

ULUSLARARASI II. KIRAAT SEMPOZYUMU

03 - 05 KASIM 2017 □ STANBUL

TARİHTEN GÜNÜMÜZE KIRAAT İLMİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 1936
İlmi Eserler: 265

Genel Koordinatör
Prof. Dr. Huriye Martı

Yayın Yönetmeni
Doç. Dr. Fatih Kurt

Koordinatör
Bünyamin Kahraman

Tashih
Mustafa Çoban

Grafik & Tasarım
Mücella Tekin
Emre Yıldız

Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
(0312) 354 91 31

1. Baskı, Ankara 2021

ISBN 978-625-7366-01-4

2021-06-Y-0003-1936

Sertifika No: 12930

Eser Yayın Kurulu Kararı
26.01.2021/06

© 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 II. KIRAAT SEMPOZYUMU

03 - 05 KASIM 2017 İSTANBUL

TARİHTEN GÜNÜMÜZE KIRAAT İLMİ



DİB
YAYINLARI

Kitapta yer alan sunumlarda ileri sürülen görüşlerin dinî, ilmî ve hukuki sorumluluğu sahiplerine aittir.

İÇİNDEKİLER

▪ TAKDİM.....	9
▪ AÇILIŞ KONUŞMALARI.....	11
Hafız Osman ŞAHİN.....	11
Bekir BOZDAĞ.....	13
Prof. Dr. Ali ERBAŞ.....	17

BİRİNCİ OTURUM

MUSHAF İMLASI VE ZABT MESELESİ

▪ MUSHAF BASIMLARINDA İMLA BİRLİĞİ SAĞLAMANNIN İMKÂNI.....	25
Prof. Dr. Ğanim Kaddûrî HAMED.....	25
▪ “MUSHAF BASIMLARINDA İMLA BİRLİĞİ SAĞLAMANNIN İMKÂNI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	117
Dr. Tayyar ALTİKULAÇ.....	117

İKİNCİ OTURUM

MUSHAF İMLASI VE ZABT MESELESİ

▪ ESKİ MUSHAFLARDA ZABT MESELESİ.....	125
Dr. Beşir b. Hasen el-HİMYERÎ.....	125
▪ “ESKİ MUSHAFLARDA ZABT MESELESİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	147
Prof. Dr. M. Emin MAŞALI.....	147
▪ MUSHAF BASIMI VE SİYASET.....	151
Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR.....	151



▪ “MUSHAF BASIMI VE SİYASET” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	187
Prof. Dr. Ömer KARA.....	187

ÜÇÜNCÜ OTURUM

MUSHAF HATTI - HATTAT VE BİLGİSAYAR HATTI MUKAYESESİ

▪ SANAT-MEDENİYET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİLGİSAYAR DESTEKLİ MUSHAFLARIN ORTAYA ÇIKARDIĞI SORUNLAR.....	205
İsmail KANBAZ.....	205
▪ “SANAT-MEDENİYET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİLGİSAYAR DESTEKLİ MUSHAFLARIN ORTAYA ÇIKARDIĞI SORUNLAR” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	221
Hüseyin KUTLU.....	221
▪ MUSHAF YAZIMINDA HAT İLE FONT MUKAYESESİ.....	223
Doç. Dr. Muhammet ABAY.....	223
▪ “MUSHAF YAZIMINDA HAT İLE FONT MUKAYESESİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	239
Doç. Dr. Fatih ÖZKAFA.....	239
▪ MUSHAFLARI İNCELEME VE KIRAAT KURULUNUN ÇALIŞMA SİSTEMİ, SORUNLARI VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ.....	251
Abdulhekim AĞIRBAŞ.....	251
▪ “MUSHAFLARI İNCELEME VE KIRAAT KURULUNUN ÇALIŞMA SİSTEMİ, SORUNLARI VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	273
Mustafa BODUR.....	273

DÖRDÜNCÜ OTURUM

KIRAAT -I-

▪ EN-NEŞR VE TAYYİBE MERKEZLİ KIRAAT TEDRİSATI.....	279
Sâlim eş-ŞENKÎTİ.....	279
▪ GÜNÜMÜZ KIRAAT TEDRİSATINDA (TAYYİBE MERKEZLİ) TAHRİRAT ÇALIŞMALARININ YERİ.....	299
İhâb FİKRİ.....	299
▪ “GÜNÜMÜZ KIRAAT TEDRİSATINDA (TAYYİBE MERKEZLİ) TAHRİRAT ÇALIŞMALARININ YERİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	325
Mehmet KILIÇ.....	325



BEŞİNCİ OTURUM

KIRAAT -II-

- KIRAAT VECİHLERİNİN TATBİKİNDE GÖRÜLEN FARKLILIKLAR..... 333
Eymen Ruşdi SUVEYD..... 333
- “KIRAAT VECİHLERİNİN TATBİKİNDE GÖRÜLEN FARKLILIKLAR” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ..... 347
Doç. Dr. Halim GARİP..... 347
- TÜRKİYE’DE OKUTULAN KIRAATLERDE İSNAD HALKASI..... 359
Fuad HATTAB..... 359
- “TÜRKİYE’DE OKUTULAN KIRAATLERDE İSNAD HALKASI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ..... 409
Talip AKBAL..... 409

ALTINCI OTURUM

TECVİD -I-

- TECVİD İLMİNDE SABİT VE MÜTEĞAYYİR OLGUSU VE TECVİD KİTAPLARINDAN YARARLANMA YÖNTEMİ..... 421
Doç. Dr. Âdil EBÛ ŞAR..... 421
- “TECVİD İLMİNDE SABİT VE MÜTEĞAYYİR OLGUSU VE TECVİD KİTAPLARINDAN YARARLANMA YÖNTEMİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ..... 451
Doç. Dr. Yusuf ALEMDAR..... 451
- TECVİD İLMİ TERMİNOLOJİSİ: KLASİK TANIMLARIN İZİNDE FONETİK BULGULARIN DESTEĞİYLE..... 469
Dr. Öğr. Üyesi Nazife Nihal İNCE..... 469
- “TECVİD İLMİ TERMİNOLOJİSİ: KLASİK TANIMLARIN İZİNDE FONETİK BULGULARIN DESTEĞİYLE” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ..... 487
Doç. Dr. Fatma Asiye ŞENAT..... 487
- KUR’AN TİLAVETİ ESNASINDA HARFLERİN MAHREÇLERİNDE, SIFATLARINDA VE TECVİD UYGULAMALARI HUSUSUNDA ÜLKEMİZ İLE SÂİR İSLAM ÜLKELERİ ARASINDA GÖRÜLEN TELAFFUZ FARKLILIKLARI VE BU FARKLILIKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ..... 491
Fatma Yasemin MISIRLI..... 491
- “KUR’AN TİLAVETİ ESNASINDA HARFLERİN MAHREÇLERİNDE, SIFATLARINDA VE TECVİD UYGULAMALARI HUSUSUNDA



ÜLKEMİZ İLE SÂİR İSLAM ÜLKELERİ ARASINDA GÖRÜLEN TELAFFUZ FARKLILIKLARI VE BU FARKLILIKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	565
Ömer BAŞKAN.....	565

YEDİNCİ OTURUM

TECVİD -II-

▪ TECVİD İLMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	601
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TETİK.....	601
▪ “TECVİD İLMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	675
Arş. Gör. Naci DEMİRCİ.....	675

SEKİZİNCİ OTURUM

TECVİD (VAKIF-İBTİDA)

▪ TARİHSEL SÜREÇTE VAKF-İBTİDA KAVRAMLARI.....	687
Dr. Mehdî DEHİM.....	687
▪ “TARİHSEL SÜREÇTE VAKF-İBTİDA KAVRAMLARI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	709
Enes YARIZ.....	709
▪ MUSHAF BASIMINA YANSIYAN UYGULAMA FARKLILIKLARI ÇERÇEVESİNDE SECÂVENDİ’NİN VAKF SİSTEMİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ (VAKF-I LÂ (ل) ÖRNEĞİ).....	717
Muhammed COŞKUN.....	717
▪ “MUSHAF BASIMINA YANSIYAN UYGULAMA FARKLILIKLARI ÇERÇEVESİNDE SECÂVENDİ’NİN VAKF SİSTEMİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ (VAKF-I LÂ (ل) ÖRNEĞİ)” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	779
Mücella HACİMİSİROĞLU.....	779

DOKUZUNCU OTURUM

DEĞERLENDİRME VE KAPANIŞ

▪ ULUSLARARASI II. KIRAAT SEMPOZYUMU SONUÇ BİLDİRGESİ.....	787
---	-----

TAKDİM

Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim; Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla ve vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e indirilmiş, Mushaflarda yazılmış, kıraatiyle ibadet olunan ve tevatür yoluyla nesilden nesile aktarılan muciz bir kelimedir.

Kur'an-ı Kerim'in doğru basılması, okunması ve yayımlanması ile ilgili kanunda görevi tanımlanmış olan Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığımızın en kadim birimlerindedir.

Daha önce "Mushafları İnceleme Kurulu" adıyla hizmet veren Kurulun adı 2010 yılında 6002 sayılı Yasa ile "kıraat" kelimesinin eklenmesiyle Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu ismini almış ve Kıraat alanında çalışmalar yapmak ve arşiv oluşturmak da Kanun'da Kurul'un görevleri arasında yer almıştır. Bu çerçevede Kurul; üniversitelerdeki tefsir ve kıraat anabilim dallarıyla işbirliği içinde Kurul'un çalışma alanlarıyla ilgili çalıştaylar ve sempozyumlar düzenlemektedir.

İlk olarak 2012 yılında İstanbul'da "Tarihten Günümüze Kıraat İlimi" adıyla uluslararası kıraat sempozyumu düzenlenmiştir. Mushaf imlası, kıraat ilmi, tecvid ilmi ve dünyadaki Kur'an eğitim-öğretim usul ve esaslarıyla ilgili 18 tebliğ sunulmuş ve müzakere edilmiştir. I. Kıraat Sempozyumu'nda dile getirilen tartışmalar ve talepler istikametinde Kurul bazı adımlar atmıştır. 2018 yılında yayınlanan Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile Kanun'da değişiklik yapılmış; mushaflarda mühür zorunlu hâle gelmiş, üye sayısı 8'den 12'ye çıkarılmış ve dijital ortam da incelemeye dahil edilmiştir.

Kurul; Mushaf imlasında Resm-i Osmânî'ye geçişle ilgili de bazı adımlar atmış, ulusal ve uluslararası hat yarışmaları Resm-i Osmânî imla sistemine göre düzenlenmiş ve dereceye girenlere Resm-i Osmânî tarzı hafs ve verş



rivayetiyle Mushaf yazdırılmaya başlanmıştır. 2012 yılında düzenlenen Sempozyum'dan sonra 2017 yılında II. Kıraat Sempozyumu düzenlendi. Kıraat, tecvid ve mushaf imlası ile ilgili problemler ve tartışılabilir konular ele alındı. İstanbul Haseki Reîsulkurrâ Abdurrahman Gürses Kıraat İhtisas Merkezi'nde düzenlenen bu Sempozyum'da mushaf imlası, kıraat ve tecvid konularında 17 adet tebliğ sunuldu ve müzakere edildi.

Yıllarca kurra, müftü ve vaiz yetiştiren ve restorasyon sonrası Sempozyum'un başladığı gün yeniden açılan eğitim merkezi bünyesinde Reîsulkurrâ makamı da açıldı.

II. Kıraat Sempozyumu'nun düzenlenmesinde ve kitaplaştırılmasında emeği geçenlerle gerek yurt içinden gerekse yurt dışından gelerek tebliğ ve müzakereleri ile katkı sunan ilim ehline teşekkürlerimizi sunar, Sempozyum'un ve basılan eserin hayırlara ve istifadeye vesile olmasını niyaz ederiz.

Hafız Osman Şahin
Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanı

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Hafız Osman ŞAHİN*

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Sayın Başbakan Yardımcım,

Sayın Diyanet İşleri Başkanım,

Saygıdeğer Protokol,

Yurt dışından ve yurdumuzun muhtelif yerlerinden Sempozyumumuza teşrif eden Değerli Hocalarım,

Basınıımızın güzide mensupları,

Değerli Meslektaşlarım, ehl-i Kur'an Dostlarım, Çalışma Arkadaşlarım, Kıymetli Misafirler, Hanımefendiler, Beyefendiler!

Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulumuz tarafından düzenlediğimiz "Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu" programımızın açılışına hoş geldiniz, sefalar getirdiniz.

Kur'an-ı Kerim'de, "*Biz size öyle bir kitap indirdik ki sizin şan ve şerefınız o kitaptadır. Muhakkak ki bu Kur'an toplumları en doğru yola iletir.*" buyuran Rabbimize sonsuz hamdüsenalar olsun.

Hamele-i Kur'an'ı, ümmetin en hayırlıları, en şerefli ve en seçkinleri olarak vafeden Kur'an'ın tebliğcisi ve açıklayıcısı Hz. Muhammed Mustafa'ya (s.a.s.) salat ve selam olsun.

* Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanı



Sayın Bakanım, Değerli Katılımcılar!

Ehl-i Kur'an'ı bir araya getirmek, bilgi ve tecrübe paylaşımında bulunmak, ülkemizde ve İslam âleminde imla-tecvid ve kıraat farklılıklarını değerlendirmek amacıyla özellikle problematik konuları öncelediğimiz "Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu" nun açılışını birlikte icra etmekteyiz.

Yurt içinden ve yurt dışından seçkin ilim adamlarının ve ehl-i Kur'an'ın katılımıyla gerçekleştirdiğimiz bu Sempozyum'da mushaf-tecvid ve kıraat alanındaki usul-yöntem ve uygulamadaki sorunlar ve farklılıklar tartışılacaktır.

Kur'an imlasındaki farklılıklar, mushaf imlası, siyaset ilişkisi ve İslam dünyasında mushaf basımındaki imla birliğini sağlama gibi konular müzakere edilecektir.

Açılış programımızın ardından Cuma namazı öncesinde restorasyon sonrası yeniden hizmete kazandırılan Haseki Külliyesi'nin yeni ismiyle Haseki Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezimizin ve aynı Külliye'de oluşturduğumuz Reîsülkurrâ makamının açılışını gerçekleştireceğiz.

Sempozyumumuzun bundan sonraki oturumları da Haseki Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezi'nde devam edecektir. 9 oturum şeklinde 17 tebliğin sunulacağı ve müzakere edileceği "Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu" pazar günü öğlenden sonraki kapanış ve değerlendirme oturumuyla son bulacaktır.

Katılımlarıyla bizleri onurlandıran Sayın Başbakan Yardımcısı Bekir Bozdağ Beyefendi'ye, Diyanet İşleri Başkanımıza, üst düzey yöneticilerimize, sempozyum düzenleme heyeti, oturum başkanı, sunum ve müzakere yapacak hocalarımıza, katılımcı ehl-i Kur'an dostlarımıza ve siz değerli misafirlerimize teşekkürlerinizden dolayı teşekkürlerimi arz eder, "Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu" nun hayırlara vesile olmasını Yüce Allah'tan niyaz eder, hepinize saygılar sunarım.

İnsanlığa iyiyi, doğruyu, güzeli öğretmek için kitaplar gönderen, son ilahi kitap ile bizlere hidayet yolunu gösteren, bizi bugün burada önemli bir vesileyle buluşturan Allah'a hamdolsun.

Allah'ın vahyini en güzel şekilde insanlığa tebliğ eden bütün hakikat elçilerine ve son peygamber Hz. Muhammed Mustafa'ya salat ve selam olsun.

Değerli katılımcılar!

Allah'ın insanlığa son vahyi Kur'an-ı Kerim'in okunuşu, eşsiz belagatinin kazandırdığı anlam zenginlikleri, insanlığa hayat ve inşirah veren sedasının bütün dünyada aynı güzellikle tilavet edilmesi gibi konularda müzakerelerde bulunmak üzere, yurt içinden ve yurt dışından birçok seçkin ilim adamının katıldığı ilmi bir toplantı vesilesiyle bir aradayız.

Bu Sempozyum'un, kıraat alanında İslam dünyasındaki birikimi bir araya getirmek, ortak bir zemin ve ufuk oluşturmak, farklılıkları anlam dünyasını zenginleştiren imkâna dönüştürmek gibi birçok açıdan önemli sonuçlara vesile olmasını temenni ediyorum.

Kıymetli misafirler!

Kur'an-ı Kerim'in temel özelliklerinden birisi de güzel sesle ve kendine has seda ile okunan, kıraatiyle ibadet olunan, mesajı gibi metni de mu'ciz ve eşsiz güzelliğe sahip bir kitap olmasıdır.

Kur'an'ı güzel bir seda ile gönüllere inşirah, kalplere huzur verecek şekilde tilavet etmek, onun üstün hakikatlerinin ve rahmet yüklü mesajlarının insanlığa ulaştırılması için önemli bir vesiledir. Nitekim ilk vahiyden

* Başbakan Yardımcısı



beri nice insan Kur'an'ın tilavetinin güzelliğinden etkilenerek onun hayat veren hakikatleri ile tanışmışlardır. Dolayısıyla Kur'an'ı her açıdan en güzel şekilde topluma sunmak öncelikle din hizmeti alanında çalışanların en temel görevlerinden biridir.

Kur'an-ı Kerim'in mu'ciz metninin, bütün kıraat özellikleriyle en güzel şekilde okunması yanında, insanlığın ufkunu aydınlatan hakikat ilkelerinin bilinmesi ve yaşanması, insanın bireysel hayatı ve insanlığın küresel serüveni açısından oldukça önemlidir. Çünkü o hakka çağırın, en doğru yolu gösteren, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkaran bir kitaptır. Nitekim Kur'an; getirdiği tevhid, kulluk, özgürlük, hak ve hürriyetlerin dokunulmazlığı, yardımlaşma, hakkaniyet, yetime sahip çıkma, yoksulu doyurma gibi makasid ilkeleriyle insanlık mefkûresinde en büyük ahlak ve iyilik inkılabını gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Kur'an ile ilgili yapılan bütün çalışmaların ve hizmetlerin nihai hedefi onun hayat veren ilkeleriyle yaşanan hayatı buluşturmadır.

Son iki asırdır yeryüzü, tarihinin en büyük sorunlarıyla karşılaşmakta ve en zor dönemlerinden birini yaşamaktadır. Özellikle batı merkezli bir savrulmayla insanın; varlık, gaye, hayatın sonu, metafizik ve gerçeklik gibi alanlarda ortaya koymaya çalıştığı paradigmlar, zihinleri alt üst etmiş, gönülleri yıpratmış ve dünyayı savaşlar ve işgallerle, kan ve gözyaşı yurdu hâline getirmiştir. Dolayısıyla bugün yeryüzü, Kur'an'ın ilim, hikmet ve irfan ile döşenmiş anlam dünyasına; sekinet veren gönül dünyasına, insanın kendisi, rabbi, çevresiyle ilişkilerini düzenleyen hakikat dünyasına, yardımlaşma, paylaşma, merhamet, gibi ahlak ve sorumluluk ilkelerine her zamankinden daha çok muhtaçtır.

Bu vesileyle birkaç hususu özellikle tefekkür etmek durumundayız.

1. Önemle üzerinde durulması gereken bir husus Kur'an'ın doğru anlaşılmasıdır. Bugün insanların en temel hak ve değerlerini hiçe sayan, şiddet ve terör faaliyetleriyle huzur ve güveni tehdit eden, DEAŞ, PKK, Boko Haram, FETÖ gibi unsurlar yanlış ve sapkın bir anlayışın sonucudur. Diğer taraftan, insanlığın değerlerini tahrif edenler; yeryüzünü tahrip edenler; hukuku, adaleti, merhameti ihlal edenler küresel ölçekte İslamofobi endüstrisi kurarak Kur'an'la alakalı ilgi ve algıyı tahrip etmeye çalışmaktadır. İslam'ın mukaddes değerlerini istismar ederek hayat yüklü mesajlarını tahrif eden gruplar da sözü edilen mecradan beslenmektedir. Küresel düzeyde oluşturulmaya çalışılan bir algı operasyonu ile merhametten uzak, şiddete dayalı, bir din algısı oluşturulmaya çalışılmaktadır. İslam ve Kur'an tasavvuru konusunda,



başta toplumun manevi hayatına rehberlik eden hocalar olmak üzere herkes bu durumun farkında olarak, hassas bir duyarlılık ve feraset sahibi olmalıdır.

2. İslam'ın hakikatleri ne adına olursa olsun şahıslarla asla bütünleştirilemez. Hiç kimse şahsı ile ilgili yaklaşımları, eleştirileri ya da tasarrufları tamamen Kur'an ile özdeşleştirerek kendini dokunulmaz kılmak suretiyle, hakikati ve ahlakı manipüle etme hakkına sahip değildir. Zira bunun sonu sapkınlıktır. Önemle vurgulamak gerekir ki; hakikat, İslam'ın değişmez ve evrensel ilkeleriyle kaimdir. Nitekim yaşadığımız FETÖ olayı; hakikatleri, ilkeleri, duyarlılığı, feraseti gözdardı ederek, şahıs merkezli bir kutsama hareketinin ne denli bir felakete sebep olduğunun en bariz örneğidir.

3. Kur'an'ın hakikatlerini hayatla buluşturma idealini taşıyanlar veya bu vazifeyle memur olanlar sahih bilgiye sahip olmanın yanında, kesinlikle doğru bir üslup sahibi olmalıydılar. Kur'an bizlere hikmetli bir dil, güzel öğüt ve uygun bir yöntemle, insanların akıllarına ve gönüllerine hitap ederek hakka çağırılmayı emretmektedir. Dışlayan, öteleyen, hakaret eden bir üslup, hakikati kuşanmaya ve anlamaya engel olduğu gibi, İslam'ın imajına ve bizzat Müslümanların kendisine zarar vermektedir. Topluma din hizmeti sunanlar ve din adına konuşan herkes, aynı zamanda birlik ve beraberliği, huzur ve barışı temin eden, kuşatıcı bir dil kullanmak, toplumsal güveni zedeleyecek ve bu konuda istismar algısına kapı aralayacak her türlü tutum, tavır ve davranıştan özenle kaçınmak zorundadır. Bu itibarla, İslam'a hizmet gayesiyle hareket eden herkes, bütün söz ve eylemleri açısından, kendisini sürekli bir muhasebeye ve öz eleştiriye tabi tutmak zorundadır.

4. İslam'ın farklı yorum biçimlerini, mezhebi ve meşrebi yaklaşımları nefret ve kavga sebebi yapmak yerine, ortak ilkeleri öne çıkaran ve tahkim eden bir yaklaşımın milletimiz ve ümmet açısından bir zaruret olduğu ortadadır. Etnik, dini, mezhebi, meşrebi farklılıkların kavga, tefrika ve husumet sebebi hâline gelmesi; dinin özünden, Peygamber'in kuşatıcı, kucaklayıcı, merhamet yüklü mesajlarından uzaklaşmanın sonucudur.

Nitekim tarih boyunca Müslüman düşüncenin ana mecrası olan ehl-i sünnet; İslam'ın evrensel ilkelerini hayata ve bütün yeryüzüne taşıırken; doğru bilgiyi, hikmetli üslubu ve kuşatıcı bir yaklaşımı esas almıştır. Bugün her alanda baş döndürücü gelişmelerin yaşandığı dünyada, İslam'ın temsili ve tebliği konusunda ehl-i sünnet bakış açısının, tarihî birikimi ve tecrübesiyle oluşturduğu; bilgiye, hikmete, ferasete ve maslahata dayalı; kuşatıcı ve ikna edici yaklaşımını ihya etmek, geliştirmek ve güçlendirmek durumundayız.



Bütün bu açılardan bakıldığında Diyanet İşleri Başkanlığımızın milleti-miz, ümmet ve bütün insanlık için hayati önemi haiz bir müessese olduğunu görmekteyiz. Bütün insanlığın huzur ve saadeti için çalışmayı varlık gayesi sayan bir teşkilat olarak Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam'ın evrensel ilkeleri ile yüce değerlerinin toplumumuza ve insanlığa doğru bir şekilde ulaştırılması amacıyla ülkemizde, ümmet coğrafyasında ve bütün dünyada faaliyet gösteren saygın bir anayasal kurumumuzdur.

Netice olarak; sorumluluk sahibi herkes, Diyanet İşleri Başkanlığının güven ve itibarını zedeleyecek her türlü tutum ve davranışlardan özenle kaçınmak ve bu konudaki yaklaşımlarında daha dikkatli olmak zorundadır.

Bu itibarla sempozyumun hayırlı neticelere vesile olmasını niyaz ediyor, emeği geçen herkese ve bütün katılımcılara teşekkür ediyorum.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَنَا مِنَ الْقَارِئِينَ. الَّذِينَ هُمْ قَرَأُوا الْقُرْآنَ بِصَحِيحِ الرِّوَايَاتِ.
وَأَدْخَلَنَا فِي سَلِكِ قَرِينِ الْمُقْرئينِ الَّذِينَ هُمْ رَتَّلُوهُ بِوُجُوهِ الْقِرَاءَاتِ.
وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ [ن] الَّذِي نَطَقَ الْحُرُوفَ بِأَفْصَحِ اللُّغَاتِ.
وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ هُمْ مَيَّزُوهَا بِالْمَخَارِجِ وَالصِّفَاتِ.“

Bizleri yoktan var eden, varlığından haberdar eden, hayat rehberimiz Kur'an'a muhatap kılarak hidayete sevk eden; onu, en doğru şekilde okuma gaye ve gayretiyle bizleri buluşturan Allah'a sonsuz hamdusenalar olsun.

Kurrâ ve huffâzın ilk muallimi, en fasih lügat ile Kitab'ı tilavet edip onu sünnetiyle yaşanan bir hayata dönüştüren Hz. Peygamber'e (s.a.s.) salat ve selam olsun.

Vahyin ilk muhatabı olup Kur'an'la her daim hemhal olan Ashab-ı Kirâm başta olmak üzere, tarihten günümüze kadar ilahi kelama hâdim olan bütün ehl-i Kur'an'a da rahmet ve selam olsun.

Sayın Cumhurbaşkanım (teşrifleri hâlinde), Sayın Başbakan yardımcım, saygıdeğer ilim adamları, kurrâ, huffâz, ehl-i Kur'an, yurt içi ve yurt dışından toplantımızı teşrif eden muhterem hocalarımız;

* Diyanet İşleri Başkanı



Sözlerime başlarken, hepimizi sevgi, saygı ve muhabbetle selamlıyorum. Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerimize olsun. (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته)

Başkanlık olarak ikincisini tertip ettiğimiz “Uluslararası Kıraat Sempozyumu”na; “Kur’an, Hicaz’da indi, Mısır’da okundu ve İstanbul’da yazıldı.” kelam-ı kibarına ve aynı zamanda Hz. Peygamber’in fetih müjdesine konu olan güzel İstanbulumuza hepimiz hoş geldiniz.

Öncelikle ifade edelim ki bu sempozyumun amacı, bilimsel ve teknik anlamda kıraat ilmine sağlayacağı katkının yanı sıra; halkımızın inancına, kültür ve medeniyetine kaynaklık eden Yüce Kitabımız etrafında ortak duygu ve bilgi birlikteliği oluşturmak, onun evrensel değerleriyle olan ilişkimizi daha güçlü kılmaktır.

Kıymetli Misafirler!

Lafız ve mana boyutuyla i'cazı müsellemlenmiş olan Kur’an, çağlarüstü özelliğiyle de tüm zaman ve mekânlarda insanlığa rehberlik ederek ebedi saadetin en önemli kaynağı olmuştur. Aynı zamanda Kur’an, Hz. Peygamber’in “güzel ahlak” olarak ifade ettiği bütün müspet vasıfları, tüm boyutlarıyla yeryüzüne hâkim kılmayı amaçlamıştır. Sözü edilen nihai maksadı tespit yanında, zapt edilip “müşafehe” yoluyla aktarılması hasebiyle Kur’an’ın, -özelde ilm-i kıraatın- bugüne kadarki tarihî serencamına genel olarak temas etmek yerinde olacaktır.

Esasen Kur’an’ın, Yüce Mevla tarafından tescil edilen mucizevi yönüyle doğrudan ilintili olan kıraat ilmi, Cebrail (a.s.) vasıtasıyla indirilen vahyin, Hz. Peygamber’in fem-i muhsininden sadır olduğu gibi telaffuz edilerek kıyamete kadar taşıma çabasının adıdır. Bu çabanın bir sonucu olarak kıraat ulemamız, Sahabe-i Kiram’ın Peygamberimizden öğrendiği tilavet şekillerini sonraki nesillere bir taraftan şifahen aktarmışlar, diğer taraftan da âdeta her bir Kur’an harfinin edasının, yani icrasının nasıl olması gerektiğini, en ince ayrıntısına kadar kayda geçirmişlerdir. Bu şekilde, Kur’an’ın okunuşu ve nüzûl dönemindeki telaffuz biçimleri, sonraki nesillere tüm boyutlarıyla muhafaza edilerek taşınmıştır.

Bu noktadan hareketle ifade edelim ki, Kur’an lafızlarının nasıl okunacağını, farklı okuyuşların hangi temele dayandığını inceleyen ilm-i kıraat, nüzûl döneminde Dâru’l-Erkâm’da başlayıp Ashab-ı Suffe ile âdeta kurumsallaşarak, sahabe efendilerimiz vasıtasıyla nüzul sonrası döneme

taşınmıştır. Tabiin dönemi ve sonraki sürece baktığımızda ise kıraat alanında uzmanlaşanların, tek kaynaktan gelen okuyuşları nakletme yerine, muhtelif kanallardan ulaşan kıraatler içinden seçkide bulunma yönünde bir çalışma yürüttüklerini müşahede etmekteyiz. Nitekim dönemin ileri gelen ilim merkezlerinden Medine’de Nâfi’, Mekke’de İbn Kesîr, Basra’da Ebû Amr, Şam’da İbn Âmir ve Kûfe’de Âsım kıraati, insanların teveccühüne ve üst düzey bir kabule mazhar olmuştur.

Bahse konu süreçten sonra “Dâru’l-Kur’an” adı verilen medreselerde yürütülen Kur’an hizmeti, Anadolu Selçukluları döneminde, kıraat ilminin okutulduğu “Dâru’l-huffâz”larda sistematik şekilde devam ettirilmiştir. İlm-i kıraat, hafız olanlara kıraat ilminin okutulup Kur’an tilavetinin inceliklerinin kavratıldığı; kısaca kurrâ yetiştiren enstitüler hüviyetindeki “Dâru’l-kurrâ”lar ile Osmanlılar döneminde zirveye ulaşmıştır.

Kıymetli Misafirler!

Kıraat ilmi, bizim geleneğimizde, ecdadımızın zihninde her zaman çok ayrı ve özel bir yere sahip olmuştur. Osmanlı döneminde Kur’an ilimleri içerisinde, hakkında en fazla kitap ve risale kaleme alınan konunun kıraat ve tecvid olması, bunu açıkça göstermektedir. Bu çerçevede, Anadolu’daki kıraat eğitim-öğretimi açısından dönüm noktası kabul edilen ve *en-Neşr fi’l-Kırâ’âti’l-Aşr* başta olmak üzere pek çok muhalled eseri bizlere miras bırakan İbnü’l-Cezerî’yi (ö. 833/1429) rahmetle anıyoruz. “Mısır tariki” ve “İstanbul tariki” olarak anılan iki ekolün gelişiminde başrol oynayan Eyüp Dâru’l-Kurrâ müderrisi Ahmed el-Mesyerî (1006/1597) ile Ali el-Mensurî’yi (ö. 1134/1721) şükranla yâd ediyoruz. Kıraat kaynaklarının muhtevasını, öğrenimi daha pratik hâle getirecek şekilde sistematize eden, dolayısıyla da kıraat tedrisatında belli bir kolaylık sağlayan ve konuşmamızın mukaddimesinde kendisine atıfta bulunduğumuz *Zübdetü’l-İrfân* sahibi Abdülfettâh Pâluvî’yi ve *Umdetü’l-Hallân* müellifi Muhammed Emin Efendi’yi minnetle yâd ediyoruz.

Osmanlı dönemiyle aramızda köprü oluşturan ve her türlü zorluğa rağmen kıraat öğretiminin kesintiye uğramadan bugünlere gelmesine vesile olan Varnalızâde Ahmed Hamdi Efendi, Serezli Ahmed Efendi, Enderunlu İsmail Efendi, Ömer Aköz, Ali Rıza Sağman, Kesikbacak İsmail Bayrı, Ali Üsküdarlı, Gönenli Mehmet Efendi, Mehmet Rüşdü Aşıkkutlu, Hasan Akkuş, Mehmet Çevik, Abdurrahman Gürses, İsmail Biçer ve diğer üstatlarımızı çok şey borçlu olduğumuzu bir kez daha ikrar edip hepsini rahmetle



anıyoruz. Başta reisülkurra Ahmet Arslanlar hocamız olmak üzere, bu ulvi hizmeti devam ettiren tüm hocalarımıza da şükranlarımızı arz ediyoruz.

Bu meyanda, buradaki hazirun gayet iyi bilmektedir ki ilm-i kıraat, büyük bir sabır ve özveriye gerekli kılmaktadır. Bu uğurda büyük fedakârlıkta bulunan nice kurradan biri olarak Abdurrahman Gürses hoca efendinin tutum ve tavrı, bizlere ders mahiyetinde bir mirastır. Nitekim akşam saatlerinde Şişli'deki evinden, bizzat kendi aracıyla köprüyü geçerek Göztepe'deki talebesinin evine Kur'an tedrisatı için gidip, gece geri dönen; ders verdiği Haseki Eğitim Merkezi'nde, ilerleyen yaşından dolayı takati olmadığından, kollarında yardımcılarıyla sınıfa çıkıp kıraat okutan hadim-i Kur'an hocamızın bahse konu gayreti, bu doğrultudaki hizmetler için numune-i imtisal bir tavidir.

Değerli Misafirler!

Teorik ve pratik yönüyle erken dönemlerden günümüze kadar değerinden hiçbir şey kaybetmeyen kıraat ilmi; öncelikle, Kur'an'ın nüzûl dönemindeki okunuş biçimini tespit etme ve onu asli şekliyle nakletme amacıyla neşet etmiştir. Söz konusu gaye merkezli çalışmalar, zaman içerisinde vakıf-ibtida ve mushaf imlâsı gibi muhtelif alt disiplinler çerçevesinde bir açılım sergileyerek, kıraat farklarıyla sınırlı bir muhtevadan uzaklaşmıştır. Kıraat farkları ve anılan alt disiplinler etrafında yürütülen çalışmalar, keyfiyet itibariyle farklılık arz etmiş ve on dört asırlık süre zarfında muhtelif şekiller almıştır. Bu bağlamda, kıraatlere yaklaşım noktasında zaman içerisinde farklı tasavvur ve telakkiler vücut bulmuş ve kıraat konusu, çeşitli izahlara konu olmuştur.

Diğer taraftan, Kur'an'ın estetik yönünün tebarüz ettiği ilm-i kıraatin üzerinde önemle durduğu başka bir alan da İbnü'l-Cezeri'nin *Mukaddimesi'*nde en temel ifadesiyle; “*harflerin mahreç ve sıfatlarını hakkıyla telaffuz etme*” anlamına gelen ve;

“إِعْطَاءُ الْحُرُوفِ حَقَّهَا مِنْ كُلِّ صِفَةٍ وَمُسْتَحَقَّهَا”

şeklinde müellifin tanımladığı tecvid ilmidir. Söz konusu disiplin, İbnü'l-Cezeri'nin Hz. Ali'ye nispet ettiği;

“تَجْوِيدُ الْحُرُوفِ وَمَعْرِفَةُ الْوُقُوفِ”

yani “*harfleri güzel bir şekilde telaffuz etmek ve durulacak yerleri bilmek*” ifadesiyle, “*tertil*” tanımı içerisinde zikredilerek, kayda değer bir önem arz etmektedir.



Kıymetli Misafirler!

Başından itibaren vurguladığımız bu kadim gelenek, günümüzde Başkanlığımızın uhdesinde yer alan aşere-takrib kurslarıyla, aslına uygun bir şekilde sürdürülmektedir. Kur'an kursları ve tashih-i hurûf kurslarıyla da destelenen söz konusu çalışmalara ilaveten, kıraat alanının temel metnlerinin derinlemesine incelenmesini esas alan ve kaynaklara vukûfiyeti daha üst düzeye taşıyacak kıraat araştırmalarının yapıldığı "araştırma merkezleri"ne ihtiyacımızın olduğu, gün geçtikçe kendini daha da hissettirmektedir. Kıraat tedrisatı, mushaf imlâsı ve tecvid uygulamalarında görülen birtakım farklılıkların, ilmî ölçütlere dayalı olarak izahı ve sahih olanın ortaya çıkarılması da böylece daha mümkün hâle gelecektir. Öte yandan, kıraatle ilgili yazma eserlerin envanterini çıkarma, gerekli görülenlerle ilgili neşir hazırlıkları gerçekleştirme, alanla ilgili akademik çalışmalar yapma ve yapılan çalışmaları destekleme yönündeki hedeflerin de böyle bir yapılanmanın gerekliliğine işaret ettiği ortadadır. Yeri gelmişken, aynı zamanda bu sempozyumun icra edileceği İstanbul Haseki Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezi'nde ihdas edilen reisülkuralık kürsüsü, temas edilen gayeye matuf ilk ve önemli bir adım mesabesinde. Bu itibarla, kıraat tedrisatı ve çalışmalarını, ecdadımızdan tevarüs ettiğimiz noktadan alıp daha ileri düzeylere taşımak, geçmişe vefanın bir gereği olduğu gibi, geleceğe karşı sorumluluğumuzun da ifası olacaktır. Bu toplantının, söz konusu hedefe ulaşma noktasında önemli katkılar sunmasını temenni ediyorum.

Değerli Misafirler!

Konuşmama son verirken, sempozyumun mahiyetini anlamlı kılacağını düşündüğüm İbnü'l-Cezeri'nin *Tayyibe*'sinde yer alan şu beyitleri, siz ehl-i Kur'an'la paylaşmak istiyorum.

“فَالْإِنْسَانُ لَيْسَ يَشْرُفُ ... إِلَّا بِمَا يَحْفَظُهُ وَيَعْرِفُ
لِذَلِكَ كَانَ حَامِلُوا الْقُرْآنِ ... أَشْرَافَ الْأُمَّةِ أُولِي الْإِحْسَانِ”

“İnsanı şerefli kılan şey, yalnızca hafızasında taşıdıkları ve bildikleridir. Bundan dolayıdır ki Kur'an hafızları, ihsan sahibi ve ümmetin en şerefliisidirler.”

Bu duygu ve düşüncelerle, sempozyumun istifadeye medar olmasını temenni ediyor; Cenab-ı Hak'tan, bu birlikteliğimizi Kur'an'a hizmet sadesinde samimi bir çaba olarak kabul buyurmasını niyaz ediyorum.

BİRİNCİ OTURUM
MUSHAF İMLASI VE ZABT
MESELESİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Ali ERBAŞ
Diyanet İşleri Başkanı

03 KASIM 2017
(11.30 – 12.15)

MUSHAF BASIMLARINDA İMLA BİRLİĞİ SAĞLAMANIN İMKÂNI

Prof. Dr. Ganim Kaddûrî HAMED*

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحابه
أجمعين ، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ، أما بعد

فقد تلقيت دعوة كريمة للمشاركة في المؤتمر الذي تعقده هيئة تدقيق المصاحف
والقراءة ، التابعة لرئاسة الشؤون الدينية في تركيا ، والكتابة في موضوع : (مدى
إمكانية توحيد الرسم في طباعة المصاحف) ، ولفتت نظري أهمية الموضوع ،
والحاجة إليه في زماننا الذي ازدادت فيه طباعة المصاحف زيادة واضحة ، مع
وجود اختلاف في الرسم والضبط أحياناً في تلك المصاحف.

ويعدُّ توحيد الرسم والضبط في المصاحف المطبوعة في عصرنا أمينةً يتمنى
المهتمون بالقرآن الكريم تحقيقها ، لأنَّ الأصل في المصاحف أن تكون كذلك ،
كما أَرادها سيدنا عثمان بن عفان ؓ ، حين أمر بنسخ المصاحف ، فتكتمل بذلك
وحدة النص القرآني شكلاً ومضموناً ، ولتطمئن قلوب الذين يتلون القرآن الكريم
، ولكي لا تتسلل إلى قلوبهم الشكوك ، أو إلى عقولهم التساؤلات حول سلامة
النص الكريم وتمام حفظه.

* Emekli Öğretim Üyesi / Irak

وإذا كانت فكرة توحيد الرسم في المصاحف المطبوعة تبدو جذابة ومثيرة ، فإن الدارس يُواجهُ بالسؤال الآتي : هل يمكن تحقيق تلك الفكرة من الناحية النظرية ، وهل من سبيل إلى تحقيقها في أرض الواقع؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات تقتضي النظر في طبيعة الرسم الذي كُتِبَتْ به المصاحف العثمانية الأولى ، والمصاحف التي نُقِلَتْ منها ، وتحديد مقدار تنوع الرسم فيها ، والنظر في طبيعة الفروق في رسم الكلمات فيها وطبيعتها ، وتتبع موقف خطاطي المصاحف في مختلف الأعصار والبلدان منها ، والنظر في المصاحف المطبوعة للوقوف على مقدار التباين بينها في الرسم والضبط.

وليس لديّ شك في فائدة توحيد الرسم في المصاحف المطبوعة وأهميته ، ولا شك لديّ أيضاً في إمكانية تحقيق ذلك ، إذا صَحَّتْ العزائم ، وصدقتْ النوايا ، ووضعتْ الخِطَطُ والبرامجُ الموصلةً لذلك ، وسوف أحاول في هذا البحث استعراض الجانِبِ التاريخي للموضوع ، ثم تسليط الضوء على الوسائل الموصلة لتحقيق ذلك الهدف العظيم ، وذلك من خلال المباحث الآتية ، بعد تمهيد للتعريف برسم المصحف ، وأهم خصائصه ، وأشهر مؤلفاته:

المبحث الأول : تنوع الرسوم في المصاحف العثمانية الأولى

المطلب الأول : تنوع الرسم باختلاف القراءة

المطلب الثاني : تنوع الرسم باتفاق القراءة

المبحث الثاني : اختلاف الرسوم في المصادر

المطلب الأول : اختلاف رواية علماء الرسم الأوائل عن المصاحف

المطلب الثاني : اختلاف اختيارات علماء الرسم

المبحث الثالث : تنوع الرسوم في المصاحف القديمة المخطوطة

المطلب الأول : مصاحف التزمت بالرسم العثماني

المطلب الثاني : مصاحف لم تلتزم بالرسم العثماني

المبحث الرابع : اختلاف الرسوم في المصاحف المطبوعة

المطلب الأول : مصاحف التزمت بالرسم العثماني

المطلب الثاني : مصاحف لم تلتزم بالرسم العثماني

المبحث الخامس : وسائل توحيد الرسم في طباعة المصاحف

المطلب الأول : الاعتماد على مصحف معين من المصاحف القديمة الموثقة.

المطلب الثاني : الاعتماد على رواية عالم من علماء الرسم أو اختياره.

المطلب الثالث : الاعتماد على مصحف عالم من علماء الرسم.

المطلب الرابع : توحيد الرسم باختيار الأرجح في المختلف فيه من الرسم

، من خلال لجنة علمية عالمية تُشكّل لهذا الغرض ، تُعتمدُ أساساً علمية معينة.

إن ما جاء في المباحث الأربعة الأولى من هذا البحث هو تقرير لحقائق تاريخية أو وصف لقضايا علمية مُسَطَّرة في المصاحف أو المصادر ، لا تختلف حولها فهوم أهل النظر في الغالب ، وهو يُشكّل أساساً نظرياً أو قاعدة علمية يُستندُ إليها في اختيار الطريقة المُثلى لوحدة الرسم في طباعة المصاحف.

أما ما جاء في المبحث الخامس فهو مقترحات علمية للوسائل التي يمكن أن يتحقق من خلالها توحيد الرسم في طباعة المصاحف ، وهي في جملتها اجتهادات شخصية قابلة للمناقشة ، وتحتمل الأخذ والرد ، وهي بحاجة إلى التمهيص من أهل الاختصاص ، عسى أن يكون بعضها وسيلة لتحقيق ذلك الهدف السامي الذي يتمناه جمهور المهتمين بالمصاحف والقراءات.

ويطيب لي وأنا أتقدم بهذا البحث أن أوجه شكري وتقديري لهيئة تدقيق المصاحف والقراءة في رئاسة الشؤون الدينية في إستانبول ، على حسن ظنها بي ، وتوجيهها الدعوة لي للكتابة في هذا الموضوع ، وأدعو الله تعالى أن يكون ما كتبته يرقى إلى ما تطمح إليه الهيئة ، وأن يكون إسهامه متواضعة في خدمة القرآن الكريم.

هذا ، والله تعالى ولي التوفيق



د. غانم قدوري الحمد

أربيل - العراق

2017/6/1 م = 6/رمضان/1438هـ

تمهيد

تعريف بعلم رسم المصحف ، وأهم خصائصه ، وأشهر مؤلفاته

موضوع علم رسم المصحف هو بيان كيفية رسم الكلمات في المصاحف ، خاصة ما لم يتطابق فيه الرسم مع النطق ، وسُمِّيَ بالرسم العثماني لأنه مستمد من المصاحف التي أمر بكتابتها الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه في خلافته ، إذ إن كتابة القرآن الكريم مرت بثلاث مراحل:

الأولى : كتابته مُفَرَّقاً في الرقاع في زمن النبي صلى الله عليه وسلم.

الثانية : جَمْعُهُ في الصحف في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

الثالثة : نَسْخُ الصحف في المصاحف في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه.

وينقسم الرسم على قسمين¹:

الأول : الرسم القياسي ، وهو ما يُطَابِقُ فيه الخطُّ اللفظ ، وهو الذي يَكْتُبُ به الناس ، وألَّفَ في بيان قواعده علماء اللغة العربية.

والثاني : الرسم الاصطلاحي ، ويقال له الرسم العثماني ، وهو ما كَتَبَهُ الصحابة في المصاحف ، وأكثره موافق لقواعد الرسم القياسي ، لكنه لا يخلو من كلمات لا يتوافق رسمها مع نطقها ، وتتلخص في حذف بعض الحروف ، أو زيادتها ، أو إبدالها ، وفصل بعض الكلمات في الرسم أو وصلها ، وهذا هو موضوع كتب رسم المصحف التي عُنيَ مؤلفوها ببيان تلك الكلمات وإيضاح ما فيها من ظواهر ، قال ابن وثيق : ”اعلم ، وَفَقَّكَ اللهُ ، أَنَّ رسم المصحف يفتقر أولاً إلى معرفة خمسة فصول ، عليها مداره:

1 ينظر : الجعبري : جميلة أبواب المراد ص 96 ، ابن الجزري : النشر 1/128.



الأول: ما وقع فيه من الحذف.

الثاني: ما وقع فيه من الزيادة.

الثالث: ما وقع فيه من قلب حرف إلى حرف.

الرابع: أحكام الهمزات.

الخامس: ما وقع فيه من القطع والوصل².

وظهرت المؤلفات في علم رسم المصحف في وقت مبكر ، ويرجع عدد منها إلى القرن الهجري الثاني ، فقد اعتنى به وألّف فيه عدد من القراء السبعة ، ومن أقرانهم وتلامذتهم³ ، وتتابع التأليف في رسم المصحف في القرون اللاحقة ، لكن لم يبق من تلك المؤلفات إلا ما كُتِبَ بعد القرن الرابع الهجري ، خاصة ما كُتِبَ منها في بلاد الأندلس ، مثل كتاب (هجاء مصاحف الأمصار) لأبي العباس أحمد بن عمار المهدي (ت نحو 440هـ) ، و(المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار) لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت 444هـ) ، و(البديع في معرفة ما رُسم في مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه) لابن معاذ الجهني (ت 442هـ) ، و(مختصر التبيين لهجاء التنزيل) لأبي داود سليمان بن نجاح (ت 496هـ).

وكانت لأهل المشرق مشاركة واسعة في التأليف في الرسم ، ففي العراق ظهرت أولى كتب الرسم ، وعاش أشهر علمائه الأوائل ، لكن كثيراً من كتب المشاركة ذهبت نسخها الخطية ، وبقي شيء من نصوصها في الكتب المتأخرة ، وبقي عدد من مصادر الرسم التي احتفظت بمادة كتب أهل المشرق ، في مقدمتها : كتاب (خط المصاحف) لتاج القراء محمود بن حمزة الكرمانى (ت بعد سنة 500هـ) ، وكتاب (الهجاء في رسم المصحف) لمؤلف مجهول عاش في القرن السادس أو السابع الهجري ، وأهم تلك الكتب كتاب (نثر المرجان في رسم نظم القرآن) لمحمد غوث الناطي الأركاتي الهندي (ت 1238هـ) ، ولا يتسع المقام للحديث

2 الجامع لما يحتاج إليه من رسم المصحف ص 31-32.

3 ينظر في تاريخ التأليف في رسم المصحف : الميسر في علم رسم المصحف وضبطه ص 56-96.



عن أهم ما تضمنته هذه الكتب من مادة علمية ، وأكتفي بالإشارة إلى أنها تمثل مدرسة علمية في رسم المصحف تقابل المدرسة الأندلسية⁴.

وأشهر المؤلفات التي يرجع إليها المشتغلون بعلم الرسم في العصور المتأخرة : منظومة (عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد) للإمام القاسم بن فيرّه الشاطبي (ت 590 هـ) التي نظم فيها كتاب (المقنع) للداني ، ومنظومة (مورد الظمآن في رسم أحرف القرآن) لمحمد بن محمد الشريشي الشهير بالخزّاز (ت 718 هـ) التي ضمنها ما في العقيلة ، وزاد عليها ما في كتاب أبي داود سليمان بن نجاح ، وشروح هاتين المنظومتين.

وقد أوجب العلماء وأفتى الفقهاء بوجوب الالتزام بالرسم العثماني في كتابة المصاحف ، وصارت موافقة القراءة لرسم المصحف شرطاً لقبولها وصحة القراءة بها ، وقد نص على وجوب ذلك المؤلفون في رسم المصحف ، مثل المهدي⁵ ، والداني⁶ ، والبيهقي⁷ ، وغيرهم⁸ . وأصدرت المجامع الفقهية في العصر الحديث فتاوى بوجوب الالتزام بالرسم العثماني في كتابة المصاحف ، وعدم استعمال الإملاء الحديث فيها⁹.

ونُقِلَ عن بعض علماء السلف أنهم لم يوجبوا الالتزام برسم معين في كتابة المصاحف ، على نحو ما ذهب إليه أبو بكر الباقلاني حين قال : ” وفي الجملة فإنَّ كُلَّ مَنْ ادَّعى أَنه يَجِبُ على الناس رَسْمٌ مخصوص وَجَبَ عليه أن يُقيمَ الحجة على دعواه ، وأنِّي له بذلك“¹⁰ ، وهو اجتهاد منه ، رحمه الله ، لأن الرسم العثماني كتبه كُتَّاب

4 ينظر تفصيل ذلك في البحث الموسوم : (كتب الرواية المشرقية في علم رسم المصحف : تعريف بها ، وبيان أهميتها) ، لكاتب هذه السطور ، منشور ضمن كتاب (تحقيق مخطوطات علوم القرآن الكريم) مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ، لندن 1437هـ = 2016م.

5 هجاء مصاحف الأمصار ص 34.

6 المقنع ص 124 ، وينظر : المحكم ص 90.

7 شعب الإيمان 219/4 ، وينظر : السيوطي : الإتيان 2200/6.

8 ينظر : الزركشي : البرهان 379/1 ، والسيوطي : الإتيان 2200/6.

9 ينظر : شعبان محمد إسماعيل : رسم المصحف وضبطه ص 81 ، فقد أورد قرار مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف ، وقرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ، وقرار المجمع الفقهي الإسلامي ، التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.

10 ينظر : الانتصار 549/2 ، وأحمد بن المبارك : الإبريز ص 119 ، والزرقاني : مناهل العرفان 374/1 .

الوحي بين يدي النبي ﷺ ، لتمثيل ألفاظ الوحي المنزل عليه ، وارتبطت القراءات القرآنية بهذا الرسم ، وصارت موافقة القراءة له أحد شروط القراءة الصحيحة¹¹ ، ومن ثمَّ وَجَبَتِ المحافظةُ عليه.

المبحث الأول تنوع الرسوم في المصاحف العثمانية الأولى

حظيت المصاحف العثمانية بعناية أهل الأمصار ، فتركوا القراءات التي تخالف رسمها ، واعتمدوا عليها في نسخ مصاحفهم ، واجتهدوا في وصف طريقة رسم الكلمات فيها ، وتدوين ذلك في المؤلفات الأولى في رسم المصحف ، وعلى الرغم من وحدة النص في المصاحف فإن هناك تبايناً في رسم عدد من الكلمات ، كما يدل على ذلك ما نقله علماء الرسم في مؤلفاتهم ، فقد ذكر ابن النديم في كتابه (الفهرست) عدداً من الكتب المؤلفة في اختلاف المصاحف ، حيث قال :
الكتب المؤلفة في اختلاف المصاحف:

1. كتاب اختلاف مصاحف أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة عن الكسائي.
2. كتاب اختلاف المصاحف لخلف.
3. كتاب اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف للقراء.
4. كتاب اختلاف المصاحف لأبي داود السجستاني.
5. كتاب اختلاف المصاحف وجميع القراءات للمدائني.
6. كتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق لابن عامر اليحصبي.
7. كتاب محمد بن عبد الرحمن الأصفهاني في اختلاف المصاحف¹².

ويمكن تصنيف مادة هذه الكتب على صنفين:

11 ينظر : مكّي : الإبانة ص 51 ، وابن الجزري : النشر 9/1.

12 الفهرست 38-39.



الأول : ما في مصاحف الصحابة من اختلاف عن المصاحف العثمانية بالزيادة والنقصان ، ويترجح ذلك في الكتب التي تحمل عنوان (اختلاف المصاحف) فقط ، على نحو ما نجد في كتاب (المصاحف) لابن أبي داود من حديث عن مصاحف الصحابة رضي الله عنهم ، مثل مصحف عبد الله بن مسعود ، ومصحف أبي بن كعب ، وغيرهما¹³ .

الثاني : ما بين المصاحف العثمانية نفسها من اختلاف في الرسم ، كما هو ظاهر في عناوين عدد من الكتب التي ذكرها ابن النديم ، وهو موضوع حديثنا في هذا المبحث ، وينقسم ذلك الاختلاف على قسمين ، الأول : ما يترتب على اختلاف الرسم فيه اختلاف في القراءة ، والثاني : ما لا يترتب على اختلاف الرسم فيه اختلاف في القراءة.

المطلب الأول : تنوع الرسم باختلاف القراءة

وَقَفَّ علماء الرسم على عدد من الكلمات في المصاحف العثمانية اختلف رسمها بزيادة حرف أو حرفين في بعض المصاحف دون المصاحف الأخرى ، واقترن ذلك باختلاف القراءة في قراءة تلك الكلمات ، واعتنى المؤلفون في رسم المصحف بحصر تلك الكلمات التي بلغ عددها حوالي أربعين كلمة¹⁴ . وهذه خمسة أمثلة منها:

1. في مصاحف أهل المدينة والشام ﴿ وَأَوْصَى ﴾ في البقرة [132] ، بألف بين الواوين ، وفي سائر المصاحف ﴿ وَوَصَّى ﴾ بغير ألف .

قرأ نافع وأبو جعفر وابن عامر (وَأَوْصَى) بالألف مخففاً ، والباقون بغير ألف مشدداً¹⁵ .

2. في مصاحف أهل المدينة والشام ﴿ سَارِعُوا إِلَى مَعْفِرَةٍ ﴾ في آل عمران [133] ، بغير واو قبل السين ، وفي سائرهما ﴿ وَسَارِعُوا ﴾ بالواو .

13 ينظر : كتاب المصاحف 283/1 ، وما بعدها .

14 ينظر: أبو عبيد: فضائل القرآن ص 328 - 332 ، وابن أبي داود: كتاب المصاحف 253/1-282 ، والداني: المقنع ص 272-291 ، والمهدوي: هجاء مصاحف الأمصار ص 97-105 .

15 ينظر: الداني: التيسير ص 77 ، وابن الجزري: النشر 222/2 .

- قرأ نافع وأبو جعفر وابن عامر (سارعوا) بغير واو ، والباقون بالواو¹⁶ .
3. في مصاحف أهل المدينة ومكة والشام ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ في المائة [53] بغير واو قبل (يَقُولُ) ، وفي مصاحف الكوفة والبصرة (وَيَقُولُ) بالواو .
- قرأ نافع وأبو جعفر وابن كثير وابن عامر (يَقُولُ الَّذِينَ) بغير واو قبل الياء ، والباقون بالواو¹⁷ .
4. في مصاحف أهل المدينة والشام ﴿ مَنْ يَزِيدُ مِنْكُمْ ﴾ في المائة [54] بدالين ، وفي سائر المصاحف ﴿ يَزِدُّ ﴾ بدال واحدة .
- قرأ نافع وأبو جعفر وابن عامر (مَنْ يَزِيدُ) بدالين الثانية ساكنة ، والباقون بدال واحدة مفتوحة مشددة¹⁸ .
5. في مصاحف أهل مكة ﴿ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا ﴾ في التوبة [100] بزيادة (مِنْ) ، وفي سائر المصاحف بغير (مِنْ) .
- قرأ ابن كثير (مِنْ تَحْتِهَا) بزيادة (مِنْ) وخفض التاء ، والباقون بغير (مِنْ) وفتح التاء¹⁹ .
- وبَيَّنَّ علماء القراءات والرسم سبب وجود هذه الحروف المختلفة في هجائها والمتباعدة في نطقها في المصاحف ، فقال الإمام أبو عمرو الداني: ”فإن سأل سائل عن السبب الموجب لاختلاف مرسوم هذه الحروف الزوائد في المصاحف؟ قلت: السبب في ذلك عندنا أن أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه لَمَّا جَمَعَ الْقُرْآنَ فِي الْمَصَاحِفِ وَنَسَخَهَا عَلَى صُورَةٍ وَاحِدَةٍ وَأَثَرَ فِي رِسْمِهَا لُغَةَ قُرَيْشٍ ، دُونَ غَيْرِهَا مِمَّا لَا يَصِحُّ وَلَا يَثْبُتُ ، نَظْرًا لِلْأُمَّةِ وَاحْتِيَاطًا عَلَى أَهْلِ الْمَلَةِ ، وَثَبَّتَ عِنْدَهُ أَنَّ هَذِهِ الْحُرُوفَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عز وجل كَذَلِكَ مُنْزَلَةٌ ، وَمِنْ رِسْوَلِهِ اللَّهُ عز وجل مَسْمُوعَةٌ ، وَعَلِمَ أَنَّ جَمْعَهَا فِي مَصْحَفٍ وَاحِدٍ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ غَيْرَ مُمْكِنٍ إِلَّا بِإِعَادَةِ الْكَلِمَةِ مَرَّتَيْنِ ،

16 التيسير ص 90 ، والنشر 2/242.

17 التيسير ص 99 ، والنشر 2/254.

18 التيسير ص 99 ، والنشر 2/255.

19 التيسير ص 119 ، والنشر 2/280.



وفي رَسْمِ ذلك كذلك من التخليط والتغيير للمرسوم ما لا خفاء به ، فَفَرَّقَهَا في المصاحف لذلك ، فجاءت مثبته في بعضها ومحذوفة في بعضها ، لكي تحفظها الأمة كما نزلت من عند الله ﷻ وعلى ما سُمِعَتْ من رسول الله ﷺ ، فهذا سبب اختلاف مرسومها في مصاحف أهل الأمصار“²⁰.

وقال الأندرابي : “ هذه الحروفُ الْمُخْتَلَفُ فيها كُلُّهَا كُتِبَتْ على الصحة والإتقان والإيثار لحفظ قراءتين قرأ بهما كلتيهما رسول الله ﷺ في وقتين أو أوقات مختلفة كما قرأ في غيرها من الحروف المختلفة فيها ، ولم يكن ذلك الاختلاف عن سَهْوٍ ناقلٍ ، ولا لإسقاطِ ناسخٍ غافلٍ ، فكأنهم وجدوا كلمة عند جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ على هجاءٍ ومثالٍ ، ووجدوا تلك الكلمة عند آخرين على هجاءٍ ومثالٍ ، وكان ذلك كله من إملاء رسول الله ﷺ ، داخلاً في الأحرف السبعة التي رُخِّصَ له القراءة بها ، فكتبوا في بعض المصاحف على قول جماعة وفي بعضها على قول جماعة آخرين ، قصداً وإيثاراً لحفظهما جميعاً على المسلمين...”²¹.

ومن المقرر لدى علماء القراءة والرسم أن ”مرسوم المصاحف لم يكن وُضِعَ على قراءة أهل البلد الذي سَيَّرَ إليه كل مصحف ، حتى يكون تابعاً لهم ، وإنما مَرَجِعُ ما أُضِيفَ إلى مصحف كل قطر العنينة أيضاً ، وربما وافق قراءتهم مُصَحَّفُهُمْ ، وهو الغالب ، وربما اختلفا“²². وقال المهدي: ”وربما قرأ بعض القراء هذه الحروف على خلاف مصحفه ، على ما رواه عمَّن أخذ عنه“²³.

وأوضح أبو عمرو الداني هذه القضية بقوله: ”والقطعُ عندنا على كيفية ذلك في مصاحف أهل الأمصار على قراءة أئمتهم غير جائزة إلا برواية صحيحة عن مصاحفهم بذلك ، إذ قراءتهم في كثير من ذلك قد تكون على غير مرسوم مصحفهم...”²⁴.

20 المقنع ص 293-294 ، وينظر : أبو عبيد : فضائل القرآن ص 333 ، والمهدي : هجاء مصاحف الأمصار ص 102-103.

21 الإيضاح ص 120.

22 العقيلي : المختصر ص 116.

23 هجاء مصاحف الأمصار ص 102.

24 المقنع ص 291.

ومن أمثلة اختلاف قراءة القارئ عما في مصحف بلده ما ورد في مصحف أهل الكوفة من رسم قوله تعالى: ﴿وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ في يس [35] بغير هاء بعد التاء ، وفي سائر المصاحف بالهاء²⁵ ، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (وَمَا عَمِلَتْ) وقرأ حفص عن عاصم (وَمَا عَمِلَتْهُ) بالهاء مثل باقي القراء²⁶ ، ويكون عاصم من رواية أبي بكر موافقاً لمصحف بلده ، ومن رواية حفص غير موافق.

وأخذت اللجان التي تشرف على طباعة المصاحف في عصرنا بما يوافق قراءة القارئ الذي يُضَبِّطُ المصحف بقراءته ، وجاء في خاتمة المصحف الأميري المطبوع في القاهرة سنة (1923م = 1342هـ): ”أما الأحرف اليسيرة التي اختلفت فيها أهجية تلك المصاحف فأتبع فيها الهجاء الغالب ، مع مراعاة قراءة القارئ الذي يُكْتَبُ المصحف لبيان قراءته“.

المطلب الثاني : تنوع الرسم باتفاق القراءة

لاحظ علماء الرسم الأوائل اختلاف المصاحف العثمانية في رسم عدد من الكلمات ، لكن ذلك الاختلاف لا يترتب عليه اختلاف في القراءة ، وإنما يرجع إلى تقاليد الكتابة في ذلك العصر ، ويشمل ذلك حذف بعض الحروف في بعض المصاحف دون بعض ، أو زيادتها أو إبدالها ، ومن أمثلة ذلك²⁷:

1. في المائة ﴿أَبْنَوْا لِلَّهِ﴾ [18] في بعض المصاحف بالواو والألف ، وفي بعضها (أبناء الله) بغير واو.

2. في الأعراف ﴿كَلِمًا دَخَلَتْ أُمَّةٌ﴾ [38] في بعض المصاحف (كُلُّ مَا) مقطوعة ، وفي بعضها (كلما) موصولة.

3. في التوبة ﴿وَلَا وَضَعُوا﴾ [47] في بعض المصاحف بغير ألف ﴿وَلَا وَضَعُوا﴾ ، وفي بعضها (ولاً أوْضَعُوا) بألف.

25 ينظر: الداني: المقنع ص 279.

26 ينظر: الداني: التيسير ص 184 ، وابن الجزري: النشر 353/2 .

27 ينظر: الداني: المقنع ص 254-267.

4. في الأنبياء ﴿أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ [87] في بعض المصاحف (أَنْ لَا) بالنون ، وفي بعضها (أَلَاً) بغير نون.

5. في الشعراء ﴿فِي مَا هَهْنَأَ﴾ [146] في بعض المصاحف موصولة ﴿فِي مَا﴾ ، وفي بعضها (في ما) مقطوعة.

ولا تَعَلَّقُ للقراءات بهذا النوع من الاختلاف بين المصاحف ، فالنطق واحد في الكلمات المختلف في رسمها في جميع القراءات ، ويعكس ذلك الاختلاف تقاليد الكتابة في ذلك العصر ، واختلاف مذاهب الكاتبين في رسم الكلمة مبدوءاً بها وموقوفاً عليها ، أو رسمها وهي موصولة بما بعدها. واختيار أحد صور الرسم وإثباتها في المصاحف يتوقف على اعتبارات متعددة ، منها قوة الرواية ، أو اطراد صورة رسم الكلمة في المصحف ، أو موافقة الرسم للفظ.

المبحث الثاني

اختلاف الرسوم في المصادر المؤلفة في علم رسم المصحف

يستند تأليف كتب رسم المصحف الأولى إلى النظر في المصاحف العثمانية ، واستخراج الكلمات التي لم تتطابق حروف هجائها مع لفظها ، وبعد تقادم الزمان واندثار المصاحف القديمة صار المؤلفون في الرسم يعتمدون على ما أثبتته علماء الرسم الأوائل في كتبهم من وصف لرسم الكلمات في المصاحف العثمانية ، وتضمنت مصادر الرسم وجوهاً من الاختلاف ، بعضها يستند إلى اختلاف الرواية عن المصاحف العثمانية ، وبعضها يستند إلى اختلاف العلماء في اختيار أو ترجيح وجه من وجوه الرسم المروية ، على نحو ما سنبين في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول : اختلاف رواية علماء الرسم الأوائل عن المصاحف

اختلفت المصاحف العثمانية في رسم بعض الكلمات ، على نحو ما أشرنا في المبحث الأول من هذا الفصل ، وكثرت المصاحف المنقولة عن المصاحف العثمانية ، وصار علماء الرسم في القرون التي تلت عصر ظهور المؤلفات الأولى في الرسم ينظرون في تلك المصاحف ، واختلفت روايتهم عما شاهدوه فيها في رسم بعض الكلمات ، وهذه أمثلة مما وقفت عليه في كتب الرسم من تلك المسائل :

1. رسم كلمة (حين) في قوله تعالى : ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ (ص 3) ، ذكر الداني وأبو داود أن التاء مقطوعة عن (حين) في المصحف²⁸ ، ونُقِلَ عن أبي عبيد القاسم بن سلام أنه ذَكَرَ في كتابه في القراءات أنه رآها في المصحف الإمام مرسومة (ولا تحين) التاء موصولة بكلمة (حين)²⁹ ، وقد رد عليه علماء الرسم روايته ، قال الداني : ”ولم نجد ذلك كذلك في شيء من مصاحف أهل الأمصار وقد ردَّ ما حكاه أبو عبيد غير واحد من علمائنا ، إذ عدموا وجود ذلك كذلك في شيء من المصاحف القديمة وغيرها“³⁰.

وانتصر عدد من العلماء لرواية أبي عبيد وَضَلَ التاء بحين ، فقال الجعبري : ”وإنكارهم غير متوجه عليه ، لأنه حكى ما رأى ، فلا دخل عليه ... ولأن كُلاً من المصاحف العثمانية أصل برأسه“³¹ ، وقال ابن الجزري : ”وقال: أبو عبيد القاسم بن سلام إن التاء مفصولة من (لا) موصولة بحين ... وهو مع ذلك إمام كبير وحجة في الدين وأحد الأئمة المجتهدين ، مع أنني أنا رأيته مكتوبة في المصحف الذي يقال له الإمام مصحف عثمان رضي الله عنه (لا) مقطوعة والتاء موصولة بحين ، ورأيت به أثر الدم وتتبع في ما ذكره أبو عبيد فرأيته كذلك ، وهذا المصحف هو اليوم بالمدرسة الفاضلية من القاهرة المحروسة“³².

2. حذف الألف من كلمة (الكتاب) : قال الداني : ”وكل شيء في القرآن من ذكر ﴿الْكِتَابِ﴾ و﴿كِتَابٍ﴾ فهو بغير الألف ، إلا في أربعة مواضع ، أولها : في الرعد ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [38] ، وفي الحجر ﴿إِلَّا وَهَذَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [4] ، وفي الكهف ﴿مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ﴾ [27] ، وفي النمل ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [1] ، فإن الألف فيه مرسومة“³³.

28 ينظر : المقنع ص 229 ، ومختصر التبيين 1074/4.

29 ينظر : أبو بكر الأنباري : إيضاح الوقف والابتداء 295/1 ، والنحاس : إعراب القرآن 303/3 ، والجهني : البديع ص 96 و163 ، والداني : المقنع ص 229.

30 المقنع ص 230.

31 جميلة أرباب المراصد ص 698-699.

32 النشر 151-150/2.

33 المقنع ص 141 ، وينظر : أبو داود : مختصر التبيين 61/2.



وقال مؤلف كتاب الهجاء: “﴿الْكَنْبِ﴾ [البقرة 2] بغير ألف ، كل القرآن ، إلا قوله: ﴿بَدَّ رَبِيٌّ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [101] في هذه السورة ، ذكره صاحب المحيا ، رحمه الله³⁴. وقال محمد غوث النائطي : ”وقيل إلا في موضع واحد ، في هذه السورة ، في قوله: ﴿بَدَّ رَبِيٌّ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ ، فهو بالألف ، قاله صاحب الخزانة والخلاصة ، والله أعلم³⁵ .

3. زيادة ألف بعد واو (ذو) : قال تاج القراء الكرمانى في كتابه (خط المصاحف):
”﴿وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ﴾ [آل عمران 174] : قال أبو الفضل ، قال الأصبهاني : (ذو) خمسة أحرف بغير ألف ، منها :

﴿لَذُو عِلْمٍ﴾ [يوسف 68].

﴿إِلَّا ذُو حَظٍّ﴾ في السجدة [35] ، وفيها : ﴿لَذُو مَغْفِرَةٍ﴾ [43].

وفي الجمعة : ﴿ذُو الْفَضْلِ﴾ [4].

وفي البروج : ﴿ذُو الْعَرْشِ﴾ [15].

وزاد أبو بكر في المؤمن : ﴿ذُو الْعَرْشِ يُلْقَى الرَّوحَ﴾ [15] ، ولم يذكر الذي في السجدة³⁶.

وجاء في كتاب الهجاء لمجهول : ”﴿ذُوا﴾ [105]: اعلم أن كلمة (ذوا) تكتب بألف في آخرها ، وكذلك ﴿لذوا﴾ كل القرآن ، إلا في ستة مواضع ، فإنها تكتب في هذه المواضع الستة بغير ألف ... ذكرها الإمامان: أبو بكر بن مهران المقرئ النيسابوري /9ظ/ و أبو عبد الله أحمد الأندرابي³⁷ - رحمهما الله - من خط رشيد الأئمة الوراقى - رحمه الله ...³⁸ .

34 كتاب الهجاء لمؤلف مجهول ص 94.

35 نثر المرجان 101/1.

36 خط المصاحف ص 93.

37 لم أقف عليها في كتاب الإيضاح للأندرابي.

38 كتاب الهجاء ص 106-107.

وفي مقابل ذلك قال أبو عمرو الداني في المقنع : ”واتفقت المصاحف على حذف الألف بعد الواو التي هي علامة الرفع في الاسم المفرد المضاف نحو قوله: ﴿لَذُو فَضْلٍ﴾ [يونس: 60] ، و ﴿لَذُو عِلْمٍ﴾ [يوسف: 68] ، و ﴿لَذُو مَغْفِرَةٍ﴾ [فصلت: 43] ، و ﴿وَذُو عِقَابٍ﴾ [فصلت: 43] ، و ﴿ذُو الْعَرْشِ﴾ [غافر: 15] ، و ﴿ذُو الْجَلَدِ﴾ [الرحمن: 27] ، و ﴿ذُو الْفَضْلِ﴾ [البقرة: 105] ، وما كان مثله حيث وقع“.

وأكد ذلك أبو داود سليمان بن نجاح في كتابه (مختصر التبيين) حيث قال وهو يتحدث عن الرسوم في قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة: 6] : ”وفيها من الهجاء إثبات الألف بعد الواو في ﴿كَفَرُوا﴾ ... وما كان مثله من واو الجمع وواو الأصل التي في الفعل حيث وقع ... واستثنى الصحابة ﷺ من هذا الباب ثلاثة أصول مطردة وسبعة مواضع مفترقة ، فحذفوا الألف بعد الواو فيهن ، واجتمعت أيضاً على ذلك المصاحف فلم تختلف . فالأصول المطردة : ﴿جَاءُوا﴾ ، ﴿وَبَاءُوا﴾ ، حيث ما وقعا ، والثالث : هو الاسم المفرد المضاف ، نحو قوله : ﴿ذُو الْجَلَدِ﴾ نحو [الرحمن 27] ، ﴿ذُو الْفَضْلِ﴾ [البقرة 105] ، و ﴿لَذُو فَضْلٍ﴾ [يونس 60] ، و ﴿ذُو الْعَرْشِ﴾ [غافر 15] ، و ﴿لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ﴾ [الرعد 6] ، و ﴿وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ [فصلت 43] ، و ﴿لَذُو عِلْمٍ﴾ [يوسف 68] ، وما كان مثله حيث وقع ، وهو يرد في نِيْفٍ وعشرين³⁹ موضعاً⁴⁰.

وحين تحدث محمد غوث النائطي عن هذه الظاهرة في كتابه (نثر المرجان) وجد نصوص كتب الرسم متعارضة ، وانتصر لِمَا رواه الداني وغيره ، وذلك حيث قال : ”(ذو) بدون الألف بعد الواو ، وقال الداني : اتفقت المصاحف على حذف الألف بعد الواو التي هي علامة الرفع في الاسم المفرد المضاف ، وعَدَّ في أمثلته (ذو الفضل) ، ووافق السيوطي ، وهكذا رسمه الجزري في مصحفه ، وقال صاحب الخلاصة : لم يقل بزيادة الألف في (ذو) واحد من أئمة الرسم إلا الشيخ أبو الفضل عن الأصبهاني فإنه تفرد بزيادة الألف ، قال : وتبعه الأندرابي في الإيضاح

39 وردت كلمة (ذو) في المصحف في خمسة وثلاثين موضعاً (ينظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص 277).

40 مختصر التبيين 81/2-82.



، والروذباري صاحب زاد القراء وجامع القراءات، قال : ولا اعتداد بقوله في مقابلة الثقات الأئمة“⁴¹.

واعتمدت المصاحف المطبوعة في زماننا على رواية الداني وأبي داود في حذف الألف بعد واو (ذو) حيث وقعت في المصحف ، وتبقى رواية الكتب المشرقية تشير التساؤل ، وتدعو إلى البحث عن الأصل الذي استندت عليه ، وهل هي تمثل رواية مبنية على النظر في المصاحف القديمة؟

ويمكن الاستئناس في الإجابة على هذا التساؤل بالنظر في المصاحف القديمة التي انتشرت نسخها المصورة في السنين الأخيرة ، خاصة المصاحف التي اعتنى بإخراجها الدكتور طيار آلتی قولاج في إستانبول ، وهي تعود إلى حقبة متقدمة من القرن الهجري الثاني ، في الأقل ، حين كانت المصاحف العثمانية الأصلية لا تزال موجودة ، ينظر فيها العلماء ، ويعتمد عليها الخطاطون ، في تصنيف الكتب ، وفي كتابة المصاحف الجديدة ، وفيها ما يؤيد ما ورد في كتاب (خط المصاحف) للكرماني وغيره⁴².

المطلب الثاني : اختلاف اختيارات علماء رسم المصحف

قد تعدد الروايات في رسم كلمة معينة في المصاحف العثمانية ، وقد يرجح بعض علماء الرسم إحدى تلك الروايات ، بينما يرجح غيره رواية أخرى ، وقد انعكست اختيارات علماء الرسم هذه على طريقة رسم تلك الكلمات في المصاحف القديمة والحديثة ، وأسهمت في اختلاف المرسوم في المصاحف ، وفي اختفاء بعض الظواهر من المصاحف ، ومن أمثلة ذلك :

1. إثبات إلف التثنية وحذفها:

قال الداني : ”وكذلك رسموا التثنية المرفوعة بغير ألف كقوله: ﴿وَأْمُرْ أَتْنَ﴾ [البقرة 282]، و﴿رَجَلَيْنِ﴾ [المائدة 23]، و﴿سِحْرَيْنِ﴾ [القصص 48]، و﴿وَمَا يُعَلِّمَنِ﴾ [البقرة 102]، و﴿يَحْكُمَنِ﴾ [الأنبياء 78]، و﴿يَقْتَتِلَنِ﴾ [القصص 15]،

41 نثر المرجان 1/198.

42 ينظر : بحث (كتب الرواية المشرقية في علم رسم المصحف) ص 372-384.

﴿أَضَلَّنَا﴾ [فصلت 29]، وشبهه ، وسواء كانت الألف اسماً أو حرفاً ، ما لم تقع طرفاً ووقعت حشواً⁴³.

وقال أبو داود سليمان بن نجاح : ”وكذا اختلفت المصاحف في قوله عز وجل: ﴿وَمَا يَعْلَمَانِ﴾ فكتبوه بألف وبغير ألف أيضاً ، وبالألف أختار لمعنيين : أحدهما موافقة لبعض المصاحف ، والثاني : إعلماً بالثنائية⁴⁴ ، وقال : ”وقد ذكرنا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في إثبات ألف الثنية، في قوله: ﴿وَأَمْرَاتِكُن﴾ وحذفها في هذه الكلمة وشبهها واختيارنا الإثبات⁴⁵.

وقد انعكس ذلك الاختلاف في الترجيح بين الداني وأبي داود على المصاحف المطبوعة في زماننا ، فقد اعتمدت اللجان المشرفة على المصحف الأميري ، ومصحف المدينة النبوية ترجيح أبي داود في إثبات ألفات الثنية ، كما هو ظاهر في الكلمات القرآنية التي أثبتتها في نص كلام أبي داود ، بينها اعتمدت اللجنة المشرفة على مصحف الجماهيرية الليبية ترجيح الداني حذف ألف الثنية ، كما في الأمثلة الآتية : ﴿وَمَا يَعْلَمَانِ﴾ ، و﴿وَأَمْرَاتِكُن﴾ ، و﴿جَنَّاتِن﴾ ، وغير ذلك⁴⁶.

2. زيادة الياء في (بِنَائِيَّتِ) ، و(بِنَائِيَّةِ):

قال الداني عن المصاحف العراقية : ”ورأيت في بعضها (بِنَائِيَّتِهِ) ، و(بِنَائِيَّتِ) ، و(بِنَائِيَّتِنَا) ، حيث وقع إذا كانت الباء خاصة في أوله بياءين ، على الأصل ، وفي بعضها بياء واحدة على اللفظ ، وهو الأكثر⁴⁷.

وقال أبو داود سليمان بن نجاح : ”و(بِنَائِيَّتِنَا) : كُتِبَ في بعض المصاحف بياءين على الأصل قبل الاعتلال من غير ألف ، وبعضها بياء واحدة ، هذا إذا كان قبل الآية باء الجر ، نحو: (بِنَائِيَّتِي) ، و(بِنَائِيَّتِ رَبِّهِمْ) ، و(بِنَائِيَّتِنَا) ، و(بِنَائِيَّتِهِ) ، فإن لم تأت الباء قبلها فلا خلاف في كتابهم ذلك بياء واحدة، نحو: ﴿عَنْ أَيْكُنُنَا﴾

43 المقنع ص 136.

44 مختصر التبیین 188/2-189.

45 مختصر التبیین 320/2-321 ، و365/2 ، و462/3 ، و788/3-789.

46 ينظر : المارغني : دليل الحيران ص 168-171.

47 المقنع ص 189.

وقال ابن وثيق : ” وذكّر زيادتها في (شيء) حيث وقع ، وليس بشيء“⁵⁴.

وقال الشاطبي في العقيلة في البيت (162) :

في الكهف شينٌ لِسَائِيٍّ بَعْدَهُ أَلْفٌ وقولٌ : في كُلِّ شَيْءٍ لَيْسَ مُعْتَبَرًا

ورجّح المؤلفون في رسم المصحف الاقتصار على زيادة الألف في كلمة (شيء) في موضع الكهف ، كما هو ظاهر في النصوص السابقة ، وقد قال الجعبري: ”فالقول الصحيح إنها لم تُزُدْ في غيره ، والقول الضعيف زيادتها في كل لفظ (شيء) في القرآن كيف جاء“⁵⁵.

ويتبين من النظر في المصاحف المخطوطة القديمة أن زيادة الألف في كلمة (شيء) كانت شائعة في كثير من المواضع ، على نحو ما نجد في مصحف جامع الحسين ، فقد جاءت في ثلاثين موضعاً⁵⁶ ، وكذلك في غيره من المصاحف القديمة⁵⁷ ، ومن ثم فإن قول بعض العلماء إن الظاهرة لم تكن مخصوصة بموضع الكهف كان يستند إلى مشاهدتهم لها في المصاحف المخطوطة.

وهذه أمثلة قليلة مما يمكن أن يجده الدارس في كتب الرسم من اختلاف في الرواية عن المصاحف القديمة ، أو في الترجيح بين الروايات عن تلك المصاحف ، وهي على سبيل التمثيل ، لا الحصر ، لأن ذلك يحتاج إلى دراسة مطولة ونظر دقيق في تلك المصادر ، وهو ما لا يتيسر القيام به الآن.

المبحث الثالث

تنوع الرسوم في المصاحف المخطوطة القديمة

تشير الروايات التاريخية إلى وجود تباين في طريقة رسم عدد من الكلمات في المصاحف العثمانية الأولى ، سواء ترتب على ذلك اختلاف القراءة ، أم لا ، وهو ما أكدته المصادر المؤلفة في رسم المصحف ، كما تقدم في المبحثين الأول والثاني

54 الجامع ص 58.

55 جميلة أرباب المراصد ص 504.

56 ينظر : إيداد سالم صالح السامرائي : ظواهر الرسم في مصحف جامع الحسين ص 204.

57 ينظر : ظواهر كتابية في مصاحف مخطوطة ص 31-32.



من هذا البحث ، فكيف انعكس ذلك على المصاحف المخطوطة القديمة التي ترجع إلى القرون اللاحقة ، ذلك ما نحاول دراسته في هذا المبحث ، من خلال مطلبيين ، الأول خاص بالمصاحف المخطوطة التي التزم الخطاطون فيها بالرسم العثماني ، والثاني خاص بالمصاحف التي اتبع فيها الخطاطون الرسم القياسي .

المطلب الأول : مصاحف قديمة التزمت بالرسم العثماني

إن المصاحف القديمة المخطوطة التي ترجع إلى القرون الهجرية الأولى ، والمكتوبة على الرقوق ، بالخط الحجازي أو الكوفي ، تتميز بمحافظتها على صور رسم الكلمات ، كما وردت في المصاحف العثمانية الأولى ، أما المصاحف المخطوطة التي ترجع إلى القرن الرابع الهجري وما وراءه فإن منها ما التزم بالرسم العثماني ، ومنها ما غلب عليه الرسم القياسي (الإملائي) الذي وضع قواعده علماء العربية ، وهذا المطلب خاص بالحديث عن الرسم في المصاحف المخطوطة التي التزم كاتبوها بالرسم العثماني .

ويمكن تناول الحديث عن هذه المصاحف في فقرتين : الأولى عن المصاحف القديمة المكتوبة بالخط الحجازي أو الكوفي ، والمجردة من العلامات ، أو المنقوطة بنقاط الإعراب التي اخترعها أبو الأسود الدؤلي ، والثانية : عن المصاحف المكتوبة بالخطوط اللينة ، والمضبوطة بعلامات الخليل ، وترجع إلى عصور لاحقة أو متأخرة ، والتزم كاتبوها بالرسم العثماني .

أولاً : المصاحف القديمة المجردة أو المنقوطة بنقاط الإعراب

تحتفظ المكتبات العالمية اليوم بعشرات المصاحف المجردة من العلامات أو عليها نقاط الإعراب الحمراء ، وهي تمثل أقدم المصاحف الباقية اليوم ، ومنها ما هو كامل النص ، ومنها ما فيه نقص ، يمثل بقايا مصاحف قديمة تعرضت لعوامل التلف ، وبقي شيء من صفحاتها ، تحكي صورة الأصل الذي كان عليه المصحف يوم كُتِبَ .

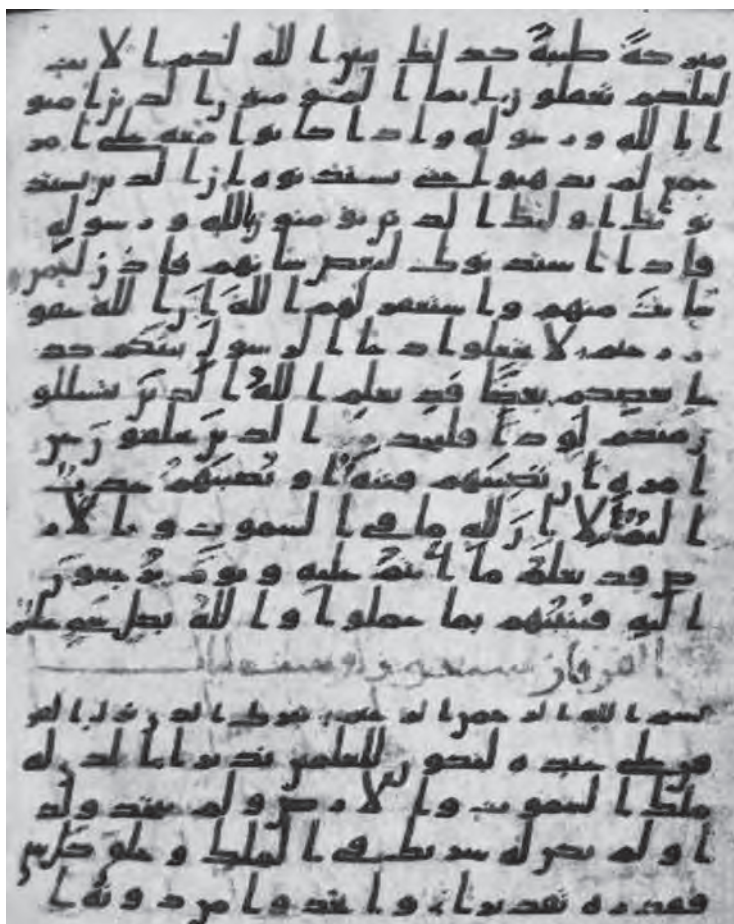
ويصعب الاطلاع على جميع تلك المصاحف ، كما أن دراستها جميعاً يحتاج إلى جهد ووقت أكبر من أن يقوم به باحث بمفرده ، أو أن يستوعبه بحث في صفحاته

المحدودة ، ومن ثم سوف أركز الحديث عن المصاحف التي قام بنشرها الدكتور طيار آلتي قولاج في السنين الأخيرة ، من تلك المصاحف القديمة ، لتيسر الاطلاع عليها ، وللخدمة التي قام بها في دراسته لتلك المصاحف ، ويمكن اختزال ذلك بتقديم مثال من مصحف مكتبة جامعة توبنجن ، وموازنته بعدد من تلك المصاحف بالاعتماد على ما ذكره الأستاذ الدكتور طيار آلتي قولاج في هوامش نشرته لذلك المصحف ، وسوف أختار سورة الفرقان منه ، طلباً للإيجاز ، وهذا تعريف موجز بالمصحف.

تحتفظ مكتبة جامعة توبنجن بألمانيا بمصحف ذَهَبَ كثير من أوراقه ، ورقمه في المكتبة (Ma VI 165) ، وعدد أوراقه 77 ورقة ، في 154 صحيفة ، ومكتوب على الرق ، بالخط الحجازي ذي الألفات المائلة نحو اليمين ، ومنقوطة بالنقاط الحمر الدالة على الحركات ، وزيدت عليه أيضاً علامات الحركات التي اخترعها الخليل بن أحمد لاحقاً بالسواد في بعض المواضع ، ويبدأ هذا الجزء من المصحف من الآية 35 من سورة الإسراء ، إلى أول الآية 57 من سورة يس ، وهو ما يعادل ربع القرآن.

وكان الرأي السائد أن هذا الجزء من المصحف يعود تاريخ كتابته إلى القرن الثامن أو التاسع الميلادي ، لكن تبين أنه مكتوب في القرن السابع الميلادي ، فبعد إخضاع الرق المكتوب عليه للفحص بمادة (C 14) تبين أنه يرجع إلى ما بين سنة (649-675م) ، وهو يقابل سنة (29-56هـ) ، كما أعلنت ذلك جامعة توبنجن في بيان لها على موقعها يوم 2014/11/10م⁵⁸ ، وقام الدكتور طيار آلتي قولاج بنشر المصحف مع دراسة عنه في إستانبول 1436هـ = 2016م ، وهو متاح أيضاً على موقع الجامعة. وهذه صورة أول سورة الفرقان في المصحف :

58 ينظر وصف المصحف وتاريخه : طيار آلتي قولاج : المصحف الشريف (نسخة توبنجن) ص 14-12.



واستعمل الدكتور طيار الرموز الآتية للدلالة على المصاحف التي وازن رسم كلماتها برسم الكلمات في هذا المصحف :

- ف : مصحف مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة المنورة
- ت : مصحف متحف الآثار التركية والإسلامية.
- ش : مصحف طشقند (ولا توجد فيه سورة الفرقان).
- ط : مصحف متحف طوب قايي سرايي.
- ق : مصحف جامع الحسين بالقاهرة.
- ن : مصحف مكتبة جامعة توبنجن.

وسوف أنقل صورة رسم الكلمة في مصحف توبنجن ، ثم أتبعها برمز المصاحف الموافقة ، ثم صورة رسم الكلمة في المصاحف المخالفة لذلك الرسم في الجدول الآتي:

المصاحف الموافقة	رسم الكلمة في المصاحف الأخرى	المصاحف الموافقة	رسم الكلمة في مصحف توبنجن	الآية
ف	تبارك	ن ق ت ط	برط	1
ت ط ف	الفرقان	ن ق	العرور	2
ق ت ط ف	وقال	ن	وول	4
ت ف	وأعانه	ن ق ط	واعنه	4
ق ت ط ف	الطعام	ن	الطعم	7
ت ف	الأسواق	ن ق ط	الاسوم	7
ق ت ط ف	وقال	ن	وول	8
ف	تبارك	ن ق ت ط	برط	10
ف	جنت	ن ق ت ط	حبات	10
ق ت ط ف	مكانا	ن	مكنا	13
ف ط	هنالك	ن ق ت	هناك	13
ت	واحد	ن ق ط ف	وحدا	14
ق ت ط ف	عبادي	ن	عبي	17
ت ف	الأسواق	ن ق ط	الاسوم	20



المصاحف الموافقة	رسم الكلمة في المصاحف الأخرى	المصاحف الموافقة	رسم الكلمة في مصحف توبنجن	الآية
ق ت ط ف	وقال	ن	وقل	21
ق ت ط	بالغمام	ن ف	بالعمم	25
ت ط ف	الظالم	ن ق	الظلام	27
ط ف	فلانا	ن ق ت	فلانا	28
ق ت ط ف	وقال	ن	وقل	30
ق ت ط ف	القران	ن	العرر	30
ف	هاديا	ن ق ت ط	هديا	31
ق ت ط ف	وقال	ن	وقل	32
ت	واحدة	ن ق ط ف	وحده	32
ق ت ط ف	فؤادك	ن	فودك	32
ق ت ف	مكانا	ن ط	مكنا	34
ف	بايتنا	ن ق ط ت	بايسنا	36
ق ت ط ف	عذابا	ن	عدبا	37
ت	الأمثال	ن ق ط ف	الامبل	39
ق ت ط ف	العذاب	ن	العدب	42
ف	ساكنا	ن ق ت ط	سكنا	45
ق ط ف	لباسا	ن ت	لبسا	47

المصاحف الموافقة	رسم الكلمة في المصاحف الأخرى	المصاحف الموافقة	رسم الكلمة في مصحف توبنجن	الآية
ط ف	سباتا	ن ت ق	سببا	47
ق ت ط ف	النهار	ن	النهر	47
ف	لنحي	ن ق ت ط	لنحي	49
ف	أناسي	ن ق ت ط	انسع	49
ف	جهادا	ن ق ت ط	جهدا	52
ت ط ف	الكافر	ن ق	الكفر	55
ق ت ط ف	عباده	ن	عنده	58
ق	السموات	ن ت ط ف	السمو	59
ف	تبارك	ن ق ت ط	توط	61
ط ت	سراجا	ن ق ف	سرجا	61
ق ت ط ف	النهار	ن	النهر	62
ق ت ط ف	وعباد	ن	وعند	63
ط ف	خاطبهم	ن ق ت	خطبهم	63
ق ت ط ف	قالوا	ن	فلوا	63
ق ت ط ف	عذاب	ن	عذب	65
ق ت ط ف	عذابها	ن	عذبها	65
ق ت ط ف	غراما	ن	عزما	65



المصاحف الموافقة	رسم الكلمة في المصاحف الأخرى	المصاحف الموافقة	رسم الكلمة في مصحف توننجن	الآية
ف	أثاما	ن ق ت ط	أثاما	68
ق ت ط ف	مهانا	ن	مهانا	69
ط	سييتهم	ن ق ت ف	سييتهم	70
ت ط	حسنات	ن ق ف	حسنات	70
ت ط ف	كراما	ن ق	كراما	72
ف	بايت	ن ق ت ط	بايت	73
ف	وعميانا	ن ق ت ط	وعميانا	73
ت ط ف	إماما	ن ق	إماما	74
ت ق ط ف	ومقاما	ن	ومقاما	76
ت ط ف	لزاما	ن ق	لزاما	77

إن النظر في الجدول يؤكد الحقائق الآتية :

1. التزام المصاحف موضوع الدراسة بخصائص الرسم العثماني ، من حذف وزيادة وبدل ، وغيرها.
2. عدم تطابق الرسم في المصاحف المذكورة ، فالجدول يبين وجود 57 موضعاً اختلفت المصاحف المذكورة في رسمها ، ومعظمها يتعلق بإثبات الألف أو حذفها.
3. لا يظهر وجود علاقة واضحة أو منهج معين يربط بين المصاحف المذكورة في طريقة رسم الكلمات.
4. انفرد مصحف مكتبة جامعة توننجن في رسم اثنتين وعشرين كلمة من كلمات سورة الفرقان برسم خاص ، وجميعها يتعلق بحذف الألف.

5. تميزت المصاحف المذكورة عن مصحف المدينة برسم كلمة (آيات) و(آياتنا) بزيادة ياء ، وهي ظاهرة كانت شائعة في المصاحف الأولى ، وذكرها الداني في المقنع وأبو داود في مختصر التبيين وغيرهما ، كما تقدم في المطب الثاني من المبحث السابق ، لكن لجان المصاحف المطبوعة أهملتها ، لتضعيف بعض علماء الرسم لها.

6. إن هذه النتيجة تبين وجود مساحة واسعة من الاختلاف بين المصاحف القديمة المخطوطة في رسم الكلمات ، وإن كانت جميعها قد التزمت بخصائص الرسم العثماني.

ثانياً : المصاحف المخطوطة القديمة المكتوبة بالخطوط اللينة ، والمضبوطة بعلامات الخليل بن أحمد

حصل تطور كبير للخط العربي في القرون الهجرية الأولى ، على يد الخطاطين ، وعلى يد علماء اللغة العربية:

فالخطاطون طوروا الخط الكوفي ذا الزوايا القائمة ، والخطوط المستقيمة ، إلى الخطوط اللينة ، فظهرت أنواع من الخطوط الجديدة ، مثل الريحاني ، والثلاث ، والنسخ ، التي استخدمت في كتابة المصاحف.

وعلماء اللغة العربية اخترعوا العلامات الدالة على الحركات وغيرها ، وحلت محل نقاط الإعراب التي اخترعها أبو الأسود الدؤلي ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر أعادوا صياغة قاعدة كتابة الكلمة لتكون القاعدة : تُكْتَبُ الكلمة بحروف هجائها ، مبدوءاً بها ، وموقوفاً عليها ، بعد أن كانت تكتب الكلمة موقوفاً عليها أحياناً ، وموصولة في أحيان أخرى ، كما يظهر ذلك في الرسم العثماني والكتابات العربية القديمة.

وكان لعمل علماء العربية تأثير في أن يستعمل بعض الخطاطين في كتابة المصاحف الرسم القياسي الذي وضع أصوله علماء العربية في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، وارتبط ذلك بالتحول من الخطوط اليابسة إلى الخطوط اللينة ، وبظهور فتوى في بغداد للقاضي الباقلاني بجواز كتابة المصحف بالرسم القياسي وبالخطوط اللينة ، وظهرت مصاحف مكتوبة بالرسم القياسي ، ترجع إلى القرن الرابع ، لكن كثيراً



من الخطاطين ومن علماء الرسم والقراءة حرصوا على الالتزام بالرسم العثماني في كتابة المصاحف ، حتى عصور متأخرة ، وهذه الفقرة خاصة بتتبع هذه المصاحف المكتوبة بالخطوط اللينة ، والتزم كاتبوها بالرسم العثماني .

ولا تزال دراسة المصاحف المخطوطة قاصرة عن إعطاء إحصاء لمدى شيوع الرسم القياسي في مصاحف القرون الأولى ، ومتى كانت بداية ذلك التحول ، وكذلك مدى شيوع الالتزام بالرسم العثماني في مصاحف العصور المتأخرة ، وذلك لوجود آلاف المصاحف التي لا تزال مجهولة للدارسين ، تنتظر من يقوم بدراستها ووصفها ، ونحن حين نتحدث عن المصاحف المخطوطة المضبوطة بعلامات الخليل بن أحمد التي التزم كاتبوها بالرسم العثماني إنما نتحدث عن عينات محدودة ، بحسب اطلاعنا المحدود ، وهي إن كانت قليلة لكنها تعطي دليلاً على استمرار الالتزام بالرسم العثماني عبر العصور ، ولم يكن ذلك الالتزام وليد جهود العلماء في العصر الحديث .

وبين يدي أربعة مصاحف مخطوطة ، من عصور مختلفة ، مضبوطة بعلامات الخليل ، والتزم كاتبوها بالرسم العثماني ، وهذا وصف مختصر لها ، قبل أن أعرض جدولاً برسم الكلمات في صفحات منها :

1. مصحف منسوب إلى أبي عمرو الداني (ت 444هـ) ، فقد جاء في الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط ما نصه⁵⁹ :

40- [مصحف في مكتبة] الدولة / ميونخ 2 [80.Cod.or.4] - (130و) - ق 4 أو 5 هـ ، بخط أبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عثمان ت 444هـ ، خط مغربي وكوفي أ.هـ

وإذا صح ما ورد في الفهرس فإن ذلك يعني أن هذا المصحف من أنفس المصاحف ومن أهمها من الناحية العلمية ، لأن الداني وضع أسس علم رسم المصحف في كتابه (المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار) ، ووضع أسس علم ضبط في كتابه (المحكم في علم نقط المصاحف) ، ووضع أسس الوقف والابتداء في كتابه (المكتفى في الوقف والابتداء) ، ويتوقع الدارس أن يجد تطبيق هذه العلوم

59 الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي (الجزء الخاص بالمصاحف) ص 15.

في مصحفه ، لكن واضح فهرس المكتبة وَهَمَّ في نسبة المصحف إلى الداني ، لأن الخطاط ذكر في الصفحات الأولى من المصحف أنه سوف يعتمد على كتاب (المكتفي) للداني في تعيين الوقوف في المصحف.

ومكتوب في الإطار المزخرف الذي يحيط بالصحيفة التي خُتِمَ بها المصحف ما يأتي ، وبعض الكلمات لم أتمكن من قراءتها : ”بسم الله الرحمن الرحيم ، محمد بن زكريا القرشي - وكان الفراغ منه سنة ثلث وثلثين وخمس مئة“ . وهذه صورة الصحيفة:



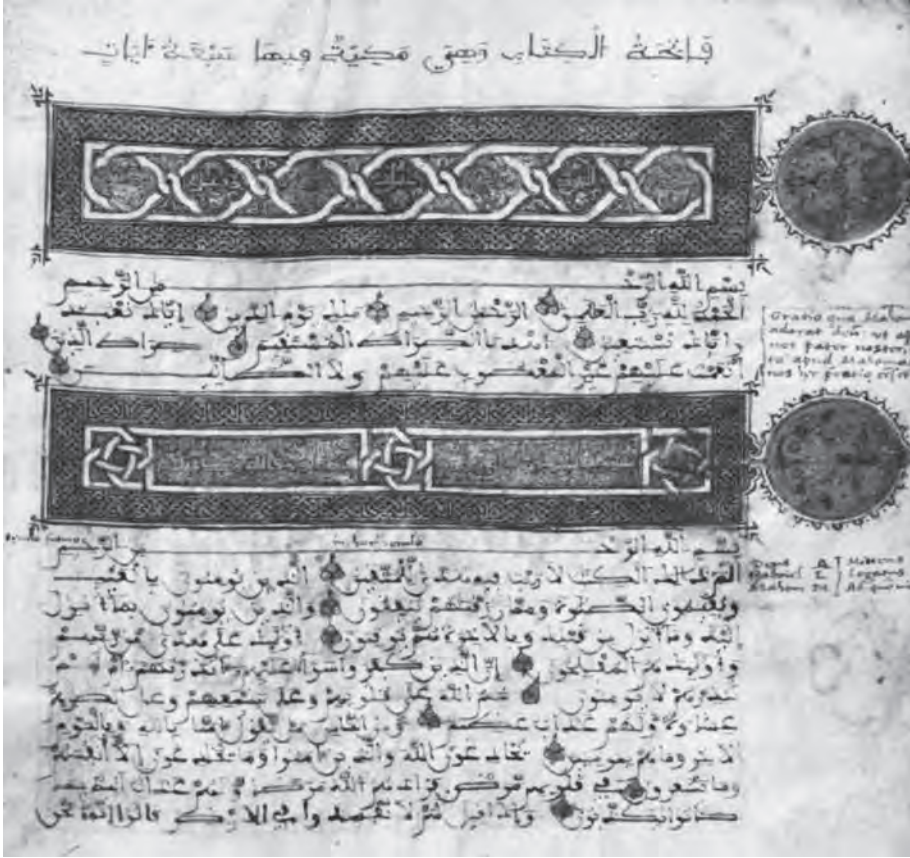
وإذا صحت قراءتي للنص فإن ذلك يعني أن المصحف مكتوب سنة 533 هـ ، وهو ما يساوي عام 1138-1139 بالميلادي ، ويبدو أن كاتبه هو (محمد بن زكريا القرشي) . وهذه صورة صفحة من المصحف :



وسقط من المصحف من الآية 12 من سورة المائدة ، إلى الآية 76 سورة الأنعام ، وينتهي المصحف بسورة الناس ، وبعدها خاتمة المصحف.

2. مصحف مدينة إشبيلية ، وهو أحد المصاحف المحفوظة في مكتبة ميونخ ، ورقمه (BSB Cod.arab1) ، وهو مكتوب بالخط الأندلسي المشكول ، ويتألف من 130 ورقة (260 صحيفة) ، في أوله صفحتان مزخرفتان ، وفي آخره صفحتان فيهما

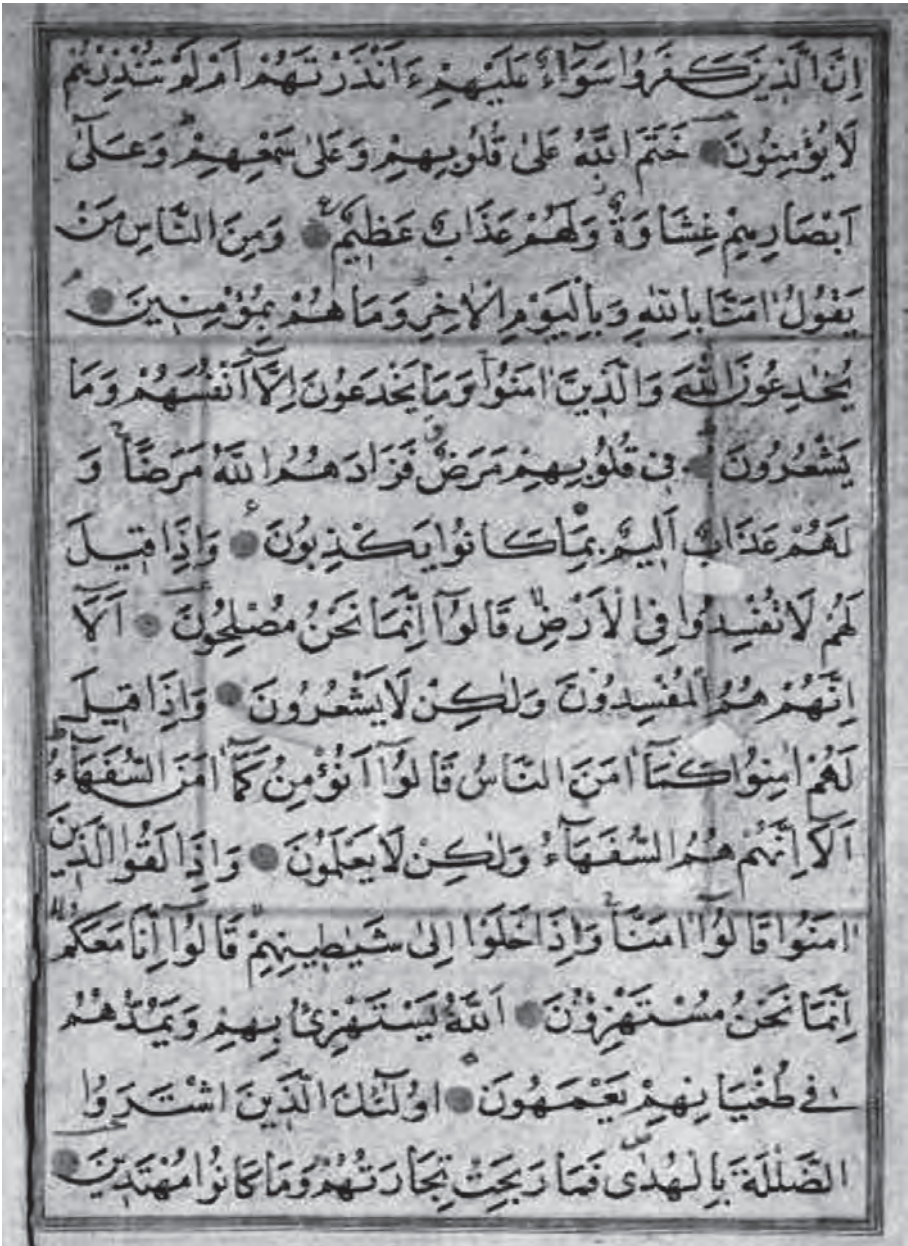
إشارة إلى تاريخ خط المصحف وهو العَشْرُ الأوَّلُ من شهر المحرم من عام أربعة وعشرين وست مئة ، بمدينة إشبيلية من بلاد الأندلس. وهذه صورة أول المصحف :



3. مصحف بخط محمد بن إسماعيل المقرئ الحلبي (سنة 790هـ) ، محفوظ في مكتبة ميونخ (الرقم Cod.arab 1113) ، وهو مصحف كامل بالرسم العثماني ، ومضبوط بقراءة أبي عمرو بن العلاء ، كما نص على ذلك كاتبه في آخره ، وعدد صفحاته 360 صحيفة ، في كل صحيفة سبعة عشر سطرًا ، تبدأ بسطر بخط الثلث الكبير ، ثم سبعة أسطر بخط النسخ ، يليه سطر بخط الثلث ، ثم سبعة أسطر بخط النسخ ، ثم سطر ثالث بخط الثلث. وهذه صورة صحيفة من أول المصحف :



4. مصحف بخط علي بن سلطان محمد ، القاري ، المكي (ت 1014هـ) ، كتبه سنة 999هـ ، محفوظ في المكتبة السليمانية في إستانبول (رقم 1) ، وهو في 303 ورقات ، مكتوب بالرسم العثماني ، وبخط النسخ ، ومضبوط على رواية حفص عن عاصم. وهذه صورة صحيفة من أول المصحف :



وهذا جدول برسم الكلمات التي لها رسم خاص في المصاحف المذكورة ، في
 سورة الفاتحة وخمس وعشرين آية من سورة البقرة ، مبدوءاً برسم الكلمة في
 مصحف المدينة النبوية :



مصحف علي القاري	مصحف الحلبي	مصحف إشبيلية	مصحف الداني	مصحف المدينة	الآية	السورة
√	√	√	√	أَتَقَلِّبَتِ	2	الفاتحة
√	√	√	√	مَلِكٍ	4	=
الصراط	الصراط	الصراط	الصراط	أَصْرَاطَ	6	=
√	√	√	√	أَلَكْتَبُ	2	البقرة
√	√	√	√	الصَّلَاةَ	3	=
√	√	√	√	رَزَقَهُمْ	3	=
أبصارهم	أبصارهم	√	√	أَبْصَرَهُمْ	7	=
غشاوة	غشاوة	غشاوة	√	غَشَاوَةٌ	7	=
√	√	يخادعون	√	يُخَادِعُونَ	9	=
√	√	√	√	شَيْطَانِهِمْ	14	=
√	√	√	√	الضَّلَالَةَ	16	=
تجارتهم	تجارتهم	تجارتهم	√	تِجَارَتِهِمْ	16	=
√	√	√	√	ظَلَمْتِ	17	=
√	√	√	√	ظَلَمْتُ	19	=
أصابعهم	أصابعهم	أصابعهم	√	أَصْبَعَهُمْ	19	=
الصواعق	الصواعق	الصواعق	√	الصَّوَاعِقِ	19	=
√	√	√	√	بِالْكَافِرِينَ	19	=
أبصارهم	أبصارهم	أبصارهم	√	أَبْصَرَهُمْ	20	=
√	√	√	√	يَأْتِيهَا	21	=
فراشاً	فراشاً	-	√	فِرَاشًا	22	=
√	الثمرات	√	√	الْتَمَرَاتِ	22	=
√	√	√	√	صَدِيقِينَ	23	=
والحجارة	والحجارة	والحجارة	والحجارة	وَالْحِجَارَةُ	24	=

السورة	الآية	مصحف المدينة	مصحف الداني	مصحف إشبيلية	مصحف الحلبي	مصحف علي القاري
=	24	لِلْكَافِرِينَ	√	√	√	√
=	25	أَلَصَلِحَتِ	√	√	√	√
=	25	جَنَّتِ	√	√	√	√
=	25	أَلْأَنْهَرُ	√	√	√	√
=	25	مُتَشَبِهًا	√	متشابهاً	متشابهاً	متشابهاً
=	25	أَزْوَاجُ	√	أزواج	أزواج	أزواج
=	25	خَالِدُونَ	√	√	√	√

إن الجدول ، وإن كان محدود المساحة ، يُبَيِّنُ التزام هذه المصاحف بالرسم العثماني ، وما يبدو من مخالفتها لمصحف المدينة النبوية في عدد من الكلمات فإنما يتعلق أكثرها بكلمات هي أصلاً من الكلمات المُخْتَلَفِ في إثبات ألفاتها وحذفها في المصاحف العثمانية ، مثل كلمة الصراط ، وصراط⁶⁰ ، وأبصارهم ، وغشاوة⁶¹ ، وتجارتهم⁶² ، وفراشاً⁶³ ، والحجارة⁶⁴ ، وأزواج ، ومتشابهاً⁶⁵ .

المطلب الثاني : مصاحف مخطوطة قديمة لم تلتزم بالرسم العثماني

بدأ الرسم القياسي يتسلل إلى المصاحف منذ القرون الأولى بتأثير القواعد التي وضعها علماء العربية للإملاء العربي ، وتأثير فتوى بعض العلماء بجواز كتابة المصاحف بالرسم القياسي ، وليس من اليسير إعطاء تواريخ محددة لذلك ، بسبب قلة الدراسات المتعلقة بالمصاحف المخطوطة التي لم تصلها أيدي الدارسين بعد.

60 ينظر : أبو داود : مختصر التبيين 55/2 ، وابن وثيق : الجامع ص 96 .

61 ينظر : محمد غوث النائطي : نثر المرجان 106/1 ، و 114 .

62 ينظر : المصدر نفسه 112/1 .

63 ينظر : المصدر نفسه 116/1 .

64 ينظر : المصدر نفسه 119/1 .

65 ينظر : المصدر نفسه 121/1 .

ولدينا بقية مصحف مكتوب على الرق بالخط الكوفي ، ومنقوط بنقاط الإعراب التي وضعها أبو الأسود الدؤلي ، تحتفظ به دار الكتب المصرية ، برقم (115 مصاحف) ، وأبعاد صفحاته 46×72 سم ، وهو يضم مئة وست ورقات ، وفيه شيء من سورة النساء وصدر سورة المائدة إلى الآية الحادية والتسعين منها ، وقد رُسم فيه كثير من الكلمات بالرسم القياسي ، خاصة ما يتعلق بإثبات الألفات ، مثل : جنات ، وللكافرين ، والبينات ، والراسخون ، والخاسرين ، وداخلون ، وأصحاب ، ويأويلى ، والكتاب ، والظالمين ، ويا أهل ، وغيرها⁶⁶.

وحرص علماء القراءة والرسم قديماً وحديثاً على الالتزام بالرسم العثماني في كتابة المصاحف ، كما تقدم في التمهيد ، لكن القاضي الباقلاني (ت 403هـ) قد ذهب إلى جواز كتابة القرآن بأي رسم يؤدي المقصود ، حيث قال : ”السُّنَّةُ قد دَلَّتْ على جواز كُتْبِهِ بأي رسم سَهْلٍ وَسَهْلٍ للكاتب ، لأن رسول الله صلى الله عليه كان يأمر برسمه وإثباته على ما بيناه سالفاً ، ولا يأخذ أحداً بخط محدود ورسم محصور ولا يسألهم عن ذلك... وفي الجملة فإن كل من ادعى أنه قد ألزم الناس وأخذ عليهم في كُتْبِ المصحف رسماً محصوراً وصورة محدودة لا يجوز العدول عنها إلى غيرها لزمه إقامة الحجة وإيراد السمع الدال على ذلك ، وأنى له به“⁶⁷.

ويوجد كثير من المصاحف المخطوطة التي لم يلتزم كاتبوها بالرسم العثماني ، من أقدمها مصحف المخلصي المكتوب سنة 353هـ ، ومصحف ابن البواب المكتوب سنة 391هـ ، وتكثر هذه المصاحف في القرون اللاحقة ، وبعضها لخطاطين مشهورين ، مثل مصحف ياقوت المستعصي المكتوب سنة 688هـ ، ومن تلك المصاحف المتأخرة مصحف بخط نوري حافظ عثمان المشتهر بقايش زاده ، الخطاط التركي ، كتبه سنة 1305هـ. وهذا تعريف موجز بهذه المصاحف ، وبيان طريقة رسم الكلمات فيها في سورة الفاتحة وخمس وعشرين آية من سورة البقرة:

1. مصحف المخلصي ، محفوظ في مكتبة مجلس الشورى في طهران ، وهو بخط علي بن محمد بن علي المُخَلِّصِي الطبري ، كتبه سنة 353هـ ، كما هو مكتوب

66 ينظر : ظواهر كتابية في مصاحف مخطوطة ص 110-115.

67 الانتصار 2/548-549.

في خاتمة المصحف ، وخطه كوفي يميل إلى الليونة ، وعدد صفحاته 478 صحيفة ، وهذه صورة صحيفة أول سورة البقرة منه⁶⁸:



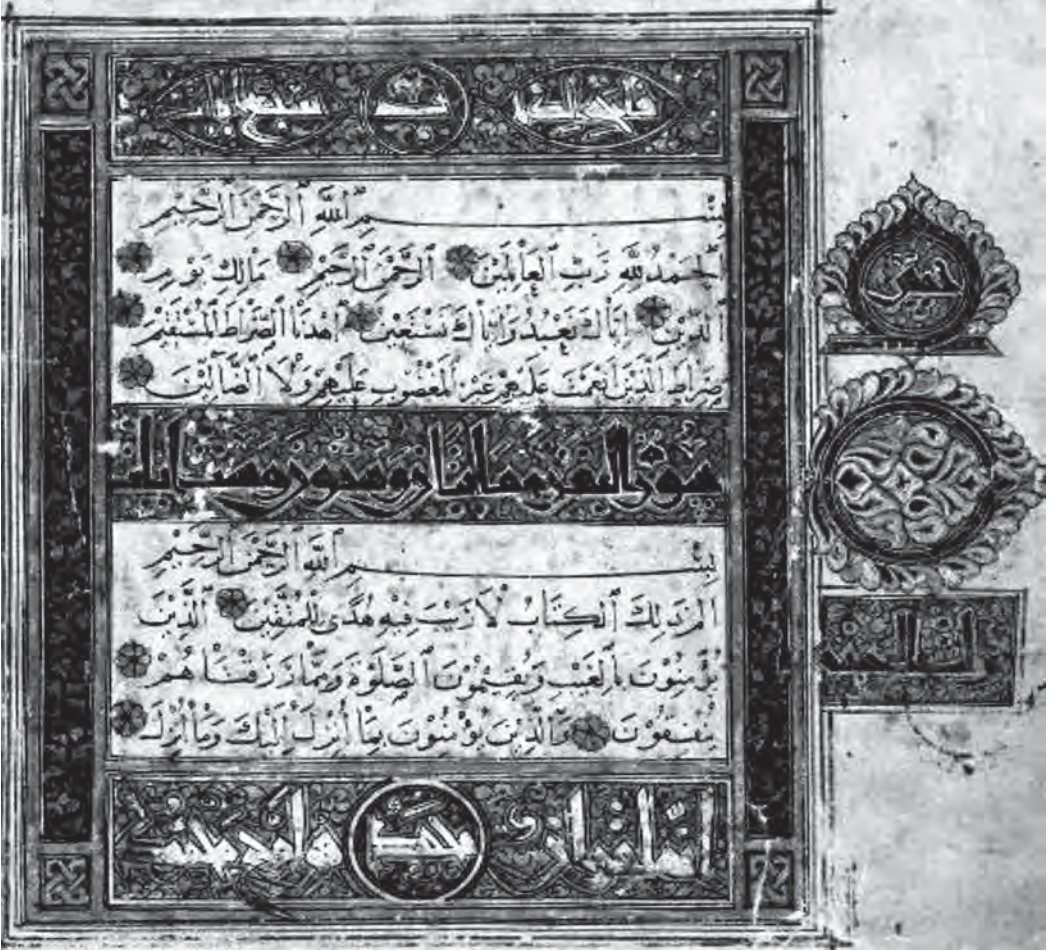
2. مصحف ابن البواب ، محفوظ في مكتبة تشسترتي بدبلن ، برقم (ك/16) ، وهو بخط علي بن هلال البغدادي ، المعروف بابن البواب المتوفى سنة 413هـ ، كتبه سنة 391هـ ، بالخط الريحاني ، وهو في 281 ورقة ، وصفحاته 562 صحيفة ، وفي كل صحيفة خمسة عشر سطراً ، وهذه صورة الفاتحة وأول سورة البقرة في المصحف:

68 ينظر في التعريف بهذا المصحف : مصحف المخلصي المخطوط سنة 353هـ : دراسة وصفية تحليلية ، مجلة معهد الإمام الشاطبي ، العدد 16 السنة الثامنة 1434هـ = 2013م.



3. مصحف بخط النسخ ، محفوظ في المكتبة الوطنية بباريس برقم (Arabe 6716)⁶⁹، كتبه ياقوت المستعصي ، الخطاط البغدادي المتوفى سنة 698هـ ، وهو مؤرخ بسنة 688هـ ، ويقع في 420 صحيفة ، وهذه صورة أول المصحف :

69 ينظر : صلاح الدين المنجد : ياقوت المستعصي ص 52.



3. مصحف بخط نوري حافظ عثمان ، الملقب بقايش زاده ، الخطاط التركي المشهور ، محفوظ في مكتبة جامعة مشيجان برقم 172 ، مؤرخ بسنة 1305هـ ، وهو بخط النسخ ، وعدد صفحاته 620 صحيفة ، وهذه صورة أول المصحف :



وهذه جدول بالكلمات القرآنية التي لها رسم خاص في الرسم العثماني ، موازنة برسمها في مصحف المدينة النبوية الشريفة ، في سورة الفاتحة وخمس وعشرين آية من أول البقرة:

السورة	الآية	مصحف المدينة	مصحف المخلصي	مصحف ابن البواب	مصحف المستعصمي	مصحف قايش زاده
الفاتحة	2	أَلَمْ تَكُنْ	العالمين	العالمين	العالمين	العالمين
=	4	مَلِكٍ	مالك	مالك	مالك	مالك
=	6	الصِّرَاطِ	الصراط	الصراط	الصراط	الصراط
البقرة	2	الْكِتَابِ	الكتاب	الكتاب	الكتاب	الكتاب
=	3	الصَّلَاةِ	√	الصلاة	√	√
=	3	رَفَعَهُمْ	رزقناهم	رزقناهم	رزقناهم	رزقناهم
=	7	أَبْصَرِهِمْ	أبصارهم	أبصارهم	أبصارهم	أبصارهم

السورة	الآية	مصحف المدينة	مصحف المخلصي	مصحف ابن البواب	مصحف المستعصي	مصحف قايش زاده
=	7	غَشَوَةٌ	غشاوة	غشاوة	غشاوة	غشاوة
=	9	يُخَادِعُونَ	يخادعون	يخادعون	يخادعون	يخادعون
=	14	شَيَاطِينَهُمْ	شياطينهم	شياطينهم	شياطينهم	شياطينهم
=	16	الضَّلَالَةَ	الضلالة	الضلالة	الضلالة	الضلالة
=	16	يَتَّخِذُونَهُمْ	تجارتهم	تجارتهم	تجارتهم	تجارتهم
=	17	ظَلَمْتِ	ظلمات	ظلمات	ظلمات	ظلمات
=	19	ظَلَمْتِ	ظلمات	ظلمات	ظلمات	ظلمات
=	19	أَصَابِعَهُمْ	أصابعهم	أصابعهم	أصابعهم	أصابعهم
=	19	الصَّوَاعِقِ	الصواعق	الصواعق	الصواعق	الصواعق
=	19	بِالْكَافِرِينَ	بالكافرين	بالكافرين	بالكافرين	بالكافرين
=	20	أَبْصَرَهُمْ	أبصارهم	أبصارهم	أبصارهم	أبصارهم
=	21	يَا أَيُّهَا	يا أيها	يا أيها	يا أيها	يا أيها
=	22	فِرَاشًا	فراشاً	فراشا	فراشاً	فراشاً
=	22	الثَّمَرَاتِ	الثمرات	الثمرات	الثمرات	الثمرات
=	23	صَادِقِينَ	صادقين	صادقين	صادقين	صادقين
=	24	وَالْحِجَارَةَ	والحجارة	والحجارة	والحجارة	والحجارة
=	24	لِلْكَافِرِينَ	للكافرين	للكافرين	للكافرين	للكافرين
=	25	الصَّالِحَاتِ	الصالحات	الصالحات	الصالحات	الصالحات
=	25	جَنَّاتٍ	جنات	جنات	جنات	جنات
=	25	الْأَنْهَارِ	الأنهار	الأنهار	الأنهار	الأنهار
=	25	مُتَشَابِهًا	متشابهاً	متشابهاً	متشابهاً	متشابهاً
=	25	أَزْوَاجٍ	أزواج	أزواج	أزواج	أزواج
=	25	خَالِدُونَ	خالدون	خالدون	خالدون	خالدون



إن هذه العينة من المصاحف المخطوطة التي ترجع إلى عصور مختلفة ، وهي قطرة من بحر ، تُبَيِّنُ شيوع كتابة المصاحف بالرسم القياسي منذ وقت مبكر ، حتى قبل عصر الباقلاني صاحب المقولة الشهيرة بجواز كتابة المصحف بالرسم القياسي ، فالمخلصي كَتَبَ مصحفه سنة 353هـ ، وكان معاصراً لابن المنادي البغدادي (أحمد بن جعفر ت 336هـ) الذي نقل الداني عنه قوله : ”وكان بعض الكُتَّابِ لا يُغَيِّرُ رَسْمَ المصحفِ الأوَّلِ“ ، وقد يعني ذلك أن بعض الكُتَّابِ كان يُغَيِّرُ رسم المصحف الأول ، وهو الرسم العثماني ، ولكن قد يعني قول ابن المنادي أيضاً أن من الكُتَّابِ من يستعمل رسم المصحف أيضاً في كتابته في غير المصحف .

ويؤكد ذلك ما قاله ابن دُرُسْتُوَيْهِ (ت 347هـ) في مقدمة كتابه الكُتَّابِ وهو يتحدث عن الرسم عموماً : ”وفيه اختلاف بين العلماء ، فمنهم المقتضي خط المصحف والمكتفي بما نشأ عليه ، والقائس إن مصيباً وإن مخطئاً ، وقد أَلَّفَ كل امرئ منهم في ذلك كتاباً على رأيه ، فاخترنا من مذاهبهم جميعاً ما وافق النظر ، وأوجه قياس النحو ... ووجدت كتاب الله عز وجل لا يقاس هجاؤه ولا يخالف خطه ، لكنه يُتَلَقَّى بالقبول على ما أُودِعَ المصحف ، ورأيت العروض إنما هو إحصاء ما لُفِظَ به من ساكن ومتحرك ، وليس يلحقه غلط ولا فيه اختلاف بين أحد ، فلم نعرض لذكرهما في كتابنا هذا“⁷⁰.

وقال أبو حيان الأندلسي (ت 745هـ) : ”فقد صار الاصطلاح في الكتابة على ثلاثة أنحاء : اصطلاح العروض ، واصطلاح كتابة المصحف ، واصطلاح الكتاب في غير هذين“⁷¹.

وعلى الرغم من شيوع استعمال الرسم القياسي في كتابة المصاحف إلا أنه خلاف الأصل ، وظل رسم المصحف متميزاً يحرص كثير من الخطاطين والعلماء على كتابة المصاحف به ، وخصَّنه علماء القراءة بتأليف الكتب في ذكر خصائص الرسم حفاظاً عليه ، وتمييزاً له عن كتب الإملاء أو الرسم القياسي .

70 كتاب الكُتَّابِ ص 15-16.

71 الهجاء ص 43.

المبحث الرابع اختلاف الرسوم في المصاحف المطبوعة

لا شك في أن الحاضر هو امتداد للماضي ، ويحمل كثيراً من آثاره ، وقد حَمَلَتِ المصاحف المطبوعة خصائص المصاحف المخطوطة في العصور المتقدمة ، فنجد مصاحف التزم خطاؤها بالرسم العثماني ، ونجد مصاحف استعملوا فيها الرسم القياسي ، لكن دائرة ذلك الاستخدام آخذة بالضيق في العقود المتأخرة ، بعد نُشْرِ كثير من كتب رسم المصحف ، وتطور وسائل الطباعة ، وتولي لجان علمية متخصصة تدقيق المصاحف ونشرها ، وهذا تتبع لعدد من المصاحف المطبوعة وموقفها من الالتزام من الرسم العثماني.

المطلب الأول : مصاحف مطبوعة لم تلتزم بالرسم العثماني

كانت الدول الأوروبية أسبق في طباعة المصحف ، لأنهم سبقوا إلى اختراع آلات الطباعة ، وكانت طباعتهم للمصحف تعتمد على تنضيد الحروف ، ومن أقدم المصاحف المطبوعة في أوروبا المصحف الذي طُبِعَ في مدينة هامبورج في ألمانيا سنة (1694م = 1106هـ) ، وأشرف على طباعته هنكلمان ، وهو بالرسم الإملائي ، وعدد صفحاته 560 صحيفة ، وفيه كثير من الأخطاء في الرسم والضبط⁷².

