

Kur'an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu

M. Emin Maşalı*

Giriş

Başlığının da kısmen ele verdiği üzere bu yazıda iki temel husus üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilki ülkemizde yürütülen kıraat tedrisatı, diğeri ise mushaf kitabeti/basımı faaliyetleridir. İlk hususla ilgili incelemelerde önce kıraat tedrisatımız panoramik bir bakışla ele alınacak, akabinde kıraat eğitim-öğretiminde görülen bazı aksaklıklara değinilecektir. İkinci hususla ilgili incelemelerde ise ülkemizde yürütülen mushaf yazımı ve basımı faaliyetleri değerlendirmeye tabi tutulacak; özellikle de mushaf imlası meselesinde durduğumuz yerin ve yapılması gerekenlerin tespitine çalışılacaktır. Dolayısıyla başlıkta geçen kıraat kavramı, metinde, tahsise tabi tutulmuş ve kıraatin kapsam alanına giren bütün konular ve çalışmalara değinilmemiştir. Bunun sebebi, yazının takdim edileceği çalıştayda tilavetle ilgili hususların başka metinler tarafından ele alınacak olmasıdır. Çalıştayın Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı tarafından tertip ediliyor olması da kıraatle ilgili akademik çalışmaların dışarıda tutulması sonucunu tevhit etmiştir. Bütün bu mülahazalara dayalı olarak konu "Kıraat Tedrisatında Türkiye'nin Durumu" ve "Mushaf Kitabesinde Türkiye'nin Durumu" şeklinde iki ana başlıkta ele alınmaya çalışılmıştır.

1. Kıraat Tedrisatında Türkiye'nin Durumu

Bilindiği üzere Yıldırım Bayezîd'in (ö. 805/1403) daveti üzerine İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Bursa'ya gelişi, Anadolu'daki kıraat çalışmalarının müesses bir yapı kazanmasına milat oluşturabilecek evsftadır. Kanuni Sultan Süleyman'ın (ö. 974/1566) daveti üzerine Ahmed el-Mesyerî'nin (ö. 1006/1597), yaklaşık bir asır sonra Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın (ö. 1102/1691) daveti üzerine de Ali el-Mansûri'nin (ö. 1134/1721) İstanbul'a gelişleri ise, başta İstanbul olmak üzere Anadolu'daki kıraat çalışmalarının yeniden bir canlılık vetiresine girmesini sağlamıştır.¹ Bu süreçten sonra Yusuf Efendi Zâde Abdullah Hilmi'ye (ö. 1167/1753) nispet edilen İtilaf Mesleği ile Ahmed es-Sûfi'ye (ö. 1172/1752) nispet edilen Sûfi Mesleği üzerinden Ahmed el-Mesyerî'nin kurucusu olduğu İstanbul Tariki, Kettânizade Muhammed en-Nâimi'ye (ö. 1169/1755) nispet edilen Mütkın Mesleği ile Şeyh Atâullah en-Necîb'e (ö. 1209/1794) nispet edilen Atâullah Mesleği üzerinden ise Ali el-Mansûri'nin kurucusu olduğu Mısır Tariki çerçevesinde kıraat tedrisatı devam etmiştir. Zamanla Mısır Tariki yalnızca Atâullah Mesleği üzerinden, İstanbul Tariki ise Sûfi Mesleği üzerinden temsil edilir olmuştur.

* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Bkz. Mustafa Atilla Akdemir, *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki* (basılmamış doktora tezi), İstanbul 1999, s. 26-28.

Yetmişli yılların ortasına kadar dar bir çerçevede ve özel çabalara dayalı olarak yürütülen kıraat tedrisatı, Haseki Eğitim Merkezi bünyesinde ve bu merkezle eşzamanlı olarak açılan Aşere Takrib Tayyibe Bölümü ile birlikte müesses bir yapıya bürünmüştür. İlk dönemlerde Mehmet Rüştü Âşikkutlu (ö.1980) tarafından Mısır Tariki, Abdurrahman Gürses (ö.1999) tarafından ise İstanbul Tariki okutulmuş; Aşikkutlu Hoca'nın vefatından sonra bu çalışmalar –beşinci dönemi istisna tutarsak- İstanbul Tariki olarak devam etmiştir.² Sonraki yıllarda muhtelif şehirlerde açılan yeni ihtisas merkezleriyle kıraat tedrisatı daha geniş kitlelere uzanmış; bu resmî kurumlara ilave olarak özel veya yarı-resmî kurslarda kıraat çalışmaları sürdürülmüştür. Geline bu noktada kırk yıllık süre zarfında çok sayıda kişi kıraat eğitimini tamamlamış ve icazet/diploma almaya hak kazanmıştır.

Tarihsel süreçlerini bu şekilde özetleyebileceğimiz kıraat tedrisatımızın usul itibariyle bize özgü ve zor bir yapıda olduğunu, kaynak bakımından sınırlılıkla muttasıf bulunduğunu, saha itibariyle ise kıraat alanının tamamını kuşatıcı bir niteliğe sahip olmadığını söylemek mümkündür. Şimdi bu hususları incelemeye geçebiliriz.

1.1. Kıraat Tedris Usulümüz

Bilindiği üzere ülkemizde resmî-gayrî resmî kurslarda yürütülen kıraat tedrisatında indirâc usulü olarak bilinen cem yöntemi takip edilmekte, bu yapılırken genellikle bu usul doğrultusunda oluşturulmuş ve kıraat vecihlerinin şematik sunumunu içeren notlar (kürrâse) esas alınmaktadır. İşi sıkı tutan ve kıraat vecihlerini talebenin bizzat kendisinin tahric etmesini esas alan kurslarda talebe Abdülfettah Pâluvi'nin (h. XII. Asır) *Zübdetü'l-İrfân*'ı ile onun şerhi olan Muhammed Emin Efendi'nin (ö. 1275/1858) *Umdetü'l-Hullân*'ını esas alarak gerek usul gerekse ferşî farklılıkları çıkarmakta ve bunları indirâc usulüne göre ve vakfta cem yöntemiyle şematize etmekte (vücûhat çıkarmakta), akabinde hocasına arz etmektedir. Sınıf sisteminin mevcut olduğu kurslarda günlük derse konu olan bölümler ekseriyetle koro halinde okunmaktadır. İşi bu boyutta sıkı tutmayan kurslarda ve çalışmalarda ise talebe kıraat vecihlerinin tahricini ve bunların cem yöntemine göre şematize edilmesini kendisi yapmamakta, önceden hazırlanmış nüshalardan fotokopi edilmiş notlardan okuma yoluna gitmektedir.

Kurslarda genellikle kıraat tedrisatının başında usul bilgileri –kimi durumda beklenen düzeyde olmasa da- derli toplu olarak verilmeye çalışılmaktadır. Çünkü kıraat ve rivayetlerin usul inceliklerini derinlemesine öğrenememiş ve bu noktada yetkin bir konuma gelememiş olan öğrencinin cem/indirâc usulünün hakkını vermesi beklenemez. Bırakın diğer kıraat ve rivayetleri, Hafis rivayetinin dahi inceliklerini tam olarak kavrayamamış birinin kıraat tedrisatında ne denli başarılı olacağı ve aldığı eğitimin özünü ne denli kavrayacağı şüphelidir. Bu yüzden olacak ki İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'de usul ve ferşe ilgili bilgilerin aktarımına geçmezden evvel harflerin mahreç ve sıfatları, tahkik-hadr-tertil gibi kıraat usulleri, tecvid, vakf ve ibtida konuları hakkında özet bilgi vermiş, gerekçe olarak da “Bu konuların kıraat

² Naci Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kıraat İlmî Eğitimindeki Yeri* (basılmamış yüksek lisans tezi), Rize 2013, s. 65-66.

ilmini tahsil edecek kimse tarafından mutlaka bilinmesini” göstermiştir.³ Safâkusi de (ö. 1118/1706) “Pek çok kimse kıraat tahsilinin gerektirdiği dirayet ve rivayet türü zorunlu bilgilerin hakkını tam vermeden kıraat tedrisatına kalkışma yanlışına düşmektedir.” sözüyle bu hususun altını çizmiştir.⁴

Bu gerçeklere rağmen kıraat okuyan bazı kimselerin, bırakın anılan hususlarla ilgili teorik altyapıyı, tashîh-i hurûf eğitimi dahi almadıkları, kuralları oturmuş ve teknik yönü sağlam sahih bir tilavete sahip olmadıkları görülmektedir. Kıraat tedrisatı esnasında talim dersleriyle bu eksiklik giderilmeye çalışılsa da beklenen sonuç tam alınamamakta, dahası bu durum aşere-takrib düzeyinde kıraat eğitimi alan birine, tashîh-i hurûf çalışması yaptırılması gibi ilginç bir tablonun zuhuruna yol açmaktadır. Dolayısıyla kıraat okuyacak kişilerin nazari ve ameli müktesebatını tamamlamış olması, bu donanımı haiz olmayanların takviye çalışmalarına yönlendirilmesi elzem gözükmektedir.

Ülkemizde kıraat eğitimi alan talebelerin bir kısmının, bu ilmin inceliklerini kavrayacak altyapı ve donanıma sahip olmadığını söylemek, kanaatimce indirgemeci bir değerlendirme olmayacaktır. Çünkü kıraat talebelerinin bir bölümü, Arapça başta olmak üzere nitelikli bir kıraat eğitimine esas teşkil edecek ilmi müktesebâta sahip gözükmemektedir. İhtisas kursları da dâhil resmî-gayri resmî kurslarda kıraat okuyan ve icazet/diploma almaya hak kazananların kahir ekseriyetinin İmam Hatip Lisesi mezunlarından oluşması bu yargıyı teyit etmektedir. Okul dışından ilave dersler almak suretiyle kendini özel olarak yetiştirenler hariç, lise altyapısıyla yetkin bir kıraat eğitiminin hakkının verilmesi beklenemez. Üstüne üstlük bizdeki kıraat tedrisatı -sair ülkelerdeki tedrisattan- kat be kat zordur.

Bilindiği üzere geleneksel kıraat tedrisatımız temelde iki tarika ve muhtelif mesleklere sahiptir. Bu meslekler arasında belli vecihlerin alınıp alınmaması, vecihlerin sıralanması gibi hususlarda kendini gösteren ve “azimet”, “ruhsat”, “mertebeteyn”, “merâtib-i erbaa” gibi kavramlarla ifade edilen belli farklılıklar bulunmaktadır.⁵ Bu yönüyle sair İslâm ülkelerinde yürütülen kıraat tedrisatından daha girifttir ve daha zordur. Zira diğer ülkelerdeki tedrisatta, tarik dendiğinde akla, yedi kıraat söz konusu olduğunda *Şâtibiyye*’nin, on kıraat söz konusu olduğunda ise *Tayyibe*’nin münderecâtı gelmektedir. Bu noktada görülen belki en temel inceliğin, *Şâtibiyye* Tariki’ne göre okumada, *et-Teysîr*’de geçen vecihlerin öne alınmasına karşın *Tayyibe* Tariki’ne göre okumada *Şâtibiyye*’deki vecihlerin öne alınmasından ibaret olduğu söylenebilir. Oysa bizdeki sistem, ileride temas

³ Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kirââti'l-Aşr*, nşr. Muhammed Ali ed-Dabbâ', Beyrut ts., I, 198.

⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Sâlim b. Muhammed en-Nürî es-Safâkusi, *Ğaysü'n-Nef' fî'l-Kirââti's-Seb'*, thk. Salim b. Ğaramullah b. Muhammed ez-Zehrânî (yayınlanmamış doktora tezi), Mekke 1426, I, 259.

⁵ Nitekim Muhammed Emin Efendizâde şöyle demektedir: “Önde gelen kıraat âlimlerinin muhtar ettiği bazı vecihlerin alınıp bazılarının alınmaması itibariyle her iki tarihin de muteber meslekleri vardır. Bu sebeptendir ki bir meslek sahibi diğerine kimi vecih türlerinde muhalefet eder. Zira bazıı muteber kaynaklarda geçen ibarelerin zahirine göre amel eder ki bu ibarelerin ne anlama geldiğini müttekaddim âlimler açıklamışlardır, diğeri ise kıraat okutmada en kesin olan vecihle amel eder ve eda ehline göre zayıflık ve ızdırab içeren vechi terk eder. Zaten bütün vecihlerin alınması vacip de değildir.” *Umdetü'l-Hullân fî İzâhu Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul 1270, s. 8.

edeceğimiz üzere, İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibe*'si ile onun üzerine inşa edilmiş olan tahrir çalışmalarına dayanan bir sistemdir. Dolayısıyla tahrirat türü eserlerde ihtilâf-ı vâcib, ihtilâf-ı câiz, ihtilâf-ı edâ adına geçen pek çok veçhin matematiksel bir hesapla sıralanmasını esas alan son derece kompleks bir yapıya sahiptir.⁶ Hâliyle bu yapıdaki bir sistemin künhüne vakıf olmanın ve hakkını vermenin son derece ciddî bir ilmi müktesebatı ve donanımı gerektireceği izahtan vârestedir.⁷

Bu bağlamda kıraat tedrisatına yönelenlerin beklenen düzeyde ilmî altyapıya ve donanıma sahip olmamasının sebeplerinin sorgulanması gerekir. Sebeplerden biri olarak bizde “kıraat” kavramının “tilavet” kavramı karşılığında kullanılması ve bunların aynı konuma indirgenmesi gösterilebilir. Nitekim bizde kıraat okumak, kıraat meclislerinde on kıraate göre icrada bulunmak olarak görülmekte; bir başka ifade ile kıraat, sadece tilavet bağlamında gündeme gelmektedir. Resmî-özel kurslarda kıraat okumuş kimselerin kıraatle irtibatı, çoğu durumda tilavet esnasında “vücûhât yapmak”tan öte geçmemekte;⁸ dolayısıyla kıraat bizde hep tilavetle birlikte anılmaktadır. Oysa iki husus arasında büyük fark olduğu, “kıraat”ın bir ilim olmasına karşın “tilavet”in bir sanat olduğu ehince malumdur. Kıraate bir ilim değil de bir sanat gözüyle baktığımız için, kıraat okuyan kimselerde ilmî donanımdan ziyade eda-sadâ yönüne atfi nazarda bulunmaktadır. Görünen o ki bu yaklaşım, kıraatin, tilavetin bir cüzü ve alt şubesi olarak görülmesine ve ilmî boyutunun ihmal edilmesine yol açmaktadır.

