih etmenin bir yolunu bulmak zorundayız.

TEKELLÜF

Dünyadan kopuk biçimde Kur'an eğitimine devam etmek öncelikle-
rimizi de farklılaştırmaktadır. Söz gelimi, herhangi bir harf mahrecinden çıkarmak için saplantı derecesinde bir mükemmeliyet arayabilmekteyiz. Hafızlığı bitiren, üstelik talim okuyan insanların başka bir hocadan birkaç ayda ancak kısa sureleri geçebildiğine dair menkıbeler hiç de az değildir. Yine, Türkiye'deki bu alanın önde gelen temsilcileri arasında cereyan eden gerilimler ehlinin malumudur. Bütün bunlar, yalnız ve yanlış bir yolda ilerlemenin getirdiği anlamsız bir doyumsuzluğun sonucudur. Söz gelimi, Kur'an okumak için besmele çekmeden önce *istiâze* (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم) okumaktayız. Bu sırada الله lafzından sonra *harf-i cerrine* geçtiği-

mizde özel bir vurgu yapılmasının çok yerinde olacağı düşünülmektedir. Bu vurgu yapılmadığında الله lafzı ile من harf-i cerrinin aynı kelimenin iki parçasıymış gibi yanlış algılanabileceği söylenmektedir. Üstelik bu vurgu üst düzey bir Kur'an eğitiminin alameti sayılmaktadır. Hemen belirtelim ki söz konusu iki kelime arasında vurgu yapmanın bir sakıncası yoktur. Ancak bütün bu yargıların ve bu vurguya özel bir önem atfetmenin dayanağı makul müdür? İstiaze'yi Türkçe'ye çevirdiğimizi ve okuduğumuzu düşünelim: "Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım" cümlesini okurken aynı ses tonuyla okumaktayız. Bu cümledeki kelimelerde özel bir vurgu yapmadığımızda kelimeler karışmakta mıdır? Durum böyle iken neden Arapça bir ibarede tonlama ihdas ederek tekellüfe gitmekteyiz.

SONUÇ

Kur'an'ın evrenselliği onun mesajında ve vahyin bütün insanlığı ilzam etmesindedir. Onun dili, bugün itibariyle 400 milyonu aşkın Arap milletinin dilidir. Bu sebeple, ana dili Arapça olan dünyanın değerlendirmelerine kulak asmaksızın bildiğimiz ve alışageldiğimiz Kur'an okuyuş biçimimizi devam ettirmemiz bizi yalnızlaştırmakla kalmamakta, zor durumda da bırakmaktadır. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yerel okuyuş tarzlarını devam ettiren Müslümanlara rastlayabiliriz. Ancak bizimle onlar arasında çok önemli bir fark bulunmaktadır: Onlar, bütün çabalarına rağmen, evrensel okuyuş tarzını yakalayamadıkları için mahalli okumayı sürdürmektedirler. Aynı zamanda, bu eksikliklerini gidermek için Arap dünyasıyla temas halindedirler. Biz ise, dışımızdaki dünyaya rağmen, mahalli okuyuşumuzun doğru olduğunu iddia ederek mevcut durumumuzu korumaktayız.

"Kur'an Eğitiminde Arap Ağzı-Türk Ağzı İkilemi", öncelikle Kur'an okumayı öğrenen, okuyuşunu daha profesyonel hale getirmek isteyen vatandaşlarımıza ve yeni neslimize sıkıntı yaşatmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı bir Kur'an kursunda hafız yetiştiren rahmetli validem emekli olana değin bu sorundan muzdaripti. İmam-Hatip lisesinde okurken, Arap tarzından haz etmeyen Kur'an hocalarının bu tarzı tercih eden arkadaşlarımıza yönelttiği olumsuz değerlendirmeler arkadaş sohbetlerinin rutin konuları arasındaydı. Bu sorunun yansımalarına ilahiyat fakültesindeki öğrenciliğim sırasında da şahit oldum. Şimdi ilahiyat fakültesinde Kur'an derslerine de giren öğretici sıfatıyla bu sorunu yaşamaktayım. "Siz böyle söylüyorsunuz hocam ama, imam-hatiplik sınavında bu harf ...şöyle



okunmazsa, ya da ...sesiyle okunmazsa başarılı olunamıyormuş” serzenişiyle nadiren karşılaşmaktayım. Diğer taraftan, Türkiye’de gerek Diyanet İşleri Başkanlığı, gerekse Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde düzenlenen hafızlık, Kur’an-ı Kerim’i güzel okuma ve ezan okuma yarışmalarındaki jüri üyeleri, yarışmacı adaylar ve ailelerinin bu sorunu merkeze alan yaklaşımlarını duymaktadırlar. Söz konusu yarışmalar bağlamında, bu sorunun bir diğer olumsuz etkisinden de söz edilebilir:

Türkiye neden uluslararası düzeyde hafızlık ya da Kur’an-ı güzel okuma yarışması yapmamaktadır? Söz gelimi, Malezya’nın 35., Suudi Arabistan’ın 32., Birleşik Arap Emirliklerinin 15., Rusya Müftüler Konseyi’nin Moskova’da 12.sini gerçekleştirdiği uluslararası düzeydeki bu tür yarışmalara ilişkin Türkiye’nin neden sadece bir tecrübesi bulunmaktadır? Türkiye, bu tür yarışmalar bakımından söz konusu sorunun da etkisiyle doğal olarak kendi içine kapanmaktadır. Çünkü günümüz dünyasında evrensel yargılara rağmen hareket eden her kesim kendini koruma refleksiyle hareket etmeye mahkûmdur. Yoksa gerek ülkelerin kendilerini dünyaya tanıtmaları, gerekse vatandaşlarını Kur’an okumaya teşvik etmeleri bakımından açık fırsatlar doğurduğu müsellem bu tür uluslararası organizasyonlardan Türkiye’nin uzak kalmasını basitçe ilgisizliğe ya da ihmalkârlığa bağlamak makul değildir.

Müslüman ülkeler uluslararası hafızlık ve güzel Kur’an okuma yarışmalarını geliştirmek ve mümkün olduğunca ortak kriterler etrafında birleşmek eğilimindedirler. Bu amaçla çok yeni bir teşebbüs başlamış bulunmaktadır. İlki Mekke’de düzenlenen çalıştayların/sempozyumların ikincisi 7-9 Mayıs 2012’de Dubai’de gerçekleştirildi. *El-Multekâ’s-Sâni li’l-Musâbakâti’l-Kur’aniyyeti’d-Devliyye* ismi altındaki buluşmada birçok Müslüman ülke bu yarışmalara ilişkin, tecrübelerini, eleştirilerini ve tekliflerini sunumlarıyla gündeme getirdiler. Bu yarışmaların alanlarını genişletmenin faydalarına değindiler: Engelliler arasında düzenlenen rehabilitasyon amaçlı, cezaevlerinde düzenlenen ıslah amaçlı Kur’an yarışmalarının toplumun farklı kesimlerine yönelik olumlu sonuçlarını katılımcılarla paylaştılar. Son olarak, bu çalıştaya katılan birçok Müslüman ülke temsilcisinin yönelttiği Türkiye’nin neden uluslararası Kur’an yarışmalarından uzak kaldığı sorusuna makul bir cevap veremediğimi itiraf etmeliyim.



İslam ülkeleri arasında Türkiye Kur'an eğitimine çok ehemmiyet veren ülkeler arasındadır. Halkımız da geçmişine çok yakışır bir şekilde özellikle hafızlık eğitimine çok rağbet etmektedir. Söz gelimi, Anadolu'nun kuzeyinde halen ilkokula başlamadan evvel çocukların hafızlık eğitiminden geçirilmeleri yolunda bir gelenek devam etmektedir. Ancak mahalli okuyuşta ısrar etmemiz bütün bu çabaları gölgelemektedir. Diğer taraftan, bu yolda sarfedilen emeğin Türkiye sınırları dışında gerektiği gibi takdir görmesine mani olmaktadır. Aslında yapılması gereken çok basittir: Arap ülkelerinin yanı başında bulunan bir ülke olarak bu ülkelerdeki ilgili fakülte ve müesseselerin kıraat kürsüleriyle temasa geçmek en mantıklı ve doğrudan çözüm yolunu göstermektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde ve İlahiyat fakültelerinde alanın uzmanı Arap hocaların istihdam edilmesi, teknolojik imkânların yardımıyla kısa sürede çok geniş kitlelerin tilavet eğitimini olumlu yönde etkileyecektir. Bir zamanlar Arapça öğretimi konusunda da kendine yeteceğini düşünen Türkiye son yıllarda bu yanlış tutumundan vaz geçerek bu işi Arap hocalara havale etme çabasına girmiştir. Bugün hemen her İlahiyat Fakültesi Arapça derslerine girmek üzere liyakatli Arap hocalar aramaktadır. Aynı hassasiyetin Kur'an eğitimine de gösterilmesi, geçmişte Arapça konusunda kaybedilen zamanın Kur'an eğitiminde kaybedilmemesi için ivedilikle bu eğitimin Arap dünyasıyla birlikte götürülmesi gerekmektedir. Bu yapılmadığı takdirde Türkiye'de Kur'an kıraatine düşkün hatırı sayılır bir kesim sadece CD ve internet aracılığıyla Arap karilere ulaşabilecektir. Bu ise sorunun çözümünü getirmez.

Basın yayın organlarında okuyan birçok kârî, gerekli kurallara dikkat etmeksizin okuyabilmektedirler. Bu sebeple de kıraat eğitimi için elverişli olan okuyuşların tespiti için yine bir fem-i muhsine ihtiyaç vardır. Bunun için, kıraat eğitimi geleneksel kıraat eğitiminin fem-i muhsin merkezli tabiatına sadık kalınarak, mümkün olduğunca öğrenci ile uzmanı karşı karşıya getirerek yürütülmelidir.

Bütün Türk tarihinin en ihtişamlı dönemlerinden birinde Kanuni Sultan Süleyman İstanbul Eyyûb Camii'ne Mısır'dan imam tayin etmekle konuya ilişkin, yüksek bilinç düzeyini göstermiş oluyordu. O dönemde, Ahmed el-Mesyerî (ö. 1006/1597) Mısır'dan İstanbul'a davet edilmiştir. Bu zat, Eyub camii imamlığı görevinin yanında cami yanındaki Dâ-

ru'l-Kurrâ'da müderrislikle görevlendirmiştir.⁵ Kendisine Reisü'l-Kurrâ unvanı verilmesi ise tebliğ konumuz açısından çok dikkat çekici ve sorunun çözümü açısından kendi tarihimize bakmamızın dahî yeterli olduğunu göstermektedir.

5 Akdemir, Mustafa A., Zübdetü'l-İrfan (Abdu'l-Fettah Paluvi), (Th. Basılmamış Dr. Tezi, Türkçe Böl.,s.27, M.Ü. Sosyal Bil. Ens.,1999)

MÜZAKERE

Yaşar KURT*

Hazirûnu hürmetle selamlayarak sözlerime başlamak istiyorum.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mehmet Akif Koç’a ait “Kur’an Eğitiminde Arap Ağzı-Türk Ağzı İkilemi Üzerine” tebliği bir Giriş ve ardından; ses içerikli sorunlar, mahâric-i hurûf içerikli sorunlar, tecvid içerikli sorunlar, fem-i muhsin kimdir? İdeolojik yanılısma ve tekellûf alt başlıkları ile devam etmekte, sonuçla bitirilmektedir.

Tebliğde yer verilen her bir başlığı, ayrı ayrı değerlendirmek istiyorum.

Bu tebliğin hangi üst başlık içinde yer aldığı (bir sempozyum veya panel) ve ne ölçekteki bir topluluğu hedeflediği gibi hiçbir bilgiye sahip olmadığımı ifade etmek isterim. Ancak bu mesele, değerli tebliğcinin de ifade ettiği gibi, değişik mahfillerde dillendirildiği bilinen bir hakikattir. Dolayısıyla konunun bir tebliğ olarak gündeme alınmasının isabetli olduğu kanaatindeyim.

Giriş bölümünde, dünyanın küçüldüğünden bahisle, Kur’an eğitimi verilen Kur’an Kursu, İmam-Hatip Lisesi veya İlahiyat Fakültesi öğrencileri ya da her hangi bir kimsenin, internet üzerinden, dünyanın değişik yerlerindeki okuyucuların tilavetlerini dinleyebildikleri ve mukayese ederek kendi hocalarını sorgulayabildiklerinden bahsedilmektedir. Bunun sonucu olarak kendi kabuğumuza çekilerek ortaya koyacağımız bir okumanın, ne kendimizi ne de ders verdiğimiz kesimleri tatmin edemeyeceği ifade edilmektedir. Bu tespit doğrudur ancak doğru okuyuş neye göre belirlenecek veya kim neyi ölçü alarak belirleyecek soruları açıkta kalmaktadır. Tebliğ sahibi alt başlıklarla bu hususa açıklık getirmeye çalışmaktadır.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Kur'an eğitimindeki Arap-Türk ağız ikilemi ile ilgili birinci mesele olarak **Ses içerikli sorunlar** başlığına yer verilmektedir. Öncelikle sesi mahreçten ayrı düşünmek mümkün olamayacağından, bu başlık uygun değildir. Başlık doğru olmasa da, konu mahreçler gözetilerek işlendiği için isabet edilmiştir.

Konu, ince/müstefile veya kalın/müsta'liye harflerine damme/ötre durumunda verilecek sesle alakalıdır. Bu çerçevede, Türkçedeki kalın ünlü harflerin "u" ve ince ünlü harflerin "ü" sesi ile okunduğuna yer verilmektedir. Türk okuyucuların ince/müstefile harfleri "ü" sesi ya da "ü-u" arası bir sesle okumakta ve okutmakta oldukları ifade edilmekte, ardından; "oysa Arapçada "ü" sesi ya da "ü-u" arası bir ses bulunmamakta, bu nedenle, söz konusu ses ayırımı Arapçada "u" sesinin tonlarıyla yapılmaktadır" kaydına yer verilmektedir.

İnce harflerin damme durumunun, "ü" sesiyle okunmasının Türk coğrafyasında yaygın hata olduğu ve Arapların bu meseleyi "u" sesinin tonlarıyla hallettikleri ifadeleri doğrudur. Fakat Türk okuyucular, "ü-u" arası bir sesle okudukları için eleştirilmekte ve Arapçada "ü-u" arası bir sesle okumanın olmadığına da yer verilmektedir. Peki, "ü-u" arası bir sesle okumak, "u" sesinin tonlarından biri değil midir?

A sesi ile ilgili okumalarda, sadece ülkemiz yönünden konu değerlendirilmekte; ince harflerin, Arapçanın ses özelliklerine göre, üstün harekede, "e" sesi ile okunması gerektiği ifade edilmekte ve Türk okuyucuların bu konuda sorunlu olduklarından bahsedilmektedir. Böyle bir hükmün hangi kaynağa veya kime göre olduğuna dair bir açıklama yoktur.

Bu konuda Arap okuyucuların da doğru okuduklarını söylemek mümkün değildir. Kendilerinin de belirttiği gibi hemzenin ince okunması meselesi göz önüne alındığında, özellikle tekbirdeki "Allah" lafzının hemzesini ince okuyan bir Arap okuyucuya rastlamak pek mümkün değildir. Geniş kitleler göz önüne alındığında Türk okuyucuların da bu konuda hatalı okuduklarını söylemek gerekir. Bu konu, meseleyi bilme, farkında olma ve gereğini yerine getirme ile ilgili bir husustur.