ومثل مصحف هنكلمان المصحف الذي أشرف على طباعته المستشرق الألماني جوستاف فلوجل ، سنة 1836م ، وأعيد طبعه عدة طبعات ، وهو مطبوع بطريقة تنضيد الحروف ، بالرسم الإملائي ، ولم يخل من الأخطاء أيضاً ، وهذه صورة صحيفة منه⁷³:

72 ينظر : رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية ص 601-603 ، وعبد الله بن عبد الرحمن الخطيب : تاريخ طباعة القرآن في أوروبا (بحث) ص 25-27 ، وأحمد محمود حلمي زناتي : تاريخ طباعة القرآن الكريم لدى المستشرقين (بحث) ص 89-94.

73 ينظر : أحمد محمود حلمي زناتي : تاريخ طباعة القرآن الكريم لدى المستشرقين (بحث) ص 97-102.

سورة الفرقان

مَكِّيَّةٌ وَهِيَ سَبْعٌ وَسَبْعُونَ آيَةً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ۲ الَّذِي لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَدْفِيرًا ۳ وَأَنْتَهُدُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۴ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا ۵ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ۶ وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْنَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةٌ وَأَصِيلًا ۷ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ۸ وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْآسْوَإِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا مَلَكٌ مَعَهُ نَدِينًا ۹ أَوْ يُنزلُ إِلَيْنَا كَنْزٌ أَوْ تَكْوِينٌ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَخْحُورًا ۱۰ أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ۱۱ تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا

187

وظهرت طباعة مصحف مخطوط في أوربا أيضاً في مدينة لايسك ، بالاستناد إلى مصحف للخطاط التركي حافظ عثمان المتوفى سنة 1110هـ ، كتبه سنة (1094هـ) ، كما هو مُدَوَّنٌ في آخر المصحف ، وهو من المصاحف المكتوبة بالرسم القياسي⁷⁴.

وكاتب هذا المصحف هو الخطاط التركي عثمان بن علي القسطنطيني ، ولد سنة (1052هـ) ونشأ في القسطنطينية (إستانبول) وتعلم بمدارسها ، وحفظ القرآن فَلُقِّبَ

74 تحتفظ مكتبة جامعة القاهرة بنسخة منه برقم (4405) (ينظر : رسم المصحف ص 604).

لذلك بالحافظ ، وكتب حافظ عثمان خمسة وعشرين مصحفاً ، في غاية الحسن والجمال ، وتوفي في القسطنطينية سنة 1110هـ⁷⁵ .

وكان مصحف حافظ عثمان قد اشتهر في العالم الإسلامي شهرة واسعة ، وطُبِعَ في عواصم إسلامية كثيرة ، قال الأستاذ وليد الأعظمي : ” وقد طُبِعَ مئات الطبعات في مختلف الأقطار الإسلامية ، وانتشر في العالم الإسلامي ، وفاق الطبعات السابقة واللاحقة“⁷⁶ .

وعلى الرغم من أن حافظ عثمان ذكر في خاتمة مصحفه أنه اعتمد على مصحف علي القاري ، حيث قال في آخر أحد المصاحف التي كتبها : ”كتبه العبد الفقير ، إلى رحمة ربه القدير ، سَمِيَّ جامع القرآن ، الشهير بحافظ عثمان ... راقماً على ما وافق مصحف الشيخ المعروف بعلي القارئ المكي بين الفحول والأعيان ، وكان الفراغ في أوائل شعبان ، بعناية ربه الديان في سنة سبع وتسعين وألف ، من هجرة من له العز والشرف“ .

وعلى الرغم من أن علياً القاري (ت 1014هـ) كان من علماء رسم المصحف ، وله شرح على العقيلة في الرسم للشاطبي ، ومصحفه الذي تحدثنا عنه سابقاً بالرسم العثماني ، فإن مصحف حافظ عثمان كان بالرسم القياسي ، كما يدل على ذلك النظر في سورة الفاتحة وغيرها من صفحات المصحف .

وكان لحافظ عثمان أثره في خطاطي زمانه ، ومن جاء بعده ، خاصة في تركيا والبلدان المجاورة ، فالمصحف الذي كتبه محمد أمين الرشدي سنة 1236هـ ، الذي طُبِعَ في العراق مراراً في القرن الماضي ، كان يعتمد على مصحف حافظ عثمان في رسم الكلمات ، فجاء على الرسم القياسي في الغالب⁷⁷ . وهذه صورة أول مصحف حافظ عثمان:

75 ينظر : محمد طاهر الكردي : تاريخ الخط العربي وآدابه ص 339 ، ووليد الأعظمي : تراجم خطاطي بغداد المعاصرين ص 129 .

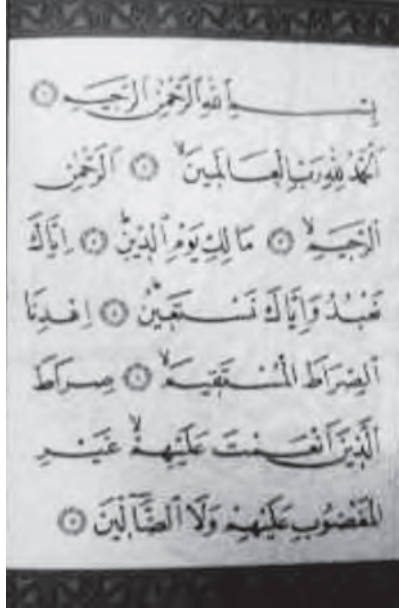
76 تراجم خطاطي بغداد المعاصرين ص 131 .

77 ينظر : طباعة المصحف في العراق (بحث) ص 217 ، و 226-227 .



وَبَقِيَتِ المصاحف تُكْتَبُ في بعض البلدان الإسلامية ، خاصة في تركيا ، بالرسم القياسي ، كما نجد في المصاحف التي كتبها نوري حافظ عثمان المشتهر بقايش زاده ، في مطلع القرن الرابع عشر الهجري ، والمصاحف التي كتبها الخطاط الشهير حامد الآمدي ، وغيرهما من الخطاطين الأتراك ، ولا تزال المصاحف تُطْبَعُ في تركيا على هذا النهج⁷⁸ . وهذه صور من مصحف حافظ قايش زادة المطبوع :

⁷⁸ ليس لدي تاريخ موثق لتاريخ طباعة المصاحف في تركيا ، ولكن لدي عدد من المصاحف التي كتبها خطاطون أتراك ، مثل حافظ عثمان ، وقايش زاده ، وحامد الآمدي ، ومحمد أوزجاي ، وهي كافية في بيان استمرار طباعة المصاحف في تركيا وهي مكتوبة بالرسم القياسي .



سورة الفاتحة في مصحف قايش زاده المطبوع



خاتمة طبع مصحف حافظ قايش زاده



وينبغي التذكير بأن قولنا إن هذه المصاحف مكتوبة بالرسم القياسي لا يخلو من مسامحة ، فالواقع أنها احتفظت بكثير من خصائص الرسم القديم ، وأكثر ما وقع فيها من خروج عن الرسم العثماني هو إثبات الألفات المحذوفات ، وهناك عشرات الكلمات التي وقع في رسمها زيادة أو بدل أو فصل ووصل ، وقد تتبعت رسم عدد منها في أربعة مصاحف من المصاحف التي كتبها خطاطون أترك في العصور المتأخرة أو في العصر الحديث ، ووجدت رسمها يطابق رسمها في مصحف المدينة النبوية ، وسوف أثبت في هذا الجدول عدداً منها على سبيل التمثيل لا الحصر :

السورة	الآية	مصحف المدينة	مصحف حافظ عثمان	مصحف قايش زادة 1305هـ	مصحف حامد الأمدي	مصحف محمد أوزجاي
البقرة	3	الصَّلَاةَ	√	√	√	√
=	43	الرُّكُوءَ	√	√	√	√
=	72	فَادَارَ تُمْ	فاداراتم	فاداراتم	√	√
=	218	رَحِمَتَ	√	√	√	√
=	231	يَغَمَتَ	√	√	√	√
النساء	78	فَمَالِ هَؤُلَاءِ	√	√	√	√
المائدة	29	جَزَاءُ	√	√	√	√
الأنعام	5	أَنْبَتُوا	√	√	√	√
=	34	نَبِيٍّ	√	√	√	√
=	53	بِالْفَدْوَةِ	√	√	√	√
=	94	شُرَكَوُا	√	√	√	√
التوبة	47	وَلَا وَضَعُوا	√	√	ولا أوضعوا	ولا أوضعوا
هود	14	فَسَاءَ لِمِ	√	√	√	√
يوسف	2	فُرُءَانَا	قرانا	قرانا	√	√
=	16 و 18	وَجَاءَ وَ	√	جاءوا-√	√	√

مصحف محمد أوزجاي	مصحف حامد الأمدي	مصحف قايش زادة 1305هـ	مصحف حافظ عثمان	مصحف المدينة	الآية	السورة
√	√	√	√	تَفْتَوُا	85	=
√	√	√	√	تَأْتِسُوا	87	=
√	√	√	√	نَبِؤُا	9	إبراهيم
√	√	√	√	الضُّعْفَتُوَا	21	=
الضعفاؤا	√	√	√	يَنْفِقِيوَا	48	النحل
√	√	وإيتاء	√	وإيتاءِ	90	=
√	√	√	√	وَيَدْعُ الْإِنْسِنُ	11	الإسراء
√	√	√	√	لِشَأْنِ	23	الكهف
√	√	يابنؤم	يابنؤم	يَبْنُومَ	94	طه
√	√	√	√	أَفَايِنَ	34	الأنبياء
√	√	√	√	الْمَلُؤَا	24	المؤمنون
√	√	√	√	أَيُّه الْمُؤْمِنُونَ	31	النور
√	√	√	√	مَالِ هَذَا	7	الفرقان
√	√	واعتوا	واعتوا	وَعَتَوَا	21	=
√	√	√	√	يَعْبُؤَا	77	=
√	√	√	أنباؤا	أَنْبِؤُوا	6	الشعراء
√	√	الأيكة	الأيكة	لَيْكِكَةَ	176	=
√	√	√	√	عَلِمَتُوا	197	=
√	√	لأذبحنه	لأذبحنه	لَأَذْبِحْنَهُ	21	النمل
√	√	بلقاء	√	بِلِقَائِي	8	الروم
√	√	√	√	يَبْدُوا	11	=
√	√	شفعاء	√	شَفَعَتُوا	13	=



السورة	الآية	مصحف المدينة	مصحف حافظ عثمان	مصحف قايش زادة 1305هـ	مصحف حامد الأمدي	مصحف محمد أوزجاي
فاطر	28	أَلْعَلَمَتُوا	√	√	√	√
الصفات	106	أَلْبَلَّتُوا	√	البلاء	√	√
ص	21	نَبَّؤا	√	√	√	√
غافر	41	أَلْتَجَّوَة	√	√	√	√
=	47	أَلْضَعَفَتُوا	√	الضعفاء	√	√
=	50	دَعَتُوا	√	دعاء	√	√
الشورى	21	شَرَكْتُوا	شركاء	شركاء	√	√
=	24	وَيَمْحُ اللَّهُ	√	ويمحو الله	√	√
=	40	وَجَزَّوَا	√	وجزاء	√	√
الزخرف	3	قُرءَنَا	قرانا	قرانا	√	√
=	18	يُسْتَوُوا	√	√	√	√
=	49	يَتَأَيَّهُ السَّاحِرُ	√	√	√	√
النجم	20	وَمَنَوَة	√	ومنات	√	√
القمر	6	يَدْعُ الدَّاعِ	√	√	√	√
التغابن	5	نَبَّؤا	√	√	√	√
المعارج	36	فَالِ الَّذِينَ	√	√	√	√
القيامة	3	أَلَّن	√	أن لن	√	√
العلق	18	سَدَّعُ	√	√	√	√

ويتضح من هذا الجدول أنه لا يمكن القول بأن هناك مصاحف مكتوبة بالرسم القياسي بشكل كامل ، اللهم إلا المصاحف المطبوعة في أوروبا بطريقة تنضيد الحروف ، كما مرت الإشارة إليها.

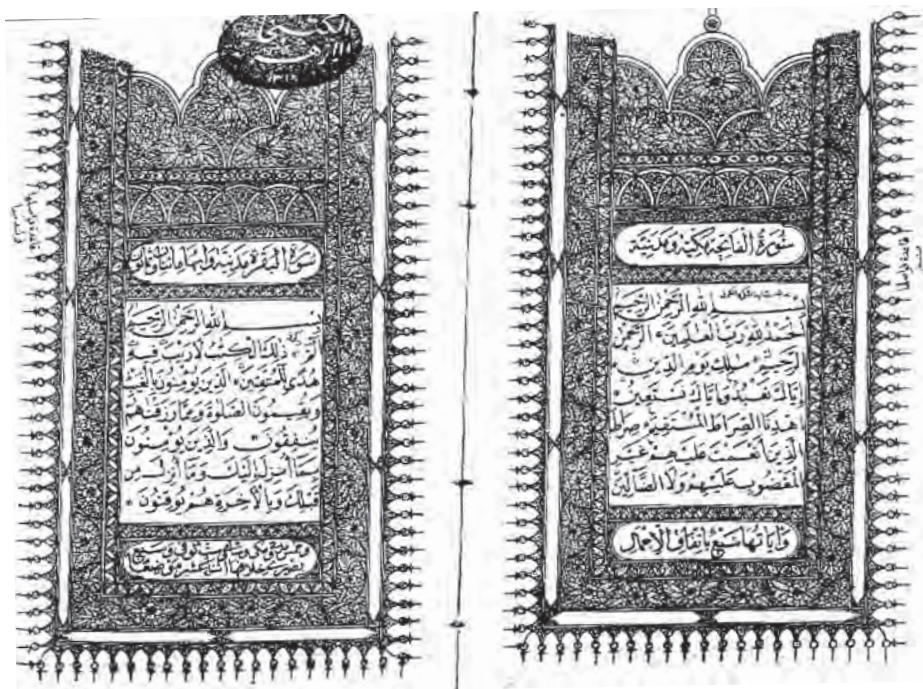
المطلب الثاني : مصاحف مطبوعة التزمت بالرسم العثماني

غلب على المصاحف المخطوطة المتأخرة كتابتها بالرسم القياسي ، وانعكس ذلك على طباعتها ، فكانت المطابع لا تراعي طبع المصحف على قواعد الرسم العثماني ، بل كانت تعتمد في رسمه على قواعد الإملاء المحدثه ، اللهم إلا في النزر اليسير من الكلمات كانت تكتب على قواعد الرسم العثماني⁷⁹.

ومن أقدم المصاحف المطبوعة بالرسم العثماني المصحف المطبوع في مدينة قازان ، في جمهورية تترستان في روسيا ، الذي طبع سنة 1848م⁸⁰ ، والنسخة التي اطلعت عليها مطبوعة سنة (1877م = 1295هـ) ، وهي مطبوعة بطريقة تنضيد الحروف ، مثل مصحف هامبورج ، إلا أنه أقل أخطاء منه ، ويتميز بالالتزام بقدر كبير بخصائص الرسم العثماني⁸¹.

واشتهر بمصر في أوائل القرن الرابع عشر الهجري مصحف المخللاتي ، الذي طُبِعَ بالمطبعة البهية في القاهرة سنة 1308هـ (1890م) بالرسم العثماني ، كتبه الخطاط عبد الخالق حقي المعروف بابن الخوجه ، مع مقدمة في الرسم والضبط وعدد الآي للشيخ رضوان بن محمد المخللاتي ، واشتهر بمصحف المخللاتي لتوليه الإشراف على طباعته كما جاء في خاتمته ، وهذه صورة صحيفة سورة الفاتحة وأول سورة البقرة في المصحف:

79 ينظر : عبد الفتاح القاضي : تاريخ المصحف الشريف ص 59.
80 ينظر : عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب : تاريخ طباعة القرآن في أوروبا (بحث) ص 33.
81 يتكون من 534 صحيفة ، ومنه نسخة في مكتبة جامعة القاهرة برقم 21542 (ينظر : رسم المصحف ص 603-604).



وكان هذا المصحف هو المعول عليه لِمَا اشتمل عليه من المزايا السابقة ، لكنه كان يعاني من رداءة الورق وسوء الطباعة ، فأدى ذلك إلى البحث عن مصحف جديد يجمع بين الدقة وجمال الخط وجودة الطبع ، وتحقق ذلك في المصحف الأميري⁸².

ولم تكن الجهود الفردية كافية لخدمة المصحف الشريف وطباعته ، ومن ثم دخلت طباعة المصحف مرحلة جديدة بعد أن تشكلت في مصر لجنة من كبار العلماء لإعداد نسخة جديدة من المصحف الشريف بالرسم العثماني ، في زمن الملك فؤاد الأول ملك مصر ، تتكون من الشيخ محمد علي خلف الحسيني الحداد ، شيخ المقارئ المصرية⁸³ ، وحفني بك ناصف ، ومصطفى عناني ، وأحمد الإسكندري

82 ينظر : عبد الفتاح القاضي : تاريخ المصحف الشريف ص 60 ، وآمال رمضان عبد الحميد : تاريخ طباعة المصحف الشريف بمصر (بحث) ص 199-200.

83 جاء في خاتمة الطبعة الأولى أن الشيخ محمد خلف الحسيني الحداد هو الذي كتب المصحف بخطه ، وفي بعض المصادر إشارة إلى أن الشيخ الحداد صحّح النسخة وأن محمد جعفر بك الخطاط المصري هو الذي صنع أشكال الحروف الجديدة التي طبع بها المصحف الأميري (ينظر : آمال رمضان عبد الحميد : تاريخ طباعة المصحف الشريف في مصر (بحث) ص 193-194).

، وأنجزت إعداد المصحف سنة 1337هـ ، وطبع في مطبعة المساحة سنة 1342هـ ، = 1932م ، وعُرفَ بالمصحف الأميري ، وصدرت طبعته الثانية سنة 1371هـ = 1952م ، بعد مراجعته من لجنة برئاسة الشيخ علي محمد الضباع ، شيخ المقارئ المصرية ، وتوالت طباعة هذا المصحف في مصر وخارجها لِمَا حظي به من تدقيق علمي ، وجمالٍ في رسم حروفه وإخراجه. وهذه صورة صحيفة سورة الفاتحة وأول سورة البقرة في المصحف:



واشتهر مصحف المدينة النبوية ، الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1405هـ = 1985م ، من مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة المنورة ، وهو بخط عثمان طه ، واُعْتُمِدَ فيه على المصحف الأميري في الرسم والضبط والوقوف ، ثم استمرت اللجنة العلمية للمصحف في تدقيقه ومراجعته ، وأصدرت مصاحف بروايات أخرى غير رواية حفص عن عاصم ، وكان لمصحف المدينة النبوية أثر مباشر وغير مباشر في المصاحف التي صارت تطبع في العالم الإسلامي.

ويطول الحديث في متابعة حركة طباعة المصحف في العقود الأخيرة في البلاد الإسلامية في المشرق والمغرب ، وهو ليس من أهداف هذا البحث الذي يسعى



للقوف على مدى التزام تلك المصاحف بالرسم العثماني ، وقد اتضحت الصورة إلى حد كبير ، وتتلخص في أن التوجه العام في العقود الأخيرة هو الالتزام بالرسم العثماني في طباعة المصحف ، إلا في بعض البلدان ، مثل تركيا التي لها مدرسة خاصة في الخط والرسم ، تحرص على المحافظة عليها ، وفيها قدر كبير من عدم الالتزام بالرسم العثماني ، وهي مدرسة لها جذورها الممتدة في تاريخ الخط العربي وكتابة المصاحف ، منذ زمن ابن البواب ، ومروراً بياقوت المستعصمي ، ثم حافظ عثمان ، وغيرهم من كبار الخطاطين الذين أبدعوا في رسم الحرف العربي ، لكنهم قَصَّروا في مراعاة خصائص الرسم المصحفي .

وفي ختام الحديث عن المصاحف المطبوعة بالرسم العثماني في العصر الحديث ينبغي الإشارة إلى أمرين اثنين:

الأول : أن بين هذه المصاحف اختلافاً في رسم عدد من الكلمات ، سببه اختلاف المصادر المعتمدة في تثبيت رسم الكلمات ، وهذا جدول في ما اختلف فيه عدد من المصاحف المطبوعة التي التزمت بالرسم العثماني ، وهي بين مشرقية ومغربية ، وبرواية حفص عن عاصم ، أو ورش عن نافع ، أو قالون عن نافع ، وهي :

1. مصحف المدينة النبوية ، برواية حفص عن عاصم ، بخط عثمان طه ، ومثله المصحف الأميري 1342هـ ، ومصحف قطر 1430هـ ، ومصحف البحرين 1434هـ ، ومصحف دولة الكويت 1435هـ ، ومصحف الشيخ مكتوم بن راشد 1437هـ .

2. المصحف المحمدي ، برواية ورش عن نافع ، كتبه الخطاط السيد محمد المعلمي ، وطبع المغرب 1431هـ = 2011م ، ومثله المصحف الحسني المُسَبَّح ، المطبوع في المغرب سنة 1417هـ ، ومثله مصحف المدينة النبوية برواية ورش عن نافع ، 1428هـ .

3. مصحف الجماهيرية برواية قالون عن نافع ، الطبعة الثانية 1989م ، وكتبه الخطاط أبو بكر ساسي المغربي .

4. مصحف برواية حفص عن عاصم ، طبع الهند سنة 1423هـ = 2002م ، وكتبه محمود أحمد ابن عبد الحق ، مطبعة فريد بُكْدِيْبوت ، نيودلهي .

وهذا جدول بالكلمات التي اختلفت فيها هذه المصاحف في الجزء الأول من القرآن الكريم:

السورة	الآية	مصحف المدينة	المصحف المحمدي	مصحف الجماهيرية	المصحف الهندي
الفاتحة	5	أَصْرَطَ	√	الصرط	الصرط
=	7	أَبْصَرَهُمْ	√	أبصارهم	أبصارهم
=	7	غَشَوَهُ	√	غشاوة	غشاوة
=	15	طَغَيْنَهُمْ	√	طغيانهم	طغيانهم
=	16	يَجْرَتُهُمْ	√	تجارتهم	تجارتهم
=	19	أَصْبَعَهُمْ	√	أصابعهم	أصابعهم
=	19	الصَّوَاعِقِ	√	الصواعق	الصواعق
=	20	أَبْصَرَهُمْ	√	أبصارهم	أبصارهم
=	20	وَأَبْصَرَهُمْ	√	وَأبصارهم	وَأبصارهم
=	22	فِرَاشًا	√	فراشاً	فراشاً
=	27	مِثْقَالَهُ	√	ميثاقه	ميثاقه
=	28	أَمْوَاتًا	√	أمواتاً	أمواتاً
=	28	فَأَحْيَاكُمْ	فأحياكم	فأحياكم	فأحياكم
=	40	إِسْرَائِيلَ	إسرائيل	إسرائيل	إسرائيل
=	40	وَإِنِّي	√	وإياي	وإياي
=	42	بِالْبَاطِلِ	√	بالباطل	بالباطل



المصحف الهندي	مصحف الجماهيرية	المصحف المحمدي	مصحف المدينة	الآية	السورة
شفاعة	شفاعة	√	شَفَعَةٌ	48	=
√	والصابين	√	وَالصَّابِغِينَ	62	=
صالحاً	صالحاً	√	صَالِحًا	62	=
ميثاقكم	ميثاقكم	√	مِيثَاقِكُمْ	63	=
نكالا	نكالا	√	نَكَلًا	66	=
كلام	كلام	√	كَلِمَ	75	=
ميثاق	ميثاق	√	مِيثَاقٍ	83	=
وبالوالدين	وبالوالدين	√	وَبِالْوَالِدَيْنِ	83	=
√	√	إِحْسَانًا	إِحْسَانًا	83	=
ميثاقكم	ميثاقكم	√	مِيثَاقِكُمْ	84	=
دياركم	دياركم	√	دِيَارِكُمْ	84	=
ديارهم	ديارهم	√	دِيَارِهِمْ	85	=
والعدوان	والعدوان	√	وَالْعُدْوَانَ	85	=
ميثاقكم	ميثاقكم	√	مِيثَاقِكُمْ	93	=
إيمانكم	إيمانكم	√	إِيمَانِكُمْ	93	=
يعلمن	يعلمن	يعلمن	يُعَلِّمَانِ	102	=
خلاق	خلاق	√	خَلْقٍ	102	=
راعنا	راعنا	√	رَاعِنَا	104	=
بالإيمان	بالإيمان	√	بِالْإِيمَانِ	108	=
إيمانكم	إيمانكم	√	إِيمَانِكُمْ	109	=
برهانكم	برهانكم	√	بُرْهَانِكُمْ	111	=
√	إبراهيم	إبراهيم	إِبْرَاهِيمَ 84	124	=
√	وأوصى	وأوصى	وَوَصَّى	132	=
أعمالنا	أعمالنا	√	أَعْمَلْنَا	139	=

المصحف الهندي	مصحف الجماهيرية	المصحف المحمدي	مصحف المدينة	الآية	السورة
أعمالكم	أعمالكم	√	أَعْمَلُكُمْ	139	=
شهادة	شهادة	√	شَهَادَةٌ	140	=
بغافل	بغافل	√	بِعَافِلٍ	140	=

ويتبين من الجدول حجم الاختلاف في رسم الكلمات بين هذه المصاحف ، فقد بلغ عدد الكلمات المختلف فيها في الجزء الأول فقط اثنتين وأربعين كلمة ، ويمكن تمييز مجموعتين فيها ، وهي : مجموعة مصحف المدينة والمصحف المحمدي ، ومجموعة مصحف الجماهيرية ومصحف الهند ، ومع ذلك فإن بين مصاحف المجموعة الواحدة تبايناً أيضاً ، وإن كان طفيفاً ، لكنه يشير إلى أن المصحف إذا كان مكتوباً بالرسم العثماني لا يعني أنه سيكون مطابقاً لجميع المصاحف التي التزمت به .

والأمر الآخر : إن حديثنا السابق عن المصاحف المخطوطة والمطبوعة ، التي التزمت بالرسم العثماني ، والتي لم تلتزم به ، ينبني على استقراء ناقص ، فهو بحسب ما تيسر لي الاطلاع عليه من مصاحف ، وهناك آلاف المصاحف - مخطوطة أو مطبوعة - التي لم يتيسر للباحثين النظر فيها واستجلاء طريقة رسمها وضبطها ، وعد آيها ، وعلامات الوقوف فيها ، وقد يغير النظر فيها بعض الأحكام التي يتداولها الدارسون ، وأقرب مثال إلى ذلك القول بأن المصاحف التي كتبها الخطاطون الأتراك مرسومة بالرسم القياسي ، بشكل عام ، وقد يُفاجأ القارئ بالقول بأن أحد المصاحف التي كتبها الخطاط نوري قايش زاده هو بالرسم العثماني ، وسبق وصف أحد مصاحفه المكتوبة بالرسم القياسي .

فالمصحف الذي كتبه قايش زاده سنة 1309هـ ، واكتمل تذهيبه سنة 1313هـ ، مكتوب بالرسم العثماني بشكل عام ، وهو محفوظ في مكتبة جامعة مشجان برقم 173 ، وقد يكون هذا المصحف هو المصحف الثاني بعد المئة من المصاحف التي كتبها هذا الخطاط العظيم ، كما جاء في خاتمة المصحف هذه :



ويكفي للدلالة على التزام قايش زاده بالرسم العثماني في كتابة هذا المصحف نقل صورة صحيفة سورة الفاتحة وأول البقرة منه :



وجميع الكلمات ذات الرسم الخاص في هاتين الصحيفتين مرسوم بالرسم العثماني ، إلا كلمة (مالك) ، وقد يكون رسمها بالألف سهواً من الكاتب ، فقد أظهر التزاماً كبيراً بخصائص الرسم العثماني في هذا المصحف ، كما يظهر في الصحيفة الثانية من سورة البقرة :



وكان قايش زاده قد كتب سنة 1305هـ مصحفه التاسع والتسعين ، بالرسم القياسي ، وتقدم الحديث عنه في المصاحف المخطوطة التي لم تلتزم بالرسم العثماني ، ونقل صورة لأول المصحف ، وهذه خاتمة :



وليس من الصعب إذن على الخطاطين الأتراك كتابة المصحف بالرسم العثماني ، فلا يحول بينهم وبين ذلك إلا مراعاة التقاليد السائدة في بلادهم منذ مئات السنين ، فقد أبدع بعض الخطاطين الأتراك في كتابة المصحف بالرسم العثماني كما فعل قايش زاده قبل أكثر من قرن ، وكما فعل الخطاط التركي المعاصر رأفت قاوقجي ، الذي كتَبَ المصحف برواية حفص عن عاصم ، بالرسم العثماني ، وطُبِعَ في دار سوزلر في القاهرة سنة 2009م ، بعد موافقة لجنة المصاحف بالأزهر عليه ، وهذه صورة صحيفة سورة الفاتحة وأول سورة البقرة في المصحف :



إن خلاصة ما يمكن استنتاجه من هذا المبحث هو أن المصاحف المطبوعة الأولى ، خاصة ما طُبِعَ في البلدان الأوربية ، كانت مكتوبة بالرسم القياسي (الإملائي) ، وكذلك المصاحف الأولى المطبوعة في البلدان الإسلامية ، وهو امتداد لِمَا كان عليه أكثر المصاحف في القرون المتأخرة.

ولم يستمر ذلك الاتجاه في طباعة المصاحف طويلاً ، بعد أن نشطت الحركة العلمية في البلدان الإسلامية في العصر الحديث ، وطُبِعَتْ كتب علوم القرآن بعامة

، وكتب رسم المصحف بخاصة ، وجعل ذلك القائمين على طباعة المصاحف يحرصون على العودة بالمصاحف إلى صورتها الأولى من ناحية الرسم ، وذلك بمراعاة خصائص الرسم العثماني في كتابتها ، وقد تحقق ذلك الهدف إلى حد كبير ، لكن لا تزال هناك اختلافات في الرسم في المصاحف المطبوعة ، حتى تلك المكتوبة بالرسم العثماني ، فهل من سبيل إلى تجاوزها؟

المبحث الخامس وسائل توحيد الرسم في طباعة المصاحف

من الحقائق التاريخية التي لا يختلف حولها الدارسون هي أن نص القرآن الكريم واحد ، من لدن تلقاه الصحابة من رسول الله ﷺ ، إلى زماننا الحاضر ، لكن رسمه فيه تنوع في رسم عدد من الكلمات ، ويرجع ذلك التنوع إلى ما خطه الصحابة ﷺ في المصاحف العثمانية ، كما يظهر من وصف علماء الرسم في مؤلفاتهم ، ويدل عليه التنوع الموجود في المصاحف المخطوطة القديمة ، كما بيّنا ذلك في المباحث المتقدمة.

وهناك تنوع من نوع آخر في الرسم ، لا يرجع إلى المصاحف العثمانية ، وإنما يستند إلى القواعد التي وضعها علماء العربية للإملاء العربي ، بعد أن اتسعت الدولة الإسلامية ، وازدادت المعارف ، ونشأت العلوم وظهرت المؤلفات فيها ، واحتاج الناس إلى قواعد تضبط الكتابة ، فظهرت مؤلفات خاصة برسم المصحف ، ومؤلفات خاصة بالكتابة في غير المصحف.

وقد التزم الخطاطون بالرسم العثماني بكتابة المصاحف في القرون الأولى ، حين كان الإملاء العربي واحداً وموحداً في المصحف وغيره ، واستمر ذلك بعد وضع قواعد الإملاء العربي بناء على قاعدة كتابة الكلمة بحروف هجائها مبدوءاً بها وموقوفاً عليها ، لكن من الخطاطين من استعمل قواعد الإملاء أو الرسم القياسي في كتابة المصحف ، على نحو ما رأينا في مصحف المخلصي (تاريخه 353هـ) ، ومصحف ابن البواب (تاريخه 391هـ) ، واتسع ذلك في القرون اللاحقة ، واستمر حتى الوقت الحاضر.



وقد دعا العلماء وأفتى الفقهاء بوجوب الالتزام بالرسم العثماني في كتابة المصاحف ، واستجاب كثير من الخطاطين لذلك ، واستمرت كتابة المصاحف بالرسم العثماني ، إلى جانب ما كان يكتب منها بالرسم القياسي ، ولم تدرس معالم الرسم العثماني من الاستعمال ، وشهدت العقود الأخيرة عودة الخطاطين إلى كتابة المصاحف به ، وانحسر استعمال الرسم القياسي في المصاحف المطبوعة .

ويجب علينا ونحن نتحدث عن توحيد الرسم في طباعة المصاحف أن نميز بين الدعوة إلى توحيد الرسم بالاستناد إلى الرسم العثماني الذي كتبه الصحابة ، وبين الدعوة إلى توحيد الرسم بالخلط بينه وبين الرسم القياسي ، فيجب أن تبقى الحدود واضحة بين الرسمين ، واستعمال كل واحد منهما بمجاله الخاص به ، ولا أجد ضرورة للحديث عن أدلة وجوب الالتزام بالرسم العثماني في كتابة المصاحف هنا ، فالأمر مفروغ منه عند أهل الاختصاص بالقراءات والرسم والضبط .

وبناء على ذلك يجب التركيز على بحث الوسائل التي يمكن أن يسلكها الدارسون في الوصول إلى صيغة يقوم عليها توحيد الرسم في المصاحف المطبوعة من غير تفریط بخصائص الرسم العثماني المعروفة .

ولعل اختلاف الرسم في المصاحف المطبوعة يعد أهم مسألة تحتاج إلى الدراسة والمراجعة ، والبحث والتفكير في الوسائل التي يمكن اعتمادها للتخلص منها ، وهناك اختلاف في علامات الضبط وطريقة استعمالها ، وفي علامات الوقوف ، ورؤوس الآي والتجزئة والتحزيب ، لكن تظل مسألة الاختلاف في الرسم في الصدارة من بين تلك المسائل ، ولا شك في أن هذا البحث يُعنى بموضوع الرسم خاصة .

وقد اجتهدتُ في حصر الوسائل التي يمكن أن تكون وسيلة إلى توحيد الرسم في المصاحف المطبوعة ، وجمعتها في أربعة أمور ، أتناولها في المطالب الآتية :

المطلب الأول : الاعتماد على مصحف معين من المصاحف القديمة الموثقة

تحفظ المكتبات الآن بعشراتٍ من المصاحف المخطوطة المكتوبة على الرق ، بالخط الحجازي أو الكوفي ، المجرد أو المنقوطة بنقاط الإعراب التي اخترعها

أبو الأسود الدؤلي ، وهي ترجع إلى القرن الأول أو الثاني الهجريين ، وبعض تلك المصاحف يبدو كاملاً.

وليس هناك ما يحمل على الشك في صحة تلك المصاحف وأصالة النص فيها ، أي أنها ليست مكتوبة في عصور لاحقة ، تقليداً لشكل المصاحف الأولى ، وليس هناك احتمال أن يكون أحدها أحد المصاحف العثمانية الخمسة التي أرسلت في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى الأمصار الخمسة ، ولكنها قد تكون منقولة منها أو من أحد المصاحف المنقولة من المصاحف العثمانية.

ومن دلائل قدم تلك المصاحف أمور ، منها:

1. كتابتها على الرق ، وهو الوسيلة التي كانت متيسرة في تلك الفترة للكتابة أكثر من الورق.

2. استعمال الخط الحجازي أو الخط الكوفي في كتابتها ، وهما من أقدم أنواع الخط العربي.

3. تجردها من العلامات بشكل عام ، واستعمال نقاط الإعراب الحمر التي اخترعها أبو الأسود الدؤلي (ت 69هـ) أو نقاط الإعجام التي ينسب استعمالها إلى نصر بن عاصم (ت 90هـ) ، لا يغير من كونها قديمة ، فهذه العلامات ظهرت في النصف الثاني في القرن الأول.

ولعل مما يساعد على تحديد تاريخها على نحو أكثر دقة استعمال الوسائل الكيميائية الحديثة ، مثل (C 14) ، الذي استعمل في تحديد تاريخ مصحف مكتبة جامعة توبنجن ، وصحائف مكتبة جامعة برمنكهام ، وإذا كانت هذه الوسائل ليست متاحة الآن في بلداننا ، فليس من الصعب توفيرها ، أو إرسال عينات من رقوق المصاحف التي يراد فحصها إلى المختبرات العالمية لتحديد عمرها.

وليس لدينا قائمة وافية بالمصاحف الموجودة في المكتبات العالمية من هذا النوع ، لكن لدينا نماذج منها يمكن دراستها ، واستنتاج هل يمكن اعتماد أحدها مصدراً لرسم الكلمات في المصاحف التي تطبع في زماننا؟



ومن تلك المصاحف مصحف جامع الحسين في القاهرة ، ومصحف متحف طوب قابي سرايي ، اللذين نشرهما الأستاذ الدكتور طيار آتني قولاج في إستانبول ، وسبقت الإشارة إليهما في المبحث الثالث من هذا البحث ، وهذا تعريف موجز بهما:

أولاً : مصحف جامع الحسين في القاهرة⁸⁴:

النسخة الأصلية لهذا المصحف محفوظة في جامع الحسين في القاهرة ، ويتألف المصحف من 1087 ورقة ، وأبعاد صفحاته 68 x 57 سم ، وارتفاعه 40 سم ، ووزنه 80 كغم ، وهو مكتوب على الرِّق ، وفيه أربع ورقات ناقصة ، وهو مكتوب بالخط الكوفي القديم ، وهناك عشر ورقات أعيدت كتابتها بخط مغاير في وقت لاحق . وعدد الأسطر في الصحيفة الواحدة اثنا عشر سطرًا ، إلا في الصفحات التي تبدأ فيها السور فيقل عدد الأسطر إلى أحد عشر سطرًا ، وفي أحيان قليلة إلى عشرة أسطر ، حيث يوجد بين السورتين فراغ قدر سطر أو سطرين يشغله شريط مزخرف . والمصحف في شكله العام مُجَرَّدٌ من الزيادات التي ألحقت بالمصاحف العثمانية في القرون الهجرية الأولى ، وتظهر فيه العلامات الآتية:

1. نِقَاطُ الإعجام على شكل خطوط صغيرة تناسب مقاطع حروف الخط الكوفي ، لكن هذه النقاط لا توضع دائماً ، وقد تخلو صفحات كاملة منها.
2. بضعة خطوط قصيرة توضع عند رؤوس الآي ، قد تكون ثلاثة أو أكثر، منضدة بعضها فوق بعض ، بصورة مائلة غالباً ، وقد لا تظهر تلك الخطوط في جميع المواضع.
3. علامة العشور التي توضع عند رأس كل عشر آيات ، وهي على شكل مربع صغير مزخرف بألوان متعددة أو على شكل مستطيل ، ولا توجد علامات للخموس.
4. شريط مزخرف بألوان متعددة بين كل سورتين ، من غير كتابة في داخله.

84 اعتمدتُ في التعريف بهذا المصحف على الدراسة التي كتبها الدكتور طيار آتني قولاج ، وأثبتها في التقديم للنشرة التي أصدرها للمصحف (ص 133 - 145) ، وعلى القراءة في المصحف نفسه في النسخة الإلكترونية والنسخة الورقية المنشورة له.

ووجود هذه العلامات في المصحف تحمل الدارس على التساؤل عن الحقبة التي يرجع إليها هذا المصحف , فهو لا يمكن أن يكون أحد المصاحف العثمانية الخمسة , حتى لو قلنا إن تلك العلامات قد أضيفت إلى النسخة في حقبة لاحقة , يقول الأستاذ طيار آلتي قولاج: ”وعن رأينا نحن فلا يمكننا القول إن هذا المصحف الشريف واحد من مصاحف سيدنا عثمان ... ويمكننا القول إن المصحف يرجع إلى النصف الثاني من القرن الهجري الأول (السابع الميلادي) ... إن هذا المصحف قد تم نقله من أحد مصاحف عثمان أو من مصحف الكوفة الذي يقرب منه كثيراً , أو من نسخة منقولة من نسخة الكوفة“⁸⁵.

وهذه صورة صحيفة من هذا المصحف:



من سورة البقرة من الآية 136-139

ثانياً : مصحف متحف طوب قابي سرايي⁸⁶:

تحتفظ مكتبة متحف (طوب قابي سرايي) بالنسخة الأصلية لهذا المصحف, تحت رقم (32/44) , ويقع في 408 ورقات ، أبعادها 46×41سم , وتضم كل صحيفة

⁸⁵ المصحف الشريف المنسوب إلى عثمان بن عفان ؓ نسخة المشهد الحسيني بالقاهرة (الدراسة) ص243.

⁸⁶ تنظر: الدراسة التي كتبها الدكتور طيار آلتي قولاج في مقدمة المصحف (ص 79-91).



ثمانية عشر سطرًا بشكل عام , إلا إذا كان في الصحيفة فاتحة سورة فإنها تنقص سطرًا كتابياً واحداً ليحل محله الشريط المزخرف , ومعدل كلمات السطر الواحد خمس كلمات.

ويمكن اعتبار المصحف نسخة كاملة , مع أن النسخة سقطت منها ورقتان, وهناك عدد من الصفحات تصعب قراءتها بسبب انطماش الكتابة فيها واطمحلالها.

ويبدو على المصحف إتقان الصنعة في الرسم وفي وضع العلامات أكثر مما لاحظناه في مصحف جامع الحسين في القاهرة , ومن ثم فإن التاريخ الذي ترجع إليه النسخة هو أواخر القرن الهجري الأول وأوائل القرن الثاني⁸⁷ . وهذه صورة صحيفة من المصحف:



آخر سورة النساء وأول سورة المائدة

إن هذه الإشارة الموجزة إلى المصحفين غير كافية للتعريف بهما ، والكشف عن خصائصهما ، وتقديم كل ما من شأنه إقامة البرهان على صلاحيتهما ليكون كل واحد منهما مرجعاً للرسم في المصاحف في زماننا ، ولكنها مناسبة للفت الأنظار

87 ينظر: المصدر السابق ص 89 .

إليهما ، وإلى أمثالهما من مصاحف قديمة ، يمكن أن يعتمد عليها في الوصول إلى ما نبحت عنه من مصحف يكون حجة في الرسوم ، بعد إقامة دراسات معمقة حول هذه المصاحف وخصائص الرسم فيها.

وقد يعترض بعض الدارسين على فكرة الاعتماد على أحد هذه المصاحف من عدة جوانب ، منها:

1. من المقرر عند علماء الرسم أن الحجة في الرسم هو المصاحف العثمانية التي كتبها الصحابة ﷺ ، وكان بعضهم لا يحتج بالمصاحف المتأخرة عنهم ، قال حسين بن علي الجرجاني الشوشاوي (ت 899هـ) في تنبيه العطشان على مورد الظمان : ”إذ لا حجة بالمصاحف الموجودة بين أيدينا اليوم ، وإنما الحجة بالمصاحف القديمة التي كتبها الصحابة ﷺ ، وهي التي اطلع عليها أبو عمرو الداني ، وأبو داود ، وغيرهما ، من الشيوخ المقتدى بهم في هذا الشأن“⁸⁸.

ومع تحفظ هؤلاء العلماء على الاعتداد بالمصاحف القديمة المخطوطة التي ليس هناك ما يؤكد كونها من المصاحف العثمانية التي كتبها الصحابة ، فإن وجود هذه المصاحف في زماننا يعد ثروة علمية ينبغي الحفاظ عليها ، ودراستها ، والاعتداد بها ، أو الاستئناس بما فيها من رسوم في الأقل ، فإن قام دليل على تاريخ معين لها بالوسائل الحديثة قويت منزلة تلك المصاحف ، وزادت الثقة بما فيها.

قال الأستاذ الدكتور طيار آتلي قولاج وهو يتحدث عن مصحف جامع الحسين: ”... إنَّ هذا المصحف - الذي نرى فيه نسخة كاملة - يدلنا على أن القرآن الكريم لم يُحفظَ فقط بقراءة الحفاظ والمقرئين ، وإنما حُفِظَ أيضاً بخطه ونصه المكتوب ، ولا يزال بين أيدينا مثلما نزلَ به الوحي وكُتِبَ قبل أربعة عشر قرناً ، وهذه المصاحف هي الشاهد الذي لا جدل فيه على رسوخ هذه الحقيقة“⁸⁹.

2. عدم تطابق كثير من ظواهر الرسم في هذه المصاحف مع ما ورد في كتب الرسم المشهورة ، مثل المقنع للداني ، ومختصر التبيين لأبي داود ، والعقيلة

⁸⁸ نقلاً عن الدراسة التي كتبها الدكتور أحمد شرشال في مقدمة تحقيقه كتاب مختصر التبيين لأبي داود (14/1 و120 و152 و204).

⁸⁹ الدراسة التي كتبها الدكتور طيار آتلي قولاج بين يدي المصحف ص 144.



للشاطبي ، ومورد الظمآن للخراز ، ومرت نماذج من اختلاف ما ورد في المصحفين المذكورين من رسوم مع ما ورد في مصحف المدينة ، في المبحث الثالث⁹⁰ ، ومن ثمّ قد يستشكل بعض المشتغلين برسم المصحف اعتماد مثل هذه المصاحف أساساً لطباعة المصاحف في زماننا.

3. في المصاحف القديمة المخطوطة من غرائب الرسوم ما لا يتوافق ما هو معروف في المصاحف المطبوعة في زماننا بالرسم العثماني ، مثل مصحف المدينة النبوية وغيره من المصاحف ، فقد استبعدت اللجان العلمية المشرفة على طباعة هذه المصاحف ما رُوِيَ في كتب الرسم من روايات تتعلق ببعض الظواهر التي لم تشتهر بين علماء الرسم ، وظهرت آثارها في هذه المصاحف المخطوطة.

فنجد في مصحف جامع الحسين في القاهرة من ظواهر الرسم : زيادة الياء في رسم كلمة (بآية ، وبآيات) ، ورسم (حتى وعلى) بالألف بدل الياء هكذا (علا وحتا) ، وزيادة الألف بعد واو (ذو) ، وزيادة ألف في رسم كلمة (شيء) في غير موضع سورة الكهف ، في عشرات المواضع⁹¹ ، ونجد مثل هذه الظواهر أيضاً في مصحف طوب قابي سرايي⁹².

وقد يكون في استعمال هذه الظواهر في رسم المصاحف التي تطبع في زماننا ما يثير كثيراً من الأسئلة لدى من يقرأ فيها ، ومن ثم فإن الاعتماد على المصاحف القديمة المخطوطة في تقرير الرسوم في زماننا ليس هو الخيار الأمثل ، على أني لا أستبعد هذا الخيار بالكلية ، إذ إن حصر تلك المصاحف في المكتبات العالمية ، ودراستها دراسة دقيقة ، لم يتحقق بعد ، وإلى أن يتحقق مثل هذه الدراسة يظل الأمر مطروحاً بين الخيارات الأخرى.

90 بلغ عدد مواضع الاختلاف بين مصحف جامع الحسين في القاهرة ومصحف المدينة النبوية 2335 موضعاً (ينظر : إيداد سالم صالح السامرائي : ظواهر الرسم في مصحف جامع الحسين ص 405-565).

91 ينظر : إيداد سالم صالح السامرائي : ظواهر الرسم في مصحف جامع الحسين ص 405-565.

92 ينظر : مصحف طوب قابي سرايي (الدراسة) ص 89-90.

المطلب الثاني : الاعتماد على رواية عالم من علماء الرسم أو اختياره

إذا تعذر اطلاعنا اليوم على أحد المصاحف العثمانية الخمسة التي أرسلها الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى الأمصار الإسلامية ، لذهاب نسخها أو اختفائها ، وإذا كانت المصاحف القديمة المخطوطة الباقية ليست بذلك المقام الذي يجعلنا الآن نعتمدها في توحيد الرسوم ، فإن الرجوع إلى كتب علماء الرسم الذين نظروا في المصاحف العثمانية ووصفوا لنا رسم الكلمات فيها قد يفني بالغرض ، ويحقق المقصود.

ونجد اللجان العلمية المشرفة على طباعة المصاحف قد فعلت ذلك في عصرنا ، فجاء في التعريف بالمصحف الأميري الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1342هـ ، وهو أول المصاحف الحديثة التي حظيت بإشراف لجنة علمية متخصصة ، ما نصه: ”وأخذَ هجاؤه مما رواه علماء الرسم عن المصاحف التي بعث بها عثمان بن عفان إلى البصرة والكوفة والشام ومكة ، والمصحف الذي جعله لأهل المدينة ، والمصحف الذي اختص به نفسه ، وعن المصاحف المنتسخة منها ، أما الأحرف اليسيرة التي اختلفت فيها أهجية تلك المصاحف ، فأتبعَ فيها الهجاء الغالب ، مع مراعاة قراءة القارئ الذي يُكْتَبُ المصحف لبيان قراءته ، ومراعاة القواعد التي استنبطها علماء الرسم من الأهجية المختلفة على حسب ما رواه الشيخان : أبو عمرو الداني وأبو داود سليمان بن نجاح ، مع ترجيح الثاني عند الاختلاف ... والعمدة في بيان ذلك على ما حققه الأستاذ محمد بن محمد الأموي الشريشي المشهور بالخرّاز في منظومته (مورد الظمان) وما قرره شارحها المحقق الشيخ عبد الواحد بن عاشر الأنصاري الأندلسي“.

ونُقِلَتْ هذه الفقرة في التعريف بمصحف المدينة النبوية مختصرة ، وكانت في الطبعة الأولى بهذه الصيغة : ”وأخذَ هجاؤه مما رواه علماء الرسم عن المصاحف التي بعثَ بها عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى البصرة والكوفة والشام ومكة ، والمصحف الذي جعله لأهل المدينة ، والمصحف الذي اختص به نفسه ، وعن المصاحف المنتسخة منها ، وقد رُوِيَ في ذلك ما نقله الشيخان أبو عمرو الداني وأبو داود سليمان بن نجاح ، مع ترجيح الثاني عند الاختلاف“.

وصارت العبارة في الطبقات الأخيرة من مصحف المدينة ، برواية حفص عن عاصم (طبعة 1427هـ) ، هكذا : ”مع ترجيح الثاني عند الاختلاف غالباً ، وقد يؤخذ بقول غيرهما“.

وصارت في مصحف المدينة برواية ورش عن نافع (طبعة 1428هـ) هكذا : ”مع ترجيح الثاني عند الاختلاف غالباً ، على ما حققه الأستاذ محمد بن محمد الأموي الشريشي الشهير بالخرز في منظومته مورد الظمان ، وما قرره الأستاذ إبراهيم بن أحمد المارغني التونسي في (دليل الحيران على مورد الظمان) ، وقد يؤخذ بما نقله غيرهما ، كالبلسني صاحب (المُنْصِف) ، وكالشيخ الطالب عبد الله بن محمد الأمين بن فال الجكني في كتابه (المحتوى الجامع رَسَم الصحابة وَضَبَطَ التابع) وغير هذين من العلماء المحققين“.

ويبدو من تأمل القاعدة التي استندت إليها اللجنة العلمية لمصحف المدينة النبوية أن اللجنة لم تقيد نفسها بمتابعة رواية عالم معين من علماء الرسم ، وصار عملها أقرب إلى الاختيار من المصادر الرئيسة لهذا العلم ، فمستندها الأصلي كان الداني وتلميذه أبا داود ، مع ترجيح الثاني عند الاختلاف ، متابعاً في ذلك قاعدة لجنة المصحف الأميري ، ثم أضافت كلمة (غالباً) ، ثم أضافت عبارة (وقد يؤخذ بقول غيرهما) ، ثم وَسَّعَتْ دائرة الأخذ في المصحف الخاص برواية ورش.

واقترنت اللجنة المشرفة على مصحف الجماهيرية على ما اختاره الإمام الداني من رسوم ، ووضعت على صفحة الغلاف هذه العبارة : **وَالرَّسْمُ الْعَرَبِيُّ فِي الْكَلِمَاتِ وَالْأَفْظَانِ وَالنَّوْءِ وَالذَّلِيِّ** وجاء في التعريف بهذا المصحف ما نصه : ”وقد اعتنى علماء المسلمين منذ القدم بهذا الرسم ودونوه وأفردوا له المؤلفات الكثيرة ، ومن بين هؤلاء العالم المتبحر المقرئ الشيخ أبو عمرو الداني الذي آثرنا أن نرسم هذا المصحف الشريف بالوجه الذي اختاره ، ونُسِبَ إليه ، وعُرِفَ به ...“.

وأبو عمرو عثمان بن سعيد الداني الأندلسي ، المتوفى سنة 444هـ ، الذي أَلَفَ كتاب (المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار) ، وتلميذه أبو داود سليمان بن نجاح الأندلسي ، المتوفى سنة 496هـ ، الذي أَلَفَ كتاب (مختصر التبيين لهجاء

التنزيل)، هما أشهر عالِمَيْنِ في رسم المصحف ، واعتمد الشاطبي (القاسم بن فيرّه المتوفى سنة 590هـ) في منظومته (عقيلة أتراي القصائد في أسنى المقاصد في علم رسم المصاحف) على كتاب المقنع للداني ، واعتمد محمد بن محمد الشَّريشي الشهير بالخرّاز (المتوفى سنة 718هـ) في منظومته (مورد الظمآن في رسم أحرف القرآن) على المقنع ومختصر التبيين لأبي داود ، وزاد عليهما زيادات من غيرهما. ومن ثم لم يكن اعتماد اللجان العلمية المشرفة على طبع المصاحف على كتب الداني وأبي داود أمراً مستغرباً ، لكن تلك اللجان بقيت بشكل عام مترددة بينهما ، ثم وَسَّعَتْ دائرة استفادتها من غيرهما ، حتى صار عملها في النهاية أشبه بالانتقاء من مصادر الرسم كافة.

وظهرت في السنين الأخيرة مؤلفات أخرى في الرسم لم تكن معروفة للمشتغلين بهذا العلم ، ولا للعاملين في لجان المصاحف ، تنحو مَنْحَى لا يتطابق مع ما هو معروف في كتب الداني وأبي داود ، ويمكن أن يطلق عليها كتب الرواية المشرقية للرسم ، فقد كشف البحث في مصادر الرسم القديمة ، والنظر في فهارس المخطوطات عن وجود عدد من كتب الرسم أَلْفَهَا علماء المشرق ، بعضها لا نَعْرِفُ إلا اسمه ، وبعضها نُقِلَتْ نصوص منه ، وبعضها لا يزال مخطوطاً ، وهي جديرة بالدراسة والتحقيق ، لتكون بأيدي الدارسين المهتمين برسم المصحف ، لا سيما أنها تضمنت روايات في رسم المصحف تميزت عما ورد في كتب أهل المغرب والأندلس ، وهي جديرة بالدراسة والموازنة والتوثيق.

ومن تلك الكتب:

1. كتاب (خط المصاحف) لتاج القراء الكرمانى المتوفى بعد سنة 500هـ⁹³.
2. كتاب (الهجاء في الرسم) لمؤلف مجهول عاش في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجريين⁹⁴.

93 صدرت طبعته الثانية عن دار الغوثاني بتحقيقي سنة 1436هـ = 2015م.

94 صدرت طبعته الأولى عن دار الغوثاني بتحقيقي سنة 1433هـ = 2012م.



3. كتاب (جامع الكلام في رسم مصحف الإمام) لمؤمن بن علي الفلكآبادي المتوفى سنة 799هـ⁹⁵.

4. (خزانة الرسوم) لمحمد بن ملا محمد رحيم (من علماء القرن التاسع أو العاشر الهجري).

5. (خلاصة الرسوم) لعثمان بن حافظ رحمان طالقاني ، أَلْفُهُ بالفارسية سنة 1084هـ ، وأكثر مؤلف كتاب (نثر المرجان في رسم نظم القرآن) محمد غوث النائطي الأركاتي (ت 1238هـ) من النقل من هذين الكتابين⁹⁶.

إن الاعتماد على كتاب معين من كتب الرسم ، أو اختيار عالم من علماء الرسم وترجيحاته ، في رسم المصاحف التي تُطَبِّعُ في زماننا ، ينبغي أن يتم بعد دراسة لكتب الرسم المعروفة ، مشرقياً ومغربياً ، ومعرفة مادتها ، ثم اختيار أوفائها مادة ، وأوثقها رواية ، وقد تظل كتب الداني وتلميذه أبي داود لها الصدارة ، لكن استبعاد الكتب الأخرى قبل القيام بتلك الدراسة أمر لا يتوافق مع منهج البحث العلمي الأصيل.

وينبغي لتلك الدراسة أن تأخذ بنظر الاعتبار بعض المشكلات التي تعترض عمل المشتغلين برسم المصحف ، وعمل اللجان العلمية المشرفة على طباعة المصاحف ، فالاعتماد على اختيار الداني وأبي داود أمر لا اعتراض عليه من حيث الأساس ، لكن يجب النظر في بعض القضايا المتعلقة باختيارهما ، مثل كيفية تحديد مذهبهما في ما سكتا عنه ، هل يُحْمَلُ على الحذف أو على الإثبات ، وكذلك كيفية الترجيح بينهما في ما اختلفا فيه ، وهذه من المسائل التي حملت اللجان العلمية على توسيع دائرة الأخذ من مصادر الرسم من غير مؤلفات الشيخين.

95 مخطوط ، ويعمل في تحقيقه صديقي الدكتور إباد سالم صالح السامرائي ، الأستاذ في كلية التربية بجامعة سامراء.

96 ينظر في التعريف بهذه الكتب : بحث (كتب الرواية المشرقية في علم رسم المصحف : تعريف بها وبيان أهميتها) ، ضمن كتاب (تحقيق علوم القرآن الكريم : الأصول والقواعد والمشكلات) من إصدار مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ، لندن 1437هـ = 2016م.

وخلاصة القول : إن الاعتماد على كتاب معين من كتب الرسم ، أو اختيار عالم من علمائه ، في رسم المصاحف التي تطبع في زماننا ، أمر وارد ، واحتمال قد يكون راجحاً ، لكن بعد القيام بدراسة شاملة لكتب الرسم .

المطلب الثالث : الاعتماد على مصحف عالم من علماء الرسم

من علماء الرسم من كان له مصحف خاص به ، بناه على اختياره في الرسم والضبط ، وقد يكون مثل هذا المصحف مقبولاً ليكون أساساً لتوحيد الرسم في المصاحف المطبوعة في عصرنا ، ويمكن الحديث هنا عن مصنفين من تلك المصاحف ، الأول مصحف علي القاري ، والثاني مصحف ابن الجزري⁹⁷ .

أولاً : مصحف علي القاري

كان علي بن سلطان محمد القاري الهروي نزيل مكة ، المتوفى سنة 1014هـ ، من كبار علماء عصره ، وله مؤلفات كثيرة في مختلف العلوم الإسلامية ، وعدد منها في علوم القرآن ، من تفسير وقراءة وتجويد ، وله في الرسم شرح العقيلة للشاطبي⁹⁸ ، سماه (الهبات السننية العلية في شرح أبيات الرائية)⁹⁹ .

وكان علي القاري خطاطاً يكتب المصاحف ، وله في كتابتها قواعد خاصة اشتهرت عنه¹⁰⁰ ، وبقي عدد من المصاحف التي كتبها¹⁰¹ ، منها المصحف الذي كتبه سنة 999هـ ، وهو محفوظ في المكتبة السليمانية في إستانبول (رقم 1) ، ويقع في 303 ورقات ، وهو مكتوب بالرسم العثماني ، وبخط النسخ ، ومضبوط على رواية حفص عن عاصم ، وسبق إيراد صحيفة منه ، وهذه صورة أول المصحف :

97 هناك مصحف مخطوط في مكتبة الدولة في برلين ، منسوب إلى الإمام أبي عمرو الداني ، وتبين أنه ليس له ، وتقدمت الإشارة إليه والحديث عنه في المبحث الثالث من هذا البحث .

98 ينظر : المحيي : خلاصة الأثر 185/3-186 ، وإسماعيل باشا البغدادي : هدية العارفين 751/1-753 .

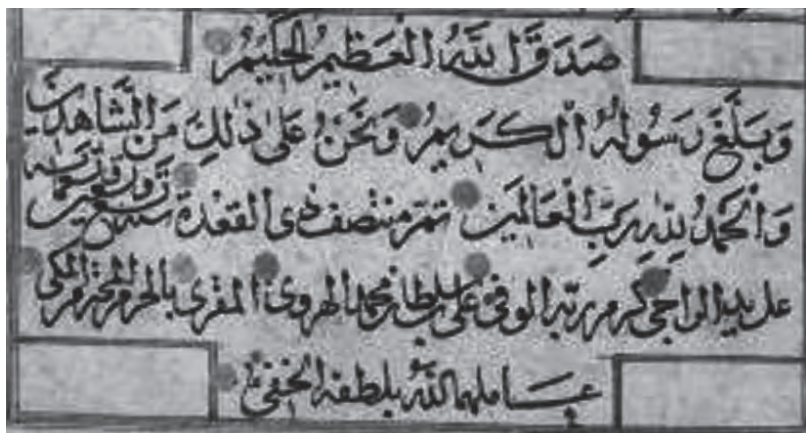
99 حققه في أطروحة دكتوراه عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس ، في جامعة أم القرى بمكة المكرمة 2001م ، وكذلك حققه في أطروحة دكتوراه أحمد ميان التهانوي ، في جامعة البنجاب في مدينة لاهور ، بباكستان 2006م .

100 ينظر : إدهام محمد حنش : كتابة المصحف الشريف عن الخطاطين العثمانيين (بحث) ص 132-133 .

101 ينظر : مؤسسة آل البيت : الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي (المصاحف) ص 49-50 .



وهذه صورة خاتمته:



وهناك ثلاثة أمور تدعو للتوقف عند المصاحف التي كتبها علي القاري ، أولها : كونه عالماً بالرسم ، وله فيه مؤلَّف ، والثاني : كونه خطاطاً ، والثالث : كونه كتَّاب عدة مصاحف التزم فيها بالرسم العثماني .

والنظر السريع في صفحات المصحف الذي نقلتُ بعض صفحاته يشير إلى التزام علي القاري بالرسم العثماني في رسم كلماته ، ولكن الحكم النهائي على هذا

المصحف ، والمصاحف الأخرى التي كتبها علي القاري يحتاج إلى دراسة دقيقة لها ، وهو عمل أكبر من أن تتمكن من القيام به الآن ، ولكن حسبنا هنا التنبيه إلى أهمية المصاحف التي كتبها علي القاري في الموضوع الذي نحن بصددده.

ثانياً : مصحف ابن الجزري

ليس جديداً القول بأن ابن الجزري كان له مصحف يقرأ فيه ، أو أكثر من مصحف ، ولكن الجديد في الموضوع هو أن ابن الجزري كان له مصحف حرص أن يصححه ويضبطه بناء على ما ورد في كتب الرسم ، وما شاهده في المصاحف القديمة التي نظر فيها ، واتخذها تلميذ طاهر بن عرب بن إبراهيم إماماً في كتابة مصحف أو أكثر اعتماداً عليه.

ولم يشتهر أن لابن الجزري مصحفاً خاصاً به ، لكن لدينا من الوثائق ما يؤكد وجود مثل ذلك المصحف ، بل نجد أن ابن الجزري يذكر أنه تحرى فيه أن يكون بالرسم العثماني ، وقام تلميذه في مدينة شيراز الشيخ طاهر بن عرب بن إبراهيم بخط نسخة مطابقة من ذلك المصحف ، بناء على طلب من محمد ابن شيخ الإسلام ابن الجزري ، كما بيّن ذلك محمد غوث النائطي الأركاتي (1238هـ = 1822م) في كتابه (نثر المرجان في رسم نظم القرآن) الذي وصّف فيه رسم كلمات القرآن كلمة كلمة ، وذكر أن أحد مصادره في الكتاب مصحف ابن الجزري الذي خطّه الشيخ طاهر بن عرب ، وكان موجوداً في بعض مكنتات الهند.

قال محمد غوث ، وهو يُبيّن مصادره التي اعتمد عليها في الكتاب : ومنها : المصحف الذي كتبه الفاضل الماهر طاهر بن عرب بن إبراهيم الحافظ الأصبهاني¹⁰² ، نقله من نسخة صحّحها أستاذه شيخ الإسلام الجزري ، واستكتبه أبو الخير محمد بن شيخ الإسلام الجزري¹⁰³ ، ووصل ذلك المصحف إلينا غارياً من خزنة أمير الوقت

102 وردت له ترجمة في كتاب غاية النهاية (1/393-341) ، وتوفي سنة 870هـ.

103 ولد أبو الخير محمد ابن الشيخ ابن الجزري سنة 789هـ في دمشق ، وأقام مع أبيه في شيراز ، فلما توفي أبوه سنة 833هـ غادر شيراز ، ودخل بلاد الروم أيام محمد الفاتح الذي تولّى الحكم سنة 855هـ ، فأكرمه ونصّبهُ موقِعاً في الديوان العلي (ينظر : ابن الجزري : غاية النهاية 252/2 ، وطاش كبري زاده : الشقائق النعمانية ص 25 - 29).



عظيم الدولة وَالْإِجَاه¹⁰⁴، وَقَفَّهُ اللهُ لِمَا يَحِبُّهُ وَيَرْضَاهُ، وَحَيْثَمَا أَقُولُ مَصْحَفَ الْجَزْرِيِّ فَالْمُرَادُ بِهِ ذَلِكَ الْمَصْحَفُ¹⁰⁵.

ولعلَّ مُؤَلِّفَ كِتَابِ نَشْرِ الْمَرْجَانِ هُوَ أَوَّلُ مَنْ أَشَارَ إِلَى مَصْحَفِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ ابْنِ الْجَزْرِيِّ الَّذِي كَانَ أَحَدَ مَصَادِرِهِ، فَلَمْ أَقِفْ عَلَى خَبْرٍ لِهَذَا الْمَصْحَفِ فِي مَصْدَرٍ آخَرَ، سِوَاهُ فِي ذَلِكَ كِتَابِ ابْنِ الْجَزْرِيِّ الْمَطْبُوعَةِ أَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْمَصَادِرِ الَّتِي تَرَجَمْتُ لَهُ، وَذَلِكَ قَبْلَ ظَهْوَرِ كِتَابِهِ (أَجُوبَةُ ابْنِ الْجَزْرِيِّ عَلَى الْمَسَائِلِ التَّبْرِيذِيَّةِ)، الَّذِي قَالَ فِيهِ: ”وَالْمَصْحَفُ الَّذِي صَحَّحْتُهُ عَلَى الرَّسْمِ بَخْطِي هُوَ (فِي) ذَلِكَ عَمْدَةٌ، تَتَبَعْتُ فِيهِ نِصُوصَ الْأُئِمَّةِ، وَمَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْمَصَاحِفِ الْقَدِيمَةِ“¹⁰⁶.

وَمُوازَنَةُ الْمَوَاضِعِ الَّتِي اسْتَشْهَدَ فِيهَا مُؤَلِّفُ (نَشْرِ الْمَرْجَانِ) فِي كِتَابِهِ مِنْ مَصْحَفِ ابْنِ الْجَزْرِيِّ بِمَا وَرَدَ فِي كِتَابِ الرَّسْمِ تُؤَكِّدُ أَنَّ ابْنَ الْجَزْرِيِّ تَحَرَّى أَنْ يَكُونَ رَسْمُ هَذَا الْمَصْحَفِ مُوَافِقًا لِرَسْمِ الْمَصَاحِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ.

وَلَا نَعْلَمُ الْيَوْمَ مَصِيرَ مَصْحَفِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ ابْنِ الْجَزْرِيِّ، وَلَا مَكَانَ الْمَصْحَفِ الَّذِي كَتَبَهُ تَلْمِيذُهُ طَاهِرُ بْنُ عَرَبِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْحَافِظِ الْأَصْبَهَانِيِّ، بِتَكْلِيفٍ مِنْ ابْنِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ الْجَزْرِيِّ، لَكِنْ هُنَاكَ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الْمَصْحَفَ كَانَ مَعْرُوفًا وَاتَّخَذَهُ بَعْضُ الْخَطَّاطِينَ قِدْوَةً لَهُ فِي كِتَابَةِ مَصْحَفِهِ، فَقَدْ جَاءَ فِي الْفَهْرَسِ الشَّامِلِ لِلتَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ الْإِسْلَامِيِّ الْمَخْطُوطِ فِي الْجُزْءِ الْخَاصِّ بِالْمَصَاحِفِ الْمَخْطُوطَةِ وَمَخْطُوطَاتِ رَسْمِ الْمَصْحَفِ إِشَارَةٌ إِلَى وَجُودِ مَصْحَفٍ مَخْطُوطٍ فِي مَكْتَبَةِ (عَشِيرَةِ شَرْفِ الْمُلْكِ) فِي مَدِينَةِ مَدْرَاسِ فِي الْهِنْدِ، وَهِيَ الْمَدِينَةُ الَّتِي أُلِّفَ فِيهَا كِتَابُ نَشْرِ الْمَرْجَانِ، وَجَاءَ فِي وَصْفِ النِّسْخَةِ أَنَّهَا: ”بِخَطِّ النِّسْخِ، بِالْقِرَاءَاتِ السَّبْعِ، مَنْقُولَةٌ مِنْ نِسخَةِ طَاهِرِ بْنِ عَرَبِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ“¹⁰⁷.

104 وَالْإِجَاهُ : لِقَبِّ كَانَ يُطْلَقُ عَلَى السُّلْطَانِ فِي الْهِنْدِ فِي تِلْكَ الْفَتْرَةِ.

105 نَشْرِ الْمَرْجَانِ 18/1.

106 أَجُوبَةُ ابْنِ الْجَزْرِيِّ ص 120.

107 الْفَهْرَسِ الشَّامِلِ (الْمَصَاحِفِ الْمَخْطُوطَةِ) ص 188، وَلَمْ أَتِمَّكَنْ مِنَ الْإِطْلَاقِ عَلَى الْمَصْحَفِ الْمَذْكُورِ وَفَتْ زِيَارَتِي لِلْمَكْتَبَةِ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ 2014/6/16 م، لِعَدَمِ الْعُثُورِ عَلَيْهِ فِي خَزَائِنِ الْمَكْتَبَةِ، فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ.

ونظراً إلى المكانة العلمية التي يحتلها ابن الجزري في مجال القراءات والتجويد في زماننا ، فأسانيد القراءات في معظمها تنتهي إليه ، وله في ذلك كتاب النشر والطبية والدرة والتحبير وغيرها ، وتجويد القراءة يعتمد على ما دونه في المقدمة والتمهيد ، فإنه من المناسب أن يكون اختياره في رسم المصحف معتمد الأمة ، وأساساً لجمع كلمتها على رسم موحد لطبع المصاحف ، ولدينا ثلاثة مصادر لمعرفة اختيار ابن الجزري في الرسم:

الأول : ما ورد في كتاب النشر في باب الوقف على مرسوم الخط ، وباب وقف حمزة وهشام في باب الهمز ، وغير ذلك من مواضع في الكتاب في الفرش وأبواب الأصول.

الثاني : ما اختاره ابن الجزري من الرسوم في كتابه (البيان في خط مصحف عثمان) ، وهو من آخر ما ألفه من كتب¹⁰⁸.

الثالث : مصحف ابن الجزري ، وينبغي البحث عن النسخة الأصلية للمصحف في مكاتب مدينة شيراز ، مستقر ابن الجزري الأخير ، وكذلك البحث عن نسخة ابنه أبي الخير محمد ، التي كتبها له الشيخ طاهر بن عرب ، وينبغي النظر في النسخة المحفوظة في مكتبة عشيرة شرف الملك التي أشرت إليها قبل قليل.

ويمكن الاستفادة من كتاب (نثر المرجان) في معرفة اختيار ابن الجزري في الرسم ، فقد حرص مؤلف الكتاب على وصف رسم الكلمات المختلف فيها في مصحف ابن الجزري ، وكثيراً ما كان يقول : وفي مصحف ابن الجزري كذا ، فيلزم تتبع جميع تلك المواضع ، للإفادة منها في بيان اختيار ابن الجزري في الرسم ، وقد يكون ذلك الاختيار أساساً لتوحيد الرسم في المصاحف التي تطبع في زماننا.

ولا يزال هناك مجال واسع للبحث عن مصاحف أخرى مخطوطة لخطاطين من علماء الرسم ، بين آلاف المصاحف المخطوطة التي لم تمسها يد الباحثين بعد.

108 ينظر : مقدمة تحقيق كتاب البيان في خط مصحف عثمان ص 19-21.

المطلب الرابع : توحيد الرسم باختيار الأرجح في المختلف فيه من الرسوم ، من خلال لجنة علمية متخصصة

قد يكون من الصعب اختيار أحد المصاحف القديمة المخطوطة ليكون أساساً لتوحيد الرسوم في المصاحف المطبوعة ، وكذلك قد لا تجتمع الكلمة على مذهب أحد علماء الرسم أو اختياره ، وقد لا نجد مصحفاً عالم من علماء الرسم مُوقفاً بالغرض الذي نسعى إليه ، فلم يبق إلا الاعتماد على رأي لجنة علمية متخصصة ، لتدرس الرسوم المختلف فيها ، وتختار الأرجح منها.

فمن المعروف أن هناك قدراً كبيراً من الرسوم متفق عليه ، سواء في كتب الرسم ، أو في المصاحف المخطوطة القديمة والمتأخرة ، وفي المصاحف المطبوعة التي التزم كاتبوها بالرسم العثماني ، وهناك كلمات مختلف في رسمها ، يمكن أن تكون موضع نظر من تلك اللجنة.

فسورة الفاتحة مثلاً لم يُخْتَلَفَ في حذف همزة الوصل من كلمة (بسم) ، ولا حذف الألف من (الرحمن) و(مالك) و(العالمين) ، ولم يختلف في إثبات الألف في كلمة (الضالين) ، لكن اختلف في إثبات الألف في كلمة (صراط وصراط) ، وهذه الكلمة هي التي ستكون موضع نقاش عند اللجنة المختصة ، لاختيار الرسم الأرجح فيها ، بحذف الألف أو إثباتها.

ويمكن أن تعتمد اللجنة مجموعة أسس في اختيار الصورة الأرجحة لرسم الكلمات المختلف فيها ، منها¹⁰⁹:

1. توحيد الرسم باعتماد الرسم المطابق للنطق ، والموافق للرسم القياسي ، في المختلف فيه من الرسوم ، وذلك مثل : ﴿بِسْمَا﴾ [البقرة 93] في بعض المصاحف مقطوع¹¹⁰ ، و﴿أَبْنَوْا﴾ [المائدة 18] ، في بعض المصاحف (أبناء) بغير واو¹¹¹ ، و﴿وَلَا وَضَعُوا﴾ [التوبة 47] في بعض المصاحف بزيادة ألف بعد

109 ينظر : المارغني : دليل الحيران ص 91-92 ، وأحمد خالد شكري : الترجيح والتعليل لرسم وضبط بعض كلمات التنزيل (بحث) ص 219-221.

110 ينظر : الداني : المقنع ص 255 ، وأبو داود : مختصر التبيين 184/2.

111 ينظر : الداني : المقنع ص 255 ، وأبو داود : مختصر التبيين 436/3.

اللام ألف¹¹²، فإذا كانت هذه الكلمات قد اختلفت في رسمها المصاحف القديمة ، وليس ثمة قراءات تتعلق بها ، فالأولى إثبات رسمها بما يطابق النطق ، ويوافق قواعد الرسم القياسي بكتابة الكلمة بحروف هجائها مبدوءاً بها وموقوفاً عليها .

2. توحيد الرسم باعتماد الرسم الذي يحتمل القراءات القرآنية، في الكلمة المختلف فيها ، من ذلك : ﴿ فَيُضَلِّعُهُ ﴾ [البقرة 245] ، في بعض المصاحف بإثبات الألف (فيضاعفه) ، وفي بعضها بحذفها¹¹³ ، والأرجح رسمها بحذف الألف لتحتمل القراءتين ، فقد قرأ ابن كثير وابن عامر (فَيُضَلِّعُهُ) بتشديد العين من غير ألف ، وقرأ الباقون (فيضاعفه) بتخفيف العين وإثبات الألف¹¹⁴ . ومثل ذلك : ﴿ وَكُتِبَ ﴾ [البقرة 285] في بعض المصاحف بالألف (وكتابه) وفي بعضها (وكتبه) بحذفها¹¹⁵ ، والأرجح رسمها بغير ألف ، لتحتمل القراءتين ، فقد قرأ حمزة والكسائي (وكتابه) ، وقرأ الباقون (وكتبه)¹¹⁶ .

3. توحيد الرسم باعتماد الرسم المُطَرَّد ، وَحَمَلِ مَا اسْتَشْنِيِ مما وقع فيه اختلاف على المطرد من نظائره ، من ذلك : كلمة ﴿ سُبْحَانَ ﴾ [الإسراء 93] في بعض المصاحف بالألف ، وفي بعضها بغير ألف ، وفي سائر المواضع الأخرى بغير ألف¹¹⁷ ، وقال المارغني : ”والعمل عندنا على حذفه ، حملاً على نظائره“¹¹⁸ .

وذكر أبو داود اختلاف المصاحف في رسم كلمة (وجيء) في الموضوعين : في الزمر [69] وفي الفجر [23] ، ففي بعضها بزيادة ألف بين الجيم والياء ﴿ وَجَاءَ ﴾ ، وفي بعضها بحذفها (وجيء)¹¹⁹ ، وقد يكون الأولى حمل رسم الكلمة في الموضوعين على نظائرها من المهموز ، مثل ﴿ سَيِّءٌ ﴾ في هود [77] ، والعنكبوت [33] ، من غير ألف ، ما دام الاختلاف وقع في رسمها في مصاحف الأمصار .

112 ينظر : الداني : المقنع ص 257 ، وأبو داود : مختصر التبيين 625/3 .

113 ينظر : الداني : المقنع ص 255 ، ولم يذكر فيه أبو داود خلافاً (ينظر : مختصر التبيين 293/2 .

114 ينظر : الداني : التيسير ص 81 .

115 ينظر : الداني : المقنع ص 255 ، ولم يذكر فيه أبو داود خلافاً (ينظر : مختصر التبيين 322/2) .

116 ينظر : الداني : التيسير ص 85 .

117 ينظر : الداني : المقنع ص 259 ، وأبو داود : مختصر التبيين 796/3 .

118 دليل الحيران ص 211 .

119 ينظر : مختصر التبيين 92/2 ، ومحمد غوث النائطي : نثر المرجان 182/6-183 .



4. مراعاة القراءة التي يُضَبَطُ عليها المصحف في المختلّف في رسمه من الكلمات ، في المصاحف العثمانية ، مما يترتب عليه اختلاف في النطق ، فينبغي مثلاً رسم ﴿وَوَصَّى﴾ في البقرة [132] بوأوين من غير ألف بينهما ، إذا كان المصحف يُضَبَطُ على قراءة عاصم وحمزة والكسائي وابن كثير ، ورسمها (وَأَوْصَى) بوأوين بينهما ألف عليها همزة في قراءة نافع وابن عامر ، كما هي مرسومة في مصحف أهل المدينة ومصحف أهل الشام¹²⁰ ، وهكذا في المواضع الأخرى.

هذه أفكار أولية لما يمكن أن تعتمد اللجنة العلمية التي يمكن أن تنظر في إعداد مصحف يكون رسمه أساساً لطبع المصاحف في عصرنا ، ولكن لا يمكن حصر عمل اللجنة في هذه النقاط ، فاللجنة إذا ما انعقدت فإنها سوف تنظر للموضوع من جوانبه كافة ، وتستفيد من الخبرات المتراكمة من خلال عمل اللجان العلمية التي تشرف على طباعة المصاحف في عدد من البلدان الإسلامية.

وتوجد في أغلب البلدان الإسلامية لجان علمية متخصصة تشرف على تدقيق المصاحف قبل طباعتها ، أو النظر فيها بعد طباعتها لإجازة تداولها ، بعضها لجان دائمية ، وبعضها لجان مؤقتة ، ولكن لا يوجد تعاون ظاهر بين عمل تلك اللجان ، وليس ثمة تنسيق بينها ، ومن ثم فإن اختياراتها قد تكون غير متطابقة ، فتظل مظاهر الاختلاف في رسوم المصاحف المطبوعة باقية ، وهناك حاجة لتوحيد عمل تلك اللجان ، من خلال مرجعية علمية تضطلع بمهمة التنسيق بينها ، وتوحيد أسس عملها قدر الإمكان ، لعل ذلك يحقق وحدة الأمة في رسم المصحف ، كما تحققت وحدة النص حين أمر الخليفة الثالث عثمان بن عفان بنسخ المصاحف وتوزيعها على الأمصار الإسلامية.

والله تعالى أعلم ، وهو ولي التوفيق.

خاتمة البحث

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله ، وبعد

120 ينظر : الداني : المقنع ص 272 ، والتيسير ص 77.

فقد وصل البحث إلى نهايته ، وعسى أن يكون قد قارب الوصول إلى هدفه ، وهو اختيار صيغة مناسبة لتوحيد الرسم في المصاحف المطبوعة ، فبعد أن تتبعْتُ جذور الاختلاف في رسم المصحف في المصاحف العثمانية الخمسة التي أمر الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه بنسخها وإرسالها إلى الأمصار الإسلامية ، ونظرتُ في انعكاس ذلك على المصادر المؤلفة في رسم المصحف ، وفي المصاحف المخطوطة الباقية من القرون الأولى ، وفي المصاحف المطبوعة ، تبين لي ما يأتي :

1. هناك تنوع في رسم كثير من الكلمات في المصاحف العثمانية الأولى ، وفي المصاحف المنقولة عنها ، ذَكَرْتُ ذلك كتب رسم المصحف ، وانعكس ذلك في المصاحف المطبوعة ، فهناك اختلاف بين المصاحف المطبوعة في رسم كثير من الكلمات ، ويرجع ذلك إلى ما وقع في المصاحف الأولى من اختلاف في رسمها.

2. ظهرت في القرن الرابع الهجري وما بعده مصاحف تأثر كاتبوها بقواعد الرسم القياسي التي وضعها علماء اللغة العربية ، خاصة في إثبات الألفات المحذوفة ، ولكن ذلك لم يلق قبولاً من علماء القراءات والرسم ، الذين أوجبوا المحافظة على الرسم العثماني في كتابة المصاحف ، وظل المذهبان يؤثران في رسم المصاحف حتى العصر الحديث ، ثم بدأ أثر الرسم القياسي في المصاحف المطبوعة ينحسر ، برجع الخطاطين إلى مراعاة قواعد الرسم العثماني في كتابة المصاحف.

3. يشير واقع الحال ، والنظر في المصاحف المخطوطة والمطبوعة ، وفي مصادر علم رسم المصحف ، إلى أن ظاهرة الاختلاف في الرسم شائعة وكبيرة ، تجعل من يفكر في توحيد الرسم أمام مهمة شاقة وعسيرة ، ليس من ناحية الوسائل التي يمكن أن تؤدي إلى ذلك ، ولكن من ناحية إمكانية جمع الجهات المعنية في العالم الإسلامي على كلمة واحدة وموقف موحد.

4. من العقبات التي تحول في الغالب دون تقريب وجهات النظر ، أو توحيد المواقف إزاء اختيار رسم موحد لطباعة المصاحف ، اعتياد الناس على رسم معين أو مصحف بخط معين ، ورفضهم الانتقال عنه إلى غيره ، حتى لو كان المنتقل إليه له أصل ثابت في الرسم العثماني ، وهذا الشعور له بعد إيجابي ، وهو المحافظة على قدسية القرآن الكريم ، ولكن قد يشكل عقبة في تحقيق توحيد رسوم المصاحف.

5. اجتهدت في هذا البحث في اقتراح وسائل يمكن أن يتحقق من خلالها ، أو بعضها ، توحيد الرسم في المصاحف المطبوعة ، منها : اختيار مصحف من المصاحف القديمة ، أو الاعتماد على رواية عالم من علماء الرسم أو اختياره ، أو اختيار مصحف من مصاحف أحد العلماء المتخصصين في موضوع الرسم ، وآخر الوسائل وأهمها تشكيل لجنة علمية عالمية تأخذ على عاتقها القيام بهذا العمل الجليل ، إن أمكن التمام مثل هذه اللجنة في ظل الظروف التي تعيشها الأمة في هذه الأيام.

وإلى جانب ما قدّمه البحث من مقترحات بصدد الوسائل التي يمكن أن يتحقق من خلالها توحيد الرسم في المصاحف المطبوعة ، فإنني أتقدم بتوصيتين اثنتين : التوصية الأولى : العناية بالمصاحف المخطوطة ، القديمة والمتأخرة ، وتوثيقها ، وتيسير اطلاع الباحثين عليها ، وعقد دراسات معمقة حولها ، لاكتشاف ما فيها من رسوم وعلامات ، والإفادة من نتائج تلك الدراسات في عمل اللجان التي تشرف على طباعة المصاحف في عصرنا ، حتى تكون مصاحفنا استمراراً لمصاحف أسلافنا رحمهم الله.

والتوصية الثانية : إذا كان توحيد الرسم في المصاحف المطبوعة تعترضه الآن عوائق كبيرة تمنع من تحقيقه ، أو تؤخر إنجازه ، فإنني أقترح على هيئة تدقيق المصاحف والقراءة التابعة لرئاسة الشؤون الدينية في تركيا : طباعة أحد المصاحف التي خطها أحد الخطاطين الأتراك بالرسم العثماني ، فيتحقق من خلال ذلك أمران ، الأول : إظهار ونشر هذا التراث القرآني المحجوب عن أنظار الناس ، والثاني : تقريب الرسم العثماني من نفوس المسلمين في تركيا والدول الإسلامية التي تنتشر فيها المصاحف التي تطبع في تركيا.

والمصحف المناسب للنشر ، بحسب ما اطلعت عليه من مصاحف ، هو المصحف الذي كتبه الخطاط التركي العظيم نوري حافظ عثمان المشتهر بقايش زاده ، المتوفى سنة 1894م = 1311هـ ، الذي كتب مصاحف عدة ، بعضها لم يلتزم فيه بالرسم العثماني ، وبعضها كتبه بالرسم العثماني ، مثل المصحف الذي أنجز كتابته سنة 1309هـ ، قبيل وفاته بسنتين ، رحمه الله تعالى ، والمحفوظ في مكتبة جامعة مشجان

برقم (173) ، وسبقت الإشارة إليه في ثنايا هذا البحث ، ولكنني أعيد الحديث عنه هنا باعتباره أحد المصاحف الرائدة في العصر الحديث التي التزمت بالرسم العثماني ، فهو سابق للمصحف الأميري الذي صدرت طبعته الأولى في مصر سنة 1342هـ ، وهو معاصر لأول مصحف يقال إنه كُتِبَ بالرسم العثماني في العصر الحديث ، وهو المصحف المنسوب لرضوان المخلاطي ، الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1308هـ ، كما هو مدوّن في خاتمته.

وتقدّم الحديث عن مصحف قايش زاده هذا في آخر المبحث الرابع من هذا البحث ، وأوردت هناك صورة لفاتحة المصحف وخاتمته ، يمكن الرجوع إليها والنظر فيها ، وإذا ما قررت هيئة تدقيق المصاحف طباعة هذا المصحف فإنه كما لا يخفى يحتاج إلى مراجعة وتدقيق للتأكد من سلامة رسمه ودقة ضبطه ، قبل نشره.

وأسأل الله تعالى التوفيق لهيئة تدقيق المصاحف والقراءة في تركيا

لخدمة القرآن الكريم ، والمصحف الشريف

والله تعالى ولي التوفيق

شهر رمضان

1438هـ

مصادر البحث

أولاً : المصاحف

• المصحف الشريف المنسوب إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه : نسخة المشهد الحسيني (جامع الحسين) في القاهرة ، دراسة وتحقيق الأستاذ الدكتور طيار آلتي قولاج ، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية ، إستانبول 1430هـ = 2009م .

• المصحف الشريف المنسوب إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه : نسخة متحف طوب قايي سرايي ، دراسة وتحقيق الأستاذ الدكتور طيار آلتي قولاج ، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية ، إستانبول 1428هـ = 2007م .



- مصحف ابن البواب (علي بن هلال): محفوظ في مكتبة چستر بتي ، رقم (ك / 16) ، طبعة مصورة مع دراسة للمستشرق (دي . إس . رايس) ، جنيف 1980م ، ترجم الدراسة أحمد الأرفلي ، توزيع الشركة الشرقية للنشر والتوزيع ، بيروت .
- المصحف الشريف (نسخة توبنجن) ، دراسة وتحقيق الأستاذ الدكتور طيار ألتي قولاج ، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية ، إستانبول 1437هـ = 2016م .
- مصحف المخلصي ، محفوظ في مكتبة مجلس الشورى في طهران ، وهو بخط علي بن محمد بن علي المُخَلِّصِي الطبري ، كتبه سنة 353هـ .
- المصحف الشريف المنسول إلى أبي عمرو الداني ، مخطوط ، مكتبة الدولة ميونخ 2 [80, Cod. or. 4] .
- مصحف إشبيلية ، مخطوط سنة 624هـ ، مكتبة ميونخ ، الرقم (BSB Cod.) (arab1) .
- مصحف شريف بخط محمد بن إسماعيل المقرئ الحلبي (سنة 790هـ) ، محفوظ في مكتبة ميونخ (الرقم 1113. arab. Cod.) .
- مصحف شريف بخط ياقوت المستعصمي (ت 698هـ) ، محفوظ في المكتبة الوطنية بباريس برقم (Arabe 6716) ، وهو مؤرخ بسنة 688هـ
- مصحف شريف بخط الخطاط التركي حافظ عثمان (ت 1110هـ) ، مكتبة جامعة تورنتو (الرقم . 1683. L Arab K48) ،
- مصحف شريف بخط علي بن سلطان محمد ، القاري ، المكي (ت 1014هـ) ، كتبه سنة 999هـ ، محفوظ في المكتبة السليمانية في إستانبول (رقم 1) .
- مصحف شريف بخط نوري حافظ عثمان ، الملقب بقايش زاده ، الخطاط التركي المشهور ، محفوظ في مكتبة جامعة مشجان برقم 172 ، مؤرخ بسنة 1305هـ .
- مصحف شريف بخط نوري حافظ عثمان ، الملقب بقايش زاده ، الخطاط التركي المشهور ، محفوظ في مكتبة جامعة مشجان برقم 173 ، مؤرخ بسنة 1309هـ ، بالرسم العثماني .

- مصحف مطبوع بخط نوري حافظ عثمان قايش زاده ، الطبعة الثانية 1431هـ = 2010م.
- مصحف شريف مطبوع في هامبورج سنة 1694 ، بإشراف هنكلمان ، منه نسخة في مكتبة جامعة القاهرة برقم 31964 ، وفي دار الكتب المصرية برقم (176 مصاحف).
- مصحف شريف مطبوع بإشراف المستشرق جوستاف فلوجل 1836م (رابط : www.almeshkat.net/book/11041).
- مصحف شريف مطبوع في قازان سنة 1285هـ = 1877م ، منه نسخة في مكتبة جامعة القاهرة برقم (21542).
- مصحف المخلاطي ، المطبعة البهية ، القاهرة 1308هـ = 1890م.
- المصحف الأميري ، مطبعة المساحة ، القاهرة 1342هـ.
- مصحف المدينة النبوية ، برواية حفص عن عاصم ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، 1405هـ ، وطبعة 1427هـ.
- مصحف المدينة النبوية ، برواية ورش عن نافع ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1428هـ.
- مصحف الجماهيرية برواية الإمام قالون ، والرسم العثماني على ما اختاره الحافظ أبو عمرو الداني ، ط 2 ، طرابلس 1989م.
- مصحف مطبوع ، بخط حامد الأمدي ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1400هـ = 1980م.
- مصحف شريف ، طبع الهند ، نيودلهي 1423هـ = 2002م.
- مصحف مطبوع ، بخط محمد أوزجاي ، إستانبول 2005م.
- مصحف شريف بخط رأفت قاوقجي ، دار سوزلر ، القاهرة 2009م.
- المصحف المحمدي ، برواية ورش عن نافع ، طبع المغرب 1431هـ = 2011م.



ثانياً : الكتب والبحوث

- آمال رمضان عبد الحميد (دكتورة) : تاريخ طباعة المصحف الشريف بمصر (بحث) ضمن ندوة : طباعة القرآن الكريم بين الواقع والمأمول ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة 1436 هـ = 2014 م.
- أحمد خالد شكري (دكتور) : الترجيح والتعليل لرسم وضبط بعض كلمات التنزيل (بحث) مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية ، العدد الثالث 1428 هـ.
- أحمد بن المبارك: الإبريز من كلام العارف بالله سيدي عبد العزيز الدباغ ، صححه د. عاصم إبراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1427 هـ = 2006 م .
- أحمد محمود حلمي زناتي (دكتور) : تاريخ طباعة القرآن الكريم لدى المستشرقين (بحث) ضمن ندوة : طباعة القرآن الكريم بين الواقع والمأمول ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة 1436 هـ = 2014 م.
- إدهام محمد حنش (دكتور) : كتابة المصحف الشريف عن الخطاطين العثمانيين (بحث) ضمن ندوة : طباعة القرآن الكريم بين الواقع والمأمول ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة 1436 هـ = 2014 م.
- إسماعيل باشا البغدادي : هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، إستانبول 1951 م.
- ابن الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم): إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل ، تحقيق د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان ، مجمع اللغة العربية ، دمشق 1390 هـ = 1971 م.
- الأندرابي (أحمد بن أبي عمر): الإيضاح في القراءات ، تحقيق منى عدنان غني ، أطروحة دكتوراه ، كلية التربية للبنات ، جامعة تكريت 1423 هـ = 2002 م .
- إياد سالم صالح السامرائي (دكتور) : ظواهر الرسم في مصحف جامع الحسين في القاهرة ، دار الغوثاني للدراسات القرآنية ، دمشق 1434 هـ = 2013 م.

- الباقلائي (محمد بن الطيب): الانتصار للقرآن , تحقيق د. محمد عصام القضاة , دار الفتح للنشر والتوزيع عمان , ودار ابن حزم بيروت 1422هـ = 2001م.
- البيهقي (أحمد بن الحسين): شعب الإيمان , تحقيق د. عبد العلي عبد الحميد حامد , مكتبة الرشد , الرياض 1423هـ = 2003م.
- ابن الجزري (أبو الخير محمد بن محمد بن محمد):
 - أ. أجوبة الإمام ابن الجزري على المسائل التبريزية في القراءات , تحقيق عبد العزيز محمد تميم الزعبي , بحث ماجستير , كلية القرآن الكريم , الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 1433هـ = 1434م.
 - ب. البيان في خط مصحف عثمان رضي الله عنه , تحقيق غانم قدوري الحمد , دار الغوثاني للدراسات القرآنية , دمشق - بيروت 1438هـ = 2017م.
 - ت. النشر في القراءات العشر , راجعه علي محمد الضباع , المكتبة التجارية الكبرى , القاهرة.
 - ث. غاية النهاية في طبقات القراء , تحقيق برجشتراسر , مكتبة الخانجي , القاهرة 1932م.
- الجهني (محمد بن يوسف بن معاذ): البديع في معرفة ما رُسم في مصحف عثمان رضي الله عنه , تحقيق غانم قدوري الحمد , دار الغوثاني للدراسات القرآنية , بيروت - دمشق 1438هـ = 2017م.
- الداني (أبو عمرو عثمان بن سعيد):
 - أ. التيسير في القراءات السبع , تحقيق أوتو برتزل , إستانبول 1930م.
 - ب. المحكم في علم نقط المصاحف , تحقيق غانم قدوري الحمد , دار الغوثاني للدراسات القرآنية , بيروت - دمشق 1438هـ = 2017م.
 - ت. المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار , تحقيق د. حاتم صالح الضامن , دار البشائر الإسلامية , بيروت 1432هـ = 2011م.



- ابن أبي داود (عبد الله بن سليمان): كتاب المصاحف ، ط 2 ، تحقيق د. محب الدين عبد السبحان واعظ ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت 1423 هـ = 2002 م.
- ابن درستويه (عبد الله بن جعفر): كتاب الكُتَّاب ، تحقيق د. إبراهيم السامرائي و د. عبد الحسين الفتلي الكويت 1397 هـ = 1977 م.
- طاش كبري زاده (أحمد بن مصطفى) : الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1395 هـ = 1975 م.
- الجعبري (إبراهيم بن عمر): جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد ، تحقيق د. محمد خضير مضحي الزوبعي ، دار الوثقائي للدراسات القرآنية ، دمشق 1431 هـ = 2010 م.
- أبو داود (سليمان بن نجاح) : مختصر التبيين لهجاء التنزيل ، تحقيق أحمد بن أحمد بن معمر شرشال ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة 1423 هـ = 2002 م.
- الزرقاني (محمد عبد العظيم): مناهل العرفان في علوم القرآن ، ط 3 ، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي) ، القاهرة.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر): الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة 1426 هـ.
- شعبان محمد إسماعيل (دكتور): رسم المصحف وضبطه ، بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة ، ط 2 ، دار السلام ، القاهرة 1422 هـ = 2001 م.
- صلاح الدين المنجد (دكتور) : ياقوت المستعصي ، دار الكتاب الجديد ، بيروت 1985 م.
- عبد الفتاح القاضي (الشيخ) : تاريخ المصحف الشريف ، مكتبة الجندي ، القاهرة 1371 هـ = 1951 م.

• عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب (دكتور) : تاريخ طباعة القرآن في أوروبا حتى منتصف القرن التاسع عشر (بحث) ضمن ندوة : طباعة القرآن الكريم بين الواقع والمأمول ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة 1436هـ = 2014م.

• أبو عبيد (القاسم بن سلام): فضائل القرآن ، تحقيق مروان عطية وآخرين ، دار ابن كثير ، دمشق 1420هـ = 1999م.

العقيلي (أبو طاهر إسماعيل بن ظافر): المختصر في مرسوم المصحف الكريم ، تحقيق غانم قدوري الحمد ، دار عمار ، عمان ، 1429هـ = 2008م.
• غانم قدوري الحمد:

أ. رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية ، بغداد 1982م.

ب. طباعة المصحف في العراق : نظرة في الماضي واستشراف على المستقبل ، بحث ضمن كتاب أبحاث في علوم القرآن (ص 209-226) ، دار عمار ، عمان ، 1426هـ = 2006م.

ت. ظواهر كتابية في مصاحف مخطوطة (بالاشتراك مع د. إياد سالم صالح السامرائي) ، ط 2 ، دار الغوثاني للدراسات القرآنية ، دمشق 1437هـ = 2016م.

ث. كتب الرواية المشرقية في علم رسم المصحف : تعريف بها وبيان أهميتها ، بحث منشور ضمن كتاب (تحقيق مخطوطات علوم القرآن الكريم : الأصول والقواعد والمشكلات) ، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ، لندن 1437هـ = 2016م.

ج. مصحف المخلصي المخطوط سنة 353هـ : دراسة وصفية تحليلية ، بحث في مجلة معهد الإمام الشاطبي ، العدد 16 السنة الثامنة 1434هـ = 2013م.

ح. الميسر في علم رسم المصحف وضبطه ، ط 2 ، معهد الإمام الشاطبي ، جدة 1437هـ = 2016م.

• الكرمانلي (تاج القراء محمود بن حمزة بن نصر) : خط المصاحف ، تحقيق غانم قدوري الحمد ، دار الغوثاني للدراسات القرآنية ، دمشق 1436هـ = 2015م.



- المارغني (إبراهيم بن أحمد): دليل الحيران في شرح مورد الظمان , تحقيق عبد العزيز فاضل العنزي ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت 1433هـ = 2012م.
- المحبي (محمد أمين بن فضل الله الحموي): خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ، دار صادر ، بيروت.
- محمد طاهر الكردي : تاريخ الخط العربي وآدابه ، ط 1 ، دار الهلال 1939م.
- محمد غوث النائطي الأركاتي الهندي : نثر المرجان في رسم نظم القرآن ، مطبعة عثمان بريس ، حيدر آباد الدكن 1331هـ.
- محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم , مطابع الشعب , القاهرة.
- مكي بن أبي طالب القيسي : الإبانة عن معاني القراءات ، تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي ، دار نهضة مصر ، القاهرة.
- المهدي (أحمد بن عمار): هجاء مصاحف الأمصار , تحقيق د. حاتم صالح الضامن , دار ابن الجوزي , الرياض 1430هـ.
- مؤسسة آل البيت (المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية) : الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط (المصاحف المخطوطة ومخطوطات رسم المصحف) ، ط 2 ، عمان 1992م.
- مؤلف مجهول : كتاب الهجاء في رسم المصحف ، تحقيق غانم قدوري الحمد ، دار الغوثاني للدراسات القرآنية ، دمشق 1433هـ = 2012م.
- النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل) : إعراب القرآن ، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1421هـ.
- ابن النديم (محمد بن إسحاق): الفهرست ، تحقيق رضا -تجدد ، طهران 1971م.

- ابن وثيق (إبراهيم بن محمد الإشبيلي): الجامع لِمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ رِيسَمِ الْمُصْحَفِ ، تحقيق غانم قدوري الحمد ، دار عمار ، عمان 1429هـ = 2009م.
- وليد الأعظمي (الخطاط) : تراجم خطاطي بغداد المعاصرين ، مكتبة النهضة ، بغداد 1977م.



“MUSHAF BASIMLARINDA İMLA BİRLİĞİ SAĞLAMANNIN İMKÂNI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Dr. Tayyar ALTIKULAÇ*

Muhterem Başkan! Değerli Hazirun!

Sözlerimin başında sizleri saygıyla selamlıyorum. Bu birlikteliğimizin hayırlara vesile olmasını Cenab-ı Hak'tan niyaz ediyorum.

Yüz sayfayı aşkın bu tebliği özet bir şekilde değerlendirmeye çalışacağım. Üstat Ganim Kaddûrî'nin hazırlamış olduğu metin tebliğden çok bir kitap mahiyetindedir. Temel amacı, başlığından da anlayacağımıza göre mushaflarda imla birliğini sağlamanın mümkün olup olmadığının belirlenmesidir. Bu mümkün mü değil mi? Hatip bunun cevabını, tercihini peşin ortaya koyarak ve mümkün olursa bu işin ne kadar iyi olacağını ifade ederek ortaya koyuyor. Tabi ki bu hepimizin ortak temennisidir. Şimdi ben burada bir noktaya dikkatinizi çekerek konuya girmek istiyorum: Resm-i Osmânî'ye ittiba vaciptir, değildir meselesi. Bakıllanî ile diğer ulema tartışa dursunlar., bu işin vücûbu bana göre İslam ümmetinin şu veya bu imlada birleşmesidir. Ondan sonra komisyon konusu ayrı bir konu. İmlayı, Resm-i Osmânî'ye daha çok yaklaştırmamanın yolu, usûlü, şekli nedir onu ayrıca konuşuruz.

Ben Türkiye'de 100.000 adet mushaf basıyorsam ve bu mushafları bir kardeş ülkeye gönderiyorsam, o kardeş ülke de bunu Kur'an'ın imlası tahrif edilmiş diye gümrüklerinden geri çeviriyorsa burada ciddi bir problem var demektir. Bunlar yaşanmış olaylardır. İstanbul'da basılan 100.000 adet mushaf, çürümeye terk edilmiştir. Yıllar önce derken en az kırk yıl öncesi bir hadiseden bahsediyorum. Bunlar olmamalıydı. Bir zamanlar biz de dışardan hacılarımızın getirdiği mushafları gümrüklerde ellerinden alıyorduk.

* Diyanet İşleri Eski Başkanı Ankara, 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi



Niçin?. Bunlar doğru yazılmamış diye. Onları bir yerlerde saklıyorduk ya da yakıyorduk. Bunlar İslam dünyası için -kusura bakmayın kelime yerindedir veya değildir- ayıp şeylerdir. Bu ayıpları İslam dünyası yaşamıştır.

Tabi burada daha önemli olan ne yazık ki Resm-i Osmânî dediğimiz şeyin tam anlamıyla zapt edilmemiş olmasıdır. Yani bize ulaşan kaynaklardaki bilgilere bakıyoruz, bunlara göre her şey tespit edilmemiş. Bu konudaki belli başlı kaynaklar elimizdedir. Ebû Amr ed-Dânî'nin, onun talebesi Süleyman b. Necâh'ın, Mehdevî'nin kitapları bunlardan bazılarıdır. Epeycesine de bize ulaşmamış. Acaba o ulaşmayanlarda bir şeyler var mıydı, her şeyi oralarda bulabilecek miydik? Sanmıyorum oralarda da bulamazdık. Demek ki İslam ümmeti "Resm-i Osmânî'ye uymak vaciptir, onun muhafazası zaruridir." demiş, orada kalmış. Gelecek nesillere, bizlere bu mübarek Mushaf-ı Şerifimizin imlasını doğru ve tam bir şekilde aktarmamışlar. Mevcut kaynakların aralarında da ihtilaflar var. İbn Necâh'ın kitabını okuduğunuzda "Şu kelimenin imlasını bazı mushaflarda şöyle gördüm, bazı kâtipler de böyle yazmıştır. Ben şunu tercih ediyorum. Bu konuda hattatlar muhayyerdir, dilediği gibi yazabilirler." gibi ifadelerle karşılaşılıyor. Ne demek dilediği gibi yazabilirler? Resm-i Osmânî'yi yazacaksa o söylenebiliyor mu bana?. Söylenemiyorsa filanın veya bir başkasının tercihin kimseyi bağlamaz.

Tebliğ sahibine göre benim sürem daha sınırlı olduğu için bu konuyu daha fazla irdeleneceğim. Çünkü Resm-i Osmânî'de birleşmenin mümkün olup olmadığı meselesinin ötesinde tebliğde çok geniş bilgiler var.

Bakillânî'nin Resm-i Osmânî'ye ittibanın gerekli olmadığına dair görüşünü naklederken üstad "Bu onun içtihadıdır." diyor ve Bakillânî'nin "Ona uymak vacipse delilinizi getirin." dediğini naklediyor, ardında delil olarak şu ifadeye yer veriyor: "لأن الرسم العثماني كتبه كُتَّاب الوحي بين يدي النبي ، لتمثيل ، والمحافظة عليه . "ألفاظ الوحي المنزل عليه ،" diyor. Yani üstad, vahiy kâtiplerinin yazdığı, kullandığı imlayla Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlanın aynı şey olduğunu düşünüyor. Bu ibareyi ben yanlış mı anlıyorum acaba? Yanlış anlıyorsam lütfen düzeltin. Yani vahiy kâtipleri hangi imlayı kullanmışsa, Hz. Osman'ın mushaflarındaki imla da odur diyor. Bu büyük âlimin yanında bunları söylemem belki haddimi aşmak gibi algılanabilir. Ama onun ve sizlerin de müsamahasına sığınarak bu konuda bende oluşan kanaati belirtmek isterim. O dönemde Arap coğrafyasına Arap yazısı yeni girmiş ve gelişimini henüz tamamlamamıştı. Vahiy kâtiplerinin yazdığı imla ile Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlanın aynı şey olduğunu düşünemeyiz. Vahiy

kâtiplerinin de birleşik imlalarından da söz edemeyiz. Vahiy kâtibi falan bir kelimeyi şöyle yazmış, bir başka vahiy kâtibi benzer bir kelimeyi başka türlü yazmış olabilir. Bunların hepsi mümkün. Ama bizim temel olarak burada yapacağımız şey, Hz. Osman'ın mushaflarında durum ne idi?

Hz. Osman bir heyet kurmuş, başına da Zeyd b. Sabit gibi bir zatı koymuş. Ki o, son arzada huzurda bulunan genç, âlim, hafız bir sahâbi. Diğerleri de öyle. Bunlar oturmuşlar beş veya altı ya da yedi mushaf yazmışlar. Binaenaleyh biz onların yazdığı ve ümmete emanet ettikleri bu mushafların imlasına Resm-i Osmânî diyoruz. Bizim için esas olan bu resmî nüshalardır. Vahiy kâtiplerinin yazdığı imla ile Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlanın birebir aynı olduğunu söylemenin mümkün olmadığını düşünüyorum. Çünkü aradan geçen zaman içinde imla gelişmiştir diyorum. Öyle olmasaydı vahiy kâtipleri arasında التابوت – التابوة kelimesinin yazılışı kâtipler arasında ihtilaf konusu olmazdı. Bunun başka örnekleri de muhtemelen vardır. Gerçek üstadın dediği gibi olsaydı, vahiy kâtipleri bu kelimeyi nasıl yazmışsa öyle yazarlardı, ihtilaf söz konusu olmazdı. Problem kendisine geldiğinde Hz. Osman kâtiplere “Kureyş lehçesini esas alarak yazın.” talimatını vermezdi. Üstadın müsamahasına sığınarak bu hususu belirtmek istedim.

Üstad Ğanim Kadduri, Hz. Osman'ın mushafları arasında kırk civarında kelimenin yazılışında bazı farklılıkların olduğundan bahsediyor. Bana göre bu farklılıklar kırk dört kelimedir. Bu farklılıklara bakıyoruz, bir harf farkıdır: “فلا”, “ولا” veya “خيرا منها” ya da “خيرا منهما” vb. şeklindedir. Üstad bu farklılıkların nedenini izah ederken Ebû Amr ed-Dânî'nin ve Enderâbî'nin kitaplarından nakiller yapıyor. Ben hem üstadın ve hem o büyük âlimlerin müsamahasına sığınarak bu konuda bende oluşan kanaati sizlerle paylaşmak istiyorum. Onlar ne diyor, şöyle diyor: Bunların hepsi münzeldi ve ahruF-i seb'a cümlesindendi. Hz. Osman bunların yok olmasını, zayi olmasını doğru bulmadı, yazdırdığı mushaflara dağıttı. Bu kelimelerden şunu şunu şu mushaflara, şunu şunu da şu mushaflara yazdırdı. Bakıyorsunuz gerçekten mesela onun Medine Mushafı'nda kelime اوصى'dır, Kûfe Mushafı'nda وصى'dır.

Ben bunu şahsen böyle düşünmüyorum. Yani Ebû Amr ed-Dânî gibi düşünmüyorum. Enderâbî gibi düşünmüyorum. Nasıl düşünüyorum? Kâtipler bunları alışkanlıkları, ezberleri ve selikaları gereği farklı yazdılar. Biri خيرا منها yazarken öteki kâtip aynı yeri diğer mushafa خيرا منها olarak yazdı. Peki, ikisi de münzel miydi? İkisi de münzeldi. İkisi de okunmuş muydu? İkisi de okunmuştu. Bunlar kâtipler arasında ahruF-i seb'a ruhsatı içinde



meydana gelen farklılıklardı. Hz. Osman'ın bunların tevzi edilmesi yolunda bir iradesine bir talimatına dair hiçbir şey bilmiyoruz. Binaenaleyh bunları rahatlıkla söyleyelim. Bunlar mukaddes metnimize ne gölge düşürür ne toz kondurur. Belki üstad benim bazı görüşlerime karşılık vermek isteyecektir.

Diğer bir husus mushafta tevhid meselesi. Şimdi üstad hem bir komisyon kurulsun diyor hem de Kayışzade'nin mushafının basılmasını teklif ediyor; Osmanlılarda Aliyyü'l-Kârî başta olmak üzere, işte Kayışzade gibi bazı hattatlar ve âlimler Resm-i Osmânî'ye göre mushaf yazmışlardır diyor. Aynı şekilde günümüzde de Türk hattatlardan Resm-i Osmânî'ye göre mushaf yazanlar var diyor. O hâlde, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu için Resm-i Osmânî'ye geçmek zor olmayacaktır diye ilave ediyor. Zorluk orada değil aziz üstadım. Zorluk irade meselesinde. Resm-i Osmânî'ye geçmenin ve İslam ümmetiyle birleşmenin iradesini ben şahsen hasbelkader o Kurumun başında bulunduğum 1985 yılında ortaya koymuş ve arkadaşlarımızla tartışmış, bir hattatımıza Resm-i Osmânî'ye göre bir mushaf yazdırarak 30.000 adet de bastırılmıştı. Ve kimse de bu mushafların imlası niye değişti dememiş, farkına bile varmamıştı. Şimdi adını söylemeyeyim, bir zamanlar Başkanlık makamında oturan bir arkadaşımızla bu konuyu tartışırken bana dedi ki: "Ama hocam biz onları okuyamayız." O zannediyordu ki bizim mushaflarımız da Suudi Arabistan'da basılan mushafların harekeleme sistemine göre harekelenecek. O mushafa konan bir takım işaretler, şeddeler, medler... Tabi bunlar bizim alışık olmadığımız şeyler. Biz kendi harekeleme sistemimize göre ama Resm-i Osmânî'ye uygun şekilde yazılmış bir mushafı harekelediğimiz takdirde; avam/havas hiçbir insanımız bu mushafı okumakta zorluk çekmeyecektir. Bunun örnekleri zaten bizim hâlen okuduğumuz mushaflarımızda vardır. Mesela ذك kelimesinde zâl'den sonra elif yazıyor muyuz? Yazmıyoruz. Ne yapıyoruz? ذ'n üzerine bir dik uzatma işaret koyuyoruz. Vatandaş onu görünce ذك'yi doğru olarak okuyabiliyor. هولا derken ه (he)'nin önünde elif var mı? Yok. Üzerine aynı şekilde bir uzatma işareti koyuyoruz. Vatandaş onu hatasız okuyabiliyor. Binaenaleyh mesela الصالحات kelimesinde ص ve ح harflerinin üzerine birer dik uzatma işareti koyarsanız vatandaş onu yine doğru olarak okuyacaktır. Problem hattatların, Resm-i Osmânî'ye göre mushaf yazmış olmalarının işi kolaylaştırması veya zorlaştırması problemi değildir. Problem, bu konuda yakın bir geçmişe kadar Başkanlığın kararlı bir şekilde iradesini ortaya koymamasıdır. Türkiye'de yaygın olarak kullanılmakta olan mushaf imlasından dönmesidir veya dönmemesidir.

Şimdi yapılması icap eden iş şudur: İki kademeli olarak çalışılacaktır.

1. Diyanet İşleri Başkanlığı, bundan sonra Resm-i Osmânî olarak itibar edilmekte olup Suud-i Arabbistan'da, Mısır'da ve diğer bazı İslam ülkelerinde kullanılan imlanın dışında basılmış mushafları mühürlemeyeceğine karar vermelidir. Bir mushafın sanat değeri, imlası, şusu busu ne olursa olsun bunu basıp vatandaşa yaymayacağı iradesini ortaya koymalıdır. Bence vacip olan budur. Yanlış olan ayrılıktır. Bu konuda uygulanacak strajinin ne ve nasıl olacağı elbette takdir edilecektir.

2. Ondan sonra üstadın teklifine geliyorum. Ben öteden beri söylüyorum, Medine-i Münevvere'de de bir programda söyledim. Uluslararası bir komisyon kurulmalıdır. Bu konuda üstada yüzde yüz katılıyorum. Uzmanlardan meydana gelen bu komisyon sadece Resm-i Osmânî'ye uygun diye Suud'un ya da Mısır'ın önümüze koyduğu mushafları değil; onları da, kaynakları da, ama günümüze ulaşmış en eski mushafları da önüne koymalıdır. Bu eski mushaflara ulaşmak artık zor olmaktan çıkmıştır. Topkapı Mushafı diyorduk kimse yaklaşamıyordu. Muhtevası ve imlası hakkında bir şey bilinmiyordu. Kahire'deki Meşhed-i Hüseyin Mushafı'nı ise Mısırlılar dahi okumamışlar, içine giren olmamıştı. Varakları dahi sıralı olarak ciltlenmemişti. Allah'a şükür bunlar ve diğer bazı mushaflar günümüzde satır satır, harf harf, dış dış incelendi ve istifadeye sunuldu. Şimdi isteyen herkes onlara ulaşabiliyor. Bunlar da komisyonun önüne konur ve incelenir, doğruya en yakın imla tespit edilmeye çalışılır. Peki, İbn Necâh ne diyor, Dâni ne diyor?. "Bağdat'ta gördüğüm eski bir mushafta bu kelime şöyle yazılıydı." Eski dedikleri o mushaf kaç yıllık, hangi asra ait bir mushaftı, belli değil. Belki ikinci, üçüncü ve hatta dördüncü asra ait bir mushaftı. Dâni beşinci asır âlimlerinden biri olarak ikinci veya üçüncü asırda yazılmış bir mushaf görmüşse, "Orada böyle gördüm." diyorsa bu bizim için ne kadar bağlayıcı olabilir? Ben size diyorum ki: Birinci asırdan mushaflar ya da mushaf parçaları var elimizde. Bunları alalım önümüze, o komisyon bunlara çalışsın.

Prof. Dr. Ğanim Kaddûri'ye bu değerli ama bana göre biraz farklı görüşleri ihtiva eden tebliği için çok teşekkür ediyorum. Bana biraz müsamaha gösterdiği için Sayın Başkan'a da teşekkür ediyorum. Hepinize saygılar sunuyorum.

İKİNCİ OTURUM
MUSHAF İMLASI VE ZABT
MESELESİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Mehmet ÜNAL
Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi /
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Dekanı

03 KASIM 2017
(15.00 – 16.30)

ESKİ MUSHAFLARDA ZABT MESELESİ

Dr. Beşir b. Hasen el-HİMYERİ*

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

الحمد لله الذي أنزل القرآن شفاءً وضياءاً، والصلاة والسلام على من بلغه إلى أمته
كما أنزله إليه ربه، وبعد:

فإن المسلمين لم يهتموا بشيء قد اهتمامهم بالقرآن الكريم حفظاً وتفسيراً وكتابة،
وهذه الجوانب الثلاثة تجمع جميع علوم القرآن، في جانب النطق الذي تهتم به
القراءات والتجويد وغيرها مما يتعلق بها، وفي جانب المعنى ويهتم به التفسير
بشتى مذاهبه وأنواعه، وفي جانب الشكل الظاهري ويشمل الرسم والعد والضبط.
ولما كتب المسلمون القرآن وأقاموا كلماته، وجدوا الحاجة ملحة إلى ضبط كيفية
نطق هذه الكلمات بالحركات؛ حتى لا يدخلها اللحن في اللفظ ولا في المعنى
المرتب عليه، فقاموا بعملية الضبط للقرآن الكريم، وتوسع الأمر بعد ذلك وزيد
فيه ما كانت الحاجة إليه قائمة.

أسأل الله الإعانة والسداد، والحمد لله رب العالمين.

* Suudi Arabistan Medine Tayba Üniversitesi Edebiyat ve Sanat Bilimleri Fakültesi Kur'an Araştırmaları Bölümü

أسئلة البحث:

ولما كان الأمر كذلك فإن الأسئلة التي سيحاول البحث الإجابة عنها هي:

1. كيف استطاع كتاب المصاحف تجنب اللحن في نطق الكلمات؟.
2. ما هي الحركات وما طريقة كتابتها في المصاحف القديمة؟.
3. ما هي الأحكام التي عُبر عنها بتلك الأشكال للحركات.

أهداف البحث:

ومجمل الإجابة على تلك الإشكالات هي التي حددت أهداف البحث، وهي على النحو التالي:

1. إيضاح نقط أبي الأسود وأهميته في المنع من وقوع اللحن في القراءة.
2. بيان ما زيد على نقط أبي الأسود من خلال المصاحف القديمة.
3. ذكر القراءات ونقطها والألوان المستخدمة فيها.

الدراسات السابقة:

هناك بعض الدراسات التي تقرب نوعا ما من عنوان البحث وهي:

1. قصة النقط والشكل¹، تأليف أ. د. عبدالحى الفرماوي، من أوائل ما ألف في هذا الموضوع، وهو كتاب مطبوع متداول.
2. الضبط المصحفي نشأته وتطوره²، إعداد د. عبدالتواب مرسي الأكرت، وقد طال البحث بأمور جانبية، كان الأصل أن يمر عليها مرورا خفيفا، فقد جعل البحث في ثلاثة فصول، الفصل الأول عن (اللحن)، والفصل الثاني عن (توثيق

1 نشر عن دار النهضة العربية، القاهرة مصر، بغير تاريخ طبع أو طبعة، وأرخ المقدمة في: 1398هـ، 1978م، فهو أقدم ما ألف في هذا الموضوع من المعاصرين.

2 نشر في مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، العدد: 22، لعام: 1425هـ 2004م، الجزء الأول، بإشراف: أ.د. أمين محمد فاخر عميد الكلية، البحث من ص: 451-628.

النص القرآني بالكتابة)، والفصل الثالث: عن (الضبط المصحفي) وهو الأساس ولكنه مع ذلك وسعه بأمور خارجة عنه، وهو لم يتعرض للمصاحف القديمة.

3. علامات الضبط في المصاحف بين الواقع والمأمول³، إعداد أ.د. خالد أحمد شكري، وهي نظرة سريعة على الضبط، وقد جعله في مقدمة ومبحثين، ولم يتعرض للمصاحف القديمة، وذكر مصاحف مخطوطة متأخرة، وحين ذكر (من علامات الضبط المستخدمة في مصاحف قديمة ينسب بعضها إلى القرن الأول الهجري ويعود بعضها إلى القرن الرابع الهجري وما بعده) ذكر فيها أمور لم يميز ما يختص بالمصاحف القديمة من القرون الأولى وغيرها، بل أحال إلى مرجع واحد نقل منه إجمالاً تلك العلامات، وفيه تتبع لمصاحف مفردة وطريقتها في الضبط، وهذا أمر يطول جداً، ولكنه نقد ما رآه خطأً، وأثنى على ما رآه صواباً، ففيه جهد المتتبع الناقد.

4. المتحف في ضبط المصحف⁴ إعداد: د. عبدالكريم إبراهيم عوض، تكلم فيه بإسهاب عن مواضع وضع الحركات وجعلها في مباحث كثيرة، ولم يتكلم عن الضبط المستدير في المصاحف القديمة، وحين ذكر الصور للحركات لا تكون مضبوطة مثل البحث الأول، وهو يذكر مذاهب لا عمل عليها، وفيه توسع، ولكنه استقصى الجميع.

وهناك أبحاث وكتب كان الضبط أحد جوانبها، وسأذكر مثالين لهذا الاتجاه في التأليف:

1. بحث بعنوان: (مذاهب العلماء في تقدير المحذوف وتحديد الزائد؛ وأثرها في ضبط المصاحف)⁵ إعداد أ.د. غانم قدرى الحمد، تناول فيه الكلام عن الحرف المحذوف من المتشابهين، ثم أيها المحذوف، ثم الكلام على الحرف الزائد في

3 نشر إصدار خاص من مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بعنوان: (ندوة طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول)، المجلد الثالث، 1435هـ، من ص: 1438-1552.

4 نشر في مجلة جامعة الأزهر الشريف، عن كليتي أصول الدين والدعوة الإسلامية وكلية القرآن الكريم، سنوية، المجلد الثاني، العدد التاسع عشر، 1429هـ 2008م، البحث من ص: 1768-1943.

5 نشر إصدار خاص من مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بعنوان: (ندوة طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول)، المجلد الثالث، 1435هـ، من ص: 1309-1371.



المتشابهين وأيها الزائد وأيها الأصلي، وكان يجب تقييد المحذوف والزائد في العنوان بما تكرر منه الحرف، لأن الخلاف في الضبط إنما يقع في هذا، وأما إذا حُذِف حرف، أو زيد حرف ولم يتكرر، فلا خلاف في ضبطه: لأنه لن يشتبه.

2. بحث بعنوان: (مذاهب الضبط وأسسها في المصاحف المطبوعة)⁶، إعداد: محمد أسد الله، وهو يدرس المصاحف الباكستانية، فكان الواجب أن يقيد ذلك في عنوان البحث ولا يجعله مطلقاً هكذا.

وكل هذه الأبحاث فيها جهود مبذولة من قبل كاتبها، وكلها خلت عن الكلام عن المصاحف القديمة، وكانت صورة الحركات المدرجة في غير واضحة، وهناك أبحاث غيرها، هذه نماذج عنها.

وسينقسم هذا البحث إلى مقدمة ومطالب على النحو الآتي:

ذكرت في المقدمة التعاريف وأهم المؤلفات.

المطلب الأول: عدم النقط.

المطلب الثاني: نقط أبي الأسود الأحمر.

المطلب الثالث: نقط القراءات ملونا.

المطلب الرابع: دمج النقاط.

ثم يختم البحث بالنتائج والتوصيات.

مقدمات:

سوف أقوم في هذا المبحث بحصر بعض المصطلحات في أقوم بتعريفها والفرق بينهما، ثم أذكر بعض مؤلفات الضبط.

6 نشر إصدار خاص من مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بعنوان: (ندوة طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول)، المجلد الثالث، 1435هـ، من ص: 1553-1602.

التعاريف

المصطلحات التي ترد في عناوين هذا الموضوع -دون فروع⁷- هي: الضبط، والنقط، والشكل، والعجم،

التعاريف اللغوية لها: أولا تعريف الضبط:

هو في اللغة: يعبر عنه بالذي يعمل بيديه جميعا⁸، وهو ضبط الإنسان أمره وأخذه فيه بالثقة والحزم⁹، وهو أيضا: حفظ الشيء بالحزم¹⁰.

وكلها معان تدور حول الإتقان والإحكام، والحركات إنما جعلت من أجل ذلك.

ثانيا تعريف النقط:

هو في اللغة: وجعل معناها ابن فارس (للقطعة من النخل)¹¹، نقط الحرف ينقطه أعجمه، والاسم النقطة¹².

وابن منظور نوع المعنى اللغوي إلى وذكر لها أربع معانٍ أخرى، والنقط من ضبط الحروف لتمييز بعضها عن بعض.

7 هناك مصطلحات تأتي في الضبط تتعلق بكيفيات وضع النقط مثل (المقيد) والذي ناقشه الداني في المحكم في باب كامل بعنوان: (باب المقيد من الألفات بنقطتين): 221-224: وقوله (بنقطتين) حشو زائد، لأنه لا يسمى مقيدا إلا إذا نقط بنقطتين، فهو مرادف للمصطلح، ومن المصطلحات الفرعية: (الهمزة الكحلاء)، التي ذكرها المغاربة، وانظر مثلا: دليل الحيران للمارغني: 247، وتكررت بعد في ستة مواضع.

8 مقاييس اللغة لابن فارس: 386/3.

9 المخصص لابن سيده: 253/1.

10 لسان العرب لابن منظور: 340/7.

11 مقاييس اللغة لابن فارس: 471/5.

12 لسان العرب: 417/7.



ثالثا تعريف الشكل:

ذكر ابن فارس أنه يقصد به المماثلة، ومنه الأمر المشكل المشتبه، وتقييد الدابة وغيرها¹³، وبقریب من ذلك عند ابن منظور مع طول في الكلام¹⁴.
القريب منها أن الشكل يقيد الحرف فلا يجعله يشبه غيره، فهو بمعنى القيد له.

رابعا تعريف العجم:

جعلها ابن فارس تدور على معنيين: الأول سكون وصمت، والثاني: صلابة وشدة، وذكر كلام الخليل أن الحروف المعجمة يعني المنقوطة، فقال: إنه يظن أن الخليل أراد الحروف المقطعة غير المؤلفة للكلام، حتى يصح إطلاقه عليها¹⁵، وكذا نوع معناها ابن منظور بطول في الاستشهاد والأمثلة¹⁶.

فتبين أن النقط للحرف يسمى عجمًا، ثم اختلفوا في توجيه هذه التسمية. والخلاصة أن الأربعة المصطلحات كلها تدل على إدخال شيء على الحرف لتمييز به عن غيره فلا يشته.

التعريف الاصطلاحي:

وفي الاصطلاح: نقل بعض الباحثين من التعاريف الاصطلاحية تعريف الجرجاني¹⁷، وغرهم أن الإمام الجرجاني قال (وفي الاصطلاح) ثم عرفه، وهم لم يفهموا أنه لا يتكلم قطعا عن اصطلاح كتاب المصاحف، بل يتكلم عن اصطلاح الضبط عند المحدثين!.

13 مقاييس اللغة لابن فارس: 204/3.

14 لسان العرب لابن منظور: 356/11 وما بعدها.

15 مقاييس اللغة لابن فارس: 204/3.

16 لسان العرب لابن منظور: 385/12 وما بعدها.

17 قال: (الضبط في اللغة: الحزم، وفي الاصطلاح: إسماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهم معناه الذي أريد به، ثم حفظه ببذل مجهوده، والثبات عليه بمذاكرته إلى حين أدائه إلى غيره): 137.

وأقرب ما رأيته يصلح أن يكون تعريفا هو: (علم يعرف به ما يدل على عوارض الحرف التي هي الفتح والضم والكسر والسكون والشد والمد ونحو ذلك)¹⁸. ولا يصح أن يوقف في التعريف إلى قوله (علم يعرف به ما يدل على عوارض الحرف)؛ لأن الإمالة والإدغام وغيرها مما يعرضان للحرف، وهما غير مرادين، وعبارة المارغني موسعة فلو قيل في التعريف: (علم يعرف به ما يدل على عوارض الحروف من تحريك وإسكان وغيرهما).