Bizdeki kıraat eğitiminin bir diğer temel özelliği, “ya hep ya hiç mantığı” üzerine kurulu olmasıdır. Kıraat okumak, on kıraati rivayet ve tarikleriyle birlikte

⁶ Safâkusî bu ihtilaf türleri ile ilgili olarak şöyle bir açıklamada bulunmuştur: Kıraat okumak isteyen kimsenin ihtilâf-ı caizi ihtilâf-ı vacipten tefrik edebilmesi gerekir. Bunu tefrik edemeyen kimsenin kıraat okuması sakıncalıdır. Keza bu kimsenin kıraatler, rivayetler ve tarikler arasındaki farkları da iyi bilmesi gerekir... Bu vecihlerin tamamını ancak hilâf-ı vacip ile hilâf-ı caizi tefrik etmeyi bilemeyen kimse ya da vacip olmayan bir şeyi almada tekellüfe kaçan kimse alır. Hamza'nın vakfla ilgili vecihleri böyledir. (Hamza'ya ait) bu vecihleri her defasında alanlar, bu vecihlerin zabtı ve telaffuzu zor olduğu için, yeni başlayan kimseler buna alışsınlar diye almışlardır. Ancak bu vecihlerin ne anlama geldiğini bilen kimse o vecihlerin tamamını bir arada alma gibi bir tekellüfe gitmez.” Bkz. Safâkusî, *Ğaysü'n-Nef*, I, 288-289.

⁷ Kıraat eğitimi alacak kimselerin yeterli altyapıya sahip olmasını temine yönelik olarak 2014 yılında Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezinde kıraat bölümüne başvuru şartlarında bir değişikliğe gidilmiş ve 2015 yılı aşere/takrib kursuna başvuracaklara “dört yıllık dinî yüksek öğrenim mezunu olmak” şartı getirilmiştir. Bu şart sebebiyle anılan yıl başvuru sayısında belirgin bir azalma gerçekleşmiştir. Burada şunu söylemek gerekir ki kıraat ihtisas kurslarından mezun olacakların özlük haklarında bir iyileştirmeye gidilmediği sürece, katılım şartlarını zorlaştırmanın, ilave özellikler getirmenin bir anlamı olmayacaktır. Burada alınması gereken öncelikli tedbir, kıraat ihtisas kursu mezunlarına, Arapça ve dinî ilimler bölümü mezunlarına sağlanan hakların tanınmasıdır. Bu yapıldığı takdirde Arapçaya vukûfiyet başta olmak üzere yetkin bir kıraat tedrisatının gereklerini yerine getirebilecek ve ileride bu alana daha üst düzey katkılar sunacak çalışmalara katılabilecek evsafa adaylar bu kursları tercih edecektir.

⁸ Tilavet esnasında farklı vecihler okunurken yani vücûhat yapılırken bütün kıraatlerin okunması, tedrisattaki uygulamanın aynıyla takip edilmesi de ilginç bir uygulama. Oysa tilavetin bir bölümünün bir kıraate, diğer bölümünü bir başka kıraate göre yapılması ve böylece bir veya iki rivayetin okunması daha uygun bir yaklaşım gibi. İslâm dünyasındaki uygulama da zaten bu doğrultuda. Nitekim Mısırlı okuyucular tilavetlerinde Hafs rivayetine ek olarak başta Verş olmak üzere bir veya iki kıraatte/rivayette geçkilerde bulunmaktadırlar ki kanaatimizce tilavet açısından bu yeterlidir. Bizde ise tilavet ya Hafs rivayetinde yapılmakta ya da on kıraatin tamamı indirâc usulüne göre okunmaktadır.

(takrib/aşere-i kübrâ) indirâc usulüne göre okumak olarak addedilmektedir. Dolayısıyla aşere-takribi tamamlamamış kimseler kıraat okumuş sayılmamaktadır. Aşere(-i suğrâ) okumuş olanlara icazet/belgesi verilmesi yönünde yaygın bir geleneğin bulunmamasına, bu yönde bir delalet yüklemek kanaatimizce mümkündür. Bu durum, daha dar düzeyde kıraat eğitimi almak isteyenlerin bu eğitimden mahrum kalmasına yol açtığı gibi, aslında ideal ve nitelikli bir kıraat tedrisatının hakkını veremeyecek evsftaki öğrencilerin tamamının son aşamaya yani takrib (aşere-i kübrâ) aşamasına taşınmasına yol açmaktadır.⁹

İslâm ülkelerinde belli bir rivayet ve kıraatin eğitimini almak, hatta belli bir sureyi belli bir kıraate göre ahzetmek suretiyle o kıraatin/rivayetin o sureye ilişkin icazetini almak mümkündür. Bu yüzdendir ki sair ülkelerde bir kişi kıraat okuduğunu söylediğinde, hangi çapta bir okuma yaptığı derhal sorulmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu “ya hep ya hiç mantığının” şu olumsuz sonuçları doğurduğu söylenebilir: (1) Kıraat eğitiminin yarıda kalması. (2) Takrib düzeyinde bir kıraat tedrisatının hakkını veremeyeceklerin bir şekilde bu sürecin sonuna taşınması. (3) Aşere-takrib ile ilgili inceliklerin tam hazmedilememesi.

Mevcut yapının tevhit ettiği söz konusu olumsuzlukları aşmak için kıraat tedrisatının muhtelif aşamaları ve kur(s)ları tazammun eden bir yapıya büründürülmesi ve en üst kur(s) olan takrib kur(s)una ancak önceki kur(s)larda üst düzey başarı sergilemiş ve kıraat alanında uzman olmaya namzet adayların geçebilmesine imkân veren bir yapı kazandırılması yoluna gidilebilir. Kanaatimizce kur(s)lar şu şekilde düzenlenebilir: (1) Hafs rivayetinin inceliklerinin eğitim öğretimini veren kur(s)lar. Ülkemizde bunun tashih-i hurûf kurslarıyla karşılanmaya çalışıldığı düşünülebilir. (2) İslâm dünyasında fiili olarak varlığını devam ettiren belli başlı kıraat ve rivayetlerin eğitimini veren ihtisas kur(s)u. Bilindiği üzere günümüzde Hafs rivayetinin dışında Verş, Kâlûn rivayetleri ile Ebû Amr kıraati fiilen okunmakta, diğer kıraat ve rivayetlerin günlük hayatta bir karşılığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla sadece yaygın olan bu kıraat ve rivayetlerin tedrisatının yapıldığı kurslar açılabilir. Anılan kıraat ve rivayetler doğrultusunda basılmış mushafların olması da bu eğitimi kolaylaştıracak ve başarıyı artıracaktır. Bazı İslâm ülkelerindeki kıraat enstitülerinde böyle bir tedris faaliyetinin yürütüldüğü bilinmektedir. Sözelimi Cezayir Diyanet İşleri ve Evkaf Bakanlığı'na bağlı Cezayir Kıraat Enstitüsünde Nâfi' ve Âsım kıraatleri öğretilmekte, Verş rivayetinde ise İsbahânî tariki esas alınmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla bütün kıraat ve rivayetler yerine, dünya çapında yaygınlık kazanmış belli başlı rivayetlerin tedrisine çalışılmaktadır.¹¹ (3) Aşere(-i suğrâ) eğitimi veren kur(s). Bu kur(s)a kabul şartı, bir sonraki kur(s)a kabul şartı kadar dar tutulmayabilir. (4) Takrib (aşere-i kübrâ) kur(s)u. Takrib eğitimini, ancak alanda uzmanlaşacak olan kişiler almalıdır. (5) Akademik uzmanlaşma çalışmaları. Önceki kur(s)ları başarı ile tamamlamış olan,

⁹ Bilindiği üzere on kıraatin Şâtibiyye ve Dürre'nin münderecatıyla sınırlı vecihleri aşere-i suğrâ, Tayyibe'nin münderecatıyla sınırlı vecihleri ise aşere-i kübrâ olarak isimlendirilmektedir. Bizde ise bunlardan ilki aşere, ikincisi ise takrib kavramlarıyla ifade edilmektedir.

¹⁰ Verş rivâyetini takip eden bir ülkede Ezrak Tariki'nin eğitiminin verilmiyor olması mânidardır.

¹¹ Bkz. Mehdi Düheym, “Cühûdü Ulemâi'l-Cezâir fi'l-Kirâât el-Kur'âniyye”, Uluslararası Kıraat Sempozyumu (Merâkeş, Mayıs 2013) s. 107-109.

ilave olarak da kıraat alanında akademik çalışma yapabilecek bilimsel altyapıyı kazanmış olan adaylar, kurulacak kıraat araştırmaları merkezinde “kıraat uzmanı” olarak istihdam edilebilirler ve İslâm dünyasında kıraatle ilgili herhangi bir ilmi faaliyet ve çalıştayda ülkemizi, kıraatin alt branşlarından herhangi birinde akademik anlamda uzmanlaşmış olan bu kimseler temsil edebilirler. Sadece resmî kıraat ihtisas kurslarından takrib icazeti almış kimselerin sayısının binleri aştığı bir ülkeyi, İslâm ülkelerinde kıraatle ilgili olarak yürütülen muhtelif (ilmi) çalışmalarda beklenen düzeyde temsil edecek uzman sayısının, olması gerekenin çok altında oluşu, böyle bir mütehasıs kadroya ne denli ihtiyaç bulunduğunun bir kanıtıdır.¹²

Yeri gelmişken şu hususa da işaret etmeden geçemeyeceğim. Hafızlık eğitim sistemimizde de “ya hep ya hiç” anlayışının hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Bilindiği üzere ülkemizdeki hafızlık eğitim sistemi “tam hafızlık”ı esas alan bir yapıya sahiptir. Buna göre bir kişi ya hafız olur, ya da olamaz; ortası bir durum yoktur. Bu sebeple hafızlık çalışması yapanlar, bu çalışmayı tamamlayamadıklarında her cüzden belli sayfaları ezberlemiş olmakta; ezberledikleri bu sayfalar dağınık bir hâlde olduğu için de çoğu durumda koruyamamakta ve zamanla unutmaktadır. “Kısmî hafızlık” programlarını devreye sokmak, ya da klasik hafızlık sistemini buna göre güncellemek bu tür olumsuzlukların üstesinden gelmede katkı sağlayabilir.¹³ Yakın dönemde bazı kurslarda “beş cüz hafızlığı”, “on cüz hafızlığı” gibi muhtelif programların uygulamaya konmuş olması, kanaatimizce önemli bir gelişme olarak kaydedilmeli ve desteklenmelidir. Çünkü bu sistemde hafızlığını tamamlayamayan kişi, en azından beş cüzü veya on cüzü bir bütün olarak ezberlemiş olmaktadır.

Kıraat tedrisatımıza yeniden dönecek olursak şunu söyleyebiliriz ki, tedrisat usulümüzde görülen farklılığın ve bize özgülüğün tecelli ettiği hususlardan biri de nass/metin ezberini merkeze almamaktır. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kıraat tedrisatında belli kaynaklardan istihraç edilen vecihler şematize edilmekte ve hocaya arz edilmektedir. Oysa Mısır, Suudi Arabistan ve –savaş öncesi- Suriye başta olmak üzere İslâm ülkelerinin kahir ekseriyetinde kıraat tedrisatı yedi kıraat için *Şâtıbiyye*’yi, aşere(-i suğrâ) için *Şâtıbiyye* ve *Dürre*’yi, takrib (aşere-i kübrâ) için ise *Tayyibe*’yi ezberlemeyi temel ölçüt almaktadır. İslâm ülkeleri içerisinde metin ezberine en az yer veren Irak’taki kıraat eğitimi ile ilgili Salah Sâvir Ferhân’ın şu değerlendirmeleri de bu yargıyı destekler niteliktedir: “Kıraat-ı seb’a öğretiminde İmâm-ı Şâtıbî’nin *Hırzû’l-Emânî*’si esas alınmakta ve bu manzum eserin ezberlenmesi yoluna gidilmektedir. *Hırzû’l-Emânî*’nin kapalı yönlerinin açıklanması noktasında ise iki şerhten yardım alınmaktadır ki bunlar İbnü’l-Kâsîh’in (ö. 801/1399) *Sirâcü’l-Kâri’l-Mübtedî*’si ile Safâkusî’nin *Ğaysü’n-Nef* isimli eseridir.

¹² İstanbul Haseki Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezi bu amaca hizmet eden bir kıraat araştırma merkezi olarak yapılandırılabilir.

¹³ Sahabe efendilerimizin Kur’an ezberinden anladıklarının kısmî hafızlık olduğunu söylemek mümkün. Nitekim Abdullah b. Ömer hazretlerinin “Biz on ayeti ilim ve amel bakımından iyice hazmetmedikçe, diğer on ayete geçmedik” mealindeki sözleri bu anlama yorulabilir. İbnü’l-Cezerî de sahabenin Kur’an bilgisi ile ilgili şöyle demiştir: “Aralarında Kur’an’ın tamamını ezbere bilen de vardı, çoğunu ezbere bilen de vardı, bir kısmını ezbere bilen de.” Bkz. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I. 6.