İkinci olarak, **Mahâric-i hurûf içerikli sorunlar** konusuna yer verilmektedir. Bunlardan ilk olarak, "Dâd" harfi ile ilgili; "Araplar arasında onun oldukça kalın bir "da" sesi ile telaffuz edilmesi konusunda hemen hemen bir mutabakat vardır" ifadelerine yer verilmektedir. Ancak bu okuma, harfin sıfatlarına uygun bir şekilde dolayısıyla doğru bir okuma olup olmadığına değinilmemektedir. Çoğunluk böyle okuyorsa, doğrusu budur mu demek

istenmektedir, ona bilemiyoruz. Ancak sözün geliminden böyle bir sonuç çıkmaktadır. Oysa “Fâtihasız namaz olmaz” hadisi şerifi ve Hanbelî, Şafîî ve Malikî mezheplerine göre Fâtiha sûresinin okunmasının vacip (farz) olması nedeniyle bu harfle alakalı lehte ve aleyhte olmak üzere birçok eser kaleme alınmıştır. Dolayısıyla bu konu, tabiri caizse ayaküstü geçirilecek bir husus değildir.

Kaynaklar esas alındığında, Arap okuyucuların çoğunun, bu harfi yanlış telaffuz ettikleri söylenebilir. Kaynak eserlerde “dâd” harfiyle ilgili belirlenen sıfatları değiştirmeye imkânları olmadıklarından, yanlışlarından döneceklerine, son dönemlerde telaffuzlarının doğru olduğunu desteklemek adına, bu zamana kadar hiçbir kaynakta yer almayan “dâd” harfinin “tâ” harfiyle okunabileceğine dair görüşler serdetmeye başladılar. Bu konuyla ilgili söylenecek çok söz vardır. Ancak bir tebliğ müzakeresinde halledilebilmesi mümkün değildir.

Tebliğde yer verilen diğer harflerle ilgili, katılabileceğimiz ya da katılamayacağımız görüşler bulunmaktadır. Ancak bizi daha çok ilgilendiren, doğrunun tespiti hususunda belirlenen, “evrensel okunuş biçimi ile karışması kuvvetle muhtemel” veya “evrensel okunuş biçimiyle bariz bir fark” gibi kalıp ifadelerdir. Bu “evrensel okunuş biçimi” nedir, kime aittir, nasıl oluyor da doğru okumada ölçü oluyor. Bu ve benzeri sorulara cevap vermeden, bu harflere açıklık getirmek mümkün değildir. Bunu tebliğci açısından söylüyorum. Oysa her bir harfin nereden çıkarılacağı, sâkin veya harekeli durumunda akıp akmayacağı, kuvvetliği/zayıflığı, inceliği/kalınlığı gibi hususlar asırlar öncesinden belirlenmiş, bunun sonucu olarak; kim bu esaslara ne kadar riayet ederek okuyorsa o kadar doğru, kim de ne ölçüde riayet etmiyorsa o da o kadar yanlış okuyordur, denilebilir.

Üçüncü olarak **Tecvid içerikli sorunlar** konusuna yer verilmektedir. Burada ihfâ, iklâb, ihfâ-i şefevî ve kalkale bahisleriyle ilgili konular değerlendirilmektedir. Konuların işlenmesinde kaynak seçimi itibarıyla temel eserlerden hiçbirini görememekteyiz. Bir diğer husus, Türk ve Arap okuyucularının farklılığına işaret edilmesine rağmen sadece Arap okuyucularının kendi okuyuşlarının sahih olduğunu gösterecek bilgilere yer verilmektedir. Bu konularda farklı uygulamalar olduğu doğrudur. Bu meselenin halledilmesi için, zikredilen tecvid konularının birinci kaynaktan itibaren nasıl ifade edildiği ve yorumlandığı ortaya konulmalıdır. Bundan sonra, günümüzdeki



değişikliklerle ilgili sağlıklı bir ifade geliştirilebilir. Oysa yapılan, Arap okuyucularının günümüzdeki uygulamalarına uygun bilgi derlemekten ibarettir.

Dördüncü başlıkta **Fem-i muhsin kimdir?** Sorusuna cevap aranmaktadır. Birinci olarak fem-i muhsinde esas olanın kulak olduğu tespitinde bulunmaktadır ki, bu eksik bir hükümdür. Ulemanın bu ilmin elde edilmesi ile ilgili tespiti, “onu hocaların ağzından alın” şeklindedir. Burada kulak ihmal edilmelidir, asla denilemez. Ancak okumanın gerçekleşmesi için boğazın göğse bittiği yerden başlayarak dil, dişler, ağız, çene, dudaklar, göz ve kulaklar topluca kullanılması gerekir. Öyle ki okuyucu, daha okumadan, ağzını açmasındaki görüntüden, telaffuz edeceği harfi doğru okuyup okuyamayacağı erbabı nezdinde bilinir.

Fem-i muhsinin kim olacağı meselesine gelince, kıraat ilminin ses odaklı bir ilim olduğu, esasları belirlenen sesleri yakalayamadığı sürece bir kişinin yıllarca bu konuda hocalık yapmış olmasının bir mana ifade etmeyeceği görüşleri isabetlidir. Ancak bu ilmi, esaslarına riayet edilerek öğrendikten sonra, “bir Arap ya da onu aratmayacak kadar ona benzeyen” biri olması zorunluluğuna nereden varılmaktadır. Buradaki ölçü; Arap olmak mı, yoksa harfin nerden çıkarılacağı, çıkarılışı esnasında kendisine arız olan keyfiyetler (sıfatlar) mı? Şayet belirlenen esaslar ölçü olarak alınacaksa burada Türk veya Arap olmuş fark etmez. Kim esaslara ne kadar riayet ediyorsa o, o kadar doğru okuyacaktır.

Burada İngilizce öğretiminden örnek verilerek, Arap dilinin öğretimiyle Kur’an öğretiminin mukayesesı yapılmıştır ki, bu da tamamen bir yanılgıdır. Bir İngilizce kursunda, öğrencilere ömrü boyunca hiç İngilizce öğretmemiş, bir İngiliz ya da Amerikalı spiker, hatta bir lise öğrencisinin dinlettirildiğinden bahsedilmektedir. Bu Arapça dilinin öğretilmesi için de uygun bir metot olabilir. Ancak bu ifadelerle, Arapçayı iyi telaffuz eden bir spikerin, Kur’an’ı da güzel okuyabileceği söylenmek isteniyorsa; o zaman kendi ifadeleriyle, dünyadaki dört yüz milyon Arap bulunmakta, yüzlerce kanal ve yüzlerce spiker içinden, birer tane spikerin aynı zamanda dünya çapında bir Kârî olduğu görüşüyle bu tezin desteklenmesi gerekir. Böyle bir durum söz konusu olmadığı gibi olabilmesi de muhaldir.

Kur’an’ın güzel okunması için sadece Arap olmanın şart olabilmesini söylemek, vahyin ilk muallimi olan Hz. Peygamber’in uygulamalarına da uygun değildir. Huzurunda, diğer bir tabirle dizinin dibinde ilâhî kelamı öğrenen nice şanlı sahâbe varken Hz. Peygamber; Abdullah b. Mes’ûd, Übey

b. Ka'b, Mu'az b. Cebel ve Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe'nin isimlerini vererek Kur'an'ı bu dört kişiden alın demektedir. Demek ki, kendisinden Kur'an öğrenilecek kimse, Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretiminden geçmiş olsa da bir özellik ifade ettiği için, özellikle bu isimler tasrih edilmiştir. Hatta bunlardan Sâlim, İran kökenlidir. Bu durum, Kur'an öğretiminde illa da Arap olan birinden alınacağı tezini çürütmekte ve liyakati öncelemektedir.

Fem-i muhsinin tespiti hususunda, aynı kaynaklardan beslenilirken İstanbul'da okuyanla, Kahire veya Medine'de okuyanın farklılığına dikkat çekilmekte ardından, "dünyadan farklı bir okuma icad etmekle" eleştiri getirilmektedir. Harflerin mahreç ve sıfatları, kaynaklarda herkesin anlayabileceği bir şekilde ve ayrıntısının en ince detayına varıncaya kadar açıklanmıştır. Geriye bu esaslara ne ölçüde riayet edilip edilmediği kalmaktadır. Bu husus da erbabının malumudur.

Beşinci başlıkta **İdeolojik yanılsama** konusuna değinilmektedir. Bu başlık altında Osmanlıdan günümüze devam eden Kur'an eğitim ve Öğretimi ve bu alanda hizmet edenlerin görevlerini yerine getirdikleri, sergiledikleri Kur'an tilavetin mahalli oluşundan bahsedilmektedir. Bu tebliğde sıkça yer verilen "mahalli okuyuştan" tam olarak ne kastedildiğini anlamış değiliz. Bununla Hz. Peygamber'den günümüze kaynaklarda tespit edilen esaslara aykırı bir okuyuş mu kastedilmektedir, yoksa şu an Arapların okuduğu okuyuşa uygun olmama mı, bunu anlayabilmiş değiliz. Yani mahalli olma veya mahalli kalma neye göredir? Esasları kaynaklarda belirlenen okumaya bir muhalefet varsa kimsenin söyleyebileceği bir şey yoktur.

Bunun yanında, "tilavet kültürünü geliştirmemiz ve bu kültürü evrensel değerlerle buluşturmamız", "evrensel-Arabî tilavetin değerleriyle geliştirmenin/zenginleştirmenin/tashih etmenin bir yolunu bulmak zorunda olmamız" gibi ifadelerle yer verilmektedir ki, bunları anlamakta da zorluk çekmekteyiz. Tilavetin esasları belirlenmiştir, yeni bir kaynak mı bulundu, kime göre geliştireceğiz. Bu tebliğle Kur'an tilavetine, "evrensel değerlerle buluşmak" diye hiçbir kaynakta yer almayan yeni bir hüküm ihdas edilmiştir. Bu "evrensel değerler, evrensel-Arabî tilavetin değerleri" nelerdir. Bunları kimler ve neye göre belirledi. Bunlar nasıl bütün İslam dünyasında Kur'an tilavetinde bağlayıcı değerler olabilmektedirler. Bu soruların cevapları bulunmadan, bu ifadelerin karşılığı olamayacaktır.

Altıncı başlıkta **Tekellüf** konusuna yer verilmektedir. Bu başlık altında; "herhangi bir harfi mahrecinden çıkarmak için saplantı derecesinde mükem-



meliyetten” ve bunun sonucunda, “bu alanın önde gelen temsilcileri arasında cereyan eden gerilimlerden” bahsedilmekte, ardından bu gayretin kişileri, “yanlış bir yolda ilerlemenin getirdiği anlamsız bir doyumsuzluğun sonucuna” sevk ettiği ifade edilmektedir. Her ilim erbabı, ortaya koyduğu gayreti ve emeğini kutsamasından yani ona değer vermesinden daha tabii ne olabilir. Bir de bu kelâm-ı ilâhî ise, ona inananların ve onu muhafaza etme konusunda emek verenlerin hassasiyetini, “doyumsuzluk” olarak tespit etmek, biraz maksadını aşan bir ifade olduğu kanaatindeyim. Her ilim dalında kıyasıya müzakereler olabilir. Bu, o ilmin doğru bir şekilde tespit edilmesi, inkişafı ve yayılması için zaruridir. Meseleye bu yönden bakıldığında, herhangi bir konunun daha iyi anlaşılması için bir gayret ortaya koyanı suçlayıcı hele aşağılayıcı ifade kullanmak yanlıştır.

Bunun yanında her dilin kendine özgü vurguları olabilir. Aşırı vurgunun her dilde doğru olmayacağı söylenebilir. Ancak bunu söylerken, bir doğruyu küçümsemeye kalkmak yanlışına düşmemek gerekir. İstîâzedeki Allah lafzının sonundaki “hâ” harfini, ondan sonra gelen min harf-i cerrindeki “mîm” harfiyle karıştırarak, “himine” şeklinde okumak her halükarda yanlıştır. Bunun böyle okunmaması gerektiği bir zorunluluktur. Aksi takdirde Arapçada, “himine” diye bir kelime bulmak gerekir. Bu harfleri birbirine katmamayı ve doğru okumayı, bir lütuf gibi veya olursa da olur olmasa da olur kabilinden “bir sakıncası yoktur” ifadesiyle geçiştirilemez. Tecrübe veya yıllarını bu işe veren kimselerin öngörüsü olarak söylenecekse, daha baştan tökezleyen birinin, ileride doğru okuyabileceğini beklemek de hayal olur.

Sonuç itibariyle bu tebliğ Arap ve Türk okuyucuları arasındaki farklı ses ve uygulamayı yeniden gündeme getirmesi itibariyle değerlendirilebilir. Konuya açıklık getirmesi bakımından, hiçbir temel esere yer verilmemesi büyük bir eksikliktir. Tebliğin genelinde, Kur’an’ı Kerim’i tilavet etmeleri yönüyle; Arap okuyucuların doğru, Türk okuyucuların yanlış okuduğu tezi savunulmaktadır. Bu yapılırken de hiçbir temel kaynağa yer verilmemektedir. Aksine konular, “evrensel okuyuş tarzı, evrensel değerler, evrensel yargılar, evrensel Arabî tilavetin değerleri ve dünyanın değerlendirmeleri” gibi alanının uzmanları tarafından söylenmeyen ve ilmî hiçbir özelliği olmayan ifadelerle desteklenme yoluna gidilmiştir.

Bunun yanında Türk okuyucuların, mahalli bir okuyuş benimsemeleri ve bunda ısrar etmeleri nedeniyle yalnızlığa mahkûm oldukları vurgulanmaktadır. Kur’an’ı Kerim’i doğru okumak bakımından Türk milleti kastedilerek;

“bir milletin okuma biçimini tashih etme” söylemiyle kaleme alınan tebliğ, “yapılması gerekenin çok basit” olduğu, “Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde ve İlahiyat Fakültelerinde alanın uzmanı Arap hocaların istihdam edilmesi” ile bu milletin düzeltileceği tezini savunmaktadır.

Oysa yapılması gereken, çağına ve çağlara ısıt tutan binlerce eser içinden köşe taşı olabilecek kaynaklar tespit edilerek, Hz. Peygamber’den günümüze harflerin mahreç ve sıfatlarının tespit edilmesi, zamanla seslerde değişiklik olup olmadığı ve günümüzdeki okumaların belirlenen kaynaklara göre ne kadar uygun telaffuz edilip edilmediğinin belirlenmesi olmalıdır. Ancak bu sayede doğru okuyanın neye göre doğru okuduğu, yanlış okuyanın da neye göre yanlış okuduğu ortaya konulabilir. Dolayısıyla bu mesele, şunun veya bunun ağzına bırakılmamış; her ne kadar şifâhî aktarım benimsense de, problem olduğunda kaynaklara ve kaynakları iyi yorumlayabilenlere müracaat edilmesi esas alınmıştır.

Beni sabırla dinlediğiniz için hepinize teşekkür ederim.

KIRAAT EĞİTİM VE ÖĞRETİMİNDE UYGULANAN METODLAR

Mustafa Atilla AKDEMİR *

Kıraat ehli arasında “Tarîk” ıstılahı yaygın olarak yol, yöntem manalarında kullanılır.

Rivayetden sonraki nakillere izâfe edilmesi ise bilinen en yaygın kullanımıdır. Verş rivayetinde “Ezrak Tarîki” ve Hafs rivayetinde “Fîl Tarîki” gibi.