ما هو نقط المصاحف

للمصاحف القديمة نوعان من النقط، (نقط إعراب) وهو باللون الأحمر، وإنما جعلوه بالأحمر؛ لأنه شيء زائد من الحرف متغير فيه، وهذا النقط واضعه على الصحيح أبو الأسود الدؤلي¹⁹، وهو مدور، فنقطة فوق الحرف إذا كان مفتوحا، وتحتة إذا كان مكسورا، وبعده -ملتصقا به- إذا كان مضموما، هكذا: ﴿وَأُولَئِكَ﴾ الرعد: 5²⁰، فحرف (الواو) نقطة أعلى للفتح، والهمزة بعدها مضمومة؛ فوضع نقطة حمراء بعد الألف، والهمزة المكسورة بعد اللام وضع تحتها نقطة حمراء تحت الحرف، والتنوين نقطتين آخر الاسماء، انظر ﴿يَوْمَ لَقِومٍ﴾ الرعد: 3²¹.

والنقط الثاني في المصاحف القديمة (نقط الإعجام) وهذا النقط وضعه يحيى بن يعمر ونصر بن عاصم، وهما تلميذا أبو الأسود الدؤلي، واختلف في نشأة هذا النقط، والذي تشهد له النقوش القديمة وكذا أوائل الرقوق المصحفية القديمة الموجودة أنه قديم²²، ولكنه لم يكن على جميع الأحرف هكذا: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا﴾ ويوم نحشرهم كأن لم يلبثوا﴾ يونس: 45/1/س 18 من مصحف محفوظ في مكتبة باريس

18 دليل الحيران، للمارغني: 242.

19 المحكم للداني: 3، ثم صرح بأنه المبتدئ به في مواضع شتى من كتابه هذا، انظر: 47 و58 و210.

20 مصحف مكتبة ليدن، برقم: (6814) /19/س 12.

21 المصحف السابق: /19/س 6.

22 فإنه لا يكاد يخلو مصاحف قديمة بالخط الحجازي من نقط الإعجام، وهو على بعض الأحرف وليس كلها، انظر مصحف مكتبة باريس رقم: (328) بكافة تقسيماته، ورقم (a326)، ورقم: (a6140) وكذا مصحف مكتبة ليدن برقم (14,545)، ومصحف جامعة برمنجهام: (a1872 b)، ومصحف جامعة كامبردج: (1125)، وغيرها كثير، ومن النقوش انظر نقش سد الطائف: (مجلة أطلال، حولية الآثار السعودية، العدد: 1، اللوحة: 118، ص: 129، وغيرها كثير من الشواهد.



الوطنية برقم: (C328)، فكان عمل يحيى بن يعمر ونصر بن عاصم أن جعلاه على جميع الحروف، وهذا يكون باللون الأسود، ونقط الإعجام يدخل في الضبط لكنه خفيف جدا، وفي بعض الأحرف من مثل (الفاء) و(القاف) اختلافا، و(النون) و(الياء) المتطرفتان على أقوال.

أهم المؤلفات في علم النقط

ألف في الضبط كتبا ليست بالكثيرة جدا، وهي مع ذلك ليست بالقليلة²³، ولكن المؤسف أن أغلب الكتب القديمة مفقود لم يعرف، فقد ذكر الداني في المحكم علماء ألفوا في الضبط، ولا نعرف من ذلك إلا ما ذكره رضوان الله عليه، والذي نعرفه هو:

1. رسالة النقط والشكل، لأبي بكر محمد بن السري السراج، وقد روى عنه الداني خبرا في المحكم بإسناده إليه، وليس هذا الكتاب مختص بشكل الكتب فقط، بل قد أورد بابا كاملا بعنوان: (باب شكل المصاحف بالنقط)، ثم نقل عامة هذا الباب عن اليزيدي إلى آخر كتابه.

وأهم الكتب في علم الضبط عموما -سواء في المصاحف أو في الكتابة العادية- هي:

2. المحكم في علم نقط المصاحف، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني، والعمدة لمن جاء بعده.

3. أصول الضبط، لأبي داود سليمان بن نجاح الأموي، تلميذ الداني.

4. ذيل منظومة: مورد الظمان للخراز.

5. الطراز في شرح ضبط الخراز.

²³ فقد عد الإمام الداني من المؤلفين فيه: 1- أبو محمد يحيى بن المبارك اليزيدي، 2- وابنه: أبو عبدالرحمن عبدالله بن أبي محمد اليزيدي، 3- وأبو حاتم سهل محمد السجستاني، 4- وأبو عبدالله محمد بن عيسى الأصبهاني، 5- وأبو الحسين أحمد بن جعفر بن المناذري، 6- وأبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد، 7- وأبو بكر محمد بن عبدالله بن أشتة، وأبو الحسن علي بن محمد بن بشر، فهؤلاء لهم كتب مؤلفة، وتأمل كتاب السراج الآتي كيف نقل عن اليزيدي.

ثم يتلوه بعد ذلك تأليف المتأخرين، وأغلبها كتب المغاربة، فلا أطيل البحث بذكرها وهي مذكورة في بعض الدراسات السابقة التي تكلمت عليها سابقا.

المطلب الأول: مصاحف لا نقط فيها

وصلتنا بقايا مصاحف من القرون الأولى خالية من نقط الإعراب كلية، وهي المرحلة الأولى التي لم تدخل هذه النقاط في المصاحف، ومنها المصحف المحفوظ في مكتبة باريس الوطنية رقم: (a326)، هكذا: ﴿سورة المائدة من المائدة سورة المائدة وسورة البقرة﴾ لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسفر لكم الأنهر ﴿إبراهيم: 32/3/5، وكذلك المصحف رقم (a328) في نفس المكتبة هكذا: ﴿وعليها ما اكتسبت﴾ البقرة: 286/1ظ/18، وكذا المصحف رقم: (b328) هكذا: ﴿هو السميع العليم﴾ إنه هو السميع العليم ﴿فصلت: 36/1و/8؛ وكلها في مكتبة باريس الوطنية.

وكذا المصحف ذي الرقم: (4313) مكتبة برلين هكذا: ﴿فإن كان لكم فتح﴾ النساء: 141/1و/7، وكذلك فقد نقط الإعراب في مصحف مكتبة ليدن برقم: (b 14,545) هكذا: ﴿أكثرهم لا يعلمون﴾ النحل: 101/1و/11، وكذا مصحف مكتبة برمنجهام برقم: (a1572) هكذا: ﴿الله لا إله إلا هو﴾ طه: 8/1و/16، وكذا ورقة مصحف جامعة برنستون برقم: (14 Ga) هكذا: ﴿كانت رتقا﴾ الأنبياء: 30/1و/7.

وهذه النماذج هي من أقدم ما وصلنا من مصاحف، وهي مكتوبة بالخط الحجازي، ولا يوجد فيها نقط الضبط في شيء من أحرفها، وتوجد نماذج قليلة من الخط الحجازي - الذي هو الأقدم في كتابة المصاحف - فيها نقط إعراب، وسيأتي بيانها في المطلب الثاني، ولعل ذلك يرجع إلى من قال كره نقط المصاحف²⁴؛ ولذلك

24 قد أفرد الداني بابا كاملا لهذا الأمر، جعل عنوانه: (باب ذكر من كره نقط المصاحف من السلف)، المحكم للداني: 10؛ ثم أورد فيه الأخبار بالمنع من ذلك وسبب المنع؛ وهو خوف الزيادة والنقص في الحروف: 11.



نجد أغلب المصاحف الأقدم غير منقوطة، ثم لما رأى العلماء الحاجة إلى ذلك، وأنه يخدم كلام الله رخصوا فيه²⁵، فأدخله كتاب المصاحف في مصاحفهم.

وهناك مصاحف كتبت بعد ذلك وبدأت تتحرر من سمات الخط الخجazi ولو قليلا وهي مع ذلك غير منقوطة من مثل المصحف المحفوظ في مكتبة باريس الوطنية برقم: (331)، هكذا: ﴿سورة مائدة آية ١٠٤﴾ فإنه قد يستخدم نقط الإعجام قليلا، ولكنه لا يستخدم نقط الأعراب أبدا، وكذلك جاء المصحف برقم: (332) من مكتبة باريس بغير نقط أبي الأسود.

ويبين لنا مصحف باريس برقم (327) أن نقط أبي الأسود في المصاحف ربما كان يقوم به بعد أن يتم الكاتب كتابته؛ لأنه في هذا المصحف الأغلب فيه عدم النقط، وقد تأتي في بعض الأسطر فتجد فيها نقطا، فكأن الناقط لم يتم النقط في هذا المصحف.

وهذا هو المعمول به أولا من فتوى بعضهم بعدم إدخال شيء في المصاحف كما روى ذلك الأئمة؛ خوفا من أن يُزاد في القرآن.²⁶

المطلب الثاني: نقط أبي الأسود باللون الأحمر

وهناك قليل من المصاحف الحجازية فيها من علامات أبي الأسود، فمصحف مكتبة جامعة كمبردج برقم: (1125) وهو يعد من أقدم المصاحف الحجازية، وفيه نقط الضبط، كما في: ﴿يَوْمَ نَبُذُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ يومئذ دبره إلا متحرفا ﴿الأنفال: 16/1/9 س، ومثله مصحف برمنجهام برقم: (b1572) هكذا: ﴿عَلَّمَ اللَّهُ نورا﴾ على الله يسيرا ﴿النساء: 169/2/س10.

وأغرب ما وجدته من ذلك أن يكون النقط قريب من اللون الأسود وذلك كما في مصحف مكتبة ليدن برقم: (a 14,545) هكذا: ﴿سورة الإسراء: 46/2/س10، ولعله تحول للأسود بتفاعل مكونات.

25 ثم إن الداني في الباب عنونه بقوله: (باب ذكر من ترخص في نقطها)، المحكم: 12، ثم ساق أخبارا عنهم تفيد الرخصة؛ وأنه نور، وفرَّق في بعض الأخبار بين المصاحف الأمهات وبين غيرها: 13.

26 انظر: المحكم للداني: 10-11.

ونقط أبي الأسود - بعد ذلك - كثير جدا، بل لا يكاد يوجد مصحف يرجع إلى القرون الأربعة الأولى إلا وفيها نقطه، وضربت لك مثلا بقليل من المصاحف الحجازية التي دخلها هذا النقط، وأما ما بعدها فمن مثل المصحف المحفوظ في مكتبة باريس برقم: (d330) وقد بدأت تختفي منه سمات الخط الحجازي هكذا: ﴿بَلِّغْنَهُمْ (الْحَقَّ)﴾ يعنهم اللعنون ﴿ البقرة: 159 / 2 / س6.

ومن الأمثلة على نقط أبي الأسود ما ورد في مصحف باريس برقم: (a325) ﴿فَمَا يُبَدِّلُهَا وَمَا يُبَدِّلُهَا﴾ الحجر: 21 / 5 / س10.

وهذا النقط هو الأكثر ورودا في المصاحف إلى حدود القرن الخامس الهجري²⁷؛ إلا أن هناك بعض المصاحف تُعرب قليلا؛ فبدلا من أن تنقط بنقط أحمر - كما هي العادة - نجدها جعلت النقط باللون الأصفر، وهو نادر الحدوث، فقد رأيت هذا النقط جاء في المصحف رقم: (a346) من مكتبة باريس هكذا: ﴿بَلِّغْنَهُمْ (الْحَقَّ)﴾ بكل شيء علم ﴿ الحجرات: 16 / 8 / س2، وأتى في مواضع قليلة جدا النقط بالأحمر، ولم أجد مصحفا آخر على غير النقط بالأحمر.

ومن اللطائف مما يتبع هذا الباب أنني رأيت الرق المحفوظ في مكتبة باريس برقم: (g5178)²⁸ كتبت آياته بالذهب، قد اتخذ مذهبا فريدا في النقط، فإن كان ينقط الضم بالأخضر هكذا: ﴿عَدُوِّ مَيْمَنٍ﴾ البقرة: 209 / 1 / س3، والفتح بالأحمر هكذا: ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ البقرة: 212 / 1 / س2، والكسر بالأزرق هكذا: ﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ البقرة: 212 / 1 / س2، وهو قد خلط في بعض المواضع فأبدل الألوان هكذا: ﴿أُمَّةٌ﴾ البقرة: 213 / 1 / س3، فنقط الهمزة المضمومة بالأحمر؛ وكان على أصله أن ينقطها بالأخضر!، ولا يوجد من هذا المصحف إلا ورقة واحد فقط.

27 انظر مصحف مكتبة باريس برقم: (346c)، و(358b)، ومصحف مكتبة كمبردج برقم: (1146)، ورقم: (1116) من نفس المكتبة، وفيها برقم: (1135)، وكذا مصحف رقم: (1118) ورقم: (1122) ورقم: (1143) من نفس المكتبة، وفي مكتبة الدولة برلين برقم: (Min. 296)، وفيها برقم: (We. 1920)، وفيها برقم: (We. 1922)، وكذا مصحف رقم: (We. 1945).

28 هناك وهم وخطأ وقع من مفهرسي هذا الرق، حيث جعلوا ظهر الرق هو وجهه، فعكسوا بين ترتيب الآيات.

ومصحف مكتبة الدولة في برلين برقم: (Lbg 834) كان ينقط نقط أبي الأسود، لكنه كان مقلا منه، حتى إن غير المتفحص يظن أنه لم يكن ينقط، ولا يلتزم النقط على جميع الأحرف.

المطلب الثالث: الزيادة على نقط أبي الأسود باللون الأحمر وغيره:


النقاط التي وضعها أبو الأسود هي الفتحة والضمة والكسرة والتنوين فقط، وقد وجدنا بعض المصاحف تزيد بعض علامات الضبط، بعلامات خاصة تستحدثها من أجل بيان الأحكام التي تريد الحديث عنها.


فمثلا للتفرقة في مصاحفنا المعاصرة بين اللام الشمسية واللام القمرية؛ فإننا نشدد الحرف التالي لندل على أن اللام شمسية تدغم فيما بعدها، وإن كانت اللام قمرية فإنه لا تشديد للحرف التالي، وهذا في مصاحفنا باضطراد.

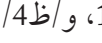
وهناك بعض المصاحف القديمة نبهت على هذا الأمر بخط أفقي أحمر تمده من بعد وسط حرف الألف إلى حرف اللام، كما في المصحف المحفوظ في مكتبة باريس برقم: (b6140) هكذا: ﴿التر من المصاحف بما بها الألف﴾ العزيز الحكيم [2] يا أيها الناس ﴿فاطر: 2 و3 و8/س11؛ فتأمل كيف وضع الشرطة من الألف إلى اللام في كلمة: ﴿العزيز﴾ وكلمة: ﴿الحميد﴾ لأنهما لآمان قمریان، وكيف لم يكتب تلك الشرطة في كلمة: ﴿الناس﴾؛ لأن اللام فيها شمسية غير مظهرة، فكان هذا ضبطا متقدما للام الشمسية والقمرية.


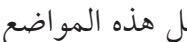
ومن الزيادات أيضا كتابة بعض الأحرف المحذوفة في مكانها باللون الأحمر، فمصحف باريس رقم: (b330) عوّض هكذا: ﴿يهر و 1 يجر و﴾ النساء: 89 /ظ1/ 5، ولم يعوض في المصحف غيرها، وعوّض باللون الأخضر بعض تلك الألفات، مثل: ﴿مرا عا﴾ مرغا ﴿النساء: 100 /ظ2/ س13، وقد يعوض تفردات المصحف في رسم كلمة، كما حدث في: ﴿مرو با ص﴾ من وراكم ﴿النساء: 102 /و3/ س6؛ فإنه حذف صورة الهمزة متفردا²⁹، فأضافها الناظر حمراء في مكانها.



29 اتفق الأئمة والمصاحف القديمة على إثبات ياء صورة للهمزة هنا، انظر معجم الرسم العثماني، مادة: (وري): 4332/7

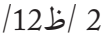
ومنها ما ورد في مصحف مكتبة باريس برقم: (b350) هكذا: ﴿  ﴾ وشورهم ﴿ آل عمران: 159 / و143 / س4.


ومنها ما ورد في مصحف مكتبة جامعة كمبردج برقم: (770) هكذا: ﴿  ﴾ حَجْرَةٌ ﴿ الذاريات: 33، فأضاف الألف المحذوفة رسماً بألف ملحقة في مكانها باللون الأخضر.

ومن الزيادة الإشارة إلى السكت في مصحف مكتبة باريس برقم: (b330) هكذا: ﴿  ﴾ المؤمن أن ﴿ النساء: 92 / و2 / س2، وكذا جاءت في / و3 / س9 و11، و / و4 / س1 و6 و7 وغيرها فيه كثير.

ويقرب من الكلام السابق أني رأيت في بعض المصاحف أن الهمزة تصور خطأ أفقياً، كما في مصحف باريس برقم: (f349) هكذا: ﴿  ﴾ أن آمنوا ﴿ التوبة: 86 / و120 / س2 هذا في الفتح، فإن كانت كسرة كتبت تحت الألف، نفس المصحف هكذا: ﴿  ﴾ إنكم ﴿ التوبة: 83 / و120 / س7، وكل هذه المواضع قبلها حرف ساكن!

ومنها تصوير الهمزة بنقطة خضراء وذلك كما ضبط في مصحف باريس برقم: (a325) هكذا: ﴿  ﴾ فيها دفء ﴿ النحل: 5 / و6 / س7، فقد نقط الهمزة فوق طرف الفاء ثم نقطتي التنوين بعدها، وهذا المذهب من جعل نقط الهمزة غير نقط حركته هو ما يذكره الداني في المحكم كثيراً³⁰، ومن هذا ما ورد في مصحف مكتبة باريس برقم: (339) هكذا: ﴿  ﴾ البقرة: 231 / و5 / س5.

وكذا جاء في مصحف باريس برقم: (b354) هكذا: ﴿  ﴾ ماء ﴿ الروم: 24 / و12 / س1، الهمزة صفراء، والتنوين فوقها نقطتان حمراوان.

وقد رأيت مصحفاً جعل للهمزة نقطة وللتنوين نقطتين، ولكنه جعلهما باللون الأحمر، وذلك كما في مصحف مكتبة باريس رقم: (a350)، هكذا: ﴿  ﴾ لؤلؤ ﴿ الطور: 24 / و114 / س1.

30 مثل قوله: (نقطة بالصفراء، وحركتها عليها نقطة بالحمراء) المحكم: 100 وغيرها، وذكر جمع نقطتي التنوين الحمراء مع نقطة الهمزة الصفراء في: 65-66 و128 و144.

ورأيت في مصحف مكتبة الدولة في برلين برقم: (We. 1947) أنه ينقط الهمزة باللون الأخضر؛ فإذا جاءت منونة زاد عليها نقطة حمراء هكذا: ﴿موطئا﴾ التوبة: 120 /ظ2/ س5.

وجاء في مصحف مكتبة باريس برقم: (339)، من نقطة للهمزة باللون الأخضر، هكذا: ﴿إلا﴾ البقرة: 193 /و2/ س8.

والذي ذكره الداني في نقط الهمزة هو اللون الأصفر³¹، وقد جاء كذلك في مصحف الرياض هكذا: ﴿أباؤكم﴾ النساء: 11 /و10/ س11، فقد جعل همزة الألف الأولى المفتوحة بعد رأس الألف، ثم جعل الهمزة المضمومة التي قبل الواو نقطة في أمام الحرف، فاللون يدل على الحكم، وموضعه يدل على الحركة، وكذا وجدته في رِقِّ مغربي متأخر هكذا: ﴿أليس الله﴾ التين: 8 /ظ2/ س3.

وكذا جاء في مصحف باريس رقم: (b366) حيث نقط الهمزات بالأصفر والحركات -على نقط أبي الأسود- بالأحمر هكذا: ﴿أنتك آياتنا﴾ طه: 126 /ظ8/ س3.

وقد رأيت في مصحف مكتبة الدولة في برلين برقم: (We. 1947) أنه نقط الهمزة باللون الأخضر، والشدة باللون الأصفر إضافة إلى نقط أبي الأسود هكذا: ﴿إن﴾ التوبة: 120 /ظ2/ س8.

ومن النقط الزائد على ما ذكره أبو الأسود نقط الحرف المشدد، وهو باللون الأصفر كما في مصحف الرياض هكذا: ﴿الكتاب﴾ النساء: 72 /ظ14/ س2، فحرف الطاء مشدد بالكسر جعل تحته نقطة خضراء، وحرف النون مشدد بالفتح جعل فوقه نقطة بالخضراء.

وجاء نقط الهمزة -زائدا على ما ذكره أبو الأسود- أخضرا في مصحف مكتبة باريس برقم: (d333) هكذا: ﴿أأخذ﴾ يس: 23 /و62/ س6، وقد تكرر في هذا المصحف ضبط الهمزة باللون الأخضر.

31 المحكم في مواضع كثيرة منها: 65 و66 و95 و96-100، في أكثر من خمسة وأربعين موضعا.

ومن الزيادات استحداث علامة للحرف الساكن، وهي جرّة أفقية حمراء فوق الحرف، ووردت في مصحف مكتبة الدولة في برلين برقم: (We. 1917) هكذا: ﴿الذئب﴾ الحشر: 3/3/5، وغيرها من الكلمات في هذا المصحف، وهذه الجرة ذكرها الإمام الداني، حيث قال: (فَأَمَّا السَّكُونُ فَعَامَةٌ أَهْلُ بَلَدِنَا قَدِيمًا وَحَدِيثًا يَجْعَلُونَ عِلْمَهُ جِرَّةً فَوْقَ الْحَرْفِ الْمُسَكَّنِ)³².

المطلب الرابع: نقط القراءات ملونا.

في بعض المصاحف التي تنقط نقط أبي الأسود قد تزيد عليه نقاطاً بألوان مختلفة، وتكون دلالة تلك النقاط على قراءات مختلفة لهذه الكلمة، فالنقط الأحمر للقراءة الأصلية في ذلك المصحف، ثم تأتي الألوان الأخرى لتنبه على أن هناك قراءة أخرى لبعض الكلمات.

فمصحف باريس برقم: (b330) كان يستخدم اللون الأخضر لينقط على بعض الحروف مع اللون الأحمر في مثل: ﴿أَوْ جَاءَكُمْ﴾ النساء: 90/1/8؛ فقد نقطت تحت الجيم نقطة حمراء دلالة على كسرها، وهي الرواية الأصلية التي كتب بها المصحف، ثم نقطت فوقها نقطة خضراء ليخبرك أن بعض القراء يقرأونها بالفتح³³.

وقد ينقط ملونا لبيان القراءات بقط إعجام كما في مصحف مكتبة باريس برقم: (k325) هكذا: ﴿عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ البقرة: 149/99/4؛ فنقط بالأحمر قراءة الجمهور، ثم زاد فنقط بالأخضر لقراءة خاصة³⁴.

وكذا جاء نقط قراءات في مصحف باريس برقم: (d337) هكذا: ﴿يَطَّوَعُ﴾ البقرة: 158/49/6، والقراءة الأخرى المضبوطة بالأخضر هي: ﴿يَطَّوَعُ﴾³⁵.

32 المحكم للداني: 51 و83 و86 و184، ثم نوع العلامة في موضع آخر من كتابه فقال إن: (علامة السكون جرة صغيرة، أو دائرة لطيفة): 73، والدائرة اللطيفة هو شكل السكون الذي نعرفه في كتابتنا الآن، ومثله: 77 و124.

33 أمال الألف: ابن ذكوان عن ابن عامر وحزمة وخلف، النشر في القراءات العشر: 2/59.

34 انظر اختلاف القراء فيها في القراءات العشر: 2/223.

35 انظر اختلاف القراء فيها في القراءات العشر: 2/223.



وضبط قوله تعالى: ﴿أَنْ يَطَّوَّفَ﴾ هكذا: ﴿بَارِكُوا فِيهِ﴾ (إِنْ تَطَّوَّفَ) البقرة: 158 / 49/س5؛ فنقطها بالأخضر فقط قراءة أخرى، وليست من طرق العشر الكبرى.³⁶

وكذا في مصحف مكتبة كمبردج برقم: (1138) في كلمة: ﴿بَارِكُوا فِيهِ الْعِظَمُ﴾ المؤمنون: 14 /ظ6/س4، على قراءتي: ﴿الْعِظَامُ﴾ و﴿الْعِظْمُ﴾.³⁷

وجاء نقط قراءات في مصحف مكتبة باريس برقم: (b346) هكذا: ﴿بَارِكُوا فِيهِ شَاءَ﴾ النحل: 35 /ظ46/س2،³⁸ وكذا جاء فيه: ﴿بَارِكُوا فِيهِ﴾ النحل: 36 /ظ28/س3³⁹، وفيه أيضا كلمة: ﴿بَارِكُوا فِيهِ﴾ النحل: 45 /ظ32/س6.⁴⁰

وجاء نقط الإمالة في مصحف مكتبة كمبردج برقم: (1114) هكذا: ﴿بَارِكُوا فِيهِ شَاءَ﴾ البقرة: 252 /ظ6/س8، فنقط تحت الشين نقطة خضراء للدلالة على إمالتها.

وكذا في مصحف مكتبة باريس برقم: (b350) ضبط: ﴿بَارِكُوا فِيهِ مُمْ﴾ آل عمران: 158 /ظ142/س2⁴¹؛ فجعل الأخضر للقراءة والأصفر للصلة، وكلمة: ﴿بَارِكُوا فِيهِ يَغْلُ﴾ آل عمران: 161 /ظ145/س2، و﴿يَغْلُ﴾.⁴²

وفي مصحف باريس رقم: (f366) نقط الأحمر للقراءة الأصلية، والأصفر للخلاف، والأخضر للهمز، هكذا: ﴿بَارِكُوا فِيهِ﴾ الممتحنة: 1 /ظ74/س6.

وفي مصحف مكتبة باريس برقم: (e352) هكذا: ﴿بَارِكُوا فِيهِ وَرَحْمَةً﴾ التوبة: 61 /ظ7/س1، و﴿وَرَحْمَةً﴾.⁴³

وهكذا يأتي نقط القراءات ملونا في جملة لا بأس بها في المصاحف القديمة، مما يبين أنهم كانوا يكتبون المصحف لأكثر من شخص واحد، ليقرأ كل واحد بما

36 لم أستطع تخريجها من كتب التفسير ولا من كتب القراءات التي تهتم بذكر الشاذ.

37 انظر القراءتين مع نسبتهم في النشر لابن الجزري: 328/2.

38 انظر الكلام مفصلا عند من يميلها في النشر: 59/2.

39 انظرها بتفصيلها في النشر: 304/2.

40 راجع تفصيل ما فيها للقراء في النشر: 273/1.

41 وانظر ما فيها من قراءات في النشر: 242/2.


42 وراجع القراءات فيها في النشر: 243/2.



43 وانظر ما فيها من قراءات في النشر: 280/2.


يرويه منها، ورأينا أن نقط القراءات يأخذ ألوانا كثيرة نسبيا؛ من الأحمر والأخضر والأصفر، وكلها نقط مدور لتبيين الحركات على الأحرف.⁴⁴

المطلب الخامس: دمج النقاط

وأعني بهذا أن ينقط بما وضعه أبو الأسود ثم يزداد عليه بعض ما نقطه الخليل، وقد طبق هذا المذهب الإمام الداني في كتابه المحكم؛ فإنه حين تكلم عن الحرف المشدد جعل فيه وجهين، وجه للمشاركة بأن تكون علامة الشد حرف (ش) من أول كلمة (شديد)، والوجه الثاني للمغاربة بأن يكون علامة التشديد حرف (د) تحت الحرف إن كان مكسورا وفوقه إن كان مفتوحا وأمامه إن كان مضموما⁴⁵.

فأما تفريقه -رحمه الله- بين الوجهين للمشاركة والمغاربة فإنه غريب لأنني رأيت بعض المصاحف المكتوبة بخطوط المشاركة تستخدم ما يشبه الدال كحرف شد، وذلك كما في مصحف مكتبة باريس برقم: (d329) هكذا: ﴿  حتى ﴾ يونس: 88 /ظ24/ س⁴⁶1.

وأما قوله -رضوان الله عليه- عن مكان موضع حرف (د) علامة الشد، فإنني لم أجد المضموم كما قال، بل وجدت المضموم فوق الحرف؛ ومن أجل أن لا يشتبه مع الفتح جعلت فتحته في الفتح للأعلى كما في مصحف رقم: (6982) من مكتبة باريس هكذا: ﴿  عفا ﴾ النساء: 149 /و2/ س7، وجاء الضم بجعل فتحته للأسفل هكذا: ﴿  يُجِب ﴾ النساء: 148 /و2/ س3، وأما الكسر فقد جاء أسفل

⁴⁴ وهناك مصاحف أخرى استخدمت الألوان للقراءات، انظر مصحف مكتبة باريس رقم: (358c) فقد استخدم النقط الأخضر لاختلاف الحركات وللصلة، وهناك ما يشبه الأزرق؛ وكأنه تأكد لأحد الألوان في المصحف، ومنها أيضا، وكذا مصحف باريس رقم: (358d) باستخدام الأخضر للقراءات، ومثله مصحف باريس رقم: (361a) ومصحف باريس (361e)، ومصحف باريس رقم: (358f) والذي استخدم الأخضر للهمز، والأصفر للحركات في القراءات الزائدة على الأحمر، ومصحف باريس (363a) بالأخضر للحركات والهمز، ومصحف باريس (365b) بالأخضر للحركات والصلة والإمالة، وأعجب ما في هذا المصحف أنه رسم الخلاف في قراءة كلمة: ﴿تشتيه﴾ و﴿تشتهي﴾؛ هكذا: ﴿  ﴾، ومصحف باريس: (366e)، وغيرها كثير، ومصحف مكتبة كمبردج برقم: (1115)، وفيها برقم: (1132)، وكذا في مصحف الدولة في برلين برقم: (We. 1933).

⁴⁵ المحكم: 49-50.

⁴⁶ وقطعة المصحف هذه -حين تتبعتها- وجدتها تنقط الشد المفتوح دون غيره من المضموم والمكسور، بل إن النقاط في الأوراق الأخيرة ترك الإشارة إلى الشد.

الحرف مفتوحا للأسفل هكذا: ﴿سَائِبُكُ﴾ الكهف: 78 /ظ82/ س10، فإن لم يكن مكان تحت الحرف للكسر كتبه بعده كما في: ﴿مَكِّي﴾ الكهف: 95 /ظ83/ س15؛ فلما كان تحته شُغل بحرف الياء المتطرفة كتب علامة الشد المكسور بعد الحرف للأسفل قليلا.

وجاء الكسر بالأحمر تحت الحرف مفتوحا للأعلى في مصحف باريس برقم: (b354) هكذا: ﴿لَعِبُ﴾ الروم: 30 /و13/ س6، والفتح مثل المصحف السابق.

وجاء في مصحف مكتبة الدولة في برلين برقم: (We. 1917) الشد المضموم أمام الحرف للأسفل، هكذا: ﴿الذُنْيَا﴾ الحشر: 3 /و3/ س5، والشد المفتوح فووه متجها للأعلى هكذا: ﴿لَعَذِيهِمُ﴾ الحشر: 3 /و3/ س4، والكسر تحت الحرف متجها للأسفل، هكذا: ﴿سَائِبُكُ﴾ الحشر: 6 /و4/ س5.

وهذا يعني أن مسألة اتجاه فتحة الحرف غير مؤثرة كثيرا، وخاصة في الكسر؛ لأنه لا يوجد تحت الحرف إلا هو فقط، أما في الفتح والضم فكلاهما فوق الحرف، فلزم التفريق بينهما فجعل الفتحة متجهة للأعلى فتحا، ومتجهة للأسفل ضمّا، وهو تفريق لطيف بينهما، لم أجد كتب الضبط تعرضت له.

وهذه العلامة التي تشبه حرف الدال استخدمت في بعض المصاحف دلالة على الهمزة، وذلك في مثل مصحف صنعاء، فإنه يجعل الهمزة هكذا: ﴿سَائِبُكُ﴾ و﴿سَائِبُكُ﴾ و﴿سَائِبُكُ﴾ البقرة: 284 /و15/ س7 و8⁴⁷، و﴿سَائِبُكُ﴾ آل عمران: 18 /و16/ س9⁴⁸.

والمصحف السابق رقم: (6982) من مكتبة باريس فيه متابعة للإمام الداني حين كان يتكلم عن تصوير الهمزة بالصفرة وحركتها معها بالحمرة فإن قال مثلا في ضبط كلمة: ﴿سَائِبُكُ﴾ (وَأَمَّا نَقْطُ هَذَا الصُّرْبِ عَلَى قِرَاءَةِ مَنْ حَقَّقَ الهمزتين مَعًا فَهُوَ أَنْ تَجْعَلَ الهمزة الأولى نقطة بالصفراء وحركتها عَلَيْهَا نقطة بالحمراء)⁴⁹، فإن الكلمة في الفقرة السابقة: ﴿سَائِبُكُ﴾ جعل ضبط الهمزة المضمومة بعد الياء نقط حمراء بعد الحرف علامة على الضمة، وجعل فوقها نقطة بالصفراء علامة على أنها همزة.

47 المصحف الشريف المنسوب إلى علي بن أبي طالب، نسخة صنعاء، أ.د. طيار آتي قولاج، ص: 33.

48 المصدر السابق: 36.

49 المحكم: 96، وغيرها كثير.

ومثله مصحف مكتبة باريس برقم: (6982) هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ عن سوء ﴿النساء: 149
/أو 2/س 6، وكذا كلمة: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ بالسوء ﴿النساء: 148 /أو 2/س 3، ففي كلا الكلمتين
جعل الهمزة المكسورة نقطة بالصفراء تحت الحرف، وجعل معها في الكلمة الأولى
نقطتين علامة على التنوين، وجعل في المثال الثاني معها نقطة حمراء أسفل الحرف
دلالة على الكسر فجمع بين نقطتين في موضع واحد، وهو قليل فيما وجدت من
المصاحف.

ومصحف باريس رقم: (f366) ينقط الهمز بالأخضر، فإن جاء همز منون نقط نقطتين
بالأخضر، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ الممتحنة: 2 /أو 75/س 3 و4، فنقط الهمزة
أول الكلمة قبل رأس الألف، ونقط التنوين نقطتين خضراوين بعد رأس الألف.

وفي مصحف مكتبة كمبردج برقم: (1131) قد نقط الحركات على نقط الخليل
-وهي المعروفة في زمننا-، وأدخل معها نقط الهمزة بنقطة صفراء مدورة، هكذا:
﴿النحل: 21 /أو 1/س 5، فنقط فوق الألف نقط صفراء للهمزة المفتوحة،
ثم نقطة بعد الألف على السطر وتحتها التنوين؛ ليدل على أنه تنوين مكسور، فجعل
للهمزة نقطة صفراء.

وأكثر المصاحف القديمة في ذلك على جعل النقطة الصفراء علامة للهمزة لوحدها
وليس معها نقطة حمراء دلالة على حركتها، بل موضع النقطة الصفراء هو الذي
يدل على حركتها؛ فإن كان فوق الحرف فهو همز مفتوح، وإن كان بعده فهو همز
مضموم وإن تحته فهو همز مكسور، فموقع الهمزة الصفراء يدل على الحركة.

ومثال ذلك في مصحف الرياض، وكذا في مصحف مكتبة باريس برقم: (b366)
وقد وجدت أن المغاربة خلطوا بين الوجهين في الرقوق من القرن السادس والسابع
والثامن بين هذين الوجهين فأخذوا بحرف (ش) علامة للتشديد، وأما حرف الدال
فجعلوه علامة (الضم)؛ وذلك كما في الرق المحفوظ في مركز الملك فيصل برقم:
(15639) هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ النساء: 12 /ظ 1/س 2، والأمر اختياري في الضبط فلا
يخطأ وجه اختاره كاتب مصحف وسار عليه؛ حتى لو كان منفردا فكيف إذا كانت
فترة طويلة نسبيا.



ومن الدمج بين نقط أبي الأسود ونقط الخليل في علامة الشد لوحده ما جاء في
 مصحف مكتبة باريس برقم: (a337) هكذا: ﴿**لا تعدوا**﴾ النساء: 154
 و2/س 14،

ومن أغرب الدمج أنني وجدت مصحف رقم: (e5178) قد جمع بين مذهب أبي
 الأسود بالنقط الأحمر، ومذهب الخليل بالنقط الأخضر هكذا: ﴿**لا تعدوا**﴾ نحن
 نزلنا ﴿الحجر: 9 / ظ1 / س9، فحركات الخليل فيه كما نعرفها الآن، ومعه نقط أبي
 الأسود، وقد يكون نقط الخليل أضيف متأخرا، والله أعلم به.

التائج والتوصيات: النتائج:

1. التدرج الذي دخل على المصاحف في استخدام ألوان جديدة غير الأحمر؛
 لبيان أوجه القراءات المختلفة.
2. أهمية النقط لبيان كيفية القراءة المرادة، وهي ضمان لعدم اللحن في القراءة.
3. تصوير أهم الأشكال والحركات التي استخدمت في المصاحف القديمة،
 مع المراد منها.
4. بيان الجهود التي قام بها كُتاب المصاحف للمحافظة على القراءات.

التوصيات:

1. أن تُدرس القراءات -لوحدها- في المصاحف وتخرج على حسب من قرأ
 بها، لمعرفة الروايات المشتهرة في تلك الأزمنة.
2. فهرسة قطع المصاحف في المكتبات المختلفة في النقط، من التي لم تُنقط،
 ثم التي نقطت بعلامات أبي الأسود، ثم التي زيدت على نقطه، ثم التي حفظت
 بعض أوجه القراءات.
3. تبني إحدى المؤسسات الإسلامية لجمع صور ملونة من تلك القطع
 للمصاحف من مكتبات العالم المختلفة، وإتاحتها للباحثين.

4. تسهيل رؤساء دور المخطوطات تصوير المصاحف لمن طلبها، مع الاهتمام بفهرستها وتصويرها بدقة عالية.

المراجع:

1. المصحف الشريف المنسوب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، نسخة صنعاء، تحقيق: أ. د. طيار آلتي قولاج، د.ط، 1423هـ، 2011م، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، بإستانبول، تركيا.
 2. التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني، ت: 816هـ، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر!، الطبعة الأولى، 1403هـ 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
 3. دليل الحيران على مورد الظمان، لأبي إسحاق إبراهيم بن أحمد بن سليمان المارغني، الطبعة الأولى، 1325هـ، المطبعة العمومية، تونس.
 4. لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، ت: 711هـ، مذييل بتعليقات جماعة من اللغويين، الطبعة الثالثة، 1414هـ، دار صادر، بيروت لبنان.
 5. المخصص لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، ت: 458هـ، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، الطبعة الأولى، 1417هـ 1996م، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.
 6. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، ت: 395هـ، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، د.ط، 1399هـ، 1979م، دار الفكر، سوريا.
 7. النشر في القراءات العشر، لأبي الخير محمد بن محمد بن محمد الجزري، ت: 833هـ، تحقيق: علي محمد الضباع، د.ط، د.ت، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- كثير من قطع المصاحف في مكتبات العالم المختلفة، تراجع في البحث بأرقامها ومكان حفظها.

“ESKİ MUSHAFLARDA ZABT MESELESİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Prof. Dr. M. Emin MAŞALI*

Sayın Başkan zatıalinizi ve şahsınızda muhterem hâzırûnu saygıyla selamlıyorum.

Sayın Beşîr b. Hasen el-Hımyerî'nin, kadim mushaflarda kullanılan zabt (noktalama ve harekeleme) işaretleri ile bunların ifade ettiği anlamları konu edinen “الضبط في المصاحف: صورته وأشكاله ودلالاته” başlıklı tebliğini müzakere etmeye çalışacağım bu sunumumda, evveleminde böyle değerli bir metinle bizleri onurlandıran Sayın Hımyerî'ye teşekkürlerimi arz etmek istiyorum. Zira kadim Kur'an nüshalarının incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Bu tür incelemeler öncelikle Kur'an'ın mevsukiyeti açısından önemlidir. Erken dönemden günümüze intikal eden onca kadim nüsha arasında herhangi bir farklılığın bulunamamış olması, Kur'an'ın mevsukiyetine ve nazil olduğu şekliyle korunduğuna dair en önemli kanıttır. Kadim mushafların, Kur'an'ın mevsukiyeti açısından taşıdığı bu önemin farkında oldukları içindir ki oryantalistler, XX. yüzyılın başlarından itibaren, kadim nüshaların incelenmesine özel bir önem atfetmişlerdir. *Leaves from Three Ancient Qurâns Possibly Pre-Othmânic with a List of Their Variants* isimli eserinde Osman Mushafları'ndan farklı metinleri ihtiva etmelerine bağlı olarak Osman öncesi döneme ait olma ihtimalleri üzerinde durduğu üç mushafa ait farklılıkları incelemeye alan Alphonse Mingana (ö. 1937), incelemesinin neticesinde şöyle bir sonuca gitmek durumunda kalmıştır: Avrupa kütüphanelerinde üst düzey antik değere sahip çok sayıda Kur'an yazması mevcuttur. Arap yazısının gelişmemişliğinden kaynaklanan kimi kural dışı yazımlar hâricinde söz konusu yazmalarda herhangi bir gerçek metinsel farklılık gözlemek mümkün değildir. Bu yazmalar üzerinde incelemede bulunan Nöldeke gibi

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim ve Kıraat Ana Bilim Dalı Başkanı



benim vardığım sonuç da bundan ibarettir. Osman öncesi döneme ait olabilir mi diye incelediğim bu üç nüsha ile Osman Mushafları arasında, birkaç sessiz harfin ziyade ve noksanlığı dışında bir fark mevcut değildir.¹

Sayın Himyerî'nin tebliğinde yaptığı gibi kadim nüshaların hareke/zabt sistemi açısından incelenmesi ise yedi veya on kıraatin dışındaki kıraat ve ihtiyarlara ulaşma imkânı sunması bakımından büyük önem taşımaktadır. Bilindiği üzere kıraat tarihinde geç dönem tabiün nesli ile başlatılan ve "ihtiyar dönemi" olarak anılabilecek olan süreçte, çok sayıda ihtiyâr varlık kazanmıştır. Bu ihtiyârları derleme yönünde kaleme alınan ilk eserlere baktığımızda ihtiyâr sayısının yirmi beş civarında olduğunu görüyoruz. Ne var ki bugün bunların sadece bir bölümü hakkında bilgi sahibiyiz. Oysa kadim mushaflar içinde, bilinen kıraat veya rivayetlerin dışındaki bir kıraat ve rivayete göre harekelenmiş bir mushaf bulunabilir ve böylece o kıraatler/rivayetler hakkında bilgi sahibi olunabilir. Sözgelimi Topkapı Mushafı'nın, İbn Mücâhid'in *Kitâbüs-Seb'a*'da yer verdiği yedi kıraatten herhangi biri ile tam örtüşmemesinden, onun ihtiyar dönemi öncesine ait olduğu yönünde bir tespitte gitmek mümkün olmaktadır.

Kadim mushafların zabt yönünden incelenmesi, geçmişte kıraatlerin bölgelere göre nasıl bir dağılım izlediği hakkında da bilgi vermektedir. Zira belli bölgelere ve belli dönemlere ait mushaflarda esas alınan kıraat ve rivayeti tespit ettiğimizde; hangi dönemde, hangi bölgede, hangi kıraatin yaygınlık kazandığı yönünde net tespitlere gitmek, buradan hareketle de kıraat tarihi hakkında daha kesin sonuçlara ulaşmak mümkün olacaktır.

Mushaf imlasına ve zabta dair teorik bilgilerin sağlamasını yapmada da, kadim mushaflardaki uygulamalar büyük önem taşımaktadır. Böyle olduğu içindir ki mushaf imlasına dair eserlerde mushaflardaki uygulamalara ayrı bir önem atfedilmiştir.² Keza kadim mushafların çalışılması, Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) "nakt-ı müdevver" sisteminin hangi zaman dili-mindeki mushaflarda kullanıldığı, Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) keşfettiği "şekl-i mustatîl" sisteminin hangi dönemle birlikte yaygınlık kazandığı ve hangi bölgelerdeki mushaflarda kullanıldığı yönünde net değerlendirmelere gitme imkânı da vermektedir. Sözgelimi hicrî 391 tarihli İbnü'l-Bevvâb

1 Alphonse Mingana, "Qur'an", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh, T-T. Clark, s. 548-549.

2 Zira bu eserler bilgilerini şu üç kaynağa refere etmektedirler: Rivayetler, kendilerine tekaddüm eden eserler ve kadim mushaflar.

Mushafı'nda “هدی” örneğinde olduğu gibi elif-i maksûelerin iki noktalı ‘yâ’ ile gösterilmiş olması ile یَقِيمُونَ örneğindeki gibi bazı med harflerinin sükûn işareti ile harekelenmiş oluşu, Halil b. Ahmed'in şekl-i mustatîl sistemini esas alan mushafların bir bölümünde sistemin tatbikinde farklı uygulamalara gidilmiş olduğu yönünde bir değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Bütün bunların da ötesinde bir mushaftaki zabt işaretleri, onun hangi şehrin kıraatini ve ayet sayısı sistemini esas aldığını göstermektedir. Aynı şekilde secde işaretleri hangi ameli mezhebe ittiba edildiğine delalet etmektedir. Mushafta kullanılan vakf işaretleri de, mushaflarda vakf işaretlerinin kullanımının ilk olarak ne zaman başladığı ve hangi dönemde hangi bölgede ne türden işaretlerin kullanıldığı hususlarına açıklık getirmektedir.

Bu önemine rağmen kadim Kur'an nüshalarını zabt açısından incelemeye alan çalışmalar maalesef yeterli değildir. İçeride dönük bir eleştiri yapacak olursak ülkemiz akedemiasının bu konulara atfettiği ilgi ve önem olması gereken düzeyin çok dünündadır. Kütüphanelerimizde bulunan kadim nüshalar üzerine yapılan incelemeler ilerledikçe Mushaf ve Kıraat Tarihi hakkındaki analiz ve değerlendirmelerimizin de daha sağlam ve yetkin bir hâl alacağı muhakkaktır.

Kadim mushafların zabt (noktalama ve harekeleme) yönü itibariyle incelenmesinin taşıdığı öneme bu şekilde işaret ettikten sonra Sayın Himyeri'nin tebliğinin müzakeresine geçebiliriz. Müzakere sadedinde şu hususlara işaretle iktifa edeceğiz:

1. Sayın Himyeri'nin Taşkent Mushafı, Topkapı Mushafı, el-Mescidü'l-Huseynî Mushafı gibi günümüze ulaşmış ilk nesil mushaflarındaki uygulamalardan hiç bahsetmemesi bir eksiklik olarak kaydedilebilir. Zira en azından harekete ve noktaları içermeyen mushaflara örnek olarak bu nüshaları zikredebilirdi. Bilindiği üzere Taşkent Mushafı'nda ne nokta-ı müdevvere, ne şekl-i mustatîl, ne de nokta-i i'câm bulunmaktadır. Kâhire el-Mescidu'l-Huseynî Mushafı ise nokta ve harekeye sahip olmayıp sureler arası işaretler gibi süslemeleri daha sonraki dönemlerde ilave edilmiştir.³ Tebliğde Ebû'l-Esved'in geliştirdiği nakt-ı müdevverin görüldüğü kadim mushaflara örnek olarak Topkapı Mushafı verilebilirdi. Zira bu mushaftaki uygulama bu yöndedir.

3 Bk. Lebîb Saîd, “Dirâse ‘an Mushafı Osmân el-Mûde’ bi'l-Mescidi'l-Huseynî bi'l-Kâhire”, *Mecelletu'l-Ezher*, 45/7 (1974), s. 752.



2. Sayın Himyerî karma sistemin kullanıldığı mushaflara temas etmiş, fakat Halil b. Ahmed'in sistemini müttekâmil olarak kullanan mushaflara değinmemiştir. Dolayısıyla Sayın Himyerî'nin yaptığı tasnife bir altıncı grup olarak "Halil b. Ahmed'in sistemini kâmilten tatbik eden mushaflar"ın eklenmesi gereklilik arz etmektedir. Bu başlık altında anılan uygulamanın müttekâmil bir sistem bütünlüğüne kavuştuğu mushaf örneklerinden bahsedilecektir ki H. 391 tarihli İbnü'l-Bevvâb Mushafı buna iyi bir örnek olacaktır.

3. Sayın Himyerî'nin "Şimdiye kadar kadim mushafları zabt yönünden ele alan bir çalışma yapılmamıştır." şeklindeki değerlendirmesinin biraz indirgemeci olduğu söylenebilir. Keşke Sayın Himyerî bu değerlendirmesini "tespit edebildiğimiz kadarıyla" gibi bir kayıtla takdim etseydi. Zira internet üzerinde yapılabilecek yüzeysel bir inceleme dahi bu yönde önemli metinlerin ve değerlendirmelerin mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Ğânim Kaddûrî Hamed'in "el-Mesâhifü'l-Mahtûta Ta'rif bihâ ve Beyânü Kıymetihâ et-Târîhiyyi ve'l-İlmiyyi ve'l-Fenniyyi" isimli mülakat metni buna güzel bir örnektir.

4. Sayın Himyerî, Ebû'l-Esved'in sistemini içermeyen mushafların "hicâzî hatla" yazılı olduğundan bahsetmiş, fakat bu yazı hakkında bilgi vermemiştir. Kanaatimce böyle bir tebliğde gerek "hicâzî hat" isimlendirmesinin dayanağı, gerek bu yönde bir isimlendirmeye gidenlerin kimliği, gerekse bu isimlendirmenin sıhhat değeri hakkında kısa da olsa bir izaha gidilmesi icap ederdi.

5. Tebliğde noktalama ve harekeleme işaretlerinin nasıl neşet ettiği, istinsah öncesi dönemde bu işaretlerin var olup olmadığı, dolayısıyla ilk kullanan kişinin Ebû'l-Esved olup olmadığı hususlarına hiç girilmemiştir. Tebliğin mihverini zabt konusunun kadim mushaflardaki durumu oluşturduğu için meselenin tarihî boyutuna girilmemiş olabilir. Ancak yine de tebliğ sahibi nakt ve i'câmın kökeni hakkında neler düşündüğü ve konuya ilişkin muhtelif rivayet ve fikirlerden hangisini benimsediği hakkında özet bir izaha gidebilirdi.

6. Sayın Himyerî'nin çalışmasında örnek olarak takdim ettiği mushafların hemen tamamının Avrupa kütüphanelerinde bulunan mushaflar olması dikkat çekicidir. Bu durum, İslam ülkelerindeki kütüphanelerde kadim mushafların bulunmadığı anlamına gelmez. Bunun ifade ettiği tek bir şey vardır, o da, İslam devletlerinde yer alan kütüphanelerdeki kadim nüshaların, araştırmacıların istifadesine sunulmuş olmadığıdır. Sayın Himyerî tebliğinin sonunda yer alan temenni ve tavsiyeler kısmında, bu noktada gerekli çalışmaların yapılması ve bir an evvel, kadim nüshaların, araştırmacıların istifadesine sunulması yönünde bir istekte bulunurken son derece haklıdır.

MUSHAF BASIMI VE SİYASET

Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR*

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim farklı yazı çeşitlerine göre, farklı coğrafyalarda ve farklı malzemelere yazılmış ve çoğaltılmıştır. Mushaf yazımında Hz. Osman'dan sonra meydana gelen gelişmeler (hareke-noktalama, vakıf işaretleri vs.) tabii olarak İslam uleması tarafından da tartışılmaya başlanmış ve "Resm-i Osmâni" olarak adlandırılan ilk dönem hattına uyulmasının gerekli olup olmadığı gündeme gelmiştir. Bazıları Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu imlânın kullanılmasını gerektiğini savunurken bazıları da bunun gerekli olmadığını iddia etmektedirler. Mushaf hattının tevkîfi olduğunu, çünkü Peygamberimizin gözetiminde bu şekilde yazıldığını ve böyle yazılmasının da çeşitli hikmetlere dayandığını; en azından bu konuda ashabın icmasının bulunduğunu, bu bakımdan buna uymanın lüzumlu olduğunu¹ ifade eden görüşün en önemli temsilcisi İmam Malik (179/795)'dir. Ebu Amr ed-Dâni'nin aktardığına göre, İmam Malik, Kur'an'ın gelişen imlâya göre yazılmasına karşı çıkmış, onun hareke ve noktalanmasına olumsuz bakmış ise de, çocuklar için yazılacak mushaflarda buna izin vermiştir.² Suyuti, İmam Malik'in vermiş olduğu bu fetvaya hiçbir ulemanın muhalefet etmediğini belirtir.³ İmam Ahmed b. Hanbel'in ise farklı imla kullanmanın "haram" olduğuna dair görüşünü bize

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhîlül-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, ts. I, /377; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I/26-27.

2 Bkz: Dâni, Ebu Amr, *el-Mubkem fi Nakı'l-Mesahif*, Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1960, s. 11 ayrıca bkz: a.g.e. s. 13.

3 Suyuti, *el-İtkan*, (tahk. Dibu'l-Buğa) Dimeşk, Beyrut: Dar İbn Kesir, 1987, 2/1163. Suyuti bu görüşünü muhtemelen Ed-Dâni'nin el-Mukni' adlı eserinde yer verdiği rivayetin son cümlelerinden aktarmış olabilir. Bkz: Dâni, Ebu Amr,



Zerkeşi aktarmaktadır.⁴ Hanefilerce, Hz. Osman Mushaflarının imlasının farklı bir Mushaf'ın yazılmaması gerektiği bildirilmektedir.⁵ Şâfiiler de, bu yazıya tâbi olmanın, uyulması gereken bir sünnet olduğunu söylemişlerdir.⁶

Tüm bu görüş ve fetvalara rağmen noktalama, harekeleme, med harfleri, tenvin, vakf işaretleri, ayet numaraları gibi çeşitli uygulamalar, Resm-i Os-mânî'de olmayan ve sonradan eklenen yenilikler olarak karşımızda durmaktadır. Mushaf yazım faaliyetleri sırasında Mushaf'ın hattı da gelişmiş ve yüzyıllar içerisinde geleneksel bir hâl almıştır. Geleneksel Mushaf hattının temelleri aslında Emevilerin sonlarına kadar dayanmaktadır. Bu dönemde Arab harflerinin yazımında harf ve kelimeler oran ve biçim kazanmaya başlamıştır. Abbasiler döneminde ise yetişen hattatlar ölçülü hatlarda önemli yenilikler gerçekleştirmişlerdir. Ancak bu sanatta dönüm noktası kabul edilen İbn Mukle (v. 940), "aklam-ı sitte" denilen altı yazı çeşidinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Ancak bu hat çeşitlerinden "nesh" diye bilinen hat mushaf ve kitap istinsahı için kullanılmaya başlanmış ve reyhani ve nesih diye ikiye ayrılarak mushaf yazımında öne çıkmıştır. Hat sanatında ikinci büyük üstat kabul edilen İbnü'l-Bevvab (v. 1022), İbn Mukle'nin ortaya koyduğu kuralları daha ince geometrik hesaplarla üslubunu güzelleştirmiştir. Yakut el-Musta'sımî (v. 1289), yazdığı mushaflar ve yetiştirdiği talebelerle mushaf yazımında muhakkak ve reyhani yazılar kullanılmaya başlamıştır. 15'inci yüzyılda Osmanlı hat ekolünün oluşumuna kadar başta muhakkak ve reyhani olmak üzere sülüs ve nesih hatlarla mushaf kitabetine zenginlik ve çeşitlilik kazandırılmıştır. Yakut el-Musta'sımî tarzı mushaf kitabeti Osmanlılara kadar İran sahasında Selçuklu, Anadolu Selçuklu, Timurlular, Safeviler ve Memlükler zamanında güzel örnekler vererek devam etmiştir. Mushaf yazımında geleneksel formu Amasyalı Şeyh Hamdullah (v. 1530) ve mektebiyle zirvesine ulaşırken aynı zamanda da nesih hattı, kolay okunan ve yazılan bir yazı hâline geldi. Buna bağlı olarak da mushaf hattında diğer yazılara tercih edilmeye başlanmıştır. Bu hatt ile yazıda sadelik, okumada kolaylık sağlanmıştır. Şeyh Hamdullah'ın geliştirdiği nesih hat mushaf kitabetinde en çok tercih edilen hat hâline gelmiştir. Ayrıca mushaf yazısına zarafet ve

el-Mukni' fi magrifetimersumi, mesabifiehlî'l-Emsar, Dimeşk: Daru'l-Fıkr, 1983, s. 10.

4 Bkz: Zerkeşi, Ebu Abdillah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife (ty.) 1/379. Ayrıca bkz: Suyuti, a.g.e., s. 1163.

5 Zerkânî, a.g.e., I, 379; Ömer Nasuhi Bilmen, a.g.e., I, 29.

6 Zerkânî, a.g.e., I, 379.

sadelik gibi sanat değerleri kazandırılmış; sayfa düzeni, satır araları, satır sayısı gibi hususlar belirli ölçüler kazanmıştır. Şeyh Hamdullah'ın açtığı çığırda nesih yazıya canlılık ve estetik kazandıran Hafız Osman'ın (v. 1699) yazdığı mushaflar, mushaf basımında en çok tercih edilen hat olması nedeniyle İslam dünyasında yaygınlık kazanmıştır. Osmânlılarda Şeyh Hamdullah'tan başlayarak gelişerek, Hafız Osman ile olgunlaşan nesih yazısı neredeyse bütün mushafların yazıldığı hat geleneksel Mushaf hattı olarak bilinmektedir.⁷

Mushaf hattatlar tarafından yazılırken, bir taraftan da farklı coğrafyalarda Mushaf basımı faaliyetleri, matbaanın icadı ve yaygınlaşmasının ardından kendini göstermeye başlamaktadır. Mushaf ilk olarak 1537 yılında İtalya Venedik'te ve akabinde 1694 yılında Almanya Hamburg'ta basılsa da, İslam coğrafyası biraz gecikmeli de olsa nihayet 1803 yılında Rusya Kırım Müslümanları tarafından ilk kez Müslümanlar eliyle de tab edilir.

Mushaf'ın basılması hiç şüphesiz en başta Kur'an eğitimi ile ilişkili olup, İslam kültür tarihi için oldukça önemlidir. Yani Kur'an-ı Kerim'in Müslümanlarca okunması, eğitimi, yeni Müslüman olanlara dinin temel kaynaklarını tanıtmaya gibi alanlarda kolaylık sağlaması ve dolayısıyla İslami eğitim ve bilinç oluşumunda Mushaf matbuatının etkisi hiç şüphesiz ve tartışmasız önemlidir. Matbuat yoluyla Kur'an-ı Kerim zengin-fakir, medrese öğrencisi veya çalışan bir çok Müslümana ulaştırılmış ve Kur'an eğitimi de daha kolay verilmeye başlanmıştır. Mushaf basımının kültür ve eğitim bağlamının dışında özellikle siyaset, ekonomi ve uluslararası ilişkiler ile de bağı bulunmaktadır. Hattatların işsiz kalma korkusu, basım teknik altyapı yetersizliği gibi iktisadi ve teknik konular zaten tartışılmaktadır. Mushaf'ın hatalı basılması ve bunun kolaylıkla yangınlaşması, nihayetinde de geriye dönük düzeltmelerin imkânsızlığı gibi hassasiyetler bu tartışmalarda haklı birer gerekçe olarak sunulmaktadır. Ancak konunun siyasetle olan ilişkisi yeterli ölçüde dikkatlere sunulmamış bulunmaktadır. Bu çalışmada konuyu teolojik, iktisadi ve teknik açıdan ele almayı bir kenara bırakıp yerine, Mushaf basımında siyaset ve uluslararası ilişkilerin etkinliğini ele almaya çalışacağız. Konuyla ilgili daha önce TÜBİTAK destekli projemizde⁸ tarihî belgeleri, gazete yazılarını elde etmiş ve bunları bir kitapta 2015 yılında

7 Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz: Serin, Muhittin, "Mushaf: Hat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 31/248-254.

8 113K241 nolu projemizi desteklerinden dolayı TÜBİTAK'a teşekkürlerimizi sunarız.



yayınlaştık.⁹ Bu tebliğde ise aynı konuyu man içerisinde elde ettiğimiz yeni veriler üzerinden değerlendirmeye ve dikkatleri siyasi boyut üzerine daha fazla çekmeye çalışacağız. Çalışmamız tarihsel bir çizgide seyredecek ve özellikle Osmanlı son yüzyılında, dönemin sömürgeci egemen ülkelerin İslam topraklarında hakimiyet kurmak için Mushaf basımına nasıl müdahil olmak istediklerini belgelerle göstermeye çalışacağız. Osmanlı döneminde başlayan bu hakimiyet savaşının hâlen devam edip etmediğini değerli dinleyici ve okuyuculara bırakmak üzere günümüzde durumun ne olduğuna dair bir hatırlatma ile yetineceğiz.

MUSHAF BASIMIN KISA TARİHÇESİ

Kur'an'ın tarihte ilk basım girişimi Venedik'te 9 Ağustos 1537 - 9 Ağustos 1538 yıllarında Aleksandro Paganini tarafından yapılmıştır. Basılma nedeni hakkında farklı görüşler aktarılsa da, asılan Mushafın Osmanlı topraklarına gönderilme ve ticari kazanç elde etme gayesi ihtimaller arasında en güçlü olanıdır. Ancak Avrupa'da İslam ve Kur'an üzerine oluşan olumsuz önyargılar nedeniyle Papa'nın emriyle bu nüsha basımına müteakip toplatılmış ve yakılmıştır.¹⁰ Tamamen ortadan kaybolduğu varsayılan bu Mushaf, 1987 yılına kadar hiçbir nüshasının olmadığı düşünülmekte idi. Ancak Angela Nuovo adında bir araştırmacı, Venedik'te bir adada bulunan Franciscan Friars Kütüphanesi'nde bir nüshasına ulaşmıştır.¹¹ Şu an Vatikan'da bulunan bu nüshanın örnek sayfası aşağıda verilmiştir.

Paganini Mushafı adıyla anılan bu Mushaf, oldukça fazla imla hatası olması nedeniyle eleştirilmiş ve bu nedenle Müslümanlarca kabul görmemiştir. Aynı yıllara ait Osmanlı'da hattatların yazmış olduğu Mushafarla kıyaslanınca mushaf imlasının ve yazımının tahrif edilmesini bir kenara bırakalım; estetikten ne kadar uzak olduğu açık ve net olarak görülmektedir. Bu Mushaf, Alcoranus Arabice adıyla da anılmaktadır ve Brill Yayınevi tarafından 2004 yılında Early Printed Korans serisi içerisinde tıpkı basımla yeniden yayınlanmıştır.

9 Necmettin Gökçür, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*, İFAV İstanbul, 2015.

10 Bkz: Yaşar, Hüseyin, *Avrupa ve Kur'an, Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir Araştırma*, İzmir: Tibyan Yayıncılık ve Matbaacılık 2002, s. 129.

11 Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz: Nouvo, Angela, "A Lost Arabic Koran Rediscovered," *The Library* (1990) 12-4/ 273-292.

Almanya'da mushaf basımları ise 1694'te ilk Hamburg'da gerçekleşmiştir. Bu Mushaf, Hamburg Başpapazı Abraham Hinckelmann tarafından *al-Corannus Lex Islamitica Muhammedis Filii Abdallae Pffeudoprophatae, Ad Optimorum Codicum Fidem editia* adıyla yayınlanmıştır. Basım gerekçesi arasında Kur'an'ı ve İslam'ı tanıyarak onunla mücadele etme düşüncesi bulunmaktadır.¹²

Hamburg Mushafı incelendiğinde, Sure tertibine riayet edilmekte olduğu görülsede geleneksel hattın kullanılmadığı fark edilecektir. Ancak imladaki yeni gelişmelerin bu mushafta varlığı görülmektedir. Surelerin başında mekki, medeni olup olmadıkları ve kaç ayet olduklarına dair bilgiler dikkatleri çekmektedir. Ayrıca Mushaf'ın sonunda bir indeks yer almaktadır. Bu Mushaf ile birlikte ilk defa ayet numaraları görülmesi ise oldukça dikkat çekicidir. (bkz: Resim 3) Hamburg Mushafı Avrupa'da büyük bir ilgi görmüş ve Venedik Mushafı gibi yasaklanmadığı için uzun yıllar araştırmacıların temel kaynağı olmuştur. 1768'de ise Leibzig'de basılmıştır.

İslam dünyasında ilk Mushaf Kazan Müslümanları tarafından 1803 yılında Rusya'da tabedilmiştir.¹³ 1842 yılından itibaren her yıl periyodik olarak basımı Rahimcan Saidoğlu tarafından devam ettirilmiştir. Aslında bu Mushaf 1787 yılında Rus Çariçesi Catherina II tarafından St. Petersburg'da (bkz: Resim 4) tabedilen mushafla aynı özelliklere sahiptir. İncelediğimiz Kazan baskılı Mushaf'ların (özellikle 1809,¹⁴ 1820,¹⁵ 1851,¹⁶ 1857 yıllarında yapılan basımlarında) Osmanlı coğrafyasında yaygın olan geleneksel Mushaf hattını kullanmış olduğunu gözlemledik. Ancak Osmanlı'da kullanılan Rumi takvim yerine bu mushaf'larda Hicri takvim yılı verilmiştir.

İran, Mushaf basımına oldukça erken bir dönemde başlar. Tam bir tarih verilemese de 1816 yılında Mirza Abdulvahap tarafından ilk Mushaf basımının gerçekleştirildiği kaynaklarda geçmektedir.¹⁷ Aynı şekilde 1820'li yıllarda hattı Mirza Hüseyin'e ait bir Mushaf'ın Mirza Esadullah tarafından

¹² Bkz: Yaşar, a.g.e.. s. 130.

¹³ Michael W. Albin, "Printing of the Qur'an" Encyclopaedia of the Qur'an, (editör: McAuliffe) Brill 2004 v. 4 s. 265.

¹⁴ Edirne Selimiye Kütüphanesi

¹⁵ Edirne Selimiye Kütüphanesi

¹⁶ Edirne Selimiye Kütüphanesi

¹⁷ Bkz: Michael w. Albin, Printing of the Qur'an" Encyclopaedia of the Qur'an, (editör: McAluiffe) Brll 2004, v. 4, s. 266.



Tebriz'de basıldığı aktarılır.¹⁸ İslam dünyasında erken dönem Mushaf basımları ayrıca Hindistan'da 1850 yılında Lucknow'da, 1852 yılında Bombay'da, 1857 yılında Kalküta'da ve nihayet 1863 yılında da Yeni Delhi'de gerçekleşmiştir. Güney Asya'da ise ilk olarak 1848 yılında daha sonra ise 1854 yılında yeniden Muhammed Ezheri tarafından Sumatra'da gerçekleştirilmiştir.¹⁹

Osmanlı'nın bir eyaleti olan Mısır'da ise Mushaf basımı İstanbul'dan önce 1833 yılında Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın emriyle Bulak Matbaasında gerçekleşmiştir.²⁰ 1864 yılında basıldığına dair görüşler de bulunmaktadır.²¹ Bilindiği üzere Mısır'a matbaa ilk kez Napoleon (1769-1821)'un işgaliyle birlikte 1798 yılında gelmiş ve Türkçe ve Arapça bir çok eser yayınlanmıştır. Özellikle de Fransız işgalinin 1801 yılında bitmesinin ardından terk ettiği matbaanın 1820 yılında Bulak'a taşınarak yeniden kurulduğu görülmektedir.²² 1841 yılında Tefsir Mehmed Efendi'nin Tefsir-i Tıbyan'ı başta olmak üzere Tefsir, Hadis gibi mederese ders kitapları basılmaya başlar. Mehmet Ali Paşa'nın İstanbul ile girmiş olduğu rekabet dinî eserlerin basımında da görülmektedir.

Mısır'da Mushaf basımı hakkında başta Ezher şeyhleri arasında olmak üzere tartışmalar yapılmış ve 1845 yılında Abdurrahman Efendi adında birisinin riyasetinde "Matbaatu Mushaf-ı Şerif" kurularak gerekli Kur'an basımına özel bir yer tahsis edilmiştir. Ancak 1858 yılında Said Paşa'nın Ezher ulemasının görüşüne dayanarak basılan Mushaf'ların yeniden gözden geçirilmesini istemiştir. Ulaşabildiğimiz 1882 yılına ait Bulak Matbaası'nda basılan Mushaf'ın gelişen imlaya göre geleneksel tarzda yapıldığı görülmektedir.

Matbaa fetvasında zikredilmediği için önceleri basılmayan, Kur'an-ı Kerim Mushaf'larının, Tefsirlerin ve diğer dinî eserlerin tabının İstanbul'da diğer yerlerden daha sonra başladığı görülmektedir. Hatta Sultan Abdülmecid (1839-1861)'in 25 Muharrem 1269/8 Kasım 1852 tarihli iradesiyle matbu Mushaf-ı Şeriflerin yasaklanmasını emretmişti. Daha sonra dışarıdan

18 Albin, a.g.m., s. 266

19 bkz: Albin, a.g.m. s. 267.

20 Ebu'l-Futuh Rıdvan, *Tarihu Matbaatu Bulak*, Kahire: el-Matbaa el-Emiriyye, 1953 s. 279.

21 Bkz: Mahmut Gündüz, "İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Diyanet İlmî Dergi*, 1974, cilt: XIII, sayı: 1, s. 8.

22 Halid Azb ve Ahmed Mansur, *Matbatu Bulak*, İskendriyye: Mektebetü İskendriyye, 2005, s. 36-37.

getirilen matbu Mushaf'ların artması ve gizlice Mushaf basımlarının yaygınlaşması, 1873 yılında Meclis-i Vükela tarafından serbest bırakılmasına dönük karar alınmasına sebep oldu. Resmî belgelere göre 1873'te her türlü dinî kitap basma yasağının kaldırıldığı bilinmektedir.

Osmanlı'da ilk mushaf basımı tecrübesi 1873'te Maarif Nezareti'nin Kur'an-ı Kerim basma teşebbüsü ancak başarısızlığı ve nihayetinde de 1874'te (H. 1291) Ahmed Cevdet Paşa'nın kontrolünde Matbaa-i Amire tarafından yapılmıştır. Bu tarihten önce Osmanlı topraklarının dışından getirildiği için gümrüklerde denetlenen veya izinsiz olarak bazı matbaacılar tarafından basılarak dağıtıldığı için de yasaklanan matbu mushaf'ların artık basımı serbest hâle geldi ve Devlet matbaası olan Matbaa-i Amire tek yetkili kılındı. Yetmiş nüsha taş baskısı olarak bastırılan Mushaf-ı Şerif el yazması gibi aharlı kâğıtlara bastırılarak (bkz: Resim-9) devletin ileri gelenlerine hediye edilmiştir. Bundan sonra Mushaf'ların basımı yaygınlaşmıştır. Matbaanın icadından 439 sene sonra, Osmanlı'ya matbaanın gelişinden 152 sene sonra Mushaf-ı Şerif basımı gerçekleşmiştir. Kur'an basımı ciddi bir konu olarak değerlendirilmiş, bu nedenle de devletin önemli kademesinde bürokrat olarak görev yapan Cevdet Paşa'nın kontrolünde gerçekleştirilmiştir. Devletin bu icraatla, Kur'an-ı Kerim basımını kendi denetimi altına almak istediği anlaşılmaktadır. Cevdet Paşa Kur'an'ın bakkallarda dahi satılır olmasından duyulan rahatsızlığı ifade etmiştir. Kur'an'ın alışverişte kullanılacak bir mal olmadığı ve onun kutsallığının korunması gerektiği düşünülerek bu duruma hükümet tarafından el konulmuştur. Devlet kontrollü bir şekilde Kur'an dağıtımını yaparak başkaları tarafından ticaret malzemesi hâline gelen basımlardan kurtulmak istemektedir.

Görüldüğü gibi, İslam dünyası batıdan oldukça geç bir dönemde Mushaf matbuatına başlamıştır. Gecikmenin arkaplanında dönemin matbuat teknolojisinin henüz tam olarak gelişmemiş olması ve dolayısıyla Arab harfleri ile basımın zorluğu ihtimali bulunmaktadır. Zira Latince gibi harflerde hazırlanacak basım kalıpları, Arab harflerindeki gibi başta, ortada, sonda değişmeyecek, kelimenin yapısındaki ufak değişikliklerle (sarf) anlam farklılaşmasının büyük boyutlarda olmayacak olması teknik olarak bu dillerde basımı kolay hâle getirmekte, diğer bir deyişle Arab harfleri ile basımı daha kompleks hâle sokmakta dolayısıyla da binlerce basımın ardından ufak hatalarda dahi büyük anlam tahrifatlarının yayılacağı düşünülmüş olduğu var sayılabilir. Konu hem dinî, hem iktisadi, hem sanatsal hem de tekniktir. İşte



bu nedenlerin tamamının İslam dünyasında matbaanın İslami/dinî eserlerde kullanılmasını geciktirmiştir.

İslam dünyasında 19. yüzyılda Mushaf matbuatının hızla yayılmasının temel nedeni baskı teknolojisindeki gelişmedir. Avrupa ilk mushaf basımlarında kullandığı harflerin tek tek dizildiği yöntemden daha ileri bir yöntem olan *litografya*yı İslam dünyası ilk kez Mushaf basımlarında kullanmaya başlamıştır. Bu yöntemin tercih edilmesinde en temel etken dönemin baskı teknolojisinde gelinen son nokta olması ile birlikte, mushafların kenar süslemelerini ve bazı önemli hattatların eserlerini olduğu gibi bu yöntemle basabilmeyi sağlamasıdır. Böylece mushaflar hem daha az hata ile hem de göze hitap edecek şekilde basılabilmekte idi.²³

MUSHAF BASIMI VE BÜROKRASI

A. Mushaf Basımının Denetimi ve Teftiş-i Mesahif Meclisi

Mushafların basımının serbest bırakılmasıyla birlikte II. Abdulhamid matbu Kur'an mushaflarının denetiminin de yapılmasını emretti. Meşihat dairesinde yer alan, Tedkik-i Müellefat ile Teftiş-i Mesahif komisyonları görev alanlarının aynı olması nedeniyle birleştirilerek bir başkan, yedi üye ve iki katipten oluşan Tedkik-i Mesahif ve Müellefat adıyla yeni bir meclis oluşturuldu. Aynı şekilde bu meclisin onayı olmayan Mushafların basımı ve dağıtımı yasaklandı. 1892 yılında bir başkan, sekiz üye ve bir katipten müteşekkil Teftiş-i Mesahif-i Şerif meclisi müstakil olarak kuruldu. Neticesinde bu komisyon tarafında incelenmeyen ve ruhsatname verilmeyen hiçbir mushafın basımına izin verilmedi. Bu meclisin kurulmasına müteakip ayrıca mushaf basımına sadece Matbaa-i Osmanî yetkili kılındı. Daha önce Meşihattan aldıkları ruhsat ile Kur'an-ı Kerim basan matbaaların ruhsatları ise iptal edildi. Böylelikle bu komisyonun görevleri arasında yer alan Kur'an-ı Kerimlerin basımı için matbaaların uygunluğu denetimi ellerinden alınmış ve sadece Mushafları denetleme görevi uygun görülmüştür.

II. Meşrutiyet döneminde denetimde serbestlik görülmektedir. Ancak matbuata dönük denetimin azalıp Mushaflar üzerinde ise devam ettiğini gözlemlemekteyiz. Zira Teftiş-i Mesahif bir denetim kurum olarak varlığını meşrutiyet döneminde de sürdürmüştür. Cumhuriyet döneminde ise bu kurum görevini icra etmektedir.

²³ Daha fazla bilgi için bkz: Albin, a.g.m. s. 268, 269.

B. İranlıların Bastığı Mushafların Yasaklanması

İran'la olan mezhep merkezli siyasi ilişkilerin, Osmanlı'yı İran menşeli Mushaf'lara karşı dikkatli olmaya sevk ettiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira Döneme ait belgeler incelendiğinde, İran'dan Osmanlı topraklarına gizli yollarla sürekli, dikkatsizce ve hürmetsizce basılan Mushaf-ı Şeriflerin İstanbul'a gönderildiği, buna karşı Bab-ı Âli'nin özellikle İran basımı Mushaf'ların ülkeye girişine karşı tedbir aldığı görülecektir. İranlı diplomatların ilk kez 13 Mart 1853 yılında İran'da basılan Mushaf'lar konusunda ikaz edildiği görülecektir.²⁴ 19 Temmuz 1857 tarihli bir Arşiv belgenin²⁵ izinsiz mushaf basan 3 İran'lı'nın tutuklanması ve diplomatların araya girmesi ile kefaletle serbest bırakılmalarından bahsetmesi, İran menşeli Mushaf'ların ülkeye girişi yasak olduğu gibi, İstanbul'da İranlılar tarafından Mushaf basımının cezai işlem gerektiren bir suç olduğu anlaşılmaktadır. İran'da basılıp bilhassa 1861-1862'li yıllarda ülkeye kaçak yollardan sokulmaya çalışılması bu mevzudaki yasakları sık sık gündeme getirdiği görülecektir.²⁶ Aşağıdaki belgeler bu hassasiyeti açıkça göstermektedir:

Tabran Sefâret-i Behiyyesi'ne

İranlıların ba'zıları memâlik-i Saltanat-ı seniyyeye matbû' Mushaf-ı Şerif getirüp furuht etmekde olduklarına ve bu ise mugâyir-i ta'zîm ve tekrîm ve münâfi-i âdâb-ı islâmîye bulunduğu mebnî bunun men'î için vesâtat-ı behiyyeleriyle vükelâ-yı İraniyyeye tebligât-ı ekîde icrâ olunması şeref-pîrâ-yı sunûh ve sudûr buyurulan emr ve irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhî muktezâ-yı celîlinden olarak bundan böyle İran cânibinden matbu' mushaf-ı şerîf gelür ise men'-i furuhtu husûsu gümrük memurlarına dahî ekîden tenbîh olunmuş olmakla muktezâ-yı fetânet-i müselmeme-i behiyyeleri üzere ber-mantûk-ı irâde-i seniyye keyfiyetin vükelâ-yı îrâniyyeye teblig ve te'kidîyle böyle matbû' mushaf-ı şerîf gönderilmemesi vesâil-i lâzîme ve mukteziyyesinin ikmâli husûsuna himmet-i behiyyeleri mebzûl buyurulması bâbında irâde efendimindir.²⁷

²⁴ Bkz: BOA, A.AMD, 42/61.

²⁵ Bkz: BOA, A.MKT.MVL. 89/9.

²⁶ Mesela Bkz: BOA, A.MKT.MHM 195/49.

²⁷ A.MKT. UM, 113/99 numaralı arşiv belgesi



Emti'a Gümriği Emîni Efendiye

İran cânibinden matbû' Mushaf-ı Şerif gelmekte olduğu mesmû'-ı âlî-i cenâb-ı mülûkâne buyurulmuş olduğundan bundan böyle gelecek olur ise men'-i furuhtu husûsunun taraf-ı sa'âdetinize tavsiye husûsuna bi'l-istizân emr u fermân-ı hümâyûn-ı hazret-i cihândârî dahî ol merkezde müte'allik ve şeref-sudûr buyurulmuş olmakla menût-ı celîli üzere bundan böyle İran cânibinden bu misillü matbû' mushaf-ı şerîf geldiği hâlde der-akab men'-i furuhtu ile keyfiyetin iş'arı ve bu bâbda ale'd-devâm takayyüdât-ı kâmilenin ifâsı husûsuna himmet eylemeniz siyâkında mahsûsan işbu tezkire.

Zabtiye Müşiri Hazretlerine

Ma'rifet-i müşirileriyle İranlıların yedlerinde bulunup ahz buyurulmuş olan matbû' Mushaf-ı Şeriflerden başka teba'a-i ecnebiyeden birinin Mushaf-ı Şerif basdırmakda olduğu mesmû'-ı âlî-i cenâb-ı cihânbanî buyurulmuş olduğundan bunun bi't-taharrî buldurulması ve bu makûle matbû' Mushaf-ı Şeriflerin men'î çâresine takayyüd olunması husûsuna emr u fermân-ı hümâyûn-ı hazret-i pâdişâhî müte'allik ve şeref-sudûr buyurulmuş olmakla mantûk-ı âlisi üzere bi't-taharrî keyfiyetin zâhire ihrâciyle serî'an ifâdesi ve bu bâbda dahî icâb-ı hâlin dahî icrâsiyle ale'd-devâm takayyüdât-ı kâmilenin ifâsı husûsuna himmet buyurmaları siyâkında tezkire.²⁸

İranlı matbaacılar ve tüccarlar tüm bu alınan tedbirlere rağmen Mushaf ticaretine devam etmişlerdir. Nihayet 2 Mayıs 1873 yılında, İranlı tüccarların getirdiği Mushaflardaki hataların çokluğundan dolayı, devlet Matbaa-i Amire'de kendisi beş yüz bin adet mushaf basarak ahaliye dağıtma kararı almıştır. Bu karar 1874 yılında uygulanarak, artık yurt dışından özellikle de İrandan mushaf getirilmesinin önüne geçilmiştir. İran devletiyle de bir anlaşma yapılarak, Mushafların engellenmesi kararı alınmıştır. Ancak İranlı matbaacılar ile tüccarların mushaf satışına engel olmak oldukça zordur. Kaçak ve mühürsüz Mushaflara, matbaa malzemelerine el konulmuş, matbaalar kilitlenmiştir. Dahiliye Nezareti, Maarif Nezareti, Zabtiye ve Meşihatın tüm çabalarına rağmen İranlıların Mushaf basımı ve satışına engel olunamadığı bildirilmektedir. İranlılara karşı bu sıkı tedbirin altında, Mushaf basımında onların hüremtsiz olması ve Mushafların hatalı olması birer sebep olarak aktarılmaktadır. Ancak 1874 yılından itibaren Mushaf basımı ve dağıtımı Matabaa-i Amire'nin daha sonra ise Matbaa-i Osmaniye ve Matbaa-i Bah-

28 DH. MKT. MHM, 50/36 numaralı arşiv belgesi

riyye'nin tekeline verilmesi, getirilen yasağın daha çok siyasi ve ekonomik nedenlere dayalı olduğunu göstermektedir. Zira İran'da basılı bir Mushaf'ın hangi hatalardan dolayı satılamayacağı yerine İran'da basılı olması yasak için gerekçe gösterilmektedir.

İran menşeli Mushaf'lara izin verilmemesi ve İranlı matbaacılar karşı yasaklayıcı uygulamalar, mezhep merkezli bir duruşun yansıması olabilir mi? İranlı matbaacıları Kur'an'a karşı hüremetsiz olarak addetmek, Şia'nın Kur'an anlayışlarındaki mezhebi farklılığı ile ilişkilendirilmiş olabilir mi? Şia'nın içerisinde az da olsa var olan "Kur'an'ın Sünniler tarafından tahrif edildiği" anlayışı, Osmanlı'da bir ön yargı oluşturması ve bu anlayışın bastığı Mushaf'lara şüphe ile bakmasına neden olmuş olabilir.

C. Yahudi, Ermeni ve Rum Azınlıkların Matbaalarının Denetlenmesi

Osmanlı'da ilk matbuat faaliyeti, Sultan II. Bayezid'in (1481-1512) döneminde Endülüs'ten kaçıp gelen ve Osmanlı tebaasına geçen Sefarad Yahudileri vasıtasıyla başladığı iddia edilmektedir Buna göre matbaa, David ve Samuel b. Nahmias kardeşler tarafından İstanbul'da 1493 yılında faaliyete geçmiştir.²⁹ Bu matbaada Yaakov ben Aşer'in Yahudi ilahiyatına ait *Sefer Aturim le Ribi Yaakov ben Aroş* adlı bir eseri Osmanlı topraklarında basılan ilk matbu eser olduğu da umumiyetle kabul görmüştür.³⁰ Bu yıllarda İstanbul'da Arap dili ve Osmanlı Türkçesi'nde kitap basımına izin vermezken İbranice, Latince ve Yunanca matbuata izin vermiştir. Ermenilere ait ilk matbaanın 1567, Rumlara ait ilk matbaanın ise 1627 yılına ait olduğu nakledilmektedir.³¹ İstanbul'da azınlıklar tarafından kurulan matbaalarda Arap harfleriyle basılmadığı taktirde devlet bu yayınlara müdahale etmemekteydi. Arap harfleri ile basmak, dinî/İslami eserlerin basımı anlamına geliyordu. Bu nedenle ihtilaflara ve siyasi karışıklığa neden olan dinî kitapları basan matbaalar ilk zamanlarda devlet tarafından kapatılmıştır.³²

29 Naim A. Güteryüz, *Toplumsal Yaşamda Türk Yahudileri*, Gözlem Yayınevi, İstanbul 2012, s. 8-9.

30 Konuyla ilgili tartışmalar ve daha fazla bilgi için bkz: Güteryüz, a.g.e., s. 9-10.

31 Bkz: Güteryüz, a.g.e., s. 16.

32 Kabacalı, a.g.e., s. 28.



D. Avrupada Basılan Mushafıara Gümrüklerde El Konulması

Kaynaklarda Arap harfleriyle basılan bazı kitapların Osmanlı topraklarına girdiği, satıldığı ve hatta devletin buna ilk yıllarda müsaade ettiği ve İslam ülkelerine ticaret amaçlı giren ve pazarlanan bu kitaplara beklenen ilginin yeterli olmadığı aktarılmaktadır.³³ Yine de Osmanlı topraklarında izin verilmeyen fakat Avrupa'dan gelen Arapça kitapların satışına izin verilmesi o dönemin bir çelişkisi olarak dikkat çekicidir. Bu iznin siyasi nedenlerden kaynaklandığı öne sürülmektedir.³⁴ Osmanlı hükümetinin bu kitaplara ses çıkarmaması halkın tepkisine yol açmıştır. Zira o dönemde daha ucuz olmasına rağmen bu kitaplar satılamamış, halk el yazmalarını tercih etmiştir.³⁵ Müslümanların bu eserlere soğuk bakmalarının bir nedeni Kur'an'ın basılmasına kapı aralamaktan korkmaları olduğunu söylemek de mümkündür. Zira Kur'an tab'ının, onun kutsiyetine bir zarar vereceğinden endişe edildiği bir görüş³⁶ olarak bildirilse de, 1537 yılında İtalya'ya Venedik'te basılan ilk mushaf³⁷ hakkında bir çok hatanın olması ve basımında özensiz davranılması Müslüman kitleleri olumsuz etkilemiş de olabilir. Zira aynı dönemde Müslüman hattatlarca yazılan ve geleneksel Mushaf³⁸ ile Venedik'te basılan bu mushaf mukayese edildiğinde, görsellik ve güvenilirlik açısından oldukça farklı oldukları anlaşılacaktır. Bu nedenle Müslümanların Avrupa'da basılan İslami eserlere karşı tutumunun arkasında eserlerdeki zarafet ve nefeset önem arz etmiş dolayısıyla ilgi göstermemiştir.

Özellikle Osmanlı toprakları dışında Avrupa'da, Rusya'da ve İstanbul'da ise azınlık matbaalarında mushaf basımının yaygınlaşması Osmanlı devletini buna karşı tedbir almaya zorlamıştır. Para kazanmak amacıyla basılması dikkatsizlik veya art niyetli düşüncelerle bazı mushaf baskılarında görülen yanlışlar, tahrif ve tağyir şüphesinin bulunması

33 Orlin Sabev, İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni(1726-1746), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 141

34 Kabacalı, *a.g.e.*, s. 12.

35 Sabev, *a.g.e.*, s. 143-144.

36 Kabacalı, *a.g.e.*, s. 12-13.

37 Venedik'te basılan bu mushaf Paganini Mushafı olarak bilinmektedir. Bu mushaf hakkında ileride daha detaylı bilgi verilecektir.

38 Örnek Mushafılar için bkz: Mahmud Sami, *Tarihten günümüze Mushaf-ı Şerif*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.

Gayr-i müslim kitapçılar eliyle satılan bu matbu mushaflar, Osmanlı idaresi tarafından sürekli yasaklanmış, bu hususta sınırlarda gümrük memurları, İstanbul'da sahaflar başta olmak üzere mevzu ile alakalı kimseler sık sık ikaz edilmişlerdi. Arşiv vesikalarında bu yasağın gerekçesi olarak; “bu nüshaların gayr-ı müslimlere ait matbaalarda, onlar tarafından sırf para kazanmak maksadıyla basılması, ecnebilerin ve İranlıların Osmanlı ülkesinde basıp, sattıkları Kur’an-ı Kerimlerle alakalı yeterli derecede hassas ve hürmetkar davranmamaları” gibi sebepler gösterilmekte idi. Bu da Osmanlı idaresini bu sahada acil ve müessir tedbirler almak mecburiyetinde bırakmıştı. Ayrıca dikkatsizlik veya art niyetli düşüncelerle bazı mushaf baskılarında görülen hata yanlışlar, tahrif ve tağyir şüphesini gündeme getirmiş, bu şüphe ve korkular da bu işin ehemmiyetini bir kat daha arttırmıştı.

8 ve 25 Kasım 1852'de Sultan Abdülmecid Han art arda yayınladığı iki irade ile “bazı ecnebilerin tab ettirdikleri Mushafların yasaklanması” emrini vermişti.³⁹ Ayrıca yurt dışından getirilen matbu Mushaflar da yasaklanmakta, gümrüklerde denetlenmektedir. 2 Ağustos 1861'de “bazı ecnebilerin tab ettirdikleri Mushafların yasaklanması” için Dahiliye Nezaretinin dikkati çekilmişti.⁴⁰

MUSHAF BASIMINDA SİYASET VE ULUSLARASI İLİŞKİLER

A. Osmanlı-Rus Siyasi İlişkilerinde Mushaf Basımı: Dinî-Siyasi Otorite Kim?

Gayr-i Müslim devletlerin mushaf bastırması ve bunları Müslümanlara dağıtmaları, Osmanlı'nın bu Mushafların denetlemesine ve karşı politikalar geliştirmesine neden olmuştur. Bu devletler içerisinde en önemlisi Rusya'dır. Osmanlı-Rus ilişkilerinde oluşan gerilim ve 1783 yılında Kırım Savaşı'yla birlikte Tatar Müslümanları Rus Çarlığı altında yaşamaya başlamışlardır. Rusya'da Tatar Müslümanları ile birlikte ayrıca Kırgız, Türkmen, Kazak ve Azeriler de yaşamaktadır. Rusların 1783'te Kırım'ı ele geçirmesi ile birlikte Rus Çariçesi Katerina II, Osmanlılara karşı Rusya'daki Müslümanları siyaseten kendine bağlamak için üzerine adını yazdırarak 1787 yılında bir Kur'an

³⁹ BOA, İ.DH 261/16162, 262/16282

⁴⁰ BOA, İ.DH 261/16207



bastırıp dağıtmıştır.⁴¹ Mushaf basarak Müslümanlara dağıtmasındaki siyasi beklenti sadece Müslümanları kendine bağlamak olmamıştır, aynı zamanda hilafet merkezi olan Osmanlı devletine karşı Müslümanların himayesini artık Rusya'nın yüklendiğini göstermek ve böylelikle Osmanlı'yı siyasi ve dinî merci olmaktan çıkarmak istemiştir.

Rus Çarlığı, topraklarında var olan Müslümanlar hakkında önceleri bilgi elde etme ve ayrıca bağılıklarını sağlamak için politikalar geliştirmiş, bu doğrultuda da Rusya'da Kur'an araştırmaları ve tercümelerinin başladığını görmekteyiz. Önceleri Müslümanları Hristiyanlaştırma politikaları 17. yüzyıla kadar başarılı olsa da bu politikadan vazgeçildiği anlaşılmaktadır. Rusya'da ilk Mushaf'ın 1710-1711 yıllarında Petersburg'da basıldığı ve 1716, 1722, 1755 yıllarında devam ettiği bildirilmektedir. Rusya'da Kur'an ile ilgili çalışmaların da bu yıllarda başladığı ve 1716 yılında P. Poskinov adlı bir Rus tarafından Fransızca'dan Rusça'ya ilk tercümesinin yapıldığı bilinmektedir. Ancak Osmanlı-Rus ilişkilerinde oluşan gerilim ve 1783 yılında Kırım Savaşı'yla birlikte farklı bir boyut kazandığı görülmektedir.

Rusların 1783'te Kırım'ı ele geçirmesi ile birlikte Rus Çariçesi Katerina II, Müslümanların yeni himayecisi kimliğini ön plana çıkarmıştır. Alau Adilbayev konuyla ilgili farklı bir görüşü daha hatırlatmaktadır. Adilbayev'e göre, Rusya'da Katerina II tarafından Müslümanlara dönük yapılan olumlu faaliyetler Müslümanların yeni "himayecisi" rolünü üstlendiğini göstermesinin yanında ayrıca, içeride yer alan Müslümanlardan "cedidçiler"e karşı "kadimciler"i desteklediğini bunun için de Kur'an okullarının en ilkel ve basit şekliyle muhafaza etmeye çalıştıklarını bildirmektedir.⁴² Her hâlükârda, Katerina tahta çıkması ile birlikte Rusya'da Müslümanlara karşı yeni bir döneme girildiği ve Kur'an ve mushaf basımı ile ilgili yeni gelişmelerin olduğu ortadadır. Bu dönemde ayrıca mescitler ve dinî okullar inşa edildi. Belki de, Osmanlılara karşı Rusya'daki Müslümanları siyaseten kendine bağlamak için üzerine adını yazdırarak 1787 yılında Kur'an bastırıp dağıtmıştır.⁴³ Mushaf basarak Müslümanlara dağıtmasındaki siyasi beklenti sadece Müslümanları kendine bağlamak değil, aynı zamanda hilafet merkezi olan Osmanlı

41 Michael W. Albin, "Printing of the Qur'an" Encyclopaedia of the Qur'an, (editör: McAuliffe) Brill 2004 v. 4 s. 265.

42 Alau Adilbayev, *Rus Oryantalistlerin Kur'an Çalışmaları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2000, s. 83.

43 Osman Keskiöğlü

Devleti'ne karşı Müslümanların himayesini artık Rusya'nın yüklediğini göstermek ve böylelikle Osmanlı'yı siyasi ve dinî merci olmaktan çıkarmak olacaktır. Rusya mushaf basımını sadece Kırım Müslümanları için değil aynı zamanda Rusya'da yaşayan Kırgız Müslümanları için de gerçekleştirmiştir.

Katerina'nın bu faaliyetleri misyonerler tarafından tepki ile karşılaştı. Misyonerler Katerina'yı İslamiyet'in güçlenmesi için çalışmakla suçlamıştır. Ancak Katerina bu suçlamalara karşı Müslümanlara dönük verdiği desteği azaltmamış aksine daha da artırmıştır. 15 Aralık 1800 yılında Müslüman din kitaplarının basımındaki sınırlama kaldırıldı ve 1802 yılında Kazan'da ilk basımevi kurulmasına izin verildi. Bu matbaada "Kazan Mushafı" olarak bilinen adıyla ilk defa Müslümanlar tarafından mushaf basımı gerçekleştirilmiştir. Bu Mushaf sadece Rusya'da değil bir çok İslam ülkesi ve Avrupa'da yayılmıştır.⁴⁴ Bizim İstanbul, Edirne ve Bursa kütüphanelerinde yapmış olduğumuz araştırmada en fazla rastladığımız İstanbul dışı matbuat olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu bize İran ve Avrupa menşeli Mushaflarını Osmanlı bürokrasisinin yasaklaması bağlamında değerlendirildiğinde, Kazan Mushafı'nın ayrıcalıklı değerlendirildiği göstermektedir.

Rusya, mushaf politikasını daha sonraki yıllarda Ortodoks Rus misyonerlerinin etkisiyle terk edecektir. 1849 yılında mushaf basımının yasaklandığını görmekteyiz. Zira mushaf basımı ardından İslamiyet Rusya'da hızla artmış ve Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikaları neticesi din değiştiren halk tekrar Müslüman olmayı tercih etmişlerdir. Buna karşı Rusya mushaf basımın yasakladığı gibi Müslümanları Hristiyanlaştırmak için okullar açmıştır. Bu politika bırakın Hristiyanlaşma eğilimini geliştirdiğini; aksine Hristiyanlara karşı düşmanlığı artırmıştır.⁴⁵ Buna karşı II. Abdulhamid Han 1891 yılında mushaf bastırarak Rusya'daki Müslümanlara dağıtılmak üzere göndermiştir.

1900'lü yılların başından itibaren de Rusya da basılacak Mushaf-1 için İstanbul'dan izin almak gerektiğini kabul etmiştir. 1904 yılında Rus büyükelçisi Osmanlı Hariciye Nezaretine başvurarak bir Rus matbaacısının Rusya'da basacağı mushaf-1 için izin istemesine karşı iznin verilmediğini bildirmiş; buna karşı Maarif Nezaretinin verdiği cevapta Mushaf-1 Şeriflerin basım ve temsil hakkının Osmanlı hükûmetinin kontrolü altında tutulduğu söyleyerek bu talebi kesin bir dille reddetmiştir. Buna göre, "Mushaf-1

⁴⁴ Adilbayev, a.g.e., s. 84.

⁴⁵ Bkz: Adilbayev, a.g.e., s. 85.



Şeriflerin basım ve temsil hakkı hâmi-i din-i Muhammedî olan Hilafet-i Muazama-i İslamiyye'ye (Osmanlı Devleti'ne)" aittir.⁴⁶

Mushaf basımında Rusya ilginç bir girişimde daha bulunmaktadır. Hz. Osman'a nispet edilen ve Taşkent Mushafı olarak bilinen Mushaf'ın Araf suresinden bir yaprağı 1895 yılında, ardından da 1905 yılında Yasin suresi ve Mushaf'ın tüm sayfalarını yine aynı yıl 50 nüsha olarak bastı. Hz. Osman'a nispet edilen Mushaf, 1869 yılında Türkistan valisi olan Fon Kafman tarafından Semerkand'daki Ak Medrese'nin mescidinde iken Rusya Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'ne teslim edildi. Bu Mushaf hakkında Rus oryantalist V. R. Rozen ve öğrencisi A. F. Şebunin'in çalışmaları neticesi Mushaf hakkında bilgiler toplanmaya başlanmıştır. Onlara göre Mushaf Irak bölgesinden Semerkand'a gelmiş ve hicri 2. asra ait bir nüshadır.⁴⁷ Bu çalışma oryantalistlerin Kur'an nüshaları üzerine yaptıkları ilk çalışma olma özelliğine sahiptir. Zira ilk yüzyıllara ait diğer nüshalar henüz oryantalistlerin ellerine geçmemiş idi. Dolayısıyla Semerkand Mushafı hakkında yapılan bu çalışma ve neticesinden 1905 yılında basımı, mushaf tarihi için oldukça önemli bir dönüm noktası olmuştur. Muhammed Hamidullah bu basım ile ilgili şöyle der:

*Hz. Osman tarafından il merkezlerine gönderilmiş olan Kur'an nüshaları, sonraki yüzyıllarda birbiri ardınca kayboldu. Fakat günümüzde bunlardan biri İstanbul'daki Topkapı Sarayı'nda tam olarak; ikincisi, İngiltere'deki Hind Dairesi Kitaplığı'nda muhafaza edilmektedir. Eser Delhi'deki Hindistan İmparatorluğu Moğol'un kütüphanesinden alınmıştır. Bir üçüncüsü de Taşkent'te bulunmaktadır. Çar dönemi Rus hükümeti bu nüshanın bir tıpkı basımını yapmıştır. Onu incelediğimizde, bu metin ile diğer yerlerde bâlen kullanılmakta olan Kur'an metinleri arasında hiçbir farklılık olmadığını görürüz.*⁴⁸

1905 yılında Hz. Osman'a nispet edilen bu Mushaf'ın basımı, Osmanlı'nın dikkatini çekmiş ve tartışmalara yol açmıştır. Aşağıdaki arşiv belgesinde bilgiler net olarak karşımızda durmaktadır:

⁴⁶ Bkz: BOA, BEO, 177039

⁴⁷ Daha fazla bilgi için bkz: Adilbayev, a.g.e., s. 96.

⁴⁸ Muhammed Hamidullah, *İslama Giriş*, s. 29. Bu mushaf Muhammed Hamidullah tarafından sonradan yine basılmıştır.

Bâb-ı Âli Dahiliye Nezâreti

Rusya Hükûmeti on on iki sene mukaddem bir kelâm-ı kadîm tab' ve neşr etdirmiş olduğu gibi bu defa gûyâ hazret-i Osman Radiyallâhu anhu tarafından yazılmış olmak üzere imparator kütühpânesinde mahfuz bulunan (Kur'ân-ı Maşûr-ı Semerkandî)'nin Petersburgdaki âsâr-ı Atika Cemiyeti vâsıtasıyla şehr-i mezkûrda Nevski Prospekt mahallesinde kâin doksan numaralı hanede yedi yüz altı sahifeyi hâvî olarak müzeyyed ve nefîs bir sûretde tab' etdirilmekte olduğu verilen varakada ihbâr kılınmıştır. dersaadet'de tab' edilen mesâhif-i şerîfe Bâb-ı vâlâ-yı meşihatpenâhîde müteşekkil teftiş-i mesâhif-i şerîfe Meclisince tedkik ve sehv ve noksândan ârî olduğu tasdik kılındıktan sonra neşrine müsâade edilmekte olup Rusya'da mukaddemâ tab' olunan kelâm-ı kadîmin men' etdirilmiş olduğu haber verilmesine ve oraca tab' olunacak mesâhif-i şerifenin sehv ve noksandan ârî olabilemesinin t'eminî kâbil olmayıp böyle sehv ve noksandan ârî olmayan mesâhif-i şerîfe nüshalarının eyâdî-i İslamda tekessür ve intişârı mehâzîr-i azîmeyi müeddî olacağına binâen beyân olunan mesâhif-i şerîfin fi'l-bakîka orca tab'ına teşebbüs edilip edilmediği sefâret-i seniyye vâsıtasıyla tahkik ve tab' edilmiş olduğu sûretde bir nüshası min gayr-ı resmîn celb olunarak buraca bi't-tedkik sehv ve noksandan ârî olmadığı anlaşıldığı takdirde külliyyen men'ine imkân bulunamaz ise bile mehâzîr-i mesrûdeye binâen hiç olmazsa Memâlik-i şâhâneye men'-i idhâlî ve intişârı esbâbının istikmâline teşebbüs kılınması vârid-i hatır olmakda ise de ol bâbda emr u fermân hazret-i men lehül-emrindir.

Fi 7 Rebî'ul-âhir sene 323 ve fi 29 Mayıs sene 321.

*Dahiliye Nâzırı*⁴⁹

Görüldüğü gibi Osmanlı, Mushaf-ı Şerif'i her türlü tahrif ve tağyirden korumak gibi dinî amaçlı faaliyetlerde bulunsa da, bu faaliyetlerin temelinde yatan asıl sebep Rusya örneğinde de görüldüğü gibi aslında siyasidir. Görünürde korunan Mushaf iken aslında koruma altına alınan Hilafet makamının tüm Müslümanlar üzerindeki etkinliği ve otoritesidir.

B. İngiliz Sömürgeciliğinin Hilafet Karşıtı Propagandası: Halife Mushafı Tahrif Etti!

Osmanlı'da mushaf matbuatının denetlenmesinde etkili olan siyasi arka plan İngiltere'nin Hilafet karşıtı eylemlerinde de görülmektedir. Bu karşıtı eylemler Teftiş-i Mesahif Meclisinin 1892 yılında kurulmasına etki eden

49 Belge No: Y. MTV, 275/75



belki de en önemli siyasi olay olarak da değerlendirilebilir. İngiltere İstanbul'da basılan mushaflar için başta Hindistan olmak üzere İslam ülkelerinde çeşitli basın yayın yolu ile aleyhte faaliyetler yürütmüştür. İngiltere'nin İslam ülkelerinde yaydığı bu haberlere göre, Osmanlı'nın basmış olduğu mushaflar kasten yanlış ve hatta Sultan'ın siyasi emellerine uygun bir şekilde değiştirilerek tab' edilmiştir. İngiltere böylelikle Halife'nin etkinliğini kırmak ve Osmanlı'da ayaklanmalar çıkarmak istemektedir. Bu propagandalardan birisi 1892 yılı Ağustos ayının 27'si Cumartesi günü yayınlanan 2784 sayılı *Illustrated London News* adlı gazete haberidir. Haber, James Payn tarafından "Our Notebook" başlığıyla gazetenin 258. sayfasında yayınlanmıştır.

Haberin ilgili yeri:

The Sultan of Turkey has just done a stroke of business in the autocratic line decidedly original. He has issued a revised edition of the Koran adapted to his own views. This is the most "high-handed outrage in Utica" that has yet been attempted by "the authorities." It used to be forbidden to read the Bible, but nobody, save that unlucky printer who was burnt to death for it, ever thought of altering the text to suit his little weaknesses. The Mollahs are naturally very angry; more furious than even our classical head masters would be if the Queen in council should decree "longs" to be henceforth "shorts," and "shorts" to be longs, for it is the quality and not the quantity of the Koran that has been altered. Certain "vital passages of the original text" have been expunged, such as "God doth not leave oppressors", a remark which the Father of the Faithful no doubt considers as too personal. Whether the exact century is asserted in its place is not stated; perhaps it will "appear in a later edition"

Bu habere göre; güya dönemin Sultan'ı II. Abdulhamid, Mushaf'ı kendi siyasi çıkarına uygun bir şekilde ayet ekleyerek ve çıkararak bir anlamda Kur'an'ı yeni bir formda revize ederek yeniden basmış (!) ve ülema buna oldukça sinirlenerek isyan etmiştir (!). Oysa böyle bir durum hiç olmamıştır. Amaçlanan şey açıkça İngilizler tarafından işgal edilen İslam ülkelerinde özellikle Hindistan ve Mısır'da Müslümanların hâlâ siyasi ve dinî lideri konumundaki Sultan hakkında kara propaganda yaparak otoritesini zayıflatmaya çalışmaktır. Arşiv belgelerinden öğrendiğimiz kadarı ile de, gazete haberinden Hindistan Müslümanları Hilafet makamını bilgilendirmiştir ve öncelikle Başbakanlıkta haber tercüme edilerek Hariciye Nezareti vasıtasıyla Reuters Haber Ajansı'na bir tezkib göndermiştir. İlgili arşiv belgeleri aşağıdadır:

Bâbiâli

Tercüme Odası

Numara:2

Melfûf mektubun tercümesidir.

Güyairâde-i seniyye-i hazret-i pâdişâhiye imtisâlen Kur'ân-ı Kerim'in tab-rîfen tab' edildiğine ve bu işe Arabistan'ca sû'i-te'siri mücib olduğuna dâ'ir bundan birkaç hafta evvel vâki' olan neşriyât Reuter Telgraf Şirketi'nin Dersa'âdet'de aldığı bir telgraf-nâme ile tezkib edilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in şimdiye değin hiçbir vecihle tahri'f ve tağyir edilmediğini ve el-yevm de edilemeyeceği ma'lûmdur. "Ermeni Tehciri'nin" bu misillü müfteriyâtı tazyikden maksadı Hindistan Müslümanları nazarında Halife-i Müslimîn Hazretlerinin evsâf ve fezâ'il-i celîlelerini sekte'dâr etmekten ibârettir. Sâlifüz-zikr neşriyât-ı kâzibeyi müte'akib Memâlik-i Şâhâne hitta'î Mısıryye'deki dindâşlarımızdan aldığımız mektublarda rivâyât-ı vâki'anın tarafımızdan tezkibi talep ve iltimâs olunmakla iş bu mektubumuzu gazetenize gönderiyoruz. Her memlekette olduğu gibi memâlik-i şâhânedede dahi nâ-hoşnud adamlar bulunması tabi'i olup işte ba'zı Ermeniler Hilâfet-i Seniyye'ye karşı i'tirâzât dermeyân etmekten usanarak tebdil-i tavr ile umûr-ı diniyyeden dolayı Zât-ı Hazret-i Pâdişâhi'ye ta'arruza tasaddî etmişlerdir. Bu tecâvüzât Zât-ı Hazret-i Pâdişâhi aleyhine bir takım müfteriyât denâ'etkârâne tasnî'inden ibâret olduğundan Bunları İngiliz Matbû'âtı vâsıtasıyla sûret-i kat'iyyede tezkib etmeyi vazîfeden addeyleriz. Dersa'âdet'i ziyaret eden Hindlû Müslümanların ifâdesine nazaran efkâr-ı mehâsin-disar-ı Padişâhi memâlik-i devlet-i aliyyelerinin terakki'i-ma'mûriyetine ve teb'a-yı ve zir-i destân-ı hümayûnlarının husûl-i refah ve sa'âdet-i hâline ma'tûf olmakla kâffe-i teb'a-yı mülûkânelerinin muhabbet ve hürmet ve ubûdiyetini kazanmışlardır. Memâlik-i Şâhânedede "Kanûn-ı Esâsî Fırkası" nâmını takınan fırka ki Londra'da Fransızca tab' ve neşr olunan küçük bir risâle-i muvakkata bunun vücûduna halkı inandırmaya çalışıyor. İşte bu fırka Dersa'âdet'den firar etmiş Osmanlıları iğfâl etmek maksadıyla bir gazete te'sis için Paris'e ilticâ eylemiş bir takım İstanbul Frenkleriyle Ermenilerden mürekkebdir. Fransa Hükümeti ise böyle bir gazetenin memâlik-i şâhânedede sû'i-te'sir edebileceği havfıyla nâşirini Paris'den tard eylemiştir. İngiltere'de matbû'ât nizâmâtı Fransa'daki nizâmâttan farklı ise de Devlet-i Aliyye'nin umûr-ı diniyye veya siyâsetine dair aslâ beyân-ı re'y mutâla'aya me'zûn olmayan ve yegâne maksatları İngiltere'de Devlet-i Aliyye aleyhine ve Memâlik-i Şâhânedede dahi İngiltere aleyhine tahdiş-i efkârı mücib ve şâyân-ı te'essüf boyle isyân ihdâsından ibâret olan bir takım İstanbul Frenklerinin



İngiliz Matbû'âtı'na i'mâl nüfûz edeceği me'mûldur. Biz Hindlû Müslümanlar, Haşmetlû Kraliçe Hazretlerinin teb'a-yı sâdikânesinden bulunduğumuz cihetle Devlet-i Aliyye ile İngiltere beynindeki münâsebâtın hulûs-ı muhâdenet-i tâmmeye üzere bulunması ve bâ-husûs bir takım Ermeni ve Frenk mülteciler tarafından vâki' olan ifsâdât ve desâyisin İngiltere matbû'âtına her gûnâ te'sîrden vareste kalması emel ve arzusundayız.

Bâbıâli

Tercüme Odası numara:

Nev'i-Tercüme: Güyâ Kur'an-ı Kerim'in tabrifle tab' ettirildiğine dâ'ir neşredilen erâcîfedâ'ir fi 5 Eylül sene 92 tarihli ve 217 numaralı tahrîrâta zeyl

Nezâret'e fi 10 Eylül sene 1892 tarihiyle Londra Sefâret-i Seniyyesi'nden-vârid olan 224 numaralı tahrîrâtın tercümesidir.

Şehr-i hâlin beşi tarihiyle ve 217 numaralı tahrîrât-ı âcizânemden arzolunduğu vechile güyâ Kur'an-ı Kerim'in tabrif olunduğuna dair bazı bedhâhân tarafından neşr ve işâ'a edilen erâcîfi ta'limât-ı aliyye'i-âsîfânelerine tevîfiken bir çok İngiliz gazeteleriyle tekzîb ettirdim. Aynı tekzîbâtıma Ajans Reuter'e dahî tebliğ kularak ânın vasıtasıyla sâ'ir ba'zı gazetelerde dahi neşredilmiştir. Londra'da teşekkül edip Hindistan'ın ba'zı ailelerine mensûb tüccar ve talebe'i-ulûmdan mürekkeb olan Hindli Müslümanlar Cem'iyyeti Re'isi ve Ser-emedânı tarafından mahfî olarak Standard gazetesine bir mektûb irsâliyle havâdis-i mezkûreyi tekzîb etmiş Arabi bir takım kilem ve nüfûzdan âri birtakım te'sîsât-ı diniye ve siyâsiye-i Devlet-i Aliyye aleyhine işâ'a eyledikleri rivâyât ve istihbârât-ı bed-hâhâne ve kâzibine karşı İngiltere matbû'âtına izâh eylemiştir. Neşri hüsn-i te'sîri mücib olacağı i'tikâdında bulunduğum mektub-ı mezkûr leffen takdim kıldındı emr ü fermân

Serî'anbi't-tercüme tezkire

Beyazıd Hâriciye Evrâk Müdüriyeti'ne aslı Tahrîrât-ı Hâriciye Mühimme Müdüriyeti'ne. Fi 12 Eylül sene 308

Numara/132 Londra 15505/224

(Havâle imzaları)

1892 yılına ait olan bu belgeler bize o dönemde İngilizler tarafından Osmanlı halifeliğine karşı siyasi bazı kara propaganda türü faaliyetlerde bulunduğunu, buna karşı Osmanlı'nın tedbirler aldığını göstermektedir. James Payn'ın haberinde "İstanbul'da basılan Kur'an Mushafı" ile ilgili söylemiş

olduğu iddialar yukarıdaki tartışmayı muhtemelen tetikleyen ifadeler gibi duruyor. İlginç olan bir nokta da Teftiş-i Mesahif meclisinin kurulduğu tarih ile yukarıdaki tartışmaların aynı yıl içerisinde, 1892 yılında gerçekleşmiş olmasıdır. Bunun birbiriyle bağlantısız olma ihtimali yoktur. Dolayısıyla Teftiş-i Mesahif meclisi hem içeride ve dışarıda basılan Mushaf'ları denetlemek hem de İslam dünyasında fitne oluşturabilecek propagandalara karşı bir tedbir olmak için kurulmuş olabilir

C. Selefi Mushaf Geleneksel Mushafa Karşı: Osmanlı Sonrası İslam Liderliği Suudi Arabistan'a mı Geçti?

Suudi Arabistan Kralı Merhum Fahd b. Abdulaziz'in himayesinde 1985 yılından itibaren basılan ve tüm dünyada bedelsiz olarak dağıtılan bu Mushaf, aslında Suud âlimlerince önceden incelenerek Resm-i Osmânî'ye en uygun Mushaf olduğu kanaati ile hazırlanmıştır. Hazırlanmasında yatan en temel saik, "Geleneksel Mushaf" hattının yazım ve imla sisteminin ilk döneme ait olmaması nedeniyle, Resm-i Osmânî'ye ve vahyin yazıldığı ilk hâline uygun bir imla arayışıdır.

Bu girişim aslında geleneksel mushafa yönelik bir ithamı barındırmaktadır. Bu itham selefi akideyi savunan ekolün de varlık sebebidir. Selifilik tarihsel olarak tevhid akidesini savunan, geleneği reddeden ve bidatlara karşı çıkan⁵⁰ ve özellikle de Osmanlı'nın Arab dünyasından çıkışına zemin hazırlayan bir dinî-siyasi düşünce ve halk hareketidir. Selefilik kavram olarak ilk defa İbn Teymiyye tarafından kullanılmaya başlanmış ve "İslam'a dışarıdan giren yabancı unsurların temizlenerek eski saflığına dönüştürülmesi" kast edilmektedir. İbn Teymiyye'ye göre insani olan hiçbir şey değerli değildir ve dinde dışarıdan hiçbir şey alınmaz.⁵¹ Aynı şekilde 18. yüzyılda Osmanlı'nın Arabistan'daki sorunu olan Muhammed b. Abdulvehhab (1703-1787) hareketi Selefi çizgisi ile İslam'ın ilk asırdaki hâliyle yeniden kurgulanmasını ve dışardan eklenen ve gelenek olarak adlandırılan tüm unsurların ayıklanmasını savunmaktadır. Vehhabilik son dönem İslami yenilenme hareketleri içerisinde gösterilmesine rağmen gerçekte bu hareket yenilik ve reform değil tam tersi yenilik ve gelenek karşıtıdır. Konuyla ilgili Mehmet Zeki İşcan'ın görüşlerini aktaracak olursak:

50 Selefiliğin tarihî kökenleri hakkında daha fazla bilgi için bkz: Zekeriya Güler, Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemleri" *Marife*, 9/3 (2009), s. 47-74

51 Bkz: İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, Kahire 1989 II/98-102, 289-290.



İlginç olan, Muvahhidin olarak anılan Vehhabiliğin İslamcı yenilenmenin ilk modern hareketi olarak idealize edilmesidir. Fazlur Rahman bile Vehhabiliğin gerilemeci bir söylemin tezahürü olduğunu kabul etmesine rağmen modern İslam düşüncesini şekillendiren bir “Vehhabi idesi”nden bahsetmektedir. Karpat’a göre bu görüş hala bazı ilim adamlarınca savunulsa da doğru değildir. Çünkü Vehhabilik İslami safiyet bayrağı altında Müslüman toplumun daha yüksek bir siyasal örgütlenme düzeyine geçmesine karşı çıkmıştır. Onların “bid’at” deyiş karşı çıktıkları, ilerleme eserleridir. Başka bir ifade ile Vehhabiliğin bugüne mirası, asla “yenilenme” değil aksine “çöl dindarlığı” ve “İslami nihilizm”dir.⁵²

Bu hareketin İslam’ın ilk safiliğine çağrısı aslında onun siyasi yapısı ile alakalı görülmektedir. Bu hareket temelde altın çağ olarak adlandırdıkları ve İslam’ın ilk yıllarına dönüşü temenni eder. Mehmet Zeki İşcan’ın da dediği gibi “İslam’ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması” amacını taşımaktadır.⁵³ Bu yönüyle Selefilik’in Arabistan’daki temsilcisi olan Vahhabilik aslında Arabistan’ı Osmanlı’nın hakimiyetinden çıkarmayı amaçlayan bir hareket olduğu tezine de uygun olarak dinî arındırma ve ihya hareketi olmayıp, İslam’ı Arap dışı tüm geleneksel unsurlardan arındırarak “ilk formu”na uygun olarak yeniden kurgulama hareketi olarak tanımlanabilir. Burada dönemin karşıt gücü ise Osmanlı’dır, dolayısıyla da Osmanlı’ya ait tüm dinî, siyasi, kültürel unsurlar hedef alınmış ve İslam Osmanlı’nın temsil ettiği gelenekten arındırılmak istenmiştir. Yusuf Akçura tam da bu noktayı dikkatlere sunmaktadır:

Vehhabi hareketi milli bir Arap hareketidir. Vehhabi hareketi, mezhebi ve dinî esaslara istinaden Türk hakimiyetini tanımamak ve Arabistan’da bir Arap devleti tesis etmek gayesini istihdaf etmiş ve hareketin iptidalarında bile bir müddet için buna muvafık olmuştur.⁵⁴

İtikadi görüşleri ve Kur’an’ın literal yorumlamaları temelde aynı siyasi amaç için yapılmıştır. Tevhid akidesinin öneminin vurgulanması, bid’atlerden kaçınma ve dini aslına irca ederek selef dönemine dönüş çağrısı gibi tüm itikadi ve amelî-dinî konulara bakınca tarihsel olarak Osmanlı’ya karşı ayaklanma ve İngilizlerle birlikte hareket etme şeklinde vuku bulması, alıntıda

52 Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik, İslami Köktencilik’in Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006, s. 35

53 Bkz: İşcan, a.g.e., s. 35

54 Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırda)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1985, s. 22

bahsedilen görüşün doğruluğunu ispatlamaktadır. Vahhabilik Osmanlı'ya karşı ayaklanarak "Geleneksel İslam" anlayışını önce Hicaz'da ardından da tüm Arapların nazarında yıkmıştır.

Mushaf imlası ve geleneksel mushaf hattı konusundaki görüşlerini tam da bu bağlamda ele alacak olursak, oldukça ilginç bir o kadar da siyasi sonuçlarla karşılaşabiliriz. Özellikle Suud hükûmetince basılan mushafların imlası incelendiğinde bu ayrıntı açıkça görülecektir.

Geleneksel mushaf hattından farklı ve hatta ilk asra ait Hz. Osman'ın Resmu'l-Mushaf'ı/Hatt-ı Osmanî kullanıldığı iddia edilen bu Mushaf'ların basımında ve tüm Müslümanlara gönderilmesinin arkasında yatan asıl sebebin daha önce İngilizler ile ilgili bahsettiğimiz bilgi ve belgelerle bir ilişkisi olabilir mi? Yani aslında bu girimişimin temellerini İngilizlerin attığı ve Osmanlı'da basılan Mushaf'ların tahrif edildiği ve değiştirildiği propagandasının Araplarca inandırıcı bulunduğu düşünülebilir mi?

Nitekim Suudi Arabistan'da basılan bu Mushaf, 1918-19 yılında Mısır'da Malikî mezhebine mensup Şeyhu'l-Kurra Muhammed Ali Halef el-Hüseyini (v. 1939) tarafından tespit edilen ve Resmu'l-Mushaf'a uygunluğu esas alınmaya çalışılan Haddad Mushaf'ından mülhem olduğu iddia edilmektedir. Bu tarihten öncesine gidersek, Mısır'da Resm-i Osmânî'ye uygun basılmış bir örnek bulmak hemen hemen imkânsızdır. Haddad Mushafı daha sonra 1924 yılında bir heyet tarafından yeniden düzenlenerek "Emiriyye Mushafı" adıyla Kahire'de basılmıştır. Bu Mushaf'ın en önemli özelliği, Resm-i Osmânî'ye göre yazıldığı iddiasıdır.

Hiç şüphesiz bunlar mushaf tarihinde tartışılan konular olup, bilimsel bir tetkikten sonra karar verilmesi önem arz etmektedir. Ancak Resm-i Osmânî'ye uygun olduğunu iddia eden, ne Suudi Arabistan baskılı mushaf'lar ne de yukarıdaki Emiriyye Mushafı bu iddialarını ispatta yeterli bir konumda bulunmamaktadır. Konuyla ilgili Tayyar Altıkulaç açık ve net bir şekilde şunları söyler:

Anlaşılan vahyin menbainin yer aldığı bu mukaddes toprakların yetkilileri, Hz. Osman'ın mushaf'larında ki imlanın tam olarak tespitinin mümkün olmadığı gerçeğinin üzerini örtmekle bu yüce Kitab'a hizmet ettiklerini düşünmüş oluyorlar ki, bu yaklaşım bilimsel anlayışa uymadığı gibi doğru da değildir...⁵⁵

55 Tayyar Altıkulaç, Hz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif, İstanbul: IRCICA 2011, s. 60.



Zira gerek Haddad gerekse de sonraki heyet üyeleri “Resm-i Osmânî”ye uygun mushaf hattını hazırlarken ed-Dâni’nin *Mukni’* adlı eseri ile Ebu Davud’un *Muhtasaru’t-Tebyin*’inde yer alan “rivayetleri” esas almış ancak Hz. Osman’ın çoğalttığı mushaflara ulaşamamıştır. Konuyla ilgili detaylı bir araştırma yapan Tayyar Altıkulaç en net bir şekilde durumu şöyle özetlemektedir:

O hâlde mushafların imlasında kaynak olarak istifade edilen Ebu Amr ed-Dâni ve Ebu Davud Süleyman b. Neccah’ın rivayetleriyle Resm-i Osmani’yi büyük ölçüde ortaya koymak mümkün olmuş ise de bazı belirsizliklerin bulunduğu kesindir. Kur’an lafızlarının teleffuzunda ve bütün farklılıklarıyla kıraatinde söz konusu olan netliğe karşılık, bu lafızların en azından bir kısmının imlasında belirsizlik vardır. Zira bu Mushafların hiçbiri bugün elimizde yoktur. Gerek Hz. Osman’a ait olduğu iddiası ile Topkapı Sarayı ve Türk İslam Eserleri müzeleriyle Kahire’de (el-Meşhedül-Hüseyni’de) korunmakta olup daha önce araştırmacılarla buluşturduğumuz mushaflar, gerekse aynı görüşle Hz. Osman’a nispet edilen diğerleri, daha sonra delilleri ile açıklancağı üzere Hz. Osman’ın Mushafları değildir.⁵⁶

Hz. Osman’ın çoğaltıp İslam beldelerine gönderdiği Mushaflar elimizde olmadığı için Resm-i Osmânî’nin ne olduğunu rivayetlerde geçen ifadelerden anlıyoruz ki, bu rivayetler bazen birbiri ile farklılık arz etmektedir. Bu durumda hangi rivayetin tercih edildiği hangisinin terk edildiği gibi karmaşa bizi Resm-i Osmânî’nin tespitinde çıkmaza da götürmektedir. Bu durumu izah eden Altıkulaç, ayrıca söz geçen ülkelerde mushaf basımını siyasi kavga hâline getirmelerine ve diğer ülkelerde basılan mushafların ülkelerine girişlerini yasaklayan anlayışı yine bilimsel bir üslupla eleştirmektedir:

...mushaf yazımında ve basımında Resm-i Osmani üzerinde hassasiyet gösteren ve bu imlaya uymayan mushaf baskılarını ülkelere sokmayan yetkililerin Ebu Amr ed-Dâni ile talebesi Ebu Davud Süleyman b. Neccah eserlerine dayanılarak yıllar önce yapılmış hayırlı bir çalışmanın eseri de olsa- neyin üzerinde ısrar ettiklerini en azından incelettirmeleri gerekmez mi? İnanıyoruz ki bu takdirde mushaf basımında Resm-i Osmani’ye uyma tezi daha da güç kazanacak, İslam dünyasının kamuoyunun konuya dikkati çekilmiş olacak ve böyle bir çalışma, birliğin gerçekleşmesi yolunda önemli katkı da sağlayacaktır.⁵⁷

⁵⁶ Altıkulaç, a.g.e., s. 62.

⁵⁷ Altıkulaç, a.g.e. s. 130.

Günümüz İslam dünyasında yaygın olarak kullanılan bu Mushaf tabii ki diğer Mushaflardan farklı değildir. Asım kıraatine göre yazılmış olmaları nedeniyle, ülkemizde basılan Mushaflardan farklı bir okunuşa sahip değillerdir. Dolayısıyla farklılık sadece med harflerinin yazımı gibi kolaylaştırıcı unsurların varlığı ile ilgilidir. Buradan yola çıkarak, Mushaf'ın imlasını yeniden keşfetme, geleneksel Mushafları hatalı görme gibi tavırlar aslında bilimsel bir zeminden uzaktır. Konu "Gelenek" karşıtlığı dolayısıyla dönemin gelenek temsilcisi olan "Osmanlı" karşıtlığı ile ilgili olup siyasi bir arkaplana sahiptir. Temelleri İngilizlerin sömürgecilik yıllarına dayanan bu siyasi girişimler, Arap dünyasında isyanlarla birlikte "asla dönüş" sloganları ile dinî-siyasi kimlikle birlikte yürütülmüş görülmektedir. Oysa ki, geleneksel mushaf hattı İslam'ın ilk yüzyıllarında başlayan noktalama, harekeleme, tenvin işaretleri, med harfleri vs. Abbasiler döneminde tamamlanmıştır. İbn Bevvab Mushafi'na bakınca bu geleneğin artık oluştuğunu görmek mümkündür. Tüm bunlar mushaf okuyuşunu kolaylaştırmaya matuf yeniliklerdir. Oysa Resm-i Osmânî'ye uygun olduğu iddiasında bulunan Suud ve Emiriyye Mushafları, Asım kıraatini tercih ederek zaten bir geleneğe tabi olduklarını bilinçsizce göstermişler ama iddia sloganik olarak devam etmiştir.

Mushaf imlasını med harfleri olmaksızın basmak bir tercihtir ve bilimsel arkaplanı bulunabilir. İlk döneme ait mushaf incelemeleri yapılarak, rivayetler vb her türlü veri toplanıp değerlendirmeye de alınabilir. Ancak yapılan bu çalışmayı tek doğru kabul edip diğerlerini yanlışlama eğilimi, meseleyi İslam dünyasında otorite kavgası hâline getirmektedir. Bu nedenle söz konusu Mushafların bilimsel argümanlarını tartışılabilir görmekle birlikte kültür tarihi için bir kazanım ve katkı sağlaması, tarihsel arkaplanı nedeniyle iddialarının sloganik, manipülatif ve siyasi olması nedeniyle mümkün görülmemektedir.