Öyle ki kıraat okuyacak kimsenin *Sirâcü'l-Kârii'l-Mübtedî*'yi iyice okuması ve anlaması şarttır.”¹⁴

Geçtiğimiz günlerde İstanbul'da gerçekleştirilen Irak Reisü'l-Kurrâlık Kurumu İç Tüzük Çalıştayında kıraat eğitiminde metin ezberinin yeri konusu çerçevesinde serdedilen değerlendirmeler de bu yönde olmuştur. Bu çerçevede söz alan Şam Reisü'l-Kurrâ'sı Kureym er-Râcih bölgelerindeki uygulama ile ilgili olarak şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Hocalarımızdan ilk olarak Kur'an-ı Kerim'in Hafs rivayetine göre ve tecvidli olarak okunmasını öğreniriz. Bundan sonra Şâtıbî'nin metnini ezberleriz ve bunu hocaya dinletiriz. On kıraati okumak isteyen ilave olarak *Dürre*'yi okur. Metin ezberlemeye muktedir olamasa da kıraat okuma yönünde arzusu olan kimseler de vardır. Bu kimseleri “kıraatler hakkında bilgi sahibi olan kimse” anlamına gelecek şekilde *kıraat müteallimi* olarak isimlendirmek mümkün olsa da asla *câmiu'l-kirâât* olarak isimlendirmek mümkün değildir. Çünkü bu isimlendirme ancak metin ezberinde bulunmuş kişi hakkında geçerli olur. Keza *kâri* ve *mukrî* olarak tavsif edilen kişi de sadece budur.” Günümüzün önde gelen kıraat âlimlerinden biri kabul edilen Muhammed Temim ez-Zu'bi'nin konuyla ilgili açıklamaları ise şöyle olmuştur: “Kıraatlerin telakkisinde/öğretiminde asıl olan metin ezberidir. Kıraat âlimleri bu ilmi tahsil etmek isteyen kimsenin kıraatle ilgili müracaat kaynağı olacak bir kitabı/metni ezberlemesinin gerekli olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak geçmişte âlimler, belli bir metni mutlaka ezberlemişlerdir. Nitekim İbnü'l-Cezerî *el-İ'lân*'ı ezberlediğini ifade etmektedir. Bu durum kıraatler hakkında müracaat kaynağı olabilecek bir nassın ezberlenmesinin gerekliliğine delalet eder. Çünkü metin ezberini esas almayan kimseler, istidlal noktasında tereddüde düşerler.” Bütün bu değerlendirmelerin de delalet ettiği üzere sair ülkelerde manzum bir metnin ezberlenmesini esas almayan kıraat tedrisatına itibar edilmemekte, böyle bir tedrisatın yetkinlikle muttasıf olduğu düşünülmemektedir.

Kıraat tedrisatında metin ezberinin esas alınması, günümüze has bir uygulama değildir. Manzum eser telifine kıraat ilminde, İslâmi ilimlerin sair alanlarından daha fazla önem atfedilmiş olmasına, bu yönde bir anlam yüklemek mümkündür. Zira kıraat farkları başta olmak üzere mushaf imlası gibi kıraatin alt dallarıyla ilgili çalışmalarda, konuyla ilgili bilgilerin ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla, manzum telif tarzına ayrı bir önem atfedilmiştir. İmâm-ı Şâtıbî (ö. 590/1194), *Hırzû'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî* isimli eserinde Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Teysir*'inin içeriğini nazma dökerken böyle bir gayeyi esas almıştır.¹⁵ Keza İbnü'l-Cezerî bin on beş beyitten oluşan *Tayyibetü'n-Neşr* isimli eserinde *en-Neşr*'in içeriğini nazma dökerken aynı amacı hedeflemiştir. Bütün bunlar kıraat tedrisatında metin ezberinin yerine ve önemine işaret etmektedir.

¹⁴ Salah Sâvir Ferhân el-Ubeydî, “el-Medresetü'l-Mevsiliyye ve Menhecühâ fi İkrâi'l-Kur'âni'l-Kerim ve Kırââtihi”, *Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, s. 78-79.

¹⁵ Bilindiği üzere Şâtıbî, *Akiletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esnâ'l-Makâsid* isimli eserinde de Dâni'nin mushaf imlasını konu edinen *el-Mukni*' isimli eserini nazma dökmüştür. Bu iki eseri birbirinden tefrik etmek için Şâtıbî'nin *Hırzû'l-Emânî*'sine “Şâtibiyye-i Kübrâ”, *el-Akile*'sine ise “Şâtibiyye-i Suğrâ” da denmektedir. Bkz. İbn Âcettâ Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer es-Sunhâcî *et-Tibyân fi Şerhi Mevridu'z-Zam'ân*, thk. Abdülhafız b. Muhammed Nûr b. Ömer el-Hindî (yayınlanmamış yüksek lisans tezi) 1422/2002, s. 112.

İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'de "Bâbü Beyâni İfrâdi'l-Kırâati ve Cem'ihâ" şeklinde açtığı başlık altında geçmişte kıraat eğitim öğretiminin nasıl olduğundan bahsetmiş, ideal bir kıraat tedrisatının bazı olmazsa olmazlarına işarette bulunmuş ve açıklamalarını şu önemli tespitle tamamlamıştır: "Kıraat ilminin hakkını vermek ve harflerin tilavetini düzgün yapmak isteyen kimsenin (kıraate dair) herhangi bir eseri kâmilten ezberlemesi zorunluluk arz eder. Zira kişi kurrâ arasındaki ihtilafı aklında tutmaya bu sayede imkân bulur. Bu kimsenin ezberlediği kitabın ıstılahını bilmesi, tariklerini tanınması da gerekir."¹⁶ Muhammed Emin Efendi de *Zuhru'l-Erîb*'de Dâru'l-Kurrâ'da yürütülen kıraat tedrisatının içeriği ve mahiyeti hakkında bilgi verirken bu yönde bir tespite gitmiş ve şöyle demiştir: "Şâtibi'nin *Hurzü'l-Emânî* isimli kasidesi, yanı sıra İbnü'l-Cezerî'nin on kıraate dair *Tayyibe*'si ve yine İbnü'l-Cezerî'nin yedi kıraati ona tamamlayan *Dürre*'si ve bunların şerhleri incelenmektedir. Bu üç eser manzum oldukları için genellikle ezberlenmiştir."¹⁷ Safâkusî de kıraat tedrisatının olmazsa olmazlarını sıralarken sekizinci sırada şu hususa yer vermiştir: "Bir kitabın tazammun ettiği(kıraat vecihleri)ni okumayı murat eden kimsenin onu ezberlemesi zorunluluk arz eder. Böylece kişi, kurrâ arasındaki usul ve ferş ihtilafını hatırlar, her bir kâriin kıraatini bilir; aksi takdirde (kıraatleri) karıştırır ve büyük bir yanlışta düşer."¹⁸

Buraya kadar aktardığımız izah ve açıklamalardan şu iki temel sonucu çıkarmak mümkündür: (1) Kıraat tedrisatı muhtelif kurlar olarak düşünölmeli ve talebenin ilmî muktesabatı hangi kur ve seviyede bir eğitimi kaldırabilecek ise o eğitimi alması sağlanmalıdır. Özellikle de üst düzey bir uzmanlaşmayı ifade eden takrib kur(s)una devam edecek öğrencilerin alt kur(s)larda üstün başarı elde etmiş olmasına ve kıraat mütehasısı olabilecek teknik donanımı taşımasına dikkat edilmeli; kıraat okuyan herkesin illa takribi bitirmesi gibi bir hedef gözetilmemelidir. (2) Metin ezberini esas alan bir tedrisat tarzına geçilmeli; daha doğru bir ifade ile bu gelenek ihya edilmelidir. Nitekim yakın döneme damgasını vuran kıraat üstatlarının *Tayyibe* ezberini esas aldıkları bilinmektedir. Bu üstatlardan özellikle Mehmet Rüşdü Aşıkkutlu Hoca'nın metin (Tayyibe) ezberinin de ötesine geçerek Tayyibe şerhi kaleme almış olması,¹⁹ kıraat çalışmalarında neyi hedeflememiz gerektiği yönünde bir işareti içerdiği gibi, bu alanda geriye gittiğimizin de bir göstergesidir.

1.2. Kıraat Tedrisatında Esas Alınan Kaynakların Sınırlılığı

Bilindiği üzere ölkemizde yürütölen kıraat tedrisatının ana kaynakları Abdölfettâh Pâluvi'nin *Zübdetü'l-İrfân fi Vücûhi'l-Kur'an* isimli eseri ile onun şerhinden ibaret olan Muhammed Emin Efendi'nin *Umdetü'l-Hullân fi İzâhi Zübdetü'l-İrfân* isimli eseriyle sınırlı bir muhtevaya sahiptir. Eğitim merkezlerinde yürütölen kıraat tedrisatında usul konularında İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*i ile Dimyâti'nin *İthâf*'ına da müracaat edilmektedir. İstanbul ve Mısır Tarikleri – kaynakların önceliği-sonralığı bakımından aralarında farklılıklar bulunmakla

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 199.

¹⁷ Muhammed Emin Efendi, *Zuhru'l-Erîb*, vr. 42a (Mustafa Akdemir, "Târihu İlmi'l-Kırâât ve Müessesâtüh fi Turkiyâ", *Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, s. 47'den naklen.)

¹⁸ Safâkusî, *Ğaysü'n-Nef*, I, 285.

¹⁹ Mehmet Rüşdü Aşıkkutlu Hoca'nın başta *Tayyibe Şerhi* olmak üzere bütün eserlerinin bir an önce neşredilmesini ve kıraat talebelerinin istifadesine sunulmasını temenni ettiğimi ifade etmek isterim.

birlikte- Dâni'nin *et-Teysîrî*, Şâtîbî'nin *Hürzû'l-Emânî'si* ile İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tahbîrî* ve *ed-Dürra'sının* münderecatına dayanmakla birlikte kıraat okuyanlar, bu kaynakları derinlemesine incelememekte, *Zübde* ve *Umde*'nin ötesinde bir kıraat kitabını tetkik imkânı bul(a)mamaktadırlar. Bunu söylerken bu iki eserin yeterli olmadığını ve içeriklerinin nitelikli bir kıraat tedrisatına imkân vermediğini kastediyor değiliz. Kastettiğimiz şey kıraat tedrisatımızda bu kaynakların yanı sıra kıraat farkları dendiğinde akla gelen muhallet eserlere de yer verilmesi ve talebelerin bu eserlerle de yakinen tanışmasının sağlanmasıdır. *Umdetü'l-Hullân* müellifinin *Zübdetü'l-İrfân*'dan bahsederken dile getirdiği "Allah'tan dileğimiz o ki, (diğer) muteber meşhur kitaplardan yararlandığımız gibi bu eserden de yararlanmaktır." ²⁰ sözü, kıraat tedrisatında temel eserlerden yararlanmanın gerekliliğine işareti içermektedir. Bu yapılabildiği takdirde kıraat tedrisatımız yerellikten kurtulacak, uluslararası bir mahiyet de kazanacaktır.

Yukarıda kıraat tedrisatına başlamadan önce usul konularının iyice hazmedilmesi gerektiğine işaret etmiştik. Usulle ilgili bilgilerde genellikle *Aşere-Takrib Kavaid Defterlerine* müracaat edildiği malumdur. İndirâc usulüne göre vücûhatın nasıl sıralanacağını göstermesi bakımından bu defterler büyük öneme sahip olsa da, bu noktada, imam ve ravilerin usulleri hakkında son derece sistematik ve faydalı bilgiler içeren bazı eserlerden yararlanma yoluna da gidilebilir; en azından kıraat talebelerinin bu eserlerin içeriğinden haberdar olmaları temin edilebilir. Muhammed b. Kâsım b. İsmâil el-Bakarî'nin (ö. 1111/1699), *Metnü'l-Bakariyye* olarak anılan *el-Kavâidü'l-Mukarrara ve'l-Fevâidü'l-Muharrara* isimli eseri bu nitelikteki eserlere örnek verilebilir²¹. Anılan eserinde Bakarî, Ebû Amr'dan başlayarak yedi kıraatin ve bunların rivayetlerinin usulünü son derece özlü ve sistematik bir biçimde ele almıştır. Önce ravilerin ittifak ettiği usulleri zikretmiş, sonra ilk ravinin, akabinde de ikinci ravinin münferit kaldığı vecihlere değinmiştir. Dolayısıyla kıraat tahsili yapan bir kimsenin usulle ilgili bilgilere kolay ulaşmasını sağlayacak muhtasar bir eser olması yönüyle öne çıkmaktadır. Bakarî'nin naşiri olan Muhammed b. İbrâhîm el-Meşhedânî'nin, *el-Kavâidü'l-Muharrara* için "Sistematik bir eserdir. Bakarî onu öncelikle kıraat talebelerine yönelik olarak kaleme almıştır." ²² şeklindeki ifadeleri bu değerlendirmelerimizi teyit eder niteliktedir.

Kıraat tedrisatımızın *Tayyibe*'yi esas aldığını düşündüğümüzde *Tayyibe* üzerine yazılmış şerhlerden ve özellikle de tahrîrât edebiyatından yararlanmanın zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Halid Hasan Ebû'l-Cûd'un "en-Neşr'de zikri geçen kıraatlerin gözden geçirilmesini, tashihini, ve kıraat ihtilaflarının birbirine karışmasına engel olmayı inceleme konusu yapan, bunu da kıraat tariklerini sahiplerine dayandırmak suretiyle yapan ve böylece bir harfin/veçhin, o veçhin varit olduğu kişiden/tarikten başkasına nispet edilmemesini sağlayan bir

²⁰ Muhammed Emin, *Umdetü'l-Hullân*, s. 13.

²¹ Bu eser Muhammed b. İbrahim b. Fâdil el-Meşhedânî'nin tahkikiyle Mektebetü'r-Rüşd tarafından neşredilmiştir (Riyad 1426/2005).