Kıraat İlmi eğitim ve öğretiminde uygulamaya yönelik usullere, okunan ve okutulan kıraatlerin sayısına, kaynaklarına ve yaygın olduğu coğrafi alanlara ve daha başka ilgili konulara izâfe edilen “Tarîk”ler de vardır. Bu tarikler, Kıraat İlmi eğitim ve öğretiminin yapıldığı her coğrafyada birkaç istisnası ile genellikle bilinen ve uygulanan metotlar olarak kabul edilebilir.

Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretiminde Uygulanan Metotlar İtibariyle “Tarîk” İstılahının Kullanım Alanları

1. Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretiminde Dersin Sunuluşuna İlişkin Tarikler

Dersin sunuşuna ilişkin tarikler başlığı altında İnfirâd ve İndirâc tariklerini zikredebiliriz.

a. **İnfirâd Tariki:** Kıraat İlmi eğitim ve öğretiminde her kıraat ve rivayetin usulü öğrenildikten sonra müstakil olarak okunması ve bu şekilde hatmin tamamlanmasıdır. Her kıraate ve rivayete ayrı hatimler gerektirdiği için Kıraat İlmi tahsili uzun seneler gerektirmektedir. İmam Şâtıbî’nin (ö. 590/1193), Yedi Kıraat öğretimini 21 hatimde tamamlattığı nakledilir. Her imamın ikişer râvîsi için ayrı ayrı hatim yaptırdıktan sonra üçüncü hatmi

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

de imamı temsilen iki râvîyi birleştirerek yaptırmaktaydı.¹ Rivayetin ve ilgili kıraatın hakkıyla öğrenilebilmesi için tercih edilen ve uygulanan bu metot hicrî beşinci asıra kadar tavizsiz sürdürülmüştür.

b. İndirâc Tarîki: Okunması ve öğrenilmesi hedeflenen mütevatir kıraatlerin bir hatimde toplanmasıdır.²

‘Ali ed-Dabba’ (ö. 1380/1960), “Takrîbu’n-Nef’ı fi’l-Kıraâtî’s-Seb’ı” adlı eserinin “İfrâdu’l-Kıraâtî ve Cem’ihâ” bölümünde İndirac uygulamasını yapacak kişinin, her râvînin ayrı ayrı usullerine vakıf olma ve itkan ile uygulayabilme şartını haiz olduktan sonra, İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) ifadesine katılarak³ bunu dört şartla yapabileceğinin altını çiziyor.

1. Vakfa riayet etmek.
2. İbtidaya riayet etmek.
3. Vecihlerin edâsını doğru ve güzel bir şekilde yaparak hakkını vermek.
4. Terkipten kaçınmak.

İmam ve râvî tertibine riayet etmek şart olarak zikredilmemekle birlikte uygulamada bu konuya da riayet adet haline gelmiştir.

Dördüncü şart olarak zikredilen “Terkipten Kaçınmak” şartını bir örnekle izah edebiliriz:

﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾⁴ şeklindeki cumhur okuyuşu yanında İbn Kesir’in nasb ile آدَمُ şeklinde ve raf ile كَلِمَاتٍ olarak rivayeti bilinmektedir. Ama okuyucu آدَمُ şeklinde cumhur okuyuşu ile birlikte aynı anda كَلِمَاتٍ şeklindeki İbn Kesir okuyuşunu cem ederse bu terkiib kusurunu işlemiş sayılır. Çünkü bir okuyuşta iki farklı kıraatin icrası, çakışma diyebileceğimiz terkiibi meydana getiriyor ki, bu rivayet disiplinine münâfî bir durum teşkil etmektedir.

İndirâc tarîki ile kıraatleri cem etmenin uygulanış keyfiyeti ile ilgili, bilinen dört görüş vardır.⁵

a. Vakıfla Cem’: Okuyucu ilk başlamak istediği râvî ile başlar. Âyet sonuna veya seçilen uygun bir vakfa gelince durur. Sonra başa dönerek tertibe göre ikinci okuyuş yapılır. Sonra yine başa giderek üçüncüsü ve hâkeza. Örtüşen

1 İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II, 195.

2 age, II, 194.

3 age ve yer.

4 Bakara 2/37.

5 İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, II, 194.

rivayetler tekrarlanmaz. Son okuyuşa kadar aynı başlama ve bitiş noktalarına riayet edilir. Bu uygulama Şamlıların ekolü olarak ifade edilmektedir.

b. Harfle Cem’: Okuyuş esnasında ihtilaflı kelimeye gelince, gideceği âyet sonunu veya durağı beklemeden, mevcut olan farklı okuyuşları peş peşe okuyup bitirmek, son dönüşten sonra devam ederek bir sonraki ihtilaflı kelime de aynı yöntemi icra etmektir. Birinciye göre daha pratik ve kolay görünmekle birlikte “Harfle Cem” dediğimiz bu uygulama mana bütünlüğünü ve okuyuş ahengini bozduğu için bazıları tarafından tenkit edilmiştir. Bu uygulama Mısırlıların ekolü olarak ifade edilmektedir.

c. Her iki uygulamanın avantajlarını birleştiren ve İbnü’l-Cezerî’nin de tercih ettiği üçüncü uygulama şöyledir:

Okuyucu ilk okuyacağı rivayetle başlar. Mana durumu, nefes ihtiyacı ve ihtilaf kesâfeti gibi mülâhazalarla duracağı yeri tayin ederek durur. İkinci okuyuş için başladığı yere dönmeden, durduğu yere en yakın ihtilaflı kelimeyi ele alarak, önce ondaki mevcut vecihleri okuyarak bitirir ve sonuncuda durduğu yere gelir. Uygulama bu şekilde, durduğu yerden başa doğru gidilerek ve örtüşen rivayetleri tekrar etmeksizin daha az bir zaman içerisinde bitirilmiş olur.

d. Âyet ile Cem’: Hocasına okuyan kişi, başladığı rivayetle âyeti başından sonuna kadar okur. Sonra başa dönerek ikinci rivayeti icra ederken yine âyeti sonuna kadar okur ve ihtilaflar bitene kadar uygulama böyle devam eder. Sonra diğer âyete geçilir.⁶

Zikredilen bu uygulamaların artık zamanımızda, Mısır’ı Şam’ı diye bir ayırımı kalmamış, her ikisini birleştiren üçüncü uygulama aşağı yukarı her bölgede daha uygun ve pratik bulunarak yaygınlaşmıştır.

İndirâc uygulamasının yukarıda zikredilen dört şartına riayet etmek kaydıyla, mesleğe vakıf okuyucu cem uygulamasında bazı tasarruflarda bulunabilir. Önce ehl-i kasrı sıralamak veya biri birinin alternatifi olan fetih, taklîl, imâle gibi vecihler arasındaki sıralama gibi tenâsübe dikkat etmek. Bu tercihler meslek uygulamalarında da bir şekilde tezahür etmektedir.

2. Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretiminde Muhteviyatı Esas Alınan Kaynak Eserlere İzâfe Edilen Tarikler

a. Şâtıbiyye Tariki: Müellifi İmam Şâtîbî’nin adına nisbet edilerek “Şâtıbiyye” adı ile meşhur olan eserin adı; “*Hırzül-Emânî ve Vechüt-Tehânî*dir.

6 age. ve yer.

Yedi kıraat imamı ve ikişer râvisinin usul ve ferş yönüyle okuyuşlarını ihtivâ eden manzum eserdir.

b. Teyşîr Tarîki: Yedi kıraatı konu alan eserler arasında Ebû ‘Amr ed-Dânî (ö. 444/1052)’nin *Kitâbü’t-Teyşîr*’ini esas alan metottur.

c. Tabbîr Tarîki: İbnü’l-Cezerî’nin *Teyşîr*’deki yedi kıraate ilave olarak üç kıraatı tanıttığı *et-Tabbîr* isimli eserini uygulamada esas alan metottur. İbnü’l-Cezerî bu kitabının muhteviyatını “*ed-Dürratü’l-Mudîe*” isimli eserinde nazmetmiştir.

d. Tayyibe Tarîki: İbnü’l-Cezerî’nin on kıraat ile ilgili telif ettiği *en-Neşr* ve hülâsası olan *Takrîbü’n-Neşr* isimli eserlerinin muhteviyatını esas alan metottur. Müellif, *Tayyibe* isimli bin beyitlik eserinde bunları nazmetmiştir.

Türkiye’de Kıraat İlmi, medreselerin ilgasına kadar, Dâru’l-Kurrâ’ adı verilen ihtisas medreselerinde tahsil ediliyordu. Öğrenci, burada önce hıfzını tamamlar, sonra tecvîd ve kıraat öğrenimine başlardı.⁷

Kaynaklarından istifade ederek, ideal bir kıraat ilmi tahsilini tamamlayabilmek için, bu işin mütehasısları, başta hafızlık ve iyi bir seviyede arapça bilgisi olmak üzere birtakım önbilgileri tavsiye etmişlerdir.⁸ Dâru’l-Kurrâ’ların yüklendiği misyon, işte bu noktada önem arz etmektedir.

“*Umdetül-Hullân*” müellifi Muhammed Emin Efendi (ö. 1275/1858), daha geçtiğimiz asrın başlarına kadar “Dâru’l-Kurrâ’lardaki kıraat ilmi müfredatıyla ilgili olarak bakınız *Zubru’l-Erib* adlı eserinde ne diyor: Ülke-mizde Kıraat öğretimi ile ilgili müfredatı belirleyen kişi ve kurumların bu ifadelere özellikle dikkatini çekmek istiyorum. “Şâtıbî’nin yedi kıraate dair *Hırzü’l-Emânî* adlı kasidesi ile İbnü’l-Cezerî’nin on kıraate dair *Tayyibe*’si,⁹ ve yine İbnü’l-Cezerî’nin yediyi ona tamamlayan üç kıraatle ilgili telif ettiği *Dürre*’si, şerhleriyle birlikte okutulmuş, nazım halinde olan bu üç eser genellikle ezberlenmiştir.”¹⁰

Bugün ise, bildiğimiz kadarıyla metin üzerinden kıraat öğretimi birkaç özel gayretten başka bir yerde uygulanmamaktadır.

Ayrıca memleketimizde kıraat ilminin en verimli dönemlerini yaşadığı hicrî XII. ve XIII. asırlarda, az önce zikredilen eserlerin de içinde bulunduğu

7 Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, s. 22-23.

8 *es-Safâkusi*, *Gaysû’n-nef*, s. 19-23; *Muhammed Emin Efendi*, *Zubru’l-erib*, vr. 41b-45a.

9 Baltacı, *Osmanlı medreseleri*, s. 23-24.

10 Muhammed Emin Efendi, *Zubru’l-erib*, vr. 42a.

temel kaynaklardan istifade ile İstanbul'da şekillenen tarîk ve mesleklerin de muhtevasını yansıtacak şekilde kıymetli eserler ortaya konmuştur. Bu eserlerin bir kısmında, öğrenimi daha pratik hale getirici birtakım usuller geliştirilmiştir.

Zübdetü'l-İrfan ve şerhi *Umdetü'l-Hullân* işte bu dönemin iki önemli telifidir. Her iki eserin de gördüğü rağbet günümüze kadar devam etmiş, halen de ülkemizde kıraat ilmi eğitim ve öğretiminde istifade edilen temel kaynaklar olma özelliğini muhafaza etmektedir.¹¹

Doktora tezi olarak tahkikine çalıştığımız *Zübdetü'l-İrfan*'ın müellifi Abdu'l-Fettah Paluvî (h. XII. asır), yedi kıraat imamı ve râvileri için İmam Şâtıbî'nin *Hırzû'l-Emânî* kasidesindeki, üç kıraat imam ve râvileri için ise Hamdullah b. Hayreddin Efendi (ö. 960/1552'den sonra)'nin *Füyûdu'l-İtkân*¹² kitabında kullandıkları remizleri tercih etmiştir. On kıraatın ferş ve usulünü, kolay ve kendine has bir metotla izah etmiştir.

Bu yüzden, Kıraat İlmi eğitim ve öğretiminde muhteviyatı esas alınan kaynak eserlere izafe edilen tariklere, bize has olarak, “*Zübde Tarîki*” ni de eklemek yerinde olur kanaatindeyim.

3. Okuyuşların Nisbet Edildiği Zevâta ve Sayılarına İlişkin Tarikler

Senedi ve yapısı itibariyle incelenerek bir araya getirilen kıraatler, ayrıca nisbet edildikleri imamlara göre de “yedi kıraat”, “on kıraat” ve “on dört kıraat” şeklinde adet tasnifine tabi tutulmuşlardır.

Kıraatleri tahkik eden âlimler, uygulamada her kıraat imamı için iki râvî ve her râvî için de iki tarîki yeterli görmüşlerdir. Bununla birlikte bazılarında, isnat gereği olarak farklı durum görülebilmektedir. Ayrıca imam-râvî-tarîk konumunda bulunan zevât, birbirlerinden doğrudan nakil yapmamış da

11 Bk., Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, s. 275.

12 Müellif Hamdullah b. Hayreddin tablo ve şemalar yardımı ile on kıraati izah ettiği eserinde, yedi kıraat imamı ve râvileri için eş-Şâtıbî'nin remizlerini kullanırken, üç kıraat imam ve râvileri için ise kendine has remizler kullanmıştır. Müellif çizdiği tabloları kare şeklinde hanelere bölmüş, süre tertibine göre her haneye ihtilaf konusu kelimeyi koyarak, okunuş şeklini ifade eden ıstılahı ve kâ-rilerinin remizlerini belirtmiştir. Aynı hükmü ve izâhı gerektiren lafızlar geçtikçe, tekrardan ve uzun ifadeden kaçınmak için, “önce geçtiği gibi”, “şimdi geçtiği gibi” veya “önce, az önce zikredildi” manalarına gelen ıstılahlar kullanmıştır. (كما مر، مر، ذكر قبل أو قبيل، gibi). Ayrıca lafızların Mesâhif-i Osmâniye'ye göre durumlarını belirtmiş, cüz, hizib ve aşr gibi bölümleri gösteren işaretler koymuştur. Eserin bu yönleriyle, daha sonra *Zübde* müellifine örnek olduğunu görüyoruz. (Hamdullah Efendi, *Füyûdu'l-İtkân*, Mukaddime, vr.2a-2b).

olabilirler. Bu durumda isnat halkalarında, aralarında bir veya daha çok kimsenin bulunması mümkündür.

Okuyuşların nisbet edildiği zevâta ve sayılarına ilişkin, yaygın olarak bilinen ve öğretimi sürdürülen üç tarîk vardır. Bunlar Seb’a, Aşera ve Takrîb Tarikleridir.

Bu tarikleri oluşturan ve kıraat, rivayet ve tarîk mertebelerinde yer alan zevâtın isimlerini tebliğimizin hacmini düşünerek burada zikretmiyoruz.

a. Seb’a Tarîki: Yedi kıraatı konu alan kitaplar arasında, özellikle ed-Dânî’nin *Kitâbü’t-Teyârî*’i ve eş-Şâtîbî’nin *Hırzûl-Emânî*’sini esas alarak, uygulamayı bunların muhteviyatına göre yapmayı öngören metottur.¹³

b. Aşera Tarîki: Seb’a tarîki kaynaklarına, İbnü’l-Cezerî’nin üç kıraatle ilgili *et-Tabbîr* ve *ed-Dürre* isimli eserlerini ilâve ederek, uygulamayı bunların muhteviyatına göre yapmayı öngören metottur.¹⁴ On kıraat imamı ve ikişer râvisinin okuyuşu esas alınır. “Aşru’s-Sugrâ” da denir.

c. Takrîb Tarîki: Aşera tarikinde yer alan imam ve râvî nakillerine ilaveten, İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr* ve hülâsası olan *Takrîbü’n-Neşr* isimli eserlerinde zikrettiği tarikleri de esas alan metottur. Müellif, *Tayyibetu’n-Neşr* isimli eserinde bu muhteviyatı nazmetmiştir. “Aşru’l-Kubrâ” da denir.