D. Cumhuriyet Türkiye'sinde Kurucu İdeolojinin Mushaf Basımına Müdahaleleri

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e din-devlet ilişkilerinin kurumsal boyutu Şeyhülislamlıktan Şeriyeye ve Evkaf Vekaletine oradan da Diyanet İşleri Başkanlığına doğru uzanan bu yapı değişimle birlikte aslında bir sürekliliği de ifade etmektedir.⁵⁸ Ancak bu kurumsal yapılanmalar Cumhuriyet'in ilk

58 Din-Devlet İlişkileri bağlamında Türkiye'de dinî kurumların ve özellikle Diyanet'in yapılanması hakkında daha fazla bilgi için bkz: İştâar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyetinde Dini Tanzimi*, İstanbul: İletişim, 2009; Mehmet Aksoy, *Şeyhülislamlıktan Bugüne*, Köln: Önel Yayınevi 1998.



yıllarından günümüze doğru dönemin konjektürel, politik çizgisi içerisinde ve din-devlet ilişkilerinin paradigmasına göre yeniden şekillenmiş görülmektedir. Aslında kurumlar sistematik yapılarını tamamlama gibi bir sorunla değil; değişen siyasi görüşlere göre yapılarını yeniden oluşturmakla karşı karşı gelmişlerdir. Bu ise Türkiye’de din-devlet ilişkilerinin felsefi (mesela teokrasi, sekülerizm vs) bir temele değil de, dönemsel siyasi iktidarların felsefi görüşlerine ve ideolojilerine (mesela kemalist, batıcı, liberal, laik, İslamcı vs) göre şekillendiğini göstermektedir. Diyanetin bu teşkilat yapısı acaba Cumhuriyet dönemi mushaf basımlarında dönemin din-devlet ilişkileri ile siyaset baskısı altında kalmış mıdır?

Osmanlı’da kurulan Mushafları İnceleme, Cumhuriyet döneminde de kurumsal olarak bu görevini icra devam etmiştir. Nitekim, Osmanlı’nın birçok kurumu Cumhuriyet döneminde değişim ile devamlılık içerisinde varlığını bir şekilde devam ettirmiş bulunmaktadır. Bu durum mushaf basımı ve denetimi yapan kurumlar için de geçerlidir. Şöyle ki, 3 Mayıs 1920 tarihinde Ankara da kabul edilen “Büyük Millet Meclisi İcra Vekillerinin Sureti İntihabına Dair Kanun” içerisinde din hizmetlerini yürütmek üzere Şer’iyye ve Evkaf Vekaleti kurulmuştur. Osmanlı döneminde Meşhat makamının yürüttüğü tüm görevler yeni kurulan bu teşkilata tevdi edildi. Şer’iyye ve Evkaf Vekaletinin görevleri daha sonra, din eğitimi, dinî yayın ve vakıf hizmetler olarak tespit edildi. 3 Mart 1924 yılına kadar görevini yürüten Bakanlık, bu tarihte ilga edilerek Diyanet İşleri Reisliği adıyla yeniden kuruldu ve faaliyetlerini yürütmeye devam etti. 1927 yılına kadar teşkilatlanması gerçekleştirilemeyen Diyanet İşleri Başkanlığı bu dönemde merkez teşkilatı olarak Reis, Hey’eti Müşavere ve Memurlar, taşra olarak ise müfti ünvanları yer almakta idi. 1 Mart 1927 tarihinde ilk defa Tedkik-i Mesahif Reisliğinin teşkilat içerisinde yer aldığı görülmektedir.⁵⁹ Osmanlı döneminde, İstanbul’da Meşihat makamına bağlı olan bu Kurum, Diyanet İşleri Başkanlığının merkez teşkilat birimi olarak kabul edilmiştir. 30 Haziran 1929 tarihine kadar “Tedkik-i Mesahif Heyeti” adını kullanan Birim, bu tarihte yapılan bir değişikliklikle “Mushafları Tedkik Heyeti” adını alır. Ancak 1 Haziran 1939 tarihinde kabul edilen kanun değişikliğinde ise yine bir değişiklik yapılarak “Mushafları Tedkik Heyeti Reisliği” ismi “Mushaflar ve Dini Eserler Tedkik Heyeti Reisliği”ne dönüştürülür. Diyanet İşleri Reisliğinin “Diyanet İşleri Başkanlığı” olarak

59 Bkz: Nihat Aytürk ve diğerleri, *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi*, (Ankara 1987), s. 9

değiştirildiği 23 Mart 1950 tarihli Kanun ile “Mushaflar ve Dini Eserler Tedkik Heyeti Reisliği” adının “Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı” olarak değiştirildiği görülmektedir. 1965 yılında bu Kurul, Diyanet İşleri Başkanlık teşkilatında “Olgunlaştırma Dairesi Başkanlığı”na bağlı bir kurul iken 1983 yılında yine Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı ancak müstakil bir Kurul hâline getirilmiştir. Kurulun görevleri ise şu şekilde belirlenmiştir:

Türkiye’de bastırılacak Mushafların, Mushaf cüzlerinin ve Kur’an-ı Kerim Mealleri ile Tefsirlerinde yayımlanacak ayetlerin kontrolünü yapmak suretiyle “Resm-i Osmani” veya “Aliyyü’l-Kari” hatlarına uygun olmasını ve hatasız basılmasını temin etmek

Yurt dışından ithal edilecek veya yurt dışında bastırılacak Mushafların, Mushaf Cüzlerinin ve ayetlerin yayımlanacağı Kur’an-ı Kerim mealleri veya Tefsirlerinin gerekli kontrol ve incelemesini yaptıktan sonra yurda sokulup sokulmayacağına karar vermek

Piyasada mühürsüz Kur’an-ı Kerim bulunup bulunmadığını kontrol etmek, Mushaflarla ilgili olarak Başkanlık Makamınca havale edilen konularda inceleme yaparak gerekli kararları almak veya görüş bildirmek.⁶⁰

Hiç şüphesiz Diyanet İşleri Başkanlığının Osmanlı’dan kalan görevi devam ettirdiğini belirtmemiz gerekir. Yani mushaf söz konusu olduğunda Diyanet İşleri Başkanlığı geleneksel mushaf hattını Osmanlı’nın yaptığı gibi Aliyyü’l-Kârî hattı ile devam ettirmiştir. Bu kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığının Şeyhulislamlık makamı ile benzerliğini göstermektedir.

Ancak Cumnhuriyet’in bazı dönemlerinde Diyanet İşleri Başkanlığının izin verdiği oldukça ilginç bazı mushaf basımlarına rastlamaktayız. Bunlar dönemin siyasi tartışmalarından etkilenerek hazırlanmış geleneksel olmayan mushaf hatlarını içermektedir. Bunlar Harf İnkılabı’ndan sonra basılan Türkçe harfli/transkripsiyonlu Mushaflar olup ilk örnekleri 1932 yılında Hilmi Kitapevi tarafından basılmasına rağmen rağbet görmemiştir. Ancak 1936 yılında basılan *Camili Kur’anı Kerim* yağınlaşmış ve diğer örneklerin çoğalmasına sebep olmuştur. İsmi ön kapağında yer alan Cami resminden alan bu Mushaf’ın basımı büyük tartışmalara sebebiyet vermiştir. Mushaf’ın en temel özelliği hattının Türkçe transkript (bkz: Resim-7) ile yapılmış olması-

⁶⁰ Daha geniş bilgi için bkz: Ahmet Sargın ve diğerleri, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı: Tarihçe, Teşkilat, Hizmet ve Faaliyetler (1925-1997)* (Ankara 1999) s. 449-450



dır ki, bu dönemin din politikası olan “Türkçeleştirme” ile oldukça ilintidir. Mushaf’ın 1936 yılındaki birinci basımın Mukaddimesi şöyledir:

İlk Tab’ında

Maarif Kitaphanesinin mukaddimesi

Türk Harflerinin kabulünden sonra; Kur’anı Keriymin yeni harflerle basılmasını bir çok okuyucularımız bizden istiyorlardı. Okuyucularımızın bu isteklerini yerine getirmek ve Kur’anı Keriyimi yanlışsız okutmak için Kur’an elifbasındaki harflerin ve hareketlerin Türk alfabesine intibak ettirilmesi lazımdı.

Seneler geçtikçe Kur’anı Keriyimi yeni yazularla okumak isteği artıyordu. Bu sebeble; “Maarif Kitaphanesi” bu çok zor işi üzerine almaya karar verdi.

Aklı eren bir çok alimlerle görüştüğümüzden ve senelerce çalıştıktan sonra, Kur’an elifbasındaki harflerle hareketler tesbit edildi. Ve bu harflerle hareketler, çelik kalıplarla dökülerek hazırlandı.

Her iş bitmişti. Fakat yapılacak daha mühim bir iş kalıyordu; o da; Kur’anı Keriyimi yanlışsız okutmak işi idi.

Yine aylarca istişareler yapıldıktan sonra Kur’an’ın doğru okunabilmesi işi de halledildi. Şimdi sıra secavend işine geliyor idi.

Bundan 245 sene evvel vefat eden İslam aleminin en meşhur Kur’an hattatı (Hafız Osman merhum)un yazdığı Kur’anı Keriyimdeki secavendlerin alınması muvafık görüldü. Ve bu secavendler de çelik kalıplara dökülerek hazırlandı.

Artık her iş bitmiş, basma ve tashih işi kalmıştı.

1933 senesi, Kur’anı Keriyimin tab ve tashih için tecrübeler yapıldıktan sonra tashih işi de halledildi.

Nihayet sıra; Kur’anı Keriyimin tab’ına geliyordu. 1934 senesi Kur’anı Keriyimin tab’ına başlanarak iki senelik mesaiden sonra bu tab işi de sona erdi.

Bu işe başlanılan günden, yani harflerin tesbitinden bu güne kadar altı seneye yakın bir zaman geçmiştir. Yıllarca süren bu mesaiye katlanmaktan gayemiz yanlışsız ve kolayca okunabilir bir Kur’anı Keriyimin meydana gelmesine hizmet etmektir. Çok şükür buna muvaffakiyet hasıl oldu.

İşte okuyucularımızın tilavet edecekleri Kur’anı Keriyim, bu emeklerin mahsulüdür.

Üzerinde senelerce çalıştığımız bu hayırlı işte bir kusurumuz varsa, iyi niyetimize bağışlamasını Ulu Tanrının mağfiretinden dileriz.

1 Temmuz 1936

Maarif Kitaphanesi Müdürü

Naci Kasım

Türkçe transkript edilmiş bu mushafın ardından Doğan Kardeş A.Ş. de aynı tarz da bir mushaf basmış ve tartışmalar başlamıştır. Bu tartışmalar kimi zaman sivil toplum kimi zaman da ilim adamları ve Diyanet camiasından kişilerce yapıldı. 1958 yılında Mümin Çevik tarafından derlenen *Türkçe Kur'an Okunamaz*⁶¹ adlı çalışmada dönemin Diyanet İşleri Başkanı Eyüb Sabri Hayırlıoğlu (v. 1960), İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Profesörü Ali Fuad Başgil, A. Şeref Güzelyazıcı ve Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafı Tetkik Heyeti Başkanı Fikri Aksoy gibi önemli ilim adamları birer makale ile konuyu değerlendirmişlerdir. Batı Trakya Türklerinden emekli bir öğretmenin Türkçe Kur'an okunmasına dönük sorduğu soru üzerine kitabın derlendiği anlaşılmaktadır. Bu yıllarda artık Türkçe meal ve latin harfleriyle mushaf basımının yaygınlaştığı ve Diyanetin konu ile ilgili görüşünün merak edildiği görülüyor.

Diyanet İşleri Başkanı Eyüb Sabri Hayırlıoğlu Mushaf'ın Türkçe harflerle hatasız basılamayacağı kanaatini bildirdikten sonra, bu tür girişimlerin Türk İnkılabı'na katacağı hiçbir fayda sağlamayacağını özellikle bildirir:

Kur'an-ı Kerim'i yeni harflerle yazmanın İnkılaplara bir fayda sağlamayacağı, onu yeni harflerle yazmanın veya yazmağa engel olmanın inkılaplara aykırı bir hareket teşkil edip etmeyeceği sorusuna gelince: Bunu bizzat Atatürk Türk harflerinin kabulü sırasında Tekirdağ'da "Tin" suresini Türk harfleriyle yazmayı denedikten dört sene sonra yani 1932 senesinde fiilen cevaplamıştır. Şöyleki, Hilmi-Kitaphanesi selahiyattar bir hey'et-i ilmiyye tarafından vaz' edildiğini açıkladığı harf ve işaretlerle Kur'an-ı Kerim'i yeni harflerle basıp bir nüshasını Atatürk'e takdim etmişti. Türk harflerinin yalnız Türkçeyi yazmağa ve okutmağa elverişli olduğunu, onunla Arapçayı yazmaya kalkışmanın türk harflerini karma-karışık etmek demek olacağını herkesten iyi takdir eden Atatürk'e o zaman Hilmi Kitaphanesinin bu hareketi, türk harflerini taşış mahiyetinde saymakla kalmamış aynı zamanda sözü geçen heyetin kimlerden mürekkep olduğunu ve iddia ettikleri selahiyeti nereden aldıklarının ve Diyanet İşleri Riyaseti'nin bu işten haberi olup olmadığının tahkiki ile acil tedbirler alın-

61 Mümin Çevik (haz.), *Türkçe Kur'an Okunamaz*, İstanbul: sinan Matbaası 1958.



ması lüzumunu da emretmiştir ki, bu kendisinin bir takım işaretler vaz ederek Arapçayı Türk harfleri ile yazmaya kalkışmayı bir suç saydığını açıkça göstermiş ozaman Müşavere Heyetince ittihaz edilen kararda da Kur'an-ı Kerim'i türk harfleriyle yazmanın onu tabrif etmek olacağı belirtilmiş ve keyfiyet Yüksek Makama cevaben arzedilmiştir.⁶²

Görüldüğü gibi konu Cumhuriyet döneminde yaşanan harf inkılabı ve İslam'ın Türkçeleştirme faaliyetleri ile ilintilendirilmiştir. Bu ilk örnekleri dönemin devlet yetkilileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı temsilcilerince uygun görülmemesine rağmen basımları devam etmiştir.

Yukarıdaki alıntıda ilginç bir nokta bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanı'nın Türkçe harfli Kur'an olmayacağına dair görüşü dinî referanslar yerine Atatürk'ün konuyla ilgili daha önce vuku bulan bir olaya verdiği tepkiye atıfta bulunularak beyanatta bulunması ve Türkçe harfleri basım için uygun bulunmaması (fetva (!) vermemesi) dönemin din-devlet ilişkilerine ışık tutmaktadır. Diyanet İşleri Başkanı'ndan beklenen mushaf basımında Resm-i Osmânî ve Aliyyü'l-kârî hattına uygunluğun şart koşulmasından bahisle meseleyi İslami referans kaynakları ile açıklamasıdır. Bunun yerine şu resmî dili hatta sanki mahkemede bir savunma yapan hukukçu dili kullanmak durumunda kalmıştır:

Reisi cumhur Atatürk'ün emriyle Katibi Umumilikten Başvekalete yazılan 26.05.932 tarih ve 6/1446 sayılı ve acele işaretli yazı ile Dhiliye Vekaletinin 20.07.1954 tarih ve 48676 sayılı tamimi ve bununun 7/4/1958 tarih ve 37526 no.lu eki ve diyanet İşleri Reisliği Müşavere Heyetinin 6/5/1931 tarih ve 154 sayılı ve 8/5/1954 tarih ve 172 sayılı kararları bu husutaki kanaatimi teyid ve tasdik ettiği hâlde, bazı yazarlar tarafından yazılan ve Dini bir makama karşı hiç de yakışık almıyan yazularla şahsıma hücum edilmesini tessüfe şayan görürüm.⁶³

Alıntı bize Diyanet İşleri Başkanı'nın konuyla ilgili bir görüş beyan etmekten daha çok bir savunma yaptığını ve bunu da resmî makamların kararlarına uygun hareket etmekte olduğunu söyleyerek kendini savunmakta olduğunu göstermektedir. Bu dil Eyüp Sabri Hayırlıoğlu'nun gerçekte bir avukat ve hukukçu⁶⁴ olmasından mı kaynaklanmakta yoksa bir hukuki bir

⁶² Eyüp Sabri Hayırlıoğlu, "Türkçe Kur'an Okunamaz" *Türkçe Kur'an Okunamaz* (haz. Mümin Çevik) İstanbul: Sinan Matbaası 1958, s. 7.

⁶³ Hayırlıoğlu, ag.m. s. 8-9.

⁶⁴ Hayırlıoğlu, Uşak Bidâyet Mahkemesi müdde-i umumiliği görevini altı yıl sürdürmüş ardından Konya'da bir müddet avukatlık yapmıştır. Konya vilâyet ve

savunma mı yapıyor olmasından mı? Zira İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen'in aynı kitapta yer alan makalesine⁶⁵ bakıldığında, Hayırlıoğlu'nun makalesi savunma metni gibi durmaktadır. Gerçekten de dönemin siyasi gazetelerine göz atıldığında mushaf basımındaki Türkçe harflerin kullanılması hususunda hem Hükûmet'e (Demokrat Parti) ve hem de Diyanet İşleri Başkanı'na muhalafet partisince (Cumhuriyet Halk Partisi) büyük bir siyasi baskının olduğu görülmektedir.⁶⁶

Burada şu bilgiyi de paylaşmakta fayda vardır. Söz konusu Türkçe harflerle yazılan Mushaf, Menderes Hükûmeti'nin devrilmesi ile birlikte *Camili Kur'anı Kerim* adıyla 1961⁶⁷, 1962⁶⁸, 1969⁶⁹, 1970⁷⁰ yıllarında tekrar basılmıştır. Yaptığımız araştırmada bu basımlara ne Mushafı İnceleme Komisyonunca ne de konunun uzmanlarında bir tepki verilmediğini gördük.

SONUÇ

Mushaf basımı ile ilgili yapmış olduğumuz çalışmamızda öncelikle, ilk Matbu mushaf hakkında tarihî bilgiler verdik. Buna göre, Mushaf tarihte ilk kez Müslümanlar tarafından değil Avrupa'da matbaanın icadından sonra 1539 yılında Venedik'te basılmıştır. Bu dönemde Avrupa İslam karşıtlığı hat safhada idiyse de bu basımın ticari amaçla yapıldığı, ancak yazı ve matbaa tekniğinin eksikliği, hattatların yazdıkları mushafın cazibesi karşısında Müslümanlarca rağbet görmediği anlaşılmaktadır. Bu dönemde İslam-Batı ilişkileri çatışma ve rekabet içerdiğinden daha sonraki basım-

belediye encümen üyeliklerinde de bulunan Hayırlıoğlu, Ahmet Hamdi Akseki'nin vefatı üzerine Diyanet İşleri Başkanlığına getirildi. (1951-1960). Daha fazla bilgi için bkz: Veli Ertan, "Hayırlıoğlu, Eyüp Sabri" *İslam Ansiklopedisi* c. 17. s. 50-51

⁶⁵ Bkz: Ömer Nasuhi Bilmen, "Kur'an-ı Kerimin Resm-i Hattını Tağyir Caiz Değildir", *Türkçe Kur'an Okunamaz*, s. 10-17

⁶⁶ Örnek Haberler için bkz: *Cumhuriyet Gazetesi* 2 Ekim 1958 nüshası; *Milliyet Gazetesi* 14 Ekim 1958 nüshası.

⁶⁷ Bu nüsha Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesinde mevcuttur.

⁶⁸ Bu nüsha Ercan Matbaası tarafından tıpkı basımı yapılmıştır ve Edirne Müftülüğü Kütüphanesinde mevcuttur

⁶⁹ Bu nüsha Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesinde mevcuttur.

⁷⁰ Bu nüsha Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesinde mevcuttur



larda polemik ve bilgi manipülasyonu için Batı'da mushafın basıldığını gözlemledik. Özellikle Hamburg'ta 1694 yılında basılan Mushaf, matbaa tekniği açısından daha ileri olması nedeniyle hataları az bir eser ortaya koymuş ancak Müslümanların ilgisini fazlaca çekmemiştir. Bu anlamda belki de ilk mushaf matbuatı Rusya'da gerçekleşmiştir. Kırım Savaşı sonrası Rus yetkililer tarafından basılan bu Mushaf Müslümanlara dağıtılmış ardından aynı matbaada Kazan Müslümanları mushaf basmaya devam etmişlerdir. Yine Fransızların Mısır'ı işgali ile birlikte burada da mushaf basımı önce Fransızlar ardından aynı matbaa malzemeleri ile Müslümanlar tarafından devam ettirildiği görülür. Bu bize matbaa teknolojinin Avrupa'da geliştikten sonra Müslümanların ilk planda mushaf basımını Avrupalılara bıraktığı daha sonra bunu kabullendikleri anlamına gelmektedir.

Mushaf'ın basımıyla birlikte, denetiminin de başlamış olması aslında tahrif ve tağyire karşı İslam ülemasının gerçekten hassas olduğunu düşündürmektedir. Bu hassasiyet hilafet merkezi olan İstanbul'u konuya daha duyarlı hâle getirmiş ve gerek Osmanlı topraklarında gerekse de diğer yerlerde basılan Mushafı kontrol etme, denetleme, müdahale etme gibi çeşitli eylemlere sevk etmiştir. İşte bu noktadan itibaren mushaf matbuatı eğitim, kültür boyutundan siyasi boyuta taşınmaktadır.

Bu çalışmamızda öncelikle Osmanlı'nın mushaf basımı konusunda çekinceli davranmasının arkasında yatan siyasi sebebi ortaya koymaya çalıştık. Osmanlı daha önce izin vermediği mushaf basımına niçin izin vermek zorunda olduğunu, hatta bunu niçin devlet matbaasında gerçekleştirdiğini gördük. Özellikle mushaf basımına Avrupalı sömürge devletlerinin teşebbüsü ve İran'ın ticari amaçla bunu yaygınlaştırması, Osmanlı'yı mushaf basımında politika değiştirmeye sevk ettiği anlaşılmaktadır. Zira, mushaf basımında, sadece Osmanlı değil Rusya, Almanya, Fransa, İngiltere, İran ve Mısır'ın birer devlet politikası olduğu ve bu politika çerçevesinde faaliyetler yürüttüğü, gerek ideolojik, mezhepsel gerekse de sömürgeye dönük faaliyetlerinin birer parçası olarak mushafı basarak İslam ülkelerine dağıttıkları fark edilmiştir.

İncelediğimiz tüm basım girişimlerinde aslında siyasi bir arkaplan ve amacın varlığını gördük. Rusya'nın Kırım Savaşı sonrası tebaası olan Müslümanlara göstermek istediği bir güç ve otorite sembolü ile Fransa'nın Afrika'da Mushaf basıp dağıtması arasında bir fark bulunmamaktadır. Her iki ülke de Mushaf'ın otoritesini kullanmak ve Müslümanları yönetmek istemektedir. Osmanlı ise otoritenin gerçek sahibinin Hilafet makamı olduğunu yine Mus-

haf basarak göstermek istemiştir. Osmanlı'da önceleri Mushaf basmak uygun değil iken, sonradan devlet matbaalarında yapılması işte bu siyasi arkaplan ile anlaşılabilir. Mushaf basımının siyasi bir mücadele hâline gelmesi belki de en çok İngiltere'nin manipülatif girişimleri ile oldukça bariz bir hâl almıştır. Müslümanları yönetmek Halife'nin otoritesini yıkmak ve belki de değersizleştirmek için, Mushaf'ın Osmanlı'da hatalı ve yanlış bastırıldığı iddiasını yayması yine bu siyasi arkaplanı bilmekle ancak anlaşılır hâle gelmektedir.

Çalışmamızda ayrıca Mushaf basımında ideoloji ve siyasetin etkinliğinin Osmanlı sonrası devam ettiğini göstermek 1936 yılında basılan bir Mushaf etrafında yapılan tartışmayı gündeme getirdik. Bu tartışma Türkçe harfli bir mushafın basılıp basılmayacağı hakkında olmasına rağmen, konu Kemalist devrimlerinin korunması ve Diyanet İşleri Başkanlığının kimliği tartışmaları çerçevesinde devam etmiştir. Kemalist laik ideoloji Mushaf'ın basımı ile neden bu kadar ilgilenmekte ve Türk harfleri ile Mushaf basımında ısrarcı olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in muhafazası, nesillere doğru bir şekilde aktarımı gibi bağlamlar burada yerini harf devrimine sahip çıkma gibi dönemin sığ ve dar siyasetinin konusu hâline getirilebilmiştir.

Çalışmamızda önemli bir konuyu yine ideoloji siyaset bağlamında ele aldık. Hâlihazırda Türkiye'de, Aliyyülkâri hattı olarak adlandırılan ve Hanefi âlimlerinden aynı zamanda hattat olan Ali el-Kârî'nin, Resm-i Osmânî'ye ait bazı özel yazımları koruyarak, ama okuyucuya kolaylık olsun diye pek çok unsurlarını da değiştirerek yazdığı mushaf hattı kullanılmaktadır. Ancak başta Mısır ve Suudi Arabistan devleti olmak üzere bazı İslam ülkelerinde Resm-i Osmânî'ye uygun mushaf basımı gerçekleştirilmekte ve diğer İslam ülkelerine dağıtılmaktadır. Günümüz İslam dünyasında yaygın olarak kullanılan bu Mushaf, tabi ki diğer Mushaflardan farklı değildir. Asım kıraatine göre yazılmış olmaları nedeniyle, ülkemizde basılan Mushaflardan farklı bir okunuşa sahip değildir. Dolayısıyla farklılık sadece med harflerinin yazımı gibi kolaylaştırıcı unsurların varlığı ile ilgilidir. Buradan yola çıkarak, Mushaf'ın imlasını yeniden keşfetme, geleneksel Mushafları hatalı görme gibi tavırlar aslında konuyu bilimsel zeminden çıkarmaktadır. Konu "Gelenek" karşılığı dolayısıyla dönemin gelenek temsilcisi olan "Osmanlı" karşılığı ile ilgili olup siyasi ve ideolojiktir. Zira mushaf imlasını med harfleri olmaksızın basmak bir tercihtir. İlk döneme ait mushaf incelemeleri yapılarak, rivayetler vb. her türlü veri toplanıp değerlendirmeye de alınabilir. Ancak yapılan bu çalışmayı tek doğru kabul edip diğerlerini yanlışlama eğilimi, meseleyi



farklı boyutlara taşımaktadır. Bu nedenle söz konusu mushafların bilimsel argümanları tartışılabilir görülmele birlikte ve dahi kültür tarihi için bir kazanım ve katkı sağladığı kabul edilmekle birlikte; tarihî ve sosyolojik arka planı iddiaların sloganik, manipülatif ve siyasi olduğu izlenimi vermektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Sadeleştiren: DüNDAR GÜNDAI, I, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1966.
- Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırda)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1985.
- Aksoy, Mehmet, Şeyhülislamıktan Bugüne, Köln: Önel Yayınevi 1998.
- Alau Adilbayev, *Rus Oryantalistlerin Kur'an Çalışmaları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2000.
- Albin, Michael w., Printing of the Qur'an" Encyclopaedia of the Qur'an, (editör: McAluiffe) Brill 2004, v. 4, s. 264-276
- Altıkulaç, Tayyar, *Haz. Osman'a Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif*, İstanbul: IRCICA, 2007.
- Arı, Saim, *1. Mahmut-Nadir Şah Dönemlerinde Osmanlı-İran İlişkilerinde Sünni-Şii Diyalogu*, (Basılmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Şanlıurfa 1999.
- Aytürk, Nihat ve diğerleri, *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi*, Ankara 1987.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz: Ahmet Kuyaş, 2. Baskı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2002, s.56.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, "Kur'an-ı Kerim Resm-i Hattını Tağyir Caiz Değildir", *Türkçe Kur'an Okunamaz*, (Haz. Mümin Çevik) İstanbul: Sinan Matbaası 1958, s.10-17
- Çevik, Mümin (Haz.), *Türkçe Kur'an Okunamaz*, İstanbul: Sinan Matbaası 1958.
- Dalkıran, Sayın, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul: OSAV, 1997.
- Dâni, Ebu Amr, *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesahif*, Dimeşk: Daru'l-Fıkr, 1960.
- Dâni, Ebu Amr, *el-Mukni' fi magrifetimersumi, mesahifehli'l-Emsar*, Dimeşk: Daru'l-Fıkr, 1983.
- Demirel, Fatmagül, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, İstanbul: Bağlam 2007.
- Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains, Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1879-1909*, London, Newyork: I. B. Tauris, 1998.

- Dutton, Yasin, "An Early Muşhaf According To The Reading Of Ibn 'Amir", *Journal Of Qur'anic Studies*, 2001, III /I, s. 71-89.
- Ertan, Veli, "Hayırloğlu, Eyüp Sabri" *İslam Ansiklopedisi* c. 17.s. 50-51
- Gerçek, Selim N., *Türk Matbaacılığı*, İstanbul 1928.
- Gözaydın, İştâr, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyetinde Dini Tanzimi*, İstanbul: İletişim, 2009.
- Güleryüz, Naim A., *Toplumsal Yaşamda Türk Yabudileri*, Gözlem Yayınevi, İstanbul 2012.
- Gündüz, M., "İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Diyanet İlmi Dergi*, 1974, cilt: XIII, sayı: 1, s. 7-11
- Halid Azb ve Ahmed Mansur, *Matbatu Bulak*, İskendiriyye: Mektebetü İskendriyye, 2005.
- Hamidullah, Muhammed, *İslama Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Hayırloğlu, Eyüp Sabri, "Türkçe Kur'an Okunamaz" *Türkçe Kur'an Okunamaz* (haz. Mümin Çevik) İstanbul: Sinan Matbaası 1958, s. 5-9
- İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, Kahire 1989.
- İnuğur, M. N., *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1982.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik, İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006
- Kabacalı, Alpay, *Türk Kitap Tarihi: Başlangıçtan Tanzimat'a Kadar*, Cem Yayınevi, İstanbul 1989.
- Kavas, Ahmet, *İki Din Arasında Fransa*, İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Kuran,ERCÜMEND, "Basmacılığın Osmanlı Toplumuna Tesirleri" *Türk Kütüphaneciler Derneği Basım ve Yayıncılığın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı* (10-11 Aralık 1979, Ankara), 1980. s. 17-21.
- Kut, Turgut ve Fatma Türe (haz.), *Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Merkezi, 1996
- Neumann, Christoph K., "Book and Newspaper Printing in Turkish, 18th-20th Century" in *Middle Eastern Languages and the Print Revolution*, edited by Eva Hanebutt-Benz; Dagmar Glass; Geoffrey Roper, (Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002), pp. 227-248.
- Nouvo, Angela, "A Lost Arabic Koran Rediscovered," *The Library* (1990) 12-4/ 273-292.



- Nuhoğlu, Hidayet, Y., “Müteferrika Matbaasının Kurulması için Verilen Fetva Üzerine” *Türk Kütüphaneciler Derneği Basım ve Yayıncılığın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı* (10-11 Aralık 1979, Ankara), s. 119-126.
- Povers, David, *Muhammed is Not the Father of any of Your Men*, University of Pennsylvania Press, 2009.
- Rıdvan, Ebu'l-Futuh, *Tarihu Matbaatu Bulak*, Kahire: el-Matbaa el-Emiriyye, 1953 s. 279.
- Sabev, Orlin, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni(1726-1746)*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Sargın, Ahmet ve diğerleri, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı: Tarihçe, Teşkilat, Hizmet ve Faaliyetler (1925-1997)* (Ankara 1999) s. 449-450
- Serin, Muhittin, “Mushaf: Hat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 31/248-254.
- Suyuti, *el-İtkan*, (tahk. Dibu'l-Buğa) Dimeşik, Beyrut: Dar İbn Kesir, 1987
- Watt, M. W., *Kur'an'a Giriş*, (çev. Süleyman Kalkan) Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2006.
- Wilson, M. Brett, *The Qur'an After Babel: Translation and Printing the Qur'an in Late Ottoman and Modern Turkey*, Basılmamış Doktora Tezi Duke University, 2009.
- Yaşar, Hüseyin, *Avrupa ve Kur'an, Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir Araştırma*, İzmir:
- Zekeriya Güler, *Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemleri” Marifé*, 9/3 (2009), s. 47-74
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâbilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, ts.
- Zerkeşi, Ebu Abdillâh, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife (ty.) 1/379.

“MUSHAF BASIMI VE SİYASET” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Prof. Dr. Ömer KARA*

Saygıdeğer Hocalarım, Kıymetli Hâzirûn... Hepinizi saygıyla hürmetle selamlıyorum.

Öncelikle “II. Kıraat Sempozyumu”nu düzenleyerek bu Sempozyum’u geleneksel hâle getiren Diyanet İşleri Başkanlığına; Mushaf İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığına şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca Sempozyumumuza katkı yapan tüm bilim adamlarına; özellikle dışarıdan teşrif eden bilim adamlarına teşekkür ediyorum. Son olarak Sayın Prof. Dr. Necmettin Gökkr Hocamı kıymetli tebliğinden; analiz ve değerlendirmelerinden dolayı tebrik ediyorum.

Sayın Gökkr, Mushaf’la ilgili Türkiye ölçeğinde çalışan birkaç kişiden birisidir. Mushaf basım tarihi ve siyaset ilişkisi, gerek Türk akademisi gerekse Arap dünyası açısından daha yeni bir konudur. Bu bağlamda Mushaf basımı ve siyasetle ilişkisi konusunda kaleme aldığı eseri¹ de bu alanda bir ilki oluşturmaktadır. İlk olması hasebiyle eksikleri olabilecektir. Bu doğaldır; çünkü bir şeyin ilkinin ortaya koymak zordur. Ama önemli olan mushaf çalışmalarında yeni bir alan açmış olmasıdır. Umuyorum ki bu konu, gerek Gökkr tarafından gerekse diğer araştırmacılar tarafından hem yatay, hem de dikey bir şekilde geliştirilecektir. Yapılacak ileri çalışmaların, gerek dünya siyaseti gerekse ülkeler bazında iç siyaset bağlamında etkin bir konuma sahip olan Mushaf basımının devletlerin üstünlük aracı değil, ümmetin birlikteliği için bir ortak zemin oluşturmasına vesile olacağını umuyorum.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Gökkr, Necmettin, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*, İstanbul, 2015.



Vurgu yapılması gereken bir unsur, Osmanlı'da matbaanın özellikle de Kur'an basımının gecikmesiyle ilgili olarak Macar asıllı iki katolik oryantalistin (Karacson ve Szezarnak) iddia ettiği ve daha sonra da yaygınlaştığı şekliyle "Matbaaya din adamları karşı çıkmıştır." şeklindeki yargının tamamen siyasi ve ideolojik bir iftira olduğudur. Bazıları da bunu İslam'a mal etmeye çalışmıştır.² Matbaanın ve özellikle de mushaf basımının gecikmesinin bununla hiçbir alakası olmaması bir yana sadece bir sebebe irca edilmesi de yanlıştır. Bunun siyasi, sosyal, kültürel, teknik ve dinî bir çok haklı sebebi bulunmaktadır ki, her dönemin kendi sosyo-politik ortamı dikkate alınarak bu sebepler ortaya konmalıdır. Mushaf basımı için de aynı şey geçerlidir. Osmanlı, Mushaf basımında sadece ihtiyatlı davranmış ve konjonktürel durumları göz önüne almıştır. Teknik unsurların gelişmemesi hasebiyle mushafın hatalı basılması; düzeltilme imkânı olmayan tahriflere sebebiyet verilmesi ve alelade bir metin gibi mushafın ortalığa düşmesi ve sahifelerinin gündelik işlerde kullanılmaya başlaması şeklinde hürmetsizlik³ yapılması endişesi vardır. Gelişen siyasi, sosyo-politik olaylar, matbaanın teknik gelişimi gibi unsurlarla Osmanlı'da mushaf basımı tabii seyir içerisinde gelişmiş ve nihayetinde mushaf basımını devlet kendi tekeline ve denetimine almıştır. Mesele, bu şekilde okunmalıdır.⁴

- 2 İddialar ve tartışmaları için bk. Thomas F. Carter, "Islam as Barrier to Printing", *The Muslim World*, 33 (1943), s. 213 vd.; Geoffrey Roper, "The Export of Arabic Books from Europe to the Middle East in the 18th century", *Proceedings of the 1989 International Conference on Europe and Middle East* (Oxford, 1989), s. 233 vd.; Moinuddin Aqeel, "Commencement of Printing in the Muslim World: A View of Impact on Ulema at Early Phase of Islamic Moderate Trends", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 2-2 (March 2009), s. 10 vd.; Bryan S. Ayers, *Early Muslim Printing: A Study of Early Muslim Experience/s with the Printing press from 1700-1900*, (yüksek lisans), Athens: Georgia, 2004, s. 65 vd.
- 3 Kur'an basımında dikkatsizlik ve hürmetsizliğe karşı alınan tedbirlerle; tahrife yönelik faaliyetlerle ilgili olarak bk. Uçar, Ahmet, Osmanlıların Kur'an-ı Kerim'e Hürmeti-4: Kur'an-ı Kerim Basımında Dikkatsiz Olanlara Karşı Alınan Tedbirler", *Yediküta*, Aralık 2008, sy. 4, s. 40-43; Uçar, Ahmet, "Osmanlıların Kur'an-ı Kerim'e Hürmeti-5: Kur'an-ı Kerim'i Tahrif Etmek İsteyenler", *Yediküta*, Ocak 2009, sy. 5, s. 42-44.
- 4 Osmanlı'ya matbaanın geç girmesi ve mushaf basımının gecikmesi konusunda bk. Uçar, Ahmet, Osmanlıların Kur'an-ı Kerim'e Hürmeti-2: Osmanlı'da İlk Matbaa Neden Geç Kuruldu?", *Yediküta*, Ekim 2008, sy. 2, s. 28-31; Uçar, Ahmet, "Osmanlıların Kur'an-ı Kerim'e Hürmeti-3: Osmanlı'da Kur'an-ı Kerim İlk Kez Ne Zaman ve Nasıl Basılmıştır?", *Yediküta*, Kasım, 2008, sy.3, s. 24-25; Gündüz,

Mushaf basımı için belirgin dört farklı gayesi söz konusu edilebilir:

a) Ticari maksatla basımı: Bu tür basımın, çoğunlukla matbacılar tarafından yapıldığına şahit oluyoruz. Matbaacının gayesi, mushafı basarak satmaktır. Gerçekten de bir dinin kutsal kitabını basmak, hele hele bu din dönemin üç kıtada hüküm süren bir imparatorluğun dini ise, koskoca bir pazara mal satmak anlamına gelecektir. Bu bağlamda 1537-38 yıllarında -ki bu dönem Kanuni Sultan Süleyman dönemine denk gelmektedir- Venedikte matbaacı Paganini'nin basımı (Alcoranus)⁵ buna örnek verilebilir. Sonraki dönemlerde de öteki matbaacılar aynı mantık içerisinde basımı gerçekleştireceklerdir. Günümüzde de ticari bir kazanç sahası olarak Batı'da ve İslam dünyasında matbacıların en çok itibar ettiği kitap, Kur'an-ı Kerim'dir.

b) Akademik maksatla basımı: Mushaf basımında bir diğer gaye ise, oryantalizmin İslam'ın ana kaynağı konumunda olan Kur'an'ı bilimsel araştırmaların objesi hâline getirmek suretiyle akademik çalışmalarda kaynak olarak kullanmasıdır. Batı dünyasının sıcak savaşlarda İslam dünyasıyla hesaplaşması mümkün olmayınca İslam dininin ana kaynağını bilme; ona karşı tezler geliştirme maksadıyla oryantalizm, akademik savaşı başlatmıştır. Bu yüzden Kur'an metninin basımı ve tercüme edilmesi faaliyetlerine girişilmiştir. Bu bağlamda 1694 yılında Almanya/Hamburg'daki Abraham Hinckelmann tarafından basımı, bunun bir örneği olarak değerlendirilebilir. Yazar mukaddimesinde gayesini Kur'an'ı tanımak ve onunla mücadele etmek şeklinde zaten belirlemiştir. Bu baskı, fiili olarak oryantalist akademik dünyanın uzun yıllar boyunca temel kaynağı hâline gelecektir. 1834 yılında Gustav Flugel'in yaptığı baskı⁶ da aynı fonksiyonu icra edecektir ki, Flugel'in gerek yaptığı indeks çalışması; gerekse İslam geleneğinden farklı

Mahmut, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Diyanet İlmî Dergi*, 1974, cilt: 12, sy. 1, s. 7-11.

5 Paganini, Alessandro; Paganini, Paganino, *Alcoranus Arabice*, Venice: Italy, 1638. İlgili basım hakkında bk. Nuovo, Angela, "A Lost Arabic Koran: Rediscovered", *The Library sixth series*, vol. XII, No: 4, 1990, s. 273 vd.; Tommasino, Pier Mattia, *The Venetian Qur'an: A Renaissance Companion to Islam*, (çev. Sylvia Notini), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017; Van Dijk, Arjan, "Early Printed Qur'ans: The Dissemination of the Qur'an in the West", *Journal of Qur'anic Studies*, vol: 7, sayı: 2, s. 137; Yakubovych, Mykhaylo, "Tarihi Tıbaatî'l-Kur'ani'l-Kerim fi Avruba", *Nedvetu Tıbaatî'l-Kur'ani'l-Kerim beyne'l-Vakı ve'l-Me'mul*, (22-27 Kasım 2014), Medine, 2014, s. 58.

6 Flugel, Gustav, *Corani Textus Arabicus*, Leipzig, 1834; Flugel, Gustav, *Concordantiae Corani Arabicae*, Leibzig, 1842.



olarak Kur'an ayetlerini tarihlendirmesi, farklı numara sistemi geliştirmesi de oryantlizmin bu baskıyı akademik çalışmalarında yaygın bir şekilde kullanmasına sebep olacaktır.

d) İslam düşmanlığı, tahrif ve yeniden Kur'an inşası: Mushaf basımının bir gayesi de İslam dinine ve Müslümanlara karşı düşmanlığı ortaya koymak; düşmanı silahıyla vurmak; Kur'an'ı tahrif etmek; yeniden mushaf inşa etmek gibi unsurlar yer almaktadır. Bu, bir taraftan mushaf basımı diğer taraftan da tercüme edilmesi ve üzerinde yapılan akademik çalışmalarla ortaya konmaya çalışılmıştır. Malum olduğu üzere klasik oryantlizimde basılan Kur'an metinleri ve tercümeleleri çoğunlukla Hz. Peygamber'e nisbet edilerek (Muhammed'in Kur'an'ı) ortaya konmaya çalışılmıştır ki bu kutsal metnin Allah'a aidiyetini ortadan kaldırmaya yönelik bir çabadır. Guillaume Postel'in,⁷ Salomon Schweigger'in,⁸ Alexander Ross'un,⁹ George Sale'in,¹⁰ Andre du Ryer'in,¹¹ Jan Hendrik Glazemaker'in,¹² Tollens'in¹³ tercüme basımlarını buna örnek verebiliriz. İtalyan Rahip Ludivico Marracci'nin 1698 senesinde Padua'da latince tercümesiyle birlikte Kur'an metnini neşrettiğini görüyoruz¹⁴ ki Papa Innocent XI'in yakın dostu olan Marracci'nin papa tarafından desteklendiği ve eserin mukaddimesinde Hz. Peygamber ve İslam dini hakkında şiddetli suçlama ve hücumların bulunduğu bir gerçektir. Oryantlist dünyada gerek Kur'an basımı gerek tercümeleleri ve akademik araştırmaları bağlamında Kur'anla bir hesaplaşma günümüze kadar devam edegelmiştir.

Bu bağlamda oryantlist dünyanın Alman ekolünün Kur'an inşası çabalarına da dikkat çekmek gerekecektir. Kur'an tarihi bağlamında başlayan çalışmalar, önce Theodor Nöldeke ile 1856 yılında başlayacak; üç ciltlik *Kur'an tarihi (Geschichte des Qorans)* adlı çalışmasını yayınlayacaktır. Peşine süreci talebeleri Friedrich Schwally, Gotthelf Bergstrasser ve Otto Pretzl devam

7 Postel, Guillaume Wilhelm, *Alcorani seu legis Mahometi et evangelistarum concordiae liber*, Paris, 1543.

8 Schweigger, Salomon, *Alcoranus Mahometicus*, German, 1616.

9 Ross, Alexander, *Alcoran of Mahomet*, London, 1648.

10 Sale, George, *The Koran Commonly Called the Alcoran of Mohammed*, London, 1734.

11 Du Reyer, Andre, *Alcoran de Mohamet*, Leipzig, 1775.

12 Glazemaker, Jan Hendrick, *Mahomed's Alkoran*, Rotterdam, 1698.

13 Tollens, L. J. A., *Mahomed's Koran*, Batavia, 1859.

14 Marracci, Ludovico, *Alcoranus. Textus universus, cui praemissus est Prodromus ad refutitaonem Alcorani*, Padua, 1698.

ettirecektir. Derenbourg, R. Geyer ve Ignaz Goldziher gibi oryantalistler Kur'an'ın tenkitli neşri düşüncesini ortaya atmışlardır ki 1930 yılında bu proje Bergstrasser tarafından başlatılmış; Bavyera Akademisi tarafından devam ettirilmiştir. Bu bağlamda eski Kur'an nüshalarını Mısır, Yemen gibi ülkelerden toplamaya başlamışlardır. Ondan sonra Otto bu işi devralmış, sonra Arthur Jeffery bu işi devam ettirmiş ve *Materials* adlı eserini meydana getirmiştir. Bu eser, Kur'an'ın farklı okumalarını toplayıp daha sonra bir Kur'an inşa etmede kullanılması öngörülmüş olmakla beraber sonuca ulaşamamıştır. Bu proje süreci, istenildiği şekilde sonuçlanmadı; tenkitli neşir ortaya konmadığı gibi, Alman ekolü makas değiştirerek Kur'an'ın metin inşası yerine tefsirine *Corpus Coranicum* projesiyle devam etmek mecburiyetinde kalmıştır.¹⁵

Bu konuda bir başka örnek ise evangelistler tarafından ortaya konulan *el-Furkanu'l-Hak (The true furkan)* projesidir. 1999 yılında ABD'nin Texas eyaletinde Evangelistlere ait bir yayınevi tarafından el-Furkanu'l-Hak/ the true furkan adıyla muharref bir Kur'an daha doğrusu alternatif bir yeni mukaddes kitap yayınlanmıştır.¹⁶ Yazarları, Safiyy ve Mehdi kod isimleriyle sunulmuştur. Mehdi diye sunulan şahıs, Filistin kökenli Amerikalı Rahip Anis Shorosh'tur.

İlgili muharref paçavra incelendiğinde sayfanın sağ tarafında Arapça metin, sol tarafında da İngilizce tercümesi yer almaktadır. Surelerin sayısı 77 olarak sunulmuştur. Surelerde Kur'an'ın esas metni hemen hemen çıkarılıp yerine şahıslar tarafından kutsal kitap metinleri ve hristiyani kodlar da eklenerek yeniden alakasız bir metin ortaya konmuştur.

İlgili kitap, piyasa sürüldükten sonra Hristiyan internet siteleri tarafından reklam edilmeye başlanmış, kitabı öven makaleler yazdırılmıştır. İlgili kitap İslam ülkelerinin büyük elçiliklerine; bir çok kuruluşa; değişik İslam ülkelerine gönderilmiştir. İnternet üzerinden de pdf olarak dağılmasına imkân sağlanmıştır.¹⁷ Dolayısıyla bu kitabın Hristiyanlaştırılmış alternatif

15 Corpus Coranicum hakkında bilgi almak için bk. www.corpuscoranicum.de ; Gözeler, Esra vd.; "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53:2 (2012), s. 219-253.

16 Al-Saffe ve Al-Mahdy, *El-Furkanu'l-Hak: The True Furkan*, WinePress Publishing, Enumclaw, 1999.

17 İlgili muharref eser hakkında bk. Çelik, Ahmet; Özkan, Ali Rafet, "Yeni Bir Evanjelik Hristiyan Taktiği: Uydurma Kur'an/ El-Furkanu'l-Hak", *Ekev Akade-*



bir Kur'an olarak basılması, tamamen tahrif ve alternatif Kur'an inşasına bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

d) Siyasi beklenti(ler): Mushaf basımının bir gayesi de siyasi beklentiler olabilir. Bu siyasi beklentiler, hem batılı ülkeler hem de İslam ülkeleri için geçerli olabilir. Hatta İslam ülkelerinin birbirlerine karşı bile olabilir. Öte yandan çok ileri siyasi hesaplar için olabileceği gibi küçük hesaplar için de olabilir. Siyasi beklentilerle mushaf basımı için tarihten birkaç cazip örnek serdedelim.

Rusya'da II. Katerina'nın Mushaf Basım Siyaseti

1783 yılında Osmanlı ile Rusya arasında Kırım Savaşı gerçekleşmiştir; Rusya Kırım'ı ele geçirmiştir. Rusya'nın hükmü altında Tatar, Kırgız, Türkmen, Kazak ve Azeri Müslümanları yaşamaktadır. Rusya'nın başında Rus Çaricesi II. Katerina vardır. Katerina Rusya'daki Müslümanları kendine bağlamak ve Osmanlı'ya karşı Müslümanların hamisi olduğunu lanse etmek için Peterspurğ şehrinde Kraliçe II. Katerina'nın izniyle ilki 1787'de Kur'an basımı yapılmış ve dağıtılmıştır. Bu siyasetin devamı mahiyetinde Rusya'da dinî kitapların basımı, camilerin ve okulların açılması gibi unsurlar kullanıldığı gibi Müslümanların da mushaf basımına izin verilmiştir. 1802 yılında Kazan'da matbaa kurulmuş ve ilk defa Müslümanlar tarafından Kazan Mushafı diye meşhur olacak mushafın basımı gerçekleşmiştir ki bu Mushaf daha sonra dünyanın her tarafına yayılacaktır. Katerina'nın bu siyaseti, Hristiyan misyonerler tarafından tepki ile karşılanırsa da belli bir müddet devam etmiş, anlaşıldığı kadarıyla bu siyaset, Rusya için olumlu sonuç vermek yerine, Müslümanların sayısı artmış, İslamiyet Rusya'da hızla yayılmaya başlamıştır. Ortodoks Rus misyonerlerin etkisiyle bu siyaset terk edilmiş, nihayet 1849 yılında mushaf basımı yasaklanmıştır. 1891 yıllarında Osmanlı atağa geçmiş, II. Abdulhamit mushaf bastırarak Rusya'daki Müslümanlara dağıttırmiştir. 1900'lü yıllardan sonra Rusyada basılacak mushaf için payitahttan izin alma şartını Rusya kabul etmiştir. 1905 yıllarında meşhur Taşkent nüshasının basımı yapılacaktır.¹⁸

mi Dergisi, Yıl: 10, sayı: 28, 2006, s. 13-30; Amûş, Bessam Ali, "er-Redd ale'l-Kitabi'l-Mezum el-Furkanu'l-Hak", *Mecelletü'z-Zerka li'l-Bubus ve'd-Dirasat*, cilt: 8, sayı: 2, 2006, s. 1-38.

18 Rusya'da mushaf basımı hakkında bk. Albin, Michael W., "Printing of the Qur'an", *Encyclopædia of the Qur'an*, ed. McAuliffe), Brill 2004, IV/265; Gökkır, Mushaf Basımı, s. 52 vd.

Fransa'da Napolyon'un Mushaf Basımı Siyaseti

Fransa'nın 1798 Mısır ve 1839 Cezayir işgali ile başlayan sömürge faaliyetleri, Fas ve Tunus'un işgali ile devam eder. Fransızlar, Müslümanlara dinî yaşamlarında kolaylık sağladıkları gibi cami ve medrese yapımı ve kitap basımı gibi bir kısım müspet adımlar atmışlardır. 1798 yılında Napolyon tarafından Mısır'ın işgali ile birlikte Paris'te mushaf bastırılmış, 1830 yılında Afrika'daki sömürgelere dağıtılmak üzere mushaf bastırılmıştır. Burada Fransızların ve Napolyon'un siyaseti, mushaf basımıyla Müslümanları kontrol altında tutmaktır.¹⁹

İngilizlerin Mushaf Basımıyla İlgili Siyaseti

İngilizler, mushaf basımına 1833 yılında Londra'da başlatmışlar; daha sonraki yıllarda da devam ettirmişlerdir. İngilizler, Ruslar ve Fransızlar gibi mushaf basımı üzerinden siyaset yapmak yerine Osmanlı'nın basmış olduğu mushafın kasten yanlış ve hatalı olarak; Sultan'ın siyasi emellerine uygun bir şekilde değiştirilerek basıldığı şeklinde sömürge ülkelerindeki gazeteleri aracılığıyla kara propaganda yapmışlardır. Bununla da sömürçesindeki ülkelerde Halifenin etkinliğini kırmak, Osmanlı'ya karşı Müslümanları kışkırtmak şeklinde gerçekleşmiştir. Gazetelerde çıkan yalan haberlere karşı Osmanlı idaresinin resmî tekzipleri olmuştur.²⁰

Osmanlı'nın Mushaf Basımı Siyaseti

1727 yılında İbrahim Müteferrika marifetiyle Osmanlı'ya gelen matbaada²¹ Şeyhulislam Abdullah Efendi'nin fetvasıyla dinî kitaplar haricinde kitapların basımına cevap verilmiştir. III. Ahmed'in fermanıyla matbaa kurulmuş, 1743 yılına kadar 17 eser basılmıştır. 1803 yılından sonra İslami eserlerin basımına izin verilmiştir. Ancak Osmanlı'ya dışarıdan basılan mushafın girmeye başlaması neticesinde Sultan Abdülmecid'in matbu Mushaf-ı Şeriflerin yasaklaması söz konusu olmuştur. Matbu mushafın gizlice basılması ve yurda sokulması neticesinde 1873 yılında Meclis-i Vükela tarafından serbest bırakılmasına karar verilmek mecburiyetinde

19 Gündüz, Mahmut, "İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Diyanet İlmî Dergi*, 1974, cilt: 13, sayı: 1, s. 10; Gökür, *Mushaf Basımı*, s. 58 vd.

20 Gökür, *Mushaf Basımı*, s. 62 vd.

21 Osmanlı'da matbaa konusu için bk. Sabev, Orlin, "Formation of Ottoman Print Culture (1726-1746): Some General Remarks", *N.E.C. Regional Program 2003-2004 and 2004-2005*, s. 293 vd.;



kalmıştır. 1873 yılında her türlü dinî kitap basma yasağı kaldırılmıştır. Bu tarihte Mearif Nezaretince mushafın basılmasına yönelik bir odanın tahsis edilmesi, Mushaf-ı Şerifin basım kararı alınmış, 1874 yılında Ahmet Cevdet Paşa gözetiminde Şekerzade Mehmet Efendi'nin yazdığı mushaf ilk olarak Matbaa-i Amire'de Osmanlı tarafından resmen tabedilmiştir. Bu baskıdan sonra mushaf basımında Matbaa-i Amire tek yetkili kılındı.²²

Osmanlı'da başlangıçtan sonuna kadar Mushaf basımı meselesine baktığımızda dinî ve toplumsal kaygıların her dönem için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bunun yanında matbaada Kur'an'ın basım ameliyesine baktığımızda Batı'da ve özellikle de azınlıklar ve İranlılar tarafından mushaf basımının yapılması, ilk zamanlarda siyaseten memalik-i Osmaniye sınırlarına girmemesine ve Osmanlı memleketlerindeki matbaalarda mushafın basılmasına yasak getirilmesi şeklinde bir tavır alınmıştır. Yasakla önu alınamayacağı anlaşılınca devletin kendi tekelinde bunun için matbaa kurulup basılmasına izin verilmiştir. Her dönemin kendi siyasi şartları özelde ortaya konması gerçeğini ifade etmemizle birlikte II. Katerina'nın Kur'an basımından sonra II. Abdülhamit'in Rusya'daki Müslümanlar için Kur'an bastırması tamamen Katerina politikasına siyaseten bir cevap mahiyetini taşımaktadır. Hatta daha sonraki dönemlerde Rusya'nın mushaf basımını İstanbul'dan izin almaya bağlanması da bir siyasi manevradır. Diğer bir örnek de İngilizlerin kara propagandasına karşı tekzip yazılarının yayınlanması da siyasi bir çabadır. Son olarak Osmanlı'da matbaanın Matbaa-i Amire ismiyle devletleştirilmesi ve mushaf basımlarının buradan yapılması; öte yandan Mushafı teftiş komisyonlarının kurulması da başlı başına siyasi yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.²³

Tebliğle ilgili olarak olması gereken bir kısım noktalara temas ederek müzakereyi sonlandıralım.

22 Osmanlı'da matbaa ve Kur'an basımının tarihi için bk. Keskiöglü, Osman, "Türkiye'de Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XV, 1967, s. 121-139. Wilson, M. Brett, Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey, London, 2014, s. 55 vd.; Wilson, M. Brett, The Qur'an After Babel: Translating and Printing the Qur'an in Late Ottoman and Modern Turkey, (doktora), Duke University, 2009, s. 27 vd.;

23 Örnek bir değerlendirme için bk. Mermutlu, Bedri, "The Politic Meaning of Ottoman Printing House", Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, cilt: 9, sayı: 15, s. 297-318.

a) Tebliğ için eleştiri notkasi olacak bir nokta; mukaddime bilgilerinden ve öteki sebeplerden daha yoğun bir şekilde siyasi alana odaklanması beklenirdi.

b) Tebliğ metninde Kur'an basımı ile ilgili sadece meşhur basımlar dikate alınmıştır. Bu bağlamda tarih boyunca yapılan öteki Kur'an basımlarını siyasal bağlamda değerlendirmeye alınabilirdi.

c) Salt Kur'an basımları değil, aynı zamanda Kur'an tercümeleri de dikate alınmalıydı. Çünkü bu Kur'an tercümelerinin bazıları, Arapça metinle birlikte basılmışlardır. Örneğin Ludovico Marraccio Lucensi'nin tercümesi, William Muir'in tercümesi, Barent Andriaensz Berentsma'nın tercümesi²⁴ Theodore Bibliander'in Latince tercümesi²⁵ buna örnek verilebilir. Bunların da hem metin hem tercümenin siyasal bağlamı sorgulanabilirdi.²⁶



24 Berentsma, Barent Andriaensz, *De Arabice Alcoran*, Hamburg, 1641.

25 Bibliander, Theodore, *Machumetis saracenorum principis eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse alcoran*, Basel: Brylinger, 1543. Eser ve yazarı hakkında bk. Clark, H., "The Publication of the Koran in Latin: A Reform Dilemma", *Sixteenth Century Journal*, 5:3-12; Miller, Gregory J., "Theodor Bilbliander's Machumetis saracenorum principis eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse alcoran (1543) as the Sixteenth-century Encyclopedia of Islam", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2013, vol. 24, no. 2, s. 241-254.

26 Kur'an tercümelerinin politik durumları hakkında bk. Elmarsafy, Ziad, *The Enlightenment Qur'an: The Politics of translation and the construction of Islam*, Oxford, 2009.

causeth the rain to descend; and he discerneth that which is in the womb. No soul knoweth what it shall gain on the morrow; nor doth any soul know in what land it shall die. Verily God, he knoweth and regardeth.

۳۳ سورة المائدة (اوسورة فاطر) * آية ۱۲

وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ
وَمَنْ لَمْ يَأْكُلْ مِنْ لَحْمِ طَيْرٍ وَتَسَخَّرَ جُرُجٌ جَلِيَّةٌ تَلْبَسُوهَا وَتَرَى الْمَلَكُتَ
فِيهِ مَوَاجِرَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ قَطْبِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * * * يَا أَيُّهَا النَّاسُ
أَنْتُمْ أَلْفَرَقَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْعَوِيدُ * * * إِنَّ يَسَاءَ بُدْهِكُمْ
وَمَا تَدْرِي بِخَلْقِي جَدِيدٍ * * * وَمَا ذَلِكُ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ * * * وَلَا تَنْزِرُوا آيَةَ وَزَرَ
أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى جِمْلَةٍ لَا يَحْتَمِلُ بِئْسَ شَيْءٌ وَلَنْ كَانَ ذَا
قُرْبَى * * * أَنْتُمْ تَرَأَوْنَ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ
ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ
أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ أَلْوَانٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ
كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ *

23. SORA XXXV. 12.

The two seas are not alike. This is fresh and sweet, pleasant to drink; and that salt and bitter. Yet out of each, ye eat flesh that is fresh, and take ornaments for you

79. D. 28.

Tilgand

ALCORANICA,

Siue

SPECIMEN
ALCORANI
QUADRILINGUIS,

ARABICI, PERSICI, TURCICI, LATINI:

Cujus Textus Authenticus ARABICUS,
ex Collatione XXX, Codicum, recensendus,

Hujus autem difficilissimi sensus, tanquam obferat a Satana Abyssini,

Geminâ Clave, eaque felicissima,

Minimus

Versione PERSICA, in ipso Oriente rarissima,

& TURCICA, adhuc rariore,

Christianis autem hucusque prorsus ignoratâ,

revelandâ,

ac Triplici LATINA Versione exponendi,

ANNOTATIONIBUS etiam Philologico-Theologicis,

ex *Ussurum Arabum, Persarum Et Turcarum scriptis,*

geminae systema Philologicis suis,

et non detissima Celsis Persicis Thesauris,

depromenda.

Ad Sectæ MUHAMMEDICÆ certam Confusionem,

Regni Christiani non desperandam Ampliationem,

Et Scientiæ Orientalis insignem Augmentationem,

Illustrandi sunt,

AUCTORE

ANDREA ACOLUTHO,

Theologo, & Linguar. Orient. Professore Vratislaviensi,

BERLINI,

Litteris Viduae Salchliandæ, An. MDCCCL.



c) **Siyasi Tarih aralanmalıdır:** Mushaf basımı ve siyaseti incelerken parçacı belgelerden hareket etmenin yanında mushaf basımı yapan ülkelerin basımın yapıldığı süreçteki siyasi tarihleri dikkate alınmalıdır. Özellikle Müslüman ülkelerle ve Osmanlı'yla olan ilişkileri... Bu bağlamda genel ve özel siyasi tarihleri aralanırsa ortaya çıkan belgelerin anlamlanması daha yoğun olacaktır.

d) **Her basım kendi şartları içerisinde değerlendirilmelidir:** Bu anlamda o dönemdeki Batı ile İslam dünyası arasındaki ilişkilerin; savaşların; siyasi konjüktürün iyi ortaya konması gerekmektedir. İlgili süreçte mushaf basımının ne tür katkısı olmuştur? Basımın amacı nedir? Ticaret midir? Akademik midir? Eğitim-öğretim midir? Mücadele ve mushafla hesaplaşma mı? Yoksa siyasi hesaplar mı? Hangi maksatla veya maksatlarla yapılmıştır?

e) **Öteki ülkelerin belgeleri:** Diğer taraftan mushaf basımı ele alınan devletin veya yöneticinin o dönemle ilgili kendi belgeleri de dikkate alınmalıdır. Bu konuda onların ne tür tarihsel belgeleri ve verileri vardır. Bu objektif bir duruşla meseleleri ortaya koymayı sağlayabileceklerdir.



f) İnan'la ilişkiler bağlamında mesele şu açılardan irdelenmelidir. İlk beş asırda İnan'da Ahbari (Rivayet Ekolü) mevcuttur. Sonraki asırlarda Usuli (Dirayet Ekolü) ortaya çıkmıştır. İlk neslin Kur'an'ın tahrif edildiğine dair bir yaygın inancı söz konusudur. Usuli kısımda bu husus yumuşatılmıştır. Tarih boyunca Kur'an tahrif edildi şeklinde onlarca rivayetlerle İmamiye şiasının sloganik bir feryadı olmakla beraber alternatif bir Kur'an icat edememişlerdir. Matbuat kısmında İnan'da basılan mushaflarda çıkarıldığını iddia ettikleri metinlerin; kıraat farklılıkların bu mushaflarda yer alıp almadığını test etmek, önemli olsa gerektir. İnanlı matbacıların bastıkları bu Kur'anlar sünnilerin Kur'anı'yla aynı mı yoksa farklılıklar var mıdır bunun tespit edilmesi önem arz etmektedir.

g) Suud'un bastığı mushaflar konusunda da bir noktaya temas etmemiz gerekir. Malum olduğu üzere Suud'un senelerden beri Resm-i Osmânî'ye uygun²⁷ Kur'an basımı yaptığı şeklinde yaygın bir inancı vardır. Elimizde kendisine müracaat edeceğimiz Hz. Osman Mushafı (İmam Mushaf) mevcut olmadığına göre, Suud Resm-i Osmânî'ye nasıl uymaktadır? Resm-i Osmânî ile ilgili klasik kaynaklarımızdaki dağınık, eksik ve çatışık bilgiler resm-i mushafa uygunluk meselesini bütüncül olarak ortaya koymada yetersiz olacağı da açık iken Suud'un bu tavrı nasıl açıklanmalıdır? Diğer taraftan resm-i mushaf, malum olduğu üzere ilk nesilde noktasız ve harekesizdir; daha sonra nokta ve harekeleme yapılmıştır. Önceki hâline mi yoksa noktalı-harekeli hâline mi itibara alacağız? Noktalandıktan sonra resm-i mushaf değişmiş olmamakta mıdır? Bu meselelerin ciddi düzeyde tartışmaya açılması gerekmektedir. Öteki meselelerde olduğu gibi, burada Suud'un yaklaşımı, büyük oranda siyasidir; ümmetin abisi olma konusunda Türkiye ile boy ölçüşmesidir. Hatta şunu da ifade etmeliyim ki, Ganim Kadduri Hamed hocamızın sunduğu tebliğde ümmetin resm-i mushafa geçme konusundaki açıklamaları da son derece siyasiydi.

Beni dinlediğiniz için hepinize saygılar sunuyorum.

27 Resm-i mushafa uygunluk meselesi hakkında bk. Hamed, Ganim Kadduri, Resmu'l-Mushaf: Dirase Luğaviyye Tarihiyye, Bağdat, 1982; Maşalı, Mehmet Emin, Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası, Ankara: İlahiyat, 2004; Abay, Muhammet, "Mushaf İmlasında Ali el-Kari Tarzı Meselesi", Usul: İslam Araştırmaları 23, 2015, s. 7-44.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet, “Mushaf İmlasında Ali el-Kari Tarzı Meselesi”, *Usul: İslam Araştırmaları* 23, 2015, s. 7-44.
- Albin, Michael W., “Printing of the Qur’an”, *Encyclopedia of the Qur’an*, ed. McAuliffe), Brill 2004
- Al-Saffe ve Al-Mahdy, *El-Furkanu’l-Hak: The True Furqan*, WinePress Publishing, Enumclaw, 1999.
- Amüş, Bessam Ali, “er-Redd ale’l-Kitabi’l-Mezum el-Furkanu’l-Hak”, *Mecelle-tü’z-Zerka li’l-Bubus ve’d-Dirasat*, cilt: 8, sayı: 2, 2006, s. 1-38.
- Berentsma, Barent Adriaensz, *De Arabische Alcoran*, Hamburg, 1641.
- Bibliander, Theodore, *Machumetis saracenorum principis eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse alcoran*, Basel: Brylinger, 1543
- Bryan S. Ayers, *Early Muslim Printing: A Study of Early Muslim Experience/s with the Printing press from 1700-1900*, (yüksek lisans), Athens: Georgia, 2004.
- Clark, H., “The Publication of the Koran in Latin: A Reform Dilemma”, *Sixteenth Century Journal*, 5:3-12
- Çelik, Ahmet; Özkan, Ali Rafet, “Yeni Bir Evanjelik Hristiyan Taktiği: Uydurma Kur’an/ El-Furkanu’l-Hak”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 10, sayı: 28, 2006, s. 13-30
- Du Reyer, Andre, *Alcoran de Mohamet*, Leipzig, 1775.
- Elmarsafy, Ziad, *The Enlightenment Qur’an: The Politics of translation and the construction of Islam*, Oxford, 2009.
- Flugel, Gustav, *Corani Textus Arabicus*, Leipzig, 1834; Flugel, Gustav, *Concordantiae Corani Arabicae*, Leibzig, 1842.
- Geoffrey Roper, “The Export of Arabic Books from Europe to the Middle East in the 18th century”, *Proceedings of the 1989 International Conference on Europe and Middle East* (Oxford, 1989), s. 233 vd.
- Glazemaker, Jan Hendrick, *Mahomed’s Alkoran*, Rotterdam, 1698.
- Gökkır, Necmettin, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*, İstanbul, 2015.
- Gözeler, Esra vd.; “Corpus Coranicum Projesi: Kur’an’ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53:2 (2012), s. 219-253.



- Gündüz, Mahmut, “İlk Kur’an-ı Kerim Basmaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1974, cilt: 13, sayı: 1, s. 10 vd.
- , “Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur’an-ı Kerim Basmaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1974, cilt: 12, sy. 1, s. 7-11.
- Hamed, Ğanim Kadduri, *Resmu’l-Mushaf: Dirase Luĝaviyye Tarihiyye*, Bağdat, 1982
- Keskioglu, Osman, “Türkiye’de Matbaa Te’sisi ve Mushaf Basımı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XV, 1967, s. 121-139
- Marracci, Ludovico, *Alcoranus. Textus universus, cui praemissus est Prodromus ad refutitaonem Alcorani*, Padua, 1698.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur’an’ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*, Ankara: İlahiyat, 2004
- Mermutlu, Bedri, “The Politic Meaning of Ottoman Printing House”, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, cilt: 9, sayı: 15, s. 297-318.
- Miller, Gregory J., “Theodor Bilbliander’s Machumetis saracenorum principis eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse alcoran (1543) as the Sixteenth-century Encyclopedia of Islam”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2013, vol. 24, no. 2, s. 241-254.
- Moinuddin Aqeel, “Commencement of Printing in the Muslim World: A View of Impact on Ulema at Early Phase of Islamic Moderate Trends”, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 2-2 (March 2009), s. 10 vd.
- Nuovo, Angela, “A Lost Arabic Koran: Rediscovered”, *The Library sixth series*, vol. XII, No: 4, 1990, s. 273
- Paganini, Alessandro; Paganini, Paganino, *Alcoranus Arabice*, Venice: Italy, 1638.
- Postel, Guillaume Wilhelm, *Alcorani seu legis Mahometi et evangelistarum concordiae liber*, Paris, 1543.
- Ross, Alexander, *Alcoran of Mahomet*, London, 1648.
- Sabev, Orlin, “Formation of Ottoman Print Culture (1726-1746): Some General Remarks”, *N.E.C. Regional Program 2003-2004 and 2004-2005*
- Sale, George, *The Koran Commonly Called the Alcoran of Mohammed*, London, 1734.
- Schweigger, Salomon, *Alcoranus Mahometicus*, German, 1616.
- Thomas F. Carter, “Islam as Barrier to Printing”, *The Muslim World*, 33 (1943), s. 213 vd.

- Tollens, L. J. A., *Mahomed's Koran*, Batavia, 1859.
- Tommasino, Pier Mattia, *The Venetian Qur'an: A Renaissance Companion to Islam*, (çev. Sylvia Notini), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017
- Uçar, Ahmet, "Osmanlıların Kur'an-ı Kerim'e Hürmeti-3: Osmanlı'da Kur'an-ı Kerim İlk Kez Ne Zaman ve Nasıl Basılmıştır?", *Yedikıta*, Kasım, 2008, sy.3, s. 24-25
- , "Osmanlıların Kur'an-ı Kerim'e Hürmeti-2: Osmanlı'da İlk Matbaa Neden Geç Kuruldu?", *Yedikıta*, Ekim 2008, sy. 2, s. 28-31
- , "Osmanlıların Kur'an-ı Kerim'e Hürmeti-4: Kur'an-ı Kerim Basımında Dikkatsiz Olanlara Karşı Alınan Tedbirler", *Yedikıta*, Aralık 2008, sy. 4, s. 40-43.
- , "Osmanlıların Kur'an-ı Kerim'e Hürmeti-5: Kur'an-ı Kerim'i Tahrif Etmek İsteyenler", *Yedikıta*, Ocak 2009, sy. 5, s. 42-44.
- Van Dijk, Arjan, "Early Printed Qur'ans: The Dissemination of the Qur'an in the West", *Journal of Qur'anic Studies*, vol: 7, sayı: 2, s. 137
- Wilson, M. Brett, *The Qur'an After Babel: Translating and Printing the Qur'an in Late Ottoman and Modern Turkey*, (doktora), Duke University, 2009
- , *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*, London, 2014
- www.corpuscoranicum.de
- Yakubovych, Mykhaylo, "Tarihu Tıbaati'l-Kur'ani'l-Kerim fi Avruba", *Nedvetu Tıbaati'l-Kur'ani'l-Kerim beyne'l-Vakı ve'l-Me'mul*, (22-27 Kasım 2014), Me-dine, 2014, s. 58.

ÜÇÜNCÜ OTURUM
MUSHAF HATTI – HATTAT
VE BİLGİSAYAR HATTI
MUKAYESESİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Muhittin SERİN
29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve
Din Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi

03 KASIM 2017
(17.00 – 18.50)

SANAT-MEDENİYET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİLGİSAYAR DESTEKLİ MUSHAFLARIN ORTAYA ÇIKARDIĞI SORUNLAR

İsmail KANBAZ*

ÖZET

İslam medeniyetinin ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Hat sanatı da bir Kur'an sanatı olması hasebiyle İslam sanatlarının merkezinde yer alır. İslam medeniyetinde yazı sadece bir kayıt ve nakil vasıtası değil, aynı zamanda Mushafı en güzel şekilde yazmanın da vasıtasıdır. Nitekim hattatlar, Kur'an metnini en güzel şekilde yazmak için tarihin değişik dönemlerinde farklı yazı türlerini kullanmışlardır. Şeyh Hamdullah ile başlayan Osmanlı hat mektebi, "Hadim'ül-Kur'an" ismini verdiği Nesih Hattı'nı geliştirmiş ve Kur'an hattı olarak tescil etmiştir. Ancak son yıllarda bilgisayar marifetiyle dizgi ve dizaynı yapılan dijital Mushaflar, nesih hattıyla yazılmış Mushafların yerine ikame edilmiş ve İslam medeniyet ve sanatının bir alamet-i farikası olan Kur'an hattı ihmal edilmiştir. Bu değişim ve dönüşümün bir çok sebebi vardır fakat asıl sebep, Müslümanların medeniyet tasavvurlarındaki kırılma ve parçalanmadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Medeniyet, Hat Sanatı, Nesih Hattı, Sanat

THE PROBLEMS POSED BY COMPUTER AIDED MUSHAFS IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN ART AND CIVILIZATION

ABSTRACT

The Holy Quran is the main resource of the Islamic civilization. The Islamic calligraphy is placed in the center of the Islamic arts. Writing in

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi, Hattat



the Islamic civilization is not only a register and transfer instrument, at the same time it is an instrument for writing the Quran in the best way. Thus, the Islamic calligraphers used different lettering types for writing the text of the Holy Quran at different periods. The Ottoman calligraphy school -that started by Şeyh Hamdullah- developed “the Neskh” (a type of calligraphy) naming it “Hadimu’l-Kur’an” (the servant of Quran) and registered it as a type of calligraphy that belongs to the Holy Quran. But in recent years, the computer typesetting calligraphy was substituted instead of “the Nesh” and the Islamic calligraphy -that is a distinctive qualification for the Islamic civilization- was neglected. There is a lot of reasons for this change but the main reason is the fragmentation of Muslims’ civilization conception.

Key Words: The Holy Quran, Civilization, The Islamic calligraphy, “The Nesh” (a type of the Islamic calligraphy), Art

GİRİŞ

Medeniyetler, kendilerini oluşturan değerlerin ikamesi ve muhafazasıyla hayatîyetlerini sürdürürler. Her medeniyeti diğerlerinden ayıran âlâmet-i fârikalar ve hususiyetler vardır. Bu hususiyetler, o medeniyetlerin mahsulü olan maddi-manevi, görünür-görünmez her esere/varlığa damgasını basar ve rengini verir. Şehircilikten mimariye, kültürden sanata, musikiden edebiyata, her alanın tezahürleri medeniyet perspektifinin gerektirdiği surette şekillenir ve sürekli aynı kaynaktan beslenmek şartıyla değişik formlarda hayata yansıtılır.

İslam Medeniyeti, bir Kur’an medeniyetidir. Zira Kur’an-ı Kerim, nazil olduğu andan itibaren inananlarına bir hayat telakkisi sunmuş, sadece zihinlerini ve deruni dünyalarını değil, zahiri ve batini bütün dünyalarını şekillendirmiş, onlara vahyin öncülüğünde yeni bir alemin kapılarını aralamıştır. Vahyin inşa ettiği şahsiyet ve zihinler, yaşadıkları hayatı ve çevreyi de vahyin rengine boyamışlar ve İslam tarihi boyunca bunu değişik dönemlerdeki tecrübeleriyle sanat, mimari, musiki vb. alanlara yansıtmışlardır. Elbette İslam tarihi boyunca Müslümanların sanat ve mimaride başka kültür ve medeniyetlerin te’siri altında kalmadan, katıksız bir şekilde tamamen kendilerine özgü, hiçbir haricî etkinin olmadığı örnekler sunduğunu söylemek eşyanın tabiatına aykırı olur. Zira hikmeti mü’minin yitik malı olarak gören bir medeniyet, elbette farklı tecrübelerden faydalanmaya her zaman açık olur. Ancak bu istifade, ana rengi korumak ve farklı tecrübeleri bu ana renkte eritmek ve üsluplaştırmak

suretiyle olmalıdır ki özgünlükten bahsedebilelim. Özellikle mimari ve sanatta İslam medeniyeti kendine özgü bir form oluşturup yüzyıllar boyunca bunu İslam ümmetinin muhtelif unsurları eliyle geliştirmiş ve günümüze kadar intikal ettirmiştir. Zira İslam mimarisinin temeli mabed yapımına, sanatı da özellikle Kur'an-ı Kerim'in, genelde de sair kitapların kitabeti ve tezyini babında hüsn-i hat, tezhib ve ebru gibi sanatlara dayandığı için, mimari ve sanattaki özgünlük diğer alanlara göre kendini daha bariz hissettirir. Haricî te'sirlerin etkili olduğu dönemler elbette olmuştur. Özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde mimari, musiki ve tezhibde Batı te'sirinde kalan eserler ortaya konmuşsa da bu te'sir hüsn-i hatta yansımamıştır. Bunun da, benzeri bir sanatın Avrupa'da bulunmayışı, usta-çırak esasına göre sağlam kaidelerle nesilde nesile intikali ve hat sanatının zamanla kendi bünyesi içinde yenilenme kabiliyetine sahip oluşu gibi üç önemli sebebi vardır.¹

İslam sanatlarının merkezinde hüsn-i hattın yer alması, elbette bir Kur'an sanatı olmasından dolayıdır. Çünkü vahyin nüzulünden sonra yazı artık sadece bir kaydetme ve nakil vasıtası değil, aynı zamanda ilahi vahyi en okunaklı ve estetik biçimde yazmanın da vasıtası olmuştur. Nitekim nüzulde ilk sırayı alan Alak suresinin ilk beş ayetiyle, bir görüşe göre² nazil olan ikinci sure olan Kalem suresi'nin ilk ayetinde kaleme yapılan özel vurgu, hattatlar için her dönemde en büyük ilham kaynağı olmuş, İslam medeniyetinin, aynı zamanda bir yazı medeniyeti olmasını intac etmiştir. Özellikle Kalem suresinin ilk ayeti olan ve müfessir Elmalılı'nın diliyle "*Nun ve kalem ve ehl-i kalemin satıra dizdikleri ve dizecekleri hakkı için...*" şeklinde meali verilen ayet-i kerimenin³ başındaki ۞ harfi hokkaya (mecazen aleme) ortasındaki nokta ise mürekkebe (mecazen insana) benzetilmiştir. *Kalem Güzeli* müellifinin şu yorumu çok çarpıcıdır:

"Her şabıs ۞ içinde bir nokta, şu feza içinde bir arz gibi, arz üzerinde bir beden, beden içinde 'Ben! Ben!' deyip duran, uğultulu, iniltili, kederler ve neşeler içinde titreyen, arzu ve ümidler içinde kaynayıp taşan, aşk ve meşk ile coşan,

1 M. Uğur Derman, "Hat San'atında Osmanlı Devri", İslam Kültür Mirasında Hat San'atı, İstanbul 1992, s. 42-43.

2 Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1997, VIII, 179.

3 Yazır, Hak Dini, VIII, 183.



*haddini aşan, acı tatlı hadiseler içinde yaşayan, Hakk'ın kaza ve kader kalemiyle yazmış olduğu pek güzel bir yazısıdır.*⁴

1. MUSHAF KİTABETİNİN SERENCAMI

İslam, vahyin nüzulu ile birlikte, hattı ve kitabeti zaruri kılan, kullanma sahasını arttıran ve genişleten amilleri de beraberinde getirmiştir.⁵ İslam medeniyetinde Kur'an ve genel olarak kitaba gösterilen derin muhabbet ve hürmet iptidai bir biçimde bulunan yazıyı en yüksek bir sanat mertebesine erdirmiş ve buna bağlı olarak Mushaf kitabeti etrafında şekillenen tezhip, cildçilik ve ahşap sanatlarında da İslam milletlerinin zevk ve geleneklerine göre farklı üslup, teknik ve mektepler doğmuş ve gelişmiştir.⁶

Hattatlar, mazrufuyla lahutî olan Kur'an-ı Kerim'in zarfını da ulviyetiyle mütenasib bir surette yazmak için sürekli yeni arayışlar peşinde olmuşlar, farklı dönem ve coğrafyalarda Kur'an kitabetine en uygun hat nev'ini ihdas etmek için büyük gayret sarfetmişlerdir. Bu gayret sadece en uygun hattı bulmakla sınırlı değildi, aynı zamanda Mushaf'ın kolay okunmasını sağlamak için en uygun kâğıt, ebad ve formu bulmak da (sayfaların ayet-berkenar olması, her bir sayfada 15 satır bulunması gibi) bu gayretin bir parçasıydı.

Kur'an'ın nüzulü sırasında Hicaz bölgesinde bilinen biri yuvarlak (müstedir), diğeri düz ve geometrik karakterli iki yazı türünden, geometrik olanı daha sonra Kur'an yazımına tahsis edilmiş ve İslam'la birlikte mekkî, medenî ve daha sonraları kufî gibi isimler almıştır. Hz. Ebu Bekir devrinde cemedilen Mushaf ve Hz. Osman döneminde belirli imla kuralları dahilinde istinsah edilen Mushaflar medenî hatla yazılmıştı.⁷

Yuvarlak yazı, Emeviler ve Abbasiler devrinde kullanım alanı daha da genişleyerek önce 'mensub' (oranlı) sonra 'mevzun' (ölçülü) vasıflarını kazandı ve örnekleri IV. (X.) asırdan sonra görülecek ve Mushaf yazımında 'kufî' hattın yerini alacak olan 'neshî' yazıya zemin hazırladı. Irak'ta doğduğu için 'ırakî', verrakların mesleğinden dolayı 'verrakî' ayrıca bünyesindeki düzlüklerden

4 Mahmud Yazır, Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli, Ankara, 1981, I, 63.

5 Nihad M. Çetin, "İslam Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi (Yakut Devrinin Sonuna Kadar), İslam Kültür Mirasında Hat San'atı, s. 15.

6 Muhittin Serin, "Mushaf (Hat)", TDV İslam Ansiklopedisi, DİA, XXXI, İstanbul, 1994, s. 253.

7 Serin, "Mushaf (Hat)", DİA, XXXI, s. 249.

dolayı ‘muhakkak’ olarak da isimlendirilen bu yazı aklâm-ı sittenin kısmen kaynağı olmuştur. Neshî yazıdaki düz karakterler, reyhânînin, yuvarlak karakterler ise nesih hattının doğmasına zemin hazırlamıştır.⁸

Yazı sanatı asıl gelişimini Abbasiler döneminde göstermiştir. Büyük yazı ıslahatçıları bu devirde yetişmişlerdir. Bu dönemde muktedir bir vezir ve hattat olan İbn Mukle, (v. 329/940) yazıya belli ölçü ve kaideler getirmek suretiyle, aklâm-ı sitte⁹ denen altı çeşit yazının esaslarını ortaya koydu. İbn Mukle’den günümüze herhangi bir mushaf ulaşmamış olsa da V. (XI.) asrın öne çıkan isimlerinden İbn Bevvab namıyla tanınan İbn Hilâl’e (v. 423/1032) ait reyhanî hattıyla yazılmış bir Mushaf günümüze kadar ulaşmıştır. (Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi).¹⁰ İbn Hilâl, İbn Mukle’nin aklam-ı sittede ortaya koyduğu kuralları daha ince geometrik nisbetlere bağlayarak üslubunu güzelleştirmiş bir hattat olup yazdığı bu Mushaf, reyhanî yazının doğuşunu belgelemesi yanında, devrinin Mushaf yazma usüllerini, sayfa düzeni ve tezhibini göstermesi açısından da elde mevcut ilk örnektir.¹¹

Son Abbasi halifesinin saray hattatı olan, hat sanatında ve özellikle Mushaf kitabetinde yeni bir çığır açan Yakut el-Müsta’simî (v. 699/1299), muhakkak ve reyhanî başta olmak üzere, sülüs ve nesih hatlarla Mushaf kitabetine zenginlik ve çeşitlilik kazandırmıştır.¹² Kendisinin hem nesih hem reyhanî yazılarıyla yazdığı Mushaf lar günümüze kadar gelmiştir. Yine bu dönemde yazılan mushaf lar da şekil bakımından da farklı bir yol denenmiş, nesih hattı, aynı Mushaf’ ta sülüs veya muhakkak gibi nisbeten daha kalın kalemlerle yazılan hatlarla münavebeli olarak kullanılmış ve bu durum X. (XVI.) asra kadar azalarak devam etmiştir.¹³ Bu dönemdeki Mushaf lar da, yazı çeşitliliği dikkati çeker. Yani bazen iki-üç nevi hat, sayfa düzenine göre birlikte kullanılmış, bazen de muhakkak ve reyhanî hatları bir mushafın bütünü için tercih edilmiştir. Yakut el-Musta’simî’nin hat sanatına asıl hizmeti, özellikle muhakkak ve reyhanî hatlarının kemale erdirilmesinde

8 M. Uğur Derman, “Nesih”, DİA, XXXIII, İstanbul, 2007, s. 1.

9 Aklâm-ı sitte tabiri, sülüs-nesih, muhakkak-reyhani ve tevki-rika’ yazı türleri için kullanılır.

10 Ali Alpaslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul, 2012, s. 20.

11 Serin, “Mushaf (Hat)”, DİA, XXXI, s. 251.

12 Serin, “Mushaf (Hat)”, DİA, XXXI, s. 251.

13 Derman, “Nesih”, DİA, XXXIII, s. 1.



kendini göstermiştir. Sülüs ve nesih hatları ise aynı merhaleye erişmek için Osmanlı hat ekolünün doğuşunu bekleyecektir.¹⁴

İslam yazıları Yakut el-Müsta'simî'nin ardından XV. asırda yeni bir mecrağa girdi. Yüzyıllar süren bir çaba ve gayretin ardından yazı sanatı Osmanlı topraklarında, Şeyh Hamdullah el-Amasî (v. 926/1520) mektebiyle zirveye ulaştı. Özellikle Mushaf kitabesinde nesih yazı diğer yazılara tercih edildi ve kolay okunan ve yazılan bir yazı hâline geldi. Diğer yazı türlerinin birlikte kullanıldığı sayfa tertibi terkedilerek, Mushafın sade ve düzenli bir hatta kavuşması sağlandı.¹⁵

Aklâm-ı sitte özellikle sülüs ve nesih yazılar, Şeyh Hamdullah mektebinde satır nizamı ve harf güzelliği bakımından Yakut üslubunu aşmış ve unutturmuş, Osmanlı zevkini ortaya koymuştu. Buna mukabil Şeyh Hamdullah'ın muasırı olan Ahmet Şemseddin Karahisarî (v. 963/1556), Yakut üslubunu yeni bir yorumla canlandırmış ve bu ekolün Osmanlı'daki temsilcisi olmuştur. Kanunî Sultan Süleyman için yazdığı Mushaf-ı Şerif; tezhibi, cildi ve ebadı ile devrinin medeniyet seviyesini ve ihtişamını aksettiren en ünlü eseridir. "Yakut Tertibi" denilen, farklı yazı türlerinin birlikte kullanıldığı sayfa düzenine sahip olan bu Mushaf'ın 1981'de, İtalya'da, 2000 yılında da Ankara'da Kültür Bakanlığı tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır.¹⁶

Aklâm-ı sittede yeni bir sayfa açan Hafız Osman (v. 1110/1698), Şeyh Hamdullah'ın, Yakut el-Müsta'simî'nin eserlerinde gördüğü güzellikleri yorumlayıp şahsi üslubunu kazanması gibi, kendisi de Şeyh'in yazılarını tetkik ve mütalaa ederek yazıda yeni bir mekteb ortaya koymuş ve Osmanlı hat sanatı böylece süzülüp arınmaya doğru gitmiştir. Kırk yıl süren sanat hayatında yazıdan hiç uzak kalmayan Hafız Osman, ömrünün sonuna kadar kendi tavrıyla yirmi beş Mushaf yazmış, bu Mushafıardan biri 1881 yılında Sultan II. Abdülhamid döneminde bastırılarak bütün İslam alemine dağıtılmıştır.¹⁷ İstanbul'da basılan (1871) ilk Mushaf ise, yine Hafız Osman'ın Aliyyü'l-Kârî imlasına uygun olarak yazdığı Mushaf'tır. Hafız Osman'dan sonra Yedikuleli Seyyid Abdullah, Şekerzade Seyyid Mehmed, Eğrikapılı

14 Çetin, İslam Kültür Mirasında Hat San'atı, s. 27.

15 Serin, "Mushaf (Hat)", DİA, XXXI, s. 251.

16 Serin, "Karahisarî, Ahmed Şemseddin", DİA, XXIV, s. 421-423.

17 Derman, "Hafız Osman", DİA, XV, s. 99. Ayrıca bk. Alpaslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, s. 65.

Mehmed Rasim ve Kazasker Mustafa İzzet Efendi yazdıkları güzel Mushaflarla tanınan diğer hattatlardandır.¹⁸

Günümüzde Mushaf denince akla gelen ve ‘Hafız Osman Hattı’ denilen Mushafların hattatı Burdurlu Kayışzade Hafız Osman Nuri’dir. (v. 1894). Bu zat isim benzerliğinden dolayı, yukarıda zikrettiğimiz büyük hat ustası Hafız Osman’la karıştırılır. Bu sebeple ilkinde Büyük Hafız Osman denilerek tefrik edilir. Kazasker Mustafa İzzet Efendi’den sülüs ve nesih yazılarında icazet alan Kayışzade Hafız Osman, hayatını Mushaf yazmakla geçirmiş, 107. Mushafını yazmakla meşgul olduğu dönemde vefat etmiştir.¹⁹

Kazasker ekolünün bir başka önemli Mushaf hattatı olan Hasan Rıza Efendi (v. 1920), muasırı Kayışzade Hafız Osman Nuri Efendi ile birlikte ismi en çok bilinen Mushaf hattatlarından. Bu iki hattatın özellikle ayet-berkenar tertibiyle yazdıkları Mushaf, XIX. asrın sonlarından itibaren günümüze kadar pek çok defa basılmış ve okunaklı olmaları, hat güzelliği, hareke ve sair işaretlerin yerli yerinde kullanılması gibi hususiyetleriyle İslam dünyasında haklı bir şöret edinmişlerdir. Ayet-berkenar tabiri, özellikle hafızlık yapanlar için kolaylık sağlamak üzere, ayetlerin sayfa başında başlayıp, sonunda bitecek şekilde düzenlenmesini ifade eder. Bu Mushafın bir başka özelliği ise, her sayfasının on beşer satır olarak düzenlenmiş olmasıdır.²⁰

Mushaf hattatları arasında Mehmed Şevkî Efendi’yi (v. 1887) anmak hakşinaslığın bir gereğidir. Zira sülüs ve nesih hattını varabileceği son noktaya taşıyan bu büyük üstad, yirmi beş adet Mushaf yazmıştır.²¹ Ancak bu Mushaf henüz basılmamıştır.

Şeyh Hamdullah ve Hafız Osman’dan sonra sülüs ve nesih hattına en mükemmel üslub ve yorumu kazandırmış olan Şevkî Efendi’nin yazdığı sülüs ve nesih meşkleri, bu yazı türlerinin en güzel meşkleri olarak kabul edilmiştir. Bugün İslam aleminde hüsn-i hat ile iştigal eden her talebe, Şevkî Efendi’nin yazdığı o nadide meşklerin yardımıyla yol alır.

Osmanlı ile birlikte Kur’an hattı olarak tescil edilen ve “hâdimü’l-Kur’an” sıfatını kazanan ‘nesih’ hattı, Şevkî Efendi’nin yorumuyla çok daha estetik bir hüviyet kazanmıştır. Şeyh Hamdullah’ın yazılarından hareketle, yazıya yeni

18 Serin, “Mushaf”, DİA, XXXI, s. 252.

19 Serin, “Kayışzade Hafız Osman Nuri”, DİA, XXV, s. 79.

20 Derman, “Hasan Rıza Efendi”, DİA, XVI, s. 345.

21 Derman, “Mehmed Şevki Efendi”, DİA, XXVIII, s. 533.



bir kıvraklık ve canlılık getiren Hafız Osman gibi, Şevki Efendi de, Hafız Osman, İsmail Zühdi ve Mustafa Râkım gibi üstadların yazılarını tetkik ve mütalaa ederek terakki etmiş ve kendine has üslubunu ortaya koymuştur.²²

2. MEDENİYET TASAVVURUMUZUN DÖNÜŞMESİ VE MUSHAF KİTABETİ

Teknolojik gelişmeler günümüzde her alanda olduğu gibi, sanat alanında da te'sirini hissettirmektedir. Teknolojinin her alana müdahil olması, kendi alanı dışında kalan sanat alanını da yönlendirip şekillendirmesi pek hayra alamet bir gelişme değildir. Bu gelişmeden hat sanatına düşen pay da, bilgisayar dizgisi mushafların ortaya çıkması şeklinde tezahür etmiştir. Kur'an'ın nüzuluyla yaşıt bir geçmişi olan hüsn-i hat, gelenekli sanatlarımız içinde "İslam San'atı" ismini en fazla hak eden en köklü ve kadim bir sanatımızdır. Diğer sanatlarımızda kısmen ve dönem dönem başka medeniyet ve kültürlerin te'siri olmuşsa da hat sanatı, İslam'ın bir diğer şiarı olan ezan gibi, medeniyetimizin her dönemde temsilcisi olmuştur.²³ Asırlar boyunca farklı coğrafyalardaki Müslüman sanatçıların gayretiyle sürekli süzülüp arınarak en güzel şeklini Osmanlı sanat anlayışında bulmuş olan bu san'at, günümüze kadar yozlaşmadan korunarak intikal etmiştir. Bunun en önemli sebebi, şüphesiz, hüsn-i hattın merkezinde Kur'an-ı Kerim'i en güzel şekilde yazma gayretinin olmasıdır. Ne var ki teknolojinin hakim olduğu günümüzde, artık ilginç bir isimlendirmeyle 'bilgisayar hattı' denen dijital ortamda yazılmış Mushaflar basılıp yayınlanmakta ve büyük bir rağbet görmektedir. "Bilgisayar" ile "hat" kelimelerini bir araya getirmek suretiyle isminde bile bir garabet taşıyan bu dijital metinler, Kur'an okumayı kolaylaştırma iddiasıyla piyasada arz-ı endam etmekte ama aslında ticari birtakım kaygılarla da beslenen bir kolaycılığa kaçma tezahürü olarak karşımızda durmaktadır. Neredeyse bütün yayınevlerinin bu bilgisayar dizgisi Mushafları bastığı günümüzde, yeni nesil maalesef orijinal Kur'an hattına yabancılaşmakta, karışık ve zor bulmakta hatta yadırgamaktadır. Ve bu durum, bir medeniyetin mensuplarının, kendi kültür ve medeniyetlerine en büyük kötülüğü yine kendi elleriyle yaptıklarının acı bir tablosu olarak karşımızda durmaktadır.

²² Alpaslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, s. 83.

²³ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Hat San'atımıza Dair Birkaç Söz", İslam Kültür Mirasında Hat Sanatı, s. 9.

Bilgisayar dizgisi Mushaflarla, bir hattatın elinden çıkmış Mushafların bir tutulamayacağı hususu, akl-ı selim ve zevk-i selim sahibi her kişinin inkar edemeyeceği bir hakikattir. Biri, bir hattatın ince işçiliği, el emeği ve göz nuru neticesinde aylar, günümüz şartlarında ise yıllar süren bir sa'yin sonucu olup tezhibi, cildi ve sair tezyinatıyla bir bütünlük ve orjinallik arzederken öbürü, klavye bilgisi olan bir çocuğun bile yazabileceği, insani sıcaklık ve letafetin olmadığı basit bir dijital metin olmaktan öteye geçmez. Biri Sultan Ahmed Camii gibi insicamlı ve ahenkli iken, öbürü betondan yapılmış bir bina altı mescidi gibi özgünlük ve ruhtan mahrumdur. Bu noktada, işin künhüne vakıf olmayanların sorduğu şu suale de değinmek gerekir: Mushaflar matbaanın ve sair teknolojik imkânların olmadığı bir dönemde, mecburen hattatlar eliyle yazılmıştı. Bugün her türlü teknolojik imkân mevcutken neden hüsn-i hatla yazılmış Mushaflara hâlen ihtiyaç olsun ki? Aslında bu soruna işaret etmektedir fakat yine de bir başka açıdan cevap olarak şu söylenebilir: Mushaf kitabeti sıradan bir kitabın yazımına benzemez. Çünkü burada, bir kitabın basılmasından değil, bir san'at eserinin ortaya çıkmasından bahsedilmektedir. Fotoğraf makinesinin icadı, nasıl resim sanatını ortadan kaldırmayıp, bilakis bu san'atın değerinin daha iyi anlaşılmasına vesile olduysa, basım-yayın teknolojilerinin gelişmesi de Kur'an kitabedinin çok farklı mahiyette bir sanat olduğunun idrak edilmesi için bir vesile olabilir. Teknolojik gelişmelerin sanat alanındaki hareket alanı çok sınırlıdır ve genellikle sanatın özüne taalluk edecek bir te'siri söz konusu olamaz. Özellikle, saf bir İslam sanatı olan hüsn-i hat, kadim tarifiyle 'cismani aletlerle meydana gelen ruhani bir hendese'²⁴ olması hasebiyle, hemen her sahada hakimiyetini hissettiren elektronik ve teknolojik gelişmelerin te'sir alanı dışında kalmış ve özgünlüğünü korumuştur.

Burada câlib-i dikkat olan bir hususu arz etmek istiyoruz: Günümüzde hat san'atının bir inkişaf sürecinde olduğu, eski dönemleri anımsatacak bir ilgiye mazhar olduğu aşikardır. Buna mukabil Kur'an hattının ihmali ve bu husustaki hassasiyetin yok olmaya yüz tutması, Kur'an hattının yerine dijital metinlerin ikame edilmeye çalışılması, ciddi bir tezat teşkil etmektedir. Bu manzara, Müslümanların medeniyet, sanat ve estetik algılarının nasıl bir körelmeye maruz kaldığı hakkında bize ipucu vermektedir. Yazının, bir medeniyetin ana umdelerinden biri olduğunun idrakinde olmayanlardan bir

24 Yazır, Kalem Güzeli, I, 102.



sanat hassasiyeti beklemek abes olur. Bu noktada işin perde arkasına bakıp, medeniyet algımızı sorguladığımızda, daha büyük bir resim ile karşılaştığımızı görürüz: 19. asrın ortalarından itibaren, bu topraklarda hakim ana renk olan İslam kültür ve san'atının -ki buna İslam medeniyetinin Osmanlı yorumu diyebiliriz- yerine, Batı medeniyetinin ve bu medeniyetin değerlerinin ikamesi gayretiyle birlikte ortaya çıkan manzara, medeniyet algımızın değişmesi ve kırılması neticesini doğurmuştur.²⁵ Şehircilik anlayışından ev mimarisine, musikiden san'ata, hayat tarzımızdan, zihin yapımıza kadar, bu kırılma ve tasavvur dönüşümü, hayatın her cihetine yansımış ve bu topraklarda bir aidiyet ve kimlik sendromu ortaya çıkarmıştır. Bir yandan kadim bir medeniyetin izlerini taşıyan fakat öte yandan başka bir medeniyetin kültür kodlarıyla beslenen ve şekillenen bir hayat tarzının bulunduğu netice, doku uyumsuzluğundan mütevellid bir kültürel yozlaşma olmuştur.

Her medeniyet kendi atmosfer ve doğal ortamında neşvünema bulur ve tezahürlerini sergiler. Zira medeniyet, küllî ve şamil bir anlayışın neticesi olarak vücut bulur. Medeniyet tasavvuru, kendi içinde insicam ve ahengi olan, kısmîlik ve parçacılığı kabul etmeyen bir mahiyete sahiptir. Topluma hakim olan medeniyet tasavvuru ile toplumun yaşadığı hayat insicamlı ve ahenkli bir bütünlük arz ettiği zaman, hayatın bütün safhalarında kendini gösteren birtakım değerler ve kıstaslar ortaya çıkar. Mesela ictimai hayatta 'edeb', iktisadi hayatta 'kanâat ve insaf', eğitim ve öğretimde 'rıza ve gayret', sanatlarda da bedi'yyat (estetik ölçüleri) bizim medeniyet tasavvurumuzun farklı sahalardaki yansımalarıdır ve hepsi aynı zihin dünyasından neşet etmiş umdeler ve değerlerdir.²⁶ Birini diğerinden ayırmak, mesela 'edeb' e riayet etmeye çalışıp sanat zevkinden mahrum olmak; yahut iktisadi alanda kapitalizme uyup, sanat alanında geleneğe bağlı kalmaya çalışmak neticesiz gayretlerdir. Böyle parçacı ve küllîlikten mahrum bir anlayışın varacağı nokta, sanatta, mimaride yahut musikide, orjinallikten uzak ve köksüzlükle ma'lul tezahürlerin ortaya çıkması olacaktır ve olmuştur nitekim. Aslında toplum olarak yaşadığımız trajedi bundan başkası değildir. Eşyaya ve tabiata nasıl bakacağımızı unuttuğumuzdan beri, inşa ve imar ettiğimiz şehirlerimizin ve camilerimizin bir ruhu yok maalesef. Hepsi tornadan çıkmış gibi yeknesak ve donuk bir mahiyet arz etmekte. Tarihi şehirlerimizin çoğunda, sur içi denen

25 Saadettin Ökten, "Geleneğin Sanatkarı ve Değişen Zaman Üzerine Notlar", İS-MEK El Sanatları Dergisi, İstanbul, VII, 34.

26 Ökten, "Geleneğin Sanatkarı ve Değişen Zaman Üzerine Notlar", VII, 34.

bölgeyi dışarıda bırakacak olursak, sur dışı diye tabir olunan bölgelerin hep aynı olduğunu ve kendine ait bir mimarî özgünlük taşımadığını görürüz. Özellikle camilerimizin çoğu, aynı şablondan üretilmiş eserler gibi mimariden tezyinata kadar birbirinin kopyası mahiyetinde. Bu özensizlik, özellikle camilerimizin tezyinatında çok daha belirgindir. Genelde işi ticarete dökmüş ve ehil olmayan ekiplerin elinden çıkmış bu modern camilerle her köşede karşılaşmamız mümkündür. Zira, artık günümüzde cami denince, sadece ibadet yapılan ana mekân anlaşıldığı; caminin, müstemilatından şadırvanına, yazısından kalem işi ve tezyinatına kadar bir insicam arzetmesi gerektiği idrak edilemediği için, caminin yazı ve tezyin işleri çok da önemsenmemekte, masraftan kaçmak için bu işi en ucuza yapabilecek kişilere havale edilmektedir. Hâl böyle olunca ortaya çıkan netice de maalesef içler acısı bir manzara olmaktan öteye gidememektedir. Bugün Anadolu'yu dolaştığımız zaman, zevk-i selimden mahrum bu türden mescidlerin pıtrak gibi yayıldığını, fakat mimarisi, yazısı ve tezyinatıyla bir ruh ve orjinalite taşıyan mescidlere ise çok nadir rastlayacağımızı söylemek ma'lumu i'lâmdan başka bir şey değildir. Bu aslında, değişen ve bulanık, kıblesini kaybeden tasavvurumuzun, keyfiyeti kemiyete tercih ettiğinin bir tezahürü olduğu gibi sanat ve mimaride 'Nasıl?' sorusunun 'Ne?' sorusundan daha önemli olduğunun idrakinde olmamanın da bir neticesidir.²⁷

Aynı durum musiki ve yayıncılıkta da değişik suretlerde tezahür etmiştir. Klasik ilahi formumuzla hiç alakası olmayan ama ismi 'zikirli ilahi' olan ve hep birbirinin tekrarı olan nağmelerden oluşan ezgilerin yer aldığı bazı albümler, bir dönem mütedeyyin camiada en çok satılanlar listesinde hep ilk sırayı aldı. Bu köksüz ve özgünlükten uzak eserler hâlen bazı radyolarımızda yayınlanmaya devam etmektedir. Dinî müzik adı altında üretilen, ama aslında popüler kültürün dinî kisve giymiş hâlimden başka bir mahiyet taşımayan bu eserler, dinî müzik denince, içinde "Allah", "Muhammed" kelimelerinin geçmesini kâfi sayan bir zihniyetin ürünü idiler. Bir musiki eserinin beste,

²⁷ Bu noktada, İstanbul Çamlıca'da geçtiğimiz günlerde inşasına başlanan, üzerinde çokça tartışma yapılan ve projesi, Sultan Ahmet Camii'nin bir kopyası olduğu iddiasıyla eleştirilen cami için, yaklaşık bir yıl önce yazılan ve olaya farklı zaviyelerden bakan iki köşe yazısını hatırlatmayı elzem görüyoruz: Bk. Dücane Cündioğlu, <http://yenisafak.com.tr/aktuel-haber/camlica-icin-yakaris-22.11.2012-425453> (08.01.2013 tarihinde girildi.) Hayrettin Karaman, <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/derdiniz-estetik-mi-cami-mi/35074> (08.01.2013 tarihinde girildi.)



güfte, nağme, enstrüman, yorum ve felsefesiyle bir bütün olduğu idrak edilemeyince ortaya böyle garip neticelerin çıkması normaldi.

Mimari ve musikideki akislerini gördüğümüz bu eşyayı okumadaki idrak ve tasavvur sorunu, yayıncılık alanında da Osmanlıca yazılmış bazı eserlerin sadeleştirilmesi şeklinde tezahür etmiştir ki bunun vehamet açısından diğerlerinden pek de geri kalır yanı yoktur. Bu toprakların iki büyük mütefekkeri Bediüzzaman Said Nursî ile müfessir Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ı özellikle zikretmek istiyorum. Her iki müellifin de aslında yazdıkları dönem itibarıyla pek sade ve akıcı bir dil ve üsluba sahip olan eserleri maalesef, 'herkesin istifadesi' gibi pragmatist bir amaç uğruna, sadeleştirme denen ne idüğü belirsiz bir ameliyeye tabi tutulmuştur.²⁸ Bu toprakların çocuklarının, kendi değerlerine sahip çıkması ve kökleriyle irtibatını muhafazasını teminde önemli yeri olan bu eserlerin böyle bir muameleye reva görülmesi hem bir kültürel sığlaşmaya işaret etmekte hem de ortaya, yayıncılık ahlakına mugayir bir durum çıkarmaktadır. Zira bir eserin kelimelerinde, cümlelerinde yahut üslubunda müellifin izni olmaksızın tağyirata girişmek, müellifin hususen seçtiği kelimelerin yerine muadili olduğu düşünülen başka kelimeler ikame etmek, her şeyden önce o esere ve müellife karşı bir hürmetsizliktir. Bu anlayışa göre aslolan manadır ve bu da başka kelimelerle sağlanabilir, şu hâlde şekle takılmamak, öze odaklanmak gerekir. Hâlbuki şekil mananın kalıbıdır ve mana şekil kalıbıyla ifade edilir. İşte her müellifin mana için seçmiş olduğu kap aynı zamanda onun hususi tercihidir, kelime ve cümleler mananın kalıbı olduğuna göre burada müellifin tercihi çok önemlidir. Zira her kabın hacmi ve boyutları bir değildir. Müellifin manayı dökmek için kullandığı kabın yani kelimelerin ve cümlelerin seçimi direk manaya ve üsluba te'sir eden bir hususiyet taşıdığı için, müellifin tercihini göz ardı etmek bir vebaldir ve ahlaki bir mes'uliyet de doğurur. Bir de bu sadeleştirme işleminin genelde tek kişi değil de komisyonlar tarafından icra edildiği düşünüldüğünde işin vehamet derecesi artar. Çünkü bu durumda, bir müellifin ahenkli ve insicamlı üslubu yerine sadeleştirmede yer alan farklı yazarların her birinin kendi tercih ve üslubu olacağı için ortaya kırk yamalı bohça gibi bir manzara çıkar ki bu durumda artık üslub bir yana, ortada bir eserin olduğu bile tartışmalı hâle gelir.

28 Bediüzzaman'ın Risaleler'inin sadeleştirilmesi hakkında farklı bir değerlendirme için bk. Senai Demirci, "Risale-i Nur'u Sadeleştirmek Üzerine", <http://www.haber7.com/yazarlar/senai-demirci/839293-risale-i-nuru-sadelestirmek-uzerine8230> (01.12.2013 tarihinde girildi.)

Yayıncılık gibi, bir medeniyetin mensuplarının kendi kökleriyle irtibatını korumasında kilit noktayı teşkil eden bir alanda hizmet edenlerin böyle pragmatist ve ticari kaygılarla hareket etmeleri doğrusu büyük bir vebaldir. Özellikle dinî hassasiyeti olan yayın kuruluşlarının, toplumun kendi medeniyet ve kültürüyle irtibatını sağlamasını temin için, sürekli yeni vasıta ve imkânlar bulma gayretinde olması gerekirken, bunun aksine kolaycılığa kaçarak yüksek bir medeniyet ve kültürün mahsulü olan eserlerin seviyesini aşağıya çekmeye teşebbüs etmeleri, ancak akıl tutulmasıyla izah edilebilir.

Mushaf kitabetine ve günümüzdeki tezahürü olan bilgisayar dizgisi Mus-haflara gelince, hâlihazırdaki manzaranın arkasında, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bir tasavvur değişim ve dönüşümün, bir kültürel yozlaşmanın olduğunu görmek mümkündür. Mihenk ve mi'yarın kaybolduğu, sabite ve değişkenlerin yerlerinin değiştiği bu zihniyet dünyasının karakteristik hususiyetlerini şöyle sıralayabiliriz:

- Zarf ile mazruf, şekil ile muhteva arasındaki alâka ve dengeğin göz ardı edilmesi,
- Keyfiyet ve kalitenin yerine kemiyet ve adedin ikame edilmesi,
- Eşyanın/varlığın, arkasındaki değerler sistemi ihmal edilerek ve kendi bağlamından kopartılarak yani derunîlik ve ruhanîlikten arındırılarak anlaşılmaya çalışılması.

Klasik san'atlarımız, medeniyetimizin temel tutamaklarından biridir. Bu san'atlarımız medeniyetin seslerle, kelimelerle, şekiller ve renklerle ifadesidir. Bu san'atların her birinin neşet ettiği ortam, hayatla hattın, hayatla tezhibin ve tezyinatın kaynaştığı ve örtüştüğü bir ortam idi. Bugün bu arka planı anlamadan bu san'atların künhüne vakıf olmak çok zordur. Bu hayat ve san'at denkleminin üzerinde durduğu hassas dengeyi idrak etme gayreti içine girmek başlangıç için iyi bir yol olabilir. Zira bu hassas denge ve denklemin idraki, bir başka ifadeyle, değerlerle biçimler arasındaki hususi ve asil alakayı fehmetme gayreti, bugün karşı karşıya olduğumuz medeniyet tasavvurumuzla ilgili problematiğin en ciddi ve hayati mes'elesidir.²⁹ Dolayısıyla işe doğru yerden başlamak, zahire akseden sorunları arka planıyla birlikte değerlendiren tahlil etmek gerekir. Bu hususta kendini mes'ul sayanların işin bu vechesine hâssaten eğilip hâl çareleri üretmeleri elzemdir kanaatimizce.

29 Saadettin Ökten, İSMEK Türk Kitap Sanatları Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 2007, s. 116-118.



İşin nazarî kısmında, sahih bir medeniyet tasavvurunu tekrar inşa ve ihya vazifesi günümüz Müslüman mütefekkirlerin omuzlaması gereken en ağır yük olarak ortada dururken, öte yandan bu nazariyatı amele döküp pratize etmek de bu ümmetin tüm fertlerinin müşterek sorumluluğundadır.

Asıl mevzumuz olan hat san'atı ve Mushaf kitabeti bağlamında konuyu ele alacak olursak, bugün İslam ülkelerinin çoğunda, İslam harfleri kullanıldığı hâlde, neşriyat alanında, eser basım yayınında estetik ve san'at kaygıları pek nazar-ı itibare alınmamakta, elektronik dizgi sistemi kullanılmaktadır. Hâlbuki 19. asrın ikinci yarısındaki Osmanlı'da, matbaa harflerine çok ehemmiyet verilmiş, halkı günlük hayatta güzel yazı görmeye alışık hâle getirmeye ma'tuf olarak o devrin ma'ruf ve meşhur hattatı Kadıasker Mustafa İzzet Efendi'ye matbaa harfleri 'nesih' hattıyla yazdırılıp muhtelif puntolarda çeliğe hakkolunmuş ve bundan dökülen harfler yakın İslam ülkelerine de yayılmıştır. Lakin günümüze doğru geldikçe yeni baskı teknikleri, hele elektronik dizgi sistemi dünyanın bu en güzel yazısını tanınmayacak bir hâle sokmuştur.³⁰

Ülkemizde ise harf inkılabıyla birlikte neşriyat alanında Latin harfleri kullanılmaya başlandığı için, İslam harflerinin tek kullanım sahası olarak Mushaf kitabeti kalmıştır. Ancak bu alan da günümüz itibariyle elektronik yahut dijital diyebileceğimiz dizgi sistemine yenik düşmüş ve Mushaf diye önümüze konan estetik ve zevkten mahrum dijital metinler bütün bir hayatımızı kuşatmıştır. Cumhuriyetten sonra Mushaf kitabeti durma noktasına gelmiş, son devrin büyük hattatı Hamid-i Amidî (Hamid Aytaç) , biri 'tevfaklı' diye ta'bir olunan, diğeri Hattat Hasan Rıza'nın tertibini esas alarak yazdığı iki Mushafla bu geleneği tekrar ihya etmiştir.³¹ İki Mushaf yazan bir diğeri hattat olan Fahrettin Bilgiç, hattın merkezi İstanbul'dan çok uzakta, çok kısıtlı malzeme ve teknik imkânlarla yazdığı bu Mushaflarla adını Mushaf hattatları arasına kaydetmiştir.³² Günümüz hattatlarından Mehmet Özçay, Hüseyin Kutlu ve Muhsin Demirel de yazdıkları Mushaflarla günümüz şartlarında zor ve meşakkatli olan Mushaf kitabetine katkılarıyla hatırlaması

30 Derman, İslam Kültür Mirasında Hat San'atı, s. 43.

31 Yazdığı Mushafların ilki 1974'te ve sonraki yıllarda, İstanbul, Almanya ve Beyrut'ta basılmış, diğeri ise 1986 yılında İstanbul'da basılmıştır. Bk. Hüseyin Subaşı, Hat San'atını Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Taşıyan Adam Hattat Hamid Aytaç, İstanbul, 2013, s. 24.

32 Hattat Fahrettin Bilgiç ile yazdığı mushaflar hakkında yapılmış bir söyleşi için bk. "Hattat Fahrettin Bilgiç ile Söyleşi", <http://www.kalemguzel.net/hattat-fahrettin-bilgiç-ile-soylesi.html>, (01. 12.2013 tarihinde girildi.)

gereken isimlerdendir. Yine genç nesil hattatlarımızdan M. Arif Vural da tamamladığı ve yakın bir tarihte basılacağı duyurulan Mushafiyla bu kutlu kervana katılmıştır.³³ Günümüz hattatlarından beklenen, hat san'atının merkezinde yer alan Mushaf kitabetine gerekli ehemmiyeti vererek, çağın teknik ve baskı imkânlarından da faydalanmak suretiyle en az bir Mushaf yazarak bu kutlu geleneği devam ettirmeleridir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Kur'an hattını bugün karşı karşıya kaldığı dijital tehlike karşısında korumak, ümmet-i Muhammed'in her bir ferdinin yüklenmesi gereken bir mes'uliyettir. Medeniyet tasavvurumuzu tashih etmek ve köklerimizle tekrar irtibat kurmak için bu elzemdir. Unutulmamalıdır ki, yazının üstün bir sanata yani hüsn-i hatta dönüşerek özel bir mana atfedildiği tek medeniyet İslam Medeniyetidir. Bu cihetle medeniyet tasavvurumuzun alâmet-i fârikası olan bu san'atı, bhusus Kur'an hattını orijinalitesiyle muhafaza etmek, kadim değerlerimize karşı asgarî saygının bir gereğidir.

Bu noktada yayıncılarımızdan bu hususta duyarlı olmalarını ve ticari kaygıları göz ardı ederek keyfiyeti ve kaliteyi esas almalarını bekliyoruz. Dinî eğitim ve öğretim alanındaki yetişmiş eleman ihtiyacını karşılayan İlahiyat Fakülteleri ve İmam Hatip Liselerimizin mes'ul ve yetkililerinin de özellikle Kur'an-ı Kerim derslerinde hüsn-i hat ile yazılmış Mushaf'ların okunmasını teşvik ve te'min etmek suretiyle bu hizmete büyük katkı sunabileceklerini düşünüyoruz. Zira bu işin önü alınmazsa, bu fakülte ve liselerimizden mezun olup öğretici vasfıyla topluma hizmet sunacak yeni neslin Kur'an'ın orijinal hattına, onu okuyamayacak kadar yabancılaşacağı hatta yadırgayacağı bir kehanet değildir ve maalesef olumsuz vakıalarla şahid olunmuş bir tecrübedir. Bu cümleden, hüsn-i hat derslerinin seçmeli de olsa ders müfredatlarına eklenmesi, genç neslin en azından medeniyet ve sanat adına bazı değerleri kazanmasını te'mine yardımcı olabilir.

Bu noktada Diyanet İşleri Başkanlığına da düşen bir vazife olduğu kanaatindeyiz. O da, Mushaf'ın asli hattıyla yazılmasını teşvik ve bu husus için gerekli ortam ve şartları te'min etmesidir. Bir başka husus, Başkanlık yayınları arasında çıkan Hasan Rıza Hattı Mushaf'ların hattının, asıl nüshadan

³³ M. Arif Vural ile mushaf kitabeti hakkında yapılmış bir röportaj için bk. <http://www.dunyabulteni.net/haberler/246055/osmanli-hattatlarinin-gayesi-kurana-hizmetti> (01.12.2013 tarihinde girildi.)



değil de, kopyalarından çoğaltılması neticesinde kaybolan san'at güzelliğini tekrar elde etmesi için yeni baskılarında bunun nazar-ı i'tibare alınmasıdır.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim

Alpaslan, Ali, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, İstanbul, 2012.

Çetin, Nihad M., "*İslam Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi (Yakut Devrinin Sonuna Kadar)*", İslam Kültür Mirasında Hat San'atı, İstanbul 1992.

Derman, M. Uğur, "*Hat San'atında Osmanlı Dvri*", İslam Kültür Mirasında Hat San'atı, İstanbul 1992.

-----, "*Nesib*", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), XXXIII, İstanbul, 2010.

-----, "*Hafız Osman*", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), XV, İstanbul, 1997.

-----, "*Hasan Rıza Efendi*", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), XVI, İstanbul, 1997.

-----, "*Mehmed Şevki Efendi*", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), XXVIII, İstanbul, 2003.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "*Hat San'atımıza Dair Birkaç Söz*", İslam Kültür Mirasında Hat Sanatı, İstanbul 1992.

Ökten, Saadettin, İSMEK Türk Kitap Sanatları Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 2007.

-----, "*Geleneğin Sanatkarı ve Değişen Zaman Üzerine Notlar*", İSMEK El Sanatları Dergisi, VII, İstanbul.

Serin, Muhittin, "*Mushaf (Hat)*", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), XXXI, İstanbul, 1994.

-----, "*Karabisari, Ahmed Şemseddin*", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), XXIV, İstanbul, 2001.

Subaşı, Hüsrev , *Hat San'atını Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Taşıyan Adam, Hattat Hamid Aytaç*, İstanbul, 2013.

Yazar, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, İstanbul, 1997.

Yazar, Mahmud, *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli, I-III*, Ankara, 1981.

“SANAT-MEDENİYET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİLGİSAYAR DESTEKLİ MUSHAFLARIN ORTAYA ÇIKARDIĞI SORUNLAR” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Hüseyin KUTLU*

Üzerinde konuştuğumuz konu başlığı, Kur’an-ı Kerim. İlahi koruma altında bulunan ve insanlığa son peygamberle gönderilen son kitap. Bu ve benzeri ilmî çalışmaları ilahi korumanın bir tecelli vesilesi olduğunu kabul ediyor en azından öyle olmasını temenni ediyorum.

Batı medeniyeti karşısında zayıf düştüğümüz yıllarda, münevver kütlenin akl-ı selimden yoksun heyecanı, memleketi siyâsî, askerî , ictimâî hatalara sürüklemekle kalmamış, KÜLTÜR ve SANATIMIZI kökünden ayırıp koparmayı da becermiştir. Neticede bir imparatorluğun başını yedikten sonra, milletin iliklerine işleyen zehirli tortusunu bırakıp gitmiştir. Bu KÖKSÜZ yaşama hevesi ve heyecanı aslında bir “teşebbüh” hastalığıdır.

Kuşkusuz medeniyetler birbirinden etkilenmiştir ve etkilenecektir. Tanzîmat aydınları ve sanatçıların en büyük yanılması, Batı medeniyetine teşebbüh gayreti hatta onunla AYNİLEŞME ve onda fân’i olma gaffeti olmuştur. Bu hastalıklı anlayış Osmanlı’da başlamış, Cumhuriyet döneminde artmış ve maalesef bugüne kadar da devam edegelmiştir.

Değerli hattat öğretim görevlisi İsmail Kanbaz, İslam medeniyetinin bir Kur’an medeniyeti olduğunu , inananlara bir hayat telakkisi sunduğunu ve vahyin aydınlığında zâhirî-bâtınî her yönüyle onları şekillendirerek onlara yepyeni bir dünyanın kapılarını araladığını ifade ediyor. Sanat, mimarî, musiki vb., asırlar boyu Kur’an medeniyeti mecrasında gelişerek olgunlaşan ve kendi kimliğini oluşturan değerlerin Kur’an damgası taşıdığı bir gerçektir. Zira İslam mimarisi mabed inşasına, tezyînî sanatlarımız da başta hat sanatı olmak üzere Kur’an kitabetine dayanmaktadır.

* Hattat



Hat sanatın tarihî gelişimini özetledikten sonra İsmail Bey, her alana nüfuz eden teknolojinin sanata müdahil olmasını doğru bulmuyor. Biz de aynı kanaatte olduğumuzu belirtmek isteriz. Ancak teknolojiye mağlup olmamak şartıyla onu sanatın hizmetinde kullanmanın karşısında olmamak icab ettiğini de kabullenmek mecburiyetinde olduğumuz kanaatimi burada belirtmek isterim.

“Bilgisayar” ile “hat” kelimelerinin bir terkip olarak “bilgisayar hattı” şeklinde kullanmanın bir garabet olduğu doğrudur. Zira HAT kelimesi özelde HÜSN-İ HAT SANATI için kullanılmaktadır. Diğer yazı çeşitleri için “kaligrafî” ya da “güzel yazı” tabirleri kullanılır. “Bilgisayar hattı Kur’an” tabirini bir övgü vesilesi olarak kullanmak ise büyük bir gaflettir. Naylon çorap piyasaya yeni çıktığı zaman satıcılar, yeminle “%100 naylon” diyerek müşteriyi inandırmaya çalışırlardı. Yine margarinlerin revaçta olduğu dönemlerde köylülere bazılarının kendi ürettiği tereyağını pazarda satıp margarin aldıklarını hatırlıyorum. Bilgisayar hattı reklamlarını buna benzetiyorum. Hele “Kolay okunuyor.” görüşünün tamamen asılsız bir iddiadan ibaret olduğunu her an isbat edebilirim.

İsmail Bey’in günümüze kadar hat sanatının yozlaşmadan geldiği görüşüne kısmen katılıyorum. Çünkü hat sanatı bir zamanlar karşı karşıya kaldığı kaybolma tehlikesinden yozlaşma bataklığına savrulmaktadır. Bilgisayar hattı Kur’an hayranlığı da aslında bunu işaret ediyor. Evet bu manzara Müslümanların medeniyet, sanat ve estetik algılarının NE KADAR KÖRELDİĞİNİ gösteriyor. Bir bakıma BAŞKALAŞAN ve kıblesini şaşırان medeniyet tasavvurumuz, KEMİYETİ KEYFİYETE tercih eder şekilde irtifa kaybına sürüklendiği için çıkmazları çıkarmaya, olmazları oldurmaya çaba sarfediyoruz.

Sonuç olarak “Kur’an hattını, bugün karşı karşıya kaldığı tehlike karşısında korumak, başta Diyanetimiz olmak üzere İlahiyat Fakülteleri, Güzel sanatlar Fakülteleri ve münevverlerimizin görevi olmalıdır. İnsanlık tarihi boyunca yazının HÜSN-İ HATTA ve YAZI MEDENİYETİNE dönüştüğü tek medeniyet İslam Medeniyetidir. Yüce kitabımız Kur’an-ı Kerim, İslam Medeniyetinin alâmet-i farikası olan hat sanatıyla yazılmasını mı? Bu, İslam Medeniyetini yok saymak anlamına gelmez mi?

MUSHAF YAZIMINDA HAT İLE FONT MUKAYESESİ

Doç. Dr. Muhammet ABAY*

1. GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e bir söz olarak vahyedilmiş olsa da onun yaşadığı zaman diliminden itibaren bu sözler yazıya dökülmeye başlanmıştır. Yazma işi kimi zaman sahabîlerin kendi çabalarıyla, kimi zaman da bizzat Hz. Peygamber'in "vahiy kâtibi" olarak isimlendirilen kâtiplere yazdırılmasıyla gerçekleşmiştir. Ancak vahiy sürecinin devam etmesine bağlı olarak Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman diliminde Kur'an ayetlerinin tamamını ihtiva eden bir kitap meydana getirilmemiş, bu iş onun vefatından yaklaşık iki yıl kadar sonra Hz. Ebubekir tarafından hayata geçirilmiş ve bu kitap mushaf olarak isimlendirilmiştir. Yaklaşık 12 yıl kadar sonra Hz. Osman tarafından mushafın sayısı çoğaltılmış ve büyük şehirlere gönderilerek yayılması temin edilmiştir. Bunların dışında Hz. Ali, Hz. Abdullah b. Mesud ve Hz. Übey b. Ka'b gibi sahabîlere ait mushafın bulunduğu da söz edilmektedir. Bu gibi sivil ve resmî çabalar sonucunda mushaf kitabesi ortaya çıkmış ve çok geçmeden Emevîler döneminde mushaf yazımına ayrı bir önem atfedilerek yazının güzelleştirilmesine ve mushafın hüsn-i hat ile yazılmasına gayret edilmiştir. Hatta mushafı güzel yazma çabaları yazının gelişip güzelleşmesine ve mushaf yazımında bir takım geleneklerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Mushaf yazımı yüzyıllar boyunca hattatlar tarafından elle yazılarak çoğaltılmış; bu süreç matbaanın yaygınlık kazanması ve kitap çoğaltmanın en ekonomik aracı hâline gelmesine kadar devam etmiştir. Matbaa sürecinde mushaf önceleri, tipografi, yani tek tek harflerin yanyana dizilmesi

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.



teknîğiyle basılmış, ancak bu teknikle basılan mushaflarda hüsn-i hattın gerektirdiği yazı estetiğini tam olarak yakalamak mümkün olmamıştır. Bu nedenle tipografi tekniğiyle basılan mushaflar bazı bölgeler hariç, yaygın bir rağbet kazanamamıştır. 19'uncu yüzyılın başlarından itibaren kitap basımında litografi, yani görüntünün önce taş kalıba, taş kalıptan da kağıda aktarılması tekniğiyle birlikte mushaf basımı, hattatın kaleminden çıkan bir nüshanın çoğaltılmasını mümkün hâle getirmiş ve mushaf basımında bu teknik yaygınlık kazanmıştır.