²² Muhammed Kâsım b. İsmail el-Bakarî, *el-Kavâidü'l-Mukarrara ve'l-Fevâidü'l-Muharrara* (naşirin önsözü), nşr. Muhammed b. İbrahim b. Fâdil el-Meşhedânî, Riyad 1426/2005, s. 98.

disiplindir.”²³ şeklinde tarif ettiği tahrirat çalışmaları çerçevesinde *Tayyibe*'yi merkeze alan muazzam bir edebiyatın ortaya çıktığı bilinmektedir. Kıraat tedrisatımızın temel kaynağı olan Pâluvî'nin *Zübdetü'l-İrfân*'ının da bu türden bir eser olduğu söylenebilir.²⁴ Dolayısıyla kıraat çalışmalarımızda *Zübdetü'l-İrfân*'dan ve onun şerhi olan *Umde*'den yararlanma yoluna gittiğimiz gibi, sair tahrirat edebiyatından da yararlanma yoluna gitmemiz de yerinde olacaktır. Bu her şeyden önce bize, kıraat tedrisat yöntemimizi yakinen tanıma imkânı verecektir. Nitekim Sûfi mesleğinin tatbiklerinde kimi zaman İzmirî'nin (ö. 1155/1742) *Bedâiu'l-Burhân*'ından, kimi zaman da Ali el-Mansûrî'nin *Tahrîru't-Turuk* isimli eserinden nakillerin olması,²⁵ meslekler üzerinde tahrirat türü eserlerin etkisini göstermesi bakımından kayda değerdir. Öte yandan bu sayede İbnü'l-Cezerî sonrası kıraat çalışmalarının mahiyeti hakkında sağlıklı ve kapsamlı bir bilgiye ulaşmamız da mümkün olacaktır. Çünkü İbnü'l-Cezerî'den sonraki kıraat çalışmalarında, *Tayyibe* üzerine yapılan tahrirat çalışmalarının önemli bir yeri vardır ve bu çerçevede şöyle iki ana ekol varlık kazanmıştır:²⁶

(1) Mısır Tariki'nin kurucusu Ali el-Mansûrî'ye²⁷ nispetle “Medresetü'l-Mansûrî” olarak anılan ekol. Bu ekolün iki temel özelliğinden bahsedilebilir: (i) Ekol mensupları tahriratta bulunurken İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de zikrettiği tarik ve vecihlerin ötesine geçmemişler, yalnızca onun açıklamalarını kaynaklarına dayandırmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bu ekolün en belirgin özelliği İbnü'l-Cezerî'nin gerçekleştirdiği tahriratın ötesine çıkmamak olmuştur. (ii) İbnü'l-Cezerî'nin tarik isnadında bulunduğu tafsîli kaynaklarda geçen hükümlerle iktifa etmemişler, *en-Neşr*'in mukaddimesinde zikrettiği icmâlî kaynaklarda geçtiği halde onun tarik ahzinde bulunmadığı kaynaklardan aktardığı bilgileri de itibara almışlardır. Bu özellikleri sebebiyle “ruhsat ehli” olarak anılan bu ekol doğrultusunda kaleme alınmış eserlerden bazıları şöyledir: Ali el-Mansûrî (ö. 1134/1721), *Tahrîru't-Turuk ve'r-Rivâyât fî'l-Kirâât*²⁸; a.mlf., *Hallü Mücmelâti't-Tayyibe*; Mustafa b. Ali b. Ömer b. Ahmed el-Avfî el-Meyhî (XII-XIII. asır), *Fethu'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tahrîri Evcühi'l-Kur'ân*; Muhammed b. Muhammed b. Halil b. İbrahim et-Tabbâh (ö. 1205/1790), *Hibetü'l-Mennân fî Tahrîri Evcühi'l-Kur'ân*; Muhammed b. Muhammed Hilâlî el-Ebyârî (ö. 1334/1915), *Ğaysü'r-Rahmân Şerhu Hitebü'l-Mennân*.

(2) En güçlü temsilcisi olan Mustafa el-İzmîrî'ye nispetle “medresetü'l-İzmîrî” olarak anılan ekol. Bu ekol mensupları ise İbnü'l-Cezerî'yi esas almakla yetinmemişler, onun kaynaklarına giderek daha başka vecihlerin aktarımında da bulunmuşlardır. Bu ekolün en temel özellikleri şöyle özetlenebilir: (i) İbnü'l-

²³ Halid Hasan Ebû'l-Cûd, *Tahkîk ve Dirâse li er-Ravdu'n-Nadîr fî Tahrîri Evcühi'l-Kitâbi'l-Münîr li Muhammed el-Mütevellî* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 1425/2004), s. 42.

²⁴ Bkz. Halid Hasan Ebû'l-Cûd, *Tahkîk ve Dirâse li er-Ravdu'n-Nadîr*, s. 50. Halid Hasan, Pâluvî'yi, İzmirî ekolününün müntesipleri arasında zikretmektedir.

²⁵ Akdemir, *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî*, s. 30.

²⁶ Bu eserlerin büyük bölümünün manzum olması, onlardan istifadeyi zorlaştırmakta ve ciddi bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

²⁷ Bkz. Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-Hullân*, s. 7-8.

²⁸ *Tahrîrâtü'l-Mansûrî* adıyla maruf olan bu eser Halid Hasan Ebû'l-Cûd'un tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire, Mektebetü Evlâdi'sh-Şeyh li't-Türâs.)

Cezerî'ye değil doğrudan onun kaynaklarına gitmek ve ahkâmı bunlardan çıkarmak. (ii) İbnü'l-Cezerî'nin zikrettikleri ile onun kaynaklarında geçen bilgiler arasında bir tearuz olduğunda, İbnü'l-Cezerî'nin ihtiyarını değil, kaynaklarda geçen bilgileri esas almak. (iii) İbnü'l-Cezerî'nin kaynaklarından yalnızca, onun tarik naklinde bulunduğu tafsili kaynaklara itibar etmek, bu özellikte olmayan kaynaklardan yaptığı nakillere itibar etmemek. Bu yüzdendir ki bu ekol mensupları, İbnü'l-Bâziş'in (ö. 540/1145) *el-İknâ'i* ile Sibtü'l-Hayyât'ın (ö. 541/1146) *el-İhtiyâr*'ında geçen hiçbir hükmü ve veçhi almamışlardır. Çünkü İbnü'l-Cezerî her ne kadar bu iki eseri mukaddimedede verdiği toplu kaynak listesinde zikretmiş olsa da, onlardan hiçbir tarik naklinde bulunmamıştır. Bu özellikleri sebebiyle "azimet ehli" olarak anılan bu ekolün önde gelen temsilcileri arasında şu isimleri ve eserleri zikretmek mümkündür: Mustafa b. Abdurrahman el-İzmîrî (ö. 1155/1742) *Umdetü'l-İrfân fî Tahrîri Evcühi'l-Kur'ân*²⁹ ; a.mlf., *Tahrîru'n-Neşr: İthâfû'l-Berara bi-mâ Sekete Anhu Neşru'l-Aşera*³⁰; Yusuf Efendi Zade Abdullah b. Muhammed (ö. 1167/1753), *el-İtilâf fî Vücûhi'l-İhtilâf*; Muhammed Mütevellî (ö. 1313/1895)), *er-Ravdu'n-Nadîr fî Evcühi'l-Kitâbi'l-Münîr*.³¹

1.3. Kıraat Tedrisatında Alan Darlığı Sorunu

Şunu peşinen ifade etmek gerekir ki bizde kıraat dendiğinde akla gelen şey kıraat farkları ve bunların indirâc usulüne göre okunmasıdır. Oysa kıraat alanı furû-ı kıraat olarak ifade edebileceğimiz kıraat farklılıklarına -her ne kadar baskın bir konuma sahip olsalar da- hasredilebilecek evsafda değildir; dolayısıyla da kıraat konusunun kapsam alanı bunlarla sınırlı tutulmamalıdır. Taşköprizâde (ö. 968/1561) *Miftâhu's-Saâde*'de kıraat ilmini şu şekilde tarif etmektedir: "Bu, Allah Teala'nın kelamının nazmının/metninin (muhtelif) şekillerinin mütevâtir ihtilaf vecihleri itibariyle incelendiği bir ilimdir... Aynı şekilde onda Allah kelamının muhtelif şekilleri ile mütevâtir olmayan ve meşhurluk sınırına ulaşamayan ihtilaflar da incelenir."³² Bu tarife bakıldığında kıraat ilminin, mütevâtir-gayr-i mütevâtir kıraat ihtilaflarıyla sınırlı bir muhtevaya sahip olduğu anlaşılabilir. Ancak Taşköprizâde "fi furû-ı ilmi'l-kırâat" başlığı altında, kıraat ilminin içine aldığı şu diğer bilgi türlerini ve konularını da zikretmiş, böylece kıraatin sadece kıraat ihtilaflarını tazammun eden bir alan olmadığını belirtmiştir: Ilmu ma'rifeti's-şevâz, ilmu mehârici'l-hurûf, ilmu mehârici'l-elfâz, ilmu'l-vukûf, ilmu ileli'l-kırâât, ilmu resmi kitâbeti'l-Kur'ân fî'l-mesâhîf, ilmu âdâbi kitâbeti'l-mushaf.³³ Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1757) açıklamalarında da benzeri değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Nitekim o, vakf ve ibtida ilmi (ilmü'l-vukûf) ile ilgili açıklamalarına "min furû'ı ilmi'l-kırâât/kıraat ilminin alt dallarındandır" şeklinde bir kayıtlı

²⁹ Bu eser Ezher hocalarından Muhammed Muhammed Câbir ve Abdülaziz ez-Zeyyât'ın açıklama notlarıyla birlikte Mektebetü'l-Cündî tarafından neşredilmiştir (Mısır ts.).

³⁰ Bu eser Halid Hasan Ebû'l-Cüd'ün tahkikiyle Edvâu's-Selef yayınları tarafından neşredilmiştir (Riyad 1428/2007).

³¹ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Mütevellî, *er-Ravdu'n-Nadîr fî Tahrîri Evcühi'l-Kitâbi'l-Münîr*, s. 49-50; Muhammed Abdurrahman el-Halîcî, *Şerhu Mukarribü't-Tahrîr li'n-Neşri ve't-Tahbîr*, nşr. İhâb Fikrî-Hâlid Ebû'l-Cüd, Kahire 1430/2009, s. 53-58; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, nşr. Muhammed Temim Mustafa ez-Zü'bi (naşirin önsözü), Medine 1414/1994, s. 14-16.

³² Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mavzûati'l-Ulûm*, Beyrut 1405/1985, II, 6. Ayrıca bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1317.

³³ Taşköprizâde, *Misbâhu's-Saâde*, II, 333-341.

başlamış; ³⁴ “İlmu mehârici’l-hurûf” için de benzeri bir kayıt düşmüştür. ³⁵ Saçaklızâde Mar’âşî de “Tecvid ilminde yetkin olabilmek, şu üç branşta bilgi birikimine sahip olmaya bağlıdır ki bunlar kıraat bilgisi, mushaf imlası bilgisi, vakf ve ibtida bilgisidir.” demektedir. Saçaklızâde’nin bu değerlendirmesinin “Kıraat ilmi, mushaf imlası, vakf ve ibtida ve tecvid bilgisi konularını tazammun etmektedir.” şeklinde bir tespiti imkân verdiği ve anılan konular arasındaki organik ilişkiye işareti içerdiği söylenebilir.

Bütün bu açıklamalar nitelikli bir kıraat eğitiminin, anılan alanlarla ilgili belli bir müktesebatın kazanılmasını gerekli kıldığına delalet etmektedir. Saçaklızâde “Kıraat ilminin bazı meseleleri, mushaf imlası konusunun kimi meselelerine bağlıdır”³⁶ derken, kıraat bilgisinin, yalnızca kıraat ihtilaflarının bilgisine münhasır olmadığına işaret etmeyi amaçlamış gözükmektedir. Oysa az önce ifade ettiğimiz gibi bizde kıraat bilgisi kıraat imam ve ravileri arasındaki usul ve ferş/furû farklarını bilmekten ibaret görülmekte, mushaf imlası ve vakf-ibtida gibi konulara kıraat eğitiminde beklenen düzeyde yer verilmemektedir.

Mushaf imlası konusunu müstakil bir başlık altında ele alacağımızdan burada vakf-ibtida konusunun kıraat tedrisatındaki önemine işaretle yetineceğiz. Bu çerçevede öncelikle şunu belirtmek gerekir ki kıraat ilminin alt dalları içerisinde kıraat eğitim öğretimi açısından vakf-ibtida konusunun ayrı bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Bu önem şu yönlerde karşımıza çıkmaktadır:

(1) Cem/indirâc usulüne göre kıraat vecihlerini alırken ayetin anlamının ihlaline yol açacak uygulamalardan kaçınmanın gerekli olduğu malumdur. Bu yüzdendir ki İbnü’l-Cezerî konunun üzerinde önemle durmuş ve kıraat tedrisinde vakf-ibtida bilgisinin önemine her fırsatta işaret etmiştir. Cem/indirâc tarihinin uygulanmasında anlam ve muradı tersyüz edecek türdeki uygulamalara gidilmemesi gerektiğini ifade eden İbnü’l-Cezerî ³⁷, bu çerçevede Bedruddin Muhammed b. Bashân’dan naklen şöyle bir hatıraya yer vermiştir: Bir şahıs cem tarihiyle Mesed suresinin ilk ayetini okurken “تبت يدا أبي” lafzında vakfetmekte, medle ilgili ihtilafların tamamını almaktadır. Bu durum karşısında İbn Bashân o şahsa “Bu bedduaya senin gibiler layıktır.” demeden kendini alamamıştır. ³⁸ Bu açıklamalarının ardından İbnü’l-Cezerî şöyle bir tespiti gitmiştir: Hâsılı kelimeler, kıraatleri cem yoluna giden kimseler için şu dört şarta riayet zorunluluk arzeder ki

³⁴ Kâtib Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Beyrut ts., II, 2024.

³⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, II, 1621.

³⁶ Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar’âşî, *Tertibü’l-Ulûm*, nşr. Muhammed İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut 1408/1988, s. 134.

³⁷ İbnü’l-Cezerî indirâc usulünü esas alan bir tedris faaliyetinde vakf-vasılla ilgili şu hususlara riayet edilmesinin gereğinden bahsetmiştir: (1) “وما من إله إلا الله” ve “لا إله إلا الله” gibi yerlerde istisna edatı öncesinde durulmamalıdır. (2) “أو تقطع أيديهم” ve “إلا أن تقطع قلوبهم” gibi yerlerde “أيديهم” kelimesinden önce vakfa bulunulmamalıdır. (3) “أولئك أصحاب الميمنة والذين كفروا” türü vakflara gidilmemelidir. (4) Muzaf-Muzafun ileyh arası ayrılmamalıdır. (5) Kıraat imamları arasındaki ihtilafların birbirine karışmasına yol verecek, hangi veçhin kime ait olduğunun tespitini engelleyecek türde dönüşler yapılmamalıdır. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 203-204.

³⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 204.

bunlar vakf ve ibtidâyı dikkate almak, hüsn-i edâyı göz önünde bulundurmak, vecihleri birbirine karıştırmamak, imam ve ravilerin sırasına riayet etmektir.³⁹

Bu çerçevede şu hususa da işaret etmek gerekir ki bilindiği üzere kıraat tahsili sürecinde zamandan kazanmak amacıyla beşinci asırdan sonra tek tek her bir raviyi alma yerine cem tariki uygulanmaya başlanmış ve bu çerçevede gelenekte belli cem yöntemleri oluşmuştur. İbnü'l-Cezerî *Tayyibe*'de bu yönde temelde üç yöntemin varlığına işaret etmiştir ki bunlar “vakfta cem yöntemi”, “harfte cem yöntemi” ve “ayette cem yöntemi”dir. İbnü'l-Cezerî, vakfta cem yöntemini esas alan ancak bazı yönleriyle ondan ayrılan kendine has bir yöntem de oluşturmuş ve buna “tarikatü'l-mâhir” demiştir. Bu yöntemde okuyucu vakfı hangi kıraat/rivayet üzere yapmış ise ibtidâyı da yine onunla yapmaktadır. Vecihlerin sayısının azaltılmasını tazammun etmesi sebebiyle tedrisatı kolaylaştırıyor gibi gözükse de, gerek talebenin gerekse hocanın vecihleri çok iyi hazmetmiş olmasını ve mahfûzâtlarının sağlam olmasını gerektiriyor olması hasebiyle son derece zor bir yöntem olarak değerlendirilmektedir.⁴⁰ Bu yöntemlerden en kolayı, vakfta cem yöntemi olduğu için olsa gerek ki, günümüz uygulamalarında daha ziyade onun esas alındığı görülmektedir.

Bütün bu açıklamalar, cem/indirâc tarikini esas alan kıraat tedrisatında vakfta cem yönteminin en baskın yöntem olduğunu, dolayısıyla da indirâc usulü üzere okuyanların vakf-ibtida konusuna özel önem atfetmesi gerektiğini gösterir. Nitekim İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibe*'de kıraatlerin cem yöntemiyle okunmasıyla ilgili açıklamalarının büyük bölümünün vakfla ilgili olması, cem yoluyla tedrisatta bulunmada vakf-ibtida konusunun ne denli büyük bir öneme ve yere sahip olduğunu teyit için yeterlidir.

Gelinen bu noktada şu hususa da işaret etmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Bilindiği üzere bizdeki kıraat tedrisatında da “vakfta cem yöntemi” esas alınmaktadır. Zira okuyucu ilk olarak Kâlûn rivayeti ile başlamakta ve okuyacağı yeri bu rivayete göre okumakta; bu arada Kâlûn ile örtüşen sair kurrâyı da okuma imkânı bulmaktadır. Sonra vakfettiği yere en yakın yerdeki vecihleri imam ve ravi sıralamasını dikkate alarak okumakta ve bütün vecihleri tamamlayana kadar bu şekilde devam etmektedir. Aynı vechi okuyan kurrâyı bir arada almayı ve tekrara gitmemeyi mümkün kılması hasebiyle bu yöntemin zaman kazanmaya ve kıraat tedrisatını daha kısa sürede tamamlamaya imkân verdiği muhakkaktır.

Eğitim-öğretim sürecinde bu yöneme başvurulması makul iken, Kur'an tilaveti esnasında kıraatleri almada aynı usule bağlı kalınması izah edilebilir gibi gözükmemektedir. Kanaatimizce tilavette bulunurken vakfta cem yöntemi yerine ayette cem yöntemine geçilmesi, vecihlerin bu yöneme göre sıralanması daha uygun bir yaklaşım olacaktır. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi vakfta cem yöntemi, tedrisatta zamandan kazanma amacına matuftur. Bu sebeple aynı

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 204.

⁴⁰ Bilindiği üzere İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibe*'deki ifadeleri şöyledir:

وقد جرى من عادة الأئمة، أفراد كل قارئ يختمه، حتى يؤهلوا لجمع الجمع، بالعشر أو أكثر أو بالسبع، وجمعنا نختاره بالوقف، وغيرنا يأخذ بالحرف، بشرطه فلترغ وقفا وابتدا، ولا يركب وليجد حسن الأدا، فالماهر الذي إذا ما وقفا، يبدأ بوجه من عليه وقفا، يعطف أقربا به فأقربا، مختصرا مستوعبا مرتبا

yöntemi tilavet icrası esnasında takip etmek isabetli gözükmemektedir. Çünkü bu durumda tilavet esnasında ayet bölünmekte, cümle kurgusu parçalanmakta, lafız ve mana ilişkisi zayıflamaktadır. Bu yüzden ki yakın dönem kurrasından ileri gelen bazı isimler, tedrisat esnasında dahi ayette cem yöntemini uygulama yoluna gitmişler; vecihlerin sayısını mümkün mertebe azaltma adına da med itibarıyla mertebeyi esas almışlardır.⁴¹ Öte yandan tilavet esnasında vecihlerin ayette cem yöntemine göre yeniden sıralanması, okuyucunun kıraat yönünün güçlenmesine, usul ve ferş farklılıklarına vukûfiyetinin pekişmesine de imkân verecektir. Çünkü bu durum, okuyucunun, vücuhâtı, tedrisatta takip ettiği tertibin dışında bir tertiple alabilme melekesi kazanmasını sağlayacaktır.

(2) Kıraat eğitim öğretimi almış bir talebenin, vakf-ibtida konusunun tarihi gelişimi, ilgili literatür, vakf-ibtida sistemleri ve mushaflar arasında vakf yerleri ve işaretleri bakımından görülen farklılıklar ve bu farklılıkların neden ve niçinleri hakkında bilgi sahibi olması beklenir. Ancak bizde takrib gibi kıraat ilminin sidre-i muntehası sayılacak bir eğitimi başarıyla tamamlamış mücaz kişilerin, bu noktalarda yeterli bilgi birikimine sahip olmadıkları görülmektedir. Bu eksikliği giderme adına kıraat eğitimi veren kurs programlarına vakf-ibtida konusuyla ilgili derslerin konması zorunluluk arz etmektedir. Bu derslerde, tecvit kitaplarında geçen basmakalıp bilgilerin dışına çıkılmalı, talebenin konuyla ilgili ciddi bir muktesebat kazanması sağlanmalıdır. Bu çerçevede önce İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), Dâni (ö. 444/1053), İbn Ebû Cum'a el-Habti (ö. 930/1523), Secâvendî (ö. 560/1165) ve Uşmûnî (XI./XVII. Asır) gibi âlimlerin eserleri üzerinden vakf-ibtida konusuyla ilgili temel literatür ve oluşan sistemler tanıtılmalı, bunun ardından geçmişte ve günümüzde yazımı/basımı gerçekleşen mushaflarda esas alınan vakf sistemleri incelenmelidir.⁴² Özellikle de günümüzde basımı gerçekleşen mushafların vakf yerleri ve işaretleri bakımından incelenmesi, mushaflarda esas alınan vakf sistemlerinin analiz edilmesi bu bağlamda önem arz etmektedir. Zira bu yönde bir kazanım kıraat talebelerinin Kur'an ve mushaf kültürünün gelişimine katkı sağlayacaktır.

⁴¹ Mütevellî *Azvu't-Turuk* isimli eserinde bu hususa şu şekilde işarette bulunmuştur (Bkz. 81, 84. beyitler):

وقال في الضَّرْبَيْنِ يُبْتَنَانِ، طَوَّلَى وَوَسَطَى صَاحِبِ الْعُنْوَانِ، وَأَخَذَ شَاطِئِي بِهِ قُلٌّ وَاسْتَقْفَرُ، عَلَيْهِ رَأْيِي الْفَضْلَ فَاقْفُ الْأَنْزُرُ.

⁴² Bilindiği üzere vakf yerleri, kelamın bölümleri arasındaki lafız-mana ilişkisine göre muhtelif kısımlara ayrılmıştır. İbnü'l-Enbârî *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ* isimli eserinde “vakf-1 tām”, “vakf-1 hasen leyse bi-tām” ve “vakf-1 kabih leyse bi-hasen ve-lâ tām” şeklinde üçlü bir taksime gitmiş iken Ebû Amr ed-Dâni *el-Muktefâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* isimli eserinde “vakf-1 tām”, “vakf-1 kâfi”, “vakf-1 hasen” ve “vakf-1 kabih” şeklinde dördümlü bir taksimi benimsemiştir. Tayfûr es-Secâvendî ise şu şekilde altılı bir taksime gitmiştir: “Vakf-1 lâzim”, “vakf-1 mutlak”, “vakf-1 câiz”, “vakf-1 mücevvez li-vechin”, “vakf-1 marahas zarüreten” ve “mâ lâ yecüzü'l-vakf”tır. Vakf ve ibtida konusuyla ilgili teorik incelemelerde Dâni'nin taksimatı şöhret bulmuş iken, Mushaflardaki uygulama daha ziyade Secâvendî'nin taksimatı doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. El-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *Kitâbü İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi Azze ve Celle*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dimaşk 1390/1971, I, 149; Ebû Amr Osman b. Saïd ed-Dâni, *el-Müktefâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut 1407/1987, s. 140 vd.; Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, nşr. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî, Riyad 1427/2006, I, 107 vd.

2. Mushaf Kitabetinde Türkiye'nin Durumu

Ülkemizdeki mushaf çalışmalarını değerlendirmeye tabi tutacağımız bu başlık altında önce mushaf imlası hakkında genel bir bilgi vereceğiz, akabinde İslâm dünyasında matbuat döneminde basımı gerçekleşen mushaflardan öne çıkanları, imla ve vakf sistemleri bakımından özet bir incelemeye tabi tutacağız, bütün bu izahların ardından ülkemizde matbuat döneminde yürütülen mushaf çalışmalarının tavsifine çalışacak ve Resm-i Osmânî'ye geçiş teşebbüslerine kısaca atfî nazarda bulunacağız.

2.1. Mushaf İmlasına (Resm-i Osmânî) Genel Bir Bakış

Bilindiği üzere Hz. Osman (ra.) zamanında yazımı/istinsahı gerçekleşen ve bu sebeple de Mesâhîf-i Osmâniyye olarak anılan mushafların kendine has bir imlası vardır. Resm-i Osmânî olarak anılan bu imla yapısı, hem homojen değildir, yani aynı özellikteki kelimeler farklı yerlerde farklı biçimlerde yazılmaktadır, hem de lafız-okuyuş örtüşmesini esas almamaktadır. Bu yönüyle de H. II. asırdan sonra hız kazanan dil çalışmaları neticesinde imlâ sisteminde gerçekleşen gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan ve yazıda lafız-okuyuş örtüşmesini esas alan resm-i kıyâsî imlâ tarzından ayrılmaktadır.

Resm-i Osmânî'yi ayrıcalıklı kılan özellikler kaynaklarda çoğunlukla şu altı başlık altında ele alınmıştır: (1) Hazif: Telâffuz edildiği halde yazıda yer almayan ve kelimedede resim olarak karşılığı bulunmayan harfleri ifade etmektedir. (2) Ziyade: Telâffuz edilmediği halde yazıda resim olarak yer alan harfleri ifade etmektedir. Bu yönüyle hazif ve ziyade başlıklarının, daha ziyade med harflerinin yazım özelliklerine tekabül ettiği söylenebilir. (3) İbdâl: Harf değişimlerini, bir harfin yerine başka bir harfin yazılması hususunu ifade etmektedir. (4) Vasıl-Fasıl: Bitişik ya da ayrık yazıma konu olan harf ve edatları konu edinmektedir. (5) Hemze: İsminden de anlaşılacağı üzere hemzenin yazım özelliklerini ifade etmektedir. (6) “İki kıraate konu olan kelimelerin bunlardan biri doğrultusunda yazılması” ise bir yönüyle hazif, bir yönüyle sessiz harflerin yazımı, bir yönüyle hemzenin yazımı, bir yönüyle de mushaflar arası farklılık konularını ilgilendirmektedir. Bu başlık altında ele alınan konuların kahir ekseriyetinin önceki başlıklar altında ele alınan konulardan oluşması sebebiyledir ki bazı âlimler eserlerinde böyle bir başlığa yer vermemişler, resm-i mushafın genel niteliklerini diğer beş başlık altında incelemişlerdir.⁴³

Resm-i Osmânî'nin gerek kendi içinde farklılıkları barındırması, gerekse resm-i kıyâsîden ayrılması, izahı gerektirmiştir. Mushaf imlasını konu edinen bazı eserlerde, kelimelerin yazım özellikleri aktarıldıktan sonra bunun neden ve niçinlerinin izahına çalışılmış ve belli izahlara gidilmiştir. Bu tafsilî izahları icmâlî olarak ele aldığımızda konuyla ilgili olarak şu temel açıklamaların serdedildiği görülmektedir: (1) Mushaf imlası, istinsahı gerçekleştirenlerin hatasının ürünüdür; bu da o dönemde yazının iyi bir düzeyde olmamasından kaynaklanmaktadır. (2) Kıraat farklarını belirtme isteği, bu nitelikte bir imla tarzı ortaya çıkarmıştır. (3) Mushaf imlası, arkasında birtakım sırları barındırmaktadır. Bu yönüyle mushaf imlasının özel bir durum arz ettiği yerlerde mutlaka özel derunî anlamlar gözetilmiş

⁴³ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, Ankara 2015, s. 140-141.

olup bu anlamları da ancak irfan sahipleri algılayabilir. (4) Mushafın imla yapısı, dilsel nedenlere bağlı olarak şekillenmiştir; dolayısıyla onda görülen farklı yazımların ardında mutlak surette lügavi mülahazalar yer almaktadır. (5) Mushaf imlâsı o dönem Arap yazısının imlâ hususiyetlerini yansıtmaktadır. Bu imla hususiyetlerinde ise Arap yazısına kaynaklık eden önceki yazı ve yazıların etkileri görülmektedir.⁴⁴

Sonraki dönem mushaf yazımlarında Resm-i Osmânî'ye bağlı kalınıp kalınmayacağı meselesine gelince bu, erken dönemlerden itibaren müzakere konusu olmuş ve bu çerçevede iki temel tez dillendirilmiştir:⁴⁵ Bir kesim Resm-i Osmânî'ye bağlı kalmanın zorunlu olduğu, dolayısıyla da sonraki dönemlerdeki mushaf yazımlarında onun esas alınacağı ve bu imlâ sisteminin ötesinde bir sistemi takip etmenin caiz olmayacağı kabulünü benimsemiştir. Diğer kesim ise Resm-i Osmânî'ye bağlılığın bir zorunluluk olmadığı, dolayısıyla mushaf yazımlarında farklı imlâ usullerinin takip edilmesinin mümkün olacağı kanaatini dile getirmiştir. Görünen o ki, ilk kesim mushaf üzerinde meydana gelebilecek menfi durumların önünü almayı hedeflemiş iken ikinci kesim Resm-i Osmânî'ye alışık olmayan insanların mushafı okumada zorlanacaklarını göz önünde bulundurmıştır. Bu fikir ayrılığına rağmen gelenekte mushaf yazımlarında resm-i mushafa bağlı kalınması fikri ağır basmıştır. Özellikle mushaf imlâsının makbul kıraatlerin belirlenmesindeki üç ölçütten biri olması, yanı sıra İmâm-ı Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamlarının bu yönündeki tavsiye ve emirleri bunda etkili olmuş gözükmektedir. Hal böyle olmakla birlikte ilk dönemlerden itibaren, farklı imlâyâya sahip ya da mevcut imlâ üzerinde okumayı kolaylaştırıcı bazı değişiklikleri ihtiva eden mushaf yazımları da olmuştur.⁴⁶ Bu sebeptir ki geçmişte –günümüzde de böyle- mushaf imlasında tam bir birlik sağlanamamıştır.