2. Öğretim Usulünün Yaygınlık Kazandığı Bölgeye İzâfe Edilen Tarikler: Megâribe, Meşârika, Irakıyyîn, Mısır ve İstanbul Tarikleri gibi.

a. Megâribe Tarîki: Hicaz, Şam, Mısır ve Mağrib ülkelerinde önceden beri yerleşik bir şekilde uygulanan Şâtıbiyye tarikine, râvî ve kaynaklarının nisbet edildiği ve yaygın olarak uygulandığı bölge olması itibarıyla “Megâribe” ekolü de deniyordu.¹⁵

b. Meşârika Tarîki: Genellikle Basra, Kûfe veya yakın geniş çevresine mensûbiyetlerinden dolayı “Meşârika” olarak tanınan râvî ve kaynaklara isnat edilmesi ve bu bölgede yaygın uygulama bulmasından dolayı bu ekole “Meşârika Tarîki” denmiştir. “İslambol Tarîki” veya “İrâkıyyîn Tarîki” tesmiyeleri ile aynı ekol kastedilir.¹⁶

13 Muhammed Emin Efendi, *Umdetü’l-Hullân*, s. 4.

14 Muhammed Emin Efendi, *Umdetü’l-Hullân*, s. 4.

15 Bk., Muhammed Emin Efendi, *Zuhru’l-erîb*, vr. 213b-214a.

16 age., vr. 213b.

c. **İstanbul Tarîki:** Önceleri “Teysîr Tarîki” denirdi. Çünkü *Teysîr* ve *Tabbîr* zeminine, *Şâtıbiyye* ve *Dürre*’den usulüne muvafık olan hususlar ilave edilerek metodu, bu esas ve sıralama üzerine bina edilir. Hicrî bin yıllarından itibaren “İslambol Tarîki” olarak anılmaya başlamıştır. “İrâkıyyîn Tarîki” olarak ta ifade edilmiştir.¹⁷

Özellikle bu coğrafyada «İstanbul Tarîki» olarak anılmaya başlamasının temelinde, ülkemizdeki kıraat ilmi faaliyetlerini canlandıran şu hadise vardır:

Kânûnî Sultan Süleyman, Nâsiruddîn et-Tablâvî (ö. 966/1558)’nin¹⁸ damadı olan Ahmed el-Mesyerî (ö. 1006/1597)’yi Mısır’dan İstanbul’a davet etmiş ve bu iş için de sadrazam Sokullu Mehmet Paşa (ö. 987/1579)’yı görevlendirmiştir.

Sokullu bu zâta Reîsü’l-Kurrâ’ unvanı vererek Eyüp Sultan Camii’nde imâmete tayin etmiş ve cami yanındaki Dâru’l-Kurrâda müderrislikle görevlendirmiştir. Meşhur Osmanlı kıraat âlimlerinden Evliyâ Muhammed Efendî (ö. 1044/1634), Muhammed b. Ahmed el-‘Avfî (ö. 1050/1640) ve Dersîâm Muhammed Efendî (ö. 1054/1644) hep onun rahle-i tedrisinden yetişmişlerdir.

d. **Mısır Tarîki:** Önceleri “Şâtıbiyye Tarîki” denirdi. Bu tarikte de *Şâtıbiyye* ve *Dürre* zeminine, *Teysîr* ve *Tabbîr*’den usulüne muvafık olan hususlar ilave edilerek metodu, bu esas ve sıralama üzerine bina edilir.¹⁹

İstanbul Tarikinin öncüsü Ahmed el-Mesyerî’nin İstanbul’a gelişinden yaklaşık bir asır sonra, 1088/1677’de bir büyük kıraat âlimi daha İstanbul’a davet edilir. Köprülü Fazıl Mustafa Paşa Mısır’da vali olduğu sırada tanıdığı büyük kıraat âlimi Ali el-Mensûrî (ö. 1134/1721)’yi²⁰ sadrazam olunca İs-

17 age. ve yer.

18 Bu zâtın adı Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlim b. Ali Nâsiriddîn et-Tablâvî’dir. Yaşadığı dönemde, Mısır’da İslamî ilimlere engin vukûfiyeti ve okuttuğu bütün dersleri ezberinden verdiği nakledilmektedir. Bir asra ulaşan bereketli bir ömürden sonra 966/1558 yılında vefat etmiştir.

Kıraat ilmini Zekerıyyâ el-Ensârî (ö. 926/1519)’den almıştır. Bu sahada yetiştirdiği birçok talebe arasından en meşhurları Şehâzetü’l-Yemenî (ö. 970/1562’den sonra) ve Ahmed el-Mesyerî (1006/1597)’dir.

Eserleri arasında; Ömer b. Muzaffer b. el-Verdî (ö. 749/1348)’nin Şâfiî fikhında yazdığı beş bin beyitlik *el-Behcetü’l-Verdiyye*’sine iki şerh, *Bidâyetü’l-Kârî fi Hatmi Sabîbi’l-Buhârî* ve *Mürşidetü’l-Müşteğûlîn fi Ahkâmî’n-Nûnî’s-Sâkineti ve’t-Tevvîn*’ini sayabiliriz.

(el-İslambûlî, *Mürşid*, Zikru Terâcimi’ş-Şuyûh ve Menâkıbihim, vr.64a-64b; Kehhâle, *Mu’cemül-Müellifîn*, X, 17; el-Mersafî, *Hidâyetü’l-Kârî*, s. 717).

19 Bk., Muhammed Emin Efendî, *Zuhru’l-erib*, vr. 213b

20 Ali b. Süleyman b. Abdullah el-Mensûrî isimli Mısır’lı bu büyük âlim Kahire yakınlarındaki el-Mensûra kasabasında doğdu. On yaşında hâfızlığını tamamladı.

tanbul'a davet etmiş ve Çemberlitaş'ta bulunan Köprülü Dâru'l-Hadis'i'nde ve Kütüphanesi'nde görevlendirmiştir.²¹

Yaklaşık bir asır ara ile İstanbul'u teşrif etmiş olan Ahmed el-Mesyerî ve Ali el-Mensûrî, Seb'a Tarîki, Aşera Tarîki ve Takrib Tariklerinin uygulamasında, özellikle ülkemizde takip edilen meşhur iki ekolün öncüsü oldular.

Bu tariklere kaynaklık eden eserler müşterek olmakla birlikte, öncelik sıraları her iki ekole göre değişiyordu.

Zamanla her ekolde, bilhassa takrib tarîki uygulamasında kendini gösteren, vecihlerin takdim-tehir, tercih ve terk gibi hususlarında ikişer meslek benimsenmişti.²²

İstanbul Tarikinde İtilâf Mesleği ve Sûfî Mesleği, Mısır Tarikinde ise Mütkın Mesleği ve 'Atâullah Mesleği bu coğrafyaya ait ekoller olarak ortaya çıkmış oldu.²³

2. Uygulamada Esas Alınan Med Ölçülerine Göre Tarikler: Mertebeteyn ve Erbaa Merâtib Tarikleri gibi.

Med mertebeleri konusu, yukarıda bahsi geçen tarîk ve mesleklerinin, mertebe ölçülerinde farklı tercih yaptıkları, menşe-i ihtilaf olan hususlardan

dı. Kıraat ilmini hocası Sultan el-Mezzâhî (ö. 1075/1664)'den bütün tarikleriyle okudu. Yine bu zâtın talebeleri olan, Büyük Muhammed ve Küçük Muhammed olarak bilinen Magrib'li iki hocadan da ders aldı. Ayrıca Ali b. Nüriddin eş-Şubrâmelsî (ö. 1087/1676) ve Muhammed el-Bekarî'den (ö. 1104/1692) de bütün tarikleriyle icâzet aldı.

Hilâfet merkezi İstanbul'a geldikten sonra, 1090/1679 senesinde önce Belgrad'daki Köprülüzâde Ahmed Paşa medresesinde şeyhu'l-kurrâ'lığa tayin oldu. 1100/1688'de İstanbul'a dönerek reisü'l-kurrâ ve müderris olarak göreve başladı. Bereketli, doksan yıllık bir ömürden sonra 1134/1721'de Üsküdar'da vefat etti. Eserlerinden;

* *Tabrîru't-turuk ve'r-rivâyât min tarîki tayyibeti'n-neşr fi'l-kıraâtî'l-aşr.*

* *Raddül-ilhâd fi'n-nutkı bi'd-dâd.*

* *Hallü mücmelâti't-tayyibe* (1107/1695 tarihinde 1097 beyit halinde yazılmıştır).

* *Risâletü mes'eleli'-ân.*

* *el-Ferâidül-vefiyye mâ lem tahvuhu'l-elfiyye* (Nahiv).

* *Urcûzetü'n-nasriyye fi'l-elfâzı'l-müenneseti's-semâ'iyye*'yi sayabiliriz.

(el-Mensûrî, *Rasâil*, Nr.5, vr.253a-339b, Nr.626, vr.1b-24b; el-Mensûrî, *İcâzet*, vr. 95b; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-Hullân*, s. 7-8; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, V, 104; Tobay, *Yûsuf Efendizâde*, s. 39-40).

21 Muhammed Emin Efendi, *age.*, s. 6-8; Yüksel, *Ulümü'l-Kur'an kaynaklarından İbnü'l-Cezerî ve Tayyibesi*, s. 20-22.

22 Muhammed Emin Efendi, *Zubru'l-erib*, vr. 214a.

23 Paluvî, *Zübde*, Tarîk ve Meslekler Bahsi.

biri olmuştur. Bu mevzuda, Mertebeteyn ve Erbea Meratib tabirleri ile ifade edilen iki uygulama görülmektedir.

a. Mertebeteyn Tariki: Kasır miktarının üzerinde med mertebesi olarak sadece Tevassut ve Tûl'u öngörür.

b. Erbe'a Merâtib Tariki: Kasır, Tevassut ve Tûl'ün aralarına birer mer-tebe daha ilâve ederek, Fuveyka'l-Kasır, Tevassut, Fuveyka't-Tevassut ve Tûl ıstılahları ile ifade edilen dört mertebeyi öngörür.²⁴

Kıraat İlmi eğitim ve öğretiminin tarihsel sürecinde, öğretim metotları ve yöntemleri, diğer ilimlerde olduğu gibi birtakım etkenlerle değişim ve gelişim göstermiştir. Dönemlerin şartlarına ve farklı coğrafyalardaki sosyal yapıların ilim ve kültür düzeylerine bağlı olarak, kıraat ilmi öğrencileri ve talebeleri de kendilerine uygun gördükleri birtakım metotları benimsemişler, geliştirmişler veya yerelleştirmişlerdir.

Kıraat İlmi eğitim ve öğretiminde yakın dönemde ve günümüzde uygulanan belli başlı metotları ve önemli hususiyetlerini ele alırken, bu alanda tarih boyunca iki önemli coğrafyayı nazara alarak yapmaya çalışacağız, Türkiye ve Mısır.

Türkiye, buradaki bilim adamlarının çoğunu öncelikle ilgilendirdiği için, sonra da diğer coğrafyalardan çok kolay ayırt edilebilen kendine has eğitim ve öğretim metotları ve okuyuşu olması nedeni ile değerlendirmelerimizin tarafı olacak.

Mısır ise günümüzde de olduğu gibi kıraat ilminde yetiştirdiği ilim adamları ve eserleri ile farklı coğrafyalarda bu ilmin öğretilmesi ve yaygınlaştırılması hususundaki şöhreti ve iddiası nedeni ile değerlendirmelerimizin diğer tarafı olacak.

Kıraat Öğretiminde Hoca ve Talebenin Dersi Sunuşuna İlişkin Tarikler, eskiden beri "Sema", "Arz" ve "Edâ" tarikleri olarak bilinir.

"Sema" öğrencinin dersini hocasından dinleyerek öğrenmesidir.

"Arz" öğrencinin dersini hazırlayıp öğrendikten sonra hocasına arz etmesi okumasıdır.

"Edâ" ise; Kıraat öğretiminde Sema ve Arz yöntemlerinin bir arada uygulanması şeklinde mutalaa edilir. İbn-i Mücahid'in ifadesiyle: Hocasından duyduğunu aynen muhafaza ederek, hakkıyla arz etmektir.²⁵

24 Bk., el-Bennâ, *el-İthâf*, I, 158-159.

25 İbn-i Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, s.45.

Bu tarikler, dönem ve bölgelere göre ve öğreticilerin tercihlerine paralel olarak biri birinden farklı uygulamalarla yerleşme özelliği de göstererek sürdürülmüştür.

Seb'a, aşera ve takrîb tariklerinin uygulanışında takip edilen usuller, daha önce de zikrettiğimiz gibi memleketimizde de uygulanmış, fakat zaman ve şartların etkisi ile farklı yöntemlere de başvurulmuştur. Son dönemlerde, kıraat okumak isteyen ve sayıları gittikçe azalan öğrencilerdeki donanım eksikliği, Arapçanın yeterli düzeyde öğrenilmemesi, kaynak metinlerin ezberinin ihmal edilmesi vs. gibi etkenler, kolaycı ve müsamahalı yöntemlere de zemin hazırlamıştır.

Seb'a tarihinin, yedi imam ve ikişerden on dört râvîsi ile muhtevâca diğerlerinden daha az olması, **indirâc usulü** dediğimiz toplu uygulamada, kıraat vecihlerinin sıralanabilmesine imkân vermektedir. Bu yüzden seb'a tarihinin öğreniminde, **kürrâse yöntemi** olarak adlandırılan, vecihlerin şematik sıralamasının yapıldığı defter takibine gerek duyulmamıştır. Aşera tarihinin, on imam ve ikişerden yirmi râvîye çıkması, takrîb tarihinde buna ilâveten, râvî tariklerinin de devreye girmesi, indirâc metodunu kolaylaştırıcı bir yöntem arayışı neticesinde kürrâse takibine başvurulmuştur. Her tarîk ve mesleğin, bu ihtiyaca cevap olarak, kendi yöntemine göre hazırladığı ve hocaya arz edilmek suretiyle onaylanmış kürrâse çalışmaları, özel ve genel kütüphanelerde mevcuttur.

Kürrâse usulünde, talebe nadiren vecihleri kendi hazırlanarak sıralamakta, çoğunlukla da daha önceden hazırlanmış ve arz edilmiş mevcut nüshalardan fotokopi çekerek, zahmetsiz bir şekilde kendine bir nüsha edinmektedir. Bu defterlerden okumak suretiyle hatim yapılarak kıraat icazeti alınmaktadır. Bu yöntemin, kıraat ilmi meselelerine, usul ve ferşu'l-huruf'a vukûfiyeti ve mesleğin hakkını vererek öğrenci yetiştirebilmeye ne kadar imkân ve ehliyet sağladığı tartışılmalıdır.

Yetiştirdiği hocalarla kıraat eğitim ve öğretim metodunu diğer coğrafyalarda da yaygınlaştıran Mısır örneğinde durum şöyledir:

Kıraat Eğitiminin temeli Ezher'e bağlı "Ma'hedü'l-Kıraat" denen okullarda atılmaktadır. 8 yıllık eğitim 3 bölümde tamamlanır. Her bölümün ayrı ayrı muadeleti vardır;

1. Tecvid Bölümü: 2 yıl sürer. "Tuhfetü'l-Etfal" ve "Mukaddimetü'l-Cezeriyye" metinleri ezberletilerek Hafs Rivayetinde Tecvid öğrenimi yapılır.