Doksanlı yıllardan itibaren gündelik hayatın parçası hâline gelen bilgisayarlar, mushaf yazımı ve basımında da kullanılmaya başlanmıştır. Bilgisayarlarda yazılar, küçük resimler hâlinde tasarlanarak font veya yazı tipi adı verilen bir bilgisayar dosyası içerisinde saklanan harflerin yanyana getirilmesiyle oluşur. Bu da matbaanın ortaya çıkışındaki tipografi tekniğine tekrar dönmek anlamına gelmektedir. Bu durum Latin harfleri gibi ayrıık yazılan yazılarda istenen yazı estetiğinin elde edilmesine engel teşkil etmemekte ise de Arapça gibi hem harfleri bitişik olan, hem de sesli harf yerine harekeler kullanan yazılarda estetik problemler ortaya çıkarmaktadır. Nesih yazısı gibi, tasarımın tek tek harf düzeyinde kalmayıp kelimenin bütünü, hatta önceki ve sonraki kelimeler ve satır içindeki boşluk durumlarının da dikkate alındığı, yani harf, kelime, siyak-sibak ve satır unsurlarının tamamının tek bir tasarım ögesi olarak değerlendirildiği bir yazı göz önüne alındığında bilgisayar yazıları, hattat tarafından yazılan bir nesih hattı karşısında oldukça güdük kalmaktadır. Zira bu yazılarda tasarım ancak harf düzeyinde gerçekleşebilmekte, nihayetinde tek harfe ait tasarımın alternatifleriyle bir miktar daha zenginleştirilebilmektedir.

Hâl böyle olunca da bilgisayar yazılarıyla elde edilen mushaf nüshaları, yazısı bakımından daima eleştiri konusu olmaktadır. Buna rağmen bilhassa Türkiye'de bilgisayar fontlarıyla mushaf basımı 2000'li yıllardan sonra bir hayli yaygınlık kazanmıştır. Bir yandan yayıncıların bilgisayar fontlarıyla mushaf basmaya devam etmesi, öte yandan sanatkarların bu baskılara yönelttikleri eleştiriler beraberinde bazı soruları da getirmektedir. Acaba mushaf yazımında bilgisayar yazısının kullanılması zorunlu ve kaçınılmaz bir hâl midir; bilgisayar imkânları ile hüsn-i hattın esaslarını bir araya getirmek mümkün müdür; mümkün ise bu ne oranda gerçekleştirilebilir? Bu sorulara cevap bulunuduğunda mushaf yazımında bilgisayar yazılarının kullanılması

mesalesi muhtemelen farklı bir veche kazanacak ve eleştirileri büyük oranda ortadan kaldıracak bir sonuç elde etmek mümkün olacaktır.

Bu çalışmada öncelikle hattın tarihsel süreçte gösterdiği gelişim ve değişim göz önüne alınmak suretiyle mushaf kitabesinde hüsn-i hattın nasıl bir konum ihraz ettiği ortaya konulacak ve bu zaviyeden hareketle bilgisayardaki hat mesabesinde addedilebilecek font mefhumu ve kullanım alanları ele alınacak ve mushaf kitabeti açısından “hüsn-i hat” ile “hüsn-i font” farkları ve ortak noktaları tespit edilecek, fontun kullanımının gerekli olup olmadığı sorgulanacak ve hat ile fontu uzlaştırmak için yapılabilecekler hususunda teklifler sunulacaktır.

2. MUSHAF YAZIMINDA YAZININ GELİŞİMİ

Malum olduğu üzere tilavet, Kur’an’ın sesli temsiliyi oluştururken kitâbet de yazılı temsiliyi oluşturmaktadır. Kur’an’ın Müslümanların gözündeki saygınlığı, her ikisinin de güzellik açısından zirvede olmasını gerektirmektedir. Ancak gâye hüsn-i tilavet ile hüsn-i kitâbette zirveyi yakalamak olsa da, daha aşağı seviyedeki tilavetler ve kitâbetler de tarih boyunca var olmuştur ve olmaya devam edecektir. Burada sorulacak soru gerek tilavet güzelliğinin ve gerekse kitâbet güzelliğinin dinî bir kaygıyı mı yoksa estetik bir kaygıyı mı temsil ettiği.

Mushaf’ı güzel yazı ile yazmanın dinî bir kaygıdan mı yoksa estetik ve sanatsal bir kaygıdan mı kaynaklandığı sorusuna verilecek cevap, mushaf kitabesinde hat sanatının ve hüsn-i hattın yerinin ne olduğunu da belirleyecektir. Burada ikisi arasında bütünüyle bir ayırım olmadığını, daha doğrusu sanatsal kaygının dinî hassasiyetle beslenmiş olabileceğini kabul etmekle birlikte, bizim bu soruya vereceğimiz cevap, bu hassasiyetin sanatsal bir kaygıdan kaynaklandığı yönündedir. Kur’an’ın yazılmasını emreden herhangi bir emir bulunmadığı gibi, güzel biçimde yazılması veya herhangi bir şekilde yazılması gerektiğini ifade eden dinî veya dünyevî bir emir de bulunmamaktadır. Kur’an ayetlerinin yazılması, daha ziyade Kur’an’ın muhafazası bağlamında değerlendirilmiş ve Kur’an’ın korunmuşluğu söz konusu edildiğinde ilk olarak onun yazıya geçirilmesine dikkat çekilmiştir.¹ Bu durumda yazıda öncelik güzelliğe olmayıp sıhhate verilmiş olmaktadır.

1 Bizim kanaatimize göre Kur’an’ın korunmuşluğu yazılması yönüyle değil, Hz. Peygamber’in sağlığında onun varlığı ve ashabın ezberlemesi ile; onun vefatından sonra da yine başta ezberlenmesi, sonra ikinci bir tedbir olarak yazılması iledir. Bu



Durum bu olunca Kur'an hattının güzelleştirilmesi, mushafların hüsn-i hat ile yazılması, bir yönüyle Kur'an'a duyulan saygının tezahürüdür; bir başka yönüyle de zahirî güzelliğin manevi güzelliğe de delalet edeceği yönündeki hüsn-i zandır. Kısacası sanatkarlar Kur'an'ın güzelliğini anlatmanın yolunu onun zahiri temsilcisi olan mushafları en güzel şekilde süslemekte bulmuşlardır. Bu da ilk olarak mushafın yazısını en güzel surette yazarak başlamış ve nihayetinde yazıyı bütünleyici unsurlar olarak tezyinat ile birlikte kemale ermiştir.

Burada mushaf hattının tarihsel süreçte sürekli gelişerek güzelleştiğini, buna rağmen hiçbir zaman önceki hâlini inkar etmediğini, önceki mushaflar güzel yazılmamıştı diye bir yaklaşımın ortaya çıkmadığını belirtmekte yarar vardır. Hz. Peygamber döneminden kaldığı tahmin edilen bazı sureler ve mektuplardaki yazılar incelendiğinde yazılarının son derece iptidaî oldukları, harflerin veya kelimelerin satır hizasında düz bir şekilde ilerlemedikleri, harflerin de ölçülü olmadıkları görülecektir. Üstelik "bâ, tâ, sâ, nûn, yâ veya cîm, hâ, hâ" gibi sesler yazıda aynı şekilde gösterilmiş, bunları birbirinden ayıracak herhangi bir işaret de kullanılmamıştır. Keza Arapçada sesli harf bulunmadığından hangi harfin hangi sesle okunacağı da ancak öğretime dayalı olarak hâllenedilebilmiştir.

Hz. Ebubekir ve Hz. Osman zamanında yapılan mushaf çalışmalarında kullanılan yazının karakteristiği hususunda elimizde hiçbir veri bulunmamasıyla birlikte benzer sesleri ayıran işaretler ve hareketlerin bu mushaflarda yer almadığı kaynakların ittifakla belirttikleri bir bilgidir.

Selef uleması Kur'an'dan olmayan hiçbir şeyin Kur'an'a katıştırılmasını istememiştir. Buna rağmen henüz sahabe neslinin hayatta olduğu ilk asrın ortalarında, benzer sesleri ayıran noktalar ile hareke konumuna denk gelecek farklı renkteki noktaların mushaflara ilave edilmesi söz konusu olmuştur. Bu işaretlere ihtiyatlı yaklaşımlar görülse de ekseriyet bunların mushaflara ilave edilmesinde bir sakınca görmemiş, hatta Kur'an öğretimi açısından lüzumuna bile kail olmuştur.

Bütün bu durumlar mushaflardaki yazının Kur'an'ın asli bir unsuru olarak telakki edilmediğini göstermektedir. Yazının güzelleştirilmesi de bu açıdan

durumda Kur'an'ın senedi yazı veya mushaflar değil; asr-ı saadetten günümüze icazet ve sened zincirine bağlı olarak devam eden hafızlar silsilesidir, yani hıfzdır.

ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Nitekim hüsn-i hat ile mushaf yazımı ilk kez Emeviler döneminde üzerinde durulan bir husus olmuş ve hattat Halid b. Ebi'l-Heyyâc ilk kez hüsn-i hat ile mushaf yazmaya başlamıştır.

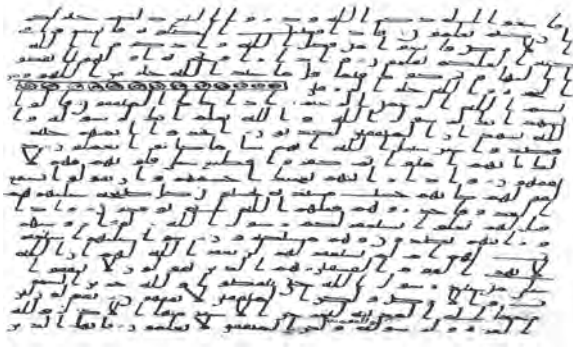
Emeviler döneminden bugüne intikal eden bir hayli mushaf bulunmaktadır. Bunların yazıları incelendiğinde bazı harflerin üst kısımlarının sağa doğru meyilli oldukları, aynı zamanda da kalın ve köşeli oldukları görülmektedir. Sonraları harflerin meyilleri düzleşmiş ama köşeli ve kalın karakteri devam etmiştir. Genel ismiyle kufi olarak adlandırılan bu hat çeşidi mushaf yazımında hicri yedinci ve sekizinci asırlara kadar kullanılmıştır.

Öte yandan katipler gündelik yazışmaları hızlandırmak için harfleri daha yuvarlak yazmaya ve meyillerini de sola doğru, yani yazının akış yönüne doğru çevirmeye başlamışlardır. Bu tarz harflerle ilk mushaf dördüncü asrın sonlarında İbnü'l-Bevvâb tarafından yazılmıştır. Bu mushafta hareke için nokta kullanımı terk edilmiş, onun yerine hareketlerin bugün de geçerli olan şekilleri kullanılmıştır.

İlerleyen zaman dilimlerinde mushafı güzelleştirmek için farklı yazı türleri, farklı sayfa tasarımları ve farklı tezhip denemeleri yapılmıştır. Nihayet mushaf yazımı Şeyh Hamdullah'ın yazdığı mushafarla hat, serlevha, sure başlıkları gibi unsurlar bakımından istikrar kazanmış ve bugüne kadar bu usul devam etmiştir. Sayfa düzeninde ayet berkenâr denilen tasarım ise kökeni eskilere dayanmakla birlikte yirminci yüzyıl başlarında mushaf basımıyla birlikte yaygınlık kazanarak standart hâle gelmiştir. Böylece mushaf yazısı yaklaşık 900 yıllık bir zaman diliminde, Şeyh Hamdullah'ta ulaştığı kabul edilen kemâl noktasına varabilmiştir.

Bütün bu anlatılanlar mushafın gerek yazı, gerek tasarım ve gerekse tezyinat unsurları bakımından uzun yıllar değişim geçirdiğini ve nihayet estetik açıdan bir denge yakalanmış olduğunu gösteriyor. Ancak bugün mushaf denilince akla hat, tezhip ve tasarım bakımından zirveye çıkmış hâli akla gelmekte, daha önce geçirmiş olduğu süreçler hesaba katılmamaktadır.

Bu durum, yazısı veya tasarımı değişmekle veya estetik açıdan kusurlu olmakla mushafın mushaf olma özelliğinin değişmeyeceğini, bozulmayacağını gösterir. Gaye mükemmeli yakalamak olsa da mükemmel olmayan da daima mushaf olarak kabul edilmiştir.



Türk ve İslam Eserleri Müzesi, nr. 87



İbnü'l-Bevvâb Mushafı

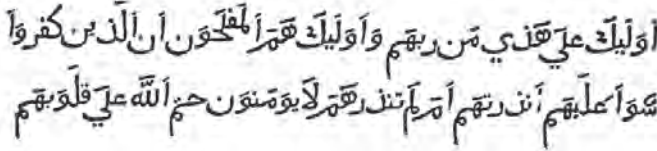


Şeyh Hamdullah Mushafı, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. AY6662

3. MUSHAF BASIMINDA YAZININ GELİŞİMİ

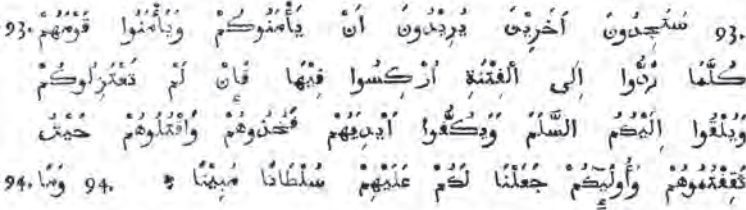
Kitap üretiminde matbaanın kullanılmasıyla birlikte aslında hat sanatı da yeni bir safhaya girmiştir. Bu süreçte Arapça açısından harflerin gelişmesi ve güzelleşmesi, aynı elle yazılan hattın gelişmesi ve güzelleşmesi gibi yüzyıllar süren bir zamana yayılmıştır. Nitekim 1537'de Venedik'te gerçekleştirilen ilk matbu mushafın harfleri ile 1923'te Kahire'de gerçekleştirilen Emiriyye Mushafı'nın harfleri mukayese edildiğinde 400 yıllık süreçte tipografi usulüyle mushaf yazımının aldığı mesafe net olarak görülecektir.

Öte yandan bu örnekler aynı zamanda sürecin uzunluğuna rağmen değişimin ve hüsn-i hatta yaklaşımının ne kadar az gerçekleştiğini de göstermektedir.



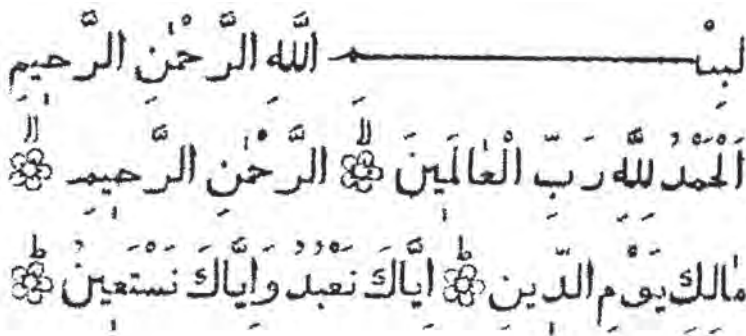
أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ أَلَّذِينَ كَفَرُوا
سَاءَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ أَمْ تَلْمِزُهُمْ لَآيُؤْمِنُونَ حَمَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ

Venedik 1537



93. سَجِدُونَ أَخْرِجُوا يُرِيدُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا بِكُمْ وَيَأْتِنَا قَوْمَهُمْ
كَمَا زِدُوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَبُوا فِيهَا فَإِنْ كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ
وَبَلِّغُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فُحِّدُوهُمْ وَأَقْبَلُوهُمْ حَيْثُ
تَقَعْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا 94. وَمَا 94.

Hamburg 1694



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ أَيْكَ نَعْبُدُ وَأَيْكَ نَسْتَعِينُ

Saint Petersburg 1787



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 ١ إِذَا الْشَّمْسُ كُوِّرَتْ ٢ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ٣ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ٤ وَإِذَا
 الْعِشَارُ عُطِّلَتْ ٥ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ٦ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ٧ وَإِذَا
 الْبَنَادِقُ خُيِّرَتْ ٨ وَإِذَا الْبُيُوتُ تَسْفَرَتْ ٩ وَإِذَا الْبُيُوتُ كُنُوزٌ ١٠ وَإِذَا

Leipzig 1834

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ
 وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَإِبرِئِهِمْ بَعْدَ لَيْلٍ وَسُجُودٍ وَكَرِيمٍ
 وَالَّذِي خَلَقَكُمْ

Kazan 1853

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ
 الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ
 نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا
 الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ
 أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ
 عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

Bulak 1882

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ١ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٢
 مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ٣ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ ٤
 نَسْتَعِينُ ٥ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٦

Kahire 1923

Türkiye’de tipografi tekniğiyle basılmış herhangi bir mushaf numunesine rastlamadık. Zira litografi tekniği hattatın kaleminden çıkmış mushafın tıpkı basımına imkân sunduğundan resmî olarak mushaf basımının başladığı 1873 yılından günümüze hep temeli hatta dayalı mushaf basılmıştır. Ancak 1923 yılında ilk baskısı, 1952 yılında da gözden geçirilmiş ikinci baskısı neşredilen Emiriyye Mushafı, Arap dünyasında uzun yıllar tıpkı basım olarak çoğaltılmıştır. Osman Taha Hattı’yla yazılı Mushaf’ın ilk olarak 1985’te Medine’de basılmasından sonra Arap aleminde bu Mushaf yaygınlık kazanmıştır. Kazan’da da 1905’te basılan tipografik mushaf yaygınlık kazanmış olup günümüzde de bu mushafın tıpkı basımları sürdürülmektedir. Muhtemelen de Kazan dışında, İslam dünyasının hiçbir yerinde tipografik yazıya dayalı mushaf basımı sürdürülmemektedir.

4. ELEKTRONİK ORTAMDA MUSHAF YAZISININ GELİŞİMİ

1980’li yılların sonlarına kadar sınırlı alanlarda kullanılan bilgisayarlar bu tarihlerden sonra hayatın her alanına girmeye başlamıştır. Önceleri sadece özel işaretler üreten bir cihaz iken sonraları ekran ve ekrandaki görüntüyü kağıda dökebilen bir hâle dönüşmüş, zamanla da ekran, yazı yazmak için klavye, komut vermek için fare, görüntü için ekran bilgisayarın bütünleyici parçaları olmuştur. Bugün muhtelif ebatlardaki çok sayıda cihaz benzer imkânları sunmaları ve aynı mantıkla çalışmaları nedeniyle bilgisayar sınıfı cihazlar olarak kabul edilmektedir. Akıllı telefon, tablet, laptop, desktop gibi farklı isimlerle anılan farklı ebat ve biçimdeki cihazlar bilgisayar sınıfı cihazlardır.

Bilgisayarların grafik yeteneklerinin artmasıyla birlikte kitap tasarımı ve üretimi için kullanışlı bir araç hâline gelmiştir. Bugün için gerçek hayattaki pek çok materyalin gerçek olmayan gerçekimsi (sanal) görüntüsünü oluşturmada vazgeçilmez bir araçtır.

Kitap tasarımında olduğu gibi mushaf tasarımında da bilgisayardan uzun yıllardır istifade edilmektedir. Ancak önceleri bu istifade sadece bir hattatın yazmış olduğu metnin üzerinde rötuş kabilinden işlemleri yapmakla sınırlı iken 2000’li yıllara doğru Kur’an metni de bilgisayarın sunduğu yazı imkânları ile üretilmeye başlanmış, bilhassa Türkiye’de bu imkânla çok sayıda mushaf basılmıştır.



Aslında bilgisayar metni kodlamak suretiyle işler. Bu kodların ekranda gösterilmesi ve kağıda basılabilmesi için font adı verilen bir dosya kullanılır. Font içerisinde her bir koda karşılık gelen harf için muhtelif şekiller barındıran, böylece herhangi bir dilde yazı yazabilmek için gereken bütün harf ve işaretlere ait resimlerin bulunduğu bir dosyadır. Mesela bilgisayar metni işleme sürecinde 0000010111 koduyla bir sinyal taşır, ama bu sinyal ekran ve kâğıtta, font dosyasında bu koda karşılık gelen harf veya simge resmi kullanılarak gösterilir.

Font dosyaları iki aşamalı bir süreçle üretilir. Birinci aşaması fontun içinde yer alacak şekillerin tasarlanması safhasıdır. İkinci aşama da bu şekillerin peşpeşe geldiklerinde birbirleriyle uyumlarını sağlayacak şekilde programlanması safhasıdır. Bilhassa Arapça gibi birbirine bitişik harflerle yazılan yazılarda kaliteli bir yazı görüntüsü ortaya koyabilme bakımından her iki safha da son derece önemlidir. Çünkü harf tasarım aşamasında sadece bir harfin tek başına durduğu şekli tasarlamak yetmemekte, aynı zamanda önesindeki ve sonrasındaki harfle yanyana geldiklerinde oluşan farklılıkları da önceden bilip tasarlamak gerekmektedir. Programlama aşamasında da bu tasarımın hangi kombinasyonda ortaya çıkacağı tanımlanarak yazma safhasında birbiriyle uyumlu harf şekillerinin yanyana gelmesi sağlanmaktadır.

Font üretiminde bizi ilgilendiren asıl süreç harflerin tasarımıdır. Bilgisayarda kullanılacak harfleri tasarlarken sıradan bir şekil çizmek mümkün olabileceği gibi ölçüleri olan, ayrıca başka şekillerle yanyana geldiklerinde birbirleriyle uyumlu duran harf şekilleri çizmek de mümkündür. Yani font tasarımında da tasarımın sıradanlık yönü bulunabildiği gibi profesyonellik ve sanatsal yön de bulunabilmektedir. Latin yazısı gibi harflerin ayrı durduğu yazılarda ölçüleri tutturmak, Arap yazısı gibi harflerin bitişik durduğu yazılara göre çok daha kolaydır. Çünkü ayrı yazılan metinlerde ölçüler sadece tek harfi ilgilendirmekte, yanyana gelme durumunda bir harfin ölçüleri diğerine etki etmemekte, sadece aynı biçimin daha uygun yanyana gelmesini sağlayacak pozisyon ayarlamaları yeterli olmaktadır. Hâlbuki Arap harfleriyle yazılan metinlerde, bilhassa nesih yazısı gibi bir yazıda harflerin gövdeleri aynı kalmakla birlikte bitişme biçimleri değişmekte, yerine göre harf bitişirken pozisyon değiştirmekte, sonuç olarak kelimenin bütününde de ölçülerin yakalanması gerekmektedir. Bu durum Arapçada kaliteli font üretimini zora sokmaktadır. Bu nedenle de estetik seviyesi yüksek Arapça font sayısı çok sınırlı sayıdadır. Tasarlanan fontların çoğu da yukarıda

bahsettiğimiz özellikleri taşımayan, yani tasarımın harf seviyesinde kaldığı fontlardır. Sonuç olarak Arapçada tasarımın harf seviyesi ve terkip seviyesi olmak üzere iki durumu söz konusudur ve bu konuda iyi bir tasarım elde etmek kesinlikle sanatkâr işidir.

Mushaf yazımı söz konusu olduğunda iyi bir font tasarlamak da yeterli değildir. Zira fontun içinde sadece harfler ve harf terkipleri tasarlanabilmektedir. Mushafalarda sayfa tasarımı da son derece önemlidir. Zira mushafın berkenar olması durumu metin tasarımının sayfadan sayfaya değişmesini getirmektedir. Bu da her sayfanın başlı başına ayrı bir tasarımı demektir ki fontun esnekliğini ve sayfa tasarımını tamamlamasını zora sokmaktadır. Mushafardaki sıkışık sayfalar ile seyrek sayfaların mukayesesini bu durumu daha açık şekilde ortaya koyacaktır.

Daha önce mushaf için gelenek hâline gelmiş bir şeklin ortaya çıktığını ifade etmiştik. İşte mushafın bu standartlarına uygun bir font üretmek ve bu fontu kullanarak Kur'an metnini yazıp sayfa tasarımını oluşturmak bir dizi problemler barındırmaktadır. Fakat bütün bu problemlere bakılmaksızın Türkiye'de son yirmi yıllık süreçte çok sayıda mushaf basılmıştır. Ne var ki bunların bir kısmı matbaa sürecinde harf tasarımının taşıdığı sadelik seviyeden daha ileriye gidememiştir. Son on yıllık süreçte ise bu konuda yeni çalışmalar ortaya çıkmış ve başarılı sonuçlar elde edilmiştir.

Bilgisayarla Üretilmiş Bazı Nesih Hattı Örnekleri

يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ

Arabic Typsetting

ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

KFGQPC Uthmanic Script HAFS

وَمَنْ يُعْظَمِ شَعْبَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ

Abdo Naskh Pro (Mushafu Misr)

وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

Hizmet Vakfi Mushafi



وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً

Muhammet Abay'a Ait Bir Hat Çalışması

وَإِن يَّمْسَسْكَ اللهُ بَصِيْرًا فَلَآ كَاشِفٌ لَّهٗ وَاِلَّا هُوَ اِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ

Diwan Mishafi

اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ اَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ

Tasmeem: Decotype Naskh

Öte yandan fontun sadece kağıda basılacak mushaf üretimde kullanıldığını düşünmemek gerekir. Bugün kağıda hiçbir şekilde transfer edilmeyen, sadece bilgisayarlar arasında yayılan çok sayıda uygulama söz konusudur. Mesela konferans veya konuşma yaparken perdeye yansıtma, televizyon yayınında, internet yayınında veya bir makaleyi yazarken, bir kitabı yazarken hep ayet metinleri kullanılmaktadır. Bütün bu alanlarda Kur'an metninin kullanımını söz konusu olduğunda hep font devrededir.

5. HAT İLE FONT FARKI

Font ile hat arasında büyük oranda benzerlikler bulunsa da aslında aralarında ciddi farklar söz konusudur. Bizim açımızdan önemli olan temel farklar şunlardır:

Font ne kadar gelişmiş olursa olsun, ne kadar tasarım harikası bir nitelik taşırsa taşısin, yine de tasarımın sunduğu imkânlar sabittir ve bir font içerisinde hapsolmuştur. Hâlbuki hattat bir metni yazdığına böyle bir kısıtlama söz konusu değildir. Hattın ölçüleri vardır, ama bir hattatın bu ölçülere riayet ederek yazdığı her harfin mikro düzeyde birebir diğerinin aynısı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu yazı için bir kusur değil, aslında bir zenginliktir. Örnek vermek gerekirse fontta bir veya birkaç tane nun harfi tasarlanabilir. Ama sayfa içinde yer alan mesela yirmi tane nun harfi mikro seviyede bütünüyle diğerinin aynısıdır. Çünkü font dosyasının içinde bir tane nun resmi vardır ve yazıda nun harfinin geçtiği her yerde bu nun resmi tekrar eder. Bu durum yazıda bir donukluk meydana getirir. Hatta ise bu donukluk söz konusu olmaz. Zira hattat mikro seviyede aslında birbirinden farklı yirmi tane nun harfi yazmıştır. Fontun içinden çıkarılan

nunlar üst üste konulduğunda tek harf varmış görünsütü elde edilir. Hattatın yazdığı nunlar üst üste konulduğunda kenarlarda farklılıklar kendini gösterecektir. Bu durum fonttan üretilen yazıya daha mekanik, donuk ve sabit bir görüntü verirken hattatın yazdığı yazıya daha yumuşak, daha canlı ve hareketli bir görüntü kazandırmaktadır.

Öte yandan font ile yazılmış bir yazı, yazma aşamasında veya yazma işlemi bittikten sonra istenilen büyüklüğe ayarlanabilir. Satır içinde yeni büyüklüğe göre harfler yeniden şekil alır ve satırı doldurur. Hat ise yazma aşamasında ayarlanan büyüklüktedir ve büyütülüp küçültülmesi mümkün değildir. Yazma işlemi bittikten sonra görüntü olarak büyütülüp küçültülebilir, ama kelimenin satır içindeki duruşu değişmez. Yani fontta gerçek anlamda büyütme ve küçültme yapılabılırken hatta sadece yakınlaştırma veya uzaklaştırma (zumlama) yapılabilmektedir.

Metin olarak kodlanmış bir kaynak içerisinde kelime araması yapılabilmesi, bulunan kelimenin işaretlenmesi, istenen harfin veya hareketin renkli olarak gösterilmesi, bunun canlı olarak değiştirilebilmesi, harf veya hareketlerin farklı font stilinde gösterilebilmesi, başka yazı tiplerine uyarlanabilmesi, programlar arasında transferinin yapılabilmesi gibi çok sayıda imkân bulunmaktadır. Ayrıca metnin gerek ekran gösteriminde, gerekse kağıda basımında kalite kaybı ve grafik bozulması söz konusu değildir.

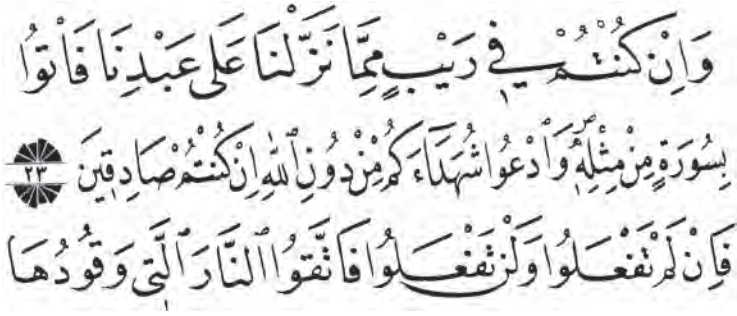
Mübtediler için hareketlerin harfin üzerindeki veya altındaki pozisyonu çok önemlidir. Font bu imkânı tasarım aşamasında yapma imkânı vermektedir. Ayrıca bunu yazılımsal olarak değiştirmek de mümkün olabilmektedir. Hatta yazım safhasında hareket bir kez konulur ve konulduğu yerde sabit kalır, bunu yazılımsal olarak değiştirmek mümkün değildir.

Hacim bakımından oldukça az yer tutması yönüyle de internet ve mobil cihazlarda kullanım açısından son derece caziptir. Hat ile elde edilen görüntüler grafik olarak işlendiğinden hacimleri oldukça büyüktür ve internet gibi ortamlarda transferi uzun zaman almaktadır. Bu da hız gerektiren durumlarda font kullanımını daha cazip kılmaktadır.

Ayet metinlerinin yazılması gereken kitaplarda hattın kullanılmasının zorlukları yanında bazı sakıncaları da bulunmaktadır. Hâlbuki font satırdaki boşluk miktarını otomatik olarak doldurarak hattın sabitliğinden kaynaklanan problemlerin oluşmasına fırsat vermemektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının basmakta olduğu *Kur'an Yolu Tefsiri*'nden alınan aşağıdaki satırlar tefsir kitaplarında hattın kullanılmasının tasarım açısından doğuracağı kusurları



göstermesi bakımından ilginç bir örnektir. Bu örnekte satırı doldurabilmek için ilk satır esnetilerek genişletilmiş, ikinci satır ise daraltılmış; böylece harflerin asli ölçüleri kaybolmuştur.



Font ile gösterilen metinlerde metnin istenen birimi üzerinde işaretleme yapmak mümkün olduğundan bu işaretli birime karşılık gelen harfleri de farklı renk ve ebatta gösterebilmek, bu işaretli kısmı ses ile eşleştirmek mümkün olabileceğinden yazı ile ses senkronizasyonunu harf seviyesinde göstermek mümkün olabilecektir. Bu da harfi ve harekeyi renklendirmek suretiyle yapılabilecektir. Hat ile yazılı metinlerde bu tür bir senkronizasyon sağlamak imkânsız olmasa da uygulaması çok emek ve zaman isteyen bir iştir.

6. MUSHAF YAZIMINDA HAT İLE FONT TERCİHİ

Şüphesiz mushaf yazımında aslolan tek başına sanatsal mükemmeliyet değildir, aynı zamanda hatasız ve okunabilir olmak da aynı derecede ehemmiyet taşımaktadır. Ancak bunlardan hangisine öncelik verilmesi gerekir sorusuna verilecek cevap hatasızlık ve okunabilirlik yönünde olmalıdır. Sanatsal mükemmeliyet bu iki özelliği tamamladığı oranda kullanılmalıdır.

Yazısı ister hatta dayansın, isterse fonta dayansın, günümüzde mushafların çoğaltılmak üzere basıma hazırlanması aşamalarının tamamı bilgisayarda yapılmaktadır. Ancak burada bilgisayar kullanımından kastımız sürecin bu safhası olmayıp Kur'an metninin ilk yazım safhası, çoğaltılacak ana nüshanın hazırlanış biçimidir. Bu safhada tercih fonttan yana mı olmalıdır, yoksa hattan yana mı?

Bu soruya bizim vereceğimiz cevap aslında ikisinin, birbirlerinin alternatifi olmadıkları yönündedir. Hat, mushafın sahip olduğu görkemi tamamlayan unsurlardan birisi olması nedeniyle mushafın azametini, sanatsal uyumunu

yansıtabilmek için kaçınılmaz bir unsurdur. Ancak hattın ortaya çıkardığı bazı okuma problemlerini ortadan kaldırma ile bilgisayarlardaki kullanım esnekliği gibi yönlerden font vazgeçilemez konumdadır.

Hat ve font birbirlerinin alternatifleri olmadıklarına göre ortadaki sorun nedir? Sorun mushaf basımında kullanılan çok sayıdaki fontun estetik açıdan mushafta aranan mükemmellikten çok uzakta olmasıdır. Bu yönüyle font kullanarak mushaf hazırlamak mushaf yazımında gelinen kemal noktasından geriye doğru bir gidiş demektir. Tıpkı matbaa sürecinde bu geriye gidişin yaşandığı gibi burada da yeniden bir başlangıç yapılmıştır. Ancak font teknolojileri hatta ait pekçok özelliği taklit etmeye ve fonta yansıtmaya elverişli imkânlar sunmaktadır. Bu durumda yapılması gereken husus, font üretiminde hattın sahip olduğu kemâli yakalamaya çalışmaktır. Bunun örnekleri şu an vardır ve üzerinde çalışıldıkça daha mükemmel sonuçlar da elde edilebilecektir.

Bugün bir yandan hatta dayalı mushaflar basarken öte yandan okuma zorluğu çekenlere fontun sunduğu imkânlarla hazırlanmış mushaflar basılabilir. Öte yandan mobil cihazlarda ve bilgisayarlarda takdim edilen Kur'an programları, mushaf uygulamalarında da font çok daha zengin imkânlar sunacağından font kullanımı tercih edilmelidir.

7. SONUÇ VE TEKLİFLER

Mushaf yazımında gerek hat ve gerekse sayfa tasarımı sanatsal güzelliği yakalamak bir esastır. Ancak bu güzellik hiçbir şekilde hatasız ve kolay okunabilirliğin önüne geçirilmemelidir.

Font hattın bir alternatifi değildir, tamamlayıcısıdır. Yerine göre her ikisine de ihtiyaç vardır.

Bugün font tasarımı hattaki kemali ve esnekliği tam olarak yakalayabilmiş değildir, ama yaklaşmıştır. Bir yönüyle font tasarımı mushaf yazımında hattın ilkel dönemlerine bir dönüştür. Bu geçici bir durumdur ve font tasarımı ve programlaması kemâle doğru bir seyir takip etmektedir ve bir süre sonra bütünüyle olmasa da büyük oranda hattı taklit edebilecektir.

Bugünkü bilgisayar teknolojileri açısından hat kaçınılmaz bir kullanım alanına sahiptir ve bilgisayar veya mobil cihaz ekranlarında mushaf hattının programlanabilmesi ve istenen esnekliğin sağlanabilmesi için font mutlaka kullanılması gereken bir araçtır.



8. KAYNAKLAR

Abay, Muhammet, “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Mushaf Basımı”, Basılmamış Tebliğ Metni, Osmanlı’dan Günümüze Kur’an ve Hüsni Hat Sempozyumu, Amasya, 02.11.2013.

Albin, Michael W., “Printing of the Qur’an”, *Encyclopaedia of the Qur’an*, Leiden; Boston: Brill, 2004, IV, 264-276.

“Font”, *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Font> [16.01.2014].

“Lithography”, *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Lithography> [07.01.2014].

<http://abdofonts.com/abdo-naskh-pro.html>

http://fonts.qurancomplex.gov.sa/?page_id=38

<http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/13652725>

http://www.islamicmanuscripts.info/reference/old_books/Quran-1537-Venice/Quran-1537-Venice-000-007.pdf

<https://archive.org/details/coranitextusar00fl>

<https://archive.org/details/coranitextusara00flgoog>

<https://www.microsoft.com/typography/fonts/family.aspx?FID=283>

“MUSHAF YAZIMINDA HAT İLE FONT MUKAYESESİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Doç. Dr. Fatih ÖZKAFA*

ÖZET

Hattatlar, tarih boyunca Kur'an-ı Kerim hattını en güzel şekilde yazmak için çaba sarf etmişler ve hayatlarında bir kere de olsa Mushaf-ı Şerif yazabilmeyi en önemli sanat faaliyeti saymışlardır. Ancak matbaanın yaygınlaşmasından itibaren Mushaf kitabetiyle iştigal eden hattat sayısı da peyderpey azalmıştır. Piyasada hâlen mevcut olan ve klasik nesih hattıyla yazılmış matbu Mushaflarda genellikle rastlanan sorun, baskı kalitesinin düşük olmasıdır. Bu Mushafların hattatları Hafız Osman, Kayışzade Hafız Osman, Hasan Rıza gibi meşhur hattatlar olsa da yıllardır baskıdan baskıya nakledilerek çoğaltıldığı için birtakım kalite bozulmalarına maruz kalmıştır. Bunların neticesinde ve Latin harflerini kullananların Kur'an harfleriyle arasına zamanla mesafe girmesi sonucunda hattat yazılarının zor okunduğuna kanaat getirilerek bilgisayar fontu ile Mushaf dizip basma faaliyetleri çoğalmıştır. Bunun bir başka sebebi ise ekonomik ve ticarî kaygılar olmuştur. Çünkü yazma Mushafların kaliteli baskılarını yapmak veya iyi bir hattata Mushaf yazdırmak oldukça maliyetli ve külfetli işlerdir. Bilgisayar fontunu öne çıkaran reklam ve tanıtım çabaları, hüsn-i hat ile yazılmış olan Mushafları okunaksız gibi lanse etmektedir. Yeni tekonolojik cihazlar için Arapça fontların geliştirilmesi bir ihtiyaç olmakla birlikte, font, hattın ikamesi gibi gösterilmemelidir. Çünkü bu aynı zamanda bir medeniyet meselesidir. Nesih hattının ve Mushaf hattatlığının teşviki için daha çok mesai harcanmalıdır.

Anahtar Kavramlar: Mushaf, Hat Sanatı, Nesih, Bilgisayar Fontu, Estetik, Medeniyet.

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Hattat.



GİRİŞ

Nazil olmaya başladığından bugüne kadar Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yazıya dökülmesi hususu büyük bir titizlikle ele alınmıştır. İslam öncesinde estetik bir kıymet atfedemeyeceğimiz Arap yazısı Kur'an ile müşerref olunca yavaş yavaş sanat yazısı hâlini almaya başlamıştır. Onu yazanlar ise başlangıçta (*vahiy*) kâtib (*i*) olarak bilinirken zamanla *verrâk*, *muharrir* ve daha sonraları *hattat* olarak anılmaya başlamıştır. Aynı şekilde *kitâbet* olarak anılan yazma işi de zamanla bir sanat hâlini alınca *hüsn-i hat* olarak vasıflandırılmıştır. Elbette bu süreç çok uzundur ve hat sanatının gelişimi bütün İslam tarihi boyunca devam etmiştir. Bazı yazı çeşitlerinde estetik kemale ulaşıldığı düşünülmekle birlikte bazı yazı nevelerinin henüz gelişimlerini tamamlamadıkları; ancak ilerlemeye devam ettikleri kabul edilmektedir. Meselâ Mushaf yazımında en çok tercih edilen nesih hattının asırlar içinde süzül süzüle güzelleşip XIX. yüzyılda Mehmed Şevkî Efendi ile çok yüksek bir estetik merhaleye ulaştığı, çoğu hattat tarafından kabul edilir.

Günümüzde tartışılan font meselesiyle en yakından ilgili olan yazı çeşidi de zaten söz konusu nesih hattıdır. Bu yazıda harfler esas olarak sülüse tabi olup nispeten sülüsten farklılık arz eder. Hilye-i Saâdet, kıt'a gibi klasik hat levhalarında da genellikle sülüs ve nesih birlikte kullanılır. Aklâm-ı sitte içinde yer alıp günümüze kadar yaygın olarak kullanılmaya devam eden, dolayısıyla en çok tekâmül eden iki yazı çeşidi sülüs ve nesihdir. Sülüs çoğunlukla 2-2,5 mm kalınlığında bir kalemle yazılırken nesih de en fazla 1 mm kalınlığındaki kalemle yazılmıştır. Aklâm-ı sitteden olduğu hâlde muhakkak, reyhani, tevkî' ve rika'a yazıları zamanla terk edilmiştir. Esasen bu yazı neveleri de oldukça estetik olduğu hâlde sülüs ile neshin cazibesi baskın gelmiştir. Hattatların bu iki yazıda yoğunlaşmaları neticesinde de diğer yazılar henüz kemâl seviyesine ulaşamamışlardır. Pratik açıdan bu durum anlaşılabilir olsa da sanat mihrakından bakıldığında üzücü bir durumdur.

Mushafalarda nesih yazının tercih edilmesinin temel sebepleri şöyle sıralanabilir:

- En okunaklı yazı olması
- Çok az yer kaplaması (Mushaf hacmini, taşınabilirliği ve maliyeti etkileyen faktör)
- İşlek yazılabilmesi
- Açık, seçik, sade ve zarif olması

- Harekeli bir yazı çeşidi olması

1. MUSHAF KİTABETİ

Mushaf kitabeti için en çok tercih edilen yazı olan Nesih Hattı için “hâdim-i Kitab-ı Kerim” ifadesi de kullanılmıştır. (Müstakimzâde, 1928: 28) Zira, Osmanlı dönemine ait yaklaşık 1000 Mushaf’ın hemen hemen tamamı nesih hattıylandır. (Serin, 2006: 252)

Hattatlar, tarih boyunca Kur’an-ı Kerim hattını en güzel şekilde yazmak için çaba sarf etmişler ve hayatlarında bir kere de olsa Mushaf-ı Şerif yazabilmeyi en önemli sanat faaliyeti saymışlardır. Ancak bu yüce ideali gerçekleştirmek her hattata kısmet olmamıştır. Bazıları hiç Mushaf yazmadan ömürlerini nihayete erdirmişlerken bazıları yazmaya başladıkları hâlde bitirmeye muvaffak olamamışlardır. Bununla birlikte, yüzlerce Mushaf yazmış olan hattatlar da olmuştur.

Hattatlar içerisinde kendisini tamamen Mushaf yazmaya, istinsah etmeye hasredenler olmakla birlikte başkaca hat eserleri verip ilâveten Kur’an-ı Kerim kitabetiyle iştiğal edenler de olmuştur. Bilhassa matbaa öncesinde müstensih olarak geçimini sağlayan kâtipler ve hattatlar ömür boyu bu işle meşgul olarak çok sayıda Mushaf yazabilmişlerdir. Pek tabiidir ki bunların herbirinin hat sanatı bakımından estetik olgunluğu farklı seviyelerdedir. Sürekli Mushaf istinsah eden hattatların levha türünde eseri yok denecek kadar azdır. Daha ziyade levha türünde eser verenlerin ise yazdıkları Mushaf’lar az sayıdadır.

Kur’an-ı Kerim’in tamamı 30 cüz, her cüz 20’şer sahife, her sahife de ortalama 15 satır olduğu için, bir Mushaf’ın baştan sona itina ile yazılması çok uzun zaman alır. Bu müddet zarfında tabîi olarak hattatın yazısı da gelişir. Dolayısıyla hattatın Mushaf’ı yazmaya başladığı sahifelerle tamamladığı sahifeler arasında estetik bir fark tezahür eder. Bu, bilhassa ilk defa Mushaf yazacak olanlar için kaçınılması zor bir durumdur. İşte, Kur’an-ı Kerim’in baş tarafı ile son kısmı arasındaki farkın bariz olmaması ve baş tarafının daha güzel olması için hattatlar genellikle 10. cüzden itibaren yazmaya başlayarak Kur’an-ı Kerim’in sonuna kadar yazarlar ve son olarak da ilk 10 cüzü yazarlar. Böylelikle Mushaf’ın baş tarafı daha mütekâmil bir hat ile yazılmış olur ve okuyana şevk verir; henüz yazı kıvama gelmeden yazılan 10. cüzden sonraki kısımlarda ise yazının işlekliliği nispeten az olabilir. (Derman, 1970: 14) Bununla birlikte, Mushaf yazmak gibi bereketli bir teşebbüsün akamete uğramaması



ve muvaffakiyetle neticelenmesi niyetiyle, teberrüken Fetih suresi ile Mushaf kitabetine başlayan hattatlar da vardır (Özkafa, 2010: 312).

Yazma Mushafların her sahifesine tek tek satır çizgisi çekmek yerine, hattatlar *mistar* kullanarak zaman kazanmış olurlar. Baskı için Mushaf yazan bazı hattatlar ise, harf yüksekliklerini ve hareke sınırlarını belirlemek amacıyla, her satır için dört çizgi çekerek ve kolaylık sağlaması için satırları numaralandırarak Mushaf sahifelerini yazarlar.

Kur'an-ı Kerim yazmak her hattatın en büyük ideali olmakla birlikte Kur'an'ın rastgele ya da acemice yazılmaması icap ettiği için, hattatların pek çoğu, bu hayallerini gerçekleştirmek için yazılarının olgunlaşmasını beklemişlerdir. Bu yüzden, herhangi bir Mushaf hattatının ustalığı, ne kadar Mushaf yazdığından ziyade nasıl yazdığı ile ölçülür. Ancak, tarihî seyir içinde, büyük hattatlar arasında çok sayıda Mushaf yazmış olanlarına da sadece bir tane yazmış olanlarına da rastlamak mümkündür. Hatta belki de aşırı titizliği yüzünden hep daha sonrasına ertelediği için hiç Kur'an-ı Kerim yazamamış hattatlar olmuştur. Ayrıca, yazı estetiği cihetinden hattat sıfatıyla vasıflandırılmayacak olup sadece kâtiplik seviyesinde kaldıkları hâlde çok sayıda Mushaf yazmış olan müstensihler de kendi kudretleri muvacehesinde Kur'an-ı Kerim'in istinsahına hizmet etmişlerdir. Tabii ki bunların sanat kıymetleri yüksek değildir.

Tamamıyla sanat eseri sayılabilecek olan bir Mushaf-ı Şerif'in, öncelikle iyi bir hattata yazdırılması, ardından iyi bir müzehhibe tezhiptenilmesi, yani zahriye sahifesi, serlevha, sure başları, ayet durakları, hâtime sahifesi tezhiplerinin yaptırılması, sahife cetvellerinin çekilmesi, hizib, secde, aşere, cüz gülleri yaptırılması, son olarak da yine ehil bir mücellide kaliteli ve estetik bir şekilde ciltlettirilmesi (teclid) gerçekten her insanın kudret yetiremeyeceği derecede pahalı ve çok zaman alan bir zevktir.

2. HAT VE FONT MUKAYESESİ

Abay'ın tebliğinde de ele alındığı üzere; bilgisayar fontu ile dizilen Mushaf konusu gündeme gelmektedir. Hat ile font mukayesesi bahsinde söz konusu tebliğde zikredilen, her iki yöntemin belli hususlardaki avantajları ve sakıncaları dikkate değer bir husustur. Geleneğin muhafazası çok önemli olmakla birlikte esprili bir teşbih ile dile getirilen *hüsn-i font* ihtiyacının da çağımızda karşılanması zarûreti vardır.

İşleklik veya akıcılık meselesi yazı için, bilhassa Mushaf hattı için çok önemli bir noktadır. Bunu sağlayan ise hattatın sanatındaki maharetiyle müvazindir. Harflerin birleştirilmesi, kelimelerin satırda duruşu ve harekelemedeki ahenk, yazının umumi görüntüsünü doğrudan etkileyen detaylardır. Gözü klasik nesih hattıyla yazılmış bir Hafız Osman Mushafı'na alışan eski nesil, maalesef bugünkü bilgisayar dizgili Mushaf'ları o kadar seri okuyamamaktadır. Hâlihazırda yaygın olarak dizilip basılan Mushaf'larla yetişen yeni nesiller de tam tersine eski Mushaf'ları okumakta zorlanmaktadırlar. Dolayısıyla bu geçiş döneminde, Mushaf kitabeti tercihi bakımından kuşaklar arasında bir çatışma yaşandığından söz edebiliriz.

Bilgisayar fontunu öne çıkaran reklam ve tanıtım çabaları, -üstü kapalı da olsa- hüsn-i hat ile yazılmış olan Mushaf'ları okunaksız gibi lanse etmektedir. Bu son derece yanlış bir tutumdur. Daha çok kâr etmek için piyasaya sürdüğü bir matbu Mushaf'ın reklamını yaparken kadim hattı okunaksızlıkla itham etmek nasıl bir etik anlayıştır? Buna ilave olarak, Mushaf basımıyla veya ticaretiyle meşgul olmadığı hâlde hattatları karışık ve okunaksız yazmakla itham eden kimseler de vardır. Bu şahısların ortak özelliği ise hayatı boyunca hat sanatıyla hiç meşgul olmadıkları hâlde bu sanatın kendine mahsus inceliklerini herkesin kolaylıkla kavraması gerektiğine inanmalarındadır. Her meslekte ve sanatta olduğu gibi hat sanatının da sadece bu işe ömrünü verenlere bahsettiği birtakım imtiyazlar vardır. Arapça'ya vâkıf olmak veyahut Kur'an ilimleriyle iştigal ediyor olmak, hat sanatının bütün esprilerine vukûfiyet için yeterli değildir. Kur'an okumayı veya Arapça'yı hiç bilmeyenler bir hat eserinde ne yazdığını çözmeye zaten hiç teşebbüs etmedikleri için hattatları suçlamayı da düşünmezler. Ama Arapça bilen bir insan, bu dili öğrenince hattın bütün kaidelerini ve istif esprilerini de otomatik olarak öğrendiği zehabına kapılabilmektedir. İşin içinden çıkamayınca da bir aksülamel olarak hattatları karmakarışık yazmakla itham etmektedir.

Piyasada hâlen mevcut olan ve klasik nesih hattıyla yazılmış matbu Mushaf'larda genellikle rastlanan sorun, baskı kalitesinin düşük olmasıdır. Bu Mushaf'ların hattatları Hafız Osman, Kayışzade Hafız Osman, Hasan Rıza gibi meşhur hattatlar olsa da yıllardır baskıdan baskıya nakledilerek çoğaltıldığı için birtakım kalite bozulmalarına maruz kalmıştır. Harf bünyelerindeki netlikler kaybolmuş ve yazılar birer sanat yazısı olma hüviyetini kaybetmiştir. Esasen bu hattatların birinci sınıf Mushaf'larından veyahut bir Şevkî Efendi Mushaf'ından titiz çalışmalarla bugünkü teknik imkânlarla



çok kaliteli baskılar yapılmış olsaydı bilgisayar fontu ile Mushaf hazırlama ihtiyacı bu kadar aciliyet arz etmeyecekti. Her ne kadar gecikmiş olsa da yakında baskısı tamamlanacak olan ve estetik seviyesi çok yüksek olan bazı Mushaflar üzerinde çalışılmakta oluşu da sevindirici bir gelişmedir.

Hat sanatı, fitrî bir güzellik sunar. Ona bu fitrîliği kazandıran unsurlardan biri, cetvel, pergel vs. âletlerle değil de insan elinden çıkan çizgilerden teşekkül etme özelliğidir. Zamanla çok gelişmiş fontlar ortaya çıksa bile insan ruhunu ve el hareketini yansıtmaması sebebiyle hattan daha güzel olamayacaktır. Çünkü hat sanatında insandan insana doğrudan etkileşim, kalpten kalbe vasıtasız bağ kurulmaktadır. Sanatkârın üslûbu, mizacı, hayata bakışı, karakteri, samimiyeti, ruh hâli vs. her şeyi yazısına yansır. Bilgisayar fontundaki donuk ve statik yapı bütün bu zenginliklerden mahrum oluşundan kaynaklanır.

Buna mukabil; Abay'ın dikkat çektiği gibi, akıllı telefonlar ve bazı bilgisayar yazılımları için de estetik bakımdan güçlü fontların geliştirilmesi elzem bir ihtiyaçtır. Yine, Mushaf dışındaki bütün Arapça neşriyat ve imlâ için de çok sayıda Arapça fonta ihtiyaç vardır. Mevcut fontların en gelişmiş olanlarında bile henüz halledilememiş sorunlar ve eksiklikler vardır. Abay'ın tebliğinde isabetle vurgulamış olduğu gibi; fontlar henüz hat sanatında ulaşılan kemal noktasından çok geridedir. Bu elbette tabii bir süreçtir ve zamanla konu üzerinde yoğunlaşıldıkça daha gelişmiş fontlar elde edilebilecektir. Konuyla alakalı olarak vurgulanan en önemli şartlardan biri de usta hattatlar ile profesyonel bilgisayar mühendislerinin işbirliği olmaksızın bu işte başarı elde etmenin imkânsız olduğu hususudur. Bugün dünyada Latin harfleriyle hazırlanmış font çeşitliliği onbinlerle ifade edilirken Arap harfleriyle yapılmış font sayısı bunun çok çok gerisindedir. O hâlde İslam ve Arap âlemi ya böyle bir zenginliğe yeterince ihtiyaç duymamakta veyahut bu hususa çok daha ciddi mesailer ayırmamaktadır.

Söz konusu tebliğde, Kur'an-ı Kerim'in güzel bir şekilde yazılmasıyla ilgili olarak dinî bir emir bulunmadığı, bunu daha ziyade estetik ve sanatsal bir kaygıdan kaynaklandığı ileri sürülmektedir ki buna katılmadığımı belirtmek isterim. Çünkü 'Alak suresindeki ("O, kalemle yazmayı öğretti."; 96/4) ve Kalem suresindeki ("Nûn, Kaleme ve satıra dizdiklerine andolsun."; 68/1) ayetler kalemle yazı yazmanın ehemmiyetine işaret etmekte; bazı hadis-i şerifler yine güzel yazmayı tavsiye etmektedir. "İlmi yazıyla tesbît ediniz" [Acclûnî, Keşfü'l-Hafâ, I, 130; II, 136] hadisi, konuyla ilgili bir başka örnektir. "Çocuğun annesi ve babası üzerinde üç hakkı vardır: Güzel yazı yazmayı, yüz-

mevi, ok atmayı öğretmek ve ona helal rızık yedirmektir.” şeklindeki hadis-i şerif (Münâvî, Feyzü'l-Kadîr, III, 393) yine yazının önemini belirtmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kâtibine, “*Mürekkebi ıslah et, kalemi yont, bâ'yı uzat, sîn'i farkettir, mim'i köreltme, Allah lafzını güzel yaz, er-Rahman'ı uzat, er-Rahim'i güzel yaz.*” şeklinde tavsiyelerde bulunduğu (Kadî İyaz, eş-Şifâ', I, 506; Hafâcî, Nesîmü'r-Riyâz, III, 236, 237; Kettânî, et-Terâtîbü'l-İdariyye, I, 48) rivayet edilmektedir ki bugün *Oklu Besmele* olarak bilinen klasik formun da bu tavsiyeye dayanıldığı kabul edilmektedir. Estetiğin ve zarafetin bütün hayatımıza yansımaları gerektiğini daima ihsas eden bir dinin yazı konusunda boşluk bıraktığını düşünmek doğru olmaz.

Uzun bir zamandır İslam âleminde estetik, ihmal edilemeyen bir konu hâline gelmiştir. Bu alışkanlık sebebiyle hayatın her alanında fark edilir bir baştansavmacılık hakim olmuştur. Tarihte yüksek medeniyetler inşa etmiş devletlerin devamı mahiyetindeki günümüz toplumları maalesef o şuurdan giderek uzaklaşmışlardır. Günübürlük çözümlerle sorunlara yaklaşmak, sanatı gereksiz bir uğraş olarak görmek, üreten değil ithal teknolojiyi tüketen bir toplum olmak çağımızdaki İslam dünyasının en büyük sorunlarından biridir. Böyle bir zihin dünyasından yüksek bir estetik anlayış beklemek, mimaride, musikide, hat sanatında ve diğer sanat dallarında milletlerarası seviyede sanatkârlar yetişmesini ümit etmek beyhûde olacaktır.

3. MUSHAF BASIMI

Birkaç istisna hariç tutulursa, yayıncılık ve Mushaf basımları da, insan kalitesinde gelinen noktayı gözler önüne sermektedir. Özensiz bir şekilde herhangi bir font ile dizilmiş Mushafın çoğalmasında da aynı zihniyet ve yayıncıların ticari kaygıları temel bir rol oynamaktadır. Aslında sadece ekonomik olan gerekçelerle, bilgisayar dizgisi Mushaf baskılarının reklamları çoğaldıkça, bunların gerçekten de el yazması Mushaflardan daha güzel olduğu şeklinde bir intiba uyanmaktadır. Bu ise bilgisayar hattı Mushaf baskılarının daha çok tercih edilmesine, daha çok satılmasına ve dolayısıyla daha çok basılmasına, dolayısıyla döngü hâlinde bunların birbirlerini beslemesine sebep olmaktadır.

Yayınevlerinin bilgisayar hattıyla Mushaf hazırlamaya yönelmesinin, birkaçı kısmen makul karşılanabilecek gerekçeleri şu şekilde sıralanabilir:



a. Meşhur hattatlara ait el yazması Mushafların tıpkıbasımlarını yapmak için gerekli olan (müze, kütüphane vb. koleksiyonlardan izin alarak sayfa sayfa tarama gibi) ön hazırlıkların külfetli ve maliyetli olması

b. Yaşayan bir hattata yeni bir Mushaf yazdırmanın hem çok yüksek maliyetli olması hem de birkaç yıllık zaman gerektirmesi

c. Yazdırılacak yeni Mushaf'ın tezhip bakımından da ayrıca bir maliyetinin olması

d. Piyasada bulunan yazısı bozulmuş, özensiz hat baskılarından hareketle halkın, yazısı daha net ve okunaklı Mushaflara ihtiyaç duyması

e. Sayfa düzeni, yazı seyrekliği, renklendirme imkânı, tezyinat çeşidi, baskı, kâğıt ve cilt kalitesi gibi hususlarda sanatkâra bağımlı olmaksızın istediği tasarrufu yapabilmesi

f. Her yeni baskı için ayrıca telif ücreti ödemek zorunda olmaması

g. Hat, tezhip gibi en köklü İslam sanatlarının birer medeniyet şuuru ve telakkisi cihetinden dikkate alınmaması (Özkafa, 2015: 246-247)

Bilgisayar fontu ile hazırlanıp basılan Mushafların el yazması Mushaflara göre çoğalmasıyla ilgili olarak tek bir zümreyi sorumlu tutmak elbette doğru değildir. Günümüz hattatlarının içinde buldukları muhit de ortaya çıkarılan sanat eserlerinin mahiyetini belirleyen faktörlerdendir. Her şeyden önce, varlıklı kimselerin bir hattata Mushaf yazdırma ve el yazması Mushaf'a sahip olup Kur'an-ı Kerim'i ondan okuma zevk ve kültürleri maalesef yok olmaya yüz tutmuştur.

4. MUSHAF HATTATLIĞININ TEŞVİKİ

Hat eserlerine ilgi duyan koleksiyonerler bile hattatlara Mushaf yerine levha türünde başka eserler; bilhassa, gösterişli olduğu için celî yazılar veya hilyeler sipariş etmektedirler. Bu siparişleri karşılamak için bütün mesailerini sarf eden hattatlar ise Kur'an-ı Kerim kitabetiyle uğraşmaya imkân bulamamaktadırlar. Böylece ortaya yeni yazma Mushaflar pek çıkmamakta ve alternatifler arasında yayınlanabilecek nitelikte Mushaf bulmak zorlaşmaktadır.

Mushaf yazımında tercih edilen nesih yazısı yaklaşık 1 mm'lik ince bir kalem ağzıyla yazıldığı için hattatın el işlekliliği, yani nesihte meleke kazanmış olması çok önemlidir. Aksi hâlde yazı hareketsiz, durağan ve nahoş gözükeceği için okuyana zevk vermez. El işlekliliği kazanmak için ise sürekli bu yazı çeşidiyle iştigal etmek gerekir. Arada bir nesih yazarak istenen estetik

seviye yakalanamaz. Yine yukarıda sıralanan sebeplerle ne yazık ki çoğu hattat sürekli nesih hattıyla meşgul olamamakta ve bu yüzden de Mushaf hattatlığı istenen seviyeye ulaşamamaktadır.

Son zamanlarda açılan sergilerde de taleplerin arzı yönlendirmesi sebebiyle celî sülüs levhalar daha baskın olarak yer almaktadır. Yine uluslararası yarışmalarda en yüksek ödüller celî sülüs gibi yazı çeşitlerine verilmektedir. Cami yazıları kahir ekseriyetle celî sülüs hattıyla yazılmaktadır. Müzayedelerde celî sülüs levhalar genellikle daha yüksek meblağlarla satılmaktadır.

Bütün bu sebeplere binaen nesih gibi ihmale gelmeyen ve göz hassasiyeti, bilek kuvveti, meleke gibi özellikler isteyen bir yazı çeşidiyle ilgilenen hattatlar azalmıştır. Böyle bir gidişatın köklü bir geleneği zayıflatacağı aşikârdır. Bu durumda hem koleksiyonculara hem yayıncılara hem de hattatlara büyük sorumluklar düşmektedir. Nesih hattının korunmaya ve yaşatılmaya muhtaç bir yazı hâlini alması, ondört asırlık hat sanatı geçmişinin kıymetini bilememektir. Hat koleksiyonculuğu bir gösteriş aracı değildir ve asla olmamalıdır. Hat, incelik ve zarafetin en yüksek noktaya ulaştığı bir sanattır. Celî yazılar ne kadar kıymetli ve önemli ise ince yazılar da o kadar kıymetli ve önemlidir. Celî yazılarda muvaffak olmak ne kadar zor ise ince yazılarda muvaffak olmak da bir o kadar zordur. Hakiki sanat erbabı nezdinde, bir avuç büyüklüğündeki sülüs nesih kıt'a, devasa bir levhadan daha güzel ve kıymetli olabilir. Burada kıstas büyüklük değil, maharet ve ahenktir.

Günümüz hattatları arasında sadece Mushaf kitabetiyle meşgul olup “Mushaf hattatı” olarak tanınan bir kimse nerdeyse yoktur. Çünkü böyle bir kimseyi destekleyecek bir piyasa da mevcut değildir. Günümüzde yazılmış Mushaflarda genel olarak nesih hattının en sanatkârane terkipleri terk edilmiş; bunun yerine, halkın “kolay” okuyabilmesi hedeflendiği için harflerin yayılarak yazılması usûlü tercih edilmiştir. Bu usûlün Kur'an-ı Kerim okuma oranını geçmişe nispetle ne kadar artırdığına yönelik sosyolojik bir araştırmaya rastlamadım. Ayrıca, gerçekten bu tarzda Mushaf yazmaya ihtiyaç olsa bile tamamıyla yüksek sanatın hedeflendiği Mushafların da yazılmasına ihtiyaç vardır.

Basılmak için yazılan Mushaflarla ilgili bir diğer eksiklik ise şudur: Bu Mushafların ayet duraklarına varıncaya kadar her şeyiyle orijinal, tezhipli, ciltli, yazma bir Mushaf olarak nüshası çoğu zaman bulunmamaktadır. Çünkü temel metin yazıldıktan sonra, tezhipler veya sıkça tekrarlanan unsurlar bilgisayarda tamamlanmaktadır. Bazen yazılar klasik aharlı kâğıtlara,



bir ciltte birleşecek şekilde arkalı önlü değil, baskı ön hazırlık için elverişli beyaz kâğıtlara tek yönlü olarak yazılmaktadır. hâlbuki basılmış bir Mushaf'ta gördüğümüz her şeyin orijinalini de aynen görme imkânına sahip olmalıyız.

SONUÇ

En gelişmiş yazı nevelerinden olan nesih hattının bugünkü durumu ile teknolojik gelişmeler neticesinde ortaya çıkan font ihtiyacı, güncel ve kayda değer meselelerdir. Bu konularda tutucu bir tavır almak yerine ihtiyaçları karşılayacak ciddi çalışmalar yapılmalıdır. Medeniyet kavramı geniş bir perspektifle düşünülecek olursa, bunun geçmişteki yöntemleri aynen muhafaza etmek olmadığı, aynı zamanda çağın ihtiyaçlarına ayak uydurabilme kapasitesi olarak da değerlendirilmesi gerektiği anlaşılır. Çünkü bilgisayar teknolojisi de bir medeniyet alâmetidir.

Bunun yanısıra, font ile ilgili geliştirmeler yaparken nesih hattının teşvik edilmesine yönelik faaliyetler de ihmal edilmemelidir. Şunu özellikle vurgulamalıyız ki; font çalışmaları hiçbir zaman nesih hattının ikamesi olarak görülmemelidir. Kullanım sahalarına göre her ikisine de ihtiyaç olduğu gerçeğinden hareket edilmelidir. Muhammed Abay'ın, Kıraat Sempozyumu'nda sunduğu "Mushaf Yazımında Hat İle Font Mukayesesi" başlıklı tebliğinde konunun ele alınışı ve işlenişi, meseleye objektif ve şümüllü bir bakış açısıyla yaklaşılması, ayrıca tebliğ sahibinin bizzat yapmış olduğu font geliştirme çalışmaları dikkate değer faaliyetlerdir.

Fontlar zamanla nesih hattının estetik seviyesini yakalayabilse dahi geleneğin yaşatılması adına el yazması Mushafları da yazmaya ve yazdırmaya devam etmelidir. Bu köklü bir kültürdür ve bilhassa varlıklı kimselerin destekleriyle nesih hattatlarının teşvik edilmesine ihtiyaç vardır. Koleksiyoner olarak bilinen bir kimsede el yazması Mushaf'ın bulunmaması çok büyük bir eksikliktir. Yazma Mushaf elde etme imkânı olduğu hâlde matbu Mushaf'tan Kur'an-ı Kerim okuyan bir kimsenin durumu da çok şaşırtıcıdır.

Font ile dizilmiş Mushaflarda yazının estetik boyutu kadar önemli olan bir başka husus tezyinattır. Fâtiha suresi ile Bakara suresinin ilk ayetlerinin yazıldığı serlevha sayfelerinin klasikleşmiş usûlden uzaklaşarak hazırlanması, sure başı, ayet durağı, secde, hizip vs. gülleri, hatime sahifesi gibi tezhipli olması gereken kısımların alelade ve temelsiz süslemelerle bezenmesi, sahifelere klasik tarzda cetvel çekilmemesi veyahut tezhibin tamamen terk

edilmesi, bin yıldan fazla bir süredir takip edilen bir gelenekten ve medeniyet anlayışından uzaklaşma anlamına gelmektedir.

Animasyon film sektörü çok büyümüş durumda. Buradaki hayali karakterler bilgisayar teknolojisi ile oluşturulmakta ve full hd görüntü ve çizim kalitesiyle en ince detayları bile yansıtabilmektedir. İnsan veya hayvan her tür canlının anatomisini ve hareketlerini gerçeğinden ayırmedilemeyecek kalitede beyaz perdeye aksettirebilmektedir. Bu alanda böyle bir başarının elde edilmesi, yüksek bir rekabet ortamından ve dünya piyasasının animasyon türü sinema filmlere gösterdiği rağbetten kaynaklanmaktadır. Eğer Müslümanlar bilgisayar teknolojisinde bu kadar ileri bir seviyeye ulaşabilselerdi ve gerçekten dikkate alınacak boyutta bir talep oluşmuş olsaydı Arapça fontların binbir çeşidi, yani sadece nesih hattı için değil bütün yazı çeşitleri için mükemmel örnekler geliştirilebilirdi. Bu fontlarda, arzu edilirse kalem hareketleri de yansıtılabilirdi. Başka efektler denenebilirdi. Çocukların tablet vb cihazlarla Kur'an öğrenmeleri için onların ilgisini çekebilecek birçok uygulama yapılabilirdi. Ancak görülüyor ki; font geliştirme vb çabalar, birkaç kişinin şahsî çabasından öteye gitmemiştir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, ts.: İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ' ve Müzîlül-İlbâs Am-me'stehere Mine'l-Ehâdis Alâ Elsineti'n-Nâs* (nşr. Ahmed el-Kalâs), I-II, Halep.
- Derman, 1970: M. Uğur Derman, "Yazma Kur'an-ı Kerimler Nasıl Hazırlanırdı?", *Hayat Tarih*, Sayı: 7, s. 12-15.
- Derman, 2010: M. Uğur Derman, *Doksandokuz İstanbul Mushafı*, İstanbul.
- Kettanî, 1346: M. Abdülhay b. Abdülkebîr el- Kettanî, *et-Teratibül-İdariyye, (Nizamül-Hükümeti'n-Nebeviyye, I-II)*, Rabat.
- Kâdî İyaz, 1977: Kâdî İyaz, *eş-Şifâ'*, Kahire.
- Münâvî, 1357: Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sagîr*, I-VI, Kahire.
- Özkafa, 2010: Fatih Özkafa, "Hat Sanatı Bakımından Mushaf Kitabının Tarihî Seyri" *Marife*, Yıl: 10, Sayı: 3, Kış 2010, s. 307-326.
- Özkafa, 2015: Fatih Özkafa, "Günümüz Mushaf Hattatlığının Sorunları", *II. Uluslararası Türk Sanatları Tarihi ve Folkloru Kongresi*, Bosna, s. 243-248.



- Serin, 2006: Muhittin Serin, “Mushaf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 31, İstanbul, s. 242-254.
- Serin, 2008: Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul.
- Ünver, 1967: A. Süheyl Ünver, “Çok Sayıda Kur’an-ı Kerim Yazan Hattatlarımıza Dair”, *Diyanet Dergisi*, Cilt: VI, Sayı: 4-5, Nisan-Mayıs 1967, s. 85-91.

MUSHAFLARI İNCELEME VE KIRAAT KURULUNUN ÇALIŞMA SİSTEMİ, SORUNLARI VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Abdulhekim AĞIRBAŞ*

1. GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim; Yüce Allah tarafından vahiy yoluyla Hz. Cebrail vasıtasıyla, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirilen ve tevâtür yoluyla nesilden nesile nakledilen, kıraâtiyle ibadet olunan, mushaflarda yazılan ilahi bir kitaptır. Hz. Peygamber'e ve onun şahsında Müslümanlara Cebrail (a.s.) aracılığıyla gönderilen Kur'an, kıyamete kadar Yüce Allah'ın muhafazası altında olduğu "*Kesin olarak bilesiniz ki bu vahyi kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*"¹ ayetiyle teminat altına alınmıştır.

Kur'an'ın muhafazası, mevsukiyeti (korunmuşluğu) ilk andan itibaren hıfz ve kitabet yoluyla gerçekleştirilmiştir. Hz. Muhammed (s.a.s.) kendisine vahyedilen her ayeti ezberinde tutmuş, vahiy kâtiplerine yazdırmış ve onları kontrol etmiş; namazlarda kıraat edilmiş, her yıl Ramazan ayında okunması yönüyle de nazil olan ayetler tekrar edilmiştir. Vahiy kâtipleri dışındaki sahabeden yazmayı bilenler nazil olan ayetleri yazıp/ezberlemiş, yazmayı bilmeyenler de ezberlemeye çalışmıştır. Hz. Ebubekir döneminde Kur'an ayetleri suhuf olarak toplanıp cem edilmiştir. Daha sonra Hz. Osman döneminde İmam Mushaf esas alınarak çoğaltma işlemi gerçekleştirilen Mushaflar belirli İslam beldelerine gönderilmiştir. Bu şekilde bir taraftan sadırlara (hafızalara) yerleştirilen Kur'an, diğer taraftan satırlara da kaydedilmiştir. Satırlarda yazılmış ve kitap hâline getirilmiş şekli olan "*Mushaf*", yaklaşık 14 asırdır herhangi bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar muhafaza edilmiştir.

* Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı Eğitim Uzmanı.

1 Hicr, 15/9.



Yüce Allah'ın vahiyine muhatap olan Hz. Muhammed (s.a.v), Kur'an ayetlerini vahiy kâtiplerine yazdırmış, yazılanları kontrol amaçlı okutmuş, hatta Kur'an ayetleri kendi sözleriyle karışmaması için hadislerin yazılmasını belirli bir dönem yasaklamıştır. İşte bütün bunlar ve Hz. Peygamber'in Cibril-i Emin ile karşılıklı arz olarak Kur'an ayetlerini kontrol amaçlı tekrarlaması; muhtemelen hataların ve su-i emellerin önlenmesi amacıyla yazılan, basılan Mushaf-ı Şeriflerin tetkik edilmesinin kaynağı olmuştur. Aynı amaçla hareket edilerek matbaalarda binlerce adet basılan mushafların kontrol işleminde de kurumsal bir denetim sistemi oluşturulmuştur.

Mushaflar, ilk dönemde maharetli hattatlar eliyle nakşedilip satırlara ve sayfalara yazılırken daha sonra matbaanın icadıyla matbaalarda da basılmaya başlanmıştır. Sunacağımız tebliğin konusu, Kur'an tarihindeki seyir ile bağlantılı olsa da mushaf inceleme çalışmalarının tarihi ayrıntısına girmenin konumuzun sınırlarını aşacağı kanaatindeyim. Dolayısıyla tebliğimde mushaf incelenmesi sürecini, Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet dönemine geçiş ile günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kiraat Kurulunun çalışma usul ve esasları bağlamında konuyu ele alacağım.

2. MUSHAFLARI İNCELEME VE KIRAAT KURULU BAŞKANLIĞININ TARİHİ SÜRECİ VE GÖREVLERİ

Şeyhülislâmlık döneminde meşihat makamına bağlı olarak yetişmiş seçkin hafızlar ve kurralardan oluşan "Huffaz Meclisi" adıyla bir heyet oluşturulmuştur. 1889 yılında Huffaz Meclisi'nin de içine dâhil olduğu "Meclis-i Teftiş-i Mesahif ve Müellefat-ı Şer'iyye" veya "Tetkik-i Mesahif" adıyla yeni bir heyet kurulmuş ve Osmanlı Devleti'nin topraklarının tamamında basılan ve yazılan bütün mushaflar ile dinî ve ilmi eserlerin basılmadan önce tetkiki, teftişi, tab' ve kontrolü bu heyet tarafından yürütülmüştür.

03/03/1924 tarihli ve 429 sayılı Kanun ile Diyanet İşleri Reisliğinin kurulmasıyla birlikte İstanbul'daki Tetkik-i Mesahif Heyeti bu Riyasete bağlanarak İstanbul Müftülüğü bünyesinde 25/06/1979 tarihine kadar görevine devam etmiştir. 05/07/1939 tarihli ve 3665 sayılı Kanun'la Tetkik-i Mesahif Heyetinin adı "Mushaflar ve Dini Eserler Tetkik Heyeti Reisliği"; 23/03/1950 tarihli ve 5634 sayılı Kanun ile de "Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı" olmuştur.²

2 Komisyon; *Kuruluşundan Bugüne Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Albümü*, s. 122.

Ancak 22/06/1965 tarihli ve 633 sayılı Kanun ile 5634 sayılı Kanun'la kurulan Yayın Müdürlüğünün adı “Derleme ve Yayın Müdürlüğü” olarak değiştirilmiş ve Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı bu Müdürlüğe bağlanmıştır. Kurul, faaliyetlerine 1978 yılına kadar bu Müdürlük bünyesinde devam etmiştir. 24/02/1978 tarihli ve 7/14656 sayılı Bakanlar Kurulu Kararnamesi ile Dini Hizmetler ve Din Görevlilerini Olgunlaştırma Dairesi, “Dini Hizmetler Dairesi” ve “Olgunlaştırma Dairesi” olarak ikiye ayrılınca Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı da Olgunlaştırma Dairesine bağlanmıştır.

18/07/1984 tarihli ve 84/8360 sayılı Bakanlar Kurulu Kararnamesi'nin eki olarak yayımlanan ve 190 sayılı Kanun Hükmünde Kararname'nin eki sayılan cetvellerde, Diyanet İşleri Başkanlığı yeniden yapılandırıldığında Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı da Başkanlık merkez teşkilatında; iki “danışma ve karar organı”ndan biri olarak müstakil bir kurul olarak yerini almıştır. Son olarak, 633 sayılı Kanun'da 01/07/2010 tarihli ve 6002 sayılı Kanunla yapılan değişiklik ile Mushafları İnceleme Kurulu Başkanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığının iki “sürekli kurul”undan biri olarak ve “Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu” adıyla yeniden yapılandırılmıştır.³ Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunun 633 sayılı Kanun'un 6 ncı maddesinin üçüncü fıkrasına göre kendisine tevdi edilen görevleri ise şunlardır:

a. Mushafların, cüzlerin, mealli Mushafların ve Kur'an-ı Kerim metinlerinin hatasız ve eksiksiz basım ve yayımını sağlamak üzere kontrol ettikten sonra mühürlemek veya onaylamak

b. Hatalı ve noksan olarak basılan veya yayımlanan Mushaf ve cüzler ile sesli veya görüntülü Kur'an-ı Kerim yayınlarını tespit etmek

c. Kıraat ilmi ile ilgili çalışmalar yapmak ve arşiv oluşturmak

Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği'nin dördüncü bölümünde Sürekli Kurullar 11'inci maddesinde de Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunun görevleri şu şekilde sayılmıştır:

a. Bütün kıraat imamlarının okuyuşlarını esas alan, Resm-i Osmânî ve Aliyyü'l-Kârî ya da diğer hat tarzlarında hattat tarafından veya bilgisayar ortamında yazılan, hat güzelliği ve insicam özelliği taşıyan mushaf, cüz, mealli mushaf ve Kur'an-ı Kerim metinlerinin, sesli veya görüntülü Kur'an-ı

3 Coşkun, Ertuğrul, *Diyanet İşleri Başkanlığının Kurumsal Statüsüne İlişkin Hukuki Düzenlemeler*, Ankara, 2016, s. 513-515.



Kerim yayınlarının hatasız ve eksiksiz basım ve yayımını sağlamak üzere kontrol etmek, uygun görülenleri onaylamak, mühürlemek veya rapor etmek

b. Hatalı ve noksan olarak basılan veya internet, TV, radyo ve benzeri ortamlarda yayımlanan mushaf ve cüzler ile sesli veya görüntülü Kur'an-ı Kerim yayınlarını tespit etmek ve bunların hatasız olması konusunda çalışmalar yapmak

c. Mühür güvenliğini sağlamaya yönelik çalışmalar yapmak

ç. Kıraat ilmi ile ilgili çalışmalar yapmak ve arşiv oluşturmak, bu hususta eğitim merkezleri ve bünyesinde kıraat anabilim dalı bulunan ilahiyat fakülteleriyle işbirliği yapmak

d. Kur'an-ı Kerim'in imlası ve kıraati ile ilgili soruları cevaplandırmak

e. Reisü'l-Kurralığın etkin hâle getirilmesi için gerekli çalışmaları yapmak

f. Hafızlık tespit, tashih-i huruf, aşere, takrib-tayyibe sınavları ve Kur'an yarışmalarında görev almak

g. İlgili birimlerle işbirliği içerisinde ulusal ve uluslararası Kur'an-ı Kerim okuma yarışmaları düzenlemek

ğ. Görev alanıyla ilgili verilen diğer görevleri yapmak

3. MUSHAF LARI İNCELEME VE KIRAAT KURULU BAŞKANLIĞININ KIRAATLE İLGİLİ ÇALIŞMALARI

Kur'an'ın muhafazası için ilk dönemden itibaren yapılan çalışmalar sadece kitabeti ile sınırlı kalmayıp aynı zamanda kıraati ile de devam ettirilmiştir. Cumhuriyet dönemi kanuni düzenlemelerdeki seyre baktığımızda Mushaf İnceleme Kurulu, 2010 yılına kadar Mushaf ile sesli ve görüntülü Kur'an metinlerinin incelemesini yaparken, 6002 sayılı Yasada Kurulun ismine "Kıraat" kelimesinin eklenmesi ile Mushaf İnceleme ve Kıraat Kurulu adı altında Kıraat alanında da çalışmalar yapmaya başlamıştır.

Bu bağlamda Kurul, 2012 yılında "Uluslararası I. Kıraat Sempozyumu"nu İstanbul'da düzenlemiştir; şimdi ise "Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu"nu bu tarihî mekânda icra etmektedir. Yine Kur'an kıraatine hizmet kapsamında Kurul, yurt içinde alanında uzman kişilerin katılımıyla kıraat ve tecvid çalıştayları tertip etmiştir. Bu amaçla Kurul; üniversitelerin ilahiyat fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı eğitim merkezleri ile illerde Aşere-Takrib kurslarında ders veren hocalar ve Kıraat ilmi alanında uzman 60 kişinin

katılımıyla, ülkemizde ve İslam âleminde Kur'an kıraatinde meydana gelen farklılıkları değerlendirmek ve aşere-takrib programlarını müzakere ve müta-laada bulunmak üzere "Kıraat İlminin İhtilafları ve Aşere-Takrib Programları" konulu kıraat çalıştayını 2015 yılında Bolu ilinde; tecvid yazan müelliflerle ve yukarıda zikredilen kurum ve kuruluşlardan alanında uzman yaklaşık yüz kişinin katılımıyla da Kastamonu ilinde "Tecvit Çalıştay"ı düzenlemiştir.

Kurulun yukarıda zikrettiğimiz yasal görevler çerçevesinde kıraat ile ilgili yaptığı çalışmalardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunca; Kur'an-ı Kerim'in güzel okunmasını teşvik etmek, Kur'an tilavetinde uyulması gereken ölçülerle ilgili bilgi paylaşımında bulunmak, önemli gün ve gecelerde düzenlenecek programlar ile Diyanet Kur'an radyoda tilavette bulunacak personeli belirleme amacıyla "Kur'an-ı Kerim Okuyucularına Yönelik Seminer Programı" düzenlenmektedir. Bu seminerlerin akabinde katılımcılardan oluşan gruplarla seminerin yapıldığı il yakınındaki il ve ilçelerde "Kur'an Ziyafeti Programı" icra edilmektedir. "Camiler ve Din Görevlileri Haftası" münasebetiyle de erkek görevliler arasında hafızlık, Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma ile ezanı güzel okuma yarışmaları; kadın görevliler arasında da hafızlık, Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmaları yine Kurul uhdesinde yapılan faaliyetler arasındadır.

Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma melekesinin küçük yaşlarda kazanılması/kazandırılması gerekir. Buradan hareketle uluslararası hafızlık ve Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmalarına altyapı oluşturmak ve ülkemizi en iyi şekilde temsil edecek yarışmacıları belirlemek için Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu ile Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü koordineli olarak, Türkiye genelinde imam hatip liselerinde ve ortaokullarında özellikle de hafızlık proje okullarında eğitim-öğretim gören öğrencilerden hızı sağlam, eda-sada yönüyle temayüz etmiş öğrencilerin seçimi yapılmakta ve eğitime tabi tutulmaktadır.

Yine kıraatle ilgili çalışmalar kapsamında Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu, ülkemizde ve İslam âleminde Kur'an kültürünün ve eğitiminin yaygınlaştırılması, Kur'an-ı Kerim'in ezberlenmesi ve güzel okunmasını teşvik etmek için Müslüman ülkeler arasında, uluslararası düzeyde hafızlık ve "Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma" yarışmaları düzenlemektedir.

Bu güzel Kur'an sadaları sadece yarışmalarla dinleyicilerin istifadesine sunulmakla sınırlı kalmamaktadır. Önceki yıllarda bu yarışmalarda dereceye giren meşhur okuyucular ile memleketimizin güzide okuyucularından



müteşekkil gruplarla Türkiye'nin birçok vilayetinde Kur'an ayı Ramazan'da "Kur'an Ziyafeti Programı"yla da cennet vatanımızın dört bir tarafında Kur'an sadaları yükselmektedir.

Ülkemizde bu yıl beşincisini icra ettiğimiz uluslararası yarışmalar kadim medeniyetlere ev sahipliği yapmış İstanbul'un Selatin camilerinde vatandaşın katılımı ile gerçekleştirilmektedir. Yaklaşık olarak bir hafta devam eden yarışma süresince katılımcılar, İstanbul'un tarihî ve turistik mekânları, boğaz gezisi vb. etkinlikler çerçevesinde gezdirilmektedir. Yarışmanın ödül töreni ise Sayın Cumhurbaşkanımızın, ilgili bakanın ve Diyanet İşleri Başkanının teşrifleriyle büyük bir coşkuyla gerçekleştirilmektedir.

4. MUSHAFLARI İNCELEME VE KIRAAT KURULU BAŞKANLIĞININ DÜZENLEDİĞİ YARIŞMALARLA İLGİLİ TEKLİF VE ÖNERİLER

Uluslararası hafızlık ve Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmaları, dünyada özellikle İslam âleminde Kur'an-ı Kerim'in ezberlenmesi ve güzel okunmasının yaygınlaşması, Yüce Allah'ın kullarına bildirdiği mesajın anlaşılması, Kur'an'ın Müslümanların hayat kitabı olması yönüyle hayatın her safhasında yer aldığını hatırlatması ve İslam ülkeleri arasında birlik ve beraberliğe vesile olması açısından pek çok öneme haizdir. Ayrıca insanların özellikle de gençlerin ilgi ve arzularının son yıllarda basın ve medya yoluyla pop star, top star vb. çok farklı alanlara sevk ettirildiği bir dönemde, gençlerin bu yarışmalar vesilesiyle Kur'an-ı Kerim'e ve onun ruhuna, öz kültürlerine yönelmesini sağlamak ve daha fazla kitleye ulaşmasını temin amacıyla bu yarışmaların televizyon ekranlarında yapılması faydalı olacaktır.

Uluslararası hafızlık ve Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmaları, her yıl birçok ülke tarafından bazen aynı tarihlerde bazen de birbirine çok yakın tarihlerde tertip edilmektedir. Bunun yanı sıra aynı yarışmacılar, farklı ülkelerde düzenlenen yarışmalara katılmakta ve sonuçta bir yılda hafızlık ve Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma dallarında onlarca dünya birincisi ortaya çıkmaktadır. Bunun yerine her ülke ulusal düzeyde yarışma tertip etmeli, uluslararası yarışmalar ise her yıl farklı bir ülkede olmak üzere yılda bir defa yapılmalıdır. Gerçek anlamda dünya birincilerini seçmek için dünya olimpiyat yarışmalarında olduğu gibi bu yarışmalar da yılda bir defa olmak üzere, yarışma düzenlenen ülkeler arasında bir yerde düzenlenmelidir. Daha önce farklı ülkede yapılan yarışmalarda birinci olanların tekrar katılımını

önleyebilmek amacıyla dereceye girenlerin ve katılımcıların bilgileri, yarışma düzenleyen ülkeler arasında paylaşılmalıdır. Bu şekilde yapılan yarışmalar dünya birincilerinin sağlıklı seçimini sağladığı gibi, İslam ülkeleri arasında birlik ve beraberliğin oluşumuna da katkı sağlayacaktır.

Uluslararası hafızlık ve Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmaları sonunda dereceye giren yarışmacıların gerçek sıralamalarının yapılabilmesi, jüri üyeleri arasında aşırı puanlama farkının en aza indirilebilmesi amacıyla; yarışma kriterleri ve yarışmada sorulacak soru biçimleri oluşturulacak ortak bir komisyon tarafından belirlenmelidir.

Ulusal ve uluslararası hafızlık ve Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmalarında lafız ve ses boyutu öne çıkmakta fakat mana boyutu biraz geride kalmaktadır. Hâlbuki temsili okumada asıl olan tertil üzere mananın tefekkür edilerek okunmasıdır. Yarışmacıların okudukları Kur'an'ı anlamalarına yardımcı olmak ve manaya riayet ederek temsili okuma yapmalarını sağlamak, dinleyenlere okunan ayetlerin manasını ifade etmelerini de ön plana çıkarmak amacıyla söz konusu yarışmalarda format değişikliğine gidilmesinde fayda mülhaza etmekteyiz. “Camiler ve Din Görevlileri Haftası” münasebetiyle erkek ve kadın görevliler arasında 2017 yılında Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunca düzenlenen Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmalarında, daha önceden belirlenen 10 Aşr-ı Şerifin meali, kelime bilgisi ve nüzul sebebinden yarışmacıların sorumlu tutulması ve bu yarışmalarda 10 puanlık bir soru sorması bu konuda atılmış önemli bir adım olarak görülmelidir.

5. MUSHAFLARI İNCELEME VE KIRAAT KURULU BAŞKANLIĞININ KİTABETLE VE MUSHAF İNCELEMESİ İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARI

Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu, Kur'an'ın sadırlarda en güzel şekilde muhafazası için yukarıda zikredilen çalışmalarla birlikte satırlarda muhafazası amacıyla da Nesih hattıyla Kur'an-ı Kerim yazmak üzere ilk defa 2015 yılında ulusal düzeyde “Hüsn-ü Hat Müsabakası” düzenlemiştir. Ayrıca 2016 yılında ise uluslararası düzeyde “Uluslararası I. Kur'an-ı Kerim Kitabeti Hat Müsabakası” tertip etmiştir. Uluslararası hat yarışmasında dereceye girenlerden her birine ayrı ayrı olmak üzere (Irak'tan Hadı Kadhım Nayyef, Filistin'den İhab İbraheem Ahmed Thabet ve Suriye'den Jouma Hamaher Mohammed'e) Diyanet İşleri Başkanlığınca Mushaf yazdırılacaktır. Bu çalışmalarla, ecdadımızın tarih boyunca Kur'an-ı Kerim'e gösterdiği takdire



şayan hizmet bu gün de necip milletimize yakışır bir şekilde en üst düzeyde sürdürülmeye gayret edilmektedir.

2010 yılında 6002 sayılı Yasa'da yapılan düzenlemeden sonra Kıraatle ilgili bahsettiğimiz çalışmaları yapan Kurulun geçmişte olduğu gibi günümüzde de yoğun bir şekilde devam eden asıl çalışma alanlarından bir diğeri, mushaf incelemesi iş ve işlemidir. Zira Kur'an-ı Kerim'in kelime ve harflerinin yani Resmü'l Mushaf'ın, yazı şekli ve imla kuralları Hz. Osman döneminde onun emir ve tavsiyeleri doğrultusunda Zeyd b. Sabit başkanlığındaki komisyon tarafından belirlenerek yazılan ve çoğaltılarak beldelere gönderilen Mushaf hattı (Resm-i Osmânî), ilk dönemlerden itibaren üzerinde önemle durulan bir husustur. İslam âleminde, günümüzde bazı farklılıklarla birlikte ağırlıklı olarak kullanılan Mushaf hattı, Resm-i Osmânî'dir. Kur'an-ı Kerim'in bütün Müslümanlar tarafından doğru okunabilmesi amacıyla daha sonraki dönemlerde ana şekline nokta, hareke ilave edilmesine cevaz verilmiştir. Resm-i Osmânî'de okumada kolaylığı sağlamak amacıyla (mushaf metnine nokta ve hareke gibi durumla aynı olmak üzere) elif ziyadelerinin yapılması Aliyyü'l-Kârî (ö.1014/1605)'ye nisbet edilen tarzı meydana getirmiştir. Aliyyü'l-Kârî tarzı da sonuçta, Resm-i Osmânî'ye takdiren uygunluk açısından muvafakat etmektedir. Ülkemizde basılan ve yayımlanan Kur'an-ı Kerim metinlerini inceleyen Mushaf İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı da hattat tarafından veya bilgisayar fontlarıyla hazırlanan Resm-i Osmânî ve Aliyyü'l-Kârî tarzı mushaf incelemesi yapmakta ve onaylamaktadır.

Mushaf İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı; mukaddes kitabımız Kur'an-ı Kerim'in tahrife uğramadan ilelebet muhafazasını sağlamayı kendine misyon olarak belirlemiştir. Her yıl Kurula, Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, Türkiye Diyanet Vakfı ve diğer yayınevleri tarafından denetim ve gözetim altında eksiksiz ve hatasız basılması için incelenmek üzere yüzlerce Kur'an-ı Kerim gönderilmektedir. Bu amaçla 2016 yılında Kurul tarafından, inceleme işlemi tamamlanmış 27 Kur'an-ı Kerim için karar alınmış ve toplamda **2.885.000** adet mühür hakkı verilmiştir. Ayrıca 39 adet Kur'an-ı Kerim'in ilk incelemesi yapılan müracaatlar doğrultusunda tamamlanmış ve 39 adet tasdik onayı verilmiştir. Yine 73 adet Kur'an-ı Kerim'in inceleme işlemleri tamamlanarak toplam **2.299.516** adet mühür yapılmıştır. 2006-2016 yılları arasında Mushaf İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı tarafından mühürlenene Kur'an-ı Kerim sayısı aşağıdaki gibidir:⁴

2006-2016 YILLARINDA YAPILAN MÜHÜR MİKTARLARI					
NO	BASKI YILI	DİB.	TDV	YAYIN EVLERİ	TOPLAM
1	2006	647.500	340.000	202.500	1.190.000
2	2007	308.000	513.000	274.000	1.095.000
3	2008	260.600	195.000	158.100	613.100
4	2009	359.500	790.000	325.500	1.475.000
5	2010	669.350	925.000	1.250.000	2.844.250
6	2011	489.330	610.000	905.900	2.005.230
7	2012	1.422.500	683.000	1.227.000	3.332.500
8	2013	745.000	260.000	1.384.000	2.389.000
9	2014	690.000	505.000	1.439.014	2.634.014
10	2015	307.000	449.000	1.125.265	1.881.265
11	2016	988.000	315.500	996.016	2.299.516

Kurul, Kur'an-ı Kerim incelemesi yaparken geçmişten gelen tecrübe birikimi içerisinde titiz bir çalışma yapmaktadır. Mushafı İnceleme ve Kıraat Kurulu inceleme işlemlerini gerçekleştirirken aşağıda sıralanan ilk, ikinci ve son inceleme şeklinde bir yol takip etmektedir.

İlk İnceleme:

Mealli/mealsiz Kur'an-ı Kerim, basılı yayınların içerisinde bulunan ayet metinleri ile içerisinde Kur'an-ı Kerim metni bulunan sesli/görüntülü her türlü, dijital ortamda hazırlanan yayınlar ve cd.(vcd, dvd vb.) leri yayınlamak isteyen kişi/kurum veya kuruluşlar; Kur'an-ı Kerim metinlerinin prova formlarını (cd'leri) bir dilekçe ile birlikte Kurula gönderirler. Söz konusu prova formlarının ilgili personel tarafından giriş kaydı yapıldıktan sonra formlar geliş sırasına göre incelenmek üzere iki nüsha hâlinde üyelere dağıtılır.

Mushafı İnceleme ve Kıraat Kurulu üyeleri, belli bir program çerçevesinde ve Kurulca belirlenmiş usul ve esaslara göre inceleyerek, gördükleri kelime hatalarını, eksik ve fazla harfleri, hareketleri, noktaları, secaventleri ve diğer özel işaretleri kendi renkli kalemlemleriyle göstererek her formanın hatasız duruma gelmesini sağlarlar. Üyeler, İlk incelemede kendilerince düzeltilmesi gereken hataları formanın kenarına gösterdikten sonra hata kalmadığı kanısına ulaşıncaya, formayı ikinci ve üçüncü kez inceleyecek üyelere sırayla verirler. Bu üyeler, prova formlarını ayrı ayrı gözden geçirerek bir önceki



üyenin gözünden kaçan bir hata varsa o hatayı ayrı renkteki kalemleriyle gösterirler. Böylece bir forma, en az üç üye tarafından ayrı ayrı incelendikten sonra birinci inceleme tamamlanmış olur. Ayrıca bu safhadan sonra bütün formaların iki üye tarafından karşılıklı olarak ayet başı ve secavent kontrolü de yapılır.

Üyelerin incelemesinden çıkmış formaların ve işaretlenen hatalı yerlerin kontrolü yapıldıktan sonra, formaların bir nüshası yayıncıya gönderilir, diğer ikinci nüsha Kurul arşivinde saklanır.

İkinci ve Son İnceleme:

İkinci incelemede gösterilen hatalar, basıcı tarafından düzeltilip bütün formalar ve ketebe sayfası örnek olarak basıldıktan sonra bir defa daha incelenmek üzere tek nüsha hâlinde Kurula ibraz edilir. Üyeler tarafından yapılan son incelemede örnek basım esnasında ortaya çıkabilecek hatalar tespit edilir ve “Kur’an-ı Kerim İnceleme Hata Listesi” formuna işlenir. Hata listesinin bir nüshası basıcıya gönderilir, bir nüshası da Kurulda kalır. Basıcı Kur’an-ı Kerim hata listesindeki hataları düzelttikten sonra, Kurulda bir sureti bulunan “Kur’an-ı Kerim İnceleme Hata Listesi” ndeki hatalar ile basıcının düzelttiği hatalar bir üye tarafından son kez karşılaştırması yapılarak işlem tamamlanmış olur.

Son incelemeden sonra hat, nokta, hareke ve secavend bakımından her hangi bir hatanın kalmadığı anlaşıldığında üyelerinin teklifi ve Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanı'nın onayı ile söz konusu Kur’an-ı Kerim'e mühür izni verilir. Başkanlık tarafından mühür için görevlendirilen personel, ketebe sayfasının bulunduğu formanın karşılıkları olan diğer 39 formanın basılıp basılmadığını kontrol ettikten sonra kaç adet 39 forma basılmış ise (Başkanlıkça müsaade edilen rakamı aşmamak üzere) o miktarda ketebe sayfasına “T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı” ibaresi bulunan mührün basılmasını sağlar.

6. MUSAFLARI İNCELEME VE KIRAAT KURULU BAŞKANLIĞININ MUSAFA İNCELEMESİNE YÖNELİK TEKLİFLER

Yüce Allah tarafından kullarına okunması, anlaşılması ve yaşanması için gönderilen Kur’an-ı Kerim’le ilgili, anlaşılması açısından tefsiri farklılıklarda olduğu gibi imlasi ile ilgili hususlarda da bir takım farklılıkların ortaya çık-

tığını müşahade etmekteyiz. Fakat bu farklılığın temelde, aslında bir farklılık olmadığı ve Kitabın kendisinden de kaynaklanmayan ancak insan kaynaklı bir problem olduğu hususu özellikle gözden kaçmaması gereken bir durumdur.

Bu bağlamda, Suriye'den ülkemize gelen Müslüman kardeşlerimizin Türkiye'deki Aliyyü'l-Kârî (ö.1014/1605) imla tarzında hazırlanmış Mushaf-lardan okuyamamaları, Türkiye'den Mushaf ihtiyacı olan diğer ülkelerdeki Müslümanlara gönderilen Aliyyü'l-Kârî tarzı Kur'an-ı Kerimlerin oralarda yaşayanlar tarafından okunamayıp geri gönderilmesi ve hacca ya da umreye giden vatandaşlarımızın Suudi Arabistan'da Resm-i Osmânî tarzında hazırlanan Mushaf-lardan okuyamamaları birer örnek olarak karşımızda durmaktadır. Hâlbuki Yüce Allah'ın keliması Kur'an-ı Kerim, bütün Müslümanların tek kitabıdır.

Türkiye açısından meseleye çözüm olarak baktığımızda; Mushaf-ları İnceleme ve Kıraat Kurulunca 07/08/2014 tarihinde hattatlarla yapılan ve Diyanet İşleri eski Başkanlarından Prof. Dr. Mehmet Görmez'in iştirakleriyle gerçekleştirilen toplantıda, ülkemizde hâlihazırda kullandığımız harekeleme sistemimizi değiştirmeden, imla konusunda İslam dünyası ile Mushaf hattında birliği sağlamak adına Resm-i Osmânî'ye kademeli olarak geçişin faydalı olacağı mütalaa edilmişti. Yine 16/12/2014 tarihli toplantıda, Diyanet İşleri eski Başkanlarından Prof. Dr. Mehmet Görmez, Dr. Tayyar Altıkulaç, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürü olarak şimdiki Diyanet İşleri Başkanımız Prof. Dr. Ali Erbaş, Mushaf-ları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanı ile üyelerinin katılımıyla Resm-i Osmânî hattına kademeli geçişin uygun olacağı hususunda prensip kararına varılmıştır.

Ayrıca Başkanlığın yurt dışına gönderdiği farklı lehçedeki Kur'an meal-lerinin hattında ve Suriye'den ülkemize gelen göçmenlerin Kur'an-ı Kerim ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla basılacak Mushaf hattında Aliyyü'l-Kârî tarzı yerine, Resm-i Osmânî'nin kullanılmasının uygun olacağı Kurul tarafından mülhaza edilmiştir.

Kur'an kurslarında (yaz kursları da dahil), camilerde, imam hatip li-selerinde ve seçmeli ders olarak Kur'an öğretiminin yapıldığı her okulda olmak üzere Kur'an elif-ba cüzlerinin ülkemizde hâlihazırda kullandığımız harekeleme sistemimizi değiştirmeden Resm-i Osmânî tarzda hazırlanan ders materyalinin kullanılarak eğitimin bu şekilde verilmesiyle meselenin temelden çözümünü gerçekleştirecektir. Başkanlığımız ve diğer yayınevleri tarafından Aliyyü'l-Kârî ve Resm-i Osmânî olarak basılan Kur'an-ı Ke-



rimlerde bu husus dikkate alınmasıyla yeni nesillerle birlikte tedrici olarak Resm-î Osmani'ye kademeli geçiş sağlanmış olacaktır.

Kurul, hattatlar tarafından veya bilgisayar ortamında Arapça fontlarla hazırlanan Aliyyü'l-Kârî ve Resm-i Osmânî mushafları inceleme usullerinde belirttiğimiz şekilde incelerken birtakım sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunları ve çözüm önerilerini şöyle sıralayabiliriz:

a. Hattatlar Tarafından veya Fontlarla Hazırlanan Mushafların Kurul Açısından Ortaya Çıkardığı Sorunlar ve Çözüm Önerileri

Hattatlar tarafından veya bilgisayar ortamında fontlarla hazırlanan mushaflarda, dijital ortama aktarıldıktan sonra, bilgisayardan yararlanmak suretiyle günümüzde metin üzerinde değişiklik yapma imkânına sahip olabilmektedir. Bu durum, eser sahibine kolaylık ve imkân sağlarken kurula da bazen sıkıntı oluşturabilmektedir. Zira bu şekilde hazırlanan mushafın ilk incelemesinde kurulca tespit edilen hatalar, hattat veya yazımcı tarafından düzeltilirken yapılan yeni bir düzenleme sonucunda başka bir yerde harf, nokta, harekeleme hataları ortaya çıkarabilmektedir. Daha önceki incelemede olmayan hatalar, yeni hata olarak tekrar kurulun önüne gelebilmektedir. Bazen son incelemeden geçen bir eserde bile hattat veya yazımcı tarafından bilgisayar tuşu ile dizayn edilme esnasında yukarıda belirtilen hataların, binmelerin ortaya çıkması ve çok nadiren de olsa baskıya bu şekilde gitmesi durumu söz konusu olabilmektedir. Her defasında baştan yeniden inceleme yapılamayacağı için bu tür hatalar bazen basımdan sonra gelen bildirimler sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu tür hatalar bir sonraki baskıda düzeltilmektedir. Kurul bu amaçla ilk baskıdaki basım adedinin düşük bir rakamla yapılmasını tavsiye etmektedir.

Telif hakkının farklı yayıncılara verilebilmesi amacıyla hattatlar tarafından veya fontlarla hazırlanan mushaf üzerinde bir takım farklılıklarla birlikte yeni bir eser ortaya çıkarılmış izlenimi ile yapılan çalışmalar da aynı şekilde kurulun iş yükünü arttıran sebepler arasında yer almaktadır. Harfin yazım şeklinin biraz değişimi, keşide diye tabir edilen harfin uzatılması, genişletilmesi gibi bazı değişiklikler yapılmak suretiyle yeni bir eser olarak mushaflar hazırlanmaktadır. Farklı yayınevleri tarafından gönderilen bu tarzda hazırlanmış her bir mushaf, kurul incelemesinin tüm aşamalarından ayrı ayrı geçmektedir. Bu şekilde bir inceleme cami, rahle, orta, cep boy vb.

her bir ebattaki karar için düşünüldüğünde çok uzunca bir zamanın harcanmasına sebep olmaktadır.

Bu problemin çözümü için ülkemizde hattatlar veya fontlarla bilgisayarda yazılan mevcut mushaf hatlarının hat sanatı ve insicam bakımından uygunluğunu belirleyecek bir hat komisyonu teşkil ettirilmelidir. Belirlenen hatlar ya da fontlarla hazırlanan mushafların telif hakları Başkanlık ya da TDV tarafından satın alınarak, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu tarafından orta veya rahle boyu hassas bir şekilde incelemesi yapıldıktan sonra bu font ve hatta hiçbir değişikliğe izin verilmemek şartıyla (vektörel kaydı yapılmış hâliyle); tetkiki yapılan bu boyların diğer tüm ebatlara uygulanacak şekilde Kur'an-ı Kerim basımı yapan yayınevlerine cüzi bir meblağ karşılığında basabilmesi yetkisi Başkanlıkça verilmelidir.

Böylece insicamdan ziyade okumada kolaylığı sağlamayı ön planda tutan fontlarla hazırlanan bilgisayar hattı ile basılan Mushaf-ı Şeriflerin kontrol altına alınabilmesi, Kurulun iş yükünün azaltılması, yoğunluğun daha çok hattatlar tarafından yazılan Mushaflara yönlendirilmesi; yazılı Kur'an materyali yanı sıra, kanunda belirtilen sesli ve görüntülü, dijital yayınların da yeterince incelenmesine zaman ayrılmasına fırsat tanıyacaktır.

Teknolojinin hızla ilerlediği bir dönemde her alanda olduğu gibi mushaflar da artık cep telefonlarında, tabletlerde, dijital vb. ortamda yer almaktadır. Geçmişte her hafızın cebinde hafızlığını tekrarlamak için taşıdığı cep mushafın yerini bugün akıllı telefonlar almıştır. Bu telefonların hafızasında kişi sadece mushafa ulaşmak yerine neredeyse bütün Ulumu'l-Kur'an'a ulaşabilmektedir. Yine yeni nesil hafızlık yapan öğrenciler tablet, cep telefonu kullanmak suretiyle hafızlık yapmakta; mukabele takibinde de gençler aynı araçlardan istifade etmektedir. Dolayısıyla günümüzde kâğıt mushaflardan daha ziyade dijital ortamdaki Mushafların hızla çoğaldığı ve gelecekte de daha fazla ilerleme kaydedeceği açıkça görülen bir durumdur.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un 6. maddesi Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu'nun görevleri arasında "Hatalı ve noksan olarak basılan veya yayımlanan mushaf ve cüzler ile sesli ve görüntülü Kur'an-ı Kerim yayınlarını tespit etmek" görevini de zikretmektedir. Dijital ortamdaki sesli ve görüntülü Kur'an-ı Kerimler, Kurul'un iş yükünden dolayı maalesef takibi yapılamamakta ve tespit işlemi gerçekleştirilememektedir. Ancak yazılı ve sözlü geri dönüş yoluyla gelen hatalar takip edilebilmektedir. "kuranportali.com" adlı bir sitede dahi yaklaşık 80



civarında sesli okunan hatim bulunmaktadır. Her dijital ortamda bulunan sesli ve görüntülü Kur'an materyallerin hatalardan arındırılmış olduğu da kesin değildir. Ayrıca dijital ortamdaki Kur'an uygulamalarında, yeni bir güncelleme ile karşı karşıya kaldığı durumlarda dahi hatalar oluşabilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim uygulamalarında da yenileme ve güncellemelerden sonra hatalı okuyuşların oluştuğuyla ilgili sözlü ve yazılı bildirimler zaman zaman kurulumuza ulaşmaktadır.

Türkiye'de yüzlerce sitede sesli ve görüntülü Kur'an-ı Kerim hizmeti kontrolsüz şekilde verilmekte olduğu bilinen bir gerçektir. Aynı şekilde TV kanalarında okunan Kur'an-ı Kerimler de takip edilememektedir. Özellikle Ramazan ayında TV ve radyo kanalları hatim programları arasında gezinti yaptığınızda çok hatalı ve zaman zaman eksik okuyuşlarla karşı karşıya kalabilirsiniz. Kur'an'ın korunması ve diğer nesillere ses ve yazım olarak hatasız, eksiksiz aktarımı açısından Hz. Peygamber, sahabeler, tabiin ve daha sonraki dönemlerde gösterilen titiz hassasiyet ve gayret günümüz teknolojisindeki alanlarda da gösterilmeye çalışılmalı ve bu konuda gerekli tedbirin alınması da gerekir.

b. Mushaf Hattı Üzerinde Yapılan Renklendirmelerin Kurul Açısından Ortaya Çıkarıldığı Sorunlar ve Çözüm Önerileri

Bazı yayınevlerince, Mushaf hattı üzerinde tecvid kurallarının uygulanması olarak değişik renklerde gösterilerek Kur'an-ı Kerim'in tecvidli olarak kolayca öğrenilebileceği savunulmaktadır. Ancak yapılan gözlemlere göre, son zamanlarda bu sistemin kolaylaştırıcı olmaktan çıkıp zorlaştırıcı bir yapıya ve ticari amaca yöneldiği; ayrıca bu durumun önü alınamaz bir şekilde Mushaf metninin görüntü ve insicamını bozmaya varacak düzeye doğru ilerlediği müşahade edilmektedir. Kur'an'ın mevsukiyeti açısından ilk dönemlerden itibaren gösterilen çabalar gösterilmemiş olsaydı günümüzde elimizdeki mushaftan farklı bir durumla karşı karşıya kalabilirdik. Mushafı İnceleme ve Kıraat Kurulu da bu meseleye hem kolaylaştırma prensibi hem de Kur'an'ın mevsukiyeti konusunu beraber değerlendirerek yaklaşmaktadır.

Renklendirmelerle ilgili bir diğer durumun, Cenab-ı Hakk'ın Yüce isim ve sıfatlarından bir kısmı ile bazen kendiliğinden, çoğu kere de hattatın özel gayretiyle, değişik satırlarda bir hizada yazılan aynı ve aynı köke bağlı kelimelerin farklı renklerle (Tevafuklu Mushaf) basımı yapılarak Kur'an-ı Kerim nüshalarının mühür işleminin yapılması isteminin 1974'lerden iti-

baren Mushafları İnceleme Kurulunun gündemine girdiğini görmekteyiz.⁵ Günümüzde bu durum bazı Mushaflarda daha da ileri götürülerek biraz da Arapça gramer bilgisi noksanlığından kaynaklı olarak neredeyse bütün lafızların farklı renklendirilmesine varacak şekilde yapılmaktadır. Bu konuda kurul, renkli basılan Kur'an-ı Kerimlerin mühür işlemleri ile ilgili olarak geçmişten itibaren Din İşleri Yüksek Kurulu ile beraber ortak bir çalışma içinde olmuştur. 1976, 13 Ocak 1981, 28.06.1994, 20.07.1995, 04.06.2003 tarihlerinde Din İşleri Yüksek Kurulunca verilen kararların tamamında mezkûr renkli Kur'anların Başkanlıkça mühür işleminin yapılamayacağı bildirilmiştir. 1981 yılında Din İşleri Yüksek Kurulunun aldığı tevafuklu ve renkli Kur'an-ı Kerimlerin basımının uygun olmadığı yönündeki karar Mushafları İnceleme Kurulu tarafından esas alınarak yıllarca uygulanmıştır. Ancak bilgisayar basımındaki teknik gelişmeler vb. sebeplerle Din İşleri Yüksek Kurulunun 25.02.2009 tarih ve 26 nolu yeni Karar'la basımı yapılacak Mushaflarda tevafuk iddiasını çağrıştıracak ifadelere yer verilmemesi, hiçbir şahıs veya eser ismine atıf yapılmaması, polemiğe sebep verecek yaklaşımlardan uzak durulması şartı ile renkli Kur'anların mühürlenmesine onay verilmesi şeklindeki yeni kararının ardından, Mushafları İnceleme Kurulu basımı renkli yapılan Kur'an-ı Kerimleri incelemeye başlamış ve onay vererek mühür işlemlerini yapmıştır.

Aslında, hat sanatı açısından değeri bulunan mushaflar hariç olmak üzere asırlar boyu mushaf metninde sadelikten yana tavır sergilenmiş ve Kur'an-ı Kerim'i okurken tefekkür ön planda tutulmuştur. Tecvid uygulamalı renkli Kur'an-ı Kerimlerdeki renk cümbüşü okuyucunun dikkatini dağıttığı, kıraat ve tilavette olması gereken tefekküre engel olduğu; ayrıca mezkûr Kur'an-ı Kerimlerdeki uygulamalar rahat okumayı sağlamak yerine daha da zorlaştırdığı ve olması gereken insicamı da bozduğu göz önünden kaçırılmaması gereken bir durumdur. Ayrıca Kur'an kıraatinde tecvid, bu konuda mahir (Fem-i Muhsin) bir öğreticiden alınmalıdır. Zira bu ilmin öğrenilmesinde teori önemli olduğu kadar pratik (öğrenci-öğretmen arasındaki uygulama) da son derece önemlidir.

Yukarıda zikredilen sebeplerle Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu, Allah Kelamı'nın kutsiyetini muhafaza etmek amacıyla Mushaf metni çerçevesi içerisine renk cümbüşüne dönüşen tevafuklu, tecvidli vb. uygulamalara

5 Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu ve Din İşleri Yüksek Kurulu arşivi.



onay vermemelidir. Fakat tecvid anlatımı ve uygulamalarını içeren görsel ve işitsel çalışmaları, hazırlanan mushaf ekinde (mushafın iki kapağı arasında olmamak kaydıyla) dileyen yayıncı okuyucularına sunarak bu şekildeki çalışmalarla amaçlarını gerçekleştirebilmelidir.

c. Mealli Mushaflarla İlgili Kurulun Karşılaştığı Sorunlar ve Çözüm Önerileri

Mevcut kanun maddesinde yer alan mealli Kur'an-ı Kerimlerin incelenmesi ifadesinden hareketle, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu tarafından incelenen Mushafların meallerinin de incelendiği, verilen mühür onayının meal için de geçerli olduğu ve bu mealin de incelenip doğru olduğu şeklinde toplumumuzda yaygın bir kanaat mevcuttur.

Kurula sıkça yazılı ve sözlü olarak gelen şikâyetler arasında bazı meallerde sıkıntılar bulunduğu, bu durumun vatandaşımızın inanç anlayışına zarar verdiği, Başkanlık olarak bu konularda gerekli hassasiyet ve sorumluluğun yerine getirilmesi de sıklıkla vurgulanan hususlardandır.

Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu bu soruna onay verdiği mushafın ketebe sayfasında mührün alt kısmında "Bu mealin metni (Kur'an-ı Kerim) Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı tarafından incelenerek basımına izin verilmiş ve mühürlenmiştir. (Bu mühür ve tetkik meal kısmını kapsamaz.)" şeklinde bir açıklamayla kendince çözüm bulmaya çalışmıştır. Hâlbuki vatandaş, Başkanlığın tetkikinden geçen bir mealli Mushaf edinmek suretiyle hem tashihten geçmiş Kur'an-ı Kerim hem de sahih bir mealden onun manasını anlamaya çalışmak amacıyla bu mushafı tercih etmektedir. Bu sorun, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu ile Din İşleri Yüksek Kurulunun işbirliği sayesinde çözülebilecektir. Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması, tahrif ve yanlış anlayışların önüne geçilmesi için bu meallerin incelenmesi ve bu özelliklere aykırı olanların belirlenmesi ile doğru olanlarına onay verilmesi zorunluluk arz etmektedir. Bu konuda Din İşleri Yüksek Kurulu seçkin üye, mümtaz uzman ve uzman yardımcısı kadrosuna sahip olması yönüyle bu işi en iyi şekilde yapacak personel ve donanıma sahiptir. Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından oluşturularak bir komisyon marifetiyle Kur'an-ı Kerim meallerinin incelenmesiyle bu sorun çözüme kavuşmuş olduğu gibi vatandaşımız da doğru ve sağlam kaynaktan İslam dininin temel kitabı Kur'an'ı anlama imkânına kavuşmuş olacaktır.

Din İşleri Yüksek Kurulu; müellifin fikir ve düşünce özgürlüğünün engellenmesi ve kurulun iş yükünün artacağı endişesi ile meal konusuna çekinceli yaklaşmaktadır. Kurulun, mealleri “İslam’ın temel ilkelerine uygunluk, tağyir, tahrif vb. durumların olup olmaması gibi hususları ön planda tutarak genel bir incelemeden geçirmek suretiyle mealin yayınlanmasında bir sakınca olmadığını tayini kapsamında” bir incelemede bulunması yeterli olacaktır. Kur’an metninin ve manasının her türlü tağyir, tahriften beri olması amacıyla Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından yapılacak bu şekildeki bir inceleme meal konusundaki kafa karışıklığını azaltacağı gibi, vatandaşın sahih bilgi elde etmesine hizmet edecektir. Bu ise ne fikir ve düşünce özgürlüğüne, ne de herhangi bir ticari gayenin önünde engel teşkil etmeyecektir.

Bu amaçla ilgili kanun maddesindeki “mealli Mushaflar” ifadesi göz önünde bulundurularak, mealleri Din İşleri Yüksek Kurulunun incelemesinden geçmeyen Kur’an-ı Kerimlere, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunca da onay ve mühür işleminin yapılmaması uygun olacaktır.

d. Personel Yetersizliği ve Mevzuat ile İlgili Kurulun Karşılaştığı Sorunlar ve Çözüm Önerileri

İletişim ve teknolojinin hızla geliştiği bir sırda kurum ve kuruluşlar bu gelişmeleri yakından takip edip kendilerini bu değişim ve gelişimlere göre uyarlamalıdır. Bu amaçla Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu, Kur’an-ı Kerim basımı yapan yayınevlerinin müracaatlarını yapabilecekleri, iş ve işlemlerini takip edebilecekleri (MİKİYAS) programını, Bilgi Yönetimi ve İletişim Daire Başkanlığı ile birlikte kullanıma hazır duruma getirmesi önemli bir gelişmedir.

Teknolojideki gelişmeler çok iyi ve hayırlı hizmetlerde kullanıldığı gibi zaman zaman suiistimal de edilebilmektedir. Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu tarafından incelenmesi tamamlanan mushaflara yapılması gereken mühür ve onay; bazen Kurulca incelenmeyen veya onaylanmayan Kur’an-ı Kerimlere taklit edilerek sahte mühürle veya daha önceki onaylı mushafın mührü taranmak suretiyle sahte mühür yapılabilmektedir. Hâlbuki Kurul tarafından sunulan mushaf inceleme işlemi tamamen ücretsizdir. Buna rağmen, personel yetersizliği sebebiyle inceleme işlemi sürecinin bazen uzaması daha çok da Kurulun inceleme kriterlerine uygun olmadığı için Kurulca onay verilmeyen mushaf basımını gerçekleştirme isteklerinden kaynaklı olarak, bazı yayıncıların en kutsal değerlerimizden olan Yüce Allah’ın kelamı Kur’an-ı



Kerimlerde inceleme ve onay işlemi yaptırmadan yukarıda belirtilen yollara başvuruyor olmaları dikkatten kaçmaması gereken bir durumdur. Ayrıca kanunda Mushaf basımı için mühür zorunluluğu olmaması da yayıncıların kontrolsüz basım yapmasına imkân tanımaktadır. Zira Kanun'un 6'ncı maddesinde hatalı ve noksan basılan veya yayımlanan Kur'an-ı Kerimlerin tespiti hâlinde yapılacak işler ve izlenecek yol konusunda hükümlerin olması ancak tespit edilme ile ortaya çıkmaktadır. Tespit durumu da ancak piyasaya sürülen Kur'an-ı Kerimlerin okunması sonucunda geri dönüşümlerle bazen fark edilebilmektedir. Bu fark edilme ise pek bir şeyi değiştirmeyip "Atı alan Üsküdar'ı geçer." hesabı, piyasaya sürülen ve şahısların eline ulaşan bu mushafın toplama imkânını ortadan kaldırmaktadır. Zira ilgili Kanun'a göre bu konuda takip edilecek yol incelendiğinde: "Hatalı ve noksan olarak basıldığı veya yayımlandığı Kurul tarafından tespit edilen mushaf ve cüzler ile sesli ve görüntülü Kur'an-ı Kerim yayınları, Başkanlığın müracaatı üzerine, yayımın yapıldığı yer Sulh Hukuk Mahkemesi kararı ile toplatılır ve imha edilir. Bu şekildeki bir yayının internet ortamında yapılması hâlinde, Başkanlığın müracaatı üzerine, Sulh Hukuk Mahkemesi bu yayımla ilgili olarak erişimin engellenmesi kararı verir. Bu kararın bir örneği gereği yapılmak üzere Telekomünikasyon İletişim Başkanlığına gönderilir. Bu konuda Sulh Hukuk Mahkemesi'nin verdiği kararlara ve Başkanlığın talebinin reddine dair kararlarına karşı tefhim veya tebliğden itibaren iki hafta içinde asliye hukuk mahkemesinde itiraz yoluna gidilebilir. İtiraz üzerine verilen karar kesindir." hükmünün yer aldığı görülecektir. Uygulamada da Başkanlık Hukuk Müşavirliği aracılığıyla yapılan başvuru davalarında genellikle uzmanlık alanı olmadığı için ya başvurular mahkemelerce farklı saiklerle kabul edilmemekte ya da yayınevleri ellerinde o baskıdan hiç yayın kalmadığını ifade ederek veya çok cüzi bir miktarın kaldığını ve bunları imha edeceklerini belirtmeleri şeklinde neticelenmektedir. Böyle olunca da hatalı basımlar vatandaşa ulaşmakta ve Müslüman kardeşlerimiz bu hatalı baskı Kur'an-ı Kerimleri okumaktadır. Hâlbuki vatandaşlarımızın neredeyse tamamı Allah kelamı Mushafın Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafı İnceleme ve Kıraat Kurulunun incelemesinden ve onayından geçtiğine inanarak bu Kur'an-ı Kerimleri alıp, gönül huzuru ve güven içerisinde okumaktadır.

Bu soruna çözüm için ilgili kanun maddesinde bütün mushafarda mühür zorunluluğu getirilmelidir. Ayrıca mühür güvenliğini sağlamak amacıyla hologram vb. bir uygulamaya geçilmelidir. Bu amaçla üç yıla yakın devam eden Kurul ile ilgili kanun tasarısı çalışmasında Diyanet İşleri Başkanlığı

Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un 6. maddesine "Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunun onay veya mührü bulunmayan mushaflar, cüzler hâlindeki mushaflar, mealli mushaflar ile sesli, görüntülü ve elektronik ortamda hazırlanan Kur'an-ı Kerimler basılamaz ve yayınlanamaz. Onaysız veya mühürsüz basıldığı ve yayımlandığı tespit edilen mushaf ve cüzler hâlindeki mushaflar ile sesli, görüntülü ve elektronik ortamda hazırlanan Kur'an-ı Kerim yayınları Başkanlığın müracaatı üzerine yayının yapıldığı yer sulh hukuk mahkemesi kararı ile toplatılır ve imha edilir. Mushaflar, cüzler hâlindeki Mushaflar, mealli mushaflar ile sesli, görüntülü ve elektronik ortamda hazırlanan Kur'an-ı Kerim basım ve yayım kriterleri yönetmelikle düzenlenir." metninin eklenmesi Kur'an'ın korunması adına yapılacak acil bir hizmet olarak karşımızda durmaktadır.

Kanuni düzenlemeyi zorunlu kılan diğer bir husus ise, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunun 2008 yılına kadar sadece hattatların hazırladığı el yazması siyah-beyaz Mushafların tetkikini yaparken, yoğun talepler üzerine Din İşleri Yüksek Kurulunun 2009/3 ve 2009/26 no'lu Kararları doğrultusunda 2009 yılından itibaren bilgisayar ortamında hazırlanan Kur'an-ı Kerimler ile renkli Kur'an-ı Kerimleri de inceleme ve onaylamaya başlamasıyla iş yükü kat kat artmış olmasıdır. Ayrıca 2010/6002 sayılı Yasa ile Kurul, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu hâline geldikten sonra; ulusal/uluslararası hafızlık ve Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmaları ile ulusal ve uluslararası Kur'an-ı Kerim kitabeti hat müsabakaları düzenlemek, kıraat alanında çalışmalar yapmak, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından düzenlenen hafızlık takip ve tespit, tashih-i huruf ve aşere-takrib sınavları komisyonlarında, Başkanlık İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü ve Dış İlişkiler Genel Müdürlüğüne açılan sınav komisyonlarında bulunmak, ayrıca basılı yayınların yanında elektronik ortamda hazırlanan Kur'an-ı Kerim ve Kur'an materyallerinin incelenmesi, hata tespitlerinin yapılp hukuki işlem başlatılması gibi görevler kurulun uhdesine verilmesiyle Kurulun iş yükü ve hacmi kat kat artmıştır.

Kurulun verimli çalışabilmesi, yasa ile ilave edilen yeni görevlerini etkin bir şekilde icra edebilmesi, yayıncılardan gelen taleplere daha hızlı cevap verebilmesi için 1 Kurul Başkanı, 8 üye, 1 uzman, 1 şef ve 5 VHKİ kadrosu ile çalışan Mushafları İnceleme ve Kıraat Kuruluna ilave kadro ihdası zorunlu hâle gelmiştir. Bunun için de yukarıda ifade edilen ve üç yıla yakın devam eden Kurul ile ilgili kanun tasarısında Kurula 4 adet üye, 12 adet Mushaf-



ları İnceleme ve Kıraat Kurulu Uzmanı kadrosu ile 2 adet hattat kadrosu ihdas edilerek Kurulun; 1 Başkan, 12 üye, 12 Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Uzmanı ve 2 hattatla hizmetlerini etkin yürütebilmesi için yapılan yasal düzenleme çalışmasının acilen sonuçlandırılması önem arz etmektedir.

7. SONUÇ

Hz. Osman döneminde sahabenin ittifakıyla ve devlet otoritesi ile son şeklini alan mushafın, daha sonraki dönemlerde yaşayan âlimler ve devlet otoritesi tarafından da gerekli titizlik ve hassasiyet gösterilerek aynen muhafaza edildiği ve böylece Kur'an-ı Kerim'in her türlü tahrif/tağyirden uzak bir şekilde günümüze ulaştığını iftiharla ifade etmekteyiz. Tarihî süreç içerisinde Osmanlı'da Tetkik-i Mesahif adıyla sürdürülen bu Kur'an hizmeti, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu aracılığıyla sürdürülmektedir. Kurulun, bu tarihî mesuliyet anlayışı içerisinde hizmetlerini çağın değişim ve gelişimine uyumlu bir şekilde günden güne geliştirerek sürdürmeye çalıştığı memnuniyetle müşahede edilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'i kolay öğretme adı altında Kur'an'ın mevsukiyetine halel getirecek adımlardan uzak durulması için gösterilen hassasiyet devam ettirilmelidir. Ayrıca hazırlanan yasal düzenlemeyle bütün mushaf metinlerine inceleme ve onay zorunluluğu getirilmeli; Kur'an-ı Kerim'in her türlü tahrif/tağyirden muhafazası için mühür güvenliği konusunda gerekli çalışmalar tamamlanmalıdır. Ayrıca mushaf ihtiyacını karşılayacak şekilde Kur'an-ı Kerim basımını yapacak Kur'an matbaasının kurulması, Kur'an-ı Kerim dağıtımını ücretsiz yapılarak Mushaf-ı Şerif'in ticari meta veya reklam aracı olarak görülmesinin de önüne geçilmelidir.

Ülkemizde hâlihazırda kullandığımız harekeleme sistemimizi değiştirmeden Kur'an elif-ba cüzlerinden başlamak suretiyle Mushaflarda Aliyyü'l-Kârî tarzından Resm-i Osmânî'ye tedrici olarak kademeli geçişin sağlanması için yapılan çalışmalar uygulamaya geçirilmelidir.