Osman mushaflarının imlalarının dışına çıkan mushaf yazımlarının tarihini çok erken süreçlere kadar götürmek mümkündür. Nitekim Sicistânî'nin (ö. 316/929) aktardığı bir rivayet, bu yöndeki uygulamaların tarihini Haccâc b. Yusuf (ö. 95/714) zamanına kadar götürmeyi mümkün kılmaktadır.⁴⁷ İlerleyen dönemlerde yazımı gerçekleştirilen çok sayıda mushafta da Resm-i Osmânî'ye dair eserlerde anlatılan imlanın dışına çıkıldığı görülmektedir. Nitekim Topkapı Mushafı olarak maruf olan kadim mushafın imlası, kaynaklarda Resm-i Osmânî'nin özellikleri bağlamında zikredilen bilgilerle tam örtüşmemektedir. Keza altmış dört

⁴⁴ Bkz. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 266 vd.

⁴⁵ İmâm-ı Mâlik'e (ö. 179/795) yöneltilen "Günümüzde ortaya çıkan imlâ ile mushaf yazımına ne dersiniz" mealindeki sorudan bu konunun çok erken dönemlerde gündeme geldiği anlaşılmaktadır.

⁴⁶ Bkz. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 284 vd. Mushaf yazımında resm-i mushafa bağlı kalınması gerektiği fikri, kanaatimizce, tercihe şayandır. Çünkü resm-i mushaf ümmet arasında ortak bir hafıza ve sabit bir değer oluşturmaktadır.

⁴⁷ Sicistânî'nin Yezid el-Fârisî'ye nispet ettiği rivayete göre Ubeydullah b. Ziyâd'ın mushafa iki bin harf ilavede bulunduğunu öğrenen Haccâc (ö. 95/714), Ubeydullah'a bu işi havale edenin kim olduğunu sorar ve bunun Yezid el-Fârisî olduğunu öğrenince de bu zatı huzuruna çağırarak hesaba çeker. Yezid, kendisinin, Haccâc gibi, Basra tarzı bir şehirde dünyaya gelmediği yönünde bir savunma yapınca da Haccâc onu haklı bulur ve serbest bırakır. Yezid'in savunmada kullandığı sözler, onun şehirde doğup büyümemesine bağlı olarak Arap diline çok vakıf olmadığını, dolayısıyla da mushafı, asli imlâsıyla okumada sıkıntı yaşadığını gösterir. Rivayetin devamında Ubeydullah'ın yaptığının, mushaf imlâsında yazı itibarıyla gösterilmemiş olan kelime ortasındaki uzun fethaları belirten elifleri ilave etmekten ibaret olduğu da zikredilmektedir. Bkz. Sicistânî, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebi Dâvûd Suleymân b. el- Eş'as, *Kitâbü'l-Mesâhif*, Kurtuba, ty., s. 117.

kadar mushaf yazdığı yönünde bilgiler bulunan İbnü'l-Bevvâb'ın (ö. 413/1022),⁴⁸ mushaflarında resm-i mushafa bağlı kalmadığı söylenebilir. İbnü'l-Bevvâb'ın h. 391 yılında Bağdat'ta tamamladığı mushafta, mushaf imlasında hazfe konu olan “kelime ortasındaki uzun fethaları” resim olarak göstermiş olması bu yargıyı desteklemektedir.⁴⁹

2.2. Matbuat Dönemi ve Öne Çıkan Matbu Mushaflar

Matbaaların tesisi sonrasında mushaf basımı önem kazanmış, bu çerçevede muhtelif çap ve ebatta mushaf basımları gerçekleşmiştir. Matbaa sayısının çokluğuna ve mushaf basımına verilen öneme rağmen bu mushaflarda Resm-i Osmânî esas alınmamış, belli kelimelerin dışında genellikle o günkü imla benimsenmiştir. Bu durum mushaf yazımında Resm-i Osmânî'ye bağlı kalma tartışmalarının alevlenmesine yol açmıştır. Bu tartışmalar XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarından itibaren Resm-i Osmânî uyumlu mushaf basımı yönünde teşebbüslerin artmasına yol vermiştir.⁵⁰ Bu çerçevede ilk olarak kıraat ve mushaf imlası ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Rıdvân b. Muhammed el-Muhallelâtî (ö. 1311/1893),⁵¹ Resm-i Osmânî'yi esas alan bir mushaf çalışması yapmış ve bu mushaf H. 1308 yılında basılmıştır.⁵² Muhallelâtî, mushafa yazdığı mukaddimede takip ettiği imla ve harekeleme sisteminden bahsetmiş ve imlayı belirlemede Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Mukni'* ile Ebû Dâvûd Süleyman b. Nicâh'ın *et-Tenzil'*ini esas aldığını kaydetmiştir.

el-Matbaatü'l-Behiyye'de basılmış olan bu mushaf gerek imla gerekse vakf işaretleri gibi yönleri itibariyle ilim ehlinin ilgi ve önemine mazhar olmuş olsa da, taşbaskı olması hasebiyle, baskısı beklenen kalitede olamamıştır. Bu durum karşısında Kral I. Fuad bu mushafın kaliteli bir basımının yapılmasını istemiş ve masraflarını da kendisi üstlenmiştir. Bunun için işin uzmanlarından oluşan bir heyet oluşturulmuştur. Heyetin başına Mısır Reisü'l-Kurrâsı Muhammed Ali Halef

⁴⁸ Bkz. Muhittin Serin, “İbnü'l-Bevvâb”, *DİA*, XX, 534.

⁴⁹ Bu mushafın ferağ kaydı şöyledir:

”كَتَبَ هَذَا الْجَامِعَ عَلِيُّ بْنُ هَلَلٍ بِمَدِينَةِ السَّلَامِ سَنَةَ إِحْدَى وَتِسْعِينَ وَتَلَاثِينَ خَامِدًا لِلَّهِ تَعَالَى عَلَى نَعْيِهِ وَمُصَلِّيًا عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَمُسْتَغْفِرًا مِنْ ذُنُوبِهِ”

“(Vahyin tamamını) toplayan bu (mushafı) Ali b. Hilâl, üç yüz doksan bir senesinde Medinetü's-Selâm'da (Bağdat'ta) yazmış, bunu, verdiği nimetlere karşılık Allah Teala'ya hamd ederek, O'nun peygamberi Hz. Muhammed'e ve onun Ailesine salatta bulunarak ve üzerindeki kulluk borcu itibariyle bağışlanmayı talep ederek yapmıştır.” Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki Mushaf imlasında kelime ortasında yer alan med harfi elifleri yazıda gösteren İbnü'l-Bevvâb'ın, bu ferağ kaydında 'hilâl' kelimesini 'هل', 'selâm' kelimesini de 'سلم' şeklinde elifsiz olarak resmetmiş olması ilginçtir.

⁵⁰ Bkz. Abdülfettâh el-Kâdi, *Târîhu'l-Mushafi's-Şerif*, Mısır ts., Mektebetü'l-Cündî, s. 59; Muhammed Abay, “Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi” (yayınlanmamış makale), s. 6.

⁵¹ Muhallelâtî'nin mushaf imlasıyla ilgili *İrşâdü'l-Kurrâ ve'l-Kâtibin ilâ Ma'rifeti Resmî'l-Kutâbi'l-Mübîn* isimli bir eseri bulunmakta olup bu eser Ahmed İsa el-Ma'sarâvî'nin tahkikiyle Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

⁵² Muhallelâtî Resm-i Osmanî'yi esas almakla yetinmemiş, önceki mushaflarda görülmeyen yeni birtakım uygulamalara da gitmiştir. Bu çerçevede sure başlarında ayet sayılarıyla ilgili muhtelif açıklamalara işaret etmiş; ihtilafa konu olan yerlerde, o yeri ayet addeden âlimin ismini ayet sonunda satırın üstüne kaydetmiştir. Vakf yerlerini belirlemeye çalışmış, bunun için de vakfları kâfi, hasen, câiz, sâlih, mefhûm, tâm şeklinde altıya ayırmıştır. Vakfları belirtmek için de anılan kelimelerin ilk harflerini kullanmıştır. Mushafın başına koyduğu mukaddimede Kur'an tarihini özet olarak aktarmış, ayet sayısı konusunda âlimlerin açıklamalarına yer vermiştir. Bkz. Abdülfettâh el-Kâdi, *Târîhu'l-Mushafi's-Şerif*, s. 59-60.

el-Hüseynî el-Haddâd (ö. 1358/1939) getirilmiştir.⁵³ Heyet, imlada Muhallelâti'nin yolundan gitmiş, süre başlarında sürenin ayet sayısı, Mekki mi Medeni mi olduğu ve nüzul sırası ile ilgili bilgileri de vermeye çalışmıştır.⁵⁴ Yazımı H. 1337 tarihinde tamamlanmış olan ve 1342/1923 tarihinde ilk baskısı gerçekleşen bu mushaf 1924'te Bulak'ta da basılmıştır. Haddâd Mushafı olarak bilinen bu mushafın tanıtım yazısında, imla itibariyle Resm-i Osmânî'nin esas alındığı belirtilmiş ve şöyle bir açıklamaya gidilmiştir:

“Bu mushafın imlası, mushaf imlasıyla ilgilenen âlimlerin Osman b. Affân'ın Basra, Kûfe, Şam ve Mekke'ye gönderdiği mushafı, Medine ehline tahsis ettiği mushafa, kendisi için ayırdığı mushafa ve bu mushaflardan istinsah edilen mushaflara dair yaptıkları nakillerden alınmıştır. Anılan bu mushafların imlalarının farklılık arz ettiği az sayıdaki kelimenin yazımında ise yaygın olan imla takip edilmiş, bu yapılırken de mushafın yazımında esas alınan kıraat imamının okuyuşu ile mushaf imlasıyla ilgilenen âlimlerin Ebû Amr ed-Dânî ve Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh'ın nakilleri doğrultusunda tespit ettikleri imla kuralları dikkate alınmış, ihtilaf durumunda İbn Necâh tercih edilmiştir. Hasılı kelam bu mushaftaki harflerin tamamı yukarıda zikri geçen altı mushaftan birinde geçen imla ile örtüşmektedir. Bütün bu yazımların açıklamasında ise el-Harrâz olarak meşhur olan Muhammed b. Muhammed el-Ümevi'nin *Mevridü'z-zam'ân* isimli manzumesinde yaptığı inceleme ile bu manzumenin şarihi olan Abdülvahid b. el-Âşir el-Ensârî el-Endelûsî'nin tespitlerini esas almıştır.”⁵⁵

Haddâd Mushafı'nın tanıtım yazısındaki bu açıklamanın Medine Mushafı, Katar Mushafı⁵⁶ ve Suriye Mushafı⁵⁷ gibi İslâm dünyasında basılan pek çok mushafın tanıtım yazısında şu veya bu şekilde yer bulmuş olması, anılan

⁵³ el-Haddâd olarak tanınmış olan bu zat Mısır Şeyhu'l-Kurrâ'sı olup bir kısmı mushaf imlasına dair olan şu eserleri kaleme almıştır: *el-Kevâkibu'd-Dürriyye fî-mâ Yeteallaku bi'l-Mesâhifi'l-Osmâniyye, Fethu'l-Mecid fî İlmi't-Tecvid, İrşâdü'l-Hayrân fî Resmî'l-Kur'ân, İrşâdü'l-Ihvân, Şerhu Hidâyeti's-Sıbyân, el-Kavlü'z-Sedîd fî Beyâni Hukmî't-Tecvid, Saâdetu'd-Dâreyn fî Beyâni Âyi Mu'cizi's-Sekaleyn.* (Bkz. Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 2002, VI, 304).

⁵⁴ Abdülfettâh el-Kâdi, *Târîhu'l-Mushafi's-Şerîf*, s. 60-61. Abdülfettâh el-Kâdi, başkanlığını Haddâd'ın yürüttüğü heyetin yaptığı takdirle karşılamakla birlikte bu mushafın imla, harekeleme ve vakf işaretleri yönünden bazı eksikliklerinin bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. Abdülfettâh el-Kâdi, *Târîhu'l-Mushafi's-Şerîf*, s. 61-65.

⁵⁵ Bu kaydın ifade ettiği anlamla ilgili değerlendirmeler için bkz. Tayyar Altıkulaç, *H. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*, İstanbul 1428/2007, s. 54-55.

⁵⁶ Nitekim Katar Mushafı'nın sonuna da imla ile ilgili şöyle bir bilgi düşülmüştür: “Bu mushafın imlası, mushaf imlasına ilişkin eser vermiş olan âlimlerin, raşid halife Hz. Osman'ın Basra, Kûfe, Şam ve Mekke'ye gönderdiği Mushaflar, Medine ehline tahsis ettiği mushaf ve kendisine ayırdığı mushaf ile bunlardan istinsah edilen Mushaflara dair yaptıkları nakillerden alınmış, bu çerçevede Ebû Amr ed-Dânî ile Ebû Davûd Süleymân b. Necâh'ın naklettikleri dikkate alınmış, ihtilaf durumunda çoğunlukla ikincisi tercih edilmiştir. Dolayısıyla bu mushafta yer alan harflerin/imlanın tamamı zikri geçen Osman Mushaflarında geçmekte olan harfe/imlaya birebir muvafıktır. Bütün bunların açıklamasında el-Harrâz olarak şöhret bulmuş olan Muhammed Muhammed el-Ümevi eş-Şerîsî'nin *Mevridü'z-zam'ân* isimli manzumesinde gerçekleştirdiği tahkikat ile bu manzumenin şarihi olan Abdülvahid b. Âşir el-Ensârî el-Endelûsî'nin tespitleri esas alınmıştır.”