2. Kıraat Bölümü: 3 yıl sürer. "Şâtıbiyye" ve "Dürre" metinleri ezberletilerek, "Aşru's-Sugrâ" kapsamında "On Kıraat" eğitimi yapılır.

3. İhtisas Bölümü: 3 yıl sürer. İbnü'l-Cezerî'nin "Tayyibe" si ezberletilerek, "Aşru'l-Kübrâ" kapsamında "On Kıraat" eğitimi yapılır.

Son dönemlerde bu kurumlarda da bir rehabet ve zafiyet olduğu ve bunun mezunlara yansıdığı görülmektedir. Okul dönemi veya mezuniyet sonrası bir hocadan müşâfehe ederek kendini yetiştiren ve icazet alan öğrenciler ehliyet konusunda daha güvenilir kabul edilmektedirler.

"Ma'hedü'l-Kıraat" okullarına kaydolabilmek için Hafızlık şartı aranmaktadır. Müfredatta temel Tecvid ve Kıraat derslerinin yanında ilk iki bölümde Garîbü'l-Kur'an, Şafii Fıkhı, Hadîs, Tevhîd, Siyer, Sarf Nahiv, Tefsir, Rasmü'l-Mushaf, Arûz ve Kafiye dersleri verilmektedir. İhtisas bölümünde ise ilave olarak Tevcihü'l-Kıraat, Addü'l-Ây, Rasmü'l-Mushaf ve Arapça, Edebiyat, Hadis ve Tefsir derslerinin daha seviyeli kaynakları okutulmaktadır. Metin dersi üç ayrı hoca ile yapılmakta, ezber için bir hoca, şerh için bir hoca ve uygulama için ayrı bir hoca görev yapmaktadır.

"Ma'hedü'l-Kıraat" mezuniyetinden sonra Kıraat Eğitimi sürdürmek isteyen öğrenci, "Tanta" şehrindeki "Kur'an-ı Kerim Fakültesi" ne devam eder. Buradaki ihtisas eğitimi 4 yıl sürer.

Buradaki müfredat ise şu ihtisas alanları ile ilgilidir:

"Aşru's-Sugrâ" ve "Aşru'l-Kübrâ" tarikleri ile mütevatir kıraatlerin nazari ve pratik öğrenimi, Şâz Kıraatler ve Tevcihleri, Tarîk vecihlerinin Tahrîratı, Vakıf ve İbtida İlmi, Fevâsıl İlmi, Tevcihü'l-Kıraat, Kur'an ve Kıraat Tarihi, Mushaf Tarihi, Rasmü'l-Osmânî ve Dabtü'l-Mushaf, Nahiv ve İ'rab, İ'câz-ü'l-Kur'an, Arap Lehçeleri ve İlmü'l-Asvât gibi konulardır.

Gerek kurumsal ve gerekse özel eğitimde indirâc metodu ile kıraatleri cem ederek okuma aşamasına gelen öğrenci, hafız olması şartının yanında, daha önce en az bir rivayette hatim yaparak kendini hazırlamış olması gerekmektedir. Bu hatmi, bazı hocalar yüzünden okumaya müsaade ederken, bazıları ezberden okuma şartı koyarlar.

Dersi önceleri infirad ve sonraları indirâc metodu ile ezberinden hocasına arz eden talebe, hocasının gerekli gördüğü ve sorduğu yerlerde ilgili metinlerle istişhadda bulunur, ezberinden hocasına arz eder. Yeterli hazırlığı yapmayan talebe dersini geçemez.

Son olarak, Kıraat ilmi eğitim ve öğretiminde önemli bir konunun altını çizerek bitirmek istiyorum. Hangi tarîk ve metot kullanılırsa kullanılsın okumaya başlamadan önce mutlaka sağlam bir usul öğrenimi aşaması tamamlanması gerekir. Her kıraatin ve rivayetin usulü tek tek öğrenilmeli

aralarındaki ihtilaf noktaları tespit edilmelidir. Bu aşama halledildikten sonra “Ferşü’l-hurûf” dediğimiz alana geçilir. Kıraat kitapları bu sıraya göre tanzim edilmişlerdir. “Ferşü’l-hurûf”, farklı okuyuşlara konu olan Kur’an lafızlarının ele alındığı, kimler tarafından nasıl okunduğunu gösteren bölümdür.

Ayrıca Şâtıbî’den önceki ve sonraki kıraat âlimleri, kıraatleri okumak isteyen kişinin mutlaka nesir veya nazım olsun kaynak bir eseri ezberlemesi gerektiğinin altını çizmektedirler. Şâtıbî, Dâni’nin yedi kıraatle ilgili Teysîr’ini ezberledikten sonra, günümüzde “Şâtıbiyye” adı ile şöhret bulmuş *Kaside-i Lâmiyyesi* “*Hırzül-Emânî ve Vechû’t-Tehânî*” isimli eserini yazmıştır. Bu durumu da eserinde;

وفي يُسَرِّهَا التَّيْسِيرُ رُمْتُ اخْتِصَارَهُ فَاجْتَنَيْتُ بَعْوَنَ اللَّهِ مِنْهُ مَوْمَلًا

BİBLİYOGRAFYA

a. Yazma Kaynaklar

Hamdullah Efendi, b. Hayreddîn (X.asır h.), *Füyûdu’l-İtkân fi vüçûhi’l-Kur’an*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, Bl., Nr. 3992.

el-İslambûlî, Ebu’l-Hasen Mustafa b. el-Hasen b. Ya’kûb (XII.asır h.), *Mürşî-düt-Talebe ilâ Ma’rifeti Turuki’t-Tayyibe*, Hacı Selim Ağa Ktp., Üsküdar, Nr. 29.

el-Mensûrî, ‘Ali b. Süleyman b. ‘Abdullah (1134/1721), *İcâzetün fi’l-kıraati’s-seb’i ve’l-‘aşri ve’t-takrib*, İcâzeti alan: Hasan b. Ahmed (Hoca Paşa Camii İmamı, senesi: 1133/1720). Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Bl., Nr. 24, vr. 95b; *Resâil mecmû’a*, Hacı Selim Ağa Ktp., Üsküdar, Nr. 5, 626.

Muhammed Emin Efendi, b. ‘Abdullah b. Muhammed Sâlih (‘Abdullah Efendizâde) (1275/1858), *Zubru’l-Erib fi İdâhi’l-Cem’ı bi’t-Takrib*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Bl., Nr.11.

el-Paluvî, Hâmid b. ‘Abdülfeţâh (XII.asır h.), *Zübdetü’l-İrfân fi Vüçûhi’l-Kur’an*, Th. Dr.Mustafa Atilla Akdemir (Basılmamış Doktora Tezi), Tire Necip Paşa Ktp., Diğer Vakıflar Bl., Nr. 52.

b. Matbû Kaynaklar

el-Bennâ, Ahmed b. Muhammed (1117/1705), *İthâf Fudalâi’l-Beşer bi’l-Kıraati’l-Erbe’ati ‘aşer*, Th. Şa’bân Muhammed İsmail, I-II, ‘Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1407/1987.

- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (833/1429), *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Ts.
- İbn-i Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ b. el-'Abbas, *Kitâbü's-Seb'ati fi'l-Kıraat*, Th. Dr. Şevkî Dayf, Dâru'l-Me'arif, Mısır
- Kehhâle, 'Omer Ridâ', *Mu'cemül-Müellifin Terâcimi Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*, I-XV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- el-Mersafî, 'Abdülfettâh es-Seyyid 'Acemî (1409/1988), *Hidâyetül-kâri ilâ tecvidi kelâmi'l-Bârî*, Dâru'n-Nasr li't-Tibâ'ati'l-İslamiyye, Suudi Arabistan, 1402/1982.
- Muhammed Emin Efendi, b. 'Abdullah b. Muhammed Sâlih ('Abdullah Efendizâde) (1275/1858), *'Umdetül-bullân fî idâhi zübdeti'l-'urfân*, Alay İstihkâm Matba'ası, İstanbul 1270/1853.
- es-Safâkusî, Veliyyullah Seyyidî 'Ali en-Nûrî (1117/1705), *Gaysü'n-Nef' fi'l-kıraati's-seb'*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, Mısır 1373/1954.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn (1396/1976), *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'arabi ve'l-müsta'rabine ve'l-müsteşrikin*, I-XII, Beyrut 1390/1970.

c. Arapça Olmayan Kaynaklar

- Baltacı, Cahit, *Osmanlı Medreseleri, XV. ve XVI. asırlarda Osmanlı medreseleri, teşkilat, tarih*, İstanbul 1975.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, Aksa Yayınları, Bursa 1997.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Nr. 91, 2.Baskı, İstanbul 1995.
- Tobay, Ahmet, *Yûsuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis şerhciliğindeki yeri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Ü., 1991).
- Yüksel, Ali Osman, *Ulûmül-Kur'an kaynaklarından İbnü'l-Cezerî ve Tayyibesi*, M.Ü. Yayın Nr.601, İlahiyat Fakültesi Yayın Nr.8, İstanbul 1993.

MÜZAKERE

Necati TETİK*

Kıymetli meslektaşım Mustafa Atilla Akdemir'in "Kıraat Eğitim ve Öğretiminde Uygulanan Metotlar" adlı tebliğini okudum ve çok istifade ettim. Kendisine teşekkür ederim. Dünya günlerini insanlar arasında döndürüp duran Rabbimiz, daha önce "Kıraat Eğitiminin Dünü Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler" adıyla sunmuş olduğumuz tebliğin müzakerecisi olmuştu.

Tebliğde "tarik" kelimesinin kısa bir tarifinden sonra, doğrudan infirad ve indirac tariklerinin izahına geçilmiştir. Hâlbuki daha önce sunduğumuz tebliğimizin müzakeresinde bazı tekliflerde bulunmuştu.

Evvela şunu zikredelim. 1990 yılında basımı yapılan bir çalışmamız var: "Başlangıçtan IX. Hicrî asra Kadar KIRAAT İLMİNİN TALÎMÎ". Sayın tebliğci acaba bu çalışmayı hiç görmemiş midir? Bu çalışmamız tamamen bu konuya hasredilmiştir. Tebliğde sunulan konuların büyük bir kısmı, zikri geçen çalışmamızda oldukça geniş biçimde ele alınmıştır. En mükemmele ulaştığımız iddiasında değiliz. Bu kısa parantez arası malumattan sonra eskilerin tabiriyle konu önce mücmelen sonra mufassalan ele alınmalıydı. Her ne kadar ikinci maddede muhteviyatı karışık biçimde bir sıralama yapılmışsa da önce mücmelen şöyle bir sıralama yapılmalıydı :

Kıraat eğitim ve öğretiminde ortaya çıkan tarikler

A. Öğretimde kullanılan kitaplar bakımından

1. Teysîr Tariki
2. Şâtıbî Tariki

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

3. Tahbîr Tarîki
4. Tayyibe Tarîki.

B. Kıraatlerin veya imamların sayıları bakımından

1. Seb'a Tarîki
2. Aşere Tarîki
3. Takrîb tarîki

C. Tedrîsatın yapıldığı bölgeler ve beldeler bakımından

1. Meşârika Tarîki
2. Meğâribe Tarîki
3. İstanbul Tarîki
4. Mısır Tarîki

D. Uygulamada esas alınan med ölçüler bakımından

1. Meratib-i Erbaa
2. Mertebeteyn.

Tariklerin bu şekilde topluca zikrinden sonra, her birinin ayrı ayrı tafsilatına geçilmelidir. Sema, arz ve edâ usulleri daha sonra izah edilmeye çalışılmıştır. Halbuki öncelikle bunlara yer verilmeliydi. Öğrenci öncelikle hocasının ağzından bir kelimenin nasıl okunacağını öğrenmelidir. Daha sonra hocasına arz etmelidir. Bilindiği gibi, dersin ilk günlerinde hoca ile öğrenci arasında bu alış-veriş sıkça yapılmaktadır. Bu usûle de edâ denilmektedir. Kıraat okutacak ve okuyacak kimse de bazı ön şartlar aranmaktadır¹. Bu konuda neden hocaya ihtiyaç vardır. Çünkü birçok kelimenin edâ keyfiyeti ancak hocanın ağzından öğrenilmelidir. Ve bu bir zarurettir.

Sayın Akdemir tarihî süreç içerisinde gelişen çeşitli tarikler hakkında bilgi verdikten sonra, halen Mısır ve Türkiye'deki uygulamaları ele almış ve bazı bilgiler vermiştir. Sayın Akdemir'in şu tesbitine katılmamak mümkün değildir: “*Son dönemlerde, kıraat okumak isteyen ve sayıları gittikçe azalan öğrencilerdeki donanım eksikliği, Arapçanın yeterli düzeyde öğrenilmemesi, kaynak metinlerinin ezberinin ihmal edilmesi v.s. gibi etkenler, kolaycı ve müsamahalı yöntemlere de zemin hazırlamıştır*”. Sayın Akdemir konuya devamla şöyle diyor: “*Seb'a tarikinin öğreniminde, kürrase yöntemi olarak adlandırılan, vecihlerin şematik sıralamasının yapıldığı defter takibine gerek duyulmamıştır*”.

1 Bk. Tetik Necati, Kıraat İlminin Ta'limi, s. 147–150. İşaret yay. İst.1990.



Hocaya arz edilmek suretiyle onaylanmış kürrase çalışmaları, özel ve genel kütüphanelerde mevcuttur. Kürrase usulünde, talebe nadiren vecihleri kendi hazırlanarak sıralamakta, çoğunlukla da daha önceden hazırlanmış ve arz edilmiş mevcut nüshalardan fotokopi çekerek, zahmetsiz kendine nüsha edinmektedir. Bu defterlerden okumak suretiyle hatim yapılarak kıraat icazeti alınmaktadır". Bu tespitlere katılmamak mümkün değildir.

Hatta ben bir başka yanlışlığa da şahit oldum. Hoca kendi defterlerini gönderiyor. Öğrenciler onun defterlerindeki âyet suretlerini kendi defterlerine kopya ediyorlar. Sonra hoca öğrencilerin bulunduğu beldeye geldiğinde, yaptıkları kopyaları açıyorlar, hoca okuyor, öğrenciler dinliyorlar ve böylece kıraat-ı aşere öğretilmiş oluyor.

Erzurum'da 1970'li yılların başlarında bir başka uygulamaya şahit olmaktayız. Şu anda hayatta olmayan merhum bir hoca efendi, Trabzon'un Of ilçesinde okumuş olduğu kıraat-ı aşere kursunun bir benzerini bir defaya mahsus olmak üzere Erzurum'da açmıştır. Ve on adet öğrencisi vardır. Kısa zamanda bu on öğrenci kıraat-ı aşereyi bitirmiş, hepsi de, icâzet almıştır.

Bu öğrencilerden birkaç tanesine sordum, defterleriniz var mı? Hayır ciddi anlamda defter yok. O zaman dersi nasıl yapıyordunuz diye sorduğumda, şöyle cevap verildi. On kişiydik, hepimiz okuduğumuz cüzden birer sayfa hazırlıyorduk. Diğerleri Kur'an- Kerim'i açıp dinliyordu. Hoca da yanlışları düzeltiyordu. Böylece günde on sayfa okunmuş oluyordu. Hatta şu anda hayatta olan bu mücaz öğrencilerden birisine on imam ve ravilerinin isim ve rumuzatını sordum. Verdiği cevap aynen şöyleydi: "Hocam o işin en zor tarafıydı, nereden akılda kalacak".