Teknolojinin hızla ilerlediği bir dönemde dijital ortamdaki sesli ve görüntülü Kur'an-ı Kerimlerin takibi ve tespitinin yapılması, Kur'an'ın korunması ve diğer nesillere ses ve yazım olarak hatasız, eksiksiz aktarımı için gereken hassasiyetin gösterilmesi önem arz eden konular arasında yer almaktadır. Bunun için personel istihdamı ile ilgili yasal düzenleme çalışması bir an önce sonuçlandırılmalıdır.

Ulusal ve uluslararası hafızlık ve Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmalarında ses boyutu yanında mana boyutunun da ön plana çıkarılması amacıyla son dönemde atılan adımların daha da ileriye taşınması için yapılan çalışmalar devam ettirilmelidir. Ayrıca daha çok halk kitlesine ulaşması amacıyla uluslararası yarışmanın TRT ile işbirliği içerisinde düzenlenmesi faydalı bir hizmet olacaktır. Uluslararası hafızlık ve Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma yarışmalarını düzenleyen ülkeler arasında dünya olimpiyat yarışmalarında olduğu gibi bir sistemle her yıl farklı ülkede olacak şekilde ortak organizasyonlar düzenlenmelidir. Böylece aynı dalda birden fazla birincilerin ortaya çıkması engellenerek tam anlamıyla dünya birincisinin seçilmesi sağlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammed, *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları*, İFAV, İstanbul, 2016.
- Abay, Muhammed, “*Mushaf İmlasında Aliyül-Kâri Tarzı Meselesi*”, 23 (2015/1).
- Altıkulaç, Tayyar, “*Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları*”, 1400. Yılında Kur'an-ı Kerim-ı Kerim, İstanbul, 2010.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul, 2012.
- Dimyâti, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani el-Bennâ, *İthafu Fudelai'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Arbe'ate Aşer*, (thk. Şa'ban, Muhammed İsmail), Beyrut, 1987.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, *el-Mürşidül-Vecîz ilâ Ulûm Tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (thk Tayyar Altıkulaç), TDV Yayınları, II. Baskı, Ankara, 1986.
- ed-Dânî, Ebû Amr, *el-Mubkem fi Nakti'l-Mesahif*, thk. İzzet Hasan, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 1990.
- ed-Dânî, Ebû Amr, *el-Mukni' fi Marifeti Mersûmi Ehli'l-Emsâr*, thk, Nûre bint Hasan bin Fehd el-Humeyyid, Daru't-Tedmuriyye, Riyad, 2010.
- Gökkır, Necmettin, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*, İFAV, İstanbul, 2015.
- Hamed, Gânim Kaddûrî, *Resmu'l-Mushaf: Dirâse Lugaviyye Târihiyye*, el-Lecnetu'l-Vataniyye, Bağdad, 1982.



- Hamidullah, Muhammed, “Allah’ın Elçisi (s.a.s.) ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı”, İslâmi Araştırmalar, Cilt: II, Sayı: 7, 1988.
- İbnü’l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi Kı rââtî’l-Aşr*, (thk. Muhammed Temim Mustafa ez-Zehebî, Mektebetü Dari’l-Huda, Cidde, 1994.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur’an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara, 2010.
- Maşalı, Mehmet Emin, “Mushaf”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XXXI, İstanbul, 2006.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur’an’ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*, İlahiyat, Ankara, 2004.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, (thk. Fevâz Ahmed Zümerlî), Düru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 2011.
- Yüksel, Ali Osman, İbn Cezeri ve Tayyibetü’n-Neşr, İFAV, İstanbul, 2012.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Şur’an*, (thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim), Kahire, Dârü’t-Turas, ts.,

“MUSHAFLARI İNCELEME VE KIRAAT KURULUNUN ÇALIŞMA SİSTEMİ, SORUNLARI VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Mustafa BODUR*

Sayın Başkanım, kıymetli dinleyenler; ben de hepimizi saygıyla selamlıyorum. Sempozyumumuzun hayırlara vesile olmasını Cenab-ı Hak'tan niyaz ediyorum. Abdulhekim Ağırbaş Hocamızın “Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunun Çalışma Sistemi, Sorunları ve Çözüm Önerileri” isimli tebliğinin müzakerecisi olarak burada bulunuyorum. Öncelikle tebliğın, birçoğumuzun yabancı olduğu Mushaflar Kurulunun çalışma sistemini, sahada karşılaştıkları sorunları ve bu sorunlara içeriden çözüm önerileri getirilmesi bence çok kıymetlidir. Ancak bununla birlikte tebliğde gördüğüm bazı eksiklikleri maddeler hâlinde dikkatlerinize arz etmek istiyorum:

1. Yazım hataları ve tarihlendirme ile ilgili eksiklikler

Tebliğde özne-yüklem uyumsuzluğundan kaynaklı birçok yazım hataları vardır. Bazı cümlelerin çok uzun olmasından kaynaklı “ve” bağlacıyla birbirine bağlanmış cümlelerin olması hem okuyucuyu yoruyor hem de bir uyumsuzluk meydana getiriyor. “Mushaf-ı Şerif” gibi özel isimler hemen hemen tebliğın tamamında büyük harflerle yazılmamıştır.

2. Tebliğın ikinci paragrafında, “Hz. Ebubekir döneminde Kur’an ayetleri suhuf olarak toplanıp cem edilmiştir, daha sonra Hz. Osman döneminde İmam Mushaf esas alınarak çoğaltma işlemi gerçekleştirilen Mushaflar belirli İslam beldelerine gönderilmiştir.” denilmektedir. Burada İmam Mushafı’yla ilgili bir bilgi yanlış vardır. Tebliğcinin burada Hz. Ebubekir döneminde toplanan Mushaf’ı İmam Mushaf olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. İkinci alternatif olarak, ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Osman Efendimizin çoğaltarak İslam beldelerine gönderdiği Mushaflar daha önceden/müstakil-

* Diyanet İşleri Başkanlığı Ankara Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürü.



len var olan bir imam Mushaf'ından çoğaltılmış değildir. İmam Mushaf'ı denen Mushaf, Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushaflardan bir tanesi olup Medine'de bırakılana verilen isimdir.¹

3. Tebliğde bilgiler verilirken dipnot gerektiren bilgilerde herhangi bir kaynak gösterimine gidilmemiştir.

4. Tebliğin dördüncü paragrafında “Mushaflar ilk dönemde” şeklinde devam eden cümlede Kur'an tarihî dönemlere ayrılmıştır. Ancak buradaki “dönem” kelimesini hangi zaman dilimine hasrettiği net değildir. Zira daha sonraki ifadelerinden “matbaanın icadıyla” diyerek “dönem” ifadesinin matbaanın icadından öncesi ve sonrası kastedildiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki bu ifadenin yerine “yaklaşık 12 asır boyunca” denilseydi daha doğru bir tarihlendirme yapılmış olurdu.

5. Tebliğde yer yer tekrarlara düşülmüştür. Bir önceki sayfada söylenen bir fikir/düşünce ya da bilgi ya kısmen ya da tamamen aynı ifadeler ile bir sonraki sayfada tekrar edilmiştir. Örneğin, “...Hz. Muhammed (s.a.s.) Kur'an ayetlerini vahiy kâtiplerine yazdırmış, yazılanları kontrol amaçlı okutmuş...” ifadesi ikinci paragrafta verilmiş ve altıncı paragrafta tekrar edilmiş.

6. a. Tebliğde görülen diğer eksiklikte Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunun yapmış olduğu sempozyum, seminer, çalıştay vb. faaliyetlerin ay, gün gibi tarihleri verilmemiştir. Örneğin, tebliğin dördüncü sayfasında “Kurul 2012 yılında ‘Uluslararası I. Kıraat Sempozyumu’nu İstanbul’da düzenlemiş şimdi ise bu tarihî mekânda ikincisini düzenlemektedir.” şeklindeki ifadesinde Sempozyum tarihine şimdi diyerek işaret edilmiş bir tarihlendirmeye gidilmemiştir. Oysa tebliği daha sonra okuyacaklar için “03-05 Kasım 2017’de” yani “şimdi” yaptığımız denmeliydi. Bu, okuyucunun konsantrasyonunu bozmaması, tebliği okurken “II. Kıraat Sempozyumu”nun ne zaman yapıldığı ile ilgili ek bir araştırmaya girmemesi açısından önemlidir. Tebliğde gördüğüm bir başka eksiklik ise tarihte Mushaflar Kurulu benzeri bir takım kurum ve kuruluşların kurulduğundan bahsedilmiş ancak bunların tarihlerine dair herhangi bir bilgi verilmemiştir.

b. Tarihlendirme, yer-mekân, zaman bir bilimsel tebliğde olması gereken şekliyle okuyucuya neyin nerede yapıldığı ve yapılan işin kronolojik seyrini takip etme kolaylığı verir. Tebliğde, yapılan yarışma ve bu yarışmalardan önce yapılan faaliyetlere “önceki yıllarda” diyerek işaret edilmiş ancak tarihleri verilmemiştir. Ayrıca Mushaflar Kurulunun Kur'an tilavetiyle ilgili illerde yaptığı faaliyetlere dikkat çekilmiş bunlarla ilgili olarak da “birçok

ilde” denilerek tarih, yer bilgilerine işaret edilmemiştir, bu ise tebliğdeki eksikliklerden bir tanesidir.

7. Bilimsel bir tebliğde olabildiğince objektif ifadeler olması o tebliğin kıymetini artırır. Hamasi ve duygusal ifadeler tebliğin ilmi olmaktan ziyade tebliği başka bir yazın çeşidi hâline getirir. Bu bilgiden hareketle tebliği tebliğinde birçok duygusal ve hamasi ifadelere yer vermiştir. Örneğin, sayfa 5’te “coşkuyla”, sayfa 7’de “necip milletimiz”, sayfa 16’da “seçkin üye, mümtaz uzman”, sayfa 17’de “atı alan Üsküdar’ı geçti”, sayfa 7’de “takdire şayan, necip milletimiz” gibi ifadelere çokça rastlanmaktadır.

8. Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığının düzenlediği yarışmalarla ilgili teklif ve öneriler başlığı altında yapılan öneriler daha somut bir şekilde ve maddeler hâlinde sıralanabilirdi. Bu teklif/öneriler somut ve maddeler hâlinde verilmeyerek istifleme ve metinde karışık bir hâlde verilmiştir. Böyle bir yöntem takip edilmesi metnin içerisinde öneri ve tekliflerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca öneriler Usul’e ve Esas’a ilişkin şekilde iki başlık altında verilmeliydi.

9. Tebliğin 16. sayfasında mealli Kur’an-ı Kerimlerin meal boyutunun incelenme işinin Din İşleri Yüksek Kurulunun, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu ile işbirliği sayesinde çözülebileceği ifade edilmiştir. Meal boyutunun incelenmesi işine Din İşleri Yüksek Kurulunun kendi iş yükü artacağı endişesiyle sıcak bakmadığı aynı zamanda meal inceleme işinin meali yazan kişinin fikir ve düşünce özgürlüğünün engellenmesi çekincesinde olduğu belirtilmiştir. Bu konuda bir belge var mıdır? Belge var ise buna işaret edilmeliydi. Eğer bu bir kanaat ise şu hâlde buna işâreten kanaatimizce denilmesi daha yerinde olurdu.

Mülahazalarımın bunlardan ibaret olduğunu belirtir, başta Sayın Başkan olmak üzere tüm katılımcılara saygılarımı sunarım.

DÖRDÜNCÜ OTURUM
KIRAAT -I-

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU
KTÜ Rektör Yardımcısı /
İlahiyat Fakültesi Dekanı

04 KASIM 2017
(09.30 – 11.00)

EN-NEŞR VE TAYYİBE MERKEZLİ KIRAAT TEDRİSATI

Sâlim eş-ŞENKÎTÎ*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين القائل ”إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحفظون“ ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين ، سيدنا ونبينا محمد القائل ”أنزل القرآن على سبعة أحرف“ ورضي الله عن صحابته الكرام الذين نقلوا لنا عنه القرآن كما سمعوه ، ورحم الله العلماء ، وخاصة القراء الذين أوصلوه لنا كما نقلوه عنهم فعنه صلوات الله وسلامه عليه ، وبعد :

فإن المتابع للحركة العلمية في هذا الزمن ، يلاحظ الاهتمام الكبير – والله الحمد – بالقرآن الكريم ، وقراءاته المتواترة ، سواء الرجال والنساء ، وهذا لا شك في أنه من أبواب حفظ الله تعالى لكتابه الكريم .

ومع هذه الحقيقة؛ فإننا نجد الاهتمام منصباً على القراءات من حيث الرواية فقط ، وإغفال جانب الدراية تأليفاً وتدريساً إلا ما ندر .

ولما علمت بأن الإخوة في ”رئاسة هيئة تدقيق المصاحف والقراءات التابعة لرئاسة الشؤون الدينية بتركيا ستنظم مؤتمراً دولياً حول القراءات؛ أحببت أن أنال شرف المشاركة فيه ، وذلك ببحث مختصر – حسب طبيعة بحوث المؤتمرات العلمية – أسلط الضوء فيه على جانب مهم من جوانب الدراية في علم القراءات ، ويكون تحت مظلة كتاب هو عمدة كتب القراءات؛ أعني كتاب ”النشر في القراءات العشر

* Suudi Arabistan Medine Tayba Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi



” للإمام الحافظ محمد بن محمد بن محمد بن الجزري (ت 833هـ) رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه عنا وعن أهل القرآن خير الجزاء.

وقد تناولت في هذا البحث مسألة أرى أنها من المسائل المهمة في جانب الدراية لطالب علم القراءات المهتم بكتاب النشر في القراءات العشر، وهي عبارة عن نماذج من تحرير ابن الجزري لبعض الأوجه

فأقول والله الموفق :

لا شك أن القراءات العشر وصلت إلينا متواترة وصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الأمة لم تُهمل أي قراءة منها، ولا أصلاً من أصول تلك القراءة، بل حافظت عليها عن طريق حفظها في الصدور والسطور، وهذا تحقيق لوعده الله تعالى (إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحفظون. [الحجر: 9].

لكن لما طال الزمن، وبَعُد العهد عن القراء أصحاب هذه القراءات، وأُلْفِت الكتب في قراءاتهم؛ جامعةً لمختلف رواياتهم، وتشعب طرقهم، وابتكر الناس - لِقِصْر الهمم - طريقة (جمع القراءات) في ختمة واحدة، مخالفين في ذلك ما درج عليه السلف من أفراد كل رواية على حدة، نشأ ما سَمَّاه المتأخرون بـ (التحريرات).

التحريرات لغة:

مادة «حرر» في اللغة: خيار كل شيء، ومن ثَمَّ أُطلق مجازاً على أكثر من معنى، يناسب البحث هنا منها: الفعلُ الحسن،¹ ومنه قول طَرَفَة:²

لا يكن حبك داء قاتلاً ليس هذا منك ماوي بحر³

أي: ليس هذا منك بفعل حسن.

1 انظر: أساس البلاغة والتاج (حرر).

2 اسمه الحقيقي: عمرو بن العبد، ينتهي نسبه إلى معد بن عدنان، شاعر جاهلي من أصحاب المعلقات، يقال له: ابن العشرين؛ لأنه قتل وسنه تلك، وقيل: بعدها بست، قتله عمرو بن هند. انظر: طبقات الشعراء: 138/1

3 البيت هو ثاني أبيات قصيدة مطلعها:
أصبحوا اليوم أم شاقتك هز ومن الحب جنون مستعر
انظر: مختار الشعر الجاهلي: 323/1.

ومنه قولهم: تحريرُ الكتابِ وغيره، أي: تقويمه وتخليصه، بإقامة حروفه، وتحسينه بإصلاح سَقَطِهِ.

التحريرات في الاصطلاح:

أمّا تعريف (التحرير) اصطلاحاً عند القائلين به من أهل القراءات فهو: تنقيح القراءة من أي خطأ أو خلل.⁴

ويقصدون بذلك تمييز الأوجه والطُّرُق والروايات عن بعضها، وعدم اختلاطها في الأداء حتى لا يقع القارئ في التلفيق.⁵

ف (التلفيق) و(التركيب) و(الخلط) المضافة إلى (القراءات) كلّها مصطلحات لمسمّى واحد عندهم وهو: الانتقال من قراءة إلى أخرى، أثناء التلاوة، دون إعادة ولا تكرار لأوجه الخلاف، بل إن القارئ يقرأ آية؛ أو بعضها أو أكثر منها، على قراءة، ثم ينتقل إلى قراءة ما يليها وفق قراءة قارئٍ آخر؛ دون عطف لأوجه الخلاف في الموضوع الواحد.

ويرى الباحث أن (التحريرات) قسمان:

الأول: تحريرات في الطرق والروايات، كما فعل الإمام الداني في «التيسير» مقارنة بما في «جامع البيان»، وكما فعل ابن الجزري في «نشره» حيث سبر غُور كثير من كتب القراءات، فحرّر منها هذه الطرق والروايات، وتلك سمة بارزة في كتب السلف المتعلقة بالقراءات، حيث يبدوون مؤلفاتهم بذكر أسانيدهم المتصلة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن عندهم: لا بدّ لكل من قرأ بمضمّن كتاب أن يعرف طريقه.⁶

الثاني: تحريرات في (الأوجه) وتفترقوا فيها إلى ثلاث شعب:

الأولى: لم يرد عنهم فيها شيء ألبتة، قلّ أو كثر، تلميحاً أو تصريحاً، وهم السلف الأقدمون، فلم يُعرّف عنهم فيما وصلنا عنهم من تراثهم ترتيب وجه على آخر، أو

4 انظر: الفوائد المفهومة: 6.

5 مأخوذ من: لَفَّق الثوب يلفقه لفقاً: وهو ضمّ إحدى الشقتين إلى الأخرى فتخطيها، والمراد هنا ضم أوجه على أوجه. انظر: اللسان (لفق).

6 انظر: غيث النفع: 35.



منعه عنه، وهم لم يحتاجوا إلى هذا؛ لأنهم كانوا يُفردون كلّ قراءة على حدة، بل كلّ رواية؛ ولا يبالون بطول الزمن أو قصره في ذلك.

الثانية: مَنْ جاء عنهم شيء منها، ولكن باقتصاد، وعدم فتح الباب على مصراعيه، منهم إمامنا ابن الجزري رحمه الله كما سيأتي بيانه.

الثالثة: عكس السابقتين، حيث اهتموا بالتحريات كثيراً، وبالغوا فيها أشدّ مبالغة، وهم بعض المتأخرين، حتى إن بعضهم أفردوا بالتأليف،⁷ فشعّبوا فيها الأقوال والتعقّبات، والأخذ والرّد، والجواز والمنع، إلى درجة أن بعضهم صرّح أن عدم (التحريات) يؤدّي إلى قراءة ما لم ينزل.⁸

بعد هذه المقدمة؛ وقبل ذكر أمثلة للتحريات عند ابن الجزري نُنبّه على شيء مهمّ وهو أنه رحمه الله مع إخباره بأنه سيلتزم (التحري) وذلك في قوله: «ملتزماً للتحري»⁹، لاحظنا أنه رحمه الله جعل هذه التحريات (مسائل) تحت عنوان (قواعد) فقال: «ويندرج تحت هذه القواعد مسائل»¹⁰، ثم ذكر بعضها.

وأيضاً قبل أن ندخل في صلب الموضوع ، فنذكر نماذج يتبين فيها كيف تعامل ابن الجزري رحمه الله مع ”التحريات ، والتي قد ألمحت قبل قليل إلى أنه من الفئة الثانية وهي التي لم تهمل التحريات ، وفي نفس الوقت لم تبالغ فيها كمبالغة المتأخرين ، فأقول والله الموفق والهادي إلى الصواب :

أمّا بيان منهج ابن الجزري رحمه الله في «التحريات» فيقال فيه:

المطلّع والقارئ لكتاب النشر؛ يلاحظ ثلاثة أمور:

الأولى : أن التحريات عنده إنما هي في بعض أبواب (الأصول) وخاصّة بابي (المد) و(الوقف على الهمز)، وأمّا «الفرش» فهو شبهه خلو منها كليّة، مما قد يُفهم

7 منهم الشيخ علي بن عبد الله المنصوري (ت 1134 هـ) له: «تحريير الطرق والروايات في القراءات»، والشيخ محمد بن محمد بن خليل الطباخ (1205 هـ) له «هبة المنان في تحريير أوجه القرآن»، وغيره، والشيخ مصطفى الأزميري (ت 1155 هـ) وهو أشهر وأدقّ من تعقب المؤلف، والشيخ محمد بن أحمد المشهور بالمتولي (ت 1313 هـ) خاتمة المحررين إلى يومنا هذا، عُرف ب(ابن الجزري الصغير) لعلو كعبه في القراءات.

8 هذا قول الشيخ القسطلاني رحمه الله، قاله في كتابه لطائف الإشارات : 1394/4

9 النشر: 1/56

10 النشر: 1/456

منه عدم اعتداد المؤلف بها، وأنها ليست هدفاً بحدّ ذاتها، وبالتالي لا يترتب على عدم الأخذ بها إخلالٌ في الأداء والتلاوة.

الثاني : أنه يستخدم عبارات تدلّ على موقفه من (التحريرات) التي يذكرها، إمّا قبولاً بها أو رفضاً لها، من حيث صحتها أو عدمها، وأحياناً قليلة يذكر صاحب (التحرير) إن وجد، والردّ عليه إن كانت غير صحيحة.

الثالث : إن ابن الجزري لم يُطلّ الكلام كثيراً على المسألة أو الكلمة المراد تحريرها، اللهم إلا في كلمة (آلان) موضعي يونس [51، 91] حيث تكلم عليها في قرابة ثلاث صفحات، وعلّل المؤلف صنيعة هذا بقوله: «فخذ تحرير هذه المسألة بجميع أوجهها وطرقها وتقديراتها، وما يجوز وما يمتنع، فلست تراه في غير ما ذكرت لك، ولي فيها إملاء قديم لم أبلغ فيه هذا التحقيق، ولغيري عليها أيضاً كلام مفرد بها، فلا يعول على خلاف ما ذكرت هنا والحقُّ أحقُّ أن يتبع.»¹¹

ونكتفي بذكر أمثلة لبيان كيفية تعامل المؤلف معها وتناوله لها، قال رحمه الله:

1. «إذا قرئ بالسكت لحفص فإنه لا يكون إلا مع المدّ، ولا يجوز أن يكون مع القصر؛ لأن السكت إنما ورد من طريق الأشناني عن عبيد عن حفص، وليس له إلا المدّ، والقصر ورد من طريق الفيل عن عمرو عن حفص؛ وليس له إلا الإدراج.»¹²

2. «إذا قرئ (الم الله) [آل عمران: 1، 2] بالوصل جاز لكل من القراء في الياء من (ميم) المدّ والقصر، باعتبار استصحاب حكم المدّ والاعتداد بالعارض، وكذلك يجوز لورش ومن وافقه على النقل في (الم أحسب) [العنكبوت: 1، 2] الوجهان المذكوران.»

ثمّ عزا المؤلف كلّ وجه إلى قائله من أصحاب الكتب والطرق، وعلّل ترجيح ابن غلبون لوجه القصر بقوله: «من أجل أن الساكن ذهب بالحركة.»

11 النشر : 359/1

12 النشر : 427/1



ولم يكتف بذلك، بل ضَعَفَ قولَ الفاسيِّ: «ولو أخذ بالتوسط في ذلك مراعاة لجانبي اللفظ والحكم لكان وجهاً»، علّق عليه المؤلّف بقوله: «إنه تَفَقُّه وقياس لا يساعده نقل»¹³.

3. «مسألة (الخبء) [النمل: 25] فيها وجه واحد وهو: النقل مع إسكان الباء للوقف، وهو القياس المطّرد، وجاء فيه وجه آخر وهو ﴿الخبأ﴾ بالألف، ذكره الحافظ أبو العلاء، ودُكِرَ فيه وجه رابع وهو الإدغام، حكاه الهذلي، ولا يصح عن حمزة، ولو صح لجاز معه الثلاثة التي مع النقل فتصير ستة¹⁴». هذا أنموذج لبعض كلمات وأوجه ذكر فيها المؤلّف (تحريرات) حسب مفهوم المتأخرين، أو (قواعد) حسب تعبير المؤلّف نفسه.

وقبل ختام هذا المبحث يقف الباحث عند مسألتين يرى أنّهما مهمّتان حيث لم ير من تطرق إليهما من المحررين، وهما في حاجة ماسّة إلى مزيد من الدراسة؛ إذ إن فيهما مخالفة لمنهج المتأخرين القائلين بوجوب العمل بالتحريرات. وهاتان المسألتان هما:

الأولى: كلمتي (ضعف و ضعفاً) [الرّوم: 54]:

أجمعت كتب القراءات على أن عاصماً وحمزة قرآ الكلمتين بفتح الضاد، وأن الباقيين قرؤوهما بالضمّ. ثم صرّحت بأن حفصاً ورد عنه الاتفاق مع الباقيين، أي إن له الضمّ أيضاً، فتحصّل له وجهان: الفتح والضمّ.

وهي مسألة من مسائل التحريرات، أهملها المحرّرون، وعزّوها من التحرير، ومروا عليها مرور الكرام، مع أن فيها لمن أراد التحرير وطلب الحق كلاماً وتحريراً، وهي مسألة يتوجّه النقد فيها على القائلين بوجوب (التحريرات).

هذه المسألة هي: إجازة وجه (الضمّ) لحفص في الكلمتين المذكورتين وجعله مقروءاً به له.

13 النشر : 1/359-360

14 النشر : 1/476

والإشكال والنقد هو: أن جُلَّ كتب القراءات -التي تيسر الاطلاع عليها- تنص على أن (الضمّ) لحفص إنما هو اختيار منه، وليس رواية عن شيخه عاصم. وهذه نصوص بعض الأئمة المحققين:

1. قال ابن مجاهد: «قرأ حفص عن نفسه لا عن عاصم بضم الضاد».¹⁵
 2. قال ابن غلبون بعد أن ذكر أصحاب الفتح شعبة، وحمزة، والمفضل فقط: «وذكر حفص أنه لم يخالف عاصماً في شيء من قراءته إلا هاهنا. إلخ».¹⁶
 3. قال مكّي: «ذكر عن حفص أنه رواه -الفتح- عن عاصم، واختار الضمّ لرواية قويت عنده».¹⁷
 4. قال الداني: «أبو بكر وحمزة (ضعف) [الروم: 54] في الثلاثة بفتح الضاد، وكذلك روى حفص عن عاصم فيهنّ، غير أنه ترك ذلك واختار (الضمّ) أتباعاً منه لرواية عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرأه ذلك بالضمّ، وردّ عليه الفتح وأباه، قال-الداني-: وما رواه حفص عن عاصم عن أئمة أصحّ».¹⁸
 5. قال المعدّل بعد أن ذكر خلاف القراء في الكلمتين: «وإنما اختار حفص ذلك-الضم- برواية رواها عن النبي ﷺ أنه قرأ بالضم».¹⁹
- فهذه النصوص وغيرها كثير عن الأئمة المعتمدين، والكتب المعتمدة في القراءات، كلّها صريحة في عدم رواية حفص (الضمّ) عن عاصم، وإنما هو مخالف له، باختياره بعد أن روى عنه الفتح.
- وقد ورد هذا عن حفص نفسه حيث قال: «ما خالفت عاصماً في شيء مما قرأت به عليه إلا ضمّ هذه الثلاثة الأحرف».²⁰

15 السبعة: 508.

16 التذكرة: 495/2.

17 التبصرة: 635.

18 التيسير: 175-176.

19 روضة الحفاظ: سورة الروم

20 النص من «التبصرة» 635، وانظره أيضاً في: غاية النهاية: 254/1، روضة الحفاظ: ق 178 وغيرها.



ومحلّ الإشكال المتّجه على المحرّرين هو أن يُسألوا: كيف أجزتم القراءة بهذا الوجه؟ فهو وإن كان صحيحاً عن حفص؛ فإنه لم يقرأ به على شيخه، مما يعني أنه وجه منقطع الإسناد.

قال الجعبري رحمه الله عند قول الشاطبي رحمه²¹ الله:

وفي الروم صف عن خُلف فصل.....

قال: «إطلاقه الوجهين هنا لحفص قيل فيه نظر من وجهين:

كون حفص نقل الضم عن غير عاصم.

وكونه من طريق عمرو بن الصّبّاح، وطريقه عن عبيد بن الصّبّاح.

وهو في اصطلاح المحلّثين (تدليس)...وكان ينبغي أن يقطع لعاصم بفتح الكلّ كالأصل»²².

وبهذا تكونون قد وقعتم فيما منعتم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ تعليل حفص في اختياره (الضمّ) أنه من أجل الحديث، قولٌ -عند علماء القراءات- لا يقبل ولا يعتمد عليه لو كان الحديث صحيحاً ومتفقاً عليه، وبالأحرى إذا كان ضعيفاً كما هنا.²³

استطراد :

وأرى أنه من المناسب هنا أن نطرح هذا السؤال على القائلين بوجوب التحريرات ، وهو:

لماذا لم يُعامل هذا الوجه معاملة زيادات الشاطبي؛ مع أن الفارق بينهما جوهري، وهو أن الزيادات غير منقطعة، وأقصى ما يقال فيها هو خروجها عن طريقه.

فعدمُ وقوف المؤلّف عند هذا الوجه لحفص كوقوفه عند الزيادات؛ والتنبية على صحتها من عدمه، خروجٌ عن منهجه، بل عن طريقه، ومخالّف لما صرّح به هو

21 الشاطبية: 57.

22 كنز المعاني: ق: 249.

23 ضُعِفَ الحديث؛ لأن فيه عطية العوفي. انظر: التيسير: 176.

نفسه حيث قال: «إلا أن من عادتنا الجمع بين ما ثبت وصح من طرقنا لا نتخطأه ولا نخلطه بسواه».²⁴

هذا؛ وقد وقفت على محاولة للشيخ المتولي رحمة الله عليه نقلها عن الجعبري، حاول فيها تسويغ اختيار حفص للضمّ، مع روايته الفتح عن شيخه، فقال: «قال الجعبري في شرح «الشاطبية»: قول الأهوازي: أبو عمارة عن حفص عن عاصم، والخزاز²⁵ عن هبيرة عن حفص عنه بضمّ الضاد كل ما في (الروم)، صريح في أن حفصاً نقل الضم عن عاصم».²⁶

وزاد الجعبري بعد هذا الكلام -والشيخ المتولي لم ينقله-: «وهذا جواب صحيح إن قصده الناظم،²⁷ فإن قلت: كيف خالف من توقفت صحة قراءته عليه؟ قلت: ما خالفه، بل نقل عنه ما قرأه عليه، ونقل عن غيره ما قرأه عليه، لا أنه قرأ برأيه».²⁸

وعليه، فإن ما أبهمه الأئمة: الداني ومكي وابن الجزري، وغيرهم في عباراتهم حتى فهم من ظاهرها عدم قراءة حفص بالضمّ على عاصم، اتضح بهذا الكلام -أعني كلام الجعبري- أن ذلك الظاهر غير مرادهم رحمة الله عليهم أجمعين؛ لأنه لا يمكن بحال -عندي- أن أولئك الأئمة يجيزون قراءة منقطعة الإسناد.

وخلاصة القول في هذه المسألة: أن وجه الضمّ لحفص خارج عن طرق «التيسير» و«الشاطبية» و«النشر»، ومع ذلك -فكاتبه- يقرأ به تبعاً لمشايقه، وتحسيناً للظنّ بهم فيما قرؤوا وأقرؤوا به، من أنهم لا يقرؤون إلا بآثر، ولا يشترط في مثلي أن

24 النشر: 334/1

25 أحمد بن علي بن الفضل، أبو جعفر، البغدادي، مقرئ، ماهر، ثقة، قرأ على هبيرة وغيره، قرأ عليه ابن مجاهد وابن شنبوذ وغيرهما. توفي سنة (286 هـ). انظر: غاية النهاية: 86/1-87، المعرفة: 512/2، تاريخ بغداد: 303/4.

26 الروض النضير: ق: 381-382.

27 يقصد به الإمام الشاطبي رحمه الله.

28 كنز المعاني: ق: 249-250، لكن يُردّ على هذا بأن حفصاً لم يتلق الضمّ عن عاصم نفسه، حتى وإن كان عاصم أقرأه لبعض تلاميذه، وأيضاً: إن الضم وإن كان قرأ به عاصم إلا أنه لم يصلنا من الطرق المعتمدة لا «التيسير» ولا «الشاطبية» - وهما عمدة الجعبري- ولا «النشر» ولا «الطبية». والله أعلم.



يعلم جميع الأسانيد، وما كنت لأصبح بدعاً في منع هذا الوجه الذي أجازته علماء القراءات مع خروجه عن جميع طرقهم الصغرى والكبرى، وما كتبت هذا إلا أمانة للعلم، وتقديماً للرواية على الدراية، وتبييناً لعدم انضباط منهج المتأخرين من المحرّرين في بعض المسائل. والله أعلم.

الثانية: مسألة: السكت بين السورتين ل(خلف) في اختياره:

صرّح المؤلّف في موضعين بعبارة مطلقة، تدلّ بمنطوقها ومفهومها على أن أبا العزّ القلانسيّ في «إرشاده» روى عن خلف -في اختياره- بكماله، أي من الروایتين: رواية إسحاق ورواية إدريس، السكت بين السورتين. وقال: «رَوَى عَنْهُ -خَلْفَ- أَبُو الْعَزِّ فِي «إِرْشَادِهِ» السَّكْتَ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ»²⁹.

وقال في موضع آخر: «واختلف عن خلف في اختياره بين الوصل والسكت... ونصّ له صاحب «الإرشاد» على السكت»³⁰.

ودلالة هذا الكلام هي أن إسحاق وإدريس عن خلف يسكتان بين السورتين، وهذا فيه نظر من جهتين:

الأولى: أن «الإرشاد» ليس فيه لخلف إلا رواية واحدة وهي رواية إسحاق، وهي من طرق «النشر» وليس فيه رواية (إدريس) ألبتة.³¹

الثانية: في «الكفاية الكبرى» لأبي العزّ رواية إدريس، ولكنها ليست من طرق «النشر» ولم يخترها المؤلّف في طريقه.³²

وقد اضطرب -عندي- مذهب الشيخ الأزميري رحمه الله في هذه المسألة، فبعد أن قرّر أنّ السكت لإسحاق، وأنه الأولى ختم كلامه بالتصريح بقبول عموم كلام المؤلّف فقال: «ولكن أخذناه-السكت- لإدريس أيضاً اعتماداً على ابن الجزري»³³.

29 النشر : 191/1

30 النشر: 259/1

31 انظر: الإرشاد: 155-156.

32 انظر: الكفاية الكبرى: 110-111.

33 انظر: تحرير النشر: ق: 195/ب، بدائع البرهان: ق: 10 و176.

فَحَسِبَ المنهج الذي بنى عليه المحرّرون - وهو إمامهم - مذهبهم الصعب، كان عليه - رحمه الله - أن لا يأخذ بالسكت لإدريس بين السورتين، ولَمَّا كُتِبَ عليه أخذه؛ فكان الأسلم أن يكون من «الكفاية الكبرى» لا «الإرشاد» فهو هنا رحمه الله لم يخلط طريقاً بطريق، بل خلط كتاباً بكتاب.

وقد كان الشيخ المتولّي رحمه الله أكثر دقّة - عندي - وأسلم منهجية وطريقاً، حيث قال بعد أن ذكر ما سبق: «فكلام ابن الجزري المطلق يحمل على المقيّد»³⁴، وهذا هو الصواب.

وخلاصة القول: أن السكت بين السورتين لخلف في اختياره إنما هو من رواية إسحاق، وعليه فيكون له - لخلف - وجهان: السكت وعدمه. والله أعلم.
الغنة للأزرق :

قال ابن الجزري رحمه الله في الطيبة :

وادغم بلا غنة في لام ورا **** وهي لغير صحبة أيضاً ترى

وهذا نص صريح منه رحمه الله بالأمر بالغنة في اللام في نحو "هدى للمتقين" وفي الراء في نحو "من ربهم" لكل القراء ما عدا صحبة ؛ وهم : شعبة وحمزة والكسائي وخلف العاشر.

وهذا التصريح منه رحمه الله صرح به أيضاً في النشر حيث قال:

"قلت: وقد وردت الغنة مع اللام والراء عن كل من القراء، وصحّتمن طرق كتابنا نصّاً وأداءً عن أهل الحجاز والشام والبصرة وحفص، وقرأت بها من رواية قالون، وابن كثير، وهشام، وعيسى بن وردان، وروح، وغيرهم اه³⁵.

لكن ذهب أصحاب التحريات ؛ ومنهم الشيخ الإزميري والمتولي رحمهما الله تعالى، إلى منع الغنة للأزرق؛ وناصر القول بعدم صحتها عن الأزرق ، وأنها لا تصح ؛ بل وصف الشيخ المتولي رحمه الله القائلين بالغنة للأزرق كالشيخ المنصوري رحمه الله بقصر الهمة في تحرير الطرق ! حيث قال رحمه الله :

34 الروض النضير: ق: 36-37.

35 النشر : 24/2



”وأما الأزرق عن ورش فلا غنة له أصلاً³⁶، وإلى ذلك الإشارة بقولنا: ولا غنة عن أزرق قط“: أي خلافاً للمنصوري ومن تابعه ممن قصرت همته عن تحرير الطرق“ اهـ³⁷.

وبناء على ما حرره الشيخ الإزميري؛ حاول بعض أهل التحريات الاستدراك على بيت ابن الجزري في الطيبة بقوله: “ولو قال - ابن الجزري - :
”وهي لغير صحبة جوداً ترى“

لكان أفضل؛ لأن الأزرق ليس له الغنة في اللام والراء كما حققه العلامة المتولي“ اهـ
قلت :

أولاً : ابن الجزري لا يعجز أن ينظم رمزاً للأزرق لو كان يرى منع الغنة له !
ثانياً : تغيير بيت ابن الجزري أرى أنه لا يصح ؛ لأن ابن الجزري صرح بصحة الغنة للأزرق عنده.

ثالثاً : إذا أردنا أن نوثق غنة الأزرق في الكتب ؛ فهي من كتاب الموجز للأهوازي حيث صرح بها لورش فقال: “ قرأت على جماعة بإظهار الغنة من النون الساكنة والتنوين عند اللام والراء حيث وقعت عندهم مثل قوله تعالى : ”هدى للمتقين“ و ”فإن لم تفعلوا“ و ”من ربهم“ ... قال: والرواية عن نافع وعاصم وابن عامر : الإظهار عندهما ، والذي قرأت به عنهم ما أعلمتك به“ اهـ³⁸

وهنا قد يقول قائل : إن هذا الكتاب ليس من طرق النشر ؛ فلا يصح الاعتماد عليه في هذه المسألة؟

فالجواب: صحيح أن هذا الكتاب ليس من أصول النشر؛ لكنه من الكتب التي روى منها ابن الجزري القراءات التي فيه ، ومن ضمنها طريق الأزرق عن ورش .
أما الدليل على أن ابن الجزري رحمه الله روى القراءات منه ؛ فهو ما صرح به نفسه في كتابه ”جامع أسانيد“ حيث قال أثناء ترجمته لشيخه ابن اللبان رحمه الله :

36 وهذه عبارة الأززميري نفسه رحمه الله ، ذكرها في كتابه : بدائع البرهان: ق 21

37 الروض النضير: 197

38 الموجز : 54

”..ثم شرعت عليه في ختمة أخرى بالقراءات العشر؛ جمعت فيها كل ما ذكر لي أنه رواه من الكتب والقراءات، وسمعت من لفظه عدة كتب في القراءات، وقرأت عليه أيضاً كثيراً من كتب القراءات“ اهـ³⁹

وأما الدليل على أن هذا الكتاب من مروياته التي أجازها بها شيخه ابن اللبان ، فقوله : ”..قال شيخنا ابن اللبان : قرأت عليه - ابن حيان - كتاب التيسير والموجز للأهوازي“ اهـ⁴⁰

فهذان نسان على أن ابن الجزري متصل الإسناد إلى الموجز ، الذي فيه طريق الأزرق عن ورش، وفيه التصريح بالغنة له :

قال الأهوازي رحمه الله : ”وأما رواية ورش عن نافع : فإني قرأت بها القرآن من أوله إلى خاتمته على أبي بكر محمد بن عبدالله بن القاسم بن إبراهيم الخرقى، وأخبرني أنه قرأ على أبي بكر عبدالله بن مالك بن سيف التجيبي، وأخبره أنه قرأ على أبي يعقوب يوسف بن عمرو بن يسار الأزرق، وأخبره أنه قرأ على أبي سعيد عثمان بن سعيد ورش، وأخبره أنه قرأ على نافع“ اهـ⁴¹

ثم قال الأهوازي مصرحاً بالغنة للأزرق: ”قرأت على جماعة بإظهار الغنة من النون الساكنة والتنوين عند اللام والراء حيث وقعت عندهم، قال : .. والرواية عن نافع وعاصم وابن عامر الإظهار عندهما ، والذي قرأت به عنهم ما أعلمتك به.. قال: والباقون بإدغامها“ اهـ⁴²

فظهر من هذا أن الغنة واردة عن الأزرق بسند متصل من ابن الجزري إلى إلى ورش من طريق الأزرق ، خلافاً لمن أطلق القول بعدم ذلك .

وقصارى القول عند داتب هذه الحروف أن يقال: إن الغنة للأزرق صحيحة متصلة عن ابن الجزري ، وبما أنه قد أثبتها فلا ينبغي تركها ، بل نقرأ بها على أنها اختيار

39 جامع أسانيد ابن الجزري : 99-100

40 جامع أسانيد ابن الجزري : 115

41 الموجز : 31

42 الموجز : 54-55



له ، ومع انها خروج منه عن طرق النشر ، فلا غضاضة في ذلك ، فهو قد خرج عن طرق كما في المسألة التالية وهي:

الإدغام الكبير ليعقوب ، وهو المعروف عند أهل القراءات بالإدغام المطلق ، وبعضهم يسميه الإدغام العام ، خلافاً للإدغام الخاص : في نحو : (الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَلِكٌ) و "جَعَلَ لَكُمْ" وغيرها.

وقبل الحديث عنها يستحسن إعطاء نبذة مختصرة عن مذهب يعقوب في هذا الباب ، فأقول والله الموفق:

ليعقوب في باب الإدغام الكبير ، ثلاثة مذاهب:

الأول : من رواية رويس عنه:

له ما يسمّى المذهب الخاص ؛ وهو إدغام كلمات مخصوصة ؛ فأدغم بعضها قولاً واحداً ، وبعضها بخلاف ، والراجح إدغامه ، وبعضها عكسه ؛ وبعضها بالوجهين دون ترجيح أحد الطرفين ، وذلك كالتالي:

1. ما أدغمه قولاً واحداً : وهي : "فلا أنساب بينهم" (المؤمنون:) ، و "ثم تتفكروا" (سبأ:) و "نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً إنك كنت" (طه :) ، فهذه الخمسة الأحرف مما لا خلاف عن رويس في إدغامها .⁴³

2. ما أدغمه بخلاف ؛ مع أرجحية الإدغام : "لذهب بسمعهم" (البقرة :) ، و "جعل لكم" ، جميع المواضع الثمانية التي هي في سورة النحل و "لا قبيل لهم" (النمل :) و "أنه هو أغنى وأقنى ، وأنه هو رب الشعري" كلاهما بالنجم () فهذه اثنا عشر موضعاً أدغمها النخاس من جميع طرقه ، وكذا الجوهري ؛ كلاهما عن التمار ، وهو الذي لم يذكر الداني وأكثر أهل الأداء عن رويس سواه ، وهو الراجح عند أهل الأداء.⁴⁴

3. ما أدغمه بخلاف ، مع أرجحية الإظهار : "جعل لكم" في غير سورة النحل والشورى ، وهو في سبعة عشر موضعاً ؛ في البقرة ، والأنعام ، ويونس ، وطه ،

43 شرح الطيبة لابن الناظم : 70 ، إيضاح الرموز : 108

44 انظر : إتحاف فضلاء البشر : 24

والفرقان ، والقصاص ، والسجدة ، ويس ، وثلاثة غافر ، والزخرف ، وحرفا الملك ، وموضع في سورة نوح.⁴⁵

4. ما أدغمه وأظهره دون ترجيح أحدهما : ”ثلاثة في البقرة“ ”الكتاب بأيديهم“ و ”العذاب بالمغفرة“ و ”نزل الكتاب بالحق“ ، و ”من جهنم مهاد“ (الأعراف) و ”لا مبدل لكلماته“ (الكهف) و ”فتمثل لها“ (مريم) و ”لتصنع على عيني“ (طه) و ”أنزل لكم“ في الأنعام، والنحل، والزمر، و ”كذلك كانوا“ (الروم) و ”جعل لكم“ (الشورى) و ”وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا“ الأولان في النجم، و ”ركبك كلا“ الانفطار، فهذه أربعة عشر حرفاً اختلف عنه بين الاظهار والادغام من غير ترجيح أحدهما.⁴⁶

الثاني : من رواية روح : لم ينفرد عن يعقوب في الإدغام الخاص هنا ، لكن ورد عنه كرويس إدغام ”والصاحب بالجنب“ (النساء) و ”ربك تمارى“ (النجم) و ”تمدونني“ (النمل).⁴⁷

الثالث : الإدغام العام من الروائتين : وهو مسألتنا هذه التي نببحثها بعون الله تعالى وتوفيقه ، فنقول :

أولاً القراءة : قرأنا به من طريق طيبة النشر ، قال فيها رحمه الله :

”وقيل عن يعقوب ما لابن العلا“

يعني : كل ما قرأه أبو عمرو البصري بالإدغام الكبير ، فقد قرأه يعقوب الحضرمي كذلك ، من روايته : رويس وروح.⁴⁸

ثانياً : الإسناد :

بين الإمام ابن الجزري رحمه الله إسناد الإدغام الكبير ليعقوب ، وأنه من كتاب ”المصباح“ لأبي الكرم الشهرزوري رحمه الله ، فقال :

45 انظر : شرح الطيبة لابن الناظم : 72 ، إيضاح الرموز : 109

46 انظر : شرح ابن لناظم : 71 ، الاتحاف : 24

47 انظر : النشر : 1/ ، إيضاح الرموز : 107

48 انظر : النشر : 1/ ، شرح الطيبة لابن الناظم : 72 ، إيضاح الرموز : 109



”وذكر صاحب المصباح عن رويس وروح وغيرهما وجميع رواة يعقوب إدغام كل ما أدغمه أبو عمرو من حروف المعجم أي من المثليين والمتقاربيين ، وذكره شيخ شيوخنا الأستاذ أبو حيان في كتابه: المطلوب في قراءة يعقوب. وبه قرأنا على أصحابنا عنه. وربما أخذنا عنه به ، وحكاه الإمام أبو الفضل الرازي واستشهد به للإدغام مع تحقيق الهمز (قلت) هو رواية الزبير عن روح ورويس وسائر أصحابه عن يعقوب“ اهـ⁴⁹

قوله رحمه الله : ”وذكر صاحب المصباح ..“ يقصد قول أبي الكرم في المصباح ، وهو : ”وروى الأهوازي عن الزبير عن رجاله⁵⁰ عن يعقوب إدغام جميع حروف المعجم التي أدغمها أبو عمرو“ . اهـ⁵¹

هذا هو الذي وصلنا من إسناد الإدغام الكبير ليعقوب ، وهو من كتابين :

1. المصباح لأبي الكرم الشهرزوري.

2. المطلوب في قراءة يعقوب ، لأبي حيان الأندلسي.

3. ثالثاً : التحرير :

أخذ القراء الذين يقرؤون قراءة يعقوب بالإدغام الكبير له ، أخذاً بكلام ابن الجزري في ”نشره“ و”طيئته“ ؛ أعني قوله فيها : ”وقيل عن يعقوب ما لابن العلاء“ فقالوا إن يعقوب له الإدغام المطلق مثل أبي عمرو.

وأرى أن هذا الكلام لا يصح لو طبّقنا عليه أسس التحرير العلمي ، وذلك كالتالي :

أولاً : كلام ابن الجزري هنا ، إنما هو ”حكاية“ لا ”رواية“ بدليل قوله : ”وذكر“ ، فهي كمثيلاتها من عبارات الحكاية ، نحو ”وروى“ و”أخبر“ وغيرها ، فليست نصاً صريحاً في القراءة.

49 النشر : 1 / 302-303

50 رجاله هم : أبو سليمان أيوب بن عبدالله الذهبي ، ومحمد بن عبدالخالق ، وأبو حاتم السجستاني ، وفضل بن أحمد الهذلي ، وأبو المهلب عامر بن عبدالأعلى الدلال ، وإبراهيم“ . انظر : الجامع للروذباري : (ق 62/أ)

51 المصباح : 1 / 462

ثانياً : من باب التأليف : فلماذا يذكر الإمام ابن الجزري هذا الحكم ليعقوب بعد أن ينتهي من ذكر مذهب أبي عمرو ، ويتبعه ويأتي بموافقة حمزة له في بعض الكلمات ، ثم يأتي بذكر مذاهب رويس السابقة التي ذكرتها ، ثم يقول : ”وقيل عن يعقوب ما لابن العلا“!!

لو كانت موافقة يعقوب لأبي عمرو في هذا الباب معتمدة عند ابن الجزري - حسب رأي المتواضع - لجعله في الذكر مصاحباً ليعقوب ، ولما ذكره آخرًا وبصيغة التمريض ”وقيل ط كما سيأتي.

ثالثاً : دراسة هذا الإسناد المذكور ، وهذا يتأتى من خطوتين:

الأولى: الرجوع إلى كتاب ”المصباح“ للوقوف على المسألة فيه إسناداً وحكماً .
الثانية: الرجوع إلى أسانيد ”المصباح“ التي استقاها ابن الجزري منه وارتضاها في كتاب ”النشر في القراءات العشر“ .

أما الخطوة الأولى:

رجعت لكتاب المصباح ، فوجدته يقول في اسانيد قراءة يعقوب:

”ذكرت له في هذا الكتاب تسع رواة منهم : رويس ، وروح ، وزيد بن أخي يعقوب ، وأبو العباس الوليد بن حسان ، وأبو أيوب الذهلي ، وابن عبد الخالق ، وأبو حاتم السجستاني ، وفضل الهذلي ، وأبو المهلب ، رضي الله عنهم أجمعين“ اهـ.⁵²
وهنا ملاحظة مهمة جداً يُبنى عليها الحكم في هذه المسألة ، وهي:

أن إسناد أبي الكرم رحمه الله ، في الأربعة الأولى هو ”قراءة“ ، بينما هو في الخمسة الأواخر ”إجازة“ لا قراءة ، والله أعلم.

الخطوة الثانية:

ذكر ابن الجزري أن هذا الإدغام ليعقوب من المصباح هو من طريق الزبير عن روح ورويس عن يعقوب ، وهذا يعني أن جميع الطرق غير هذا الطريق ليس فيها هذا الإدغام ، وهو كذلك ، لأن المصباح حكاه عن الزبير عن رجاله ، كما سيأتي بعد قليل ، وهذا يجعلنا نذكر طريق الزبير في النشر ؛ وهي كالتالي:



قال ابن الجزري : ” طريق الزبيرى عن روح من طريق غلام ابن شنبوذ من طريقين من غاية أبى العلاء قرأ بها على أبى على الحسن بن أحمد الحداد وقرأ بها على أبى القاسم عبد الله بن محمد العطار وقرأ بها على أبى جعفر محمد بن جعفر الأصبهاني المغازلي وأبى الحسن علي بن محمد الزاهد الفقيه وقرأ بها على أبى الطيب محمد بن أحمد بن يوسف البغدادي المعروف بغلام ابن شنبوذ ، ومن طريق ابن حبشان من الكامل قرأ بها الهذلي على أبى نصر منصور بن أحمد وقرأ بها على الأستاذ أبى الحسن علي بن محمد الأصبهاني وقرأ بها على أبى الحسن علي بن عثمان بن حبشان الجوهرى وقرأ ابن حبشان وغلام ابن شنبوذ على الفقيه أبى عبد الله الزبير بن أحمد بن سليمان بن عبد الله بن عاصم بن المنذر بن الزبير بن العوام الأسدي الزبيرى البصرى الشافعى الضرير (فهذه) ثلاث طرق للزبيرى وقرأ الزبيرى وابن وهب على أبى الحسن روح بن عبد المؤمن بن عبده بن مسلم الهذلي مولاهم البصرى النحوي“ اهـ⁵³.

ويلاحظ هنا : أن الزبيرى هو عن روح فقط ، ولم يذكر ابن الجزري طريقه عن رويس ، مع أنه قرأ عليه.⁵⁴

ثالثاً : التحرير :

بعد أن بينا أن هذا الإدغام مقروء به تبعاً لابن الجزري رحمه الله ، وأنه - الإدغام - من طريق المصباح ح حري بالباحث أن يقف قليلاً ليعلم مدى صحة هذا الوجه من عدمه ، وهل هو متصل الإسناد أم لا ؟ فنقول والله الموفق :

اتضح بعد بحث المسألة أن الإدغام الكبير المطلق ليعقوب لا يصح قراءة متصلة السند من طريق الطيبة ، ألبتة ، وذلك كالتالى :

أولاً: عرفنا أن الإدغام هو من طريق الزبيرى ، وأن ابن الجزري لم يسند إليه إلا من كتابين ؛ وهما : غاية الاختصار لأبى العلاء ، و الكامل للهذلي ، ولم يذكر ابن الجزري أى طريق للزبيرى من المصباح ، وعليه ؛ فإن البحث العلمى يقول : الإدغام هو للزبيرى من الغاية والكامل ، وليس من المصباح ، وذلك لأن :

53 النشر : 185/1

54 المصباح : 388/1

أ- ليس في المصباح طريق الزبيري عن رويس ، وفيه طريق للأهوازي عن رويس ”إجازة“ وليس قراءة ، وأيضاً ليست عن الزبيري.

ب- وليس فيه أيضاً طريق الزبيري عن روح قراءة ، بل فيه ”إجازة“ لا رواية.⁵⁵

لكن : هل هذا يجعل الإدغام مقروءاً به من الكتابين؟

الجواب : هذا لوحده لا يكفي ، بل لابد من الرجوع إلى الكتابين ، لنرى موقفهما من هذا الإدغام:

1. الكامل : رجعت إليه لمعرفة إسناده في طريق الزبيري ، فوجدته ”إجازة“

لا ”قراءة“ ، وذلك قوله : ”طريق الزبيري : أخبرنا أبو نصر... الخ⁵⁶ ، وهذا يعني أن الطريق في النشر ليست قراءة كذلك ، والله أعلم.

ثم رجعت إليه ثانية لمعرفة مذهب يعقوب في الإدغام الكبير عده ، فوجدته عقد باباً للإدغام الكبير لأبي عمرو البصري ، وذكر بعض من وافقه في بعض الكلمات ، ولم يذكر ألبتة يعقوب بكماله ، بل أكثر من ذكر موافقة لأبي عمرو من رواة يعقوب هو الوليد بن حسان وعبد الخالق ، ورويس في الادغام الخاص ، والله أعلم.⁵⁷

2. غاية الاختصار : بعد الرجوع إليه وجدت الباب فيه كالتالي :

أ- الإدغام الخاص لرويس فقط ، وليس له الإدغام المطلق.

ب- فيه طريق الزبيري ؛ لكن عن روح فقط ، وليس له الإدغام.

فظهر من هذا : أن الإدغام المطلق ليعقوب ليس من كتاب غاية الاختصار أيضاً. والخلاصة:

أن الإدغام الكبير ليعقوب لا يصح إسناداً ، بل هو منقطع أيضاً:

55 انظر المصباح : 1 / 385

56 الكامل : 262

57 انظر : الكامل : 339-369

1. الكتب التي ذكرها ابن الجزري وهي : الكامل والمصباح وغاية الاختصار ، كلها ليس فيها هذا الإدغام ليعقوب ، لا من الروایتين ، ولا من إحداهما ، وما ذكر عن المصباح إنما هو حكاية لا قراءة .

2. ابن الجزري رحمه الله صرح بأنه قرأ بهذا الإدغام من طريق شيخ شيوخه أبي حيان الأندلسي في كتابه غاية المطلوب عن المصباح ، وهذا ليس من طرق النشر ، وهذا ما صرح به هو نفسه في قوله : ” ذكره شيخ شيوخنا الأستاذ أبو حيان في كتابه: المطلوب في قراءة يعقوب. وبه قرأنا على أصحابنا عنه. و ربما أخذنا عنه به “ اهـ⁵⁸، فينبغي ملاحظة هذه الضمائر في كلام ابن الجزري ، وهي :

أ- الضمير في ”وبه قرأنا“ : أي وبالإدغام المطلق ليعقوب قرأنا.

ب- الضمير في ”عنه“ : أي عن أبي حيان.

ت- الضميران في ”عنه به“ : أي عن أبي حيان بالإدغام.

فهذا نص صريح أن ابن الجزري إذا قرأ بالإدغام المطلق ليعقوب فإنما يقرؤه من طريق أبي حيان ، وهي طريق لم يسجلها ولم يخترها في النشر .

كما ينبغي ملاحظة عبارة ابن الجزري في وصفه لصنيع أبي حيان ، وهي قوله : ” وذكره ” ولم يقل ” رواه “ أو ما شابهها ، وأبو حيان هنا أرى أنه ذكره تبهاً لأبي الكرم في المصباح .

ويضاف إلى هذا أيضاً : أن ابن الجزري كان يقرأ بهذا الإدغام على قلة ، كما تدل عليها عبارته ”وربما“ ، والله أعلم .

3. عبارة أبي الكرم في المصباح هي : ”وروى الأهوازي عن الزبير عن رجاله عن يعقوب إدغم جميع حروف المعجم التي أدغمها أبو عمرو“ . اهـ

وهناك مسائل كثيرة من هذا النوع ؛ سواء عند ابن الجزري أو عند غيره من المؤلفين في القراءات كالداني الذي قد ذكر في كتابه التيسير كلمات لبعض الرواة خرج فيها عن طريقه التي ذكرها فيه ، والله أعلم .

GÜNÜMÜZ KIRAAT TEDRİSATINDA (TAYYİBE MERKEZLİ) TAHRİRAT ÇALIŞMALARININ YERİ

İhâb FİKRÎ*

مقدمة

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْمُرْسَلِينَ وَخَيْرِ النَّبِيِّينَ ، سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ.

أما بعد فإن علم قراءات القرآن الكريم نعمة عظيمة من الله تعالى على المسلمين، يسر بها قراءة كتابه وفهمه على قبائل العرب، وحفظ بها الله تعالى لهجاتهم وفصاحتهم، وزاد بها كتابه وضوحًا وجمالًا، وشغل بها أوقات العلماء والقراء عن اللغو، ورفع بها درجاتهم، فعنوا بنقلها وحفظها وتعليمها، وكان منهم جهابذة أصلوا ما نقلوه منه حتى لا يقع اختلاف بين المسلمين، وبعث الله تعالى منهم أئمة ينفون عن هذا العلم الشريف تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، وكان من هؤلاء الأئمة الحافظ ابن الجزري الذي جعله الله حجة في نقل كتابه والقراءات التي يقرأ بها، فجمع منها أصح ما وجد، وهذبه، ويسره للطالبيين، وذلك في كتابه النشر في القراءات العشر الذي نظمه بعد ذلك في منظومة طيبة النشر في القراءات العشر، ثم قام بالإقراء بمضمونها وبذل جهده ووقته لذلك، فتلقى علماء الأمة كتابه بالقبول، واجتهدوا في خدمته بالتأليف النافعة، ومن هذه التأليف كتب التحريرات لضبط ما أقرأ به ابن الجزري، وقد أصل ابن الجزري أصولًا في تلقي القراءات ونقلها في كتبه التي من أهمها كتاب النشر وكتاب منجد المقرئين، فمضى جمهور

* Suudi Arabistan Medine Tayba Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

القراء على ما أصله، وخرج بعضهم على ذلك فنبهوا فانتبه معظمهم إلى ما فاتهم من ذلك، وكان من أهم ما أصله ما ذكره في النشر في قوله:

وَلَدَلِكْ مَنَعَ بَعْضُ الْأَيْمَةِ تَرْكِيْبَ الْقِرَاءَاتِ بَعْضَهَا بَعْضٌ وَخَطَأَ الْقَارِئِ بِهَا فِي السُّنَّةِ وَالْفَرَضِ، (قَالَ) الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّخَاوِيُّ فِي كِتَابِهِ جَمَالَ الْقُرَّاءِ: وَخَلَطَ هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ بَعْضَهَا بِبَعْضٍ خَطَأً. (وَقَالَ) الْحَبْرُ الْعَلَامَةُ أَبُو زَكَرِيَّا النَّوَوِيُّ فِي كِتَابِهِ التَّبْيَانِ: وَإِذَا ابْتَدَأَ الْقَارِئُ بِقِرَاءَةِ شَخْصٍ مِنَ السَّبْعَةِ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَزَالَ عَلَى تِلْكَ الْقِرَاءَةِ مَا دَامَ لِلْكَلامِ اِرْتِبَاطٌ، فَإِذَا انْقَضَى اِرْتِبَاطُهُ فَلَهُ أَنْ يَقْرَأَ بِقِرَاءَةِ آخَرَ مِنَ السَّبْعَةِ وَالْأُولَى دَوَامُهُ عَلَى تِلْكَ الْقِرَاءَةِ فِي ذَلِكَ الْمَجْلِسِ. (قُلْتُ): وَهَذَا مَعْنَى مَا ذَكَرَهُ أَبُو عَمْرٍو بْنُ الصَّلَاحِ فِي فَتَاوِيهِ. وَقَالَ الْأَسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ الْجَعْبَرِيُّ: وَالتَّرْكِيبُ مُمْتَنِعٌ فِي كَلِمَةٍ وَفِي كَلِمَتَيْنِ إِنْ تَعَلَّقَ أَحَدُهُمَا بِالْآخِرِ وَالْأُخْرَى. (قُلْتُ) 1: وَأَجَازَهَا أَكْثَرَ الْأَيْمَةِ مُطْلَقًا وَجَعَلَ خَطَأً مَا نَبَغِي ذَلِكَ مُحَقَّقًا، وَالصَّوَابُ عِنْدَنَا فِي ذَلِكَ التَّفْصِيلُ وَالْعُدُولُ بِالتَّوَسُّطِ إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ، فَتَقُولُ: إِنْ كَانَتْ إِحْدَى الْقِرَاءَتَيْنِ مُتَرْتِبَةً عَلَى الْآخَرَى فَالْمَنْعُ مِنْ ذَلِكَ مَنَعٌ تَحْرِيمٌ، كَمَنْ يَقْرَأُ فَتَلْقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ بِالرَّفْعِ فِيهِمَا، أَوْ بِالنُّصْبِ أَحْذَا رَفَعَ آدَمَ مِنْ قِرَاءَةِ غَيْرِ ابْنِ كَثِيرٍ وَرَفَعَ كَلِمَاتٍ مِنْ قِرَاءَةِ ابْنِ كَثِيرٍ، وَنَحَوَ وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا بِالتَّشْدِيدِ مَعَ الرَّفْعِ، أَوْ عَكْسَ ذَلِكَ، وَنَحَوَ أَحْذَا مِثْلًا قَوْمًا وَشَبَّهُهُ مِمَّا يُرْكَبُ بِمَا لَا تُجِيزُهُ الْعَرَبِيَّةُ وَلَا يَصْحُحُ فِي اللُّغَةِ، وَأَمَّا مَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَإِنَّا نَفَرِّقُ فِيهِ بَيْنَ مَقَامِ الرَّوَايَةِ وَغَيْرِهَا، فَإِن قَرَأَ بِذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الرَّوَايَةِ، فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَيْضًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ كَذِبٌ فِي الرَّوَايَةِ وَتَخْلِيضٌ عَلَى أَهْلِ الدِّرَايَةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى سَبِيلِ التَّقْلِ، بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْقِرَاءَةِ وَالتَّلَاوَةِ، فَإِنَّهُ جَائِزٌ صَحِيحٌ مَقْبُولٌ لَا مَنَعَ مِنْهُ وَلَا حَظْرَ، وَإِنْ كُنَّا نَعْبِيهِ عَلَى أَثْمَةِ الْقِرَاءَاتِ الْعَارِفِينَ بِاخْتِلَافِ الرَّوَايَاتِ مِنْ وَجْهِ تَسَاوِي الْعُلَمَاءِ بِالْعَوَامِّ لَا مِنْ وَجْهِ أَنَّ ذَلِكَ مَكْرُوهٌ أَوْ حَرَامٌ، إِذْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ تَخْفِيًا عَنِ الْأُمَّةِ، وَتَهْوِينًا عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْمَلَّةِ، فَلَوْ أَوْجَبْنَا عَلَيْهِمْ قِرَاءَةَ كُلِّ رِوَايَةٍ عَلَى حِدَةٍ لَشَقَّ عَلَيْهِمْ تَمْيِيزُ الْقِرَاءَةِ الْوَاحِدَةِ وَانْعَكَسَ الْمَقْصُودُ مِنَ التَّخْفِيفِ وَعَادَ بِالسُّهُولَةِ إِلَى التَّكْلِيفِ، وَقَدْ رَوَيْنَا فِي الْمُعْجَمِ الْكَبِيرِ لِلطَّبْرَانِيِّ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ عَنِ إِبْرَاهِيمَ التَّخَعْبِيِّ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ: (لَيْسَ الْخَطَأُ أَنْ يَقْرَأَ بَعْضُهُ فِي بَعْضٍ، وَلَكِنْ أَنْ يُلْحِقُوا بِهِ مَا لَيْسَ مِنْهُ) 2.

1 القائل ابن الجزري.

2 النشر في القراءات العشر (18/1).

فإذا ثبتت القراءة وسلمت من اللحن اللغوي أو نسبتها لمن لم يقل بها فلا يقال لها إنها خطأ أو باطلة، بل تنسب لمن رواها عن شيخ معين أو من اختارها من روايته عن شيوخ متعددين.

ومن أجل توضيح هذه المعاني فقد كتبت هذا البحث لتجتمع كلمة المسلمين في تلقي هذا العلم المبارك وتعليمه، وأسأل الله تعالى أن يوفق القائمين على خدمة كتابه في جميع أنحاء البسيطة إلى ما يحبه ويرضاه من تعلم كتابه وتعليمه على الوجه الذي أنزله به سبحانه وتعالى.

أهمية البحث:

يعتبر الفهم الدقيق لمعنى كلمة "تحريرات القراءات القرآنية" وتوضيح الأمثلة لها ضروري لتوضيح الحاجة للالتزام بها؛ لأن كثيراً من القراء في عصرنا متمسك بها على غير بصيرة بمعناها؛ مما يجعله مضطرباً في العمل بها والدفاع عنها، وقليل من القراء منكر لها يمنعها ويبالغ في ذلك، وأقل من ذلك من يفهم معناها على الوجه الصحيح فيعطيها حقها دون إفراط ولا تفريط.

مطالب البحث:

وقد قسمت بحثي (التحريرات في القراءات في سياق النشر والطبقة لابن الجزري) إلى المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف التحريات.

المطلب الثاني: السرد التاريخي لنقل القرآن والقراءات (نشأة علم ضبط رواية القراءات).

المطلب الثالث: التحريات قبل وبعد تأليف كتاب النشر لابن الجزري (أثر النشر في ضبط القراءات).

المطلب الرابع: تحرير مذهب ابن الجزري في الاختيار وجواز الخروج عن الطرق المسندة في صدر الكتب.

المطلب الخامس: تحريات الشاطبية بعد ابن الجزري.

المطلب السادس: مدخل لفهم مصطلح القراءات العشر الكبرى.



المطلب السابع: تحريرات الطيبة ومدارسها بعد ابن الجزري.
 المطلب الثامن: الاختيار في التعامل مع مدارس تحريرات الطيبة.
 المطلب التاسع: تحليل اختياري عدم الأخذ بالظن في التحريات.
 ثم ختمت البحث بذكر أهم النتائج التي خرجت به ووضعتها في نقاط.
 وأسأل الله تعالى أن ينفع بعلمي هذا المسلمين، وأن يجمع كلمتهم على الحق
 المبين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف
 المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

المطلب الأول: تعريف التحريات

التعريف لغة:

تحرير الكتابة إقامة حروفها وإصلاح السقط.
 وتحرير الحساب إثباته مستويا لا غلث (أي: خلط) فيه ولا سقط ولا محو³.
 تحرير نص: مراجعة نقدية لنص بما في ذلك دمج عناصر موثوقة من مصادر مختلفة.
 وحرَّرَ الكِتَابَ : أَصْلَحَهُ وَحَسَّنَ خَطَّهُ ، وَجَوَّدَهُ⁴.

التعريف اصطلاحاً:

هذه الكلمة (التحريرات) يقصد بها في أي علم من العلوم ضبط المسائل العلمية
 في هذا العلم، ومن ذلك ما ألفه بعض المتأخرين في علم رجال الكتب الستة
 (تحرير تقريب التهذيب للحافظ ابن حجر) ، أما الذي أختره تعريفاً للتحريات
 في علم القراءات فهو:

”الاجتهاد بالبحث والتحري لوضع تقييدات لما أطلقه أصحاب المؤلفات من
 أوجه للقراء والرواة، وذلك طبقاً للطرق التي أسندت منها هذه المؤلفات، وطبقاً
 لاختيار⁵ مؤلفيها مما رويوا“.

3 لسان العرب ج 6 حرف الحاء.

4 معجم المعاني الجامع حرف الحاء.

5 الاختيار هو ترك القارئ لما روى عن شيخه الذي يسند من طريقه روايته أو كتابه إلى ما قرأ به
 على غيره من الشيوخ.

وبعبارة أبسط من ذلك فالتحريرات هي ” منع أوجه للقراءة يفيد ظاهر أحد المؤلفات جوازها“⁶.

وكمثال لذلك : فقد عزا الإمام ابن الجزري لرواية حفص السكت قبل الهمز بخلاف، وكذلك عزا له قصر المد المنفصل بخلاف، يفيد إطلاق الطيبة جواز السكت لحفص على قصر المد المنفصل، لكن السكت عن حفص من طريق عبيد بن الصباح⁷ ولم يرو عبيد بن الصباح عن حفص إلا توسط المد المنفصل، أما قصر المنفصل فهو من طريق عمرو بن الصباح⁸ ولم يرو عمرو عن حفص السكت؛ فيكون التحرير تقييد جواز السكت على توسط المد المنفصل فقط.

وعليه فالغاية من التحريرات هو ضبط الأوجه التي تنسب إلى القراء والرواة وأصحاب الطرق، كي لا ينسب وجه لمن لم يقرأ به.

المطلب الثاني:

السرد التاريخي لنقل القرآن والقراءات (نشأة علم ضبط رواية القراءات):

نستطيع أن نقول: إن علم ضبط قراءات القرآن عموماً بدأ منذ زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك أن كل واحد من الصحابة كان يتحرى ضبط ما قرأ به على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعن عبد الرحمن بن عبد القارئ أنه قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأنيها، وكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتى انصرف، ثم لببته بردائه فجئت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: إني سمعت هذا يقرأ على غير ما أقرأتيها، فقال لي: «أرسله». ثم

6 وأدخل بعض القراء في معنى التحريرات كذلك زيادة بعض الأوجه على ما في المؤلفات إلزاماً لمؤلفها بما في الكتب التي أخذ منها حروف القراءات، وهذا يخالف ما اتفق عليه القراء من جواز الاقتصار على بعض ما روى القارئ اختياراً منه؛ ولذا لا نعتبر هذه تحريرات بل إضافة على هذه المؤلفات، ولا ينبغي أن تنسب هذه الزيادات لتلك المؤلفات، كما أنها لا تلزم أحدًا إلا اختياراً منه ، وذلك نحو القراءة بغنة اللام والراء لشعبة وبالسكت لرويس قبل الهمز من طرق الطيبة.

7 انظر النشر (423/1).

8 انظر النشر (334/1).

قال له: «اقرأ». فقرأ. قال: «هكذا أنزلت». ثم قال لي: «اقرأ». فقرأت، فقال: «هكذا أنزلت، إن القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقراءوا منه ما تيسر»⁹.

فقد حرص أهل القرآن على ضبط القرآن عن شيوخهم تنفيذاً لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم كما رواه عليٌّ رضي الله عنه: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمركم أن يقرأ كل رجل منكم كما علم، فقال: فانطلقنا وكل رجل منا يقرأ حروفاً لا يقرؤها صاحبه» رواه الحاكم وابن حبان¹⁰.

فكان كل قارئ يتحرى الالتزام بما قرأه على شيوخه، لكن قد استجاز بعض القراء التخير فيما قرؤوا به على شيوخهم¹¹، وقد ثبت وقوع الاختيار عن خلف البزار وغيره، كما يرد كثيراً في كتب القراءات في قولهم: «وقرأ خلف في اختياره»، وتلقت الأمة كثيراً من الاختيارات بالقبول.

وقد استمرت هذه الطريقة في ضبط تلاوة القرآن¹² حتى ألفت كتب القراءات، فكانوا يلتزمون بما ورد في الكتاب الذي يقرءون منه، فيقال على سبيل المثال: قرأ فلان بالذكرة لابن غلبون على فلان وبالتيسير للذاني على فلان حتى زمان ابن الجزري حيث قرأ بمضمن كتب عديدة على شيوخه ذكرها في مقدمة كتابه النشر.

المطلب الثالث:

التحريرات قبل وبعد تأليف كتاب النشر لابن الجزري (أثر النشر في ضبط القراءات):

كان من أشهر الكتب في القراءات التي يقرأ بمضمنها القراءات السبع كتاب العنوان للأنصاري في مصر وكتاب سبعة ابن مجاهد وكتب القلانسي في العراق، حتى ألف الإمام الشاطبي كتابه حرز الأمان الذي اشتهر بالشاطبية فيما بعد ذلك، وكانت شروح الشاطبية إلى زمان ابن الجزري تكتفي بتوضيح القراءات الواردة فيها، ولا

9 صحيح البخارى (9 / 50).

10 رواه ابن حبان في صحيحه في كتاب الرقائق، باب قراءة القرآن، والحاكم في مستدركه في كتاب التفسير، وضححه الذهبي، وانظر فتح البارى (9 / 26)، وسكت في الفتح عليه مما يفيد تصحيح الحافظ ابن حجر له؛ فإنه اشترط في مقدمة شرحه ألا يستدل إلا بحديث حسن أو صحيح.

11 من شروط الاختيار في القراءة أن يكون من يختار قد قرأ بما يختاره على شيوخ آخرين، ولا يجوز أن يأخذ من الكتب أو بمجرد الرأي دون تلقي من الشيوخ قراءة أو سماعاً.

12 التبصرة لمكي بن أبي طالب (417) وفيها يقول: ”وما لم أقرأ به لا آخذ به“.

تذكر من الاستدراكات عليها في الغالب إلا استدراكات لغوية من بعض القراء والمفسرين، وكذلك لا تتعرض في الغالب لمسألة الطرق والخروج عليها مراعاة لصحة الاختيار في القراءات.

ثم مضى الإمام ابن الجزري على منهج من سبقوه لكنه زاد كثرة التنبيه على طرق التيسير والشاطبية والخروج عنها، والظاهر من مذهبه أن هذا كان للتنبيه فقط على أن هذه اختيارات خرج بها الداني في التيسير والشاطبي في الحرز عن طرقهم، والدليل على ذلك أنه راعى الاختيار في القراءات بل اختار هو نفسه كما سأذكر فيما يأتي.

ولم يمنع ابن الجزري الخروج عن طرق المصنفين التي ذكروها في مقدمة كتبهم إلا لأسباب أخرى مثل عدم ثبوت الحرف عن القارئ أو الراوي مثل إدغام «وجبت جنوبها» لابن ذكوان فإنه يختار أن الإدغام المذكور لم يصح عنده عن ابن ذكوان.

التحريرات بعد ابن الجزري

فهم بعض القراء من نص ابن الجزري على خروج بعض المصنفين عن طرقهم أن هذا يقتضي منع الوجه الذي خرج فيه مؤلف الكتاب عن طريقه فيه، وهذا لأنهم لم يراعوا الأخذ بالاختيار كما هو منهج كل القراء ومنهم ابن الجزري نفسه كما سأبينه في المطلب التالي.

المطلب الرابع:

تحرير مذهب ابن الجزري في الاختيار وجواز الخروج عن الطرق
المسندة في صدر الكتب:

والأدلة على ذلك كثيرة منها ما يلي:

أولاً:

قال في كتاب النشر في إسكان حرف "يرضه" بسورة الزمر لهشام بعد ذكره الخلاف في ذلك:

وليس ذلك كله من طرقنا. وفي ثبوته عن الداجوني عندي نظر. ولولا شهرته عن هشام وصحته في نفس الأمر لم نذكره اهـ. (النشر ج1/ ص 308).



فمع أن الإسكان في هاء ”يرضه“ لهشام ليس من طرقه اختاره فقال في الطيبة:
(يرضه يفى والخلف لا).

وأقرأ به، وقرئ به منذ ذلك الوقت حتى عصرنا هذا.

قال في فتح الكريم 316:

من النشر لم يسكن هشام فحصلاً

وقال في شرح البيت في الروض النضير:

وأما الإسكان عن هشام فصح من غير طرق النشر اهـ

فقوله من النشر أي من طرق النشر.

ثانياً:

أخبر أن التحقيق في القراءة من التيسير للسوسي فيما بين السورتين السكت مع أن طريقه الوصل فقدم الاختيار على مراعاة الطريق، وكذلك فعل في رواية ابن ذكوان فأخبر أن التحقيق أن تقرأ من التيسير بالسكت بين السورتين مع أن طريقه البسمة تقديماً للاختيار على مراعاة الطريق. النشر (ج 1/ص 259 ، 260).

ثالثاً:

طريق الشاطبي عدم النقل وقفاً في نحو ”من أجر“ لحمزة بل هذا الوقف لم يجوزه شيخه في الطريق الداني ولا شيخ شيخه أبو الفتح فارس، لكن لم يرده ابن الجزري ولا من بعده حتى أصحاب تحريرات الطرق المتأخرين النشر (ج 1 / ص 435).

رابعاً:

قال في حرف (يعذب من يشاء) في البقرة:

ولكن لما كان الإدغام لابن كثير هو الذي عليه الجمهور أطلق الخلاف في التيسير له؛ ليجمع بين الرواية وما عليه الأكثر، وهو مما خرج فيه عن طرقه وتبعه على ذلك الشاطبي، والوجهان عن ابن كثير صحيحان والله أعلم اهـ. فمشى الإدغام من الشاطبية وهو خروج عن الطريق. النشر (ج 2/ ص 10).

خامساً:

قال في النشر في حرف ”محيائي“ بسورة الأنعام والوجهان صحيحان عن ورش من طريق الأزرق إلا أن روايته عن نافع بالإسكان واختياره لنفسه الفتح كما نص عليه غير واحد من أصحابه اهـ. النشر (ج 2/ ص 172).

فأثبت الخلاف عن ورش في طبيته وهو يجزم أن الفتح اختيار لورش خرج به عن الطريق.

وكذلك فعل في أحرف ”ضُعبف“ و ”ضُعبفا“ في سورة الروم مع أنه جزم بأن حفصاً لم يقرأ بالضم على عاصم (ج 2/ ص 345).

سادساً:

يستجيز أخذ أوجهاً للأزرق من الوجيز وهو ليس مسندا في طرق الأزرق في النشر بل الوجيز طريقه يونس بن عبد الأعلى. النشر (ج 1/ ص 358).

ويستجيز أخذ أوجهاً للأزرق من الإعلان والوجيز والهادي كما في كتاب التبريزية له. وهذا فيه أن منهجه في استخراج الأوجه لا يتقيد بما أسنده في النشر تفصيلاً؛ لأنه من المعلوم أنه لم يسند الإعلان والوجيز والهادي للأزرق.

سابعاً:

قال في النشر في حرفي ”(هيت لك) في سورة يوسف:

ولذلك جمع الشاطبي بين هذين الوجهين عن هشام في قصيدته فخرج بذلك عن طريق كتابه لتحري الصواب اهـ النشر (ج 2/ ص 293).

فمدح فعل الشاطبي في الخروج عن طريقه.

فمما سبق يتضح أن ابن الجزري مضى على نهج من سبقوه من القراء في كتبهم من الجمع بين أمرين فيما أخذوا من القراءات:

1. الالتزام بالأحرف التي في الطرق التي أسندوها في صدر كتبهم.

2. الأخذ بالاختيار في بعض الأحرف.

فكان ما أقرؤوا به له جناحان كالطائر:

1. الطرق.

2. الاختيار.

المطلب الخامس: تحريات الشاطبية بعد ابن الجزري:

ذكرت فيما سبق أنه قد فهم بعض القراء أن نص ابن الجزري على الخروج على الطريق إنما هو منع منه لهذا الوجه الذي يأتي من هذا الطريق، وأدى ذلك إلى منعهم للأوجه التي نص فيها في ابن الجزري في النشر على خروج الشاطبي عن طريقه، والظاهر أن هذا الفهم كان من أوائل من ذكره الشيخ سلطان المزاحي، وتأثر به بعض المشاركة أما المغاربة فقد تأثر به منهم الشيخ الأفراني وعنه أخذه الشيخ الصفاقي¹³، أما جمهور المغاربة فهم على خلاف ذلك، والاعتماد على ما في ظاهر الشاطبية.

ويلاحظ أن الذي تركوه لهذه العلة أي: الخروج على الطريق بنوه على ما نص فيه ابن الجزري في النشر على أنه خروج عن طريق التيسير أو الشاطبية، مع أن ابن الجزري ترك ذكر أغلب ما خرج فيه الشاطبي عن طريقه، وعندما تفتن لذلك بعض المتأخرين ممن في عصرنا أي: تفتنوا إلى أن ما منعه الأولون هو المذكور في النشر بعبارة (خرج عن طريقه) ونحوها، وأن ابن الجزري لم يذكر هذه العبارة في أغلب ما خرج فيه الشاطبي عن طريقه، فتعمقوا في دراسة ذلك من نصوص النشر وغيره، ثم بدؤوا في منع الكثير من الأوجه من الشاطبية، حتى التزم بعضهم بالإقراء بما توافق فيه الشاطبية الأحرف التي في التيسير للداني فقط.

فلم تصبح الشاطبية عندهم مؤلفاً مستقلاً بل أصبح بعضهم يصدون عن حفظها، فخالفوا ما مضت عليه الأمور لقرون من تلقي هذا النظم المبارك بالقبول، وهكذا أدى ترك القواعد التي مضى عليها القراء لعهود طويلة من اعتماد الطرق والاختيار، والتمسك بالطرق فقط إلى هذه النتيجة الفجة.

13 إمام من أئمة القراءات في تونس صاحب كتاب (غيث النفع)، قرأ على الأفراني وغيره وتأثر بالمنهج المشرفي وهو ممن تنسب له العبارة الشهيرة ”خرج عن طريقه فلا يقرأ به“.

المطلب السادس: مدخل لفهم مصطلح القراءات العشر الكبرى:

لا بد من فهم مصطلح (القراءات العشر الكبرى)، واختلافها عن القراءات العشر الصغرى؛ وذلك حتى يسهل على القارئ أن يفهم مسألة التحريرات على الطيبة.

فالقراءات العشر الصغرى هي التي تشمل ما تضمنته منظومة الشاطبية ومنظومة الدرّة، وهي تشتمل على طريق واحد لكل راو من رواه القراء العشرة¹⁴، وعليه فهي تتضمن بضعا وعشرين طريقا فقط، ولقد اجتمع الناس على الشاطبية حتى عدّ بعض الناس أن كل ما لم يكن في الشاطبية قراءة شاذة، كما أشار إلى ذلك الحافظ ابن الجزري¹⁵، ولذلك ألف الإمام ابن الجزري كتابه (النشر في القراءات العشر)، ثم نظمه بعد ذلك في طيبة النشر.

فما الذي قام به الإمام ابن الجزري؟

لقد قام الإمام ابن الجزري باختيار كتب القراءات المشهور والمعتمدة في عصره بما يشمل كتب المشاركة والمغاربة بما في ذلك كتابا التيسير والشاطبية، ثم قام بعد ذلك بتحقيقها واختيار الروايات عن القراء العشرة منها، ثم ضمن ذلك في كتابه النشر، ثم نظمه بعد ذلك، ولم يفصل في نظمه المعروف بـ «الطيبة» في ارتباط أحرف القراءات بطرقها التي وردت في هذه الكتب إلا قليلا؛ اعتمادا على ما فصله في كتابه النشر وعلى ما أقرأ به طلابه، فعلى سبيل المثال فقد منع في طيبة النشر الإدغام الكبير لأبي عمرو البصري على تحقيق الهمز أو على مد المنفصل فقال:

لَكِنْ بَوَّجِهَ الْهَمْزِ وَالْمَدِّ امْتِنَاعًا

ولكنه في أغلب المواضع لم يبين ما يمتنع من اجتماع هذه القراءات بعضها مع بعض، فلم يبين مثلاً هل يجوز أن يظهر الثاء عند الذال في قوله - سبحانه وتعالى - في سورة الأعراف (يلهث ذلك)، على قصر المنفصل لحفص أم لا، ولم يبين هل يجوز على وجه الغنة في اللام والراء لحفص أن يُقرأ بضم الضاد من كلمة (ضعفاً) في سورة الروم أم لا، فقد أطلق الخلاف عن هؤلاء الرواة والقراء في مواضع كثيرة.

14 ما عدا رواية شعبة فقد أورد لها في التيسير طريقين، ورواية إدريس عن خلف فله طريقان كذلك؛ المطوعي والقطيعي، فتصير جملة الطرق اثنين وعشرين طريقاً.

15 النشر (36/1).



وقد اعتمد على مصادر في جمعه لكتابه منها:

الكتب مثل الكامل والمصباح والمستنير الخ.

طرق مسندة لم يصرح بأنها من كتاب معين يصطلح بعض القراء على تسميتها طرقاً أدائية (ولا مشاحة في الاصطلاح).

ثم اختار ابن الجزري منها ما يقرئ به طلابه وترك من الكتب التي هي أصول النشر كثيراً من الحروف، وأحياناً يصرح بترك بعض الأحرف وأحياناً أخرى كثيرة لا يصرح، فهو لم يلتزم بكل ما في الكتب والطرق التي ساقها، ومما يدل على ذلك الأمور التالية:

أولاً: حكم ابن الجزري بالخطأ¹⁶ على بعض ما في الكتب:

يردُّ ابن الجزري أحرفاً مما ورد في الكتب التي بنى عليها كتابه النشر مثل:

قوله: وروى عنه القصر وهو ترك الفصل في الباب كله الداجوني عند جمهور العراقيين وغيرهم كصاحب المستنير والتذكار والجامع والروضة والتجريد والكفاية الكبرى وغيرهم، وهو الصحيح من طريق زيد عنه¹⁷.

وقوله: وأما (والمؤتفكة والمؤتفكات) فاختلف فيهما عن قالون. فروى أبو نشيط فيما قطع به ابن سوار والحافظ أبو العلاء وسبط الخياط في كفايته وغيرهم إبدال الهمزة منهما، وكذا روى أبو بكر بن مهران عن الحسن بن العباس الجمال وغيره عن الحلواني وهو طريق الطبري والعلوي عن أصحابهما عن الحلواني وكذا روى الشحام عن قالون وهو الصحيح عن الحلواني وبه قطع له الداني في المفردات. وقال في الجامع وبذلك قرأت في روايته من طريق ابن أبي حماد وابن عبد الرزاق وغيرهما وبذلك أخذ. قال وقال لي أبو الفتح عن قراءته على عبد الله بن الحسين عن أصحابه عن الحلواني يعني بالهمز. قال الداني وهو وهم لأن الحلواني نص على ذلك في كتابه بغير همز انتهى¹⁸.

16 أذكر أن الخطأ هنا المقصود به هو نسبة حرف في القراءات لمن لم يثبت عنه.

17 النشر في القراءات العشر (1/370)، مع أن كتاب الكافي مسند من طريق زيد وفيه الفصل في المواضع السبعة المنصوص عليها في الشاطبية، وانظر النشر (1/371).

18 النشر في القراءات العشر (1/394).

وقوله: أما رويس فانفرد عنه أبو العز القلانسي من طريق القاضي أبي العلاء الواسطي عن النحاس عن التمار عنه بالسكت اللطيف دون سكت حمزة ومن وافقه وذلك على ما كان من كلمة وكلمتين في غير الممدود حسبما نص عليه في الكفاية. وظاهر عبارته في الإرشاد السكت على الممدود المنفصل. ولما قرأت على الأستاذ أبي المعالي بن اللبان أوقفته على كلام الإرشاد فقال هذا شيء لم نقرأ به ولا يجوز. ثم رأيت نصوص الواسطيين أصحاب أبو العز وأصحابهم على ما نص في الكفاية. وأخبرني به ابن اللبان وغيره تلاوة. وهو الصحيح الذي لا يجوز خلافه والله أعلم¹⁹.

وقد جمعت من النشر من هذا النوع مما يحكم عليه بالصواب أو الصحة وبالتالي يحكم على غيره بالخطأ أربعة وثلاثين مثالا.

وإنما أكثرت من النقل عنه ليتبين أن ابن الجزري لا يلتزم بكل ما في الكتب التي اختار منها النشر وطيبته لكن بما يراه صواباً وصحيحاً منها فحسب.

ثانياً: نص على الانفرادات وهو لا يأخذ بها إلا في أحوال قليلة وبشروط²⁰ ومن ذلك:

قوله: وانفرد ابن عبيد على أبي علي الصواف على الوزان عنه بالإشمام في المعرف والمنكر كرواية خلف عن حمزة في كل القرآن. وهو ظاهر المبهج عن ابن الهيثم²¹.

وقوله :

وانفرد فارس بن أحمد عن يعقوب بضم الهاء في ببغيمهم) في الأنعام (وحليهم) في الأعراف، ولم يرو ذلك غيره، وانفرد ابن مهران عن يعقوب بكسر الهاء من (أيديهن وأرجلهن)²²

وقوله :

وانفرد الهذلي عن الهاشمي عن ابن جماز بعدم الصلة مطلقاً كيف وقعت إلا أنه مقيد بما لم يكن قبل همز قطع كما سيأتي في باب النقل²³

19 النشر في القراءات العشر (424/1)

20 انظر النشر في القراءات العشر (235/2).

21 النشر في القراءات العشر (1/ 272).

22 النشر في القراءات العشر (1/ 273).

23 النشر في القراءات العشر (1/ 274).



وقوله:

وبقيت طريق رابعة وهي الإدغام مع الهمز ممنوع منها عند أئمة القراءة لم يجزها أحد من المحققين وقد انفرد بذكرها الهذلي في كامله فقال وربما همز وأدغم المتحرك هكذا قرانا على ابن هاشم على الانطاكي على ابن بدهن على ابن مجاهد على أبي الزعراء على الدوري (قلت) كذا ذكره الهذلي وهو وهم منه على²⁴ ابن هاشم المذكور عن هذا الانطاكي؛ لأن ابن هاشم المذكور أحمد بن علي بن هاشم المصري يعرف بتاج الأئمة أستاذ مشهور ضابط قرأ عليه وأخذ عنه غير واحد من الأئمة كالأستاذ أبي عمرو الطلمنكي وأبي عبد الله بن شريح وأبي القاسم بن الفحام وغيرهم ولم يحك أحد منهم عنه ما حكاه الهذلي ولا ذكره ألبتة وشيخه الانطاكي هو الحسن بن سليمان أستاذ ماهر حافظ أخذ عنه غير واحد من الأئمة كأبي عمرو الداني وموسى ابن الحسين المعدل الشريف صاحب الروضة ومحمد بن أحمد بن علي القزويني وغيرهم ولم يذكر أحد منهم ذلك عنه وشيخه ابن بدهن هو أبو الفتح أحمد بن عبد العزيز البغدادي إمام متقن مشهور أحذق أصحاب ابن مجاهد أخذ عنه غير واحد من الأئمة كأبي الطيب عبد المنعم بن غلبون وابنه أبي الحسن طاهر وعبيد الله بن عمر القيسي وغيرهم²⁵

وقوله:

وأظهر (يحزنك كفره) لكون النون بلها مخفأة عندها لو أخفاها على المختار عندهم كما سيأتي لوالى بين إخفائين. ولو أدغمها لوالى بين إعلالين وانفرد الخزاعي عن الشذائي عن ابن شنبوذ عن القاسم بن عبد الوارث عن الدوري بإدغامه ولم يروه أحد عن الدوري سواء ولا نعلمه ورد عن السوسي ألبتة وإنما رواه أبو القاسم بن الفحام عن مدين عن أصحابه ورواه عبد الرحمن بن واقد عن عباس وعبد الله بن عمر الزهري عن أبي زيد كلاهما عن أبي عمرو قال الداني: والأخذ والعمل بخلافه²⁶.
ثالثاً: ترك بعض ما روي من أحرف القراءات لأنه ليس عليه العمل، ومن أمثلة ذلك قوله:

24 كذا في النشر تحقيق د. السالم (887)، وفي النشر المطبوع "وهم عنه عن".

25 النشر في القراءات العشر (1 / 277)

26 النشر في القراءات العشر (1 / 281)، وقد جمعت الانفرادات في مؤلف مستقل .

في قوله تعالى ” اركب معنا“:

وقرأ الباقون بالإظهار وهم ابن عامر وأبو جعفر وخلف وورش وخلف عن حمزة وروى بعض أهل الأداء الإظهار عن يعقوب كما ذكره في التذكرة وفي الكامل أيضاً تبعاً لابن مهران. وإنما ورد ذلك من غير روايتي رويس وروح وهو الذي عليه العمل وبه قرأت وبه آخذ²⁷.

وعلى ما سبق يمكننا أن نقرر أمرين:

الأول: أن ابن الجزري قد اختار النشر وطيبة النشر من مروياته، فلم يأخذ بكل ما في هذه الكتب أو الطرق من الأحرف، بل بما يختاره منها فليس لأحد أن يلزمه بكل ما في هذه الكتب.

الثاني: أن ابن الجزري قد حرر كتابه النشر والطيبة وأقرأ بها طلابه على ما حرره ولم يترك هذا التحرير لمن بعده.

وما قررته هنا هو اللائق بمثل ابن الجزري للأسباب التالية:

أولاً: لأن هذا هو ظاهر نصه في الطيبة:

(حوت لما فيه مع التيسير وضعف ضعفه سوى التحرير).

وكذلك نصه في كتاب النشر:

وَجَمَعْتُهَا فِي كِتَابٍ يُزَجَعُ إِلَيْهِ، وَسَفَرٍ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ، لَمْ أَدْعُ عَنْ هَؤُلَاءِ الثَّقَاتِ الْأَثْبَاتِ حَرْفًا إِلَّا ذَكَرْتُهُ، وَلَا خُلْفًا إِلَّا أَتَيْتُهُ، وَلَا إِشْكَالًا إِلَّا بَيَّنَّتهُ وَأَوْضَحْتُهُ، وَلَا بَعِيدًا إِلَّا قَرَّبْتُهُ، وَلَا مُفْرَقًا إِلَّا جَمَعْتُهُ وَرَتَّبْتُهُ، مُنَبِّهًا عَلَى مَا صَحَّ عَنْهُمْ وَشَدَّ وَمَا انفردَ بِهِ مُنفردٌ وَفَدَّ، مُلْتَمِزًا لِلتَّحْرِيرِ وَالتَّضْحِيحِ وَالتَّضْعِيفِ وَالتَّرْجِيحِ مُعْتَبِرًا لِلْمُتَابَعَاتِ وَالشَّوَاهِدِ، رَافِعًا إِبْهَامَ التَّرْكِيبِ بِالْعَزْوِ الْمُحَقَّقِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ جَمَعَ طَرُقًا بَيْنَ الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ ، فَرَوَى الْوَارِدَ وَالصَّادِرَ بِالْغَرْبِ، وَانْفَرَدَ بِالْإِتْقَانِ وَالتَّحْرِيرِ²⁸ اهـ.

ثانياً: لأنه لم يستوعب العزو للكتب والطرق ولو كان يحتاج لتحريرات من بعده لفعل ذلك.

27 النشر في القراءات العشر (2 / 12)

28 النشر في القراءات العشر (1 / 56).



ثالثًا: لأنه يصبوب ما يخالف ما في بعض الكتب.

رابعًا: لأن هذا فهم القراء بعده مثل المنصوري وغيره ممن يحرصون على ضبط رواية ابن الجزري وعدم الاستدراك عليه.

خامسًا: لأن ابن الجزري ومن بعده ممن مضوا على نهجه لم يكونوا لتركوا القراء يقرؤون بما لا يجوز.

المطلب السابع: تحريرات الطيبة ومدارسها بعد ابن الجزري:

مسألة في بدء تحريرات الطيبة:

بدأت تحريرات الطيبة (منع أوجه يفيد ظاهر الطيبة جوازها) منذ وقت تأليفها وعلى يد مؤلفها نفسه؛ لأنه عندما ألف الإمام ابن الجزري كتابه النشر ونظمه في طيبة النشر، قيد بعض الأوجه نحو قوله:

إذا التقى خطأ محركان مثلان جنسان مقاربان

أدغم بخلف الدوري والسوسي معا لكن بوجه الهمز والمد امنعا

فمنع الإدغام الكبير في نحو "فيه هدى" لأبي عمرو على مد المنفصل وعلى تحقيق الهمز المفرد.

وقوله:

يكون أنث دولة ثق لي اختلف وامنع مع التأنيث نصبًا لو وصف

فمنع تأنيث الفعل يكون على نصب كلمة "دولة" في قوله تعالى "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" بسورة الحشر من رواية هشام عن ابن عامر.

كما أنه منع أوجهًا كثيرة في النشر غالبها تحت التنبهات التي يذكرها بعد كل باب، ومن ذلك قوله:

(الثالثة) لا يجوز عن ورش من طريق الأزرق مد نحو (أألد، أأمتم من، وجاء أجلهم، والسماء إلى، وأولياء أولئك) حالة إبدال الهمزة الثانية حرف مد، كما

يجوز له مد نحو (آمنوا، وإيمان، وأوتي)؛ لعروض حرف المد بالإبدال، وضعف السبب لتقدمه على الشرط²⁹.

وهذه التقييدات لا يليق بعلماء القراءات تركها³⁰؛ لأنها التزام بما ورد عن ابن الجزري صاحب نظم الطيبة، وهي أدق التقييدات لمتن الطيبة؛ إذ إن ابن الجزري يعلم ما قد قرأ به على شيوخه، وكذلك ما يختاره فيما يُقرئ به، وقد كانت تقييداته على ثلاثة أنحاء:

أ- التقييد الصريح، حيث يمنع أوجهًا مثل ما ذكرنا.

ب- التقييد الذي ينسبه لطرق الرواة مثل نسبة قصر المنفصل لهشام من طريق الحلواني وإمالة "شاء" و"جاء" و"زاد" من طريق الداجوني فلا تأتي الإمالة على القصر لاختلاف الطرق³¹.

ج- التقييد باختيار المصنفين في كتبهم³².

مسألة في نشوء مدارس التحريات بعد ابن الجزري:

كان هدف معظم المحررين للطيبة هو تحري منهج ورواية ابن الجزري على أساس أن الطيبة اختيار منه مما في الكتب والطرق التي أسندها طبقاً لما قرأه على شيوخه لكن بدأ مذهب منع الأوجه التي فيها خروج عن الطريق، وعدم الاعتداد باختيار

29 النشر (1/352 354).

30 وانظر تحريات المنصوري () حيث رجع إلى قول ابن الجزري تسليماً له. ولا نقول إنها واجبة شرعاً بأتم تاركها إلا إذا تضمنت نسبة قراءة لكتاب أو طريق لم ترد منه، لأن هذا كذب لا يجوز شرعاً.

31 انظر النشر (1/427) حيث منع السكت قبل الهمز على القصر لحفص لاختلاف الطرق.

32 قال في النشر (2/184):

ووافقهم هشام في كيدون على اختلاف عنه فقطع له الجمهور بالياء في الحالين وهو الذي في الكافي والتبصرة والهداية والعنوان والهادي والتلخيصين والمفيدج والكامل والمبهج والغايتين والتذكرة وغيرها. وكذا في التجريد من قراءته على الفارسي يعني من طريقي الحلواني والدجواني جميعاً عنه وبذلك قرأ الداني على شيخه أبي الفتح وأبي الحسن من طريق الحلواني عنه كما نص عليه في جامعته وهو الذي في طرق التيسير ولا ينبغي أن يقرأ من التيسير بسواه وإن كان قد حكي فيها خلافاً عنه فإن ذكره ذلك على سبيل الحكاية. ومما يؤيد ذلك أنه قال في المفردات ما نصه: قرأ يعني هشاماً (ثم كيدون فلا) بياء ثابتة في الوصل والوقف وفيه خلاف عنه وبالأول أخذ انتهى وإذا كان يأخذ بالإثبات فهل يؤخذ من طريقه بغير ما كان يأخذ به



ابن الجزري في فتح باب الاستدراك عليه، وليس في هذا مشكلة إذا لم تنسب هذه الاستدراكات لابن الجزري بل نسبت لمن يستدرك عليه، وإنما المشكلة أن هذا أدى إلى ذهاب بعض المتأخرين إلى الادعاء أن الاستدراكات التي خالفوا به ابن الجزري يلزم الأخذ به، وأن من لم يأخذ به فلم يقرأ الطيبة على وجهها. وأدى ذلك إلى وجود مدرستين في الإقراء هما:

1. مدرسة (متابعة رواية ابن الجزري) والأخذ بما قرره ولو خالف ذلك ما في أصول النشر من الكتب المسندة أو خالف الاجتهاد في فهم هذه النصوص، وعلى رأس هذه المدرسة الشيخ علي المنصوري شيخ القراء في الأستانة³³، ومنهج هذه المدرسة محاولة تحري ما أقرأ به ابن الجزري، وأخذ ذلك من النص أو الأداء المنقول عنه، مع الاجتهاد في حدود قليلة عند عدم النص أو اختلاف المنقول بالأداء، فمنهجهم واضح³⁴ في الحرص على ضبط رواية ابن الجزري، ويظن بعض القراء أن هذا تقليدٌ منهم لابن الجزري، والصواب أن هذا ضبط رواية وعدم نسبة أقوال للطيبة لم يقل بها ابن الجزري بل اختار ما يخالفها.

وأهم مميزات مدرسة المنصوري (أي: مدرسة ضبط رواية ابن الجزري) ما يلي:

1. قلة الرجوع إلى أصول النشر فالمنصوري لا يشير إلى رجوعه إلى الكتب التي أسند منها الإمام ابن الجزري طريقه إلا قليلاً جداً، ولعل ما وقع لي من ذلك أن الإمام المنصوري رجع إلى كتاب التجريد لابن الفحام وتيسير الداني والشاطبية فقط، وعلى درب المنصوري سار كثير من المحررين كالميهي والعيدي والطباخ والخليجي.

فجل اعتمادهم في التحريات قائم على ما نقله ابن الجزري سواء لما يختاره من الأوجه أو لما ينقله من الكتب التي اعتمدها. فتحريراتهم من باب الجمع بين كلام ابن الجزري في مواضع مختلفة، مثال:

33 انظر تحريات المنصوري ()

34 وكذلك منهجهم غير مضطرب، وإنما قد يقع الخطأ منهم في العزو للكتب أو الأخذ بالظن في بعض المسائل.

ذكر ابن الجزري حكم البدل للأزرق من كتاب الهداية للمهدوي والكافي لابن شريح والتجريد لابن الفحام هو الإشباع وحكم ذات الياء منها الفتح ، ثم ذكر في موضع آخر أن حكم المنون المنصوب من هذه الكتب هو التفخيم وصلاً لا وقفاً ، فمن هذين النصين جمع بعض المحررين بإيجاب إشباع البدل على وجه تفخيم المنون المنصوب وصلاً لا وقفاً وهكذا.

2. كذلك تتميز مدرسة الإمام المنصوري بعدم اشتراط الاقتصار على الطرق التي أسندها ابن الجزري تفصيلاً من الكتب، فقد يأخذون بوجه ذكره ابن الجزري في كتاب أسنده إسناداً عاماً دون أن يذكر طريق أحد الرواة أو القراء منه، فلا مانع لديهم من أخذ حكم لهشام من كتاب «الوجيز» للأهوازي، أو من أخذ حكم للأزرق من كتاب «الإقناع» لابن بادش، وذلك اعتماداً على أن ابن الجزري قد أسند هذه الكتب إجمالاً في مقدمة كتابه وإن لم يسند طرقاً خاصة منها.

وقد سار على ذلك النهج أغلب المحررين فكانوا لا يخرجون في الغالب عما ذكره ابن الجزري في النشر.

2 . مدرسة (الاستدراك على ابن الجزري)³⁵ وعلى رأسها الشيخ يوسف أفندي زاده³⁶، ثم توسع فيما قررته هذه المدرسة الشيخ الأزميري والشيخ المتولي وأتباع الشيخ المتولي، وهي مدرسة تخرج على ما في الطيبة اختياراً، فلا تأخذ ببعض الأوجه من الطيبة إما لقاعدة ارتأوها، وإما لمتابعتهم لما في الكتب التي هي أصول

35 اصطلاح متابعة رواية ابن الجزري واصطلاح الاستدراك حاولت أن أوضح بها أهم مميزات كل مدرسة وإن كان الواقع يشهد أحياناً بوقوع تحري الرواية أحياناً عند الأزميري والمتولي، لكن هذا ليس مطرداً.

36 من ذلك ما أشار إليه الشيخ (يوسف أفندي زاده) في تحريراته من منع (النويري) وجهاً من الطيبة وذلك في قوله :

ولا يجيء السكت مع الطويل، وإن قال ابن الجزري في نشره، بعد ما ذكر السكت من الطرق التي ذكرها : والسكت من هذه الطرق كلها مع التوسط الا من الإرشاد فإنه مع المد الطويل اه؛ لأنه نظر فيه الإمام النويري حيث قال وفيه نظر لأنه في الإرشاد أطلق الطول عن الأخفش وفي الكفاية قيده بالحمامي كالجماعة فيحمل إطلاقه على تقييده لأن غيره لم يقل إن الطول من جميع طرق الأخفش وهو لم يصرح فتعين الحمل المذكور وهو أعني أن صاحب الإرشاد قد جعل السكت للأخفش من طريق العلوي عن الأخفش وليس الطول عنده إلا عن الحمامي عن النقاش عن الأخفش والله أعلم اه تحريرات الأستاذ يوسف أفندي زاده مخطوط ص 9.



النشر، فمثال ما تركوا به أوجهًا لقاعدة قعدوها ما ذكره الشيخ يوسف أفندي زاده من ترك كثير من أوجه الطيبة لقاعدة قعدها وهي أنه (لا يأخذ إلا بالعزائم) فترك لذلك بعض الأوجه وإن كانت ظاهرة من الطيبة مثل ما يلي:

1. هاء السكت ليعقوب وقفًا في جمع المذكر السالم كما في "العالمين".
2. سكت المد لحمزة سواءً على المد المتصل أو المنفصل كما في "السماء".
3. غنة اللام والراء لكل القراء كما في "هدى للمتقين".
4. الإدغام الكبير ليعقوب كما في "فيه هدى".
5. سكت ابن ذكوان قبل الهمز.

وكذلك قد لا يأخذون بأوجه من ظاهر الطيبة من الأوجه التي أخذ بها من قبلهم؛ لأنهم يرجعون لما في أصول النشر التي وصلت إليهم دون مراعاة لما قد يكون في الكتب التي لم تصل إليهم، ودون مراعاة لما في الطرق الأدائية التي ذكرها ابن الجزري، بل دون مراعاة لاختيارات ابن الجزري مؤلف كتاب النشر أحياناً، ومن أشهر ما منعه لذلك الغنة للأزرق.

وبالغ بعضهم في هذا المنع حتى أنهم وصفوا بعض الأوجه التي قرأ بها القراء لقرون عديدة بالبطلان كما في قول أصحاب تنقيح فتح الكريم:

.....وبعد سكون الظاء ترفيقاً أبطلا

وأهم ما يميز مدرسة الاستدراك (خاصة الإمام الأزميري والمتولي) ما يلي:

1. الإكثار من الرجوع إلى الكتب لأخذ الأحكام وعدم الاعتماد في ذلك على نقل ابن الجزري لما في الكتب إلا قليلاً.

2. إهمال اختيارات ابن الجزري إن خالفت هذه الاختيارات ما في الكتب نحو عدم الأخذ بالغنة للأزرق، وعدم الأخذ بإمالة ذوات الراء للمطوعي دون خلاف، ونحو ذلك (كما فعل ذلك الأزميري والمتولي ومن سار على نهجهم)، والأخذ بالغنة لشعبة وبالسكت قبل الهمز لرويس (كما نص على ذلك الشيخ السمنودي)، لكن هذا الإهمال لرواية ابن الجزري لا يطرد عندهم بل أحياناً يأخذون بالأوجه

اعتمادًا على ابن الجزري، وهذا الاعتماد كثير في تحريرات الأزميري قليل في تحريرات المتولي³⁷.

3. عدم الاعتداد بالطرق الأدائية التي أسندها ابن الجزري في النشر إذا لم يفصل ابن الجزري ما بها من أحكام، مع أن الظاهر أن ابن الجزري لم يسندها إلا للاحتجاج بها على ما أورده في كتابه.

4. تمسكهم بأخذ الأحكام من الطرق التي أسندها ابن الجزري تفصيليًا في النشر وعدم الاكتفاء بإسناد الكتاب إجمالاً في مقدمة النشر، فهم لا يأخذون أحكاماً من «الإقناع» لابن الباذش أو «الاختيار» لسبط الخياط ونحو ذلك؛ لأن ابن الجزري لم يسق منها طرقاً مفصلة في «النشر».

5. اضطرابهم في التمسك بهذه الأصول السابقة فأحياناً يوجبونها وأحياناً يتركونها، فقد ترك الأزميري الاعتماد على ما في الكتب عندما أجاز السكت بين السورتين لإدريس عن خلف العاشر اعتماداً على ابن الجزري، وكذلك أجاز المتولي مد التعظيم لحفص اعتماداً على ابن الجزري وهكذا.

المطلب الثامن:

الاختيار في التعامل مع مدارس تحريرات الطيبة:

عَلِمَ الْقِرَاءَاتِ كَعَلِمَ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ (عِلْمٌ رِوَايَةٌ) ، الْمَطْلُوبُ مِنَّا فِيهَا أَنْ نَضْبِطَ مَا رَوَاهُ كُلُّ قَارِئٍ وَلَا نُنَسِبَ لَهُ مَا رَوَاهُ غَيْرُهُ، فَمَنْ خَالَفَ ابْنَ الْجَزْرِيِّ فِي اخْتِيَارَاتِهِ يُنْسَبُ إِلَيْهِ هَذِهِ الْمَخَالَفَاتُ وَلَا تُنْسَبُ لِابْنِ الْجَزْرِيِّ.

وَأَعْتَقِدُ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ حَقِّ أَحَدٍ أَنْ يُعَدَّلَ فِي حُرُوفِ الطَّيْبَةِ، وَلَا فِي مَعَانِيهَا إِلَّا ابْنُ الْجَزْرِيِّ نَفْسَهُ، وَكَذَلِكَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَيُّ يُخْرِجَ الْأَوْجُهَ الْجَائِزَةَ عِنْدَ ابْنِ الْجَزْرِيِّ مِنَ الطَّيْبَةِ إِلَّا ابْنُ الْجَزْرِيِّ نَفْسَهُ لِلْأَسْبَابِ التَّالِيَةِ:

1. أَنَّ الْكُتُبَ الَّتِي يَسْتَخْرِجُ مِنْهَا كُلَّهَا تَحْتَ يَدِهِ بَعْكَسٍ مِّنْ بَعْدِهِ.

2. أَنَّهُ يَدْرِي مَا فِي الطَّرِيقِ الْأَدَائِيَّةِ الَّتِي أَسَنَدَهَا.

37 خالف المتولي الأزميري في نحو من 124 مسألة أغلبها لعدم أخذه باختيارات ابن الجزري، والاعتماد على ما ينقله كما يفعل الأزميري أحياناً.



3. أنه يُراعى ما يختارُهُ مِنْ الصَّوابِ فيما روى.

أما غيرُهُ مِنْ العُلَماءِ مِمَّن استَحَرَّجوا الأوجُهُ ، فِينسَبُ ذلكَ لهم³⁸ ، ولا يُنسَبُ لابنِ الجَزريِّ ؛ لعدَمِ استيفاءِ الأمورِ الثلاثةِ المذكورةِ عندهم .

ولذلكَ فقدَ جمَعْتُ المسائِلَ التي كُنْتُ أَتَّبِعُ عَلَيْهَا أَثناءَ إقْرَائِي للطَّيِّبَةِ ممَّا منعه ابنُ الجَزريِّ في كتابِ النَّشْرِ وطَيْبَتُهُ ، إِذ إنَّ الواضِحَ أَنَّ ابنَ الجَزريِّ لم يُقْرَأَ بِهَا طُلابُهُ ، وكنتُ في ذلكَ على نهجِ المنصوريِّ ومن تبعه في تحريِّ روايةِ ابنِ الجَزريِّ .

وذلكَ تَذَكُّرَةٌ للطَّلابِ حتى لا يُؤدِّي طولُ العَهْدِ إلى نسيانِها ، وقدَ قَسَّمْتُها إلى قِسْمَيْنِ : الأوَّلُ : قِسْمٌ أوردتُ فيه تَقْيِيدَاتِ ابنِ الجَزريِّ للطَّرُقِ التي اعْتَمَدَها في تأليفِهِ للنَّشْرِ والطَّيِّبَةِ .

الثاني : قِسْمٌ نصَّ ابنُ الجَزريِّ على منعه .

والهدْفُ من ذلكَ هو الاتِّصَارُ على ما يَمْتَنِعُ عندَ ابنِ الجَزريِّ إمَّا بنَصِّهِ على ذلكَ ، أو بالجمْعِ بينَ كلامِهِ³⁹ .

مثال على ذلك :

إذا أوردتُ أَنَّ ابنَ الجَزريِّ يَمْنَعُ إدغامَ الباءِ في الميمِ في قوله تعالى : ” اركب معنا“ في سورةِ هودٍ لحفْصِ على قَصْرِ المدِّ المنْفَصِلِ ؛ لأنَّ القَصْرَ مِنْ طَرِيقِ عَمْرٍو بنِ الصَّباحِ ، وقدَ صَوَّبَ أَنَّ طَرِيقَهُ الإظْهَارُ في هذا الحرفِ ، فلا يَعتَرِضُ فاضِلٌ بأنَّ المصباحَ للشَّهْرَزُوريِّ فيه الإدغامُ فيجوزُ الإدغامُ على القَصْرِ كما في التَّنقيحِ ؛ لأنَّ الذي في المصباحِ مَحْكُومٌ عليه عندَ ابنِ الجَزريِّ أَنَّهُ مخالِفٌ للصَّوابِ⁴⁰ ، وهكذا .

38 والأولى أن يسمى ما يستخرجه من الأوجه ويخالفون فيها ابن الجزري ”مستدركات“ ، فيقال : ”مستدرك الأزميري على الطيبة“ و”مستدرك المتولي على الطيبة“، وهكذا.

39 كالجمع بين تخصيص الإشباع لابن ذكوان من طريق الأخفش وتخصيص الإمالة من طريق الصوري ، فلا يجتمعان عنده .

40 النشر في القراءات العشر (11/2).

لكنني لم أمتنع من أوجه الطيبة إلا ما تيقنت من امتناعه عند ابن الجزري، وأحب أن أطلق على هذا النوع من التحريات من باب الاصطلاح ”التحريات اليقينية“، وسأوضح سبب ذلك في المطلب التالي.

المطلب التاسع:

تعلييل اختياري عدم الأخذ بالظن في التحريات :

يكفي للتدليل على خطأ المحررين الذين يقولون بوجوب الأخذ بالتحريات الظنية ما منعه أتباع مدرسة الأزميري من الأوجه التي قرأ بها مَنْ قبلهم؛ لأنهم لم يجدوها في الكتب التي تحت أيديهم.

ثم تبين بعد أن وُجدت هذه الكتب أن هذه الأوجه صحيحة ، وكمثال لذلك فقد منعوا مد لا التي للتبرئة على سكت المد وهي تأتي من الكامل⁴¹ ، ومنعوا إمالة هاء التأنيث إمالة عامة على مد لا التي للتبرئة وهي تأتي من الكامل كذلك⁴² ، ومنعوا كثيراً من أوجه مد التعظيم للقراء بدعوى أن هذا المد يأتي من الكامل، ثم اتضح أن بعض هؤلاء القراء لم يذكر الهذلي لهم مد التعظيم في الكامل أصلاً، ومثال ذلك منع تقليل التوراة على مد التعظيم لقالون على أنه ليس لقالون التقليل من الكامل، ثم وجدنا أن الكامل لم يذكر مد التعظيم لقالون أصلاً⁴³.

ولذلك فمع أنني اتبعت منهج الإمام المنصوري لأن غرضه هو تحري رواية ابن الجزري ومتابعته على ما اختاره، لكنني لا آخذ في منع الأوجه إلا باليقين فلا أكتفي بالاحتمال في منع الأوجه نحو قول المنصوري:

قوله تعالى: ”في ظلمات لا يبصرون“ للأزرق يحتمل تخصيص وجه الغنة بترقيق الرء⁴⁴ اهـ.

وقول المنصوري كذلك:

41 مخطوطة الكامل ص 158.

42 مخطوطة الكامل ص 95 وص 158.

43 مخطوطة الكامل ص 137.

44 مخطوط تحريات المنصوري (لوحه 6).



قوله تعالى: ”فأما الذين آمنوا“ الخ

يحتمل تخصيص وجه الغنة للأزرق بالطويل في البدل من الكامل مع توسط شيء والفتح والإمالة⁴⁵ اهـ.

فضلا على أن اليقين لا يزول بالشك فمن أولى ألا يزول بالاحتمال، بل قد اتضح أن استدلال المنصوري يخالف ما في الكامل.

والواقع الملموس أنه قد نتج عن قيام بعض القراء باستخراج الأوجه من الطيبة بغلبة الظن إلى وقوع اختلاف واسع بينهم فيما يجوز من الأوجه وما يمتنع، بل قد وقع بينهم تضاد واضح، وقد ضربت أمثلة كثيرة لهذه الخلافات في بحثي ”مُشكلة تحريرات القراءات والحلول المقترحة“، وكمثال واضح لذلك فقد كنت أقرئ بعض الطلاب الفضلاء قوله تعالى: ”ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون“، وعندما وصلنا في الجمع إلى وجه الإدغام الكبير لرؤيس سألتني: هل أقرأ بإظهار (اتخذتم) على وجه الإدغام الكبير لرؤيس أم بإدغامها؟ فقلت له: يجب أن تقرأها بالإظهار عند المتولي ومن تبعه، ويجب أن تقرأها بالإدغام عند الخليجي ومن تبعه.

فتعجب وضحك، وقال لي: فبم أقرأ؟

فقلت له: هذا مثال على تضاد التحريرات الظنية، وكلا المحررين يظن أن معه ما يعتبره دليلاً على ما يقول، وهناك مئات الأمثلة لهذا التضاد. وفي هذه المسألة لم يقيد ابن الجزري شيئاً، فأقرأ بإطلاق.

خاتمة البحث:

1. التحريات ضبط رواية كل راو وهو ما كان عليه صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، وعليه فهي واجبة وجوباً صناعياً بهذا المعنى، وأقصد بالوجوب الصناعي ضبط الرواية.

45 مخطوط تحريرات المنصوري (لوحة 6).

2. التحريرات لا تجب وجوبًا شرعيًا إلا إذا ترتب على تركها خطأ لغوي كخلط اللهجات أو خطأ إسنادي كنسبة رواية لمن لم يقل بها، وهما الشرطان الذان اشترطهما ابن الجزري لقبول القراءات.

3. علم القراءات يعتمد على أصليين هما:

الأول: الالتزام بما في الطرق التي يسند منها الراوي روايته أو كتابه.

والثاني: الاختيار من طرق أخرى، وأهم شرط من شروط هذا الاختيار أن يكون القارئ قد قرأ بالأحرف التي اختارها أو يكون قد سمعها من الشيوخ، ولا تؤخذ الأحرف من الكتب ولا بالرأي.

4. مدارس التحريرات تنقسم إلى منهجين:

الأول: منهج تحري ما رواه ابن الجزري وهو ما يختاره الباحث.

والثاني: منهج السماح بالاستدراك عليه، والمشكلة الأساسية في هذا المنهج هو عدم توفر كل المصادر التي اعتمد عليها ابن الجزري في تأليف النشر والطيبة لدى من يستدرك عليه، فعدم تفضيله على ما قبله يرجع إلى ذلك ولا يرجع هذا بتاتًا لادعاء عصمة ابن الجزري.

5. مع اختيار الباحث اتباع المنهج الأول لأنه عنده الأصح والأيسر، لكنه يعتبر المنهج الثاني صحيحًا كذلك كاختيار ينسب لأصحابه ولا ينسب ما خالفوا فيه رواية ابن الجزري لابن الجزري.

6. لا مانع من تبين المؤاخذات على كلا المدرستين وليس في ذلك انتقاص لجهد أصحابهما أو قدرهم.

7. الاجتهاد في الكلام في التحريرات بالظن أدى إلى بون شاسع بين المحررين للطيبة، ولا حرج في ذلك إذا نسب كل قول لمن يقول به؛ لقوله صلى الله عليه وسلم "فبأي حرف قرؤوا أصابوا"⁴⁶.

46 «مسند أحمد بن حنبل» (4/ 204)، وقال في «فتح الباري» (9/26) إسناده حسن، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.



8. التحريرات (منع أوجه من الطيبة) إن خلت من الخطأ اللغوي ومن نسبتها إلى من لم يروها كلها صحيحة، لكنها تتفاوت في الصحة فأصحها الاقتصار على ما منعه ابن الجزري، يليها ما منعه المنصوري، يليها ما منعه أتباع المنصوري كالتطباخ والميهى، يليها ما منعه الأزميري، فالمتولي، فأتباع المتولي وإنما تفاوتت في الصحة عند الباحث لقربها وبعدها عن رواية ابن الجزري.

9. الأصح عند الباحث الأخذ باليقين في منع الأوجه من الطيبة.

10. يجوزُ لِمَنْ قرأ الطيبةً بتحريراتٍ معيّنة أن يخرجَ عنها اختياراً طالماً أنه قرأ بما يختاره إجمالاً على شيوخه، مثلما فعل الإمام المتولي فقد خرج عن تحريرات المنصوري إلى تحريرات الأزميري ثم خالف الأزميري في 124 مسألة يترتب عليها مئات الأوجه.

11. منكرو التحريرات إذا قصدوا أنه يجوز نسبة الرواية لمن لم يروها فخطوهم واضح.

12. الإمام الأزميري لم يقرأ بالتحريرات التي ألفها على شيوخه تفصيلاً بل إجمالاً، وكذلك الإمام المتولي قرأ بتحريرات المنصوري ومدرسه ثم خرج اختياراً إلى تحريرات الأزميري، ثم إلى تحريراته التي خالف فيها الأزميري، وكذلك الشيخ عامر عثمان خرج عن التنقيح في نحو سبعين مسألة لتحريرات ازتاها.

13. مما سبق تفصيله يعلم أنني لا أطنن في القراءة ولا الإقراء بتحريراتٍ معيّنة، وإنما أنه على أنه لا يصح أن ينسب إلى ابن الجزري منع أوجه من الطيبة لم يمنعها بل أقرأ بها طلابه وكذلك أقرأ بها طلابه من بعده لِمئات السنين، ثم منعها بعض المتأخرين من بعده لقواعد قعدوها، ثم يدعى أن من لم يقرأ الطيبة مع منع هذه الأوجه فلم يقرأها على وجهها الصحيح، وكذلك أنكر إدعاء كل فريقٍ منهم أنه صاحبُ الزيادة في البحث والدقة مع تيقنه بمخالفته لغيره في مئات الأوجه ولم يبحث في أدلة من خالفوه، وكذلك أنكر دعوهم القراءة بمضمّن الطيبة مع أنهم على يقين بمخالفتهم للطيبة، والصواب أن يقولوا: نحن نقرأ الطيبة بمُسْتَدْرِكِ فلانٍ من العلماء عليها.

“GÜNÜMÜZ KIRAAT TEDRİSATINDA (TAYYİBE MERKEZLİ) TAHRİRAT ÇALIŞMALARININ YERİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Mehmet KILIÇ*

Değerli Başkan, Kıymetli Hazirûn;

Değerli ilim adamı Dr. İhab Fikri hocamızın “Günümüz Kıraat Tedrisatında (Tayyibe Merkezli) Tahrîrât Çalışmalarının Yeri” adlı tebliğini müzakere etmek üzere huzurlarınızda bulunmaktayım.

Değerli hocamız hakikaten kıraat ilmi alanında fikir sahibi olmak isteyenler açısından çok kıymetli bir çalışma yapmış, çalışmasının giriş bölümünde bu araştırmmanın önemini etraflıca vurgulamıştır.

Hocamız çalışmasını aşağıdaki şu dokuz alt başlıkta incelemiş ve araştırmasının sonunda ulaştığı sonuçları maddeler hâlinde belirtmiştir.

1. Tahrirat ifadesinin lügat ve terim olarak incelenmesi
2. Kur’an ve kıraatlerin naklinin tarihî süreci
3. İbn Cezerî’nin *en-Neşr* adlı eserinden önce ve sonra yapılan tahrîrât çalışmaları/Kıraatlerin zaptında “**Neşr**”in etkisi
4. İbn Cezerî’nin tercih prensibi ve mûteber kitaplardaki senetli tarikelerin dışına çıkma ruhsatı
5. Cezerî sonrası Şatıbî tahrîrâtları
6. El-Aşrû’l-kübrâ/Takrîb kıraat ıstılahlarının anlaşılmasına bir giriş
7. Cezerî sonrası Tayyibe çalışmaları ve ekolleri
8. Tayyibe tahrîrât ekolleriyle beraber uygulamadaki tercih
9. Tahrîrâtta, zanna dayalı şeyleri almamanın gerekçeleri

* Pendik Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi



Araştırma baştan sona etraflıca incelendiğinde görülecektir ki hocamız, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu çalışmasında büyük bir gayret ortaya koymuş, bu alandaki ilgili kaynakları tarayarak, hem İbn Cezeri'nin *en-Neşr* isimli kitabı öncesi ve sonrası yapılan tahrirâtlara hem de Şatıbi tahrirâtlarına değinerek bu sahadaki iki ana omurgayı güncellemekle, araştırmasının muhtevasını zenginleştirmiştir.

Hocamızın araştırmasını incelememiz sonucunda, bazı değerlendirmelerde bulunmak istiyorum. Ancak bizim bu değerlendirmemiz kesinlikle tebliğin değerinden bir şey eksiltmeyeceğini, belki de katkı sağlayacağını peşinen ifade etmek isterim.

Bu değerlendirmeyi *şekil* ve *muhteva* olmak üzere iki başlıkta sunmak istiyorum;

A. ŞEKİL AÇISINDAN

1. Elimize ulaşan tebliğ metninde sayfa numaraları belirtilmemiştir.¹ bu durum kanaatimizce bilimsel metinler açısından bir eksikliklerdir.

2. Bazı garib kelimelerde, zabt/harekeleme cihetine gidilmiş, bazılarında ise harekeleme yapılmamıştır. Bu hususta her hangi bir metot izlenmemiştir. Bazen bir paragrafın tamamı harekelenmiş olarak karşımıza çıkarken diğer tarafta farklı şekillerde okunmaya müsait kelimelerde harekelendirme yapılmamıştır. Örnek: shf. 4, satır 5'te (غَلَتْ)² ifadesi. Yine shf. 8, satır 8'de İbn Cezeri'nin Tayyibesinden alınan (يرضه يفي والخلف لا)³ beyti gibi.

3. Kaynaklar gösterilirken tek bir yöntem izlenmediği anlaşılmaktadır. Kaynak bazen dipnotta verilirken (shf. 4), bazen metin içerisinde belirtilmiştir. (shf. 8) Kanaatimizce bu yöntemlerden biri izlenerek karışıklık giderilebilirdi.

4. Bazı dipnotlarda gösterilen referanslarda/kaynaklarda, bilginin geçtiği sayfa numarası belirtilmemiştir. (Örn. shf. 17, dipnot 2, sayfa 18, dipnot 1 vb.)