⁵⁷ Nitekim 1398/1978 tarihli Suriye Mushafı'nda aynı not mevcuttur. Bkz. Abdülhadi Hamitû, *Kurâetu'l-İmâm Nâfi' inde'l-Megâribe min rivâyeti Ebi Saïd Vers*, Rabat 1424/2003. I, 389 (3 no'lu dipnot kaydı).

mushafların imlasında Haddâd Mushafı'nın, daha doğru bir ifade ile Muhallelâtî Mushafı'nın imlasının esas alındığının delilidir.

1393/1983 tarihli Libya Mushafı'na (Mushafu'l-Cemâhîriyye) gelince bu mushafta iki gerekçeye binaen Resm-i Osmânî'nin esas alındığı belirtilmiştir. Bu gerekçelerden ilki Resm-i Osmânî'yi ihya etmek ve bu geleneği teoriden pratiğe aktarmaktır. İkinci gerekçe ise Libya'da Kur'an eğitim öğretiminin yürütüldüğü medreselerde, Resm-i Osmânî'nin esas alınması, hatta ezberlenmesidir.⁵⁸ Bu çerçevede Libya Mushafı'nda imla düzeyinde Dâni'nin *el-Mukni*'indeki imla tercihleri esas alınmış, gerekçe olarak da şu gösterilmiştir: Önceki mushaf basımlarında daha ziyade İbn Ebû Dâvûd'un imla tercihleri esas alınmış, buna bağlı olarak da Dâni'nin imla tercihleri sadece teoride ve mahfuzatta kalmış, pratiğe yansımamıştır.⁵⁹

Başta Mısır Mushafı olmak üzere anılan mushaflarda geçen bu kayıtların delalet ettiği bir şey vardır o da şudur: Söz konusu mushaflarda Resm-i Osmânî'nin esas alındığı iddiasından kasıt, Dâni ve İbn Necâh'ın eserlerinde geçen bilgilerin esas alınmış olmasıdır. Muhallelâtî Mushafı'ndan itibaren daha ziyade İbn Necâh'ın imla tercihleri esas alınmış, Libya Mushafı gibi birkaç mushafta ise Dâni'nin imla tercihlerine bağlı kalınmıştır.

Mushaf meselesi söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken bir diğer husus da vakf yerleri ve işaretleridir. Bu bağlamda önce şunu belirtmek gerekir ki vakf işaretlerinin mushaflarda ne zaman kullanılmaya başlandığını tam olarak tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bu yöndeki uygulamanın Secâvendî'den sonraki süreçte başladığı söylenebilir. Nitekim Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), dönemi mushaflarında Secavendî'nin vakf işaretlerini içeren bir mushaf gördüğünden bahsetmiş, kelami/itikadi mülâhazalarla bu mushafta Âl-i İmrân 3/7 ayetindeki 'الله' lafzının üzerinde kırmızı bir 'mim' harfi bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ İbn Ebî Cum'a el-Habtî'den (ö. 930/1524) hemen sonraki dönemlerde, onun vakf sistemini esas alan ve bu doğrultuda işaretlemeleri içeren mushafların varlığı da dikkat çekmektedir. Nitekim Musâid et-Tayyâr h. 968 tarihli bir Mağrib mushafında Habtî'nin sisteminin esas aldığını bizzat gördüğünü ifade etmektedir.⁶¹

Yukarıda imla özellikleri hakkında bilgi verdiğimiz mushaflara bu açıdan baktığımızda onlarda gerek vakf yerlerinin tayin ve tespiti, gerekse kullanılan işaretler bakımından bir birliğin olmadığı görülmektedir. Nitekim Muhallelâtî, Ebû Zekerîyya Yahya el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *el-Maksîd li-Telhîsi mâ fî'l-Murşid fî'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* isimli eserini esas almıştır. Buna göre Muhalellâtî vakfları "kâfi", "hasen", "câiz", "sâlih", "mefhûm" ve "tâm" şeklinde altıya ayırmış, bu yerleri belirtmek için de anılan kelimelerin ilk harflerini (ك، ح، ج، ص، م، ت) kullanmıştır.⁶²

Muhallelâtî Mushafı'nın gelişmiş bir baskısı olarak değerlendirilebilecek olan Haddâd Mushafı'nda vakf yerlerinin tayininde belli bir kaynak esas alınmamış,

⁵⁸ Bkz. Libya Mushafının sonunda yer alan tanıtım yazısı. s. 3.

⁵⁹ Bkz. Libya Mushafı'nın sonunda yer alan tanıtım yazısı s. 3-4.

⁶⁰ Molla Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-Fikriyye Şerhu'l-Metni'l-Cezeriyye*, s. 63.

⁶¹ Musâid et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve Eseruhû fî't-Tefsîr*, Medine 1432, s. 249.

⁶² Bkz. Abdülfettâh el-Kâdi, *Târîhu'l-Mushafî's-Şerîf*, s. 59-60; Musâid et-Tayyâr, *Vukûfü'l-Kur'ân*, s. 250.

Muhammed b. Ali b. Halef el-Haddâd'ın mana tercihleri doğrultusunda kaynaklardan bilgi tedarikine gidilmiştir.⁶³ Mushafın sonundaki tanıtım yazısında bu hususa şöyle işaret edilmektedir: “Vakf yerleri ve alametlerinin dayanağı, Mısır Şeyhu'l-Kurrâ'sı Üstat Muhammed b. Ali b. Halef el-Hüseyî'nin tefsir âlimlerinin açıklamalarının işaret ettiği anlamların gereklerine göre gerçekleştirdiği tespitlerdir.”

Vakf işaretlerine gelince Haddâd Mushafı'nda dört vakf türüne işaret edilmiş, bunun için de altı remiz kullanılmıştır. (1) İlki “vakf-ı lâzım” olup ‘م’ ile işarette bulunulmuştur. (2) İkincisi “vakf-ı memnû” olup işareti ‘ل’ dir. (3) Üçüncüsü “vakf-ı câiz”dir. Vakf-ı câiz kendi içinde üçe ayrılmış ve üç farklı işaretle gösterilmiştir. Bunlar sırasıyla şöyledir: (i) Vakfın da vaslın da aynı düzeyde caiz olduğunu ifade eden “vakf-ı câiz” olup işareti ‘ج’dir. (ii) Vakf da vasl da caiz olmakla birlikte vaslın daha evla olduğunu ifade eden “vakf-ı caiz” olup işareti ‘صلى’dir. (iii) Vakf da vasıl da caiz olmakla birlikte vakfın evla olduğunu ifade eden vakf-ı câizdir ve işareti ‘قلى’ dir. (4) Vakf-ı muânaka: Birinde vakfedilmesi durumunda diğerinde vakf sahih olmayan ve her ikisinde de vasl imkânı bulunmayan vakftir. İşareti piramit şeklinde iki adet üç noktadır.⁶⁴

İmla noktasında Haddâd Mushafı'nı esas almış olan Medine Mushafı'na gelince, mushafı hazırlayan heyet, vakf yerlerinin tespitinde muayyen bir kaynağı esas almamış, müfessirler ve vakf-ibtida âlimlerinin değerlendirmeleri ile önceki mushaflardaki uygulamalar ışığında bir belirlemeye gitmiştir. Bu mushafta, Haddâd Mushafı'ndan farklı olarak, yalnızca vakf-ı memnû'ya yer verilmediği görülmektedir. Dolayısıyla Medine Mushafı'nda ‘ل’ rumuzuna rastlamak mümkün değildir.⁶⁵

Libya Mushafı başta olmak üzere Mağrib bölgesi mushaflarında genellikle İbn Ebî Cum'a el-Habtî'nin sisteminin esas alındığı bilinmektedir. Bu sistemin sair sistemlerden en temel farkı, yalnızca vakfın gerekli görüldüğü yerlere işaret etmesidir. Nitekim bu sisteme bağlı kalan Libya Mushafı'nda yalnızca vakf yapılması gereken yerler belirtilmiş, vakf işareti olarak da ‘ص’ rumuzu kullanılmıştır.⁶⁶

Hülâsa anılan mushaflarda imla noktasında görülen yakınlık ve birlik, vakf yerlerine ve özellikle de işaretlerine gelince yerini farklılığa bırakmıştır. Bunun sebebi bu mushafların basımını üstlenen heyetlerin belli kaynakları esas almakla birlikte mana tercihleri noktasında bir belirlemeye gitmiş olmalarıdır.

⁶³ Bu mushafın Ali Muhammed ed-Dabbâ' ve Muhammed Ali en-Neccâr tarafından gerçekleştirilen 1371/1952 tarihli ikinci baskısında vakfla ilgili olarak sekiz yüz kadar yerde değişikliğe gidilmiştir.

⁶⁴ Gerek Haddâd Mushafı gerekse Medine Mushafı gibi onu esas alan mushaflarda kullanılan “قلى” ve “صلى” işaretlerinin kaynağının Muhammed Sâdık el-Hindî'nin *Kunûzü Eltâfi'l-Burhân fî Rumûzi Evkâfi'l-Kur'ân* (Mısır 1920) isimli eseri olduğunu söylemek mümkündür.

⁶⁵ Abdülaziz, *et-Takdîru'l-İlmiyyu an Mushafî'l-Medîneti'l-Munevvera*, s. 51 ve 54-55. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki Medine Mushafı'nda Mısır Mushafı esas alınmış olmakla birlikte vakf işaretleri itibarıyla çok sayıda yerde farklı uygulamalara gidilmiştir. Medine Mushafı'nı hazırlayan heyetin başında bulunan Dr. Abdülaziz Kârî'nin belirttiğine göre heyet Mısır Mushafı'ndaki vakf yerlerini tek tek incelemiş, sahih gördüğü yerleri aynıyla ibkâ etmiş, sorunlu gördüğü yerlerde, kaynaklara dayalı olarak birtakım değişikliklere gitmiştir. Bu çerçevede beş yüz elli beş (555) yerde değişikliğe gidilmiştir. Sözgelimi Mısır Mushafı'nda Ali İmrân 3/7 ayetindeki “وما يعلم تأويله إلا الله” ayetinde “الله” lafzında vakf-ı lâzım olduğu belirtilmiş ve ‘م’ konmuş iken, Medine Mushafı'nda “قلى” yazılmak suretiyle vakfın da vaslın da imkânına, fakat vakfın evla olduğuna işaret edilmiştir.

⁶⁶ Günümüzde Kuzey Afrika ülkelerinde basımı gerçekleşen mushaflarda İbn Ebü Cum'a el-Habtî'nin vakf sistemi kullanıldığı hâlde DİA'nın “Vakf-İbtida” maddesinde el-Habtî'den ve onun vakf sisteminden hiç bahsedilmemiş olması calibi dikkattir.

2.3. Ülkemizde Matbuat Dönemi Mushaf Çalışmaları ve Resm-i Osmâniye Geçiş Teşebbüsleri

“Kur’an Mekke’de indi, Mısır’da okundu ve İstanbul’da yazıldı” şeklindeki cümleye vücut veren bir mushaf yazım geleneğinin mirasçısı olan ülkemizde, mushaf kitabetinin mevcut durumunu değerlendirme bağlamında öncelikle yakın döneme şöyle bir atfı nazarda bulunmamız yerinde olacaktır. Bilindiği üzere Osmanlı’nın son zamanlarında matbu mushafların Resm-i Osmâniye uyumunu sağlama yönünde bir teşebbüs olmuş, ancak bu teşebbüsler tam sonuç vermemiştir. Zira o zamana kadar basılmakta olan mushaflar genellikle Hafız Osman (ö. 1110/1698) veya Kayışzâde Hafız Osman Nuri (ö. 1312/1894) mushaflarının imlalarını esas almakta idi. Resm-i Osmâni ile ilgili kaynaklarda aktarılan bilgilerle bazı noktalarda örtüşmeyen bu imlanın dayanağı da Ali el-Kârî’nin yazdığı mushaflardı.⁶⁷

1918’de Heyet-i Tedkik-i Mesâhif-i Şerife ve Müellefât-ı Şer’iyye reisi olan M. Saffet Efendi’nin (ö. 1950) öncülüğünde, matbu mushafların Resm-i Osmâniye uyumunu sağlamaya dönük belli adımlar atılmış, ancak bu adımların arkası gelmemiş ve bu yöndeki teşebbüsler akamete uğramıştır. Bunun sonucunda Kayışzâde ve Hasan Rıza (ö. 1920)⁶⁸ hatlarına dayalı mushafların basımı yaygınlaşmıştır ki bu mushaflar da Resm-i Osmâni ile uyumlu degillerdir. Bu tarihten itibaren ise mushaf basımlarında Ali el-Kârî tarzı olarak bilinen imla esas alınır olmuş ve mushafların tetkikinde sadece bu imlaya uygun olup olmamaya bakılmıştır.⁶⁹

1950’li yıllarda Latin harfleriyle mushaf basım meselesi gündeme geldiğinde de mesele Resm-i Osmanî’ye ittibanın gerekli oluşu üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Mushaf basımlarında Resm-i Osmanî’nin esas alınması yönündeki ikinci teşebbüsün 1983 yılında Tayyar Altıkulaç’ın Diyanet İşleri Başkanlığı döneminde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Günümüzde de Resm-i Osmâniye geçiş yönünde bir düşüncenin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu düşüncenin bir sonucu

⁶⁷ Hafız Osman 1683 yılında tamamladığı mushafın ferağ kaydında Ali el-Kârî mushafını esas aldığını açıkça belirtmiş ve şöyle demiştir:

”كَتَبَهُ الْعَبْدُ الْفَقِيرُ إِلَى رَحْمَةِ رَبِّهِ الْقَدِيرِ سَعِيَّ جَامِعِ الْقُرْآنِ الشَّهِيدِ بِحَافِظِ عُنْمَانٍ رَاجِيًا لَطْفَ رَبِّهِ الْمَنَّانِ إِنَّهُ مَنْبُغُ الْإِحْسَانِ وَالْغُفْرَانِ وَمُنَاجِيًا شَفَاعَةً مَهَبِطِ الْفُرْقَانِ فِي يَوْمِ الْحَشْرِ وَالْمِيزَانِ رَاقِمًا عَلَى مَا وَافَقَ مُصَنَّفَ الشَّيْخِ الْمَعْرُوفِ بِعَلِيِّ الْقَارِي الْمَكِّيِّ بَيْنَ الْفُحُولِ وَالْأَعْيَانِ قَدْ وَقَعَ الْفَرَاغُ فِي أَوَاسِطِ مَوْلِدِ حَبِيبِ الرَّحْمَنِ بِعِنَايَةِ رَبِّهِ الدَّيَّانِ فِي سَنَةِ أَرْبَعٍ وَتِسْعِينَ وَأَلْفٍ مِنْ هِجْرَةِ مَنْ لَهُ الْعِزُّ وَالشَّرْفُ”

“Bunu kadir olan Rabbinin merhametine muhtaç, Kur’an’ın camii (Hz. Osman’ın) adaşı olup Hafız Osman olarak ün yapmış olan abd-i fakir yazmış, bunu da sonsuz lütuf sahibi, ihsan ve gufran kaynağı Rabbinin lütfunu umarak, haşir ve mizan gününde vahyin mahalli olan (Hz. Peygamber’in) şefaatine nail olmayı münacatta bulunarak, ilim erbabı arasında Ali el-Kârî el-Mekki olarak bilinen üstadın mushafına muvafakat eden imlaya göre yazarak gerçekleştirmiştir. Mushafın yazım işleminin bitişi, amellerin karşılığını eksiksiz olarak verecek olan Allah’ın inayetiyle, izzet ve şeref sahibi olan Hz. Peygamber’in hicretininin 1094 yılında ve Allah’ın sevgili kulu (Hz. Peygamber’in) mevlidinin (Rebiu’l-Evvel ayının) ortalarında vuku bulmuştur.”