Evvela şunu kaydedelim: Bu işte dünyalık aranmaz. Her Müslümanın kıraat okuma zarureti de yoktur. Bu ilmi bir öncekinden alıp, bir sonraki nesle aktarma zarureti vardır. Burada gözetilecek şey, Cenab-ı Hakkın rızasıdır. Yapılan hayırdan hırsızlık yapılamaz.

Sunulan tebliğde günümüzde konunun tatbikatı nasıl olmalıdır diye bir teklif de getirilmemiştir. Adıgeçen çalışmamızda özellikle ülkemizde Mısır Tariki adı altında yapılan tedrisatı göz önünde tutarak, şöyle bir teklifte bulunmuştuk:

a. Tedrisatın tamamen sema usulüyle sürdürülmesi, öğrencinin konuyu kavramasını güçleştirecektir.

b. Arz usulüyle yapılan talimin yani tamamen öğrencinin okuyup hocanın dinlemesi, öğrencinin konuyu kavraması açısından daha elverişli olmakla beraber, doğrudan bütün ıstılahları tatbik etmekte zorlanır.

c. **Sema ve arz** usullerinin birlikte tatbik edilmesi, yani **eda** usulü. Tedrisatta günümüz şartları açısından en elverişli olan usuldur. Niçin böyledir. Kısaca özetliyelim: Zerkânî, İmam Beyhakî'nin şöyle dediğini naklediyor: "Allah Teala'nın '*Biz onu Kadr gecesinde indirdik*' kavlinin manası: (Allah daha iyi bilir ya) Biz Kur'anı Melek'e işittirdik ve ona anlattık, ona işitebildiği şekilde inzal ettik" demektir. Zerkânî konuya devamla diyor ki: "Bunun manası şudur: Cebrâil (a.s.) Kur'anı Allah'tan semaen almıştır". Bu gösteriyor ki, önce hoca okuyacak öğrenci dinleyecek, sonra öğrenci okuyacak hoca dinleyecek. Nitekim Cebrâil (a.s.) ile Hz. Peygamber arasındaki uygulama genellikle böyle olmuştur. Bilhassa son arzada bunu daha açık ve net olarak görmekteyiz².

Kıraat ilmine dair birçok ıstılahın nasıl telaffuz edileceği, hocadan öğrenilecektir. Bir örnek verelim: Fatiha sûresindeki (Sırat) kelimesinde üç türlü kıraat vechi vardır: (Sad) harfî ile okuma, (sin) harfî ile okuma ve işmâm ile okuma. İşmâm nasıl yapılacaktır? Paluvî diyor ki: "Burada işmamdan murad şudur: Sâd harfinin sesini (keskin) za harfine karıştırmaktır. İki harf birbirine mezc edilir. Ve ikisinden bir harf doğar. Ortaya çıkan yeni harf, ne sad harfidir ne de za harfidir. Öyleyse sen onu hocaların ağzından al öğren"³.

Derse başlamadan önce öğrencinin ezberliyeceği birçok husus vardır. Bunları kısaca şöyle maddeleştirebiliriz:

1. İmam ve ravilerin isimleriyle bunların rumûzâtı
2. İstiaze ve Besmelenin sûre evveli ile iki sûre arasındaki vecihleri
3. Meratib-i Erbaa ve mertebeteyne göre medlerin taksimatı
4. Kendisinde tahkik, taklîl ve imâle bulunan kelimelerin okunuşlarına dair birer misal,
5. Medd-i linle medd-i bedelin bir arada bulunduğu âyetlerden birer örnek ve bunların takdim-tehiri halinde ortaya çıkan vücuhat
6. İki medd-i bedelin bir âyette cem olmaları halinde ortaya çıkan tûl, tavassut ve kasır vecihlerinin tatbiki

2 İbn Mâce, Sünen, Siyâm, 58 (1/58).

3 Paluvî, Zübdetü'l-İrfân, s.7.

7. İbdal kaidelerine misal teşkil edecek birkaç kelimenin okunuş biçimi
8. İşmâm, isbat, iskat, tağlîz v.b. ıstılahların okunuşu.
9. İmam Asım ve özellikle İmam Hamza'dan gelen sekte rivâyetlerinin tatbik şekli.
10. Tertîbde İbn Mücâhid'in tasnifine uyulması
11. Tenasübde ashâb-ı kasrın esas alınması
12. Mısır tarihinin tatbik ettiği adem-i sılanın sılaya takdim edilmesi, ashâb-ı kasr rivâyetlerinin öne geçirilmesi konuyu daha pratik hale getirecektir. Bu bakımdan şunu da ifade etmekte fayda vardır. Konuyla yeni tanışan öğrenciler, bir başka deyişle mübtediler, azdan çoğa, kolaydan zora doğru bir seyirle yollarına devam etmelidirler.

Sunulan tebliğde, tedrisattaki günlük programlar hakkında da ciddî bir bilgi verildiği söylenemez. Bu konuda da kısa birkaç hususu hatırlatmakta fayda vardır. Öğrenciyi âyet suretlerinin nasıl çıkarılacağı öğretilmelidir. Bu yapılırken önce infirad yolu ile başlanılmalıdır. Yani önce Kalûn'un rivayeti öğretilmeli. Daha sonra Verş'in rivayetiyle devam edilmelidir. Sırasıyla diğer imam ve râviler ele alınmalıdır. Böylece birkaç sayfa okunduktan sonra, indirac usulüne, yani birleştirilerek okuma metoduna geçilmelidir. Mutlaka deftere yazılmalıdır.

Günlük okuma miktarı ne olmalıdır? Bu konuyu da zikri geçen çalışmamızın 119 ila 126. Sayfalar arasında izah etmişiz. Kısaca birkaç madde halinde zikrederim:

Tedrisatın seyrinde Kur'an inzalinin büyük etkisi olmuştur. Şöyle ki:

1. Üçer âyet inmiş, dolayısıyla üçer âyet okutulmuş
2. Dörder âyet inmiş, buna binaen dörder âyet okutulmuş
3. Beşer âyet inmiş, bundan dolayı beşer âyet okutulmuş
4. Onar âyet inmiş ve onar âyet okutulmuş. Hatta Rasûlullah (s.a.v) in onar âyet öğrettiği, on âyetle ilim ve amel bakımından bulunan hususları öğretmeden daha sonraki âyetlere geçmediği rivayet edilmektedir⁴. Sahabe Rasûlullah'dan gelen usule genellikle uymuştur. Hatta bazı kıraat imamları da dersi böyle sürdürmüştür. Nevar ki, bu bağlayıcı bir unsur olmamıştır.
5. Hicrî ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci asırlarda günlük ders programlarında günde dört sayfanın esas alındığı gelen rivayetler arasında-

4 Suyutî, İtkan 2/176.

dır. Daha az veya daha çok okuyanlar da olmuştur. Ancak beşinci hicrî asra kadar indirac usulü (yani cem etme) tatbik edilmediğinden hatim yapma uzun yıllara yayılmaktaydı ⁵.

6. Talebenin zabt gücü yani konuyu kavrayabilme yeteneği göz önünde tutulmuştur.

7. İnfirad usulünde beş sayfa, indirac usulünde ise bunun yarısı okutulmuştur. Aslolan rivayet ve tariklerin birbirine karıştırılmamasıdır.

8. Tatbik edilecek tarik, hocanın bildiği tarik olmalıdır. Aslında bu bir zarurettir. Teysir tariki ile öğrenim görmüş bir hocanın Şâtibî tariki ile derse başlaması, bir takım yanlışlıkları beraberinde getireceğinde şüphe yoktur.

Saygılar sunarım.

5 İbn Cezerî, en-Neşr, 2/194.

DEĞERLENDİRME ve KAPANIŞ OTURUMU

DEĞERLENDİRME ve KAPANIŞ OTURUMU

Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Prof. Dr. Ahmed Halid Şukrî min câmiatü'l Umerat Ürdün ve Doç Dr. Mustafa Atilla Akdemir bir de Mehmet Emin Maşalı hocamız ismini silmiş ama ben buraya davet edeyim.

Efendim bu tür değerlendirme oturumlarında aslında üç günün hasılatı ele alınır. Ancak ben öyle yapmayacağım. Benim değerlendirme oturumunda konuşacak hocalarımızdan istirhamım özellikle bu sempozyumun pratik ameli neticelerine işaret etmelerini isteyeceğim. Türkiye’de pek çok kurum pek çok müessese çokça sempozyum, panel, konferanslar tertip ederler. Ancak daha sonra takibi yapılmaz. Pratik neticelerini takip etmek için bir heyet kurulmaz Hâlbuki bu toplantı öyle zannediyorum ki elbette kıraat için söyleyemem ama Diyanet İşleri Başkanlığının tarihinde kıraat ilmi açısından bundan böyle bu toplantıdan önce ve sonra diye ikiye ayrılacaktır. Neden öyle! Çünkü başta da ifade edildiği gibi biz bu toplantıyı bu sempozyumu sadece bir bilgi taksitinde bulunmak için değil, elbette hocalarımızın bilgisinden istifade etmek için, ancak Mushafları İnceleme Kurulunun, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kuruluna dönüşmesi için üzerinden iki yıl geçtiği halde biz henüz bu dönüşümü gerçekleştiremedik. Bu dönüşümü gerçekleştirebilmek için böyle bir zemine ihtiyaç vardı. Bunda geciktik. Onun için bu sempozyumun inşallah özellikle ben başta da ifade ettim bu ülkede öyle zamanlar olmuş ki Kur’an-ı Kerim’in okunması öğretilmesi dahi sorun olduğu zamanlar da Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatı bünyesinde Mushafları İnceleme Kurulu diye bir kurulun, varlığını devam ettirmiş olmasını

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz) (Hicr, 15/9) ayetini maassadaka olarak değerlendiriyorum şahsen. Ancak Mushafları İnceleme Kurulunun ayrıca kıraat konusunu da ele alması konusunda bir yasal düzenleme yapıldı, fakat biz bu dönüşümü sağlayamadık.

İşte bu dönüşümü bu toplantı sağlayacak, hatta bu toplantıdan bir genişletilmiş istişare heyetinin oluşması, bu istişare heyetinin de bütün bu konuşulanları dikkate alarak burada sunulan tedbirleri, müzakereleri kelime kelime, harf harf, satır satır inceleyerek bize bir yol haritası çıkarmaları gerektiğini ben ifade etmek istiyorum. Bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum.

Bir eksiğimiz daha var Türkiye de, o da mealleri inceleyecek bir heyete ihtiyaç var. Bu Din İşleri Yüksek Kurulumuzun alanına giriyor. Ancak yeterli değil. Bizatihi bugün iki yüzü aşkın meal var, zannediyorum iki yüzü çoktan aştı. Her önüne gelen meal yazıyor, ancak bu mealleri yazarların pek çoğu Kur'an'ın dilinden dahi yoksun demeye dilim varmıyor ama maalesef yoksun olduğu halde, bazı mealleri okurken bu ne cüret diyorum. İstiklal şairimiz Mehmet Akif Ersoy ile Ahmet Hamdi Akseki merhum arasındaki bir mektuplaşma var ve o mektuplar elimize geçti. Ahmet Hamdi Akseki merhum, ısrarla diyor ki “Suver-i tıvali baştan sona tercüme ettiğini biliyorum, bize elimizde bir numune olsun tercüme ettiklerini hiç olmazsa gönder”, diyor ısrarla. İstiklal şairimizin cevabı; “Muhterem üstadım!” diyor, yeminler içerek söze başlıyor, ben Kur'an'ın belli bir grup ayetini tercüme ettim. Tercüme ettikten sonra hep aklımda, kalbimde, ruhumda İlahi bir terazi kurdum. Terazinin bir kefesine Nazm-ı Celili koydum, bir kefesine de kırık dökük cümlelerimi koydum. Eğer bir kısmını ifade ettiğine inansaydım inanın size gönderirdim”, diyor. Bir kısmını, hepsini değil, bir kısmını ifade ettiğine inansaydım ben size gönderirdim bunları.

Onun için bir meal sorunumuz var ancak bu sempozyumun dışında benim üzerinde durmak istediğim en önemli husus buradan bir istişare heyetinin oluşması, Mushafları İnceleme Kurulumuzla birlikte ve Mushafları İnceleme Kurulumuzu, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kuruluna nasıl dönüşeceğine dair, Mushafları İnceleme Kurulu ve Kıraat Kurulumuzun ihtisas eğitim merkezlerimizde ki yüksek kıraat eğitimi ile ilintilendirilmesi tarihimizin en önemli müesseselerinden olan “Dâru'l Kurrâ”lık müessesesi ile Mushafları İnceleme heyetimiz arasında nasıl bir ilişkinin kurulması gerektiğini; (Şifalar diliyorum Reisu'l Kurrâmız burada, Mustafa hocamız, hocamızı temsilen

buradalar.) Reisu'l Kurra'lık müessesesi ile Mushafları İnceleme Kurulumuz arasında gayri resmi de olsa bir bağın olması bir bağın kurulması gerekiyor.

Ben şahsen oturumlara zaman zaman girebildim. Lütfen beni bağışlayın, vazife icabı inanın herhangi bir boş saniyeden dolayı dışarda değildim. Ancak girdiğim zamanlarda her tebliği ve her müzakereyi yüksek bir heyecanla izledim ve iftihar ettim; demek ki, ülkemizde bu kadar kurra-ı kiram varmış ve benim haberim yokmuş diye hayıflandım; doğrusu bu kadar hocalarımızın varlığına şahit olmaktan iftihar ettim. Ülkem adına iftihar ettim Allah'a hamd olsun dedim. Çünkü özellikle akademisyen hocalarımızın bu alanı küçümsediklerini biliyorum ve o küçümsemenin bize ne kadar büyük maliyetlere yol açtığını da hepimiz biliyoruz. Hâlbuki Kur'an-ı Azimüşşân'a değer, her türlü takdirin fevkinde olmalı. Abdulhamid dostumuzun işaret ettiği usulse, ben şahsen bir mektuplaşma ile şahit oldum.