5. Araştırmanın sonunda kaynakça bulunmamaktadır, olması faydalı olurdu kanaatindeyiz.

1 Elimize ulaşan metnin sayfalarını kolaylık olsun diye numaralandırdık.

2 غَلَتْ - يَغْلُتُ - غَلْتَا Ga-Le-Se/yağlısü-ğalsen; bir şeyi bir şeye karıştırmak.- غَلَتْ غَلْتَا - يَغْلُتُ ; insanların birbirleriyle harbetmesi. (*Errâid*, Ga-Le-Se md.)

3 Bk. İbnü'l-Cezeri, *et-Tayyibetü'n-Neşr*, Medine: Daru İbni'l-Cezeri, 2012, s. 46.(155.beyit)

6. Araştırmada geçen bazı tariflerin nereden alındığı belirtilmemiş, kaynakları gösterilmemiştir (bk. shf. 4, (تحریر نص) ifadesinin tarifi). Bu ifade lügat açısından incelenip bir kaynağa dayandırılırken, ıstılahî olarak tanımlanmış fakat kaynak gösterilmemiştir. Şayet bu tanım değerli araştırmacının vardığı bir sonucun ürünüyse belirtilmeliydi. Ancak bizim kendi araştırmamız sonucunda bu ifadenin, *Mu'cemül-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Müâsrati*, 1. cilt s. 468, "tabrîr" maddesinde bulunduğunu görmekteyiz.

B. MUHTEVA AÇISINDAN

Muhteva açısından hocamızın çalışması hakkında şunları söylemek mümkündür;

1. Değerli hocamız araştırmasının birçok yerinde (قال بعضهم) "bazıları dedi/onlardan biri dedi," gibi belirsizlik ifade eden kalıplar kullanmıştır. Fakat bu "bazılarının" kimler olduğunu örnekler vererek belirtseydi daha yerinde olurdu.

2. Hocamız; bu kıymetli araştırmasında tahrirat çalışmalarının üzerinde etraflıca durmuş, öneminden bahsetmiş fakat tahriratın faydalarından ve kıraat ilmine katkılarında pek söz etmemiştir, bu hususlara da değinseydi yerinde olurdu kanaatindeyiz.

3. Sayfa 4'te kıraat ilmindeki tahrîrâtlar hakkında, araştırmacı tarafından tercih edilen tanımda; "Eser sahiplerinin, kurraların ve ravilerin okuyuş vecihlerinin ilkelerini tesbit etmek amacıyla ortaya koydukları araştırma ve içtihat" denmektedir. Burada içtihat ifadesiyle ıstılahî mana kastediliyor, bu yaklaşım kıraatin tabiatına/ilkelerine aykırıdır. Zira Kur'an ve onun kıraati tevkîfidir/rivayete dayalıdır, tevfiği/içtihadî değildir. Buradaki "içtihat" kelimesi lügavî veya örfî manada, "çaba/gayret anlamında kullanılmış olsa gerektir, diye düşünmekteyiz. Bu tanımın hemen akabinde "...daha basit bir ifadeyle tahrirat...", kaydıyla tekrar bir tanım daha yapılmış ve bu tarife de bir referans gösterilmemiştir.

4. Araştırmayı incelediğimizde, ilk *Tayyibe* tahrîrâtının kime ait olduğunu göremiyoruz. Oysa (bu görüşe karşı çıkılsa da) es-Semennüdi, "Câmiül-Hayrât" adlı eserinde *Tayyibe*'ye ilk tahrîrât çalışması yapan kişinin Şehâzetü'l-Yemenî olduğunu ifade etmektedir.⁴

⁴ Es-Semennüdi, *Camiul-Hayrat*, S. 486. Vizâretü'l-Evkâf, 2007, Kuveyt.



5. Tahrîrâtların tarihî süreci incelendikten sonra, ayrıntılı olarak, önceki ve sonraki ulema arasında “tahrîrâtla amel edip etmeme noktasındaki hüküm” belirtilseydi yerinde olurdu. Zira bu hususta kıraat âlimlerinin iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Mesela çağdaş kıraat bilginlerinden, E’s-se-mennûdî, tahrîrâtla amelin farz olduğunu söylerken, Abdülfettah Kâdî ve Sâlim Muhaysin ise tahrîrâtla amel edilemeyeceğini dile getirmişlerdir⁵.

6. Hocamız, araştırmasının giriş bölümünde, yazısını kaleme alma gerekçelerinden biri olarak, “kıraatlerde halt” meselesinden bahsetmektedir. Bu hususta ulema arasında caiz olup olmama açısından farklı görüşleri dile getirmekte ve devamında da “*Karinin, sözün birbiriyle irtibatının kesildiği yerde başka bir kıraate geçerek okumaya devam edebilmesidir.*” şeklinde bir tarife yer vermektedir. O zaman burada şunu söylememiz gerekir ki, şayet Hocamızın bu kelimeden kastı, İbn Cezerî’nin, “*ihhtiyar/tercih*” ıstılahı ise, bunun karşıtı olarak kullanılan “*telfik*” ıstılahıdır. Zira tahrîrâtların asıl hedefi, kârînin kıraatte telfike⁶ düşmemesidir ki, araştırmada bu ıstılahtan hiç söz edilmemektedir.

7. Sayfa 3’te araştırmamızın öneminden söz edilirken, “*tahrîrât*” için; *وقليل من القراء منكر لها يمنعها ويبالغ في ذلك “Kıraat bilginlerinin çok azı “tahrîrâtı” kabul etmiyor, şiddetle karşısında duruyor.*” ifadesi geçmektedir. Günümüzde, Ezher kıraat kürsüsü, dünya genelinde ağırlığı olan bir kurumdur. Bu kurumun geçmiş üstadlarından Şeyh Kâdî ve Şeyh Muhammed Salim Muhaysin’in de “*tahrîrât*”ın karşısında oldukları ve günümüze kadar da bununla amel edilmediği bilinmektedir. Dolayısıyla anılan kürsünün ve üstadlarının, azımsanacak bir ifadeyle tavsif edilmesi sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir.⁷

8. Sayfa 6, dipnot 3’te, kıraatte ihtiyar şartlarından sadece bir tanesinin belirtilmesi ile yetinilmiş ancak âlimlerin bu konudaki belirlediği diğer şartlardan bahsedilmemiştir. Kısa bir özetle bahsedilmesi yerinde olurdu.

Bu konudaki diğer şartlar;

a. Tercih edilen kıraatın kabul şartlarını taşıması,

5 *Kâdî, Abdül-Fettah, Ebbâsü’n fi Kıraati’l-Kur’ani’l-Kerim*, s. 9. TS.

6 Telfik: “*Kıraat vecihlerinden bir veçhin başka bir vecikle karıştırılmamasıdır.*” bk.: Abdürrazzâk Musa, *Teemmülâtü’n Havle Tabrîrâtî’l-Ulemâ*, S.9., Abdü’l-Ğâfir Mahmud C’âfer, *el-Kur’ânü ve’l-Kıraâtü ve’l-Ahrufüs-Sebatü*, s. 104. Dârü’s-Selâm, Kahire, 2008

7 Halıcı, Şerhü *Mukarribi’t-Tabrîr Linneşri ve’t-Tabbîr* s. 62. el-Mektebetü’l-İslamiyye, Kahira, 2009.



b. Tercih edilen kişinin, kabul şartlarını taşımış olması,

c. Dil ve gramer açısından sıkıntı doğurmaması,

d. Yaptığı tercihi, hocasına ya da tarîkini okuduğu kitaba değil, kendisine nisbet etmesi, aksi takdirde bu “telfik” olur⁸.

9. Sayfa 9’da “..Şatıbiyye şerhleri genellikle tariklerle çatışmamış ve tariklerin dışına çıkmamıştır.” denilmektedir. Burada şu akla geliyor ki; Sehâvî, Ebû şâme, el-Hemedânî ve el-Ca’berî gibi tüm Şâtîbî şerhleri tariklerin dışına çıkmamış mıdır? Bu mesele külli midir, yoksa çoğunluk açısından mıdır? Çünkü Ca’berî şerhinde “...kıraatlerden birinde Dâniiden hikaye ederek..” kaydı geçmektedir. Bu da gösteriyor ki, tariklerin dışına çıkıp çıkmama meselesi külli değil, çoğunluk meselesidir, yani zaman zaman çıkıldığı da olmuştur.

Değerli hocamızın, araştırmasının sonunda elde ettiği sonuçlardan bazılarını, önemine binaen burada arz ederek sözlerimi bitirmek istiyorum.

1. Tahrîrat: Sahabe-i kiramın, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sözlerini zaptetmeleri gibi, her ravînin rivayetini zaptetmektir, buna göre bu manasıyla “vücub-u sına’”yi ifade eder, bu da rivayetin gereklerinden ve şartlarından biridir.

2. Kıraat ilmi iki esasa dayanır:

a. Ravînin rivayetini ya da kitabını isnad ettiği tariklere bağlı kalması,

b. Kârînin başka tariklerden tercih etmesi ki, bu tercih şartlarından en önemlisi, kârînin tercih ettiği kıraati okuyor olması ya da hocalarından duymuş olmasıdır. Zira kıraatler ne kitaplardan alınır ne de re’y ile elde edilir.

3. Tahriratlar konusunda zanna dayalı bir içtihat, tayyibe tahriratları arasında büyük bir uçuruma götürür fakat her söz, söyleyene nisbet edilerek belirtilecek olursa bunda bir sakınca yoktur. Çünkü bu konuda Hz. Peygamber (s.a.s.) “...hangi kıraatle okurlarsa isabet etmiş olurlar.”⁹ buyurmaktadır.

4. Araştırmacıya göre Tayyibe vecihlerinden alınmayacak olanlar konusunda kesin bilgiyle amel etmek daha sağlıklıdır.

Sonuç olarak, tebliğ sahibi hocamıza teşekkürlerimi arz ediyor, seçkin heyetinizi saygıyla selamlıyor, başarıyla geçen II. Uluslararası Kıraat Sempozyumu’na her aşamada katkı sağlayanlara takdir ve minnetlerimi sunuyorum.

9 Ahmed B. Hanbel, *Müsned*, IV, 204.

BEŞİNCİ OTURUM
KİRAAT -II-

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Öğretim Üyesi

04 KASIM 2017
(11.30 – 13.00)

KIRAAT VECİHLERİNİN TATBİKİNDE GÖRÜLEN FARKLILIKLAR

Eymen Ruşdi SUVEYD*

مُخَطَّطُ الْبَحْثِ

التمهيدُ:

الفصلُ الأوَّلُ: أسبابُ وقوعِ الخلافِ في أداءِ بعضِ القراءاتِ القرآنيَّةِ.

الفصلُ الثاني: أمثلةٌ على الكيفيَّاتِ المختلِّفِ فيها عندَ أداءِ بعضِ القراءاتِ القرآنيَّةِ
بينَ القُرَّاءِ المعاصرينَ:

المبحثُ الأوَّلُ: تسهيلُ الهمزِ.

المبحثُ الثاني: ضبطُ مقاديرِ المدودِ.

المبحثُ الثالثُ: إشماءُ الضمِّ في ﴿لَدَنَّهُ﴾ و﴿لَدَيْي﴾ على روايةِ شعبةِ.

المبحثُ الرابعُ: الفتحُ والتقليلُ والإمالةُ.

التمهيدُ

أَنْزَلَ اللهُ سُبْحَانَهُ كِتَابَهُ الْأَخِيرَ عَلَى رَسُولِهِ الْخَاتَمِ ﷺ قَبْلَ خَمْسَةِ عَشَرَ قَرْنًا لِيَكُونَ
دُسْتورًا لِلْبَشَرِيَّةِ، يَبَيِّنُ فِيهِ الْإِجَابَةَ عَلَى الْأَسْئَلَةِ الْكُبْرَى فِي حَيَاةِ الْإِنْسَانِ: مَنْ أَنَا؟
مَنْ أَوْجَدَنِي؟ لِمَ أَوْجَدَنِي؟

كما أَوْضَحَ فِيهِ مَا هُوَ الْمَطْلُوبُ مِنَ الْإِنْسَانِ مِنْ فِعْلٍ وَتَرْكِ حَتَّى يَنَالَ رِضَا اللهِ
سُبْحَانَهُ، وَالْفَوْزَ بِجَنَّتِهِ، وَالنَّجَاةَ مِنْ نَارِهِ.

* Emekli Öğretim Üyesi / Suriye



واقْتَضَتْ حِكْمَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ تَكُونَ لُغَةُ هَذَا الْكِتَابِ هِيَ لُغَةُ الرَّسُولِ الْخَاتَمِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَلُغَةُ قَوْمِهِ الْعَرَبِ.

فَأَنْزَلَ اللَّهُ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى قَلْبِ النَّبِيِّ ﷺ، وَذَلِكَ كَمَا أَخْبَرَنَا تَعَالَى بِقَوْلِهِ: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ 193 عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ 194 بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ 195﴾.

وَحَيْثُ إِنَّ الْعَرَبَ - فِي زَمَنِ النَّبَوَّةِ - كَانُوا مِنْ قِبَائِلَ شَتَّى، وَبَيْنَهُمْ بَعْضُ الْفُرُوقِ اللَّهْجِيَّةِ ضَمَّنَ اللَّغَةَ الْوَاحِدَةَ؛ مِمَّا جَعَلَ مِنَ الصَّعُوبَةِ بِمَكَانٍ أَنْ يَنْتَقِلَ أَحَدُهُمْ فِي قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ مِنْ لَهْجَتِهِ الْأُمَّ إِلَى لَهْجَةٍ غَيْرِهِ، وَهُوَ مَا يُوَضِّحُهُ لَنَا الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ الَّذِي أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ مِنْ حَدِيثِ أَبِي بِنِ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ، قَالَ: فَاتَاهُ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ، فَقَالَ: «أَسْأَلُ اللَّهَ مَعَا فَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تَطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَّةَ، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ»، فَقَالَ: «أَسْأَلُ اللَّهَ مَعَا فَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تَطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ جَاءَهُ الثَّلَاثَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ، فَقَالَ: «أَسْأَلُ اللَّهَ مَعَا فَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تَطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَّوْا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا².

أَقُولُ: لَمَّا كَانَ الْأَمْرُ كَمَا تَقَدَّمَ أَعْلَاهُ فَقَدْ جَاءَتِ الْإِبَاحَةُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِكُلِّ قَبِيلَةٍ أَنْ تَقْرَأَ بِلَهْجَتِهَا وَمَا دَرَجَتْ عَلَيْهِ.

فَمِنَ الْعَرَبِ مَنْ يَهْمِزُ الْهَمْزَاتِ السَّوَكِنَ، مِثْلُ: ﴿يُؤْمِنُونَ﴾³ ﴿يَأْتُونَ﴾⁴ ﴿بَيْتٌ﴾⁵، وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يَهْمِزُ فَيَقُولُ: ﴿يَوْمُونَ﴾ ﴿يَأْتُونَ﴾ ﴿بَيْسٌ﴾.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَصِلُ مِيمَ الْجَمْعِ فَيَقُولُ: ﴿صِرْطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾⁶ وَمِنْهُمْ مَنْ يُسَكِّنُهَا فَيَقُولُ: ﴿صِرْطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

1 الشُّعْرَاءُ.

2 صَحِيحُ مُسْلِمٍ (203/2-204) بَابُ بَيَانِ أَنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، وَبَيَانُ مَعْنَاهُ.

3 الْبَقْرَةُ 3 وَغَيْرُهَا.

4 التَّوْبَةُ 54 وَغَيْرُهَا.

5 الْبَقْرَةُ 126 وَغَيْرُهَا.

6 الْفَاتِحَةُ 7.

ومنهم من يفتح الألفات وينطقها صافية غير مخلوطة بشيء من الياء، نحو: ﴿موسى﴾⁷ و﴿عيسى﴾⁸ ومنهم من ينطقها ممزوجة بالياء بنسبة واحدة فيأتي بها مماله إمالة كبرى، وفريق ثالث يخلطها بشيء قليل من الياء فيأتي بها مماله مقللة.

فبهذا الإذن من الله عز وجل رُفِعَ الحرجُ عن الجيلِ الأوَّلِ من الصحابة في تعلُّم القرآن العظيم على ما اعتادوه من ظواهر لهجتيّة مما لا يؤثّر في المعنى ولا يغيّره، وجاء الأمر النبويّ أن يقرأ كلُّ إنسانٍ كما علّم، كما أخرج الإمام أحمد في مسنده عن سيّدنا عليّ رضي الله عنه أنه قال: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَقْرُؤُوا كَمَا عَلَّمْتُمْ»⁹.

وقريبٌ منه ما أخرجه ابنُ أبي شَيْبَةَ في مصنّفه من حديثِ عبدِ الله بنِ مسعودٍ رضي الله عنه، قال: «إِنِّي قَدْ سَمِعْتُ أَوْلَاءَ الْقُرَاءِ فَوَجَدْتُهُمْ مُتَقَارِبِينَ، فَاقْرَءُوهُ كَمَا عَلَّمْتُمْ، وَإِيَّاكُمْ وَالتَّنَطُّعَ وَالِاخْتِلَافَ»¹⁰.

فامتثلت الأمة الأمر النبويّ، وصارَ كلُّ إنسانٍ يقرأ ويقرئ كما علّم؛ لعلمهم أنّ الجميع من عند الله، وأنّ النبيّ ﷺ قد أباح لهم ذلك بالحديث السابق.

ولما جاء عصرُ التدوينِ كان ضبطُ القراءاتِ التي رُوِيَتْ عن النبيّ ﷺ من أوّلي الأشياء التي اهتمّ بها المصنّفون، فكانَ كلُّ تلميذٍ يضبطُ في كتابٍ خاصٍّ ما تلقّاه عن شيخه فلانٍ، على شكلِ قراءاتٍ فرديةٍ.

ثم جاء من بعد هؤلاء جماعةً من هذه الأمة تفرّغوا للقرآن وعلومه، وأمضوا حياتهم في خدمته، فلم يقنعوا بما تلقّوه عن شيخ واحد، بل صاروا يجوبون الأمصارَ بحثاً عن الثقلِ الضابطين لكتابِ الله، يأخذون عنهم، ويتلقّون منهم، ويضبطون ذلك غايةَ الضبط، ثم يقوم الواحد منهم بتنسيق ما اجتمع لديه من القراءات، وترتيب ما تلقّاه من الروايات، في كتابٍ يرجع إليه، ويعتمد عليه، فظهر ما عُرف بين الناس بعلم القراءات.

7 البقرة 51 وغيرها.

8 البقرة 87 وغيرها.

9 مسند الإمام أحمد (200/2) الحديث (832) ضمن مسند سيّدنا عليّ بن أبي طالب.

10 المصنّف لابن أبي شَيْبَةَ (127/6) الحديث (30028) كتاب فضائل القرآن، باب التَّنَطُّعُ بالقراءة.



ومع اتساع رُفعة الإسلام في العالم وانتشار الفتوحات الإسلامية انتشرت القراءات القرآنية، ووصلت من غانة إلى فزغانة، مروراً بالأندلس وغيرها من بلاد الإسلام. وكان من الطبيعي أن تحافظ القراءات القرآنية على نطقها الصحيح عبر هذه القرون المتطاولة، وذلك بسبب الضوابط والقواعد التي وضعها أئمتنا الأوائل لضمان عدم حدوث تغيير لأصوات تلك القراءات، وذلك مع كثرة الألسنة التي تقرأ بها وانحدار تلك الألسنة من لغات ولهجات شتى.

فاللفظ القرآني مضبوطٌ كتابياً في كتب القراءات، وهو ما نسميه: التلقي المكتوب. كما أنه منقولٌ صوتياً فَمَا عن أُذُنٍ، وأُذُنًا عن فَمٍ من أوَّلِ الإسنادِ إلى آخره بلا انقطاع، وهو ما نسميه: التلقي المنطوق.

ولكننا إذا نظرنا إلى واقعنا اليوم نجد - والله الحمد - أن النقل الصوتي للجُلِّ الأكبر من القراءات القرآنية متطابق في كلِّ بلاد المسلمين، إلا بضعة أصوات قد اختلفت القراء المعاصرون في كيفية أدائها والنطق بها اختلافاتٍ يسيرةً.

وقبل أن نذكر شيئاً من تلك الأصوات القليلة ونبين وجه الصواب في نطقها فإننا نتساءل: من أين جاء هذا الاختلاف بين القراء المعاصرين في نطق هذه الأحرف؟ والجواب على هذا في الفصل القادم.

الفصل الأول

أسباب وقوع الخلاف في أداء بعض القراءات القرآنية

قد أعملتُ ذهني طويلاً في هذا الموضوع المستغرب، فبدأ لي أن السبب يكمن في واحدٍ من الأمور التالية:

1. صعوبة وجه قراءة ما؛ لقلّة استعمال القارئ له وتمرّسه عليه، فينحو في نطقه إلى كيفية هي أسهل عليه.
2. التأثر باللّغة أو باللهجة.
3. عدم الاعتماد على الدّراية بالإضافة إلى الرواية، والاكتفاء بالتلقي المباشر من الشيخ، مما يترك مجالاً للاجتهاد والتأويل.
4. الأخذ عن غير المتمكّنين، أو عمّن قرأ وانقطع، وطال عهده فسي.

5. تساهلُ بعضُ الشيوخِ في إجازةِ غيرِ المتقينِ، وجلوسُ ذلكِ المُجازِ للتعليمِ، فينتشرُ خطؤه بينَ تلاميذه.

6. ارتجالُ بعضِ الشيوخِ للإجابةِ عن أسئلةِ الطلبةِ، من غيرِ رجوعٍ إلى نصوصِ الأئمةِ.

7. الفهمُ الخاطئُ لعباراتِ بعضِ المصنِّفينِ بعيداً عن تلقِّي شيوخِ العصرِ.

الفصلُ الثاني

أمثلةٌ على الكيفياتِ المُختلفِ فيها عندَ أداءِ بعضِ القراءاتِ القرآنيَّةِ
بينَ القُرَّاءِ المُعاصرينِ

المبحثُ الأوَّلُ: تسهيلُ الهمزِ

قالَ أبو عمرو الدانيُّ في كتابه التيسيرِ: «وحكمُ تسهيلِ الهمزةِ .. أن تُجَعَلَ بينَ الهمزةِ وبينَ الحرفِ الذي منه حركتها» اهـ¹¹.

وقالَ عبدُ الوهابِ القُرطبيُّ في كتابه الموضحُ في التجويدِ عن الهمزةِ المُسهَّلةِ: «هي الهمزةُ التي تُجَعَلُ بينَ الهمزةِ وبينَ الحرفِ الذي منه حركتها: فإن كانتِ الهمزةُ مكسورةً فُجِعِلَتْ بينَ بينَ فهي بينَ الهمزةِ وبينَ الياءِ.. وإن كانتِ مضمومةً فُجِعِلَتْ بينَ بينَ فهي بينَ الهمزةِ وبينَ الواوِ.. وإذا كانتِ مفتوحةً وُجِعِلَتْ كذلكِ فهي بينَ الهمزةِ والألفِ» اهـ¹².

وهذه الكيفيَّةُ الأدائيَّةُ معروفةٌ لدى القُرَّاءِ المتلقِّينِ أصحابِ الأسانيدِ، وهو أمرٌ كانتِ تفعله العُربُ ميلاً إلى السهولةِ في النطقِ؛ لِمَا في الهمزةِ المُحقَّقةِ من الشدَّةِ والجهرِ بسببِ الإنغلاقِ التامِّ للمخرجِ.

وحيثُ إنَّ عدمَ التدريبِ الكافيِ على نطقِ الهمزةِ المُسهَّلةِ بالنسبةِ لأهلِ عصرِنا قد يجعلُ بعضُ الناسِ يستصعبُها فينحرفُ نطقُه بها إلى واحدٍ من أمرينِ:

1. تحقيقها.

2. إبدالها هاءً.

11 التيسيرُ لأبي عمرو الدانيِّ ص 34.

12 الموضحُ في التجويدِ لعبد الوهابِ القُرطبيِّ ص 82.



وكلاهما لا يصحُّ من حيث القراءة؛ لأنَّ على القارئِ الالتزامَ بحذافير الرواية التي يقرأُ بها، ومع ذلك فيبقى تحقيقُ المسهَّلةِ أخفَّ من إبدالها هاءً؛ لأنَّ التحقيق هو الأصلُ، وأما إبدالها هاءً فلا يصحُّ البتَّة.

ومع ذلك فقد سمعنا عن بعض المعاصرين ومن قبلهم أنهم يقرؤون الهمزة المسهَّلة هاءً خالصةً، بل ويدافعون عنها ويدعون صحتها.

قال أبو شامة في كتابه إبراز المعاني: «وكان بعض أهل الأداء يقرب الهمزة المسهَّلة من مخرج الهاء، وسمعتُ أنا منهم من ينطقُ بذلك، وليس بشيء» اهـ¹³.

وقال السِّفَاقِسيُّ: «وبعض القاصرين يجعلُ التسهيلَ هاءً محضةً، وهو لحنٌ لا تحلُّ القراءةُ به، واستدلَّ له بعض الآخذين به بأنه يجوزُ في كلام العربِ إبدال الهمزة هاءً، وهو باطلٌ بديهيُّ البطلانِ، إذ لا يلزم من جواز الشيء في العربية جواز القراءة به، وأيضاً فإنَّ إبدال الهاءِ من غير التاء مقصورٌ في العربية على السماع من العرب» اهـ¹⁴.

المبحث الثاني: ضبط مقادير المدود

من المعلوم أنَّ حروف المدِّ الثلاثة تُمدُّ زيادةً عن حدِّها الطبيعيِّ بشرائطٍ مخصوصةٍ، وبمقاديرٍ منضبطةٍ.

وبالنظر في الكتب القديمة للأئمة القراء نجد بعضهم قد عنون لهذا المبحث بقوله: باب المدِّ والقصر، ومنهم من عنون له بقوله: باب المدِّ، أو: كتاب المدِّ ولم يذكر القصر؛ لأنه يعتبره تجويداً، فزمنُ نطقِ الياءِ في قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ﴾¹⁵ مساوٍ لزمنِ الياءِ في قوله: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ﴾¹⁶ إن قرئت بالقصر.

وأما من ذكر القصر في عنوان الباب فمراده تركُّ المدِّ العرَضِيِّ، وهو الزائد عن الحدِّ الطبيعيِّ.

ومن أقدم المقاييس لضبط مقادير المدود هو قياسها بالألفات.

13 إبراز المعاني لأبي شامة 147.

14 تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عما يقع لهم من الخطأ حال تلاوتهم لكتاب الله المبين ص 48.

15 المطفئين 26.

16 الذاريات 21.

ذكر ذلك أبو نصر العراقي (ت 450 هـ تقريباً)¹⁷ وابنه عبد الحميد بن منصور العراقي (ت 486 هـ)¹⁸ وأبو القاسم الهذلي (ت 465 هـ) في كتابه الكامل، قال فيه: «ومقدار الألف أن تُخرج الهمزة من الصدر ولا تُمد؛ لأنك إذا قلت: (أ) وضممت إليه مثله -أو مثليه- ظهرت منه مدة»¹⁹.

وقال فيه أيضاً: «والألف في هذا توسع؛ إذ الألف لا يكون إلا ساكناً، وإنما هي همزة؛ لأن الهمزة قد تسكن وتتحرك»²⁰.

أقول: فالألف عند الهذلي تُعادل زمن النطق بحرف متحرك كقولك: (أ). وقد سمى الهذلي في (كتاب التجويد) من كتابه الكامل مرتبة القصر بالتمكين، فهو لا يعتبرها مداً، والمد يبدأ -عنده- من بعدها.

فإذا قال عن مد: إنه بمقدار أربع ألفات، فيكون مقداره عنده ست حركات، وهو الطول، وذلك ناتج من إضافة زمن أربع ألفات -أي أربع حركات- إلى حركتي التمكين، وهو المد الطبيعي.

وعلى هذا:

فخمس ألفات عنده تُعادل سبع حركات، وهي مرتبة فويق الطول.

وثلاث ألفات تُعادل خمس حركات، وهي مرتبة فويق التوسط.

وألفان تُعادل أربع حركات، وهي مرتبة التوسط.

وألف تُعادل ثلاث حركات، وهي مرتبة فويق القصر.

وعبر عنها الهذلي ب: (أقل الناس مداً) والله أعلم.

وقد ذكر الإمام ابن الجزري في النشر قياس المدود بالألفات، ولكنه لم يعول عليه كثيراً، وإنما اكتفى بتقسيم المدود إلى مراتب:

17 وذلك بقوله: «فأطول الناس مداً: ورش وحمزة، وخلف في اختياره، والأعشى، ومدهم بمنزلة أربع ألفات» اه الإشارة للعراقي ص 144-145 (القسم المحقق).

18 قال في كتابه البشارة من الإشارة (اللوحة 7/أ، ب) مثل كلام أبيه المتقدم.

19 الكامل الفقرة 1884 بتحقيقي.

20 الكامل الفقرة 1887 بتحقيقي.



فبدأ بالمرتبة الأولى وجعلها للقصر.

والمرتبة الثانية لفوق القصر.

وهكذا إلى المرتبة الخامسة، وجعلها للطول.

ثم ذكر مرتبتين: سادسة وسابعة، وجعلهما للإفراط في المد، ولم يعتد بهما.

وكثير من المصنّفين لم يذكروا ضبط المدود بالألفات، وإنما ضبطوها بقولهم:

فأطول الناس مدًا فلانٌ وفلانٌ، ثم فلانٌ، ثم فلانٌ، وأقلهم مدًا فلانٌ.

ومعلوم أن أقل مقدار منضبط للتمييز بين هذه المراتب هو زمن الحركة الواحدة، فتحة كانت أو ضمة أو كسرة.

وعلى هذا فنحصر مقادير المدود المقروء بها ب: الطول، وفوق التوسط، والتوسط، وفوق القصر، وكذلك القصر على اعتبار أنه أقل المراتب.

إلا أن نصًا آخر مرويًا عن حمزة قد ولد فهمًا جديدًا في تحديد معنى الألف في ضبط مقدار المد فجعله يُعادِل حركتين، وهو ما رواه أبو الفضل الخُزاعي (ت 408 هـ) في كتابه المنتهى عن خلف بن هشام: «قال: سمعتُ سليمان يقول: قال حمزة: أطول المد عند الهمزة ما كان بالفتح، مثل: ﴿يَلْقَاءُ أَصْحَابٍ﴾²¹ و﴿جَاءَ أَحَدُهُمْ﴾²² ونحوهما، قال²³: ومثله ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ﴾²⁴ للفتح، وهو في موضع ألفين» اهـ²⁵.

وقد علّق ابنُ الباذِش على الخبر السابق بقوله: «وهذه الحكاية غير مفهومة، وقد أنكر أبو بكر الشذائي (ت 371 هـ) قوله: في موضع ألفين، وقال: لا معنى له» اهـ²⁶.

وقد حاول الداني في جامع البيان تفسير كلام حمزة في الخبر السابق فقال: «يعني: أن الألف بما دخلها من زيادة التمكين وإشباع المد - على ما فيها من المد الذي

21 الأعراف 47.

22 المؤمنون 99.

23 القائل هنا هو حمزة.

24 البقرة 21 وغيرها.

25 المنتهى للخزاعي تحقيق د. محمد شفاعت رباني 490/1.

26 الإقناع لابن الباذش 462/1.

هو صيغتها- لأجل الهمزة التي استقبلتها، مقدارها مقدارُ أَلْفَيْنِ، وهو كلامٌ صحيحٌ مفهوماً» اهـ²⁷.

أقول: نرى هنا كيف جعلَ الدانيُّ الألفَ الواحدةَ بمقدارِ حركتين، فصارَ مجموعُ الألفينِ عنده أربعَ حركاتٍ، ويضافُ إليها حركتا الألفِ الأصليَّةِ التي عبَّرَ عنها الدانيُّ بقوله: «على ما فيها من المدِّ الذي هو صيغتها» فصارَ المجموعُ ستَّ حركاتٍ، وهي مرتبةُ الطُولِ المعروفةُ لحمزةً في سائرِ الكُتُبِ.

ووافقَ الدانيُّ على هذا الفهمِ لتقديرِ المدودِ بالألفاتِ عصرِيه مكيُّ بنُ أبي طالبٍ (ت 437 هـ) حيثُ قالَ في رسالته (تمكينِ المدِّ في: أتى وآمنَ وآدمَ وشبهه): «ويقالُ: نريكِ نحنُ أيها المعترضُ الخبرَ في القرآنِ ممدوداً قدرَ أَلْفَيْنِ، وذلكِ نحوُ قوله تعالى: ﴿وَلَا آتَيْنَ آلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكُفْرَانَ﴾²⁸ هذا خبرٌ، وهو ممدودٌ قدرَ أَلْفَيْنِ عندنا وعندك...» اهـ²⁹.

أقول: معلومٌ أنَّ المدَّ في (آمين) مدٌّ لازمٌ كلميٌّ مثقَلٌ بمقدارِ ستِّ حركاتٍ، فيكونُ مجموعُ الألفينِ أربعَ حركاتٍ، ويضافُ إليها حركتا الألفِ الأصليَّةِ، فتصيرُ ستًّا، وهو عينُ ما ذهبَ إليه الدانيُّ.

وإذا نظرنا في كُتُبِ بعضِ المتأخِّرينِ من المؤلِّفينِ في التجويدِ والقراءاتِ نجدُهم يستعملون الألفاتِ في ضبطِ المدودِ بهذا المفهومِ، وهو الألفُ المنطوقُ، أي: إنَّ

الألفُ -عندهم- بمقدارِ حركتين:

وعليه: فالطُّولُ عندهم بمقدارِ ثلاثِ أَلْفَاتٍ.

وفوقُ التوسُّطِ بمقدارِ أَلْفَيْنِ ونصفِ.

والتوسُّطُ بمقدارِ أَلْفَيْنِ.

وفوقُ القصرِ بمقدارِ أَلْفٍ ونصفِ.

والقصرُ بمقدارِ أَلْفٍ واحدةٍ³⁰.

27 جامعُ البيانِ للدانيِّ (476/1) طبعةُ الشارقة.

28 المائدةُ 2.

29 رسالةُ تمكينِ المدِّ في: أتى وآمنَ وآدمَ وشبهه ص 27.

30 مَن نَصَّ على ذلك: ملا علي القاري (ت 1014 هـ) في شرحه على الجزرية المسماة المنح الفكرية (ص 52) طبعة البائبي الحلبي، والعلامة علي بن محمد الضَّبَّاع شيخ عموم المقارئ المصرية (ت

قَالَ مَلَا عَلِي الْقَارِي فِي شَرْحِهِ عَلَى الْجَزْرِيَّةِ عِنْدَ قَوْلِ النَّازِمِ (وَبِالطُّوْلِ يُمَدُّ): «وَاخْتَلَفُوا فِي قَدْرِ مَدِّ غَيْرِ الْفَوَاتِحِ: فَمِنْهُمْ مَنْ مَدَّ قَدْرَ الْفَيْنِ كَالْفَوَاتِحِ، وَهُوَ اخْتِيَارُ النَّازِمِ، وَإِلَيْهِ أَشَارُ بِقَوْلِهِ: (وَبِالطُّوْلِ يَمُدُّ) كَذَا ذَكَرَهُ ابْنُ الْمُصَنِّفِ مُجَمَّلًا، وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كَلَامُهُ مَحْمُولًا عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِ(قَدْرِ الْفَيْنِ) زِيَادَةَ عَلَى الْمَدِّ الْأَصْلِيِّ؛ لِيَصِحَّ إِطْلَاقُ الطُّوْلِ عَلَيْهِ، فَإِنَّ أَقْلَ الطُّوْلِ ثَلَاثُ أَلْفَاتٍ، وَالتَّوَسُّطُ قَدْرُ الْفَيْنِ، لِيَبْقَى قَدْرُ أَلْفٍ لِلْقَصْرِ» اهـ³¹.

أَقُولُ: إِذَا بَيَّنَّ مُؤَلِّفٌ مِنَ الْمُؤَلِّفِينَ مُصْطَلَحَهُ فِي أَمْرٍ مَا فَلَا إِشْكَالَ فِي ذَلِكَ، وَلَكِنَّ الْمَشْكَالَةَ تَطْهَرُ عِنْدَمَا يُنَزَّلُ أَحَدُهُمْ مُصْطَلَحَ مُؤَلِّفٍ عَلَى كَلَامِ مُؤَلِّفٍ آخَرَ.

وَهُوَ مَا سَمِعْتُهُ بِنَفْسِي مِنْ بَعْضِ مَنْ لَقِيتُ مِنَ الْقُرَاءِ، حَيْثُ نَزَلَ مُصْطَلَحَ الدَانِيِّ وَمَكِّيِّ وَمَلَّا عَلِي الْقَارِي وَالضَّبَّاعِ وَمَنْ وَافَقَهُمْ مِنْ أَنَّ الْأَلْفَ هِيَ الْمَنْطُوقَةُ وَأَنَّهَا بِمَقْدَارِ حَرَكَتَيْنِ عَلَى مُصْطَلَحِ أَبِي نَصْرِ الْعِرَاقِيِّ وَالْهُذَلِيِّ وَمَنْ وَافَقَهُمَا مِنَ الْمُصَنِّفِينَ مِنْ أَنَّ الْأَلْفَ هِيَ بِمَقْدَارِ حَرَكَةٍ وَاحِدَةٍ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: ذَكَرَ ابْنُ الْجَزْرِيِّ فِي النُّشْرِ أَنَّ لُورِشَ وَحَمْزَةَ عَشْرَ حَرَكَاتٍ، أَوْ تِسْعَ حَرَكَاتٍ، أَوْ ثَمَانِ حَرَكَاتٍ، وَقَدْ أَخَذَ هَذَا الْقَائِلُ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِ الْإِمَامِ ابْنِ الْجَزْرِيِّ فِي النُّشْرِ: «وَالْمَرْتَبَةُ الْخَامِسَةُ: فَوْقَهَا قَلِيلًا، وَقَدَّرْتُ بِخَمْسِ أَلْفَاتٍ، وَبَارِعٍ وَنَصْفٍ، وَبَارِعٍ.. وَهِيَ فِي الضَّرْبَيْنِ لِحَمْزَةَ، وَلُورِشَ مِنْ طَرِيقِ الْأَزْرَقِ...» اهـ³².

وَهُوَ أَمْرٌ لَمْ يَقْصِدْهُ ابْنُ الْجَزْرِيِّ وَلَا مَنْ تَقَدَّمَ مِنْ الْمُصَنِّفِينَ، وَقَدْ بَيَّنْتُ فِيمَا سَبَقَ مُرَادَ كُلِّ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ فِي التَّعْبِيرِ عَنْ مَقَادِيرِ الْمُدُودِ بِالْأَلْفَاتِ، وَذَكَرْتُ الْمَرَاتِبَ الْمَقْرُوءَةَ بِهَا وَضَبَطَهَا بِالْحَرَكَاتِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

المبحث الثالث: إشماء الضم في ﴿لذنيه﴾³³ و﴿لذني﴾³⁴ على رواية شعبة

قَالَ الْإِمَامُ ابْنُ الْجَزْرِيِّ فِي النُّشْرِ: «وَأَمَّا الْإِشْمَاءُ: فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِشَارَةِ إِلَى الْحَرَكَةِ مِنْ غَيْرِ تَصْوِيتٍ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَنْ تَجْعَلَ شَفْتَيْكَ عَلَى صَوْرَتِهَا إِذَا لَفْظْتَ بِالضَّمَّةِ، وَكِلَاهُمَا وَاحِدٌ، وَلَا تَكُونُ الْإِشَارَةُ إِلَّا بَعْدَ سُكُونِ الْحَرْفِ، وَهَذَا مِمَّا لَمْ

1380 هـ) فِي كِتَابِهِ صَرِيحَ النَّصِّ فِي الْكَلِمَاتِ الْمُخْتَلَفِ فِيهَا عَنِ حَفْصِ (ص 6).

31 الْمُنْحُ الْفِكْرِيَّةُ فِي شَرْحِ الْجَزْرِيَّةِ لِمَلَّا عَلِي الْقَارِي (ص 52) طَبْعَةُ الْبَابِيِّ الْحَلَبِيِّ.

32 النُّشْرُ الْفَقْرَةُ 1276 بِتَحْقِيقِي.

33 الْكَهْفُ 2.

34 الْكَهْفُ 76.

يُخْتَلَفُ فِيهِ» اهـ³⁵.

وقال أيضاً: «واختلفوا في: ﴿مِنْ لَدُنْهُ﴾ فروى أبو بكر [شعبة] بإسكانِ الدالِ وإشمامِها الضمِّ، وكسرِ النونِ والهَاءِ ووصلِها بياءٍ في اللفظِ» اهـ³⁶.

وقال الإمامُ علمُ الدينِ السخاويُّ (ت 643 هـ) في فتحِ الوصيدِ في شرحِ القصيدِ عن إشمامِ ﴿لَنْه﴾: «حقيقةُ هذا الإشمامِ أن يُشيرَ بالعضوِ إلى الضمَّةِ بعدَ إسكانِ الدالِ، ولا يُدرِكُه الأعمى؛ لكونه إشارةً بالعضوِ من غيرِ صوتٍ» اهـ³⁷.

وقال ابنُ الجزريِّ في النشْرِ عن ﴿لَدُنِّي﴾ ناقلاً عن الدانيِّ في جامعِ البيانِ: «والإشمامُ في هذه الكلمةِ يكونُ إيماءً بالشفَتينِ إلى الضمَّةِ بعدَ سكونِ الدالِ وقبلَ كسرِ النونِ» ثم علّقَ ابنُ الجزريِّ على ذلك بقوله: «وهذا قولٌ لا مزيدَ على حسِنِه وتحقيقِه» اهـ³⁸.

قلتُ: لَمَّا كانتِ الدالُّ من ﴿لَدَيْهِ﴾ و﴿لَدُنِّي﴾ على روايةِ شُعبةٍ - حالَ قراءتِهما بالإشمامِ - ساكنةً فلا بُدَّ من قلقلتها، ولا يُعرَفُ حرفٌ ساكنٌ من حروفِ قُطْبِ جَدِّ إلا وهو مقلقلٌ إن لم يكنْ مدعماً، نحوُ الدالِ الأولى من: ﴿تَدْعُونَ﴾³⁹.

وقد ذكرَ بعضُ المعاصرينَ أنَّ الدالَّ من ﴿لَدَيْهِ﴾ و﴿لَدُنِّي﴾ على روايةِ شُعبةٍ - حالَ قراءتِهما بالإشمامِ - لا قلقلةَ فيها، وانتشرَ ذلك بينَ صغارِ الطلبةِ، وسبَّبَ بلبلةً بينهم.

ولا أدري ما الذي دعا هذا القائلَ إلى ذلك؟ وقد سألتُ بعضَ من نقلَ لي هذا الخبرَ فقال: لأنَّ القلقلةَ تتعذَّرُ معَ الإشمامِ!

أقولُ: لا تعذَّرُ في ذلك؛ إذ الدالُّ حرفٌ لسانِيّ، والإشمامُ يكونُ إيماءً بالشفَتينِ ففعلُهُما معاً جائزٌ مستساغٌ، إلا أنَّه يحتاجُ إلى تدريبٍ وتلقٍ عن الشيوخِ المتقنينِ؛ لندرةِ استعمالِ ذلك في الكلامِ.

وهو ما قرأتُ به على الشيوخِ من غيرِ تكبيرٍ، ولم يكنْ لتركِ القلقلةِ في هذا الحرفِ ذكراً حينَ كنتُ طالباً للقراءاتِ.

ويؤيِّدُ قلقلةَ الدالِ في ﴿لَدَيْهِ﴾ - من حيثِ النصوصُ - القولُ المتقدمُ عن السخاويِّ لما قال: «حقيقةُ هذا الإشمامِ أن يُشيرَ بالعضوِ إلى الضمَّةِ بعدَ إسكانِ الدالِ، ولا



يدركه الأعمى» اه، فلو كان من غير قلقلة للدال الساكنة لأدرك الأعمى ذلك؛ لافتقاده القلقلة.

وعليه: فلا بُدَّ من قلقلة الدال في هذين الحرفين إن قرئ بإشمامهما على رواية شعبة، والله أعلم.

المبحث الرابع: الفتح والتقليل والإمالة

قال الإمام ابن الجزري رحمه الله في كتابه النشر:

«والفتح - هنا - عبارة عن: فتح الفارئ لفيه بلفظ الحرف، وهو فيما بعده ألف أظهر، ويُقال له أيضًا: التفخيم، وربما قيل له: النصب.

وينقسم إلى: فتح شديد، وفتح متوسط:

فالشديد: هو نهاية فتح الشخص فمه بذلك الحرف، ولا يجوز في القرآن، بل هو معدوم في لغة العرب، وإنما يوجد في لفظ عجم الفرس، ولا سيما أهل خراسان، وهو - اليوم - في أهل ما وراء النهر أيضًا، ولما جرت طباعهم عليه في لغتهم استعملوه في اللغة العربيّة، وجرؤا عليه في القراءة، ووافقهم على ذلك غيرهم، وانتقل ذلك عنهم حتى فشا في أكثر البلاد، وهو ممنوع منه في القراءة كما نص عليه أئمتنا، وهذا هو التفخيم المحض.

وممن نبه على هذا الفتح المحض الأستاذ أبو عمرو الداني في كتابه الموضح، قال: (والفتح المتوسط: هو ما بين الفتح الشديد والإمالة المتوسطة) قال: (وهذا الذي يستعمله أصحاب الفتح من القراء)⁴⁰ اه.

ويقال له: التريق، وقد يُقال له أيضًا: التفخيم، بمعنى أنه ضد الإمالة» اه⁴¹.

وقال ابن الجزري أيضًا: «الإمالة: أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة وبالألف نحو الياء: كثيرًا: وهو المحض، ويقال له: الإضجاع، ويقال له: البطح، وربما قيل له: الكسر أيضًا. وقليلًا: وهو بين اللطين، ويقال له أيضًا: التقليل، والتلطيف، وبين بين.

40 انظر: الموضح لمذاهب القراء في الفتح والإمالة للداني (163/1) تحقيق د. محمد شفاعت رباني.

41 النشر الفقرة 1945 بتحقيقي.

فهى - بهذا الاعتبار - تنقسم أيضاً إلى قسمين: إمالة شديدة، وإمالة متوسطة، وكلاهما جائز في القراءة، جار في لغة العرب.

والإمالة الشديدة يُجتنب معها القلب الخالص والإشباع المبالغ فيه.

والإمالة المتوسطة: بين الفتح المتوسط وبين الإمالة الشديدة» اهـ⁴².

أقول: إنَّ الفتح المستعمل عند القراء يكون بترك اللسان بما يسمّى في علم الأصوات الحديث (وضع الراحة) والمقصود به عدم ارتفاع وسط اللسان الذي هو مخرج الياء.

إلا أن بعض الشعوب الإسلامية قد اعتادت في نطقها العامي على رفع وسط اللسان عند نطق الألفات: قليلاً كما في مصر وتونس مثلاً، أو كثيراً كما في لبنان.

وقد انعكس ذلك على تلاوة القرآن عند بعضهم، فصار يستعمل الألف المقللة بين بين في مكان الألف الخالصة، ولا يستنكر ذلك بسبب الإلف، ويتعمق الموضوع لما تتوالى أجيال من هذا الشعب فلا ينكر بعضهم على بعض، ومع مرور الزمن يترسخ عندهم أن هذا هو الصوت الصواب في هذا الحرف، وليس كذلك.

قال أبو بكر الرُّوذباري (ت بعد 469 هـ) في فصل مذهب ورش في الإمالة: «وقرأت أيضاً عن⁴³ أبي بكر ابن شنبوذ إلا من طريق الشدائي .. ﴿هَذِهِ﴾⁴⁴ الهاء التي قبل الذال بين الفتح والكسر، وكذلك ما أشبه هذا في جميع القرآن، وسمعت أبا بكر [أحمد بن محمد المروزي] يقول: سمعت الخزاعي يقول: وكان شيخنا أبو بكر الشدائي يُنكر هذه الإمالات عن ورش، ويقول: إنما هي لغة المصريين، لا أنها مروية عن ورش .. قال الخزاعي: وقد أدركت أهلها وإنهم إذا أرادوا أن يلفظوا ببعض الحروف لفظوا بها شبه الإمالة، فإن قيل لهم: إنكم تُميلون أذكروا وأبوا إلا الفتح، فهذا يدل على أن ذلك طبعهم في لغتهم، وعادتهم في قراءتهم، فإن كان الأمر على هذا فلا يكون في قراءتهم الإمالة» اهـ⁴⁵.

أقول: وكذلك نرى بعض الشعوب الشرقية -كالهند وما جاورها من بلاد- قد غلب على نطقهم الفتح الشديد، وانعكس ذلك على تلاوتهم للقرآن، وهو أمر غير مستعمل في القراءة.

42 النشر الفقرتان 1947-1948 بتحقيقي.

43 تحزف في المخطوط إلى: على.

44 البقرة 35 وغيرها.

45 جامع القراءات للرُّوذباري الصفحة 199.



قال العلامة محمد المَرعشي الشهير بساجقلي زادة: «وحدُ الفتح المتوسِّط: أن يوتى به على قدر انفتاح الفم، صرَّح به في التمهيد⁴⁶، يعني: انفتاحه بلا تكلفٍ لِمَا سبقَ نَقلاً عن الداني أن الكلامَ في المخرَجِ على حَسَبِ الطبعِ المستقيم بلا تكلفٍ. أقول⁴⁷: فيمكنُ الزيادةُ على ذلك الانفتاح بتكلفٍ، وهي الفتحُ الشديداً، فإذا كان الفتحُ الشديداً في الحرفِ الذي بعده ألفٌ مكروهاً معيياً، فهو أشدُّ كراهةً فيما ليس بعده ألفٌ، كما يفعلُه بعضُ الناسِ في لام ﴿عَلَيْهِمْ﴾⁴⁸ و﴿إِنَّهُمْ﴾⁴⁹ و﴿لَدَيْهِمْ﴾⁵⁰.

قيل: وبعضُ مَنْ استعملَ الفتحَ الشديداً يزعمُ أنه الفتحُ المتوسِّطُ، فينسبُ من استعملَ الفتحَ المتوسِّطُ إلى الإمالةِ، كلا، إنه غلطٌ» اهـ⁵¹.

والخلاصة:

الفتحُ في تلاوة القرآن: هو فتحُ الفمِ فتحاً وسطاً، ويكونُ بتركِ اللسانِ في وضعِ الراحةِ، من غيرِ ارتفاعِ وسَطِهِ، وهو بينَ الفتحِ الشديداً والتقليلِ. والتقليلُ -ويقالُ له بينَ بينَ-: هو خلطُ الفتحِ بشيءٍ قليلٍ من الكسرةِ، والألفِ بشيءٍ قليلٍ من الياءِ، ويكونُ صوتُ الألفِ المقللةِ بينَ الفتحِ والإمالةِ الكبرى. والإمالةُ الكبرى: هي خلطُ الفتحِ بالكسرةِ، والألفِ بالياءِ، بنسبةٍ واحدةٍ، فصوتُها بينَ الألفِ والياءِ تماماً، وليس أقربَ إلى إحداهما. وما بعدَ الإمالةِ الكبرى إلا الياءُ المحضَةُ، والله أعلمُ. وهذا آخرُ ما يسرَّ اللهُ جمعه من ذكرِ بعضِ الاختلافاتِ في تطبيقِ أوجهِ القراءاتِ بينَ القراءِ المعاصرينِ، مع بيانِ الصوابِ في ذلك، والله أعلمُ. وصلى اللهُ على سيدنا ونبيِّنا محمدٍ وعلى آله وصحبه وسلَّم خادم القرآن الكريم: د. أيمن رشدي سويد

46 التمهيدُ في علم التجويد لابن الجزريِّ (ص 71) بتحقيق د. غانم قدوري الحمد.

47 القائلُ هو ساجقلي زادة.

48 الفاتحةُ 7 وغيرها.

49 أَلْ عُمَرَانَ 77 وغيرها.

50 أَلْ عُمَرَانَ 44 وغيرها.

51 جهْدُ الْمُقْبَلِ لساجقلي زادة ص 237.

“KIRAAT VECİHLERİNİN TATBİKİNDE GÖRÜLEN FARKLILIKLAR” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Doç. Dr. Halim GARİP*

Muhterem başkan, kıymetli hocalarım, değerli katılımcılar,

Hepinizi hürmet ve muhabbetle selamlıyorum. Sempozyumu ‘İlim ve bilgi şölenini’ düzenleyen ve bu tebliği müzakere etme vazifesini şahsıma uygun gören Başkanlığımıza, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığına çok teşekkür ediyorum.

Dr. Eymen Rüşdi Süveyd tarafından hazırlanan, “Kıraat Vecihlerinin Tatbikinde Görülen Farklılıklar” adlı tebliğin müzakeresini yapmak üzere huzurlarınızdayım.

Konunun, ana kaynaklardan ve önemli hususlara yer vererek geniş bir çerçeve içinde bilimsel bir anlayışla ele alınmasından dolayı, sayın hocamıza çok teşekkür ediyorum.

Öncelikle, Eymen Rüşdi Süveyd’in tebliğindeki tespitlerinin önemli olduğunu söylemek istiyorum. Çünkü konu, bugün kıraat ilmiyle ilgilenen her kıraat ehlinin ilgi alanına girmektedir. Zira tebliğde bahsedilen farklılıklar Türkiyemizde de mevcuttur. Kendisini bu güzel çalışmada gösterdiği titizlikten dolayı tebrik ediyorum.

Süveyd’in tebliği iki ana başlıktan oluşmaktadır:

A. Kur’an kıraatlerinin edasında ortaya çıkan bazı ihtilafların sebepleri

B. Asrımızdaki kurrâ arasında, Kur’an kıraatlerinin edasındaki bazı farklılıklara örnekler

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Haseki Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezi Eğitim Görevlisi



İkinci ana başlık dört alt başlıktan oluşuyor:

1. Hemze'nin Teshîli

2. Med Miktarlarının Zabtı

3. Ebubekir Şube Rivayetinde, Kehf suresinin 2. Ayetinde Geçen مِنْ لَدُنْهُ ve 76. Ayetinde Geçen لَدُنِّي Kelimelerindeki İsmâm Uygulaması

4. Fetha, Beyne ve İmâle

Şimdi başlıkların içeriklerini görmeye ve değerlendirmeye geçebiliriz.

A. KUR'AN KIRAATLERİNİN EDASINDA ORTAYA ÇIKAN BAZI İHTİLAFLARIN SEBEPLERİ

Eymen hocanın tebliğ metninin giriş bölümünde vurguladığı noktalar şunlardır:

Allah Teâlâ on beş asır önce insanlığa yol göstermesi için son kitabı son Peygamber'e (s.a.s.) gönderdi. Kur'an, Allah'ın hikmetiyle, son nebîye Arapça olarak inzal oldu. Yüce Allah, Kur'an'ı Arapça olarak indirdiğini bildirerek şöyle buyurur: *"Uyarıcılardan olası diye O'nu, senin kalbine apaçık bir Arapça ile Rûbu'l-Emin indirmiştir."*¹

Tebliğci, Ahruf-i seb'a² hadisini kaynaklarıyla zikrederek, kıraatlerin menşesine işaret etmiş, Kur'an'ın yedi harf üzere inzalinin Ümmeti Muhammed için bir kolaylık, rahmet ve genişlik olduğuna vurgu yapmıştır. Farklı lehçeleri kullanan Arap toplumunun bir lehçe altında toplanmasının zorluktan, okuma yazmanın yok denecek kadar az olduğu bir dönemde, Allah tarafından her kabileye kendi lehçeleriyle okumalarına müsaade edildiğinden bahsetmiştir. Tebliğci bu bağlamda şu örnekleri zikretmiştir:

- Arapların bir kısmı hemzeyi sakın okur (مُؤْمِنُونَ) örneğinde olduğu gibi. Bir kısmı da hemzeyi ibdal ederek, bir başka ifadeyle hemzeyi cezimlemeden okur (مُؤْمِنُونَ) örneğinde olduğu gibi.

- Bir kısmı cemî mim'lerini uzatarak (sıla) ile bir kısmı ise cemî mim'lerini med'siz (iskân) ile okur

Fâtiha suresinin 6. ayetinde her iki durumu görmek mümkündür:³

1 Şuarâ 26/193-195.

2 Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (v.h.261), *Sahib-i Müslim*, thk. Nazar b. Muhammed Ebu Kuteybe, Dâru Tayyibe: 1427/2006, Salâtü'l-Müsâfirin, hd.270; Eymen Rüşdi Süveyd, *el-İhtilâfât fi Tatbiki Evcübi'l-Kirâât*, s. 5.

3 Fâtiha 1/6.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿١٧٧﴾ / صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

• Bazı Arap kabileleri, sonu “ya” harfi ile biten (zevatı “ya” olan-“elif-i maksûre”) kelimeleri fetha ile, bazıları imale-i kübrâ ile, bir kısmı da imale-i suğra ile okur.: مَوْسَى kelimesinde her üç şeklin de örneğini görmek mümkündür.

Bu, Allah’tan verilmiş bir izindir ve ümmete kolaylık olarak verilmiştir. Peygamber Efendimiz (s.a.s.) de “*Kur’an’ı benden öğrendiğiniz gibi okuyunuz.*”⁴ buyurmuştur. O’da Cebrail’den (a.s.) öğrenmiştir.

Eymen Rüşdi, ilm-i kıraatin tarihsel sürecinden bahsederken şöyle der: Fetihlerle İslam toprakları genişleyince, kıraat ilmi de bu topraklarda yayıldı. Beldelerden beldelere, Endülüs’e ve diğer İslam beldelerine ulaştı. Doğal olarak Kur’an kıraatinin farklı telaffuzları da sahih olarak değişikliğe uğramadan bu beldelere ulaştı. Kur’an harflerinin, kelimelerinin telaffuz şekilleri, nesilden nesile, telakki ettikleri üstatlarına dayandırılarak kesintiye uğramadan nakledildi. Farklı kabilelerin İslam’a girmesinden dolayı, farklı lehçelerin ve lügatlerin Kur’an kıraatine etki etmesini önlemek, yanlışlardan/hatalardan korumak için ümmetin âlimleri tarafından birtakım rükünler ve usuller konuldu.

Üstat Eymen Rüşdi, ‘telakki’ iki şekilde olmalıdır diyor.⁵

1. Kur’an lafızlarının, Kıraat kitaplarına zapt edilmesi (yazılmış olması),
2. Kur’an lafızlarının isnadının başlangıçtan itibaren nihayetine kadar, kesintiye uğramaksızın ağızdan ağıza, kulaktan kulağa sesli olarak nakledilmesidir.⁶

İslam ülkelerinde çoğunlukla kıraatlerin nutkunda ittifakın olduğunu ancak bazı kârilere arasında eda keyfiyetlerinde (nutkunda) küçük farklılıklar olduğunu görmekteyiz. Peki, bu muasır kurrallar arasındaki farklılıklar neden kaynaklanıyor diye soruyor. Zihnini bu zor mesele üzerinde çok yorduğunu, neticede bu ihtilafların sebebinin aşağıdaki nedenlerden biri olabileceği kanaatine vardığını söylüyor.⁷

4 Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayyip Arnavudî-Adil Mürşid vd., nşr. Müessesetü’r-Risale, 1421/2001, II/200; Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Musannef li’bni Ebî Şeybe*, thk. Kemal Yusuf Havet, Riyad: 1409, VI/127, hd.30028; Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 5.

5 Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 6.

6 Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 6.

7 Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 7.



1. Kârî'nin herhangi bir vechi az okuması, az temrin (egzersiz) yapmasından dolayı ilgili kıraat veçhinin kendisine zor gelmesi, bu sebeple kendisine kolay gelen telaffuza meyletmesi,

2. Dil veya lehçe etkisi,

3. İctihat ve te'vile alan bırakacak şekilde rivayete ilaveten dirayete dayanmamak ve hocadan doğrudan alınan bilgilerle yetinmek. Bu ifadede çelişki vardır; 'İctihat ve te'vile alan bırakacak şekilde' sözü ile dirayete alan bırakmama sözleri birbirleriyle çelişmektedir. Doğrusu şöyle olmalıydı;

'Kıraatte te'vile, icthada ve dirayete zemin bırakılmaz. Çünkü kıraatler rivayete ve nakle dayanır'. Kur'an kıraat edilirken isnada ihtiyaç vardır. Kişi kendi görüşüne göre Kur'an'ı kıraat edemez. Selef bunu *الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ يَأْخُذُهَا الْأَخْرَجُ* "Kıraat takip edilen bir yoldur. Sonra gelen (halef) önce gelenden (selef) alır." şeklinde formüle etmiştir.⁸

4. Kıraati, ehil olmayanlardan telakki etmek veya kıraat okumuş, fakat uzun süre bu ilimden uzak kalmış ve unutmuş kişilerden okumak,

5. Bazı hocaların, ehil olmayan kişilere icazet vermesi ve sonra bu kişilerin eğitim öğretim faaliyetlerinde bulunması. Bunun neticesinde öğrenciler arasında ehil olmayan kişilerin hatalı okuyuşlarının yayılması,

6. Bazı hocaların, öğrencilerin sorularına, temel kaynak eserlere müracaat etmeden, irticalen cevap vermeleri (araştırmadan cevap vermeleri),

7. Kıraat ilmiyle iştiğal edenlerin, muasır kıraat hocalarının, uygulama ve anlayışlarını dikkate almaksızın bazı musanniflerin ibarelerini yanlış anlamaları.

B. ASRİMİZDAKİ KURRA'LAR ARASINDA, KUR'AN KIRAATLERİNİN EDASINDAKİ BAZI FARKLILIKLARA ÖRNEKLER;

Konumuzun esasını teşkil eden farklılıkları hocamız 4 başlıkta ele almaktadır:

8 İbn Mücahid, *Kitabüs-Seb' fi'l-Kırâât*, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Meârif, Mısır, H.1400, s. 50. Ayrıca konuyla ilgili rivayetler için bk. Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd, *Câmiu'l-Beyan fi'l-Kırâati's-Seb'l-Meşhûre*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâiri, Beyrut, 2005, s. 37-43; Dimyâtî, Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ, İthafu *Fudala'il-Beşer fi Kırâati'l-Erbeati* Aşere, Thk. Şaban Muhammed İsmail, Beyrut, 1407/1987, I/11; Pakdil Ramazan, *Talim Tecvid ve Kıraat*, İstanbul 2013, s. 39. Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, İstanbul, 2013, s. 441.

1. Hemze'nin Teshili

Hemze-i Müsehhele üzerinde yeterince durmayan ve alıştırma yapmayan bir okuyucu teshil uygulamasında zorlanacağından ötürü şu iki hatadan birine meyleder:

a. Tahkik üzere okumak. Yani, 'teshil ile okunması gereken ikinci hemzeyi, normal hemze gibi şiddet sıfatını gidermeden okumak'. *ءَأَعَجَبِي* gibi.⁹

b. Teshil yapılması gereken, ikinci hemzeyi direkt "hâ" ه harfine dönüştürerek okumak. *أَهْعَجَبِي* gibi.

Her iki okuyuş da doğru değildir. Çünkü kârînin, rivayet edildiği şekilde okuması gerekmektedir. Burada hemze'nin ha 'ه' harfine dönüştürülmesi daha büyük bir hatadır.

Buna rağmen bazı muasır kârîler hemze-i müsehheleyi halis ha 'ه' harfi şeklinde çıkarıyorlar. Daha da ilginç bunun doğru olduğunu da savunuyorlar. (İnternette İslam dünyasındaki meşhur kârîlerin teshil okuyuşlarını, teshil uygulamalarını görüntülü ve sesli kayıtları inceledim. Eymen Süveyd'in bu konuda haklı olduğunu gördüm. Meşhur kârîlerin bir kısmı teshilül hemzeyi direkt "hâ" ه' olarak telaffuz ederek okuyorlar. Bu şunu göstermektedir: meşhurlar da hata yapabilir. Çünkü Kur'an mucizdir.

Ebu Şame *İbrazu'l-Meâni* adlı eserinde, "Bazıları hemze-i müsehheleyi ha 'ه' harfinin mahrecine yaklaştırarak okurdu. Hatta ben de bu şekil okuyanı duydum, dinledim. Ancak bu okuyuşun hiçbir aslı yoktur." demiştir.¹⁰

Sefâkusî şöyle der: Bazı mukassırlar (ilmi yetersiz kişiler) hemze-i müsehheleyi "hâ" ه harfi şeklinde okuyor. Ancak, bu yanlıştır. Öyle okunması da caiz değildir. Bazıları Arapların konuşmalarında hemzeyi "hâ" ه harfine dönüştürdüklerini söyleyerek görüşlerini temellendirmeye çalışsalar da bu kesinlikle yanlış bir temellendirmedir. Çünkü bir şeyin Arap dilinde yapılabiliyor olması, Kur'an kıraatinde o şekilde telaffuz edilebilir olmasını gerektirmez.¹¹

Burada Üstat Eymen, teshil olan kelimelerdeki ikinci hemzeleri direkt "hâ" ه şeklinde okumanın büyük bir hata olduğuna vurgu yaparak bunun

9 Fussilet 41/44.

10 Ebu Şame, Ebül-Kâsım Şihâbüddîn, İbrâzü'l-Meânî *min Hurzil Emânî*, Tkh. Darul-Kütübî'l-İlmiyye, byy, 2010, I/147; Eymen Rüşdi Süveyd, Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 10.

11 Safâkusî, *Tenbihü'l-Ğafilin ve İrşâdü'l-Câhilin amma Yegaulehüm mine'l-Hata*, thk. Muahmmmed Şazelî en-Neyfur, Müessesât Abdül Kerim b. Abdillâh, s. 48; Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 10.



günümüzde bazı Kurrâlar arasında yaygın olduğunu söylemiştir. Bu konunun altının çizilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

2. Med'lerin Miktarlarının Zabtı

Eymen hoca tebliğinde meddin miktarı, uzatma ölçüleriyle ilgili özetle şunları söylemektedir.

Bir elif miktarındaki uzatma ölçüsünü, bazı musannifler, iki hareke ile bazıları da bir elif'le açıklamışlardır. Med miktarlarının tespitinde bu iki ıstılah (hareke ve elif) ıstılahı, bugün İslam dünyasında kullanılmaktadır.

Bu konuda İslam dünyasında kaynak olarak kullanılan temel eserlere veya son asırlarda yazılan Kıraat ve Tecvit'le ilgili eserlere baktığımızda, şu bilgilere ulaşıyoruz;

- İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'de med miktarlarını "elif" ile ifade etmiştir. Söz konusu eserde med miktarlarıyla ilgili olarak خمس الفات اربع الفات ثلاث خمس الفات الفين hamsü elifat, erbau elifat, selesü elifat ve elifeyn şeklinde ifadelere rastlamak mümkündür.¹²

- Celeleddin es-Suyûti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde, med miktarlarının ifadesinde "elif" kavramını kullanmıştır.¹³

- Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfid fi İlmi't-Tecvid* isimli eserinde meddi tabiinin miktarını "iki hareke" miktarı, meddi lazımin miktarını ise "üç elif" miktarı med olunur şeklinde ifade etmiş, dolayısıyla hem "hareke" hem "elif" sistemini kullanmıştır.¹⁴

- İraki, Hüzeli ve onun görüşünde olanlar; 'elif' bir hareke miktarıdır demişlerdir.¹⁵

- Ebu Amr ed-Dânî, Mekki, Aliyyü'l-Kârî, Dabba' ve bunlarla aynı görüşte olanlara göre "1 elif" miktarının zamanı (elif'i mantuka / e-lif) ile yani el-huruful hicaiyyede'ki e-lif diyecek bir zamandır denilmiş. Ayrıca bunun 2 hareke miktarı olduğuda ifade edilmiştir.¹⁶

¹² İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kurâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba', Matbaa Ticaretü'l-Kübrâ, 201, I/317-322.

¹³ Suyûti, Celaleddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, ts, I/99.

¹⁴ Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-müfid fi İlmi't-Tecvid*, Mektebetü's-Safâ, 1420/1999, s. 122, 138, 173.

¹⁵ Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 10.

¹⁶ Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 15.



• ed-Dimyâti, İthafu *Fudalâi'l-Beşer*'de, Medd-i Lâzım'ın med miktarıyla ilgili 4, 3 elif ve hadr usulünde okuyanlar için 2 elif miktarı med yapılırdenilmektedir.¹⁷

• eş-Şeyh Ali Muhammed ed-Dabba', *İrşadül Mürîd ila Maksûdi'l-Kasîd Şerhu Metnüş-Şatibiyye fil Kıraati's-Seb*'da med miktarlarıyla ilgili hareke kavramı kullanılmıştır.¹⁸

• Abdülatif Feyruz bâni, *et-Tebyîn*'de, med miktarlarıyla ilgili hareke kavramını kullanmıştır.¹⁹

• Muhammed Salim Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l Kıraatil Aşr* isimli eserde, meddi munfasıl bahsinde, fuveyka kavramını med'lerde kullanılmış. Kasrın med miktarı için "2 hareke"dir denilmiştir.²⁰

• Paluvi, *Zübdetü'l-İrfân* isimli eserde, Muhammed Emin Efendi'de, *Umdetü'l-Hullân* isimli eserinde med miktarlarıyla ilgili; خمس الفات اربع الفين الفات ثلاث الفات Hamsü, erbai elifat, selesü elifat veya elifeyn ifadeleri kullanmıştır. 16 sayfada, Meddi lâzım'da med miktarını, İstanbul tarikine göre اربع الفات, Mısır tarikinde ثلاث الفات, Mutkîn mesleğinde ise الفين şeklinde 'elif' olarak alınmıştır. 17. sayfada kenar şerhinde ise, Meddi arızda bütün meslekler için evla olan med miktarı için اربع الفات denilmiştir. Yine *Umdetü'l-Hullân*'da 35. sayfada kenar şerhinde medd-i arızda; meratib-i erbaada, tul 4 elif, tevassut 3 elif, mertebeteyn de ise tul 3 elif, tevassut ise 2 elif miktarı olarak açıklanmıştır.²¹

• eş-Şeyh Abdülfettah el-Marsafî, *Hidâyetü'l-Kâri ilâ Tecvidi Kelâmi'l-Bârî* isimli eserinde Meddi tabiinin med miktarını iki hareke telaffuz zamanı kadardır der.²²

17 Dimyâti, *İthâf*, I/166.

18 Dabba', Ali Muhammed, *İrşadül-Mürîd ilâ Maksûdi'l-Kasîd fi'l-Kıraati's-Seb'a*, Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, Tanta/Mısır, 1427/2006, s. 55-56.

19 Feyruz bâni, Abdülatif, *et-Tebyin fi Abkâmi Tilâvet'il-Kitâbi'l-Mübin*, Dârü'l-Marûfe, Beyrut, 1420/1999, s. 328-345.

20 Muhaysin, Muhammed Salim, *el-Mühezzeb fi'l-Kıraatil Aşr*, Mektebetü'l-Ezheriyye, 1417/1997, s. 38. Ayrıca bk. a.mlf, *el-İrşadâtü'l-Celiyye fi'l-Kıraati's-Seb' min Tarikiş-Şatibiyye*, Dârü Muhaysin, 2005, s. 31.

21 el-Palûvî, Hamid bin Abdülfettah, *Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul, ts, s. 8-9; Muhamed Emîn Efendi, *Umdetü'l-Hullân fi İzâb-ı Zübdet'il-İrfân*, Asitane, İstanbul, ts, s. 16-17.

22 el-Marsafî, Abdülfettah, *Hidâyetü'l-Kâri ilâ Tecvidi Kelâmi'l-Bârî*, Mektebetü Dayibe, Medine, ts, s. 274.



• Rihab Muhammed Müfid eş-Şakakî, *Hilyetü't-Tilave* isimli eserin 149. sayfasında bir elif miktarının, iki hareke telaffuz zamanı, 163. sayfada ise Meddi lazımın 6 hareke miktarı med yapılacağı açıklanmıştır.²³

• Muhammed Nebhân b. Hüseyin Mısri, *el-Müzekkiratü fi't-Tecvid* isimli eserinde Meddi tabiinin med miktarıyla ilgili, iki hareke telaffuz zamanı kadardır demiştir.²⁴

• Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müyesser fi'l-Kırâati'l-Erbaı Aşr* isimli eserinde med miktarlarında Fuveyka ve Hareke kavramlarını kullanmıştır.²⁵

• Ramazan Pakdil, *Tâlim Tecvid ve Kıraat* isimli eserinde Meddi tabii'nin med ölçüsüyle ilgili elif kavramını kullanmıştır.²⁶ Üstat Pakdil, aynı adlı eserinde; bir elif miktarının ölçüsüyle ilgili değişik eserlerde geçen farklı ifadeleri şöyle toparlamıştır; 'bir parmak kaldıracak kadar' veya 'e-lif' diyecek kadar, 'elif yazacak kadar', 'iki hareke telaffuz zamanı kadar bir zaman dilimidir.'²⁷

• İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri* isimli eserinde bir elif miktarının ölçüsüyle ilgili 'iki hareke miktarı uzatmaktır'der. Bir elif miktarının ölçüsüyle ilgili olarak; 'bir parmak kaldıracak kadar' veya 'e-lif' diyecek kadar, 'elif yazacak kadar', 'iki hareke telaffuz zamanı kadar bir zaman dilimidir' demiş ve ayrıca arızı med'lerin ölçüsünde'de elif kavramını kullanmıştır.²⁸

• Rahim Tuğral, *Ana Hatlarıyla Kur'an Tecvidi* isimli eserinde Meddi tabii'nin med ölçüsüyle ilgili elif kavramını kullanmıştır. Ayrıca bir elif miktarının ölçüsüyle ilgili "İki hece miktarı, iki hareke miktarı, Musikîde bir vuruşluk zaman dilimidir." şeklinde ifade eder.²⁹

Eymen Hoca, meddin zamanı ve med miktarlarıyla ilgili genel durumdan bahsederek *fer-i medler konusunda sadece fuveyka'ları (fuveykattevassut, fuveykalkasr) kullanmış. Oysa İslam dünyasında med miktarlarıyla ilgili eski ve*

23 eş-Şakakî, Muhammed Müfid, *Hilyetü't-Tilave fi Tecvidi'l-Kur'an*, Mekke, 1429/2008, s. 193.

24 Mısri, Muhammed Nehcan b. Hüseyin, *el-Müzekkira fi't-Tecvid*, Cidde, 2003, s. 32.

25 Haruf, Muhammed Fehd, *el-Müyesser fi'l-Kırâati'l-Erbaı Aşr*, Dimaşk, 2008, s. 72-75.

26 Pakdil, *a.g.e.*, s. 141.

27 Pakdil, *a.g.e.*, s. 141.

28 Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, MÜİFV Yay., İstanbul, 2013, s. 255-269.

29 Tuğral, Rahim, *Ana Hatlarıyla Kur'an Tecvidi*, İzmir, 2013, s. 23.



yeni tecvid ve kıraat eserlerine bakıldığında farklılıklar görülmektedir. Eymen Süveyd'in med konusunda verdiği 'buçuklu' med bilgileri bir kısım eserlerde zikredilmekle beraber, bunların uygulamada yer almadığını görmekteyiz. Burada şunu söylemek yerinde olacaktır. Med'ler İslam âleminde 'e-lif ve hareke' kavramlarıyla ifade edilmektedir. Ancak bu med'ler konusunda kıraat ekollerinin, (mesleklerinin) birbirlerinden farklı med miktarı kullandıklarını hatırdan çıkarmamak gerekir. Yani bu med miktarları her ekolün ahzine göre farklılıklar arz etmektedir. Bunu gerçek manada ortaya koyabilmek için ekollerin (mesleklerin) med farklılıklarını da ihtiva eden özel bir çalışmanın hatta konuyla ilgili birkaç oturumun yapılması kanaatindeyim.

Türkiye'de Kıraat ekolleri (meslekleri)

- İstanbul Tariki: İtilâf ve Sûfi mesleği³⁰
- Mısır Tariki: Şeyh Atâullâh ve Mutkin mesleği³¹

Arap dünyasında Kıraat ekolleri

- Meşârika (Irâkıyyûn), Meğâribe ve Mısıriyyûn³²

3. Aşım Kıraati, Ebubekir Şûbe Rivayetine Göre, Kehf Suresinin İkinci Ayetinde Geçen ﴿2﴾ مِنْ لَدُنْهُ ve 76. Ayetinde Geçen ﴿76﴾ لَدُنِّي Kelimelerindeki ۾ Harfinin İşmamında Meydana Gelen Eda Farklılığı

Tebliğci; Kehf suresinde geçen bu iki kelimedeki مِنْ لَدُنْهُ لَدُنِّي, 'dal' harfindeki işmam uygulamasıyla ilgili ed-Dânî, Cezerî ve Sehâvi'den nakiller yapmıştır.³³ İbnü'l-Cezerî'den nakil³⁴ yaparak bu iki kelimedeki 'dal' harfinde işmam uygulamasının kalkale ile birlikte yapılabileceğini ifade etmiştir.

30 el-Pâlûvî, a.g.e., s. 8-9; Muhammed Emîn Efendi, a.g.e., s. 5-7; a.mlf., *Zubru'l-Erib*, vr, 213b, 214b; Pakdil, a.g.e., s. 363-367; Akbal, Talip, *Tashih-i Huruf Ders Notları*, İstanbul, 2010, s. 77-78; Öge, Ali, *Yusuf Efendizade'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, Konya, 2016, s. 91-96.

31 Tuğral, a.g.e., s. 23.

32 Kıraat eğitiminde usûller hakkında geniş bilgi için bk. Tetik, Necati, "Kıraat Eğitiminin Dünü Bugünü ve Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV (Kıraat İlmi ve Problemleri)*, İstanbul, 2002, s. 147-167; Muhammed Emîn Efendi, *Zubru'l-Erib*, vr, 213b, 214b; *Umdetül-Hullân*, s. 4-6; Dimyâtî, a.g.t., s. 158, 160.

33 Eymen Rüşdi Süveyd, a.g.t., s. 17.

34 Eymen Rüşdi Süveyd, a.g.t., s. 17.



Yani buradaki uygulamada, 'dal' harfini telaffuz ederken kalkale ile beraber dudaklar ile dammeye işaret edilmelidir. Tebliğci, çağdaş bazı kâriilerin bu iki kelimedede dal harfinde meydana gelen kalkaleyi uygulamadan işmam uygulaması yaptıklarını ve bunun talebeler arasında yayıldığına işaret ediyor. Bunun sebebi kendilerine sorulduğunda cevap olarak, burada kalkale'nin işmam'la birlikte mümkün olmadığını söylediklerini naklediyor.

Tebliğci, cevaben; burada herhangi bir sorun olmadığını, zira dal harfinin dil bölgesi harfi olduğunu, işmam'ın ise iki dudakla işaret ederek oluştuğunu, dolayısıyla bu iki kelimedeki dal harfinde, işmam ile birlikte kalkale yapılmasının mümkün olabileceğini söylüyor. Ayrıca kalkale harfleri olan قطب جد harflerinden biri olan dal harfi, sakın olduğundan mutlaka kalkale ile telaffuz edilmelidir. Aksi takdirde harf anlaşılmaz. Ancak uygulamayı doğru yapabilmek için alıştırma yapmalı ve ehil hocadan nasıl yapılacağını öğrenmelidir.

Eymen Rüşdi Süveyd, bu iki kelimedeki işmam telaffuzunu hocasından kalkale'li olarak ahzettğini ve kalkalenin olmayacağına dair hiçbir delil bulunmadığını söylüyor. Netice itibariyle Ebubekir Şube rivayetine göre bu 2 kelime okunduğunda dal harfinin iskânı ile birlikte, işmam uygulamasında kalkale yapılması gerekir demektedir.

Buradaki işmamla ilgili olarak Eymen hocaya katılmakla birlikte şu ilavelerde yapılabilir.; مِنْ لُدْنُهُ kelimesinde; net iskân, net zamme değildir. Kalkale uygulamasında problem yok. Burada ancak sükûna mukarin olup olmaması ya da sükûn ile birlikte işmam'ın geciktirilmeden yapılmasıdır. Önemli olan budur kanaatindeyim.

4. Fetha, Beyne ve İmâle

Eymen hoca; **Fetha harekenin** (fethayı mütevassıtâ'nın), doğru telaffuzunu hocalarından ahzettğine göre ve kaynaklara müracaat ederek şöyle açıklar; Fethayı mütevassıtâ, fethayı şedide ile beyne arasında telaffuz edilen bir fethadır.

Kur'an tilavetindeki **fetha**; ağzın vasat bir şekilde, normal, tekellüf-süz açılmasıyla fethayı mütevassıtâ telaffuz edilir. Bu fetha'da dil yukarıya (damağa) değmez, rahat bir şekilde tabi olarak bırakılarak telaffuz edilir. Fethayı mütevassıtâ telaffuzunda, ağzın vasat bir şekilde açılması ve dilin ortada kalmasını, bir yere temas etmemesini Süveyd Hoca, (vadu'r-râhah) kavramıyla açıklamıştır. (Dil damağa temas ederse ya' harfinin mahrecidir).

Fethayı anlatırken sayfada 20 de geçen 'vadu'r-râhah' 'وضع الراحة' kavramının manayı müfid olduğunu, çok güzel bir ifade olduğunu, yerinde

kullandığını ifade etmek gerekir.³⁵ Ancak **Eymen Hoca**, bu kavramın kaynağını belirtmemiş olduğunu da söylemeliyim.³⁶

Ayrıca, fetha telaffuzunda, **Horasan Fethası'nın** (**fethayı** şedide'nin) haram olduğuna vurgu yapmış, hâlen bazı İslam ülkelerinde bu şekilde telaffuzun mevcut olduğunu söylemiştir.³⁷

Yine bazı bölgelerde uygulanan Beyne'li fetha telaffuzuna vurgu yaparak, bu şekilde fetha telaffuzunun Kur'an telaffuzunda olmadığını ifade etmiş, bundan sakınılması gerektiğine vurgu yapmıştır.³⁸ Türkiye'de bazı bölgelerde Fetha hareketinin 'مَالِكِ' 'Meliki' şeklinde beyneli telaffuzu, 'مَالِكِ' 'Maliki' şeklinde horasan fethası ile okunduğunu burada ifade etmeliyim.

Örnek: **لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَنَمَارِقُ** ،

Beyne-Taklil (imale-i suğra) : Fetha harekeyi, kesreye, elif harfini de, ya harfine az bir şekilde meylettirilmeyle çıkar. Bu elif, beyne'li elif'in sesidir. Beyne; fetha hareke ile imale-i kübra arasında telaffuz edilir. İmale-i mütevassıttan maksat beyne'dir. Üstat Eymen beyne'yi anlatırken **هُوَ خَلَطُ** ³⁹**الْفَتْحَةِ بِشَيْءٍ قَلِيلٍ مِنَ الْكُسْرَةِ وَالْأَلِفِ بِشَيْءٍ قَلِيلٍ مِنَ الْيَاءِ**, bu ibareye kaynak göstermemiştir. hâlbuki İmam-ı Cezerî ise, neşri kebirinde, beyne'nin mahallini, nasıl uygulanması gerektiğini net olarak şu cümlelerle açıklar;

'وَالْإِمَالَةُ الْمُتَوَسِّطَةُ بَيْنَ الْفَتْحِ الْمُتَوَسِّطَةِ وَبَيْنَ الْإِمَالَةِ الشَّدِيدِ *beyne; fethayı mütevassıt ile imale-i şedide yani (imale-i kübra) arasındır. Kesre karışımı ise, ancak imalê'de olur demiştir.*⁴⁰

İmale (imâle-i kübrâ) : Fetha hareketinin kesreye, Elif' harfinin Ya harfine, meylettirilerek telaffuz edilmesidir. Tam olarak (imâle'nin sesi) elif ile ya arasındadır. İkisinden birine yakın değil, ikisi arasındadır. Sadece imâledir, ikisinden biri değildir. İmâle-i kübrâ'nın ötesine geçilirse Mahzâ 'ya' harfi telaffuz edilmiş olur.⁴¹

Üstat **Eymen**, burada **imâle-i kübrâyı**; tam olarak (imale okuyuşu) elif ile ya arasındadır, ikisinden birine yakın değil demektedir. Bu doğru tanımlamaya

35 Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 20.

36 Kaynak için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/29-30.

37 Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 20.

38 Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 20.

39 Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 22.

40 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/29-30.

41 Eymen Rüşdi Süveyd, *a.g.t.*, s. 22.



*şu cümleyi eklemeliyim; “Kurrâ katında imâle-i kübrâ uygulaması, kesreye yakın olmalıdır ama tam kesre değildir”.*⁴²

Türkiye’imizde de; İmâle uygulamalarının bir kısmı beyne’ye ‘e’ sesine yakın, bir kısmı da ‘ı’ sesine çok yakın telaffuz edilmektedir. Her iki durumda da ifrat söz konusudur. Bu durum, Eymen Hoca’nın 7 madde ile özetlediği çalışmasının 1. maddesinde açıkladığı gibidir. Şöyle der Eymen Hoca; “Kârî’nin herhangi bir vechi az okuması veya az egzersiz yapmasından dolayı, ilgili kıraat veçhinin telaffuzunda zorluk ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durumda kârî kendisine en kolay gelen telaffuza meyletmekte veya kendi bölgesinde nasıl telaffuz ediliyorsa o şekilde uygulamaktadır.” İmâle-i kübrâ telaffuzunda doğru olan, imâledeki meylin kesreye doğru olması gerektiği ama tam bir kesre olmadığıdır. Tam kesre olmadığı gibi, fetha harekeye de yakın olmamalıdır.

Sonuç olarak Hocamız tebliğinde; Teshil, işmâm, fetha, beyne ve imâle kavramlarını ıstılahı olarak açıklamış, uygulama alanında yapılan yanlışlara işaret ederek en son kendi görüşünü de ifade etmiştir. Böylece bu alandaki ihtilafı konuları günümüze taşıyarak problemin çözümüne ışık tutan Eymen Hocamıza şükranlarımı sunarken kendisinin tebliğine almadığı ancak kurrâ arasında var olduğunu tespit ettiğim daha önceki sempozyumda⁴³ konu olarak işlenen farklılıklardan bir kaçına da ilave yaparak müzakeremi bitirmek istiyorum. Yusuf suresindeki لا تَأْمَنَّا kelimesindeki işmâm’ın uygulanma farklılığı, ‘ض’ dad harfinin farklı telaffuzu (Arap-Türk okuyuşu ayrımların yapılması), iklabın uygulanma şekli, tenvin ve nun-i sakinden sonra gelen kalın harfler nedeniyle ihfa’nın kalın olup olmaması meseleleri gündeme gelmektedir.)

Bu güzel tebliğinden dolayı Eymen Rüşdi Süveyd’e, bu sempozyumda (ilim-bilgi şöleninde) emeği geçenlere, katılımcılara, siz değerli misafirlere teşekkür eder, saygılarımı arz ederim.

⁴² Yüksel, Ali Osman, İbnü’l-Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr, MÜİFV Yay., İstanbul, 2012, s. 385.

⁴³ Akdemir, Mustafa Atilla “Kıraat Eğitim ve Öğretiminde Kullanılan Metodlar”, Uluslararası Kıraat Sempozyumu (tarihten günümüze kıraat sempozyumu), DİB, İstanbul, 2012, s. 147-167.

TÜRKİYE'DE OKUTULAN KIRAATLERDE İSNAD HALKASI

Fuad HAT'TAB*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شَرَّفَ أمة الإسلام بكتابه، وخصَّها بحفظه وإسناده، والصلاة والسلام على نبينا محمد القائل: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»، وعلى آله وأصحابه، أما بعد:

فإن النصح لكتاب الله تعالى واجب شرعي لا ينبغي لمن قدر عليه أن يرغب عنه، وقد قال النبي ﷺ: «الدين النصيحة» قلنا: لمن؟ قال: «الله وكتابه ورسوله والأئمة المسلمين وعامتهم»¹.

والله سبحانه قد تعهد بحفظ كتابه فقال سبحانه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» [سورة الحجر: 9]، وهذا الحفظ يشمل ثلاثة أمورٍ أساسية:

حفظَ حروفه، حفظَ حدوده، وحفظَ طريقه الموصلة إليها.

وعلومُ الشريعة تصب في هذه الثلاثة الجامعة الشاملة، ولما كانت أسانيد القرآن هي الطريق الموصل لكتاب الله²، كانت صيانتها وحفظها واجب شرعي، كحفظ حدود القرآن وحروفه.

Öğretim Üyesi / MıSır *

1 صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي، مرفوعاً من حديث تميم الداري حديث رقم (55).

2 ينظر: لطائف الإشارات أحمد بن محمد القسطلاني، ط1: مجمع الملك فهد، 1434هـ (360/1)، غيث النفع في القراءات السبع أبو الحسن النوري الصفاقسي، ت: أحمد لحفيان، ط1: دار الكتب



إذ الأسانيد القرآنية هي الدليل على صحة تلقي الكتاب العزيز، وسمّة أهل الإسلام، وخصيصةهم دون الأمم، وهي الطريق الذي به حفظ الحروف والحدود؛ إذ الرجال مفاتيح العلم وأوعيته فلولا مشايخ فضلاء وعلماء أجلاء عدول ضابطون قيضهم الله لكتابه لضاعت العلوم وإنما ضياع العلم بذهاب أهله.

وبفضل الله توجد في أيامنا هذه نهضة قرآنية في كثير من البلاد الإسلامية من أهم مظاهرها اهتمام وزارات الأوقاف الإسلامية بإنشاء دور تحفيظ القرآن الكريم ورعاية أهلها، هذا إلى إنشاء كثير من جمعيات ودور القرآن الأهلية، وزاد الإقبال على كتاب الله تعليماً وتعلماً، واهتم الناس بتحصيل الإجازة القرآنية، بل تهافت الكثير عليها، واتخذها البعض عملاً ومهنة، حتى لا تكاد تخلو ساعة من مجاز برواية أو قراءة، هذا مع الإهمال في السند القرآني من جهة ضبطه وصياغته على الوجه المرضي، مع التساهل في الأداء، ووقوع الخلل في التلقي، وتصدر من لم يتأهل. والغالب على الأسانيد القرآنية المعاصرة كثرة الأخطاء فيها، من تصحيف، وتحريف وتصحيف في الأسماء، وكثرة السقط في الإسناد، والإجمال في لفظ الإجازة بما لا يبين كيفية ومقدار المقروء، ومن ذلك عدم الدقة في ذكر الكتاب، أو الطريق المقروء بمضمونه، بل والكذب أحياناً بادعاء القراءة على شيخ لم تثبت قراءته عليه³، أو الإسناد عن شيخ قراءة بما رواه عنه إجازة، أو عدم التفريق في الإسناد بين رواية المتون، والقراءة بمضمونها، ونحو ذلك.

ولا يتصور أن هذه الإشكالات والأخطاء في الأسانيد القرآنية وليدة عصرنا بل هي قديمة نبه عليها العلماء وعلى رأسهم ابن الجزري، إذ قال: ”وقد وقع لكثير من المتقدمين في أسانيدهم أوهام وغلطات عديدة من إسقاط رجال، وتسمية آخرين بغير أسمائهم وتصاحيف وغير ذلك“⁴، يقول ”وقع لكثير من المتقدمين“ على

العلمية ببيروت، 2004 م (ص16).

3 كادعاء أحمد منصور عبد العال المسلماني أنه قرأ خمسة أجزاء بالقراءات العشر من طريقي الشاطبية والدررة، على الشيخ: بكرى الطرايشي - رحمه الله، وأن الطرايشي أجاز به بما قرأ وببقي القرآن، ومن ذلك إهداء متولي أحمد محمد السوهاجي بقراءة القراءات العشر على الشيخ الجامع المدقق: رمضان نبيه عبد الجواد هدية الزياتي الغرباوي.

4 ينظر: منجد المقرئين، محمد بن محمد ابن الجزري، ط1: دار الكتب العلمية، 1999م، (ص11).

ما هم عليه من العلم والفهم، فما بالنا في هذه الأيام مع تراكم هذه الأخطاء عبر القرون، وندرة المشتغلين بتحقيق الأسانيد القرآنية وتنقيحها.

كما لم يُعتن بالأسانيد القرآنية الاعتناء الذي حظيت به الأسانيد الحديثية على مر العصور، نعم عالج الإمام ابن الجزري ومن قبله الذهبي جزءاً من هذه القضية- بشكل فردي، لكن من عهد ابن الجزري ومنذ أكثر من خمسة قرون لم تلق قضية السند القرآني من يعيرها الاهتمام الذي يستحقه على المستوى المؤسسي، ولا الشمولية التي تعالج جميع قضاياها.

فمنذ قرون عديدة وغالب الأسانيد القرآنية تتناقل بين المقرئين على ما فيها من الخلط والتركيب في غالبها، أو الاختصار دون بيان المقدار المقروء أو الاقتصار على العالي منها دون بيان التحمل والأداء، مع التصحيف والتحريف.

وما زاد الأمر سوءاً إهمال الأثبات والفهارس الخاصة بعلم التجويد والقراءات والعلوم القرآنية؛ وقد تسبب ذلك في انقطاع الصلة بين هذا الجيل المسلم المقبل على كتاب الله وبين الكثير من كتب التراث القرآني، ولقد أدرك علماؤنا القدامى أهمية هذا الأمر؛ فكانوا يهتمون بها؛ إذ كانوا يعتبرون الأسانيد أنساب الكتب.⁵

هذا إلى أن المشتغلين بتحقيق الأسانيد القرآنية قلة تكاد تعد على الأصابع لا تتناسب مع الكثرة المتكاثرة في الأسانيد القرآنية، كما أن المحققين من هؤلاء- ثلثة قليلة، منهم المشاركون، ومنهم المتفرغ لهذه الصنعة، والمتفرغون لكل منهم وجهة هو موليتها.

لذا فإنه ينبغي على الأمة أن تقوم وفي إطار مؤسسي على إعداد ثلثة من المتخصصين في تصحيح وتحقيق الأسانيد القرآنية لمعالجة قضية هي من أهم القضايا القرآنية في هذا العصر- قضية السند القرآني.

كما ينبغي توفير مرجعية معتدلة المنهج في هذا المجال- مجال الأسانيد القرآنية ومنحها، وتاريخ القراء، وطرق تحملهم وأدائهم، وذلك بالتأصيل لهذا الفن والرجوع

5 ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن حجر، ت: نظر الفريابي، ط: دار طيبة، 2005م (5/1).



في مسائله إلى علماء طال اهتمامهم به في هذا العصر، للوقوف على ما لديهم من خبرات في هذا الباب.

فمسألة تحقيق وتصحيح السند القرآني لا بد أن تنال الاهتمام؛ نظرًا لما نرى من الإقبال الشديد على كتاب الله تعلمًا وتعليمًا وتحملًا وأداءً، مع الإهمال في السند القرآني، والخطأ في ضبطه وصياغته وطباعته، والتساهل في أدائه وتحمله.

ولذا كان هذا البحث الذي أردت به تجلية الأمور ببيان واقع الأسانيد القرآنية وما فيها من إشكالات، والأسباب التي أدت إلى ذلك، مقترحا بعض الحلول التي يمكن أن ننصح بها لأسانيد كتاب ربنا- عز وجل؛ كما أردت الدعوة بهذا البحث لمزيد العناية بتصحيح الأسانيد، وتدقيقها، والعناية بها على أتم الوجوه وأكملها، والاستفادة من جهود المحرّثين في هذا الباب، مراعين عرف القراء.

وقد قدمت أصل هذا البحث للندوة العالمية الثانية للقراءات في استانبول وألقيته بها في نوفمبر 2017م، ثم هذبتة وزدت عليه، وأحمد الله عز وجل أن وفقني لطباعته، والمأمول من كل فاضل وقف على هفوة أو ذلة أن ينبهني، والصلاة والسلام على النبي وآله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

وكتبه: فؤاد محمد خطاب الجابري

مقدمة حول السند والإجازة القرآنية وأهميتهما

السند عند المحرّثين والمقرّئين لغة واصطلاحاً

يطلق السند لغة على عدة معان، منها:

- ما ارتفع من الأرض والجمع أسناد.
 - الصعود: في حديث أحد: «رأيت النساء يُسندن في الجبل» أي يصعدن.
 - المعاوضة والمكاتفة: وساندتُ الرجلَ مساندةً إذا عاضدته وكاتفته.
- وكلُّ شيءٍ أسندتَ إليه شيئاً أو أسندته إلى شيءٍ فهو مُسندٌ، ويقال ساندته إلى الشيء وهو يتساند إليه أي أسندته إليه.⁶

6 ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لأبي السعادات الجزري، لسان العرب مادة (سند) الصحاح للجوهري مادة (سند).

وأما عند المحدثين: فقد قال الطيبي: هو الإخبار عن طريق المتن.⁷
قال ابن جماعة: وهو مأخوذ إما من السند، وهو ما ارتفع وعلا عن سفح الجبل؛ لأن المسند يرفعه إلى قائله، أو من قولهم فلان سند، أي: معتمد؛ فسمي الإخبار عن طريق المتن سندا لاعتماد الحفاظ في صحة الحديث وضعفه عليه، وأما الإسناد فهو رفع الحديث إلى قائله، والمحدثون يستعملون السند والإسناد لشيء واحد.⁸
ورفع الحديث يكون ببيان طريق المتن برواية الحديث مُسندا، ويمكن أن يقال السند هو: سلسلة الرواة التي حصل بها تلقي الخبر.⁹

ومثال السند عند المحدثين قول البخاري في صحيحه:

«حدثنا الحميدي عبد الله بن الزبير، قال: حدثنا سفيان، قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأنصاري، قال: أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي، أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي، يقول: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دينا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه».¹⁰

وأما السند عند علماء القراءات:

فقد عرفه القسطلاني في لطائف الإشارات بقوله: «الطريق الموصل إلى القرآن»، وتابعه على هذا الصفاقسي في غيث النفع.¹¹

ويمكن أن يقال هو: سلسلة الرواة الذين نقلوا القراءات، والرواية، والطريق، والوجه.¹²

7 ينظر: الخلاصة في معرفة الحديث، للحسين بن محمد الطيبي، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط1، 2009م (ص28).

8 ينظر: المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، محمد ابن جماعة، ت: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، ط2، 1406هـ، (ص28).

9 ينظر: تدريب الراوي للسيوطي (1/28، 27)، تحرير علوم الحديث للجديع (1/23).

10 أخرجه البخاري في صحيحه مرفوعا برقم (1).

11 ينظر: لطائف الإشارات (1/360 ط: مجمع المك فهد)، غيث النفع للصفاقسي (ص16) ط: دار الكتب العلمية.

12 ينظر: الإسناد عند علماء القراءات (ص19).



والقراءة: هي ما اجتمعت عليه الروايات والطرق عن الإمام بكماله فلم يختلف الرواة عليه.

والرواية: هي ما نسب إلى أحد الرواة عن الإمام.

والطريق: هو ما نسب إلى من دون الرواة عن الإمام وإن سفل.

والوجه: ما نقل فيه التخيير عن الإمام أو عن أحد رواته.

فإثبات البسملة بين السورتين قراءة ابن كثير، وقراءة الكسائي، وقراءة أبي جعفر ورواية قالون عن نافع، وطريق الأصبهاني عن ورش، وطريق صاحب الهادي عن أبي عمرو، وطريق صاحب العنوان عن ابن عامر، وطريق صاحب التذكرة عن يعقوب، وطريق صاحب التبصرة عن الأزرق عن ورش، ونقول: لك في البسملة بين السورتين لمن بسمل ثلاثة أوجه: ولا نقل ثلاث قراءات، ولا ثلاث روايات، ولا ثلاث طرق.¹³

مثال السند القرآني: قال ابن الجزري في كتابه النشر عند معرض بيان أسانيد المتصلة بالتلاوة من طريق الشاطبية:

«وقرأت بمضمونها القرآن كله على جماعة من الشيوخ، منهم الشيخ الإمام العالم التقي أبو محمد عبد الرحمن بن أحمد بن علي ابن البغدادي المصري الشافعي شيخ الإقراء بالديار المصرية، وذلك بعد قراءتي لها عليه، قال: قرأتها وقرأت القرآن بمضمونها على الشيخ الإمام الأستاذ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصري الشافعي، المعروف بالصائغ شيخ الإقراء بالديار المصرية، قال: قرأتها وقرأت القرآن العظيم بمضمونها على الشيخ الإمام العالم الحسيني الشافعي أبي الحسن علي بن شجاع بن سالم بن علي بن موسى العباس المصري الشافعي صهر الشاطبي شيخ الإقراء بالديار المصرية، قال: قرأتها وتلوت بها على ناظرها الإمام أبي القاسم الشاطبي الشافعي شيخ مشايخ الإقراء بالديار المصرية، وهذا إسناد لا يوجد اليوم أعلى منه تسلسل بمشايخ الإقراء وبالشافعية وبالديار المصرية وبالقراءة والتلاوة».¹⁴

13 ينظر: النشر (2/199-200).

14 ينظر: النشر لابن الجزري (63/1).

الإجازة القرآنية لغة واصطلاحًا

أما لغةً: فمادة (ج و ز) تدل لغويا على معان عدة:

وسط الشيء، العبور، الاستخلاف، التنفيذ، التسويغ، العطية، والسقاية.¹⁵

والملاحظ أن هذه المعاني قد نستشعرها في معنى الإجازة إذ المجيز وسط في السلسلة الإسنادية، يعبر بالمجاز، ويستخلفه، وينفذه، ويسوغ له التصدر، ويأذن له فيه، بل يمنحه عطية العلم ليستقي بها غيره.¹⁶

وأما اصطلاحًا:

فالإجازة في اصطلاح المحدثين هي: إذن في الرواية لفظًا أو خطأً.¹⁷

وأما في اصطلاح القراء فلم أقف على تعريف لها محدد عند أحد من المقرئين المتقدمين، وإن كان صنيعهم فيها لا يخرج عن صنيع المحدثين، من الإذن بالرواية لمن تأهل.

وقد عرفها من المحدثين د. محمد بن فوزان العمر في كتابه إجازات القراء بقوله: «والإجازة في اصطلاح القراء هي: شهادة من المُجيز للمُجاز له في الإقراء»، وهذا التعريف الاصطلاحي مأخوذ عن طريق الاستقراء، ولعل ما أشار إليه السيوطي في الإتقان عند حديثه عن شرطية الإجازة في الإقراء وهو قوله: «فجعلت الإجازة كالشهادة من الشيخ للمُجاز...».¹⁸

وعرفها د. فهد الميموني في كتابه الإجازة القرآنية، بقوله:

15 ينظر: مقاييس اللغة لابن فارس (494/1)، القاموس المحيط (ص506)، لسان العرب لابن منظور (326/5).

16 ينظر: الإجازة القرآنية لفهد الميموني (ص13).

17 ينظر: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (ص44)، كشف اصطلاحات الفنون لمحمد بن علي التهانوي (ص295)، معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب سانو (ص26).

18 ينظر: إجازات القراء، د. محمد بن فوزان العمر في كتابه (ص18).



«إثبات أهلية المجاز في نقل أداء القرآن».¹⁹

وعرفها د. إبراهيم الدوسري: ”الإذن للقارئ بإقراء رواية أو أكثر، ويشترط لها المشافهة، لأن في القراءات ما لا يحكم إلا بالمشافهة“.²⁰

التعريف المختار

التعريفان الأولان لا فرق بينهما فالمضمون واحد إذ طريق إثبات أهلية المجاز هي شهادة المجيز للمجاز.

وهما غير جامعين من جهة أن الإجازة إذن بالرواية والتصدر لمن تأهل، ولم ينصا على ذلك، والإذن أس في تعريف الإجازة القرآنية.

كما لم يأخذا في الاعتبار عرف القراء في طريقة وكيفية التلقي المعتمد عندهم. وأما التعريف الثالث فلم يفرق بين الإذن بالتصدر والإذن بالرواية، ومعلوم أنه لا يلزم من الإذن بالتصدر الإذن بالرواية.

والذي رأيت بعد كثرة النظر في إجازات المقرئين أنها تشتمل على أمور:

أولاً: إثبات أهلية المجاز، بعد تلقيه القرآن بطريقة وكيفية معتبرة.

ثانياً: الإذن له في التصدر كنتيجة لأهليته.

ثالثاً: الإذن له في الرواية من طريق الشيخ المجيز.

ولذا فالتعريف المختار عندي أن الإجازة القرآنية هي:

إذن بالرواية والتصدر لمن كملت أهليته في نقل الأداء القرآني بالطرق المعتبرة.

19 ينظر: الإجازة القرآنية لفهد الميموني (ص21).

20 ينظر: مختصر العبارات لمعجم مصطلحات القراءات، إبراهيم الدوسري، دار الحضارة للنشر، الرياض، ط1، 2008 م (ص13).

وبيان ذلك أنها شهادة يكتبها أو يتلفظ بها الشيخ المجيز للمجاز يشهد فيها بأنه قد تلقى عليه القرآن الكريم بطريقة وبكيفية معتبرة عند المقرئين، وأن المجاز قد تأهل بذلك لأن يتصدر ويؤدي هذا الذي تلقاه إلى غيره من غير زيادة ولا نقص، ويأذن المجيز في هذه الشهادة للمجاز أن يروي عنه ما تلقاه منه بأسانيد الموصلة إلى النبي ﷺ.

وتعتبر الإجازات القرآنية المكتوبة وثائق هامة وتراث قرآني نادر متناثر في المكتبات العامة والخاصة، وبالرجوع لأصول الإجازات القرآنية التي بين أيدينا، وبيجمعها وسبورها، والمقارنة بينها وتحقيقتها؛ نقف على ما بها من الأغاليط والأوهام، والتصحيفات والانقطاعات، وغير ذلك من الأخطاء، فنصل المنقطع، ونصحح الأوهام، ونحقق الإسناد، كما يتضح لنا عرف القراء وطريقتهم في منح إجازتهم، مع ما تحويه الإجازة من معلومات هامة حول المجيز والمجاز، والمقدار المتلقى، وكيفية التحمل والأداء، وغير ذلك مما تحل به إشكالات كثيرة في أسانيدنا المعاصرة.

الفرق بين السند والإجازة

مما سبق يتبين لنا أن هناك فروق بين الإجازة القرآنية والسند:

فالسند هو سلسلة الرواه الذين نقلوا لنا القرآن بقراءته.

والإجازة العلمية في الأصل هي إذن بالتصدر لمن تأهل، وهي نوعان:

الأول: مقرونة بالإذن بالرواية، كما هو الحال في إجازات القرآن.

ثانياً: غير مقرونة بالإذن بالرواية، وتبقى مجرد شهادة من قبل المجيز بالتأهل وإمكان التصدر سواء كان فرداً أو مؤسسة كمعهد أو جامعة.

فالإجازة أعم من السند؛ فقد يقرن معها الإذن بالرواية عن المجيز، وقد لا تقرن بذلك فتبقى مجرد شهادة بالتأهل وجواز التصدر، لا الرواية، وعلى ذلك فلا يحق لمن تخرج من معاهد القراءات وكليات القرآن الكريم أن يجيز بالشهادة التي يمنحها له المعهد أو الكلية، ما لم يجزه الشيوخ بالطرق المعتبرة.



أما السند: فهو تسمية مسلسلة تُسرد ضمنها أسماء من حُمل عنهم هذا العلم المسند، فالسند قد يصاحب الإجازة، وقد لا يصاحبها فتبقى مجرد شهادة.

أهمية السند القرآني، وفائدته بعد استقرار التدوين في القراءات²¹

تبرز أهمية الإسناد القرآني في ترتب ثبوت القرآن وصحة المقروء وثبوت الشريعة وأحكامها المستنبطة على صحته وضعفه، فالسند الصحيح ركنٌ من أركان القرآن وشرطٌ من شروط قبول القراءة، قال مكي بن أبي طالب في الإبانة: «ما صح سنده، واستقام وجهه في العربية، ووافق لفظه خط المصحف، فهو من الأحرف السبعة المنصوص عليها، ولو رواه سبعون ألفاً، متفرقين أو مجتمعين، فهذا هو الأصل، الذي بني عليه من قبول القراءات عن سبعة أو سبعة آلاف، فاعرفه، وابن عليه».²² وقال ابن الجزري: «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة، التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها».²³

فأهمية السند القرآني قديماً في عصر التدوين والاختيار للقراءات ترجع إلى كونه السبب الرئيس لقبول القراءة، وأما بعد هذا العصر وقد استقرت القراءات فُعُرف المقبول منها والمردود، ولم تعد الأسانيد لإثبات قراءة، ولا رواية، ولم نعد نُقرئ إلا من طريق الشاطبية والدرّة والطيبة، وما يعرف عند أهل المغرب من الطرق النافعية - كما هو الواقع في عصرنا؛ فقد أصبح السند القرآني ترجع أهميته لعدة أمور:

21 ينظر: الإسناد عند علماء القراءات، محمد بن سيدي محمد الأمين، دار الحضارة، ط1، 1435هـ (ص20)، شذا الرياحين بذكر قراء جائزة الكويت المسنين، إعداد فريق تحقيق الأسانيد القرآنية بمركز ابن الجزري، إدارة شئون القرآن الكريم بدولة الكويت، ط: 3، 2017م، (23/1)، الإرشاد إلى أهمية الإسناد، للشيخ: عبد الرازق علي إبراهيم، 2008م، ط1، غراس (ص29)، أوضح الدلالات في أسانيد القراءات، د. ياسر المزروعى، ط1، 2009م (267).

22 ينظر: الإبانة عن معاني القراءات لمكي بن أبي طالب، ت: عبد الفتاح إسماعيل شليبي، ط: دار نهضة مصر للطبع والنشر (ص90-91).

23 ينظر: النشر للإمام ابن الجزري، ت: الضباع، المطبعة التجارية الكبرى (ص15).

1. إثبات التلقي والمشافهة الموصولان إلى صحة الأداءات والكيفيات القرآنية وكونها منقولة نقلا متصلا لا خطأ فيها ولا خلط.

2. الحفاظ على خصيصة هذه الأمة والتي هي اتصال السند.

3. التبرك بالتسلك في سلك المقرئين.

4. وأيضا لإظهار المدعين والكاذبين، والمدلسين والمتشبعين زورا، فهذه طبيعة الأسانيد وفائدتها في هذا العصر.

قال ابن الصلاح: "اعلم أن الرواية بالأسانيد المتصلة ليس المقصود منها في عصرنا وكثير من الأعصار قبله إثبات ما يُروى... وإنما المقصود بها إبقاء سلسلة الإسناد التي خصت بها هذه الأمة زادها الله كرامة"²⁴.

ولذا ففي إهمال السند القرآني تصحيحا، وتحقيقا ومنحا على الوجه اللائق - مفاصد كثيرة منها:

1. فتح باب للطاعنين في القرآن الكريم من المستشرقين وغيرهم في أسانيد القرآن.

2. ظهور المدعين والكذابين، والمدلسين، وتصدر من لم يتأهل.

3. إهمال التلقي الصحيح لأداءات وكيفيات الأحرف القرآنية كالروم والإشمام والإمالة، والتسهيل، مما لا يدرك إلا بالتلقي والمشافهة، وهذا يؤدي إلى التصحيف والتحريف في كتاب الله تعالى؛ فيقرأ الناس القرآن من المصحف غير معتمدين على المشافهة، كمن يقرأ (ألم، كهيعص، عسق) غير مقطعة بل كلمات.²⁵

²⁴ ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، (13/1).

²⁵ ينظر: شذا الرياحين بذكر قراء جائزة الكويت المسندين (23/1).



4. انقطاع إسناد كتاب رب العالمين، وذهاب خصيصة الأمة الإسلامية بهذا الشرف.

- قال الإمام الأوزاعي - رحمه الله تعالى: ما ذهب العلم إلا ذهاب الإسناد²⁶.
وأخرج الخطيب بسنده إلى أبي بكر محمد بن أحمد قال: ”بلغني أن الله خص هذه الأمة بثلاثة أشياء لم يعطها من قبلها من الأمم: الإسناد والأنساب والإعراب“²⁷.
وقال ابن حزم: ”نقل الثقة عن الثقة يبلغ به النبي ﷺ مع الاتصال؛ خص الله به المسلمين دون سائر الأمم... وأما مع الإرسال والإعضال فيوجد في كثير من اليهود ولكنهم لا يقربون فيه من موسى كقربنا من محمد ﷺ، بل يقفون بحيث يكون بينهم وبين موسى أكثر من ثلاثين عصرا في أزيد من ألف وخمسمائة عام، وإنما يبلغون بالنقل إلى شمعون ونحوه، وأما النصارى فليس عندهم من صفة هذا النقل إلا تحريم الطلاق وحده، على أن مخرجه من كذاب قد ثبت كذبه،... وأما قول الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فلا يمكن لليهود أن يبلغوا إلى صاحب نبي أصلا ولا إلى تابع له، ولا يمكن للنصارى أن يصلوا إلى أعلى من شمعون وبولس. اهـ“²⁸.
وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى: «الإسناد من خصائص هذه الأمة، وهو من خصائص الإسلام، ثم هو في الإسلام من خصائص أهل السنة»²⁹.

صحة السند القرآني قبل وبعد عصر استقرار القراءات

اشترط القراء لقبول القراءة أن يتوفر فيها ثلاث شروط³⁰:
الأول: موافقة اللغة العربية.

26 ينظر: التمهيد لابن عبد البر النمري، ط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب (1/314).

27 ينظر: شرف أصحاب الحديث، ت: د. محمد سعيد خطي اوغلي، ط: دار إحياء السنة النبوية بأنقرة (ص40).

28 ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (2/ 69-70).

29 ينظر: منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم (7/ 24).

30 ينظر: الإبانة عن معاني القراءات (ص90-91)، النشر (ص15).

الثاني: موافقة الرسم.

الثالث: صحة السند.

قال ابن الجزري في طبيته:

فَكُلُّ مَا وَاَفَقَ وَجَهَ نَحْوِ ... وَكَانَ لِلرَّسْمِ اِحْتِمَالاً يَخْوِي

وَصَحِّ اِسْنَاداً هُوَ الْقُرْآنُ ... فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْاَزْكَانُ

والمقصود بصحة السند: ”أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله كذا حتى ينتهي، وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة الشأن الضابطين له غير معدودة عندهم من الغلط أو مما يشذ بها بعضهم“³¹.

ولم يقصد ابن الجزري مطلق الصحة، وإنما أرادها مقيدة بشروط ثلاثة:

1. أن تكون القراءة مشهورة عند علماء القراءات، ويعبر عن هذا بالاستفاضة.

2. ألا تكون معدودة عند أهل القراءات من الخطأ.

3. ألا تكون مما شذ به بعض القراء عن جمهور المقرئين³².

وأما ما وافق المعنى والرسم أو أحدهما بلا نقل فلا تسمى شاذة بل مكذوبة كالقراءة المنسوبة إلى أبي حنيفة جمعها محمد بن جعفر أبو الفضل الخزاعي، ونقلها عنه الهذلي، ولا أصل لها³³.

وقد انحصرت القراءة في زماننا في القراءات العشر من طريق الشاطبية والدرة والطيبة، وكذا العشر النافعية عند المغاربة، واستقر التدوين والاختيار بعد تأليف ابن الجزري كتابه العظيم النشر في القراءات العشر.

وبهذا انحصرت في زماننا صحة الإسناد في الاتصال بطرق التحمل والأداء المعتمدة عند القراء، مع العدالة والضبط؛ بأن يتلقى الآخر عن الأول بأحد طرق التحمل

31 ينظر: النشر (ص 17).

32 ينظر: منجد المقرئين (ص 16)، النشر (ص 17).

33 ينظر: النشر لابن الجزري (ص 16).

والأداء المعتبرة عند القراء لتتحقق السنة في القراءة، فعن محمد بن المنكدر قال: «القراءة سنة يأخذها الآخر عن الأول»³⁴.

وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه: «القراءة سنة»³⁵، وأعقب البيهقي هذا الأثر عن زيد بن ثابت بقوله: «وإنما أراد والله أعلم أن اتباع من قبلنا في الحروف وفي القراءات سنة متبعة لا يجوز مخالفة المصحف الذي هو إمام ولا مخالفة القراءات التي هي مشهورة، وإن كان غير ذلك سائغاً في اللغة أو أظهر منها... والأصل ما استقرت عليه القراءة في السنة التي توفي فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما عارضه به جبرائيل عليه السلام في تلك السنة مرتين، ثم اجتمعت الصحابة رضي الله عنهم على إثباته بين الدفتين»³⁶.

أهم الإشكالات الواقعة في الأسانيد القرآنية في عصرنا، نماذج وحلول

الإشكالات في الأسانيد القرآنية ترجع إلى أمرين إجمالاً:

الأول: ما يرجع إلى الاتصال بطريق غير مرضي من طرق التحمل والأداء، إذ لا بد من الاتصال بطريق معتبر من طرق التحمل والأداء عند المقرئين.

ثانياً: ما يرجع إلى علة إسنادية ظاهرة أو خفية، مما لا يتبين إلا بجمع طرق الإجازة والنظر في أصولها، وفروعها، وما يوازيها من إجازات الأقران.

فأما الإشكالات التي ترجع إلى الاتصال بطريق غير مرضي من طرق التحمل والأداء، فالكلام فيها من جهات:

أولها: الطرق المعتبرة في التلقي القرآني، والأصل فيه، والمقصود منه.

ثانيها: الإشكالات التي ترجع إلى الاتصال بطريق غير مرضي، وسبب ذلك.

ثالثها: حلول الإشكالات التي ترجع إلى الاتصال بطريق غير مرضي.

34 كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد، ط: دار المعارف (ص50).

35 أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (385/2).

36 المصدر السابق (385/2).

الطرق المعتمدة في التحمل والأداء القرآني، والأصل في التلقي القرآني طرق التحمل والأداء المعتمدة عند القراء تحافظ على التلقي الصحيح للأحرف القرآنية، وتضامن بها الكيفيات القرآنية من الخطأ.

والمتمفق عليه من طرق التحمل والأداء عند القراء طريقتان:

الأول: العرض على الشيخ والسماع منه -كلاهما معا- أي معارضة القرآن، وهو أعلاهما.

الثاني: العرض بالقراءة على الشيخ فقط دون السماع، وهي المستعملة سلفاً وخلفاً. وذلك في إطار فعل النبي ﷺ مع جبريل ﷺ بأن يكون ختمة كاملة غيباً عن ظهر قلب مشافهة بلا واسطة مع الإتيان والتحرير، من عدل ضابط لمثله.

فمعارضة القرآن هي سنة النبي ﷺ في تلقي القرآن إذ كان ﷺ يعرض على جبريل ﷺ، ويعرض عليه جبريل ﷺ كما ثبت في الصحيح من أنه ﷺ كان يقرأ على جبريل ويعارضه القرآن في كل رمضان فلما كان العام الذي توفي فيه عارضه القرآن مرتين.³⁷

وعرض الرسول ﷺ على أصحابه ﷺ، وعرضوا عليه لتكون سنة متبعة، فعن أنس ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال لأبي بن كعب ﷺ: أمرني ربي أن أقرأ عليك القرآن، قال أبي: أوسماني لك؟ قال: "نعم"، فبكى أبي.³⁸

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: "معنى هذا الحديث عندنا أن رسول الله ﷺ إنما أراد بذلك العرض على أبي أن يتعلم منه القراءة ويثبت فيها، وليكون عرض القرآن سنة، وليس هذا على أن يستذكر النبي ﷺ منه شيئاً بذلك العرض".³⁹

37 ينظر: صحيح البخاري، ط: طوق النجاة، حديث رقم (3220)، صحيح مسلم، حديث رقم (2450) الإتيان في علوم القرآن للسيوطي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م (343/1)، تلقي القرآن عبر العصور ومفهومه وضوابطه أيمن سويد، ط: دار الغوثاني 2008م (ص30).

38 ينظر: مسند الإمام أحمد، ط: دار الرسالة (19/ 395).

39 ينظر: فضائل القرآن لأبي عبيد القاسم بن سلام، ت: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين، دار ابن كثير، ط1، 1995م (ص358).



وأما العرض بالقراءة على الشيخ فأصله فعل الصحابة رضي الله عنهم مع النبي صلى الله عليه وسلم، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: «اقرأ علي» قلت: اقرأ عليك وعليك أنزل؟ قال: «إني أحب أن أسمعه من غيري» فقرأت عليه سورة النساء، حتى بلغت: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» [النساء: 41] قال: «أمسك» فإذا عيناه تذر فان.⁴⁰

وقال معاذ بن جبل رضي الله عنه: «عرضنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعب أحدا منا، وقرأت عليه قراءة سفرتها».⁴¹

كما عرض آخرون من الصحابة رضي الله عنهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، منهم: عثمان بن عفان رضي الله عنه، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، أبي بن كعب رضي الله عنه، عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، زيد بن ثابت رضي الله عنه، أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، أبو الدرداء عويمر بن زيد رضي الله عنه.⁴²

والعرض على الشيوخ هو المقدم عند القراء، وإنما كان مقدما عندهم؛ لأنه يلاحظ فيه كفيات الأداء للأحرف القرآنية، فليس كل من سمع من لفظ الشيخ يقدر على الأداء كهيئته، وبتقديم العرض على السماع أخذ كثير من العلماء والمحدثين⁴³، قال مالك: «قراءتك علي أصح من قراءتي عليك».⁴⁴

وقال ابن فارس: «قال بعض أهل العلم: إن قراءة العالم على السامع أعلى مراتب الإبلاغ والأداء، وذلك أن يقول المحدث حفظاً أو من كتاب: «ثنا فلان»، وقال آخرون: بل قراءتك على العالم أفضل من قراءته عليك، فروى محمد بن العباس بن محمد بن أبي مطيع، قال: سمعت اليسع، قال: سمعت أبا مطيع يقول: كان مالك بن أنس وأبو حنيفة والحسن بن عمارة وابن جريج وغيرهم يقولون: قراءتك على العالم أفضل من قراءته عليك، وبذلك نقول؛ لأن السامع أربط جأشاً وأوعى قلباً،

40 أخرجه البخاري في صحيحه رقم (4582)، ومسلم في صحيحه رقم (800)، مرفوعاً.

41 فضائل القرآن وتلاوته لأبي الفضل عبد الرحمن بن أحمد الرازي المقرئ، ت: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1994 م (ص 59).

42 معرفة القراء الكبار، محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلمية، ط1، 1997 م (ص9-19).

43 الأخذ والتحمل عند القراء، محمد بن سيدي محمد الأمين، مجلة البحوث الإسلامية، السعودية، عدد رقم (70)، لسنة 1424هـ، (ص329).

44 الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، عياض بن موسى اليحصبي السبتي، ت: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط1، 1970م (ص70).

وشغل القلب وتوزع الفكر إلى القارئ أسرع فلذلك قال العلماء الذين ذكرناهم ما قالوه⁴⁵.

وقال موسى بن داود: ”القراءة أثبت من الحديث، وذلك أنك إذا قرأت عليّ شغلت نفسي بالإنصات لك وإذا حدثتُك غفلتُ عنك“⁴⁶.

وأما السماع من لفظ الشيخ دون العرض عليه، فهو وإن يحتمل أن يقال به؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم إنما أخذوا القرآن من في النبي صلى الله عليه وسلم، لكن لم يأخذ به غالب القراء، خاصة في حق المبتدئ، وغير المتقن، وقد وقع من بعضهم لضرورة أو حاجة، مع متأهل متقن، كما وقع من الإمام محمد بن الجزري لما قدم القاهرة وازدحم عليه الناس لم يتسع وقته لقراءة الجميع والسماع من كل منهم، فكان يقرأ عليهم الآية ثم يعيدونها عليه دفعة واحدة فلم يكتف بقراءته عليهم⁴⁷.

ولعل ابن الجزري أراد بفعله هذا أحد أمرين:

أولهما: أن يحصل للجميع السماع من لفظه وهو أحد مراتب الأخذ والتحمل، فلا تفوت من حضر هذه الميزة فيعد من تلاميذ الشيخ الذين سمعوا منه وإن لم يكن مجيدا ضابطا للفظ الشيخ.

ثانيهما: أن من كان من الحاضرين ضابطا متقنا واستطاع أن يعيد لفظ الشيخ كما يجب حصل له العرض المطلوب والسماع وذلك أعلى المراتب⁴⁸.

وقد استظهر السيوطي المنع فيه⁴⁹ فقال: ”والمنع فيه ظاهر لأن المقصود هنا كيفية الأداء وليس كل من سمع من لفظ الشيخ يقدر على الأداء كهيئته بخلاف الحديث

45 مأخذ العلم لأحمد بن فارس (صد30)، ت: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، ط2، 2005م، ضمن سلسلة لقاء العشر الأواخر (47).

46 الإلماع للقاضي (صد70)، المحدث الفاضل بين الراوي والواعي، الحسن بن عبد الرحمن الراهمزمي، ت: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ط3، 1404هـ (صد429)، الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ت: السورقي، وإبراهيم المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة (صد278).

47 الإتيان في علوم القرآن للسيوطي (1/344).

48 الأخذ والتحمل عند القراء، محمد بن سيدي محمد الأمين، مجلة البحوث الإسلامية، السعودية، عدد رقم (70)، لسنة 1424هـ، (صد329)، بتصرف.

49 القول بالمنع مطلقا، غير ظاهر، خاصة وأنه قد عمل به أساتذة الإقراء من المتقدمين، لكن لا بد من أن يقيد الجواز بشروط، وسيأتي الكلام على هذه المسألة، ويحمل كلام السيوطي هنا على من لم



فإن المقصود فيه المعنى أو اللفظ لا بالهيئات المعتبرة في أداء القرآن، وأما الصحابة رضي الله عنهم فكانت فصاحتهم وطباعهم السليمة تقتضي قدرتهم على الأداء كما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه نزل بلغتهم⁵⁰.

فلا بد من المشافهة في القرآن؛ لأن للتحمّل والأداء القرآني طبيعة تختلف عنها في التحمّل والأداء الحديثي، إذ طرق التحمّل والأداء عند أهل الحديث هي السماع من لفظ الشيخ والقراءة عليه والسماع عليه بقراءة غيره والمناولة والإجازة والمكاتبة والوصية والإعلام والوجادة⁵¹ فغير الأولين ليس معتبرا في الحفاظ على نقل القرآن بحروفه وما يعرض لها من كفيات لا تُحكّم إلا بالمشافهة؛ قال ابن الجزري: «القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقل... والمقرئ العالم بها من رواها مشافهة، فلو حفظ "التيسير" مثلا ليس له أن يقرئ بما فيه إن لم يشافهه من شوفه به مسلسلا لأن في القراءات أشياء لا تحكّم إلا بالسماع والمشافهة»⁵².

الإشكالات التي ترجع إلى الاتصال بطريق غير مرضي

بعد ما مر من بيان سنة النبي صلى الله عليه وسلم في تلقي القرآن وفعله مع جبريل عليه السلام في مدارسته ومعارضته القرآن، ثم فعله صلى الله عليه وسلم مع الصحابة رضي الله عنهم، وفعل الصحابة رضي الله عنهم مع أتباعهم، وإتفاق القراء على ذلك، يمكن أن يقال:

إن الأصل في التلقي الصحيح للقرآن الكريم: أن يكون ختمة كاملة غيبًا عن ظهر قلب مشافهة بلا واسطة مع الإتقان والتحرير، من عدل ضابط لمثله.

والمقصود من هذا الأصل الحفاظ على القرآن وقراءاته، وما يعرض لحروفه من كفيات، ونقله نقلا صحيحا من جيل إلى جيل.

يقراً مطلقاً على شيخ، ولم يتغن الأداء ويحكم الراوية، فهذا كيف له أن يتلقى بمجرد السماع من شيخه.
 50 ينظر: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (343/1)، لطائف الإشارات للقسطلاني (378/1)، تلقي القرآن عبر العصور ومفهومه وضوابطه أيمن سويد (ص30)، الأخذ والتحمّل عند القراء، محمد بن سيدي محمد الأمين، مجلة البحوث الإسلامية، السعودية، عدد رقم (70)، لسنة 1424هـ، (ص329).
 51 ينظر: الكفاية في علم الرواية للخطيب (ص259-353)، معرفة أنواع علوم الحديث، لابن الصلاح، ت: نور الدين عتر، ط: دار الفكر، 1986م (ص132)، الإتقان في علوم القرآن (343/1).
 52 ينظر: منجد المقرئين لابن الجزري (ص9).



فهذا هو الأصل في الكيفية التي ينبغي أن يتصل بها السند القرآني لضمان صحة النقل الصوتي للقرآن الكريم، وأما ما خرج عن هذا الأصل لعدم اتصاله بهذه الكيفية فقد اختلفت أنظار العلماء إليه بين مجيز ومانع، أو مقيد بشروط.