⁶⁸ Hasan Rıza, ayetlerin sayfa başında başlayıp sonunda bitecek şekilde düzenlenmiş ve her sayfası on beş satır olan “ayet-berkenar” mushafla ün yapmıştır. Özellikle hıfza çalışanlara kolaylık sağlayan bir dizayna sahip olması hasebiyle büyük ilgiye mazhar olan bu mushaf 1301/1884 tarihinden itibaren sayısız baskı yapmıştır. Bkz. M. Uğur Derman, “Hasan Rıza Efendi, Hacı”, *DİA*, XVI, s. 345.

⁶⁹ Bkz. Muhammed Abay, “Mushaf İmlasında Ali el-Kârî Tarzı Meselesi”, s. 6-7. Ali el-Kârî’nin mushaflarında takip ettiği ve sonraları kendine nispetle anılan özel bir imlanın var olup olmadığı ve Ali el-Kârî’nin kullandığı imlanın dayanakları için Muhammed Abay’ın anılan makalesine bakılabilir.

olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın talebi üzerine Muhammed Abay tarafından Medine Mushafı esas alınarak Resm-i Osmânî uyumlu bir mushaf hazırlanmış ve neşir çalışmalarına başlanmıştır. Görünen o ki bu mushaf ülke dışından gelen talepleri karşılamaya yöneliktir.

Görüldüğü üzere geçen bir asrı aşkın süre zarfında Resm-i Osmânî uyumlu mushaf tabına geçilmesi yönünde belli teşebbüslerde bulunulmuş, ancak bu teşebbüsler muhtelif sebeplerle akamete uğramıştır. İmla meselesiyle ilgili tartışmaların, olması gereken mecradan başka kanallara sapması, matbaa ve yayınevi sahiplerinin zorluk ve maliyet artışı gibi gerekçelerle buna karşı çıkması bu sebepler arasında zikredilebilir. Dolayısıyla bu yönde atılacak adımların akamete uğramaması için mesele önce asli çerçevesinde tartışılmalı ve işin içine matbaa ve yayınevi sahipleri başta olmak üzere bütün taraflar dâhil edilmelidir. Çünkü bizde mushaf basım işi tek merkezde yapılmamaktadır. Sözelimi Suudi Arabistan'da Mucemmu'l-Melik Fahd bu işi üstlenmiştir; dolayısıyla bu merkez dışında özel-resmi hiçbir kurum mushaf basımında bulunmamaktadır. İran'da bulunan Merkez-i Tab' ve Neşr-i Mushaf isimli merkez de bu yapıda bir kurum görünümü arz etmektedir. Bize gelince mushaf basım işi tek bir kurumun yetkisinde ve otoritesinde değildir. Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu, yalnızca basılan mushafları denetleme görevi ifa etmektedir; bunu yaparken de Ali el-Karî imlası ile uyumlu olma ve Secâvendî'nin vakf sistemini esas alma yönünden bir inceleme yürütmektedir. Mevcut tablo bu iken mushaf birliğini temin etmek çok da kolay gözükmemektedir. Nitekim önceki tecrübelerin akamete uğraması da bunun göstergesidir.

Kanaatimizce Resm-i Osmânî imlasına geçiş yönünde bir karar alınacak olursa izlenilecek iki yol vardır: (1) İlki belli bir mushafı esas almaktır. Sözelimi Muhallelâti Mushafı, Haddad Mushafı ve Medine Mushafı'nın Resm-i Osmânî ile uyumlu olduğu kabulünden hareketle onların imlasının esas alınması yoluna gidilebilir. Ancak bu yapılırken anılan mushafların Resm-i Osmanî'yi esas aldığı yönündeki iddianın, Danî ve İbn Necâh gibi iki temel kaynağı esas almaktan ibaret olduğu, dahası bu kaynaklardaki bazı bilgilerle çelişen imlaları da içerdikleri dikkatten uzak tutulmamalıdır. (2) İkincisi ise taklit yoluna gitmeyen özgün bir çalışma yapılmasıdır. Böyle bir çalışma için evveliminde meseleyi ilmî çerçevede ve derinlemesine ele alacak bir komisyon kurulmalıdır. Bu komisyon öncelikle Resm-i Osmanî ile ilgili ulaşılabilecek bütün kaynakları, kadim mushafları, mushaf tarihine damgasını vurmuş meşhur mesahifi ciddi bir incelemeye tabi tutmalı, mesele, tamamı da Endülüs âlimlerinin kaleminden çıkmış olan birkaç kaynağa indirgenmemelidir. Böylece Kirmânî'nin (ö. 500 sonrası) *Hattu'l-Mushafı* gibi Doğu'nun mushaf imlasıyla ilgili birikimini aktaran kaynaklar da dikkate alınmış olacaktır. Kanaatimizce bu komisyonun yapması gereken bir diğer şey, kaynaklarda Irak Mushafları ile ilgili geçen bilgileri derlemek olmalıdır. Zira mushaflarımızda Asım kıraatinin Hafs rivayeti esas alınmaktadır ki bu rivayet Irak Mushafları'na dayanır. Dolayısıyla Hafs rivayetini esas alan bir mushafın kadim Irak Mushafları'nın imlaları ile mutabakat içerisinde olması, en azından muhalefeti tazammun etmemesi beklenir. Muhtemelen bu yönde bir çalışma bize Ali el-Karî imlasının kaynaklarına ulaşma imkânı da verecektir. Hülâsa komisyonun bütün bu

incelemeler neticesinde elde edeceği bulgular ışığında bir imla tespitine gidilebilir. Bu imla doğrultusunda basılacak mushafın tanıtım yazısında, bu imlanın Resm-i Osmânî ile ilgili olarak kaynaklarda geçen bilgilerle uyum içinde olduğuna işaret edilebilir, tespitler ve gerekçeler paylaşılabilir.

Kadim mushaflarla ilgili çalışmalarının da delalet ettiği üzere mushaf imlası konusunun en yetkin otoritelerinden biri olan, dahası Diyanet İşleri Başkanlığı döneminde mushaf imlası meselesinin halli yönünde bazı girişimlerde bulunan Tayyar Altıkulaç, Resm-i Osmânî'ye geçiş çerçevesinde ilk yolu izlemeyi teklif etmiş ve şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Mushafları İnceleme Kurulu tarafından mühürlenmiş Mushaflardaki imlâ, kanaatimizce savunulabilir bir kurala dayanmamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu bu konuyu daha fazla gecikmeden ilmi bir zeminde tartışmalı, iki yoldan birini tercih etmelidir. Bunlardan biri, bazı İslâm ülkelerinde olduğu gibi Resm-i Osmânî'nin esas alınmasıdır. Diğer ise bugün Arapça metinlerde kullanılan gelişmiş imlâ'nın –bazı âlimlerin görüşüne de uygun olarak- Mushaf yazımında aynen kullanılmasıdır. Bu konuda bizim tercihimiz, belli başlı İslâm ülkelerinde olduğu gibi Resm-i Osmânî'nin esas alınması ve aynı kırâatin tercih edildiği İslâm dünyasında birliğin sağlanmasıdır. Bunun dışında ortaya konacak başka bir tercihle bu birliğin sağlanması mümkün görünmemektedir."⁷⁰

Vakf yerleri ve işaretleri açısından mahtut-matbu mushaflara bakacak olursak genellikle Secavendî'nin vakf sisteminin esas alındığını söyleyebiliriz. Nitekim Kayışzâde Hafız Osman, Secâvendî'nin sistemine bağlı kalmış gözükmemektedir. Kayışzâdenin ferağ kaydında H. 1309 tarihinde tamamladığını belirttiği mushafta Secâvendî'nin sistemine birebir bağlı kalınmıştır.⁷¹ el-İmam olarak şöhret bulmuş olan Hafız Muhammed b. Kasım tarafından yazılmış olan ve ferağ kaydında 1037 tarihine işaret edilen mushafta da yine Secâvendî'ye tam bir ittiba göze çarpmaktadır. Keza es-Seyyid Hasan el-Âşîkî'ye ait olan ve ferağ kaydında H. 1268 tarihinde yazımı tamamlandığı belirtilen mushafta da Secâvendî'nin sistemi esas alınmıştır. Bütün bunlar Anadolu'da yazılan mushaflarda genellikle Secâvendî'nin sistemine bağlı kalındığı şeklinde bir yorumu mümkün kılmaktadır. Nitekim günümüzde basımı gerçekleşen mushaflardaki uygulama da bu yöndedir.

Ancak Secâvendî'nin vakf sisteminin esas alınması, bazı durumlarda hatalı okumalara yol açmaktadır. Dolayısıyla bu gibi yerlerde Secâvendî'ye ittibanın terki yoluna gidilmesi daha sağlıklı gözükmemektedir. Vakf-ı memnûlar (ﻻ) ile ilgili uygulamaları buna örnek gösterebiliriz. Bilindiği üzere Secâvendî, vakf yerlerini ve türlerini belirlerken anlam ilişkisini esas alan bir yaklaşım içerisinde olmuş, buna bağlı olarak da ayet sonu dahi olsa güçlü bir anlam ilişkisi gözlemlendiği yerlere "ﻻ" işareti koymuştur.⁷² Secâvendî'nin "ﻻ" işareti koymakla neyi amaçladığının

⁷⁰ Tayyar Altıkulaç, *Mushaf-ı Şerif*, s. 61-62.

⁷¹ Bu mushafın hamisinde, en-Neşr'de geçen ihtilafatın tamamı gösterilmiş, yanı sıra Şatibi'nen *el-Akilesi* ile Ca'berî'nin Şâtibi şerhinde geçen mushaf imlası ile ilgili bilgiler kaydedilmiştir. Bu bilgilerin Kastamonulu Mehmed Şevki Efendi'nin (1829-1887) talebelerinden Mehmed Hulusi (ö.1908) tarafından yazıldığı ifade edilmekte ve tarih olarak H. 1310 düşünülmektedir.

⁷² Secâvendî'nin aksine bir yaklaşımı benimseyen âlimler, anlam ilişkisi devam etse bile, ayet sonlarında mutlak surette vakfa bulunulması gerektiği kanaatine gitmişlerdir. Bunlar, Hz. Peygamber'in (sas.) Fâtiha suresini okurken her ayetin sonunda durduğu yönünde Ümmü

bilinmemesi, bu işaretin bulunduğu yerlerde asla durulmaması gerektiği yönünde bir kanaate yol vermektedir; bu da kimi hâllerde hatalı okumalara, kimi durumda ise kafa karışıklığına yol açmaktadır. Bu husus bazı âlimlerin de eleştirisine maruz kalmıştır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, Secâvendî'yi vakf-ı lâ'ya çok başvurmakla eleştirmiş; Secâvendî'nin vakf-ı memnû olarak gördüğü, dolayısıyla da “ل” koyduğu yerlerin pek çoğunda vakfın caiz olduğunu belirtmiş ve özetle şöyle demiştir: “Secâvendî'nin takipçileri içerisinde meselenin farkında olmayanlar, Secâvendî'nin bu gibi yerlerde vakfa gitmemesinden bu yerlerdeki vakfın, vakf-ı kabih olduğu ve devamından ibtidada bulunulamayacağı şeklinde bir sonuca gitmişlerdir. Böyle düşündüklerinden dolayı olacak ki nefesleri daraldığında, (vakf-ı lâ olmakla birlikte durulduğunda) vakf-ı hasen olacak yerde durmayı terk ediyorlar, vakf-ı kabih olan ve durulmaması gereken yerde duruyorlar.”⁷³

Bu olumsuzlukları aşma adına vakf-ı lâ olan yerlerin gözden geçirilmesinin, özellikle de ayet sonlarındaki vakf-ı lâ'ların kaldırılmasının yerinde olacağı kanaatindeyim. Bu yapılırken kelami ve tefsiri mülâhazalarla bazı vakf yerleri ve işaretlerinin değiştirilmesi yoluna da gidilebilir. Zira Secâvendî'nin esas alınması, bütün olumsuzluklara rağmen ona bağlı kalmak olarak yorumlanmamalıdır.

Allahu A'lem bi's-Savâb.

Seleme'den (r.anha) gelen rivayeti esas almışlar ve sünnete uygun olanın her durumda ayet sonunda vakfa bulunmak olduğunu belirtmişlerdir.

⁷³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 234.