Musa Carullah Finlandiya'da Zeynettin Ahsen Böre mektup göndermiş o mektup bir vesile ile elimize geçti, mektupta diyor ki; "Yirmi yıl emek verdim. Resul masahif üzerinde çalışma yaptım iki cilt bir kitap hazırladım. Yirmi yıl emek verdim. Dünyanın bütün kütüphanelerinde en kadim Mushafların tamamını gördüm, diyor. Kendi ifadesi. O Mushafları tetkik ederek bir Resul masahif kitabı yazdım. İki cilt halinde, ancak bu kitabı bastırarak para bulamadım. Kahire'de ne kadar zengin Müslüman varsa hepsine başvurdum. Hiç kimse bana yardımcı olmadı. Bende vefat etmek üzereyim. Bunu Dara'l-Kitab al-Mısri'nin mahtutad bölümüne bağışlıyorum. Lütfen derhal bir para bulun buraya gelin ben kitabın arasına da şu zât şu şahıs geldiği zaman lütfen bu kitabın basımına izin verin, diye kütüphane yetkililerine de ayrıca mektup bıraktım. Lütfen gelin bu kitabı basın diyor. Bu mektubu yazdıktan bir müddet sonra vefat ediyor. Ben mektuba vakıf olduktan sonra atladım Kâhire'ye gittim. Dara'l-Kitab al-Mısri'ye girdim. Büyük bir heyecanla bu konu ile ilgili değilim ama en azından bu emaneti yerine getirmek için git-tim doğrusu, kitabı istedim bana bir not geldi. 'Lem yûced fi'l mekane' peki sordum neden 'lem-yûced fi'l mekane?' Dedilerki, Efendim birisi okuyordur her halde okuyuculardan birisi inceliyordur. Bekledim birkaç saat bekledim tekrar bir not gönderdim. Yine lem-yûced fi'l mekane diye bir not geldi. Bu sefer kütüphaneye girdim, okuyucular bölümünde herkesin önüne baktım. Çünkü hattını bildiğim için, okuyucuların önünde midir? diye. O gün vakıf olamadım ertesi gün bir daha üçüncü gün bir daha lem-yûced fi'l mekane diye bir not gelince kütüphanenin müdürüne çıktım. Dedim ki bakın böyle



bir bilgi var elimde sizin kütüphanenizde de kitabın ismi numarası cildi her şeyi yeri rakamı belli ama bu kitabı üç gündür ben elde edemiyorum. Kütüphane müdürü kapıyı kapattı dedi ki; “Sen benden duymuş olma ama bir oryantalist bizim burada bir ferrâşa 100 dolar para vermiş almış götürmüş dedi ve ben dondum kaldım; ondan sonra Musa Carullah’ın bir mektubuna vakıf oldum. Musa Carullah bu sefer Türkiye’den Zeki Velidi Togan’a yazıyor. Diyor ki; burada bir İngiliz mübeşşir var adı Arthur Jeffri bunlar Almanya’da bir müessese kurmuşlar arkadaşlarımız anlattılar iki arkadaşımızın tebliğinde değindiler, mektupta yazıyor bunlar. Kur’an’ın her ayetine bir çekmece ayırmışlar o ayetin resmu’l mushafta bu güne kadar yazılış şekli, bu güne kadar o ayetin kaç çeşit tefsiri yapıldı. O her bir şahıs farklı alanlarda çalışmalar yapıyor diye o mektubu da görünce Arthur Jeffri’nin zannediyorum masahif diye bir kitabı var değil mi? Yani vefat eden bir adama bir su-i zanda bulunmak istemem ama o zaman aklıma böyle bir şey geldi. “Acaba o kitabı almış olabilir mi?” diye. Hemen kitabına vardım, kitabının girişinde İngilizce olarak mukaddimesinde bu kitabı yazarken “Musa Carullah’tan çok istifade ettim kendisine çok teşekkür ederim” diye bir ifadesi var. Yani kısaca bu alan bizim küçümseyeceğimiz bir alan değil, bu alan bizim en şerefli en büyük alanlarımızdan birisi. Kuran’ın hem tilaveti hem kitabeti hem kıraati hem farklı kıraatler. Onun için arkadaşlarımızın bir Kur’an araştırmaları merkezi fikri elbette takdire şayan hep birlikte bunun üzerinde emek vereceğiz inşallah. Ben teşekkürleri de sona bırakarak özellikle bu üç günlük toplantıdan elde ettiğimiz hasılatı Türkiye de pratik amelî bir hayata dönüştürmek için neler yapmamız gerektiği ile ilgili arkadaşlarımdan beşer dakikalık süre içerisinde önerilerini almak istiyorum.

Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Şimdi sözü ben hemen Emin Âşıkutlu hocamıza vermek istiyorum

Prof. Dr. Emin ÂŞIKUTLU

Çok teşekkür ederim Sayın Başkanım. Her şeyden önce gerçekten ülkemizde ulusal çapta bu derecede uluslararası çapta ilk defa böyle bir toplantıyı gerçekleştiren Diyanet İşleri Başkanlığıımıza çok değerli başkanımızın şahsında çok teşekkür ediyorum. Bu konuyu düşünen, planlayan ve gerçekleştiren herkesten Allah razı olsun diyorum. Bu bir dönüm noktasıdır. Sayın Başkanımın çok isabetli bir şekilde ifade ettiği gibi. Gerçekten bu

sempozyumun konularına baktığımızda zaman zaman itirazlarda geldi bazı konularda bizim de söyleyeceklerimiz var diye ama zaman müsait olmadığı için onlara söz verilemedi. Fakat bilmek lazım ki bu ilk sempozyum olarak bir şemsiye sempozyumudur. Dolayısıyla burada kıraatin mütevâtir olup olmadığı, kıraatlerin mütevâtir olup olmadığı Kur'an-ı Kerim'in kitabetine kadar belli konular temel konular ele alındı. Bunların her biri daha da alt başlıklara indirilerek ele alınacak, inşallah bu bir sempozyum zincirinin ilk halkasını oluşturuyor diye düşünüyorum. Bu bakımdan da son derece önemsiyorum her şey den önce kendi aramızda zaman zaman konuştuğumuz, tartıştığımız; zaman zaman hayıflandığımız bazı meseleleri böyle güzide bir huzur içerisinde paylaşmak gerçekten son derece önemli bir farkındalık ortaya çıkarmıştır. Zaman zaman ben şöyle düşünüyorum.

Özellikle İslamî ilimlerde araştırma yapanlar alan sınırlaması yapmaksızın hep Kur'an'a dayanırız Kur'an'dan istifade ederiz. Ama istifade etmekten geri kalmadığımız Kur'an-ı Kerim'in tilavetine yeteri kadar önem vermeyiz, hatta Sayın Başkanımın da çok isabetli ifade ettiği gibi bu yoldaki çabaları küçümseriz. Düz bir mantıkla düşündüğümüz zaman bile okumasını bilmediğimiz bir metni veya doğru okuyamadığımız bir metni nasıl doğru anlayacağımızı hep kendi kendime sorardım.

Gözlemleyebildiğim kadarıyla genelde İslam dünyasında özünde ülkemizde üzerinde en az durulan ve en az ehemmiyet verilen alanlardan birisi Kur'an-ı Kerim'in tilaveti ve kıraati meselesidir. Günümüzde maalesef bunun acı sonuçlarını yaşıyoruz ve bunun farkında olan Başkanlığımız adeta bir seferberlik yaparak bu gidişatın bir dönüşüm olması gerektiği düşüncesi ile bütün gücüyle bir rehabilitasyon meselesi tabiri caizse başlatmış bulunmaktadır. Dolayısıyla bu toplantının inşallah ilerde değişik açımları olacaktır. Ve bütün bu daha mikro konulara yönelik ayrı sempozyumlar düzenlenecektir. Kıraat konusunda bazı görüşlerimi açıklarken, aslında bunlar burada ele alındı ama şu hususlara dikkat çekmek isterim. Bu açıdan da bu sempozyum son derece önemli olmuştur.

Bir defa bu Arap ağzı Türk ağzı meselesi gündeme getirildi ve tilavette bölgesellik yerellik meselesi gündeme getirildi, gerçekten dünyada İslam coğrafyasında ülkemizde böyle bir yerelleşme var. Kur'an-ı Mübin'in kendisi nasıl evrensel bir mesaj ise kanaatime göre tilaveti de evrensel olmalıdır. Bu evrenselliği sağlamanın yolu ise bu konu ile ilgili sahabiden bize intikal eden eserlere kitaplara bakmak ve tabiri caiz ise kitaba razı olmaktır.



Bizim en büyük eksikliğimiz bu manada hocalarımızdan müşafehe yolu ile aldığımız bilgileri kaynaklara arz etmiyoruz. Eymen hocanın bir benzetmesi var, demiryoluna benzetiyor kıraat ilmini tek ray üzerinde tren gitmez diyor. Katılıyorum, buna eğer biz uygulamalarımızı bu uygulamaların temelini oluşturan kaynaklara dayandıramazsak bu ayrılıklar azalmaz daha da artar. Mekkî bin Ebû Talib'in 'Errıhaye'sine bir ara bakmak durumunda kaldım. Bir vesile ile çok ilgimi çeken bir durumla karşı karşıya kaldım. Merhum hocamın bana şifahi olarak öğrettiği, tarif ettiği ve yaptırdığı uygulamaların kitabı olarak orada tespit edildiğini gördüm. Bu benim için çok büyük bir nimet bu aynı zamanda kıraat ilminin Kur'an tilavetinin nesilden nesile nasıl bir titizlikle geldiğinin, intikal ettirildiğinin de en güzel ispatıdır.

Dolayısı ile Kur'an-ı Kerim'in tilavetinde bölgesellikten ve yöresellikten kurtulmanın yolu kitaba razı olmaktır. Kurumun kaynaklarına bakacağız ve o kaynaklara göre yolumuzu belirleyeceğiz. Tilavette Türk ağzı Arap ağzı meselesi çok zikrediliyor son zamanlarda. Türk ağzı derken bir tane Türk ağzı yok, Arap ağzı derken bir tane Arap ağzı yok, Mısır'da başka Irak'ta başka Yemen'de başka belki başka İslam ülkelerinde farklı tilavetler yapılabiliyor. Dolayısıyla burada önemli olan tilavetin kurallarına uygun olarak gerçekleştirilmesidir. Eğer Kur'an-ı Kerim'in tilavetinde biz kaynaklara razı olur, onlarda yazılan bilgileri üstadlarımızın fem-i muhsinlerinden alarak öğrenir ve içselleştirirsek o zaman bu farkların ortadan kalkması mümkün olacağı gibi hem bu farklar ortadan kalkacaktır, hem de Kur'an-ı Kerim'i doğru okumuş olacağız. Bu kurallara uyan kim olursa olsun Arap olsun, Türk olsun, başka coğrafyanın insanı olsun, Kur'an-ı Kerim'i doğru okur, okuduğu dinlenir, insanı rahatsız etmez, sadece selika (ses) farkı arada kalır ki bu da tabii bir şeydir. Buna da yapılabilecek pek bir şey olmaz. Evet, dolayısıyla bu toplantının bütün bu meselelere karşı bir duyarlılık kazandırması farkındalık ortaya koyması bakımından son derece verimli olduğu kanaatindeyim. Bu konu ile ilgili olarak Diyanet İşleri Başkanlığımız belli ki bundan sonra çok daha farklı adımlar atacaktır.

İnşallah bu adımların da kısa zamanda gerçekleştirilmesi Ülkemizde ki bu boşluğun doldurulması ve hatta diğer İslam ülkelerin de örnek alacak çalışmalar yapılmasını temenni ediyorum. Tekrar bu toplantıyı tertip eden muhterem Başkanımıza saygılarımı sunuyorum hepinizi saygı ile selamlıyorum.

Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Bende teşekkür ediyorum Âşıkutlu hocamıza, hemen sözü Mustafa Atilla Akdemir hocamıza bırakıyorum.

Doç. Dr. Mustafa Atilla AKDEMİR

Muhterem hâzırûn takip edebildiğimiz kadarıyla Suudi Arabistan ve Fas'tan sonra uluslararası kıraat sempozyumu düzenleyen üçüncü ülke olduk. Bu gün hemen bizi takiben Mısır'ın Tanta şehrinde ilk kıraat sempozyumu düzenlenecek böylece, Mısır'da dördüncü sıraya yerleşmiş olacak. Misafirlerimiz Abdullah Basfer ve Eymen Rüştü hocalarımızı oraya yolcu ettik.

Hepimiz için çok faydalı bir sempozyum oldu. Tecrübelerimizi bilgilerimizi artırırken, hem ilmî olarak hem de organizasyon açısından eksiklerimizi de görme fırsatı bulduk. Tecvit uygulamaları ve mahreç sorunları ile ilgili tebliğ ve müzakerelerde hocalarımızın en doğruyu en güzelini ifade edebilmedeki heyecanlarını hissettik.

Bu heyecanı destekleyen alkışlarda, bildiğim kadarıyla uluslararası sempozyumlarda bir ilkti. Uluslararası ilmî bir sempozyumda alışık olmadığımız bu tarz umarız misafirlerimiz tarafından yadırganmamıştır. Değirmek istediğim diğer bir hususta bazı müzakerelerin sanki bir yüksek lisans veya doktora jürisi formatında yapılmış olmasıydı.

Tebliğ sahibinin bütün ipliğini pazara çıkarma gayretiyle yapılmış bir müzakere özellikle yurtdışından gelen misafirlere haksızlık olacağı ve onları incitebileceğinden endişe ettim.

Artık Fas'ta Libya'da Mısır'da Suudi Arabistan'da ve dünyanın her yerinde okunan Kur'anları, kılınan namazları oturduğumuz yerden izliyoruz. Öğrencilerimizde izliyor ve hepimiz biliyoruz ki, bize sorularla geliyorlar. Taassubi yaklaşımlarla sorunları çözemeyiz. Bu meselede bütün Araplar veya bütün Türkler yanlış okuyor gibi genellemelerde de bulunmak haksızlık olacak kanaatindeyim. İşte hem kaynakları uygulamada otorite diyebileceğimiz bilim adamlarının istifademize sunan bir sempozyum idrak ettik. Böylece zamanla meselelerin halledilebilmesi mümkün olacaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığımız organizesi ile uluslararası kıraat sempozyumunun düzenlenmesi ve bunun geleneksel hale getirilme iradesi ihtiyacımız olan kolektif çalışmaların artırılmasına ve İslam âleminin ortak değerleri olan bilim adamlarının birikimlerinden ve tecrübelerinden daha fazla ya-



rarlanabilme zeminlerinin Osmanlıda olduğu gibi yeniden oluşturulmasına katkı sağlayacaktır.

Bu nedenle; başta Sayın Başkanımız Prof. Dr. Mehmet Görmez Beyefendi'ye yardımcısı Sayın Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz Hocamız'a projenin temelini attıktan sonra Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulundan emekli olan Sayın Osman Demirhan hocamıza başkan vekili Bayram Yılmaz Beyefendi'ye ve ekibine, bilim kurulu hocalarımız Prof. Dr. Mehmet Akif Koç, Doç. Dr. Mehmet Dağ ve Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı Hocalarımız'a teşekkürlerimi arz ederim ve son olarak hepimizden çok yorulduklarını tahmin ettiğim mütercim arkadaşlara da teşekkür etmeyi borç bilirim.

Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Evet, teşekkür ediyorum. Bende üç Mehmet'e teşekkür ediyorum ve o Mehmetlerden birisi Mehmet Emin Maşalı sözü ona bırakıyorum.

Doç. Dr. Mehmet Emin MAŞALI

Sayın Başkanım, muhterem hocalarım, kıymetli hâzırûn hepinizi hürmetle selamlıyorum. Şimdi ben neler söyleyeyim en azından teşekkürle işi geçiştiririm derken Mustafa Atilla Akdemir hocam teşekkür faslını benden önce halletti. Biraz net konuşmaya çalışacağım. Şimdi öncelikle, bir sempozyumu sempozyum yapan, değerli kılan herhalde orada sunulan tebliğlerin yapılan müzakerelerin kalitesidir. Tebliğ talebi ile kapılarını çaldığımızda bizi kırmayan ve bizi geri çevirmeyen hocalarımıza çok teşekkür ediyorum. Yine bir sempozyumu değerli kılan o sempozyumda ki, ilim adamlarını dinleyen hâzırûnun alanın uzmanlarından oluyor olması mütehassıs olmasıdır.

Kalabalığın olması, sayının çok olması bir anlam ifade etmez, dışarıdan çağırırız, bir grup öğrenci getiririz, burayı doldurabiliriz. Ama bu sempozyum aynı zamanda alanın mütehassısları tarafından ve kıraat ilmi ile ilgili ciddi çalışmaları kaleme almış ama tebliğ sunmamış yada müzakere ile bu toplantıya katılmamış üstatlarımız tarafından takip edilen bir sempozyum olma vasfını elde etti. Bu yönü ile de sevinçliyiz. Bu çerçevede ben teşekkür olarak özellikle yurtdışından gelen oradaki çalışmalarını terk edip buraya kadar lütfeden misafirlerimizi, konuklarımızı asla unutmamamız gerektiğini düşünüyorum. Bu çerçevede Ahmed Halid Şukrî üstadımız başta olmak üzere bütün misafirlerimize teşekkürlerimi sunuyorum.

Bundan sonra hepimiz, herkes ifade ettiği bu sempozyum artık bir defa kıraatle ilgili pek sorun oluşturmeyen başlıkların konuşulduğu son sempozyum olmalı diye düşünüyorum. Yani artık mesela yedi harf kıraat ilişkisi sağ olsunlar, Ürdünlü üstadımız konuyu ele almıştı. Üzerinde çok şey söylenmiş ama izahı da pek mümkün olmayan bir konu ve günümüz açısından da pek problem arz etmeyen bir konu gibi gözüküyor. Artık bundan sonraki çalıştaylar da ilmi toplantılarda, sorun merkezli yaklaşımı öne almak gerekiyor. Sorunları tespit edip o sorunlar üzerinde durmak gerekiyor. Tabi sorunlar üzerinde nasıl duracağız. Şimdi hep sorunların varlığına işaret etme niyetinde oluyoruz. Mesela Arap ağzı Türk ağzı en sorunlu alan orası gibi. Diğer tebliğler içerisinde bütün oturumlarda oraya atıf yapıldı. Her halde en sorunlu alan orası gözüküyor. Sorunların varlığına işaret ediyoruz. Artık bu teşhis düzeyinden, tespit düzeyinden bu sorun varsa bu sorunu çözme düzeyine, tahlil düzeyine ve çözüme düzeyine geçme diye düşünüyorum. Bunun için de böyle bir sorun var demenin vakti geçmiştir artık. Bundan sonra kaynaklara inerek, Sahih bir okuyuşu tespit etme ve bunu bir rapor olarak toplumla paylaşma sürecine geçilmesi gerekiyor. Nasıl benim şahsî kanaatim Din İşleri Yüksek Kurulu Dinî meselelerle ilgili problemleri bilim heyeti, belli komisyonlar çerçevesinde tartışıyor müzakere ediyor, ulaştığı sonuçları toplumla paylaşıyor. Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu da yapacağı bu tarz çalışmalarda sorun olan hususların çözümüne dönük raporlarını toplumla paylaşmalıdır diye düşünüyorum. Çünkü yüzlerce binlerce Kur'an Kursu var bu işe gönül vermiş binlerce üstadımız var hocamız var. Tabi bunun içinde spesifik belli konuları ele alan çalıştayların komisyonlar oluşturması gerekiyor, Sayın Başkanımızın az evvel ifade buyurdıkları gibi. Şahsî kanaatim, bu komisyonlar uluslararası komisyonlar olmalı alanın uzmanlarının sürekli katıldığı komisyonlar olmalı. Yani kendi kendimize çalıp oynamayacağımız komisyonlar olmalı diye düşünüyorum. Bu çerçevede benim aklıma gelen ana başlıklar şu şekilde:

Bir; hep gündeme geliyor, bu ağız farklılığını nasıl çözeriz, bu sahîh okuyuş hangisidir, madde madde gerek mehâric-i hurûfla ilgili gerek tecvit konuları ile ilgili ikinci husus; Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunu yakinen ilgilendiren bir başka husus, Mushaf imlası meselesi. Bence artık şahsî kanaatim Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu artık belli naşirlerin, belli matbaacıların yazdırdığı, basmayı amaçladığı Mushafları okuyup onları sadece tashih eden bir kurum olmanın ötesine geçmeli. Kaynaklara dayalı olarak bir imla geliştirmemiz gerekiyor ve bu imlanın da uluslara-



rası camiada kabul gören bir imla olması gerekiyor bu işin kaynakları var. Bu çerçevede secavent meselesi de hallolacaktır diye düşünüyorum. Zeki Duman hocamız işaret buyurdular secaventle ilgili bazı problemler, bunun kaynakları var. Nihat Temel hocamız tebliğinde sundular. Arap dünyasında basılmış bir Mushaf'ı aldığımızda arkasında resim noktasında ve secavent noktasında hangi kaynakların esas alındığı ihtilaf durumunda hangi kaynakların öncelendiği şeklinde geniş izahlar görüyorsunuz. Ama bizdeki basılan Mushaflara baktığınızda hatim duasının ötesinde bir şey görmezsiniz. Bu çerçevede kesinlikle bir komisyon kurup bu komisyona alanın uzmanları ve uluslararası katılımcıların yer alacağı bu komisyonda bir imla tespit edip bu imlayı Diyanet İşleri Başkanlığının web sitesine veya sayfasına koyup artık bundan sonra Türkiye de Mushaf basacak kurumların onu esas alması zorunluluğu getirmesi gerekiyor diye düşünüyorum. Son olarak kusura bakmayın, hep uluslararası yarışmalarda, birkaç yarışmada öyle söyleyeyim jüri üyesi olmayı Cenâb-ı Hak lütfetti, gerçekten sorulan ilk soru şu, Türkiye gibi bir ülke niye bir Kur'an yarışması düzenlemiyor? Bu bir defa meseleye sadece külfet boyutuyla bakmamak gerekiyor. Türkiye'yi tanıyıp dünyanın dört bir tarafından gençlerin gelip İstanbul'u Türkiye'yi buradaki kıraat birikimini tanıdığını bir düşünün. O gençler ilerde ülkelerinde zihinlerinde çok farklı bir Türkiye imajı ile yaşayacaklardır. Belki onlar çok farklı yerlerde hizmet edeceklerdir. Böyle ulvi bir amacımız olması gerektiğini düşünüyorum. Zahmetli bir iş değil, bunu heyetle yaptığımız görüşmelerde işin zahmetini işaret buyuruyorlar. Bu da yine uluslararası entegrasyonu sağlayacak bizim uluslararası birikimle hem buradaki birikimi dışarıya aktarma hem de dışardaki birikimi buraya taşıma yönündeki hedeflerimizi gerçekleştirecek bir şeydir diye düşünüyorum. Bu üç başlığı öne alan komisyonlar kurulup çalışmalar çok hızlı bir şekilde başlarsa bu sempozyum hedeflenen semereyi verecektir diye düşünüyorum, saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Çok teşekkür ediyorum Mehmet Emin Maşalı hocamıza, bu üç önerisine de katılmamak mümkün değil. Hakikaten bu imla birliği meselesi pek çok coğrafyada önümüze çıkan önemli sorunlardan bir tanesi. Türkiye'de hac ve umreyi birlikte değerlendirecek olursak, yılda beş yüz bin vatandaşımız hac ve umre ibadetini ifa etmek üzere Suudi Arabistan'a gidiyor. Onlara biz Mekke'de yahut Medine'de, bütün dünya hacıları Kur'an okuyor da

siz neden okumuyorsunuz diye tarzide bulunduğumuzda, onlarda diyorlar ki: Hocam; buradaki Kur'anları okuyamıyoruz. Hakikaten de o imlayı işte İranlı dostumuzun, Efendim, Resmu-l İmlayı, Resmu-l Mushaf-i tasnifinde olduğu gibi Aliyyul kâri Hattı Osmânî yani bu farklılıklardan kaynaklanan buradan giden insanlarımız Mekke'de Medine'de eline Kur'an alıyor ve Kur'an-ı okuyamıyor, bu bir realite. Daha enteresan bir şey söyleyeyim. Medine'de basılan Mushaf'lar tırlarla Balkanlardaki ülkelere dağıtılıyor, her evde on tane Mushaf var ama evin sahibi o Mushaf'ların hiç birisini okuyamadığı için tekrar bize müracaat ediyor. Son iki üç sene içerisinde biz yedi milyon Kur'an bastırdık ve oralara Kur'an gönderdik. Daha garip bir şey söyleyeyim. Çine'de Kaşgar'da Urumçi'de insanların elinde yine Medine'de basılmış Mushaf'lar var ve okuyamamaktan şikâyet ediyorlar. Neden! Çünkü onların dedeleri atalarından farklı bir imla görmüşler. Efendim hangi elifle yazılacağı konusunda, hangi harfin üzerine hangi hareke konulacağını öğrenmişler. Arapça da bilmedikleri için dolayısı ile bunu tatbik etmeleri mümkün olmuyor. Onun için bilhassa İslam ülkelerinin zirvelerinde bir araya geldiğimizde bunları birlikte paylaşıyoruz, paylaşmalıyız. Tek yahut bu farklı imlalar devam edecekse devam eder ama hangi imlada olursa bir şekilde bizim bu noktada çok ciddi bir bilgi alışverişine ihtiyacımız var.

Aynı şekilde kıraat konusunda işte, hocalarımızda ifade ettiler Akif hoca size anlatmıştır, ben yoktum ama uluslararası yarışmalara gönderdiğimiz çocuklara daha Euza Besmele çeker çekmez 'hasbuk' deyip gönderdiklerine şahit oluyoruz. Burada ömrünü vermiştir, çocuk efendim hafız olmuştur kıraati öğrenmiştir, vesaire ama birkaç maharic-i huruftaki sorundan dolayı işte yeğlamun mu-yeğlemün mü? Evet, yani bizim en azından bunu dik-kate alarak, elbette nağme her milletin kendi nağmesi vardır. O nağme bir zenginliktir ona hiç kimse bir şey diyemez ama maharic-i huruf konusunda bizim böyle bir birliğe ihtiyacımız var doğrusu.

Zaman zaman kendim şahsen mektuplar alıyorum Türkiye'nin muhtelif yerlerinden ben Gaziantep'de dünyaya geldim, dolayısıyla kulağım Suriye'de okunan Kur'an'ları dinleyerek yahut Arap lehçesi üzerine şahsen acemide olsa okumaya çalışıyorum. Türkiye'nin pek çok yerinden hatta bu işe emek veren hocalarımızdan mektuplar alıyorum. Diyanet İşleri Başkanına bu kıraat yakışmaz diye. Bu tutuculukta hoş değil, yani bile bile bu insanlara aynı ağız kalıbına sokmak bize yakışan bir şey olmaz. Yani fitratında serikasında ne varsa o mühim olan, o maharici hurufu güzel çıkarması güzel okuması herkes



kendi edasını farklı yapabilir. Dolayısıyla ille bir Türk okuma biçimi ihdas edip orada ısrar etmek, aynı şekilde Arap kardeşlerimizin de ille efendim sadece Kâbe de bize namaz kıldırın imamların kıraatinden başka kıraat olmaz diye de bir şeye varmak doğru değil.

Çinde, Pakistan'da, Hindistan'da, İran'da çok farklı güzel kıraatler dinleme imkanına sahip oluyoruz. Benim önerim şu; bu sempozyum için Başkanlığın Mushafları inceleme Kurulunun kurduğu tertip heyetini kalıcı kılalım derim, hazır tecrübe elde etmişken. Zenginleştirme imkânını onlara tanıyalım. Bu heyetimiz içerisinden hangi hocalarımızı istişare heyetine almak isterlerse, birlikte farklı alanlarda olabilir istişareyi zenginleştirelim ve hemen ve hemhal önümüzde ki 2013 yılı içerisinde bir uluslararası Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma, hıfz, muhtelif dallarda yarışmaları İstanbul da yapmak üzere bugün bu kararı almış olalım inşallah ve bunu hiçbir şeyden kaçınmayalım. Ben malumunuz efendim hadis talebesiyim yirmi sene ilahiyat fakültesinde hadis dersi verdim. Kendi hocamdan bir levha aldım Hatîb el-Bağdâdî'nin Şerefü Ashâbi'l-Hadis kitabından bir ifade bizde levha haline getirildi ve yanılmıyorsam belki yanılabilirim ehlül hadisi ehlün nebiyyi ve in lem yezhebu enfûsuhüm enfasuhu sahibu böyle bir şeydi Allah rahmet eylesin Demirhan Ünlü diye bir hocamız vardı Allah çok rahmet eylesin, bende kendisinden Kur'an dersi aldım, beni ziyaret etti o levhayı okudu, dedi ki; Ehlul Kur'an-i Ehlullahi ve en lem yezhabu enfusuhum enfasuhum sahibu Gerçekten üç gündür hameleyi Kur'an'la birlikte olmaktan ehlullahi ile birlikte olmaktan büyük bir şeref duyduk. Ben başta aramızda olmadığına da üzülüm buraya davet edecektim başta Hacı Osman Demirhan hocamıza Mushafları İnceleme Kurulumuzun bütün üyelerine ve Başkan vekilimize ayrıca tertip komitemize en kalbi şükranlarımı arz ediyorum reis-ul kurra vekilimize Türkiyemizin muhtelif yerlerinden bu toplantıya teşrif eden bütün hocalarımıza ve İslam dünyasından Ürdün'den, Suudi Arabistan'dan, İran'dan, Irak'tan, Suriye'den, muhtelif ülkelerden toplantımıza teşrif eden hamele-i Kur'an'a en kalbi duygularıyla hem şahsım adına hem Diyanet İşleri Başkanlığım adına arz ediyorum.

İkibin dokuz yılıydı zannediyorum Arafattayız. Arafatta sabah namazı eda edildi ben biraz heyetten kaçarak bir Cebel-i Rahmeye gitmek istedim. Çadırların arasından yürürken bizim merkezi sistemle çadırımızdan bir Kur'an okunmaya başladı. Euzubesmelelerle ilk ayetle birlikte biraz durakladım. Adımlarım artık gitmemeye başladı durdum doğrusu ve dinlemeye başladım.

Hani derler ya, sanki okunmuyor da nazil oluyor, evet, sonra kim okuyor bu Kur'an-ı dedim. Dediler ki; Ramazan Pakdil hocamız okuyor dediler. Eğer izin verirseniz Ramazan Pakdil Hocamız hitamuhu misk olması kabilinde okuyacağı bir küçük aşr-ı şerif ile toplantımızı tamamlayalım. Ben hem değerlendirmeyi yapan saygıdeğer hocalarımıza, hem tekrar katılımcılara en kalbi şükranlarımı arz ediyorum. Biz yerimizi alalım, Ramazan hocamızı buraya alalım ve bir aşr-ı şerif ile noktayı koyalım inşallah

Ramazan PAKDİL

Efendim tilavete başlamadan önce, duygu yüklüyüm mazur görün, kimler aklıma gelmedi ki, bizleri yetiştiren yetiştirdiğimiz Osmanlı bakiyesi büyük hocalarımız gözümün önüne geldi.

Onlardan dinlediğimiz tilavetler kulağımda çınladı. Bir de biraz önce arz ettim. Gece geç saatlere kadar bu müzakereyi yetiştireyim diye çalıştım. Dolayısıyla sesim anormal çıkabilir. Yani okuyuculukta ses önemlidir. Sesin güzel çıkması içinde istirahat önemlidir. Şimdi nasıl çıkacağını bilmiyorum, artık Mevlamın lütfettiği kadar diyelim. Hocamız tensip buyurdular emir telakki ediyorum. Rabbimizin lütfettiği kadar ne kadar olursa diyorum ve bu aşr-ı şerifi gözyaşları ile dinlediğim Abdurrahman Gürses hocamdan ilk dinlediğim aşr-ı şerif olarak sizlerle paylaşmak istiyorum.

....

Ruhları şâd olsun. Ruhları için bir Fâtihâ rica ediyorum

El- Fâtihâ.