ومن ذلك رواية القراءات بالإجازة المجردة عن العرض والسماع؛ فجوّز العمل بها مطلقا الجعبري، ومنعها الحافظ أبو العلاء الهمداني وجعلها من أكبر الكبائر، وقيد ابن الجزري الجواز بشروط هي:

1. كمال الأهلية لمن أحكم القراءة، وأتقن الرواية، وضبط الخلاف، وعُرف عنه التمكن في ذلك.

2. وجود الحاجة الداعية لذلك كعلو سند يطلبه.

3. أن يكون ذلك من باب المتابعة لأسانيده المتصلة بالتلاوة.⁵³

وكلام ابن الجزري مفهوم أنه مع النص على أن هذا بالإجازة المجردة، أما عدم النص على ذلك بكتابة عبارات فضفاضة محتملة كقول تلقيت القراءات يوهّم أنها قراءة كاملة فتدليس، أو كتابة أنه بالتلاوة المتصلة فكذب لا يحل.

قلت: يُمكن القول بجواز التحمل بالسماع من لفظ الشيخ دون العرض عليه، بنفس شروط الإجازة المجردة عن العرض والسماع، بل التحمل بالسماع أولى بالجواز مع هذه الشروط، من الإجازة المجردة عن العرض أو السماع.

وقد أجازها الإمام ابن الجزري لا مطلقا، فقال: «فإن قرأ الحروف المختلف فيها أو سمعها فلا خلاف في جواز إقراءه القرآن العظيم بها بالشرط المتقدم، وهو أن يكون ذاكرا، وما بعده».⁵⁴

وقوله: ”وما بعده“، أشار به إلى قوله: «ذاكرا كيفية تلاوته به حال تلقيه من شيخه مستصحبا ذلك، فإن شك في شيء فلا يستكف أن يسأل رفيقه أو غيره ممن قرأ

53 ينظر: منجد المقرئين (ص6).

54 ينظر: المصدر السابق (ص10).

بذلك الكتاب حتى يتحقق بطريق القطع أو غلبة الظن فإن لم، وإلا فلينبه على ذلك بخطه في الإجازة».⁵⁵

فأجازه ابن الجزري بشروط:

1. أن يكون ذاكرة كيفية ما سمع من شيخه.

2. استحضاره وقدرته على أداء ما سمع.

قلت: وهذا لا يكون إلا ممن تأهل وأتقن، وليس لمن لم يقرأ قط على شيخ.

وأما ما استظهره السيوطي وتابعه عليه القسطلاني من كون المنع أظهر في السماع من لفظ الشيخ، فيحمل على من لم يقرأ مطلقاً على شيخ، ولم يتقن الأداء ويحكم الرواية، فهذا كيف له أن يتلقى بمجرد السماع من شيخه.

فإن قيل: سمع الصحابة رضي الله عنهم من النبي صلى الله عليه وسلم، قلنا لا يُقاس سماعه على شيخه على سماع الصحابة رضي الله عنهم من النبي صلى الله عليه وسلم؛ لفصاحتهم وطباعهم السليمة التي اقتضت قدرتهم على الأداء كما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما من أتقن وتأهل وعُرف بذلك واشتهر، فعرضت له حاجة كعلو إسناد، أو وُجد طارئ لم يقدر معه أن يقرأ على شيخه فلا إشكال من ذلك؛ إذا نصَّ على مقدار وكيفيه تحمله، ويكون هذا السند- وإن كان عالياً- من باب المتابعات فلا يكون هو عمدته في الرواية.

وقد أدى بعض أئمة الإقراء بالسماع فقط عند الحاجة لكثرة الطلاب عليهم، منهم الإمام الكسائي، قال الذهبي: "قال أبو بكر بن الأنباري: "اجتمعت في الكسائي أمور: كان أعلم الناس بالنحو، وأوحدهم في الغريب، وكان أوحد الناس في القرآن، فكانوا يكثرون عليه حتى لا يضبط الأخذ عليهم فيجمعهم في مجلس واحد ويجلس على كرسي ويتلو القرآن من أوله إلى آخره وهم يسمعون ويضبطون عنه حتى المقاطع والمبادئ"⁵⁶

55 ينظر: المصدر السابق (ص10).

56 معرفة القراء الكبار (123/1)، غاية النهاية، محمد ابن الجزري، عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ. ج. برجستراسر، نشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة (538/2).

ومنهم يونس بن عبد الأعلى، ففي معرفة القراء للذهبي: "قال ابن عبد الرحيم: وصار جماعة من القراء إلى يونس بن عبد الأعلى وأنا حاضر، فسألوه أن يقرئهم القرآن فامتنع، قال: احضروا مؤاساً ليقراً، فاسمعوا قراءته عليّ، وهي لكم إجازة، فقرأ عليه مؤاس القرآن كلّهُ في أيامٍ كثيرةٍ، وسمعتُ قراءته عليه...".⁵⁷

ومنهم الإمام شعبة، قال ابن الجزري في النشر: «وقرأ الغليمي ويحيى بن آدم عرضاً فيما أطلقهُ كثير من أهل الأداء على أبي بكر شعبة بن عيَّاش بن سالم الحنَّاط- بالنون- الأسدي الكوفي، وقال بعضهم إنهما لم يعرضا عليه القرآن وإنما سمعا منه الحروف، والصحيح أن يحيى بن آدم روى عنه الحروف سماعاً، وأن يحيى الغليمي عرض عليه القرآن».⁵⁸

وصيغة الإجازة في هذا النوع أن يقول الشيخ أجزت الطالب أن يُقرئ بما سمع مني، ويقول الطالب في الأداء سمعت من فلان.⁵⁹

ومما خرج عن الأصل واختلفت فيه أنظار العلماء:

- الإجازة بقراءة بعض القرآن الكريم وله صور عديدة منها:
- القراءة مناوبة بين اثنين أو أكثر ثم يجيزهم على ذلك بالقرآن كله.
- إقراء كل ربع بروا مثلاً أو كل جلسة براوا، والإجازة بذلك.
- الإجازة بأن يقرئ كل طالب بآية جمعا أو أفرادا وباقي الطلاب يسمعون.
- قراءة ختمة واحدة مفرقة على أكثر من شيخ.
- إقراء اثنين في وقت واحد ثم يجيزهم على ذلك بالقرآن كله.
- السماع من الشيخ دون العرض عليه والإجازة بذلك.
- إقراء القرآن الكريم بالقراءة نظرا من المصحف والإجازة بذلك.

57 جامع البيان في القراءات السبع، عثمان بن سعيد الداني، جامعة الشارقة، الإمارات، ط1، 2007م، (301/1)، معرفة القراء الكبار (1/ 460)، غاية النهاية (2/ 316).

58 النشر لابن الجزري (1/ 151).

59 الأخذ والتحمل عند القراء، محمد بن سيدي محمد الأمين، مجلة البحوث الإسلامية، السعودية، عدد رقم (70)، لسنة 1424هـ، (ص329).



- الإجازة بإقراء القرآن الكريم عبر الهاتف أو الشبكة المعلوماتية.
- الإجازة بالقرآن الكريم بالاختبار، أو أن يجيز على إجازة غيره.
- إقراء الطالب القراءات دون حفظه لمتن كالشاطبية أو كتاب يؤدي منه كاليسير مثلاً، ومنحه السند على ذلك.
- إقراء الطالب القراءات من مصحف جمع القراءات أو من مذكرات لجمع القراءات، أو جداول لاختلافات القراء والطرق والروايات، وهو لا يحفظ القرآن، أو يحفظ القرآن ولا يحفظ متون القراءات، وإجازته على ذلك.
- وهناك الكثير من المسائل التي تحتاج إلى نظر، للبت فيها، ومنها:
- رجوع المجيز عن إجازته، أو اشتراطه دوام الاستحضار.
- من توفي عنه المجيز قبل أن يتم، أو عرض طارئ فلم يتم قبل أن يجيزه.
- من توفي عنه شيخه وقد أتم عليه لكن لم يكتب له أو لم يتلفظ له بالإجازة.
- من أقرأ كل حزب بوجه من الوجوه الواجبة في الرواية.
- الإجازة بعرض أحرف الخلاف فقط.
- الإقراء حال التعب والنعاس، أو الانشغال بشيء.
- حكم التلقي عن المبتدع إن كان متقناً، ومتى يمتنع.
- حكم من ختم على شيخه ولم يجزه من أجل المال، هل له أن يروي عنه؟.
- الحد الفاصل في العدالة التي يجوز معها التلقي.
- أخذ القراءات عن نسي القراءات.
- قراءة الختمة في مدة وجيزة، متى تجوز ومتى تمتنع، وغير ذلك.

تعقيب

- عند النظر في هذه الإشكالات نجد أن مرجعها هو الخروج عن الأصل في التلقي التام الصحيح.

- فبعضها خرج عن أصل التلقي الكامل للقرآن الكريم كإجازة ببعض القرآن، أو ختمة مرقعة كل حزب براوٍ.

- وبعضها خرج عن أصل المباشرة في التلقي كختمة عبر الهاتف أو الشبكة المعلوماتية، ونحو ذلك من الوسائل الحديثة.

- وبعضها خرج عن أصل الختم غيبا كختمة نظرا من المصحف والإجازة على هذه الكيفية.

- وبعضها خرج عن أصل الاتصال بالتلاوة عرضا، كإجازة مجردة عن العرض والسمع.

فمن أجل ذلك اختلفت فيها أنظار العلماء، بين مجيز ومانع، أو مقيد بشروط. وإذا تبين لنا أن المقصود من هذا الأصل هو الحفاظ على القرآن الكريم وحروفه وكيفياتها ونقلها نقلا صحيحا من جيل إلى جيل، فحينئذ سنراعي كل شرط من شأنه تحقيق هذا المقصود العظيم، فلا يطلق القول بالجواز في صورة خارجة عن الأصل عمل بها العلماء المتقدمون، إلا بشرط يُحقق كمال المقصود.

أسباب الإشكالات التي ترجع إلى التحمل والأداء، وسبل حلها

والإشكالات التي ترجع إلى التحمل والأداء- سببها الأكبر التساهل الغير مرضي في حمل أمانة القرآن الكريم، وحين نتأمل السبب في ذلك، نجد أن من أهم أسباب هذا التساهل:

- ذهاب الأمانة، وتفشي الجهل بين المقرئين بطرق التلقي الصحيح.
- تهافت الناس على الإجازة القرآنية طلبا للدنيا.
- السعي وراء الإسناد العالي قبل الإتقان.
- استغلال بعض المجيزين السند العالي للكسب المادي، وإن ضعف إتقان الطالب، وهذا هو الواقع كثيرا في عصرنا.⁶⁰

⁶⁰ بتصرف من "الإقراء بين الواقع والمأمول" لجمال القرش، ورقة بحثية مقدمة للملتقى العلمي بكلية القرآن الكريم بطنطا 2016/12م.

وحل ذلك يكون على مستويين فردي ومؤسسي:

فأما المستوى الفردي، فبالآتي:

- باستشعار عظمة القرآن والإخلاص في تحمله وأدائه.
- والتذكير بأن الإقراء أمانة سنسأل عنها أمام الله تعالى.
- والالتزام بأداب وشروط المقرئ، والإقراء، ودوام التذكير بها.

الثاني على المستوى المؤسسي، ويكون بالآتي:

1. بالعمل على إنشاء لجان علمية تتضافر فيها جهود العلماء لإرساء قواعد التلقي الصحيح الوسط، دون تساهل أو تشدد.
2. ونشر قواعد التلقي الصحيح بين المقرئين والجيل القرآني، بعقد الدورات التوعوية، وإقامة المؤتمرات، وكذا المسابقات لنشر ثقافة التلقي الصحيح للقرآن الكريم.
3. وضع آليات وقواعد وشروط لمنح الإجازات والأسانيد القرآنية والاعتراف بها، تمنع التساهل في التحمل والأداء.
4. وألا يعتمد أي سند إلا من قبل مشيخة الإقراء بكل فُطر؛ للحفاظ على أمانة القرآن كما وصلتنا.
5. ونُصح المقرئين المتساهلين في منح الإجازات، وإرشادهم إلى الصواب والتنديد والتحذير من فعلهم عند عدم رجوعهم.

ثانياً: إشكالات السند القرآني التي ترجع إلى علة إسنادية ظاهرة أو خفية

بفضل الله توجد في أيامنا هذه نهضة قرآنية في كثير من البلاد الإسلامية من أهم مظاهرها اهتمام وزارات الأوقاف الإسلامية بإنشاء دور تحفيظ القرآن الكريم ورعاية أهلها، هذا إلى إنشاء كثير من جمعيات ودور القرآن الأهلية، وزاد الإقبال على كتاب الله تعليماً وتعلماً، واهتم الناس بتحصيل الإجازة القرآنية، بل تهافت الكثير عليها، واتخذها البعض عملاً ومهنة، حتى لا تكاد تخلو ساعة من مجاز برواية أو قراءة، هذا مع الإهمال في السند القرآني من جهة ضبطه وصياغته على الوجه المرضي، مع التساهل في الأداء، ووقوع الخلل في التلقي، وتصدر من لم يتأهل.

وفي حقيقة الأمر نحن أمام ضرورة ملحة تقتضي العمل على إيجاد مؤسسات قرآنية عديدة في كل قطر إسلامي، تقوم على تحقيق وتصحيح الأسانيد القرآنية، نصيحةً لكتاب ربنا عز وجل.

وأقصد بتحقيق وتصحيح الأسانيد القرآنية:

التحقق والتثبت من اتصال السند القرآني بطرق التحمل والأداء القرآني المعتمدة عند المقرئين، مع ضبط أسماء المقرئين والقدر المثلث في كل طبقة، وكيفيته، والتأكد من صحة المعلومات الموجودة بالإجازة القرآنية، ثم إعادة صياغة الإجازة القرآنية بصورة علمية صحيحة خالية من الأخطاء.

وابتداءً: أقرر فأقول إن وقوع الخطأ في الإجازات التي بين أيدينا في اسم قارئ أو سقط لقارئ معلوم في السند⁶¹، أو قلب ونحو ذلك من الخطأ لا يقدر في صحة تلقي صاحبها عن شيوخه، وإنما يقدر فيه الكذب والتدليس في التحمل والأداء، ولذا لو وقع تصحيح في السند فعلينا تصحيحه⁶²، وهو مذهب ابن المبارك والأوزاعي، وغيرهم.

وغالبا ما يقع الخطأ في الأسانيد القرآنية لأسباب، منها:

1. عدم اهتمام المقرئين بعلوم الأسانيد مما لا يمكنهم من ضبط وكتابة أسانيدهم بصورة صحيحة، أداهم إلى ذلك انشغالهم بنقل وجوه الأداء، والتدقيق فيها حتى غلب ذلك عليهم؛ ولذا قال الإمام ابن الجزري: ”وأكثر القراء لا علم لهم بالأسانيد“⁶³.

2. الإخلال في صيغ الأداء والتحمل، وسياق الأسانيد، طلبا للاختصار.

61 إذ لو جهل الراوي الساقط في السند ولم تتبين من هو من خلال جمع طرق الإجازة لا يعتد بهذا السند من هذا الطريق لانقطاعه.

62 اختلف المحذوثون في تصحيح المحرف أو المصحف في المتن أو الحاشية على قولين، فذكر ابن الصلاح عن ابن سيرين عدم جوازه، وذهب ابن المبارك والأوزاعي، إلى جواز تغييره وإصلاحه وروايته على الصواب، واختار النووي تقريره في الأصل والتضبيب عليه وبيان الصواب في الحاشية. ينظر: الكفاية للخطيب (ص 247)، فتح المغيث للسخاوي، ت: علي حسين، ط: مكتبة السنة بمصر، ط 1 2003م (3/ 173)، تدريب الراوي للسيوطي، ت: نظر الفاريايبي، ط: دار طيبة، (1/ 543)، تحقيق الرغبة لعبد الكريم الخضير، ط: دار المنهاج، 1426هـ (ص 150، 149).

63 ينظر: غاية النهاية، لابن الجزري (2/ 400).

قال الحافظ السخاوي بعد أن ساق أسانيد شيوخ شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في القرآن: ”وفي إيراد أسانيد هؤلاء طول، خصوصاً وفيها من الخلط ما يحتاج إلى تحرير كبير“⁶⁴.

3. إهمال المقرئ لحفظ أسانيد، وتراجم شيوخه، والتحصّل على أسانيدهم والعناية بها، وعدم قراءة المجيز لأسانيد على المجاز وضبطها له.

قال ابن الجزري: ”ولا بد من سماع الأسانيد على الشيخ والأعلى أن يحدث الشيخ بها لفظه“، بل شدد ابن الجزري في ذلك فقال: ”فأما من لم يسمع الأسانيد على شيخه فأسانيد من طريقه منقطعة“⁶⁵.

قلت: أي منقطعة من هذه الحثيثة، وليس المعنى أنه لم يتلقى القراءات عن شيخه. وقال أيضاً: ”ولا بد للمقرئ من التنبيه بحال الرجال والأسانيد مؤتلفها ومختلفها، وجرحها وتعديلها، ومتقنها ومغفلها، وهذا من أهم ما يحتاج إليه“⁶⁶.

4. تصدي غير المختصين ومن لا دراية لهم بالأسانيد لكتابتها كالخطاطين، والطابعين، وطالبي الكسب، فلا يراعون كونها أمانة، متهاونين بحقها.

5. إهمال جمع تاريخ وتراجم المقرئين، وأخبارهم، وخاصة في القرون الخمس المنصرمة.

6. ما لا يخلو منه إنسان من تصحيف أو سهو أو خطأ أثناء صياغته للأسانيد.

والأخطاء التي تقع في الأسانيد القرآنية كثيرة، وسأذكر بعضها من خلال خبرتي في مجال تحقيق وتصحيح الأسانيد القرآنية:

1. السقط والانتقاع في السند.

2. التصحيف والتحريف في أسماء المقرئين.

3. إغفال بيان كيفية ومقدار المُتَلَقِّي أكان مباشرة أو بوسيلة حديثة، وهل كان غيباً أو نظراً من المصحف، وهل كان كاملاً أو بعض القرآن.

64 ينظر: ثبت زكريا الأنصاري تخريج الحافظ السخاوي، ت: محمد الحسين، ط: دار البشائر 2010م (ص107).

65 ينظر: منجد المقرئين (ص16).

66 ينظر: المصدر السابق (ص11).

4. عدم النص على مقدار المقروء في كل طبقة طلبا للاختصار.
5. القصور في نص الإجازة، أو التوسع في ألفاظها تدليسا.
6. القلب في الأسانيد بتقديم وتأخير.
7. عدم الدقة في ذكر الكتاب، أو الطريق المقروء بمضمّنه.
8. الكذب أحيانا بادعاء القراءة على شيخ لم تثبت قراءته عليه.
9. الإسناد عن شيخ قراءة بما رواه عنه إجازة.
10. أو عدم التفريق في الإسناد بين رواية المتون، والقراءة بمضمونها، ونحو ذلك.
11. تحميل السند ما لا يحمّل، كأن يكون لشيخه أو له هو عدة أسانيد أحدها بالسبعة من الشاطبية والآخر بالثلاث المتممة من الدرّة مثلا فيسوق إسناد الثلاث بسند القراءات السبع، أو العكس.
12. الاقتصار على الإسناد العالي، وإن لم يكن متصلا بالتلاوة طلبا للعلو وترك باقي أسانيده المتصلة بالتلاوة.
13. الخلط والتركيب في أسانيد القراءات كأن يكون السند بقراءة معينة فيسوق إسناد غيرها من القراءات كأن تكون الإجازة بقراءة عاصم من الشاطبية فيسوق سند قراءة ابن كثير.
14. الخلط والتركيب في أسانيد الطرق والروايات وكتب القراءات كأن يكون السند برواية أو طريق أو من كتاب معين فيسوق إسنادا من غير هذا الطريق أو هذه الرواية أو هذا الكتاب كأن تكون الإجازة بحفص من الشاطبية فيسوق حفص من المصباح، ونحو ذلك.
15. سوق الأسانيد القرآنية من طريق المحدثين لا المقرئين.
16. حذف رجلا من السند ظنا أنه مكرر، كأن يرى حسن بن حسن بدير الصغير عن أبيه حسن بدير الكبير فيحذفه ظنا أنه اسم مكرر.
17. زيادة رجلا أو أكثر في السند خطأ.
18. ومن ذلك أن يجعل الرجلين رجلا واحدا أو العكس، وغير ذلك، ولهذا كله أمثلة عديدة في الإجازات القرآنية سواء القديم منها أو الحديث.



19. جهالة عين بعض الرواة، للقصور في ذكر بياناتهم في الإجازة، ولعدم الاعتناء بتراجم القراء وجمع أخبارهم.

نماذج من الإشكالات الواقعة في الأسانيد القرآنية

سألني فيما يلي الضوء على أهم الأسانيد والإجازات القرآنية في تركيا ومصر والشام والعراق والتي عليها مدار غالب الأسانيد القرآنية في هذه البلاد وتعتبر أصول للإجازات فيها، مع بيان بعض الأخطاء الواقعة في هذه الأسانيد كنموذج للواقع الذي عليه الأسانيد القرآنية في العالم الإسلامي، وليظهر لنا جليا ضرورة التكاثر أفرادا ومؤسسات لصون أسانيد الكتاب العزيز من الخطأ والخلل؛ لأن إهمال السند القرآني تصحيحا وتحقيقا فيه من المفاصد الكثير، من أهمها فتح باب الطعن في صحة الإسناد القرآني لما فيها من الأخطاء، وهو باب للطعن في صحة نقل القرآن تبعاً لذلك.

النموذج الأول: إجازة علي المنصوري لحسين بن حسين بن مراد الأضرومي.⁶⁷

وهي من أصول الإجازات التركية، خاصة وأن الشيخ: علي المنصوري من أهم طرق قراء تركيا في القراءات، ومما وقع فيها الخلط بين شخصين بسبب كون شيخهما واحد فيجعل أحدهما مكان الآخر خطأ، إذ فيها أن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري أخذ عن محمد بن محمد بن محمد النويري شارح الطيبة (ت 857هـ)، وهو خطأ، وإنما أخذ الشيخ: زكريا الأنصاري عن: طاهر بن محمد النويري (ت 856هـ)، وكلاهما أخذ عن ابن الجزري، ومن هنا جاء الخلط بينهما، وقد انتقل هذا الخطأ في كثير من إجازات أهل تركيا التي من طريق الشيخ: علي المنصوري، منها:

1. إجازة عبد الرحمن كورسس الخندقي الإمام الأول في جامع السلطان بايزيد

لحافظ شاهين المؤرخة سنة 1414هـ.⁶⁸

2. إجازة السيد إسماعيل حافظ حقي أفندي بالقراءات العشر من طريق الشاطبية

والدرة التحبير ثم بالطيبة والتقريب، لحافظ محمد كامل أفندي الإمام والخطيب بجامع بريزاد خاتون العريف بفندقلي.⁶⁹

67 ينظر: مخطوط بجماعة الإمام رقم (1432)، مرفق رقم (2).

68 مخطوط محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري للتحقيقات والأسانيد القرآنية.

69 مخطوط محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.

3. إجازة السيد: الحاج عباس الأمدي بالقراءات العشر لأحمد جميل كمالي الأمدي، والمؤرخة في 1303هـ.⁷⁰

4. إجازة مصطفى علي أفندي الشهير بصحاف زادة العشر.⁷¹

5. شجرة قراء تركيا لمحمد أمين.⁷²

النموذج الثاني:

إجازة السيد: الحاج عباس الأمدي بالقراءات العشر لتلميذه السيد: أحمد جميل كمالي الأمدي من طريق قراء تركيا، وفيها السقط في السند: إذ فيها أن محمد جعفر أفندي قرأ على ناصر الدين محمد بن سالم الطبلاوي، بإسقاط الشيخ: أحمد المسيري صهر الطبلاوي.⁷³

النموذج الثالث:

1. إجازة السيد الشريف عزت بن مصطفى الأيوبي بالقراءات (ل/2/أ).⁷⁴

2. إجازة حافظ إسماعيل أحمد المعلم بمكتب أبي الفتح السلطان محمد خان، بالقراءات لتلميذه نصرت بن مصطفى، بالقراءات والمؤرخة في 1313هـ.⁷⁵

3. إجازة السيد إسماعيل حافظ حقي أفندي لحافظ محمد كامل أفندي الإمام والخطيب بجامع بريزاد خاتون العريف بفندقلي.⁷⁶

4. إجازة حافظ سليمان سروري الإسلامبولي بن خواجه عثمان بالقراءات لتلميذه جعفر صدقي بن عبد الله المستاري، والمؤرخة في 1320هـ.⁷⁷

وفيها: زيادة تلميذ لابن الجزري لم يأخذ منه، إذ ذكر فيها أخذ زكريا الأنصاري عن: علي بن محمد المخزومي البليسي، عن: ابن الجزري، وأخذ الشيخ: زكريا

70 مخطوط محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.

71 مخطوط محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.

72 تشتربيتي رقم (3681)، محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.

73 مخطوط محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.

74 مخطوط محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.

75 مخطوط محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.

76 مخطوط محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.

77 مخطوط محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.



الأَنْصَارِي عَنْ: الْمُخْزُومِي ثَابِتٌ، وَأَمَّا أَخَذَ: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَثْمَانَ الْمُخْزُومِي الْبَلْبِيسِي عَنْ: ابْنِ الْجَزْرِيِّ فَغَيْرُ ثَابِتٍ، وَوَقُوعُهُ فِي الْإِجَازَاتِ خَطَأً، وَدَلِيلُ ذَلِكَ ثَبَتَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ زَكَرِيَا الْأَنْصَارِي تَخْرِيجَ السَّخَاوِيِّ، فَقَدْ فَصَّلَ فِيهِ مَرْوِيَاتُهُ فِي الْقُرْآنِ عَنْ شَيْوْخِهِ، وَكَذَا فَصَّلَ مَرْوِيَاتِ شَيْوْخِ شَيْوْخِهِ، فَلَمْ يَذْكُرْ أَخَذَ الْبَلْبِيسِي الْمُخْزُومِي عَنْ ابْنِ الْجَزْرِيِّ⁷⁸، وَلَمْ يَذْكُرِ السَّخَاوِيُّ فِي الضُّوْءِ اللَّامِعِ ابْنَ الْجَزْرِيِّ ضَمَّنَ شَيْوْخَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ الْمُخْزُومِي⁷⁹، وَلَا ذَكَرَ الْمُخْزُومِي ضَمَّنَ تَلَامِيذَ ابْنِ الْجَزْرِيِّ فِي تَرْجُمَةِ ابْنِ الْجَزْرِيِّ⁸⁰.

النموذج الرابع: إجازة عبد الغفور أحمد القونوي لتلميذه: محمد الحلبي بن أحمد درامةوي، والمؤرخة في 1264هـ.⁸¹

وفيهما قلب وتركيب في الأسانيد؛ إذ ذُكر فيها: ”محمد أوليا أفندي، عن: علي الأعرج، عن أحمد أفندي، عن: علي المنصوري...“.

ومعلوم أن أحمد أفندي المسيري المصري، لم يأخذ عن المنصوري، بل عن الطبلاوي، فالمنصوري في درجة تلاميذ تلاميذه، والجدول الآتي يوضح ذلك:

ابن الجزري		
أحمد بن أسد الأميوطي		رضوان العقبي، وطاهر بن محمد النويري، وأحمد القلقيلي
عبد الحق السنباطي	محمد السمديسي	زكريا الأنصاري
علي بن محمد ابن غانم المقدسي		ناصر الدين الطبلاوي
عبد الرحمن بن شحاذ اليميني		أحمد المسيري
سلطان المزاحي	علي الشبرملسي	محمد بن قاسم البقري
علي المنصوري		

نماذج لأسانيد مصر والشام والعراق

أولاً: إجازة أحمد بن رمضان المرزوقي لعبد الله قاؤقجي زاده والمؤرخة سنة 1230هـ⁸²:

وهذه الإجازة هي أصل إجازات أهل سوريا وما حولهم وعليها مدار أسانيدهم: وسأذكر بعضاً مما فيها من الأخطاء، والتي تناقلتها فروعها من الإجازات بعدها.

1. ومما فيها: التحريف في بعض الأسماء ومن ذلك (ل3/ب): ”وقرأ الشيخ: أحمد سلطان، على: يوسف الداني البصير...“، والصحيح: أحمد سلطان المزاحي، عن: سيف الدين البصير بقلبه، وقد تصحفت من سيف الدين إلى يوسف الداني، فلو بحثنا عن يوسف الداني هذا لن نجد له ولا نصل إلى شيء، وإنما هو تصحيف.

2. وكذا فيها (ل4/أ) إثبات محمد النويري شارح الطيبة شيخاً لذكرياً الأنصاري، وهو خطأ تقدم بيانه.

3. وكذا فيها (ل4/أ): ”...وقرأ يوسف الداني على السنباعي..“، وكلا الاسمين خطأ، وليس لهما وجود أصلاً.

والصحيح كما في سند المزاحي، المحفوظ بجامعة الكويت، كذا كما في إجازة المنصوري للأرضرومي، وكما في ثبت إرشاد المريد لأبي نائلة عبد الله ابن الكبرلي⁸³ - الصحيح أن سيف الدين الفضالي أخذ الأربعة عشر عن أحمد بن أحمد بن عبد الحق السنباطي، فتحرف سيف الدين إلى يوسف الداني، وتحرف السنباطي إلى السنباعي.

4. وكذا (ل3/ب): ”وأخذ عبد الرحمن اليميني، على: والده شحادة اليميني، على: أحمد بن عبد الحق السنباطي“، وهو قلب في الإسناد، إذ الصحيح الآتي:

• عبد الرحمن اليميني، عن والده شحادة اليميني.

82 مخطوط بمكتبة غازي خسرو رقم (2873)، محفوظ بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.
83 ينظر: ثبت إرشاد المريد إلى معرفة الأسانيد لعبد الله ابن الكبرلي الجامعة الإسلامية رقم (10001)، وسند سلطان المزاحي المذكور ضمن أجوبته على أسئلة في القراءات والتجويد (إدارة مخطوطات الكويت - قراءات/72)، وإجازة علي المنصوري لتلميذه حسين الأرضرومي (ق:3/أ-مخطوط بجامعة الإمام رقم 1432).



• (ح) عبد الرحمن اليميني، عن: أحمد بن أحمد بن عبد الحق السنباطي، عن: شحاذة اليميني.

وكذا فيها (ل4/أ): ”وقرأ شحاذة علي الطبلاوي، والسنباطي والطلبلاوي على: شيخ الإسلام زكريا الأنصاري“، وهذا تكملة للخطأ قبله، لأن أحمد بن أحمد بن عبد الحق السنباطي، لم يأخذ عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، وإنما أخذ عن ابنه يوسف بن زكريا، ولكنه لما أثبت خطأ قراءة شحاذة اليميني عليه- وصل سنده بزكريا، وهذا قلب لإثباته أخذ الشيخ عن تلميذه، وتركيب لسند جديد خطأ. وغير ذلك في هذه الإجازة، وهذا يوضح الكم المتراكم من الأخطاء في الإجازات من تحريف وسقط وقلب وتركيب، فضلا عن إهمال مقدار وكيفية التحمل والأداء في كل طبقة عن فوقها، وهذا باب شره يطول.

ثانيا: إجازة أحمد سلمونة لإبراهيم العطار والمؤرخة سنة 1254هـ⁸⁴:

هذه الإجازة من أمهات إجازات أهل مصر، وعليها مدار الكثير من الإجازات القرآنية في مصر وما حولها، وأحمد سلمونة عمدته في القراءات الشيخ: إبراهيم العبيدي⁸⁵ (كان حيًا 1233هـ).

1. وقع فيها خطأ أخذ عبد الرحمن اليميني، على: والده شحاذة اليميني، على: أحمد بن عبد الحق السنباطي“، وهو قلب في الإسناد، وقد مر بنا في إجازة المرزوقي.

84 مصورة عن النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية (95/مصطلح، تيمور).

85 شيخ قراء مصر في وقته، ومدار غالب الأسانيد المعاصرة بمصر والشام، أخذ القراءات العشر وغيرها عن: عبد الرحمن الأجهوري، وعلي البدري، ومحمد المنير السمنودي، وغيرهم، وأخذ عنه: أحمد بن محمد سلمونة، وأحمد المرزوقي، وعلي الحدادي المالكي، وعبد الرحمن ابن حسن آل الشيخ من مؤلفاته: «التحارير المنتخبة» وله أيضا: «رسالة في مذهب أبي عمرو البصري في الإدغام الكبير والصغير»، وقد ذكر تلميذه المرزوقي في إجازته لعبد الله قاؤقجي أن: العبيدي من ذرية السيد: عبد السلام بن مشيش- وعبد السلام ابن مشيش حسني، ولم يوقف للعبيدي بيقين على غير ما ذكرت ولا وقف له على تاريخ وفاة ذكر الشيخ: عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ أنه دخل مصر سنة 1233هـ، وأنه قابل فيها الشيخ المقرئ بالقراءات العشر الشيخ: إبراهيم العبيدي، فاليقين أن العبيدي كان حيا في هذا الوقت وليس هناك مستندا أنه كان حيًا سنة (1237هـ) إلا التقدير والتخمين، وكذلك يقال فيمن جعل حياته إلى وقت خروج الشيخ: عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، فاليقين أنه كان حيًا سنة دخول الشيخ: عبد الرحمن بن حسن.

- يُنظر: كتاب مشاهير علماء نجد (ص80)، إمتاع الفضلاء (2/372)، وإجازة المرزوقي لعبد الله قاؤقجي زاده، وإجازة سلمونة لإبراهيم العطار.

2. وكذا فيها (ل4/أ): ”وقرأ شحادة علي الطبلاوي، والسنباطي والطبلاوي علي: شيخ الإسلام زكريا الأنصاري“، وهذا تكملة للخطأ قبله، وقد مر بنا في إجازة المرزوقي.

3. وكذا فيها إثبات محمد النويري شارح الطيبة شيخا لزكريا الأنصاري، وهو خطأ تقدم بيانه.

4. وفيها ”ابن الجزري، عن: إمام الجامع الأزهر ابن اللبان، عن أحمد صهر الشاطبي...“، وهنا أخطاء كالاتي:

أ- ابن اللبان هو محمد بن أحمد أبو المعالي الدمشقي (715-776هـ)، فلم يكن إماما للجامع الأزهر.

ب- وأيضا صهر الشاطبي (ت 661هـ)، اسمه علي بن شجاع، وليس أحمد.

ج- وأيضا صهر الشاطبي توفي قبل ولادة ابن اللبان كما هو واضح من التواريخ.

ثالثا: نموذج لإجازات أهل العراق: إجازة سعد الدين الموصلبي لابنه محمد أمين مؤرخة سنة 1178هـ⁸⁶.

وهي من الإجازات التي عليها مدار أسانيد أهل العراق، وقد انفردت بمعلومات وأسانيد⁸⁷ لا توجد عند المصريين أو غيرهم، ومما وقع فيها:

1. القراءة على الجان والعفراريت كما في (ق6/ب): ففيها إثبات قراءة عمر

الشوافي على ميمون العفرت، وهو: عن الرسول ﷺ.

2. وذكر فيها (ق7/ب): ”محمد الأميوطي عن ابن الجزري...“، وهو خطأ

وإنما الصحيح: أحمد الأميوطي.

86 محفوظ بأرشفيف مركز الإمام ابن الجزري.

87 ينظر: المنح الفكرية (ص162، ط: العصرية)، عقد الجواهر والدرر للشلي (ص111)، اللطائف السنينة في أخبار المماليك اليمينية (ص275)، إجازة داود بن سليمان الموصلبي بالقراءات السبع لعبد الوهاب البغدادي، (ق: 4، 5)، وإجازة سعد الدين الموصلبي لابنه محمد أمين (ق: 7/أ)، وكذا إجازة عبد اللطيف مفتي زاده لمحمد أحمد بالسبع (ق: 7/ب)، وإجازة محمد بن الحاج حسن للحافظ عثمان (ق: 12)، كلها محفوظة بأرشفيف مركز الإمام ابن الجزري.



3. وفي (ق/7ب) إثبات قراءة ابن اللبان محمد بن أحمد علي: التقي بن الصائغ، وهو خطأ⁸⁸.

ومن ذلك قراءة العلامة: عبد الرحمن اليميني، علي: نور الدين علي بن سلطان بن محمد الهروي الحنفي الهروي ثم المكي (ت 1014هـ) المشهور بالملا علي القاري، وهو علي: سراج الدين عمر الشوافي اليميني المكي (ت 991هـ)، وهو علي: العلامة المقرئ: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن علي بن محمد بن أبي بكر الناشري اليميني (848 هـ)، علي الإمام: ابن الجزري.

وعمر الشوافي المكي توفي سنة 991هـ كما ورد في اللطائف السنية في أخبار المماليك اليمينية (ص 275)، وعثمان الناشري توفي (848هـ) فبين وفاتهما (143 سنة) فالأمر يحتاج إلى تأمل وتحير.

والأقرب أن بين الشوافي والناشري واسطة علي الأقل، كما أن الملا علي القاري ذكر في آخر كتابه المنح الفكرية أنه أخذ عن شيخ قراء مكة عمر اليميني الشوافي، وهو قرأ علي جماعة قرءوا علي العلامة: محمد بن القطان خطيب المدينة المنورة، وهو علي زين الدين عبد الغني الهيثمي المصري، وهو علي الإمام شيخ المقرئين: ابن الجزري، فلم يذكر ما في الإجازات السابقة، والأمر لا يزال في حيز التحرير، فلا يتعجل فيه.

ومما ورد فيها: قراءة أحمد السنباطي، علي أبي الحرم، عن: محمد الغزي، عن زكريا الأنصاري، عن: الأميوطي، وقد بينا أن الأميوطي لم يأخذ عنه زكريا الأنصاري، وهي إجازة مفيدة، وفيها الكثير مما يحتاج إلى تحرير وتصحيح، وتمهل، والله المستعان.

قد مثلت فيما مضى بإجازات قديمة نسبياً، وسأعرض نموذجاً لإجازات حديثة، فيها تركيب وخلط في الطرق؛ وغير ذلك من الأخطاء، وفي خزانتي مئات من الإجازات الحديثة والتي يدمع القلب عند النظر فيها لكثرة الأخطاء الواقعة فيها؛ ولذا فسأوجه العناية- فيما بعد- حول الحلول لمواجهة هذه الإشكاليات.

88 يُنظر: غاية النهاية (72/2)، جامع أسانيد ابن الجزري (ص99)، والسلاسل الذهبية د. أيمن سويد (من ص-133 إلى ص211).

نماذج للأخطاء بالأسانيد المعاصرة

الإجازة الأولى:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إجازة فلاح القرآن الكريم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم أما بعد ... ،
فقد قرأ على الشيخ الفاضل / محوّر بن عبد العظيم بن محوّر بن محمد القرآن الكريم
غيباً برواية حفص عن عاصم من طريق الحمّامى عن أنفيل عن المصباح بقصر المنفصل
وتوسط المتصل وهو طريق من طرق طيبة النشر وطلب منى أن أجزه فوجدتُه أهلاً لها
فأجزته وأخبرته أنى أجزت بهذا الطريق من رواية حفص ضمن ختمة طيبة النشر على فضيلة
الشيخ زكريا محمد عبدالسلام وهو عن شيخه الفاضلى بن على بن أبى ليلة الدسوقي وهو عن
الشيخ سيد بن أحمد يوسف أبو حطب وهو عن الشيخ عبدالله بن عبد العظيم الدسوقي وهو عن
الشيخ على الحدّادى الأزهرى وهو عن الشيخ إبراهيم العبيدى المالكى الأزهرى وهو عن الشيخ
عبدالرحمن الأجهوري ، عن الشيخ أحمد البقري ، عن الشيخ محمد بن قاسم البقري ، عن
الشيخ عبدالرحمن اليميني ، عن والده شحاذة اليميني ، وهو عن ناصر الدين الطبلّوي ، وهو
عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري ، وهو عن رضوان العقبي ، عن خاتمة المحققين المقرئ
الشيخ محمد بن الجزري بأسانيد موجودة فى النشر - رحمة الله - ، وقد قرأ بن الجزري
على محمد بن عبدالرحمن الحنفي ، وهو على محمد الصائغ ، وهو على على بن شجاع ، عن
إمام القراء القاسم بن فيره الشاطبي ، وهو على على محمد بن هذيل ، وهو على سليمان بن
نجاح ، وهو على أبى عمرو عثمان بن الداني ، وهو على أبى الحسن طاهر بن غلبون ، وهو
على على بن محمد بن صالح الهاشمي ، وهو على أحمد بن سهل الأشثاني ، وهو على أبى
محمد عبيد بن الصباح ، وهو على حفص بن سليمان ، وهو على عاصم بن أبى النّجود الكوفى
، وهو على أبى عبدالرحمن عبدالله بن حبيب السّلمى وزرّ بن حبيّش وسعد بن إلياس الشيباني ،
وقرأ هؤلاء الثلاثة على سيدنا عبد الله بن مسعود ، وقرأ السّلمى وزرّ على على بن أبى طالب
وعلى عثمان بن عفان ، وقرأ السّلمى على أبى بن كعب وزيد بن ثابت ، وقرأ عبدالله بن
مسعود وعلى بن أبى طالب وعثمان بن عفان وأبى بن كعب وزيد بن ثابت على
رسول الله صلى الله عليه وسلم .
هذا وأوصيه بقوى الله ، وأن لا ينساني ومشايخي من دعواته فى السر والعلانيه

تم تحريره فى يوم الأحد
بتاريخ : ١٩ ذوالحجه ١٤٢٣ هجرى
الموافق : ٤ نوفمبر ٢٠١٢ ميلادى

تلى القرآن ترتيلاً
إجازة
محمد بن مصطفى بن أحمد بن سليمان
محمد بن مصطفى بن أحمد بن سليمان

الطبعة
٢٠١٢
٢٨٢/٥١١

الإجازة الثانية:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ قُلْ يَقُولُ اللَّهُ وَيُحْيِيهِ، قَدْ كُنَّا فِي لَحْنٍ مِمَّا كَانُوا يُحْسِنُونَ ﴾

إجازة بقراءة القرآن الكريم والقراءة بالقرآن العشر المتواترة
من طريقي الشاطبية والسلفية

لحمدي بقراءة آية الله عز وجل ﴿ قُلْ يَقُولُ اللَّهُ وَيُحْيِيهِ، قَدْ كُنَّا فِي لَحْنٍ مِمَّا كَانُوا يُحْسِنُونَ ﴾ ، وأبلغه إلينا بالقراءات المتواترة ، وصلى الله على سيدنا محمد ﷺ الذي بين لئلاسي مَا تَرَكَلِ الْيَمِّ بِفَتْحِ الْعِبَارَاتِ ، وعلى آله وصحبه والأحبار ومن تبعهم صلاة دائمة ما دامت الأرض والسموات .
فلما كان القرآن الكريم أعظم كتاب أنزل ، كان سيدنا محمد ﷺ الذي أنزل عليه القرآن أعظم نبي أرسل ، وكان الذي يقرعون القرآن الكريم من أمته خير الأمة المحمديّة تصديقاً لقوله ﷺ : (خيركم من تعلم القرآن وعلمه) .
أسما بسعد .

يقول أقرر الحقن لرحمة الرب الوهاب (قدري بن محمد بن عبد الوهاب) قد جاء إلي الأخ الفاضل الشيخ / وفائي عبد الرزاق عبد الرزاق مصطفى (صاحب الأدب الكريم والسخطن القوم) وقرأ عليّ القرآن الكريم كاملاً من أول سورة الفاتحة حتى نهاية سورة الناس بالقراءات العشر المتواترة غيباً عن ظهر قلب وأتمها بعون الله وتوفيقه ، وقرأ عليّ شرحاً من شروح العلماء على نظمي (الشاطبية والسلفية) أصولاً ورفناً فوجدته في قمة الإختصاص ، وحسن الأداء ، ثم طلب مني الإجازة فأجزته بذلك لكونه أهلاً لها ، وقد أجزته إجازة صحيحة بشرطها العشر عند علماء الأثر ، وأذنت له أن يقرأ ويقرئ بها في أي مكان حلّ ، وفي أي قطر نزل ، وأخبرته أنّي تلقيت القراءات العشر عن الأستاذ الفاضل الشيخ / مسرور بن عبد الرحيم بن خليل أبو ربيع ، وأخبرني شيخني أنه تلقاها عن شيخه الجليل / رمضان بن نيه بن عبد الجواد حنيفة الرياسي الططاري ، وأخبره أنه قرأ القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والسلفية والطيبة على شيوخ أجلاء منهم الشيخ العلامة / فقيهي ومضان كساب الزباني المصري ، وأخبره أنه تلقى ذلك من شيخه العالم الشيخ / محمد محمد زقروق ، والشيخ / مصطفى محمد الحمايمي ، وهو عن شيخه / محمد محمد الحلال الإبراهيمي ، وهو عن الشيخ / أحمد شرف ، وهو عن شيخه / يوسف عبود الشافعي ، وهو عن الشيخ / عبد المعصم البنداري ، وهو عن الشيخ / مصطفى علي البيهبي الشافعي ، وهو عن الشيخ / علي البيهبي ، وهو عن الشيخ / سيدي المحلى الشيخ إسماعيل ، وهو عن الشيخ / محمد السنودي المنير ، وهو عن الشيخ / علي الرملي (شراح الدرّة) ، وهو عن الشيخ / محمد البكري ، وهو عن الشيخ / أحمد الرشدي ، وهو عن الشيخ / أحمد البكري ، وهو عن الشيخ / محمد بن فاسم بن إسماعيل البكري ، وأخذ الرشدي أيضاً عن الشيخ / محمد العباسي الشهرير المطاير ، وهو عن الشيخ / سلطان بن أحمد المزاحي ، والشيخ / علي الشيراملي ، والشيخ / محمد البكري ، وأخذ الرشدي أيضاً عن الشيخ / مصطفى بن عبد الرحمن الأزيمري ، وهو عن الشيخ / عمر القسطنطيني ، عن الشيخ / شعبان بن مصطفى ، عن / محمد بن جعفر ، وأخذ الشيخ / مصطفى الأزيمري أيضاً عن الشيخ / حجازي عن الشيخ / علي بن سليمان المنصور عن الشيخ / سلطان بن أحمد المزاحي ، والشيخ / علي الشيراملي ، والشيخ / أحمد البكري ، وأخذ الشيخ / سلطان بن شيخه / سيف الدين عن الشيخ / حشاده البيهبي ، وأخذ / الشيراملي ومحمد البكري عن الشيخ / عبد الرحمن البيهبي عن والده الشيخ / حشاده البيهبي وهو عن شيخه / ناصر الدين الطلوزي وهو عن شيخ الإسلام / زكريا الأنصاري ، وهو عن الشيخ / أحمد الأسيوطي وأبي العباس أحمد بن أبي بكر القليلي ، وأبي نعيم القفري ، وظاهره بن أحمد العقبلي الشهرير البويري (شراح الطيبة) والإمام نور الدين علي بن محمد بن صالح المخزومي البليسي ، وأخذ الأسيوطي والقليلي والقفري والعقبلي ونور الدين ، على الشيخ الإمام / محمد بن محمد بن محمد بن الجوزي ، وهو عن الشيخ / أبي محمد عبد الرحمن بن أحمد البغدادي ، وهو عن الشيخ / أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الخالق (المعروف بالصانع) وهو عن الشيخ / أبي الحسن علي بن شجاع (المعروف بالكامل الضرب وبصهر الشاطبية) ، وهو عن الإمام العلامة الرياني / أبي القاسم وأبي محمد القاسم بن فورة بن عثف بن أحمد الشاطبي (صاحب الشاطبية) وهو عن الشيخ / أبي الحسن علي بن محمد علي بن محمد علي بن فزول البليسي ، وهو عن زوج أمه الشيخ / أبي داود سليمان بن نجاح الأموي ، وهو عن الإمام الفقيه / أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني ، وبقية إسماعيل الإمام الفقيه / أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني ، إلى الصحابة الكرام وهم : عثمان بن عفان ، وعلي بن أبي طالب ، وأبي بن كعب ، وزيد بن ثابت ، وعبد الله بن مسعود ، ورضي الله عنهم أجمعين وجعلنا وإياهم في دار كرامته في عطين ، وأخذ الصحابة الكرام عن رسول الله ﷺ عن أمين الوحي جبريل عليه السلام ، وهو تلقاه عن رب السموات والأرض جلّ جلاله ، وقدست أمثاره ، وبقية أئساد القراء العشرة موجودة في الكرامة الملحقة بهذه الإجازة .

هذا وقد وفقني الله الكريم بمشيئة وفائي عبد الرزاق عبد الرزاق مصطفى حفظه الله ، إلى إتمام القراءات العشر ، فوجدته حافظاً متقياً . وإني أتقدم إليه بالتهنئة القلبية ، وأسأل الله - عالى - في وله زيادة التوفيق والسداد ، والرشد والصواب ، كما أوصيه بدوام تلاوة كتاب الله عزّ وجلّ وتعليمه بالبحر والبرهان وبلد الجهد في حُسن الأداء وأن يوده كما تلقاه بالمتقين والصالحين والصلحبة ابتداء وجهه الله الكريم ، كما أوصي نفسي وأوصيه بقولي الله في السر والعلانية ، عسى الله أن يفضنا بسلك ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ كَلَّامٌ لَّا يَتَّبِعُونَ﴾ ﴿وَلَا يَنْفَعُ أَكْثَرُ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ ، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

المجيز

قدري بن محمد بن عبد الوهاب

محمد بن عبد الوهاب

الشاهد الأول : طاهر محمد المدني
الشاهد الثاني : السجدة الشاطبية

الإجازة الثالثة:



تعقيب على الإجازة الأولى: 89

الإجازة الأولى بقصر المنفصل من طريق الحمامي عن ابن البخترى عن الفيل بمضمن كتاب المصباح كما هو ظاهر من عنوانها، ومقدمة كلام المجيز، ولكنه ساق الإسناد عن صهر الشاطبي، عن: الشاطبي إلى أبي عمرو الداني بسنده في التيسير. والصحيح سوق السند عن: علي بن شجاع صهر الشاطبي، عن: أبي الفضل محمد بن يوسف الغزّوي، عن: أبي الكرم المبارك بن الحسن الشّهزُوري البغدادي، عن: أبي الحسين أحمد بن عبد القادر، عن: أبي الحسن علي بن أحمد الحمّامي، عن: الولي الدقاق أحمد بن عبد الرحمن ابن البخترى، عن: أحمد بن محمد بن حميد المعروف بالفيل، عن: عمرو بن الصَّبّاح البغدادي، عن: حفص بن سليمان الكوفي، عن: عاصم بن أبي النّجود الكوفي.

كما أنه ساقها من طريق عبد الرحمن اليمني عن: والده شحاذة اليمني، ومعلوم أنه قرأ على والده بالقراءات السبع من طريق الشاطبية إلى قوله تعالى: ”فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد..“، لا من طريق الطيبة، ثم مات والده فاستأنف على تلميذ والده: أحمد بن أحمد بن عبد الحق بن محمد السنباطي، كما في غالب الإجازات.

والصحيح كالاتي:

عبد الرحمن بن شحاذة اليمني، عن: علي بن محمد ابن غانم المقدسي، عن: عبد الحق بن محمد السنباطي، ومحمد بن إبراهيم السّمديسي، كلاهما عن: أحمد بن أسد الأميوطي، عن: محمد بن محمد ابن الجزري.

وكذا: قرأ عبد الرحمن بن شحاذة اليمني من طرق الطيبة على: أبي الحرم أحمد بن محمد المدني، عن: محمد بن إبراهيم السّمديسي، عن: أحمد بن أسد الأميوطي، عن: محمد بن محمد ابن الجزري.

زقزوق، من أول القرآن إلى سورة الرحمن، ثم توفي الشيخ: محمد زقزوق، فاستأنف ختمة أخرى على الشيخ: محمد مصطفى الحمامي.

كما قرأ كذلك الشيخ: أحمد علي عويس الدلجموني⁹³ بالقراءات العشر من طريقي الشاطبية والدرة على الشيخ: محمد محمد هلالى الأبياري، وهو بالقراءات العشر من طرق الشاطبية والدرة والطيبة عن: أحمد شرف الأبياري، عن الشيخ: يوسف عجور، بسنده المعروف.

رابعا: الشيخ: عبد المنعم البنداري سقط بينه وبين: مصطفى الميهي، واسطة، وهو: الشيخ: سليمان الشهداوي.

خامسا: ذكر فيها: ”محمد السمودي المنير، على شيخه: علي الرملي شارح الدرّة، على الشيخ: محمد البقري، وهو على شيخه: أحمد الرشيدى، على شيخه: أحمد البقري، وهو على الشيخ: محمد بن قاسم بن إسماعيل البقري ...“.

وفي هذا قلب وتركيب في الإسناد، والصحيح: أن الشيخ: علي الرميلي - وليس الرملي كما في الإجازة- أخذ عن الشيخ محمد البقري، وأن الشيخ: محمد السمودي المنير أخذ كذلك عن الشيخ: أحمد الرشيدى، وهو عن: أحمد البقري، وهو على: محمد البقري، وغير ذلك مما يطول شرحه في هذه الإجازة.

تعقيب على الإجازة الثالثة:⁹⁴

وفي هذه الإجازة أخطاء منها: التركيب كما في قوله: ”... الشيخ: شحاتة اليميني، وهو عن: محمد بن جعفر، وهو عن: شيخه: أحمد المسيري المصري، وهو شيخه: نصر الدين الطبلاوي“.

⁹³ كما هو ظاهر إجازة فهمي كساب عن: أحمد عويس، وقد أكد لي شيخنا: رمضان نبيه، أن الشيخ: أحمد عويس، تلقى القراءات على الشيخ: الأبياري، وأنه كان يقرئ طلبته بمضمن الفوائد المحررة لشيخه: محمد هلالى الأبياري.

⁹⁴ إجازة محمد محمد جمعة الباز تفضل بها ضمن مجموع إجازات كبير - الشيخ المقرئ: ياسر السيد حسين العطالي الدقهلي - فجزاه الله عنا خيرا.



والصحيح: شحاذة اليمني، عن: ناصر الدين الطبلاوي، وأما محمد بن جعفر الأماسي فهو في طبقة تلامذة العلامة: شحاذة اليمني، وليس شيخا له، وإنما أخذه عن الشيخ: أحمد المسيري.

وأیضا التصحيف في الأسماء كما في قوله: ”زكريا الأنصاري، عن: أحمد بن أسعد الأميوطي، وابن عباس أحمد بن أبي بكر القلتياني، وأبي نعيم النفيري، وطاهر بن أحمد الشهير بالنوثرى“.

والصحيح: أحمد بن أسد الأميوطي، وأبي العباس أحمد بن أبي بكر القلتياني، وأبي نعيم رضوان بن محمد العقبى، وطاهر بن محمد التوثيرى“، وغير ذلك كثير في هذه الإجازة.

تعقيب حول الأسانيد القرآنية الآنفه

ما سبق نماذج من بعض ما وقع في هذه الأسانيد القرآنية، ويلاحظ الآتي:

1. عدم الاهتمام بذكر كثير من التواريخ الهامة كتاريخ بدء القراءة، وانتهائها، وتحريرها.

2. عدم ذكر مكان الإقراء والختم، والإشهاد عليها، ومحرر الإجازة، ومعلوم أهمية ذلك في تصحيح وتحقيق السند.

3. عدم النص على القدر المتلقى في كل طبقة غالبا.

4. جهالة بعض المقرئين في أسانيدهم، وسببه:

أ- إهمال جمع تراجم أخبار القراء في القرون الست المنصرمة.

ب- الاختصار المخل في بيانات المجيز والمجاز.

وقوع التركيب، والقلب، والسقط، وغير ذلك من العلل ظاهرة كانت أو خفية، مما لا يظهر إلا بجمع طرق الإجازة.

ولذا فعلى العلماء الأفاضل والمختصين بعلم القرآن حمل هذه الأمانة والتكاتف للقيام بتصحيح أسانيد القرآن، ومعرفة سبل ذلك، فإن هذا العمل لا يقل أهمية عن غيره من علوم القرآن.

توصيات لحل إشكالات الأخطاء في الأسانيد القرآنية

على المستوى الفردي:

1. ضرورة اهتمام المقرئ بعلوم الأسانيد مما يمكنهم من ضبط وكتابة أسانيدهم بصورة صحيحة.
2. حفظ المقرئ لأسانيدهم، وتراجم شيوخه، والتحصيل على أسانيدهم والعناية بها.
3. قراءة المجيز لأسانيدهم على المجاز وضبطها له.

على المستوى المؤسسي:

1. أوصي بإنشاء لجان علمية تُعنى بتحقيق الأسانيد القرآنية، وتنقيتها من الأخطاء، حتى تمنح على الصواب.
2. الاهتمام بجمع تراجم وأخبار القراء خاصة كبار السن الأحياء ممن فوق الستين، والذين يُخشى موتهم، فيضيع تاريخهم، وتموت أسانيدهم، ثم جمع تراجم قريبي الوفاة، ثم القرن الثاني والثالث والرابع عشر الهجري وصولاً إلى زمن ابن الجزري، وعرضها في موسوعات تاريخية تحفظ لنا سيرهم فهم أحق الناس بالاحتراف والتأريخ لهم، وقد قال السخاوي: "من أرخ مؤمناً فكانما أحياه".
3. كما أوصي بضرورة طرح الجامعات لأطروحات خاصة بتراجم القراء، يبدأ فيها بتراجم شيوخ الإقراء.
4. كذلك الاهتمام بحفظ نسخ من أسانيد القراء في كل قطر، وفهرستها، وتحقيق بعض الأسانيد الهامة التي عليها مدارات الأسانيد القرآنية في كل قطر، ونشرها؛ فبجمع الأسانيد القرآنية وسبرها تعرف العلل ويظهر السقط والخلل، وقد قال علي ابن المديني: "الباب إذ لم تجمع طرقه لا تعرف علته".
5. إقامة دورات تعليمية لتعليم المقرئين كيفية تحرير إجازاتهم وأسانيدهم على الوجه الصحيح.
6. نشر المؤلفات والقيام على الأبحاث التي تُعنى بتصحيح وتحرير الإجازات والأسانيد القرآنية.



7. عمل قاعدة معلومات شاملة لأخبار القراء بطرق بحثية حديثة وسهلة.
8. صنع الأثبات وفهارس الكتب والمشیخات التي تتعلق بأسانید كتب التجويد والقراءات وعلوم القرآن .
9. عمل سجلات خاصة بتسجيل كامل بيانات التلاميذ المجازين من الشيوخ وضبط ما تلقوه منهم.
10. إصدار مجلة أو دوريات لنشر فقه التلقي ومسائله وعرض الأسانید الهامة، وكذا تراجم القراء.
11. عدم السماح لغير المختصين ومن لا دراية لهم بالأسانید بكتابتها كالخطاطين، والطباعين.

نموذج تحقيق لأهم الأسانید القرآنية في تركيا مع بيان مداراتها

سبق بيان أن من الحلول الهامة لحل مشكلة كثرة الأخطاء الواقعة في الأسانید القرآنية، تحقيق بعض الأسانید الهامة التي عليها مدارات الأسانید القرآنية في كل قطر، ونشرها؛ فبجمع الأسانید القرآنية وسبرها تعرف العلل ويظهر السقط والخلل، وقد قال علي ابن المديني: "الباب إذ لم تجمع طرقه لم تُعرف علته".

وفيما يلي تحقيق لأهم الأسانید القرآنية في تركيا مع بيان مداراتها

تدور أسانید أهل تركيا وترجع إلى ابن الجزري، ولم أقف على إجازة قرآنية تركية ترجع إلى ما قبل ابن الجزري فمدار أسانیدهم فيما وقفت ترجع إليه، وتدور عليه - رحمه الله.

وبيان ذلك، أن أسانید أهل تركيا ترجع إلى ابن الجزري - رحمه الله - من عدة طرق: أولها: طريق الحجازيين بالسبعة من طريق الشاطبية: من طريق الشيخ: يوسف أفندي بن عبد الرحمن الرومي الحنفي (1066هـ)⁹⁵ بالقراءات السبع من طريق الشاطبية، عن معلم السراي السلطاني المدعو بكجي (ت1054هـ)، عن: الملا علي القاري، عن: عمر الشوافي، عن: محمود ابن حميدان، عن: محمد بن القطان

95 ينظر شجرة قراء تركيا لمحمد أمين تشستريبي رقم (3681).

خطيب المدينة المنورة، عن محمد بن شرف الدين التستري المدني⁹⁶، عن محمد الكيلاني، عن : الإمام: محمد بن محمد ابن الجزري (ت 833 هـ).

كما تلقى معلم السراي السلطاني المدعو بكجي، على الشيخ: أحمد المسيري المصري، وهو عن الشيخ: ناصر الدين محمد بن سالم بن علي الطبلاوي الشافعي المعمر (ت 966 هـ)، وهو على شيخ الإسلام: زكريا بن محمد الأنصاري (ت 926 هـ)، وهو على شيوخ عدة، منهم: أبو التَّعِيم رضوان بن محمد بن يوسف العُقبِي الشافعي (ت 852 هـ)، والشيخ: طاهر بن محمد ابن علي التُّوَيَرِي المالكي⁹⁷ (ت 56 هـ)، والشيخ: أحمد بن أبي بكر بن يوسف القُلَيْبِي السكندري الشافعي (ت 857 هـ)، قرأ هؤلاء جميعاً على: ابن الجزري، وغيره بأسانيدهم.

ثانيها: طريق المصريين بالشاطبية والدرة والطيبة والتقريب من طريق الشيخين المصريين:

• أحمد المسيري صهر ناصر الدين محمد بن سالم الطبلاوي.

• الشيخ الشريف المقرئ: علي بن سليمان المنصوري.

1. فأما الشيخ: أحمد المسيري صهر الطبلاوي، فقد تقدم إسناده.

2. وأما: الشيخ الثاني: شيخ القراء بالأستانة محرر الطيبة: علي بن سليمان ابن عبد الله المنصوري المصري⁹⁸ (ت 1134 هـ)، فقد تلقى القراءات على كل من، العلامة المُحَرَّر⁹⁹: أبي العزائم ضياء الدين سلطان بن أحمد بن سلامة بن إسماعيل

96 ينظر: شجرة قراء تركيا، وإجازة عبید الله بن محمد الفناري بالقراءات لصداق بن يوسف بتاريخ 916 هـ، مخطوط بأرشيف مركز الإمام ابن الجزري.

97 وليس هو شارح الطيبة كما جاء في إجازات عديدة خطأً، وسيأتي بيان ذلك.

98 ينظر: ثبت إرشاد المرید إلى معرفة الأسانيد لعبد الله ابن الكبرلي الجامعة الإسلامية رقم (10001)، وسند سلطان المزاحي المذكور ضمن أجوبته على أسئلة في القراءات والتجويد (إدارة مخطوطات الكويت- قراءات/72)، وإجازة علي المنصوري لتلميذه حسين الأضرومي (ق: 3/أ-مخطوط بجامعة الإمام رقم 1432).

99 قرأ المنصوري على المزاحي القراءات بجميع الروايات العشر وما فوقها، وأخذ عنه الشاطبية والرائية والطيبة ومقدمة في الأربع عشر، وغير ذلك كما هو مذكور في إجازته لتلميذه حسين الأضرومي (ق: 3/أ-مخطوط بجامعة الإمام رقم 1432)، ولذا قدمته على جميع شيوخه.

المَزَّاحِي الشافعي المصري (ت1075هـ)، والعلامة: أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشَّيرازي الشافعي (ت1087هـ)، والعلامة: شمس الدين محمد بن قاسم بن إسماعيل البقري الشَّناوي الشافعي (ت1111هـ) - ثلاثتهم عن: الشيخ المقرئ الجامع: العلامة:¹⁰⁰ زين الدين عبد الرحمن بن شحاذة الشافعي المصري المعروف بعبد الرحمن بن شحاذة اليمني (ت1050هـ)، وهو عَلِيّ بن محمد بن علي بن خليل بن غانم المقدسي الخزرجي الحنفي القاهري (ت1004هـ)، وهو علي: شرف الدين عبد الحق بن محمد السُّبَّاطي (ت931هـ)، وهو علي: الشَّهاب أحمد بن أسد الأميوطي، وهو علي: الإمام ابن الجزري.

كما قرأ: علي بن محمد ابن غانم المقدسي¹⁰¹ علي: أبي الجود محمد بن إبراهيم السَّمْدَيْسي الحنفي (ت932هـ)، وهو علي: الأميوطي، وهو علي: ابن الجزري.

كما قرأ: عبد الرحمن اليمني بطريق الطيبة علي: شيخ المقرئين بالمدينة النبوية في وقته: أبي الحرم أحمد بن محمد بن محمد الشافعي المَدَنِي (ت1001هـ)¹⁰²، وهو علي: محمد بن إبراهيم السَّمْدَيْسي، عن: الأميوطي، عن: ابن الجزري.

100 سياق أسانيد عبد الرحمن بن شحاذة اليمني من إجازات عديدة أهمها: إجازة داود بن سليمان الموصلي بالقراءات السبع لعبد الوهاب البغدادي، (ق:4، 5)، وكذا إجازة سعد الدين الموصلي لابنه محمد أمين (ق:7/أ)، وإجازة الشَّيرازي لأبي العز العمري (ق:6، 7)، وكذا إجازة عبد اللطيف مفتي زاده لمحمد أحمد بالسبع (ق:7/ب)، إجازة محمد حاجي زاده لأحمد الشهري، وإجازة محمد بن الحاج حسن للحافظ عثمان (ق:12)، وإجازة أحمد سلمونة لإبراهيم العطار، والمرزوقي لعبد الله قاوقجي، وسند سلطان المزاحي المذكور ضمن أجوبته على أسئلة في القراءات والتجويد (إدارة مخطوطات الكويت- قراءات/72)، وإجازة علي المنصوري لتلميذه حسين الأرضرومي (ق:3/أ-مخطوط بجامعة الإمام رقم 1432)، وغيرها من مجموع إجازات كثيرة، محفوظة بمركز الإمام ابن الجزري.

بدأت بأعلى أسانيد عبد الرحمن اليمني، ثم عطف عليها ما هو أنزل منه.

101 قلت: أخذ علي ابن غانم المقدسي، عن العلامة: أبي الجود محمد بن إبراهيم السمدسي (ت932هـ)، مثبت في كثير من التراجم كما في خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (180/3)، وكذا مثبت نصاً في فوائد الارتحال للحموي (4/435) أنه تلا بالعشر على أبي الجود السمدسي، وهو المثبت في ثبت الأسقاطي، وهو المثبت في بداية تحريرات الطيبة لمحمد هاشم المغربي، وتابع علي ذلك صاحب فهرس الفهارس (2/892) وكذا الشيخ: البرماوي في إمتاع الفضلاء، وكذا الشيخ: المحقق أيمن سويد في السلاسل الذهبية (ص131)، وهو المثبت في إجازات عديدة وكثيرة من أمهات الإجازات والأسانيد، وهذا يبين خطأ من نفي ذلك.

102 شيخ المقرئين بالمدينة النبوية في وقته، ورد تلقي عبد الرحمن بن شحاذة اليمني عنه في إجازات عديدة منها: إجازة داود بن سليمان الموصلي بالقراءات السبع لعبد الوهاب البغدادي (ق:4، 5)،

كما قرأ: عبد الرحمن اليميني، بالقراءات السبع على والده العلامة: شحادة اليميني (ت987هـ)، إلى قوله تعالى: «فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيدٍ...» [النساء:41] ثم توفي والده فاستأنف القراءة جمعاً للسبعة ثم للعشرة على تلميذ والده: أحمد بن أحمد السنباطي (ت997هـ).

كما قرأ الشيخ العلامة: أحمد بن أحمد السنباطي بمضمّن الدرّة والطيبة والأربعة عشر على: يوسف بن زكريا الأنصاري، وهو علي: زكريا الأنصاري.¹⁰³ كما قرأ: أحمد بن أحمد السنباطي، بمضمّن الطيبة على: أبي الحرّم المدني، عن: الأميوطي، عن: ابن الجزري.

فهذا ملخص ما تدور عليه أسانيد أهل تركيا وترجع إليه، ولم أقف على إجازة قرآنية تركية ترجع إلى ما قبل ابن الجزري فمدار أسانيدهم فيما وقفت ترجع إليه - رحمه الله.

مشجرة إسناد لمدار أسانيد أهل تركيا:

ابن الجزري		
أحمد بن أسد الأميوطي	العقبي، والنويري، والقليلي	محمد الكيلاني
عبد الحق السنباطي	محمد السمليسي	محمد التستري
علي بن محمد ابن غانم المقدسي	محمد بن سالم الطبلاوي	محمد بن القطان
عبد الرحمن بن شحادة اليميني	أحمد المسيري	محمود ابن حميدان

وإجازة سعد الدين الموصلبي لابنه محمد أمين (ق:7/أ)، وإجازة عبد اللطيف مفتي زاده لمحمد أحمد بالسبع (ق:7/ب)، وقد ورد اسم أبي الحرّم بالزاي المعجمة في إجازة: داود بن سليمان الموصلبي - وهو تصحيف، والصحيح ما أثبتته لأنه المذكور من قبل تلميذه: عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي في بداية شرحه على الجزرية (مخطوط بمكتبة الحرّم المكي - رقم: -409ق2/أ)، وقد ذكر أن اسمه: أحمد بن محمد بن محمد الشافعي المدني، وأنه توفي سنة (1001هـ)، وقد وصفه بقوله: «شيخ شيوخ المقرئين في الحرّمين الشريفيين، وأستاذ الفقهاء والمقرئين بمدينة سيد الثقلين ﷺ، تذكرة السلف وحجة الخلف، الشيخ الإمام الحجة العَلم» أه.



المزاحي	الشبرمليسي	محمد البقري	عمر الشوافي
علي المنصوري		محمد جعفر أوليا أفندي	الملا علي القاري
			معلم السراي السلطاني
			يوسف بن عبد الرحمن
		10ص، ك	محمد نشانجي 10ك
			محمد بن يوسف بن عبد الرحمن
أبو محمد عبد الله حلمي بن محمد بن يوسف بن عبد الرحمن، المعروف بيوسف أفندي زاده			

مشجرة إسناد شيخ قراء تركيا عبد الرحمن كورسس، والذي عقد المؤتمر الدولي الثاني للقراءات بمركزه للقراءات باستانبول¹⁰⁴

	الإمام ابن الجوزي	
1.	أحمد بن أسد الأُمِّيوطي	
2.	أبو الجود محمد بن إبراهيم السمديسي	شرف الدين عبد الحق السنباطي
3.	أبو الحرم أحمد بن محمد المدني	علي بن محمد ابن غانم المقدسي
4.	عبد الرحمن اليَمَني المصري الشافعي	
5.	محمد بن قاسم البقري	
6.	شيخ قراء الآستانة في وقته: علي بن سليمان المنصوري المصري	
7.	حسين بن حسين بن مراد الأَرْضرومي	

8.	محمد النعيمي الشهير بابن الكتاني
9.	حسن الوديني
10.	عمر بن خليل البولوي المعروف بقَره حافظ بُستاني
11.	مصطفى بن محمد الشهير بمؤقت أفندي
12.	محمد سليم أفندي
13.	الحاج حسين بن الحاج حمزة الشهير بالعيشي
14.	حسين صبري أفندي بن إبراهيم الإسبارطه وي
15.	حافظ حسن فهمي بن إسماعيل حقي الشهير بالأشكداري
16.	عبد الرحمن كورسس ابن الحافظ محمد سعيد الخندقي
	حافظ عثمان بن أحمد شاهين الحنفي التركي

الخاتمة

تبينت لنا الحاجة لأن يتكاتف العلماء الأفاضل والمختصين بعلوم القرآن العظيم لحمل هذه الأمانة- أمانة تصحيح أسانيد القرآن، وجمع تراجم القراء، وإخراجها في تاريخ يؤرخ لهم فهم أولى الناس بالاحتفاء والتخليد.

وكذلك حاجتنا- نحن المسلمين- لوجود مؤسسات وهيئات تعليمية وعلمية متخصصة تقوم على رعاية عملية تلقي القرآن الكريم والارتقاء بها، ومنح الأسانيد القرآنية على وجهها وفق المعايير والضوابط التي ارتضاها أهل العلم، وتقوم على المحافظة والرقابة على التراث القرآني.

وختاماً أسأل الله الكريم أن يوفقنا لخدمة كتابه العظيم، ولحفظ أسانيده، وأن يجعل هذا البحث في ميزان أعمالنا وخطأ لسيئاتنا، وأن يغفر لنا به الزلات، ويرفع لنا به الدرجات، اللهم آمين، والحمد لله رب العالمين.



وكتبه أبو أنس

فؤاد بن محمد بن خطاب الجابري الدمنهوري

الشهير بإسماعيل الجابري

عفا الله عنه

“TÜRKİYE’DE OKUTULAN KIRAATLERDE İSNAD HALKASI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Talip AKBAL*

Muhterem başkan, kıymetli hocalarım ve değerli hazirun, hepinizi hürmet ve muhabbetle selamlıyorum. Sempozyumu düzenleyen Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kuruluna teşekkür ediyorum. Üstad Fuad Hattab tarafından hazırlanan, “Türkiye’de Okutulan Kıraatlerde İsnad Halkası” adlı tebliğın müzakeresini yapmak üzere huzurlarınızdayım. Konunun, önemine binaen bu çalışmayı yapan Fuad Hattab hocamıza teşekkür ediyorum.

Tebliğdeki, tespitlerinin önemli ve çok değerli olduğunu ifade etmek istiyorum. Kıraatte İsnat, kıraat ilmiyle meşgul olan her şahsı ilgilendiren hususların en önemlilerinden biridir. Ülkemizdeki kıraat isnadı hakkında yaptığı çalışmadan dolayı kendisini tebrik ediyorum.

Tebliğde Allahu Teala’nın “انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون” ayeti kerimesiyle Kur’an-ı Kerim’i muhafaza edeceğini ve bunun da üç temel esasa şumulü olduğunu ifade etmektedir.

1. Kur’an-ı Kerim’in hurufunu muhafaza
2. Kur’an-ı Kerim’in hududunu muhafaza

3. Kur’an-ı Kerim’e ulaştıran tariki yani isnadı muhafaza ile mümkün olabileceğini belirtmiş, Kur’an-ı Kerim’in hurufunu ve hududunu muhafaza etmek gibi isnadını muhafaza etmeninde şer’i vacip olduğuna vurgu yapmıştır.

Zira esanîd-i Kur’aniyye, Allah’ın kitabını telakki etmenin sıhhat delillerinden, ehli İslam’ın güvencesi ve diğer ümmetlerde olmayan hususi-

* Pendik Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi



yetlerindedir. Esanîd-i rical ilmin anahtarı ve o ilmin mihfazıdır. Allah'ın kendileriyle kitabını takyid ettiği zabıt, adil, seçkin âlimler ve meşayih-i fudalâ olmasaydı ilimler zayı olurdu. İlmin yok olması ilim ehlinin yok olmasıyla meydana gelir.

Günümüzde talim ve teallüm hususunda Allah'ın kitabına yönelme artmış bununla beraber icazetlere yönelme icazet sahibi olma isteği de çoğalmıştır. Talim ve teallümün ahzinde vuku bulan hata, edadaki müsamaha ile beraber ehil olmayanlar tarafından icazetler verilmeye başlanmış olup bilakis bu bir iş ve uğraşı alanı hâline gelmiş ve hatalar yanlışlıklar içeren icazetler verilir olmuştur.

Üstad Fuad Hattab'ın Tebliğindeki bazı başlıklar şöyledir:

- Kıraatlerin Tedvininden Sonra Kur'an Senetlerinin Ehemmiyeti ve Faydası

- Kıraatlerin Tedvininden Önce ve Sonraki Kur'an Senetlerinin Sıhhati
- Asrımızda Kur'an Senetlerinde Vuku Bulan Müşkillerin Önemi Örnek ve Çözümleri

- Kur'an Senetlerine Mahsus Problemlerin Çözümleri

- Türkiye'de Kur'an Senetlerindeki Problemlere Örnekler

Katkı amacıyla; tebliğin 9. sayfasında önemli bulduğum şu hususlara değinmek istiyorum.

Burada iki önemli husus karşımıza çıkmaktadır.

1. Kıraatlerin nakl edilmesinde uygun görülen eda ve ahiz meselesi

2. İsnad meselesi

Ben bu noktada yalnız birincisine değinmek istiyorum.

Birincisi: Kıraatlerin nakl edilmesinde uygun görülen, asıl olan ahz ve edanın haricine çıkıp nakil ve eda keyfiyetini değiştirmek. Hâlbuki kurra indinde Kur'an'ın naklinde muteber olan hususlar mevcut olup onların nasıl kullanılacağı da şu şekilde belirtilmiştir:

- a) Arz ve sema usulü, ikisi birlikte olmalıdır. Bu usul Kur'an naklinin en a'lası ve en muteber olanıdır.

- b) Yalnızca arz usulü, sema olmaksızın kıraati hocaya yalnızca arz etmektir. Bu selef ve halef âlimleri tarafından kullanılmıştır. Ancak bunu



bazı arkadaşlarımız yanlış telakki ediyor. Az da olsa bazıları sınıfta bir kişiyi okutuyor veya sıra ile bir kişi okuyor diğerleri yalnızca dinliyorlar. Böyle bir uygulama yoktur. Yalnızca arz usulünde talebenin hocaya okuması anlatılmakta dır, dinlemesi değil.

c) Yalnız sema usulü ile ahz etmek: Bu yalnız ashab-ı kirama mahsus özel bir keyfiyettir. Bu Onların tab-ı selimelerine, Arap olduklarından feshat ve belağata sahip olmalarına ve Resulullah'ın (s.a.s.) mübarek fem-i muhsininden almış olmalarına bağlı özel bir durumdur.

Kimse kendini bu usulü uygulayabilir keyfiyette göremez ve görmemelidir. Bu bir haddini bilme işidir. Her önüne gelen kendi kafasından zuhur eden bir usul uygulamaya kalkışmamalıdır. Kendisine icazet verenden nasıl almışsa onu muhafaza etmeye özen göstermelidir. Mesele kemmiyyet değil keyfiyet meselesidir.

Bir diğer husus, tebliğin 13. 14 ve 15. sayfalarında ülkemizi ilgilendiren Kur'an senetlerindeki problemlere verilen örneklere değinmek.

1. Örnek:

Aliyyü'l-Mansuri'nin Erzurumlu Murad oğlu Hüseyin oğlu Hüseyin'e verdiği icazet örnek gösterilmiş ve bu icazetteki hatanın sonraki icazetlere intikalinden bahsedilerek şu sıralama yapılmıştır:

1. Hicri 1414 tarihinde Hendekli Abdurrahman Gürses Hoca'nın Hafız Osman Şahin'e vermiş olduğu icazet,

2. İsmail Hafız Hakkı Efendi'nin Muhammed Kâmil Efendi'ye verdiği icazet,

3. Hicri 1303 tarihinde Diyarbakırlı Hacı Abbas Hoca'nın Diyarbakırlı Ahmed Cemil Kemalî'ye verdiği icazet,

4. Muhammed Emin Efendi'ye ait Türk Kurraları'nın Şeceresi,

5. Sahafızade olarak iştihar etmiş Mustafa Ali Efendi'nin icazeti.

2. Örnek:

Diyarbakırlı Hacı Abbas Hoca'nın Diyarbakırlı Ahmed Cemil Kemalî'ye Türkiye Kurraları tarikinden verdiği icazet.

3. Örnek:

1. Mustafa Eyyubî'nin oğlu İzzet'in icazeti,



2. Mustafa oğlu Nusret'e Hafız İsmail Ahmed'in verdiği icazet,

3. Hafız Muhammed Kamil Efendi'ye Hafız İsmail Hakkı Efendi'nin verdiği icazet,

4. Mostar'lı Abdullah oğlu Cafer Sıtkı'ya Osman Hoca oğlu İslambulî Hafız Süruri Efendi'nin verdiği icazet.

4. Örnek:

Hicri 1264 tarihli Ahmed Diramevî oğlu Muhammed Hilmi'ye Konyalı Abdulğafur Ahmed Hoca'nın verdiği icazet örnek olarak gösterilmiştir.

Bu örneklerin bir kısmı doğru olmakla beraber bir kısmı doğruyu göstermemektedir.

Örnek verecek olursak, Hicri 1414 tarihinde Hendekli Abdurrahman Gürses Hoca'nın Hafız Osman Şahin'e vermiş olduğu icazet, Aliyyü'l-Mansuri ekolüne ait bir icazet şeklinde gösterilmiş, hâlbuki bu icazet Aliyyü'l-Mansuri ekolüne ait bir icazet değildir. Daha sonra bunun nedenini arz edeceğim.

Tebliğin, 16. Sayfasında Türk Kurraları Hakkında Yorum Yapma ve Kur'an İlimlerinde Uzman Olanlara Çağrı

Tebliğ sahibi Üstad diyor ki: Benim elimde olan bazı icazet ve tercüme-lerden çıkarabildiğim yukarıdaki örnekler, Türkiye'de bu senedler hakkında yaşananlardan bazılarıdır. Kurraların yanı sıra genel çeviriler, tarihler, icazetler, seri yayınlar, meşihatlar, yıllıklardan yazılmış olan kaynaklar çok olsaydı düzeltilmesi gereken şeylerin çoğu ortaya çıkardı.

Türkiye'deki Esanîd-i Kur'aniye Hakkında Yorum

1. İcazet senetlerinde hocaların vefatları, Kıraate başlama tarihi gibi birçok önemli şeylere ehemmiyet verilmemesi,

2. İcazette, hatim ve okutma mekânlarının zikredilmemesi, bu zikredilenlerin, tashih ve icazet senetlerini tahkik etmede önemli oldukları bilinmektedir. Buna rağmen gösterilmemiş olması eksikliklerdir.

3. Bazı okutucuların isnatlarından habersiz olmaları

Bazı Okutucuların Isnatlarından Habersiz Olmalarının Sebepleri

a) Geçtiğimiz 6 asırda Türk kurralarının çevirileri ve haber koleksiyon- larını ihmal etmek,



b) Rical-i esânîdde, icazet alan ve verenin beyanında yapılan kısaltmaların ihlal edici olması, kurranın isnadındaki kapalılığı kaldırdığı ve temyiz ettiği bilinen lakapları, künyeleri ve kâmil isimleri gibi bazı şeyleri zikretmemek,

c) Esânîd-i Kur'aniyye'yi korumak için arşivlerin, indekslerin ve kayıtların olmaması ve okutucuların birbirlerinden ne aldıklarının kontrol edilme-mesi, bazı okutucuların isnatlarından habersiz olmalarının sebepleridir. Bu nedenle, Türkiye'de Kur'an ilimlerinde, uzman ve seçkin âlimler bu emaneti omuzlamak, taşımak, isnatlarını düzeltmek için dayanışma içerisinde olmalı ve bunun yolunu bilmeyi ve bulmayı üslenmelidir. Çünkü bu isnad işi, diğer Kur'an ilimlerinden daha az ehemmiyetli değildir. Bu tespitlerinin yerinde olduğuna ve katılmamak için hiçbir sebep bulunmadığını arz etmek istiyorum.

Tebliğ Sahibi, 17. sayfada Türkiye'de Kıraat İsnadları hep İbn Cezerî'ye raci olmakta ve İbn Cezerî'den daha öncesine raci olan Kur'an icazetine vakıf olmadım diyor ve İbn Cezerî'ye raci olmasının birçok tarikten beyanını yapıyor:

1. Şatıbiyye Tarikinden Kıraati Seba ile Ehl-i Hicaz'ın Tariki

Burada Abdu'l-Mennan oğlu Şeyh Yusuf Efendi tarikinden bahs ederken kıraati sebayı şatıbiyye tarikinden saray mualliminden aldığı zikrediliyor ama saray mualliminin isminden, kim olduğundan bahs edilmiyor. Tebliğin 17. sayfasında Ömer eş-Şevafî'nin Muhammed b. Humeysan'dan aldığı zikredilmiş iken aynı sayfada 41. dipnotta ise Ömer eş-Şevafî'nin başka şahıslardan aldığı zikredilmiş, Aliyyü'l-Kârî'nin icazeti de aynı şekilde farklılık arz ediyor. Tebliğ sahibi bunun araştırılması gerektiğini, izaha muhtaç olduğunu zikretmiştir. Tebliğ sahibinin bu tespiti doğru ve yerindedir. Ancak Türkiye'deki esânîd-i Kur'aniyye'de musahhah ve doğru olanların beyanı şeklinde konulan başlıkla çelişmektedir.

2. Takrib, Tayyibe, Dürre ve Şatıbiyye ile Mısırlı iki üstad tarikiyle gelen Mısıriyyun Tariki

Bu başlık altında şunları söylemek isterim; Mısırlılar vasıtasıyla geldiği için bu manada söylenmiş ise doğrudur. Mısırlı Ahmed el-Mesyeri ve Aliyyü'l-Mansuri üstadlarla Türkiye'ye kıraatlerin gelişinde;

1. Ahmed el-Mesyeri, Teysir tarikini okutmuş sonradan biz Türkler arasında bu tarik İstanbul tariki adıyla anılır olmuştur.



2. Aliyyü'l-Mansuri, Şatibiyye tarikini okutmuş sonradan biz Türkler arasında bu tarikde Mısır tariki adıyla anılır olmuştur. Yani bunların ikisine de Türkiye'de Mısır tariki denmez. Birincisine Teysir tarikine (İstanbul tariki) ikincisine Şatibî tarikine (Mısır tariki) denir.

Ayrıca, Türkiye'de İbni Cezerî'den daha öncesine raci olan Kur'an icazetine vakıf olamadığını söyleyen üstadımız, Türkiye'de kıraat ilminin intişar ettiği Bursa ve İstanbul ayağıyla ilgili olan icazetlere sahip olduğundan böyle demektedir. Hâlbuki Türkiye'ye kıraat ilmi Selçuklu döneminde Şam'dan Konya'ya intikal etmiştir.

Anadolu Selçuklularından önce Şam'da, Dârü'l- Kur'an adı ile anılan Şeyh İbn Ömer ve İbnü'l-Münca medreseleri vardı. Anadolu Selçukluları ile Karamanoğulları dönemlerinde bu müesseseler "Dârü'l-huffaz" adını almış olup başlıca Selçuklular devrinde Konya'da Sâhib Atâ, Ferhûniye (700/1300), Sa'deddin Ömer, Nasuh Bey (715/1315); Karamanoğulları döneminde Hacı Yahya Bey, Hoca Selman, Has Yusuf Ağa, Kâdı İmadüddin ve Hacı Şemseddin Dârü'l-huffazları tesis olunmuştur. Buralarda ders okutan Kıraat hocasına "şeyhu'l-kurraa", görevine de "meşihatü'l-kurraa" denildi. Şehir camilerinde yürütülen Kur'an okutma faaliyeti "meşihatü'l-mescid", ordugâhlarda yürütülen faaliyetler "meşihatü'l-cünd" ismini alırdı. Bu sonuncunun hocalarına "kâriü'l-cünd" de denirdi. Bu çalışmalar birçok eserin yazılmasına zemin hazırlamıştır. Bu eserlerde Kurra Halekaları, Dârü'l-Kur'an, Dârü'l-Huffaz ve Dârü'l-Kurra'ların ders müfredatını meydana getirmiştir.¹ Bu konu ile ilgili konya kütüphanelerinde bir çalışma yapılmalı ve ülkemize kıraat ilminin ilk gelişi hakkında bilgi üretilmelidir. Bu konunun şahsen Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafı İnceleme ve Kıraat Kurulu ile akademik camia tarafından yapılmasını beklemekteyim.

Türk Okuyucularından Hafız Osman Şahin'in Hendekli Abdurrahman Gürses Hocamızdan Aldığı İcazet Senedinin Musahhah Şeceresi

Tebliğ sahibi tarafından Osman Şahin hocanın icazeti şematik hâle getirilmiş ve buna musahhah şecere denmiştir.

¹ Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, Sayı: 2, Cilt: 2, Yıl: 2; 1987. s. 273-281

Ancak bu şecerede bahsedilen aşağıdaki isimler;

أحمد بن أسد الأثيوطي



شرف الدين عبد الحق السنباطي أبو الجود محمد بن إبراهيم السمد يسي
علي بن محمد ابن غانم المقديسي أبو الحرم أحمد بن محمد المدني

Bu mezkûr beş isim bu ekolün yani Hafız Osman Şahin'e icazet veren ekolün senetlerinde yer almamaktadır.

Hafız Osman Şahin'e icazet veren ekolün senetleri Nasirü't-Tablavi'den; Ahmed el-Mesyerî el-Mısrî ile intikal etmektedir. Bu icazette Nasirü't-Tablavi'den itibaren kopmalar vardır.

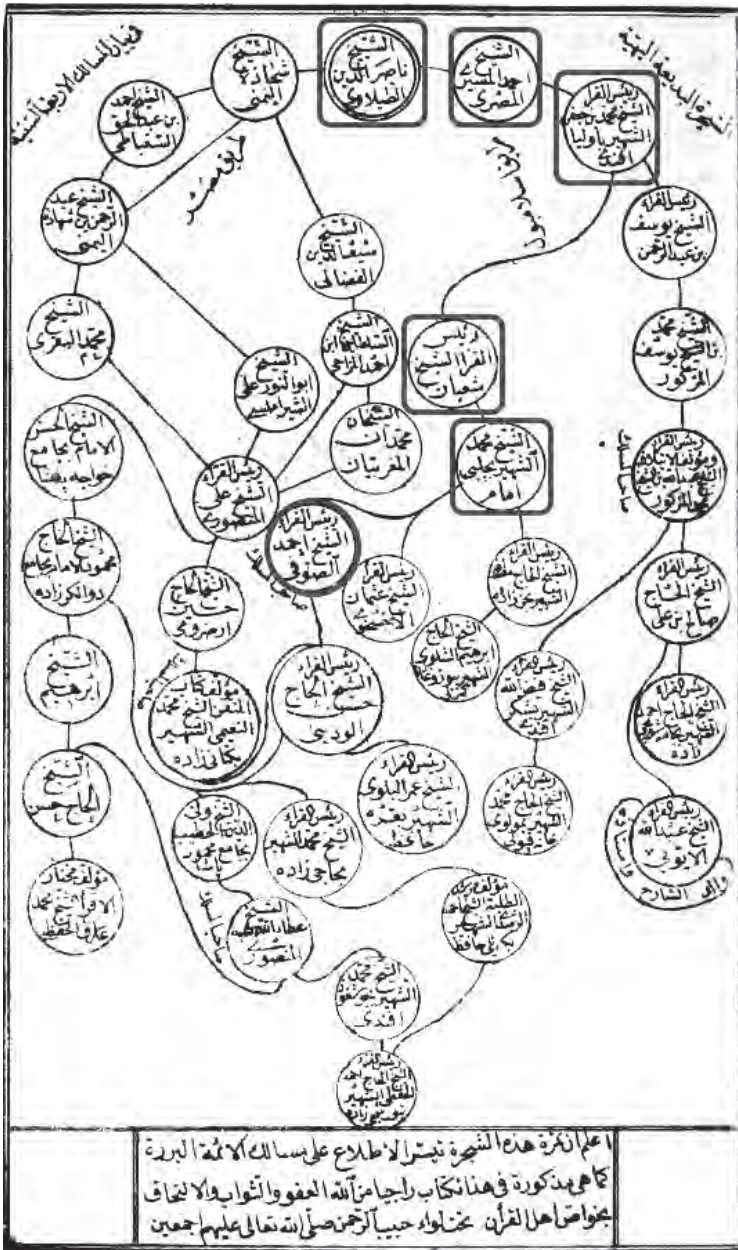
الشيخ ناصر الدين الطبلاوى



الشيخ احمد المسيرى المصرى
الشيخ محمد بن جعفر
الشيخ شعبان افندى
الشيخ محمد الشهير بجلبى امام
الشيخ احمد الصوفى

Görüldüğü gibi bu icazet senedinde beş isim sakıt olmuş, hattat hatası olarak senetten düşmüştür. Daha sonraki icazetlerin hepsine bu hata intikal etmiştir. Tebliğ sahibinin Hafız Osman Şahin'in icazetinden tanzim ettiği şecere bu sebeple gayri musahhahtır. Bu ekolün icazet senetleri الشيخ ناصر الدين الطبلاوى den; احمد المسيرى المصرى ile intikal etmektedir. O da Şeyhu'l-İslam Zekeriyya el-Ensarî'den almıştır.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan *Umdetü'l-Hullan* isimli eserden aldığım Şematik olan şecereyi burada arz etmek istiyorum.



İcazetlerde yaşanan kopma ve satır atlama hususunun yalnız Türkiye'deki icazet senetlerine has bir durum olmadığını, bunun her dönemde olabildiğini ifade eden Üstad Fuad Hattab, önemli olan bu hataların tespit edilip tashihihinin yapılmasını önermektedir.



Tebliğ sahibi üstadımız bir kısım icazetlerden fotokopiler de ilave ederek çalışmasını sürdürmüştür.

Tebliğde sorunların çözümü için üstad kendi görüşü olduğunu ifade ettiği bir kısım çözümler önermekte ve buraya kadar beyan edilenlere çözüm mesabesinde tüm İslam âlemindeki kıraat hocalarına bir mektub gönderiyorum demektedir.

Ben de bu konuda şunu arzetmek istiyorum; herkesin kendisini doğru zannettiği hususlarda da, hatalar yanılmalar olabiliyor. Hatası yanılması olan hatasını bilmiyor veya farkında olamıyor. Bu defa doğru yapanları hep hatalı görmeye başlıyor. Eksik ve hataların var olabileceğinin farkında olabilme hususunda bu tebliğin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bu noktada şunu eklemek istiyorum. Her ülkedeki her kıraat ekolü kendilerine ait olan icazetlerin tashihi için bir çalışma başlatmalı ve bu şekilde icazet senetlerini tashih etme ve şecerelendirme yoluna gidilmelidir. Aksi hâlde ben bir Mısırlının Kıraat senedini bulamayacağım gibi, bir Mısırlı da benim ülkemdeki kıraat senedini benden daha iyi bilemez ve bulamaz. Bu sebeple her ülke, her kıraat ekolüne kendi senetlerini tashih ettirmelidir. Son olarak, tebliğde icazetlerin şifahi ve yazılı olarak verildiği hakkında, ne zamana kadar şifahi olarak verildiği, hangi tarihten itibaren gerek Türkiye’de ve gerekse İslam âleminde yazılı olarak verilmeye başlandığı ile ilgili icazetin tarihçesi hakkında kısa bir bilgiye yer verilseydi çok daha iyi olurdu kanaatindeyim.

Önerilerim:

1. Kıraatlerin nakl edilmesinde uygun görülen, asıl olan ahz ve edanın haricine çıkıp nakil ve eda keyfiyetini değiştirmek. Hâlbuki kurra indinde Kur’an’ın naklinde muteber olan hususlar mevcut olup onların nasıl kullanılacağı da şu şekilde belirtilmiştir:

a) Arz ve sema usulü, ikisi birlikte olmalıdır. Bu usul Kur’an naklinin en a’lası ve en muteber olanıdır.

b) Yalnızca arz usulü, sema olmaksızın kıraati hocaya yalnızca arz etmektir. Bu selef ve halef âlimleri tarafından kullanılmıştır. Ancak bunu bazı arkadaşlarımız yanlış telakki ediyor. Az da olsa bazıları sınıfta bir kişiyi okutuyor veya sıra ile bir kişi okuyor diğerleri yalnızca dinliyorlar. Böyle bir uygulama yoktur. Yalnızca arz usulünde talebenin hocaya okuması anlatılmaktadır, dinlemesi değil.



c) Yalnız sema usulü ile ahz etmek. Bu yalnız ashab-ı kirama mahsus özel bir keyfiyettir. Bu onların tab-ı selimelerine, Arap olduklarından fesahat ve belâğata sahip olmalarına ve Resulullah'ın (s.a.s.) mübarek fem-i muhsininden almış olmalarına bağlı özel bir durumdur.

Kimse kendini bu usulü uygulayabilir keyfiyette göremez ve görmemelidir. Bu bir haddini bilme işidir. Her önüne gelen kendi kafasından zuhur eden bir usul uygulamaya kalkışmamalıdır. Kaynaklarda belirtilen usullere riayet etmelidir. Daha çok ve hızlı öğrenci okuttum yarışına kalkışmamalı, kendince usul ihdas etmemelidir. Mesele kemmiyyet değil keyfiyet meselesidir.

2. Müzakerecisi olduğum tebliğ sahibi Fuad Hattab'ın çalıştığı kaynağın hatalı olması sebebiyle Türkiye'deki Kıraat senetlerinin birbirine karıştırılmış olduğunu tespit ederek düzeltilmesi gerektiğini arz ettim. Bu düzeltmenin her ekol tarafından kendi icazetinin kontrol ve tashihini yapma şeklinde olması elzemdir.

3. Ülkemizde Kıraatlerin Bursa ve İstanbul ayağı malumdur. Selçuklu dönemi Konya ayağında araştırılması ve ülkemize kazandırılması gerekmektedir. Bu çalışmanın Mushafı İnceleme ve Kıraat Kurulu ile Akademik çevreden yapılmasını beklemekteyim.

Üstad Fuad Hattab kıraat isnadı alanında yapılan hatalara, problemlere işaret etmiş ve çözüm önerileri sunarak bu problemin çözümüne ışık tutmuştur.

Bu güzel çalışmasından dolayı Fuad Hattab hocamıza, bu sempozyumda emeği geçenlere, katılımcılara ve siz değerli misafirlere saygılar sunar teşekkür ederim.

ALTINCI OTURUM
TECVID -I-

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Yaşar KURT
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

04 KASIM 2017
(14.00 – 16.00)

TECVİD İLMİNDE SABİT VE MÜTEĞAYYİR OLGUSU VE TECVİD KİTAPLARINDAN YARARLANMA YÖNTEMİ

Doç. Dr. Âdil EBÛ ŞAR*

الملخص:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فهذا بحث لطيف يتناول الثابت والمتغير في علم التجويد، ويطرح منهجية مقترحة في كيفية الاستمداد من مصنّفات علم التجويد، جعلته في مبحثين تسبقهما مقدّمة وتتلوهما خاتمة، تناولت فيه قضايا أدائية ومنهجية مهمة تنال معلّمي القرآن الكريم ومتعلّميّه. وتوصّلت فيه إلى عددٍ من النتائج، من أهمّها أن الثابت في علم التجويد هو الذي تقوم عليه عملية التلقّي للقرآن الكريم والمشافهة به بين المعلّم والمتعلّم، والمعايير الموزونة التي ينقلها المعلّم إلى المتعلّم. وأن الناس يتفاوت أخذهم للقرآن الكريم بمقدار تشبّثهم بعباداتهم النطقية وتخليّهم عنها، وبمقدار همهم في الطلب والتحصيل والجِدِّ والاجتهاد، وأن المعارف العلمية في كتب التجويد والقراءات تنقسم إلى قسمين: قسم خاصّ بتوصيف الرواية والأداء وذكر الأسانيد، وهو رافدٌ مهمٌّ للتلقّي المنطوق، وقسم ثانٍ خاصّ بتوجيه القسم الأول، والكشف عن معانيه إلى غير ذلك من النتائج، وأن المنهجية المقترحة التي يقدّمها البحث في الاستمداد من مصنّفات علم التجويد إنما تقوم في أساسها على اختيار علماء موثوقين ومصنّفاتٍ موثوقة والكشف عن مصطلحاتها ودلالاتها، هذا مع الاستفادة من معطيات العصر الحديث في بناء علم تجويديّ تأصيليّ معاصر، وبالله التوفيق.

* Amman Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi Öğretim Üyesi / Ürdün



الكلمات الدالة : القرآن الكريم، الأداء القرآني، التجويد، القراءات القرآنية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، الذي حفظ القرآن العظيم بسرّه المكنون في قوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُو لَحْفَظُونَ﴾ الحجر: 9 ، وجعله كتاباً منيعاً بسرّ قوله ﴿وَإِنَّا لَهُو لَكِتَبٌ عَزِيزٌ﴾ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ فصلت: 41 - 46 ، من تمسك به فقد أفلح، ومن تخلى عنه فقد خاب وخسر. وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الثقل الصوّتي للقرآن العظيم الذي يقوم به السادة القراء المتقنون - على مرّ العصور - هو خصيصة من خصائص هذه الأمة، وأساس متين وركن مكين في حفظ أصوات القرآن وحمايتها وفق الكيفية الأدائية المتلقاة من الحضرة الأفصحية النبوية صلى الله عليه وسلم.

وهذا بحث لطيف جاء تلبيةً وامثالاً لدعوة كريمة من هيئة تدقيق المصاحف والقراءة التابعة لرئاسة الشؤون الدينية بإسطنبول، ويتناول الثابت والمتغير في علم التجويد. وترجع أهميته في تناوله لقضايا أدائية ومنهجية مهمة تتعلق بمعلّمي القرآن الكريم ومتعلّميهم، وهو يطرح منهجية مقترحة في كيفية الاستمداد من مصنّفات علم التجويد لبناء علم تجويديّ تأصيليّ معاصر. أسأل الله عز وجل أن يكون هذا البحث نافعاً ومتقبلاً، وبالله التوفيق.

أسئلة البحث

- تتضمن هذه الدراسة سؤالاً رئيساً هو : ما الثابت والمتغير في علم التجويد؟
- ويتفرّع عن هذا السؤال الرئيس عدة أسئلة فرعية مرتبة كالآتي:
- ما هي مواصفات الشيخ المتقن، والطالب المتقن، والإجازة المتقنة؟
- إذا كانت الصورة الأدائية محفوظة فلماذا نلاحظ بعض التفاوت على ألسنة القارئين؟

- هل الأداء القرآني تابع للنصوص أم العكس أم الأداء مستقل بذاته؟
- ما أهمية نصوص الكتب في رfd عملية التلقي والمشافهة؟
- لماذا تتفاوت عبارات المصنّفين في كتبهم؟
- ما العوائق التي تمنع من قراءة الكتب التجويدية التأصيلية؟
- هل هناك منهجية مقترحة في الانتقاء من كتب التجويد؟
- ما الفرق بين الأدب والتقدّيس لعبارات العلماء وبين العلم والتحقيق لها؟

حدود البحث

تنوّعت معارف هذا البحث لتشمل كتب العربية والتجويد والقراءات في الفترة الزمنية التي تمتد من القرن الثاني الهجريّ إلى القرن العاشر الهجريّ تقريباً.

أهمية البحث وأهدافه

ترجع أهمية البحث إلى أنه يؤصّل لكيفية التعامل مع قضايا أدائية يختلف القراء المعاصرون حولها، ويهدف إلى ما يأتي:

- الكشف عن المواصفات القياسية للشيخ المتقن، والطالب المتقن، والإجازة المتقنة؟

- الكشف عن علة تفاوت الأداء القرآني على ألسنة القارئين؟

- الكشف عن أهمية نصوص كتب التجويد الأصيلة، وسبب تفاوت عبارات المصنّفين في كتبهم؟

- البحث عن حلول مقترحة تحكّم عملية الأداء القرآني وكيفية الاستمداد من مصنّفات كتب التجويد؟

- الكشف عن حكم الالتزام الأدبي مع العلماء والقراء وتوقيعهم من جهةٍ ومناقشة آرائهم من جهةٍ أخرى؟

الدراسات السابقة

هناك دراسات تجويدية عامة تناولت موضوع الأداء القرآني وبحثت في نصوص الكتب غير أنني لا أجد - في حدود تقصيري - دراسة خاصة أفردت هذا الموضوع بالبحث والتحليل، وبالله التوفيق.

منهجية البحث وخطته

اتبعت في هذا البحث المختصر المنهج الوصفي التحليلي، فانظم هذا البحث في مبحثين تحنهما عدد من المطالب، تسبقهما مقدمة وتتلوهما خاتمة. وهذه المباحث هي:

المبحث الأول: الثابت في علم التجويد (عملية النقل الصوتي للقرآن الكريم)

المطلب الأول: المواصفات المعيارية للشيخ المتقن.

المطلب الثاني: المواصفات المعيارية للطالب المتقن.

المطلب الثالث: ثبات الأداء القرآني وتفاوتته عبر العصور

المبحث الثاني: المتغير في علم التجويد (توصيف الأئمة للظواهر الأدائية)

المطلب الأول: أهمية نصوص كتب التجويد الأصيلة في ضبط عملية الأداء

المطلب الثاني: تفاوت عبارات المصنِّفين في كتبهم

المطلب الثالث: منهجية الاستمداد من مصنِّفات علم التجويد

الخاتمة وأبرز النتائج

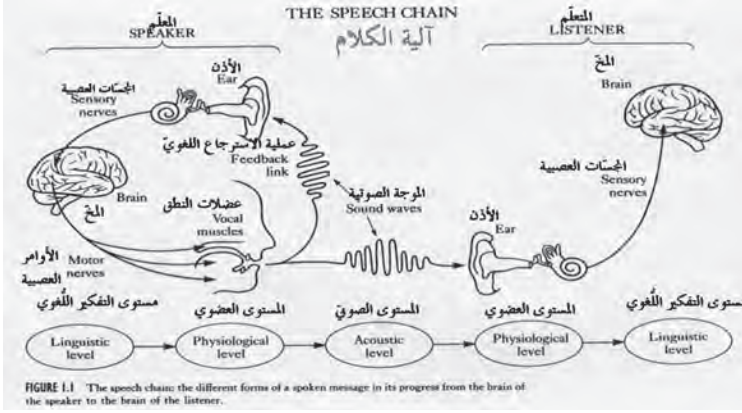
المبحث الأول: الثابت في علم التجويد

(عملية النقل الصوتي للقرآن الكريم)

كان عَزُضُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقُرْآنَ بِأَمْرِ مِنْ رَبِّهِ عَلَى أَبِي بِنِ كَعْبِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تَعْلِيمًا لِلْأُمَّةِ جَمِيعًا بِأَنَّ النَّقْلَ الصَّوْتِيَّ هُوَ أَسَاسٌ مَتِينٌ وَرَكْنٌ مَكِينٌ فِي حِفْظِ أَصْوَاتِ الْقُرْآنِ وَحِمَايَتِهَا عَلَى الْكَيْفِيَّةِ الْمَتَلَقَّاتِ مِنَ الْحَضْرَةِ الْأَفْصَحِيَّةِ النَّبَوِيَّةِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فَحَمَلِ الصَّحَابَةُ هَذِهِ الْأَمَانَةَ مِنَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَنَقَلُوا الْقُرْآنَ لِمَنْ بَعْدَهُمْ غَضًّا طَرِيًّا كَمَا سَمِعُوهُ مِنْ فَمِ الْمَعْلَمِ الْأَوَّلِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَسَارَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ مِنْ بَعْدِهِمْ فَكَانَ لِعُلَمَاءِ الْقِرَاءَةِ فِي التَّلْقِي الشَّفَوِيِّ مَنَاهِجٌ دَقِيقَةٌ، وَكَانُوا يَعْذُونَ أَفْوَاهَ الرِّجَالِ أَهَمَّ مَسْتَوْدَعَاتِ الْعِلْمِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَيَرَوْنَ أَنَّ النَّقْلَ مِنَ الْأَفْوَاهِ هُوَ النَّقْلُ السَّلِيمُ الَّذِي يُظْهِرُ كُلَّ زَيْفٍ يَعْتَرِيهِ.

وكانوا يَنْهَوْنَ أَنْ يُؤْخَذَ الْقُرْآنَ مِنَ الْمُصْحَفِ، وَيَنْعَتُونَ كُلَّ مَنْ يَأْخُذُ الْقُرْآنَ مِنَ الْمُصْحَفِ بِالْمُصْحَفِيِّ، فَقَدْ ذَكَرَ الْحَافِظُ أَبُو الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ (ت 569هـ/ 1174م) بِسَنَدِهِ إِلَى سَلِيمَانَ بْنِ مُوسَى، قَالَ: ”لَا تَقْرَؤُوا الْقُرْآنَ عَلَى الْمُصْحَفِيِّينَ، وَلَا تَأْخُذُوا الْعِلْمَ عَنِ الصُّحُفِ“¹.



صورة رقم 1 مبدأ التواصل اللغوي الذي نبه عليه ابن حزم قبل كتب علم اللغة الحديث

وقبل الحديث عن المواصفات القياسية التي تحكم عملية تلقي القرآن الكريم لا بدّ أن أشير إلى مبدأ هامّ في عملية التواصل اللغوي في اللغات الإنسانية عامة، والذي يقوم على أساس المرسل والمستقبل واللغة المشتركة بينهما، قال الإمام ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ/ 1064م): “والوجه الثالث: إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات مكنّ الحكيم القادر لها المخارج من الصدر، والحلق، وأنابيب الرئة، والحنك، واللسان، والشفتين، والأسنان، وهيأ لها الهواء المندفع بقرع اللسان إلى صمّاخ الأذان، فيوصل بذلك نفس المتكلّم مثل ما قد استبانته واستقرّ منها إلى نفس المخاطب، وينقلها إليه بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتّفقا عليها، فيستبين من ذلك ما قد استبانته نفس المتكلّم، ويستقرّ في نفس المخاطب مثل ما قد استقرّ في نفس المتكلّم“². وهو المبدأ الذي تحفّل به كتب علم اللغة المعاصر في أوّل مباحثها³ (انظر الصورة رقم 1).

2 التقريب لحدّ المنطق ص 4.

3 دراسة السمع والكلام لسعد مصلوح ص 13.

وهو - أيضاً - المبدأ ذاته الذي تقوم عليه عملية التلقي للقرآن الكريم والمشاهدة به بين المعلم والمتعلم، والمعايير الموزونة التي ينقلها المعلم إلى المتعلم. وهو الثابت في علم التجويد، قال تعالى ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿٧﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿٨﴾﴾ القيامة: 17 - 18.

المطلب الأول: المواصفات المعيارية للمعلم المتقن

يمكن تلخيص هذه المواصفات في أربعة شروط:

1. سلامة المقاييس الصوتية الدقيقة في الدماغ، بمعنى سلامة الأصوات المحفوظة التي تلقاها المعلم عن مشايخه، وأجازوه بها، ويستطيع أن يعرض بها الأصوات التي ترد عليه من المتعلمين.
2. سلامة أعضاء النطق. بمعنى أن تكون خالية من الآفات التي تصيب الجهاز اللغوي والسمعي، وتمنع من نقل الأصوات بشكل سليم إلى المتعلم.
3. سلامة الموجة الصوتية يعني القراءة التطبيقية لما هو محفوظ في الدماغ. والتي بها يستطيع المتعلم أن يحاكي لفظ المعلم. (انظر الصورة رقم 2).
4. الدراية والعلم بوجوه ما يقرؤه، والتدليل عليه من نصوص الأئمة العلماء المعبرين المشهود لهم بالتحقيق والإتقان، قال الإمام ابن مجاهد بعد أن ذكر أنواعاً من القراء: ”ومنهم من فهم التلاوة وعلم الرواية، وأخذ حظاً من الدراية من النحو واللغة، فتوخذ منه الرواية ويقصد للقراءة“⁴.

فإن أصاب المعلم إحدى الآفات النطقية أو السمعية أو الدماغية نظر فيها:

فإن كانت تتعلق بالمقاييس المحفوظة بالدماغ بأن أصابه نسيان لما قرأ أو شك بالمحفوظ، فيلجأ إلى أقرانه أو أثبت تلامذته يستذكر منهم ما قرأه على شيخه، ودليل ذلك ما ذكره الإمام أبو يوسف الأعشى (ت 200 هـ / 816 م)، وكان من أجل من قرأ على الإمام أبي بكر شعبة بن عياش (ت 193 هـ / 809 م) راوي قراءة الإمام عاصم بن أبي النجود (ت 127 هـ / 745 م)، قال الإمام ابن مهران (ت 381 هـ / 991 م): ”وأجل

4 ابن الجزري، منجد المقرئين ص 10.

من قرأ على أبي بكر وأخذ عنه، وأضببطهم وأحفظهم وأتقنهم لقراءته: أبو يوسف الأعشى... وحدثوني عن القاسم بن أحمد قال: قال محمد بن حبيب: حدثني أبو يوسف الأعشى، قال: قال لي أبو بكر بن عياش: يا أبا يوسف: إني أصلي خلف إمام بني السيد وقد غير عليّ قراءتي، ولم أعلم أحداً أضبط للقراءة منك فاعرض عليّ عرضةً. فجلس في أصحاب الشعير، وجلست أدرس عليه، ومالي حاجة إليه، فقرأت عليه والناس يكتبون قراءة عاصم عن أبي بكر من درسي⁵.

فإن صعب الاستذكار بحيث تعذر عليه ضبط المقاييس المحفوظة لعارضٍ طبيعيٍّ كبيرٍ سنٍّ، فعليه قطع الإقراء جملةً، ذكر الإمام الذهبي في ترجمة الإمام قبل (ت 291هـ / 904م) راوي قراءة ابن كثير المكي (ت 120هـ / 738م): ”ثم إنه طعن في السنِّ وشاخ، وقطع الإقراء قبل موته بسبع سنين“⁶ اهـ.

وإن أصابته آفة سمعيةٌ بأن تعذر عليه سماع المتعلم فعليه قطع الإقراء، وأشك في خيرٍ ذكره أصحاب التراجم عن الإمام قالون (ت 220 هـ / 835م) بأنه أصابه صممٌ شديدٌ، فكان ينظر إلى شفّتي القارئ فيردُّ عليه اللحن والخطأ⁷؛ لأن من الحروف ما هو مجهورٌ ومهموسٌ كالذال والثاء، وهما من المخرج نفسه، فكيف يستطيع من به صممٌ التمييز بينهما إن لم يسمعهما؟! إلا أن تكون كرامةً خاصةً لقالون، والله أعلم.

وإن أصابته آفة خاصةٌ بأعضاء النطق لكبر سنٍّ أو عارضٍ مفاجئٍ، كتلك التي تصيب اللسان والأسنان والحنجرة وأعضاء الجهاز التنفسي، وكانت تمنعه من النقل الصوتي الدقيق لأصوات القرآن الكريم، فإما أن يقطع الإقراء جملةً، أو يلجأ إلى أثبت طلابه فيجلسه في مجلسه مع حضوره، ويكون هذا الثبوت قائماً مقامه في عملية الردِّ والتصحيح⁸.

5 الميسوط ص 45. وهناك رواية أخرى بالمعنى نفسه تقريباً ذكرها الذهبي في معرفة القراء الكبار 332 / 1 - 333: ”قال: قال لي أبو بكر، يا أبا يوسف أنا أصلي خلف فلان، وهو يقرأ قراءة حمزة. فقد شككتني في بعض الحروف التي أقرأها، فاعرض علي عرضة تكون لك، أتحنظها عنك. قال: فجلس له في أصحاب الشعير فقرأ واجتمع الناس حوله يكتبون الحروف“ اهـ.

6 معرفة القراء الكبار 1 / 450.

7 غاية النهاية 1 / 616.

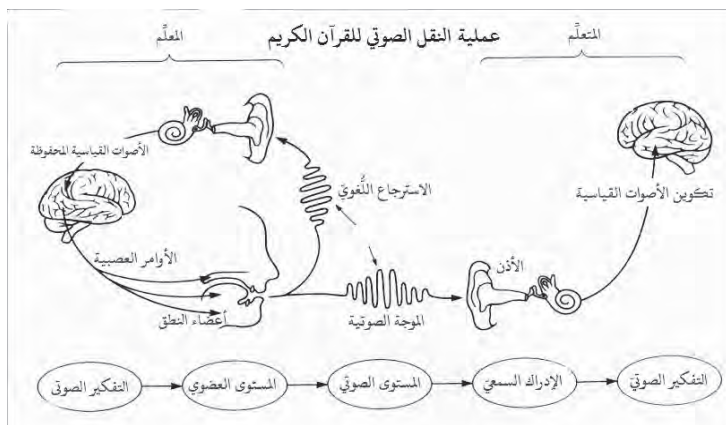
8 فعل ذلك فضيلة العلامة المقرئ الشيخ عبد الرزاق الحلبي رحمه الله - شيخ الجامع الأموي بدمشق - عند كبر سنه، في آخر سنتين من حياته، وعجزه عن الردِّ والتصحيح. أوكل بذلك إلى

المطلب الثاني: المواصفات المعيارية للطالب المتقن

يمكن تلخيص هذه المواصفات في خمسة شروط:

1. سلامة الإدراك السمعي للأصوات المستقبلية من المعلم. ومعنى الإدراك هو الوعي الصوتي لهذا الحرف وكيفية نطقه.
 2. سلامة أعضاء النطق. بأن تكون خالية من الآفات النطقية والسمعية.
 3. القدرة على تقليد الصوت المثالي المستقبل من المعلم.
 4. القدرة على تخزين هذه الأصوات في الدماغ.
 5. تحصيل الدراية والعلم بوجوه ما يقرؤه وأدلته من كلام الأئمة المشهود لهم بالتحقيق والإتقان.
- وبقدر تحقق المتعلم لهذه الشروط يكون نجاح عملية التلقي والمشافهة. (انظر الصورة رقم 2).

فإن عجز الطالب عن أداء حرف واحد فقط بسبب عيب خلقي، أو عادة نطقية متحكمة، كحال الأثلغ بالراء، وكان يجيد وصف الراء نظرياً فللمعلم أن يجيز قراءته، لكن ينص في الإجازة بأنه يجيد وصف الصواب نظرياً، وإن يكن قد تعذر عليه عملياً.



صورة رقم 2 عملية النقل الصوتي بين المعلم والمتعلم

فضيلة الشيخ الجامع المقرئ زياد حوراني حفظه الله، وهو الذي حدّثني بذلك.

ويلزم التنبيه هنا إلى أن هناك فروقاً فردية بين شخصٍ وشخصٍ كجودة الفك واعتدال اللسان، وصحة الأسنان⁹، لكن هذه الفروق يلزم أن لا تؤثر في المقاييس والمعايير المتفق عليها بين القراء، ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد أثبت الفروق الدقيقة بين الصحابة رضوان الله عليهم في قوله: ”وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب“¹⁰.

والخلاصة أن ميزان القراءة المتقنة يكمن في انضباط المعايير والمقاييس التي تلقاها الطالب من الشيخ المتقن، فإذا أحس المعلم بذلك أجازه، ومعنى أجزتك من المجيز للمجاز: أشهد أن المقاييس الدقيقة التي نقلتها إليك ولفظت بها في ختمه كاملة هي ذاتها المقاييس المحفوظة التي تلقيتها من مشايخي، وهنا تكمن بركة الإسناد؛ لعظم أمانة التلقي . (انظر الصورة رقم 2)

المطلب الثالث: ثبات الأداء القرآني وتفاوته عبر العصور

أولاً: التطور اللغوي سنة اللغات:

التطور اللغوي ناموس من نواميس الحياة يُصيب اللغات جميعاً، والإنسان ابن بيئته يكتسب منها العادات النطقية، التي تمكنه من التحدث بلغته بطلاقة. ولا شك أن اللغة العامة واللّهجة الخاصة يمران بسلسلة من التحولات الصوتية والدلالية عبر خط الزمن، نتيجة عوامل متعددة منها: التيسير¹¹، وكثرة الاستعمال - وهو أصل كبير من أصول التحول والتغير¹² - وازدياد المعرفة والظروف المتغيرة¹³، والحاجة

9 ذكر الإمام أبو العلاء الهمداني (ت 569 هـ) أموراً يتميز بها بعض القراء عن غيرهم، قال: ”وإن انضاف إلى ذلك حسن الصوت، وجودة الفك، وذراة اللسان، وصحة الأسنان، كان الكمال“ (التمهيد في معرفة التجويد ل50/ب).

10 أخرجه الترمذي في سننه برقم (3791)، ج 5/665، وقال عنه : حديث حسن صحيح.

11 ينظر: الحروف للغارابي ص 143 - 144.

12 ينظر: الخليل في العين 4/319 و 8/192، وسيبويه في الكتاب 1/295 و 2/162، والفراء معاني القرآن 1/1، والأخفش في معاني القرآن 1/214، والمازني في المنصف 2/227، وابن قتيبة في أدب الكاتب ص 613، والمبرد في المقتضب 2/144، والزجاج في معاني القرآن وإعرابه 1/148، وابن السراج في الأصول 1/431، والنحاس في إعراب القرآن 2/183، والسيرافي في المطبوع من شرح كتاب سيبويه 1/93، وقال في الإنصاف 1/73: إن أمثله لا تحصى. والسهيلي في نتائج الفكر ص 99.

13 ينظر: المغني للقاضي عبد الجبار 16/96.

والاضطرار¹⁴، والاحتكاك الذي يحصل بين الشعوب المختلفة، لكن هناك من التطورات اللغوية الفردية ما تأباه الجماعة اللغوية، ويعدونه من الانحرافات النطقية، وهذه الانحرافات إما أن تكون عيوباً في أصل الخلقة كالتأتأة والفأفة واللثغة، ومنها ما يكون عيوباً مكتسبة كالعجمة أو المخالطة بغير أبناء اللغة أو غير ذلك من الأسباب. ومهما يكن من أمر لهذه النواميس الطبيعية من تأثير على الألسنة، فقد حرصت الأمة - بواسطة القراء المتقنين - على حفظ الكيفية الصوتية المحفوظة بسرِّ قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: 9.

ثانياً : محافظة الأمة على الكيفية الأدائية المحفوظة:

لما كانت الأمة الإسلامية متعبدة بأن تقرأ القرآن العظيم على الكيفية الأدائية المحفوظة التي نزل بها بمضمون قوله تعالى ﴿وَرَزَّلْنَا الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ المزمل: 4، وكان معنى الترتيل هو معرفة الوقوف وتجويد الحروف¹⁵ حرص القراء المتقنون - على مرِّ العصور - في المحافظة على الكيفية المتلقاة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وكانوا يرون أن المبتدئ قد اعتادت أعضاؤه النطقية على وضع معين (لهجته الخاصة)، فإزاحته من هذا الوضع (اللهجة) إلى وضع آخر (الأداء القرآني)، ليس بالأمر اليسير، ويحتاج إلى رياضة كثيرة، حتى تعاد أعضاؤه الوضع الجديد، وتصير له تلاوة القرآن طبعاً وسجية. وهناك من العلماء من عرف التجويد بأنه "ملكة - أي كيفة راسخة في النفس، فإن الكيفة إذا لم تكن راسخة في النفس لا تسمى ملكة، بل تسمى حالة - يقتدر بها على إعطاء كل حرف حقه ومستحقه"¹⁶.

وهنا ينشأ سؤال: إن كانت الصورة الأدائية محفوظة فلماذا نلاحظ التفاوت على بعض ألسنة القارئين؟ يتفاوت الناس في أخذهم للقرآن الكريم بمقدار تشبُّههم بعاداتهم النطقية وتحليلهم عنها، وبمقدار همهمهم في الطلب والتحصيل والجد والاجتهاد؛ إذ الأصل في الصورة الأدائية المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحافظ عليها القراء بأمانة ودقة وينقلونها جيلاً عن جيل؛ لأن القراءة سنة متبعة¹⁷، غير أن

14 ينظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق ص 57.

15 كما فسره سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ينظر: النشر 1/ 225.

16 الرومي، شرح رسالة الدر النسيم 27/ أ.

17 "رَوَى عَنْ خَارِجَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، قَالَ: الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ" اهـ. شرح السنة للبخاري (4/ 512). وينظر: الداني، جامع البيان 2/ 860، وابن الجزري، النشر 1/ 35.

قراء القرآن الكريم متفاوتون في حمله وأدائه قوةً وضعفاً، قال ابن الجزري رحمه الله تعالى: "ونقل أبو القاسم الهذلي عن أبي بكر بن مجاهد أنه قال: لا تغتروا بكلِّ مقرئ إذ الناس على طبقات:

- فمنهم من حفظ الآية والآيتين والسورة والسورتين، ولا علم له غير ذلك فلا تؤخذ عنه القراءة، ولا تُنقل عنه الرواية ولا يُقرأ عليه.
 - ومنهم من حفظ الروايات، ولم يعلم معانيها ولا استنباطها من لغات العرب ونحوها، فلا تؤخذ عنه؛ لأنه ربما يصحّف.
 - ومنهم من يعلم العربية، ولا يتبع الأثر والمشايخ في القراءة فلا تُنقل عنه الرواية؛ لأنه ربما حسنت له العربية حرفاً ولم يقرأ به، والرواية متبعة والقراءة سنّة يأخذها الآخر عن الأوّل.
 - ومنهم من فهم التلاوة وعلم الرواية، وأخذ حظاً من الدراية من النحو واللغة، فتؤخذ منه الرواية ويُقصد للقراءة.
- قلت [أي: ابن الجزري]: فحسبك تمسكاً بقول هذا الإمام في المقرئ الذي يؤخذ عنه ويقصد¹⁸.

ثالثاً: أثر التدريبات النطقية في المحافظة على الكيفية الأدائية المحفوظة:

التدريبُ وتصحيحُ النطقِ سنّةٌ من سننِ العربِ في كلامها، واهتمَّ علماء البلاغة والبيان بهذا الجانب وبيّنوا أهميته في تحقيق الفصاحة في الكلام، وكانوا يعلمون أهمية التدريب النطقي في الكلام في حفظ ألسنتهم من التلكؤ اللغوي والانحراف النطقي، ويرون أنّ طول الصمّت يُفسد اللسان، وأنّ العضو إذا لم يستعمل سيؤدّي ذلك إلى هزاله وضعفه وضموره، قال الجاحظ (ت 255هـ/ 869م) مبيّناً أهمية الرياضة النطقية: "وطول الصمّت يُفسد اللسان... وإذا ترك الإنسان القول ماتت خواطره، وتبلدت نفسه، وفسد حسه. وكانوا يرون صبيانهم الأرجاز، ويعلمونهم المناقلات، ويأمرونهم برفع الصوت، وتحقيق الإعراب؛ لأنّ ذلك يفتق اللهاة ويفتح الجزم.

18 ابن الجزري، منجد المقرئين ص 10.

الرّاءات²⁴، قراءة تنفرُ عنها الطّباع، وتمجُّها القلوب والأسماع، بل القراءة السهلة العذبة الحلوّة اللطيفة، التي لا مَضْعُ فيها ولا لَوْك، ولا تعسّف ولا تكلف، ولا تصنّع ولا تنطّع، لا تخرج عن طباع العرب وكلام الفصحاء بوجهٍ من وجوه القراءات والأداء²⁵.

ووصف ابنُ البَنَاءِ البغداديُّ (ت 471 هـ/ 1078 م) الهيئةَ المحمودة والطريقةَ المقصودةَ في الأداء، فقال: “أحمدُ الأشياءِ عاقبةً، وأسدُّها ثاقبةً، وأعدلُها طريقةً، وأجملُها خليقةً، هو المُضَيُّ على سننٍ واحدٍ يقبلُهُ الغائبُ والشاهدُ:

لا تمضيغَ ولا تَضْجِيعَ، ولا تَمْطِيطَ ولا تقطيعَ، ولا علوّ صوتٍ ولا خفوتَ، ولا خروجَ من نُطْقٍ إلى سُكُوتٍ”²⁶.

وذكر ابنُ البَنَاءِ أنّ الطريقةَ المحمودة في القراءة هي إمّا بالطّبع أو الاكتساب، والاكتسابُ يكونُ بمجالسةِ القراء، والرّياضةِ بمجالسِ العلماء، والسمعِ ممّنْ وهبَتْ له تلك الطريقةَ المحمودة²⁷.

رابعاً: العيوب التي يلزم اجتنابها عند القراء:

اهتمت المعارف العربية الإسلامية بوصف عيوب الكلام واضطراباته عموماً، فالأطباءُ اهتمُّوا بالعوامل العضويّة التي تصيب الجهاز النطقيّ، وكيفية مداواتها العلاجية، وعيوب الكلام عندهم تحدث نتيجة: أورامٍ تصيب الدِّماغ ممّا قد ينتج عنه التلكؤ النطقيّ في الكلام. أو إلى أمراض اللِّسان: وتَرَجُّع إلى تشنُّج عصبه، أو خللٍ في أصل الخِلقة، أو نتيجة ضربةٍ أو سقطةٍ أدّت إلى تضرُّرٍ أو قطعٍ عصب اللِّسان. وربّما تَرَجُّع إلى أورام أو قروح فيه، أو استرخاء أو تشنُّج في عضلته، أو قصر الوترّة التي تحته، أو تشوُّه كعظمه أو قصره²⁸، أو إلى أمراض اللِّهاة، وقطعها

24 والخُضرم أوّل العنب، ويكون يابساً وفيه حموضة، وهو مجازٌ، وأظن أنه يعني ألا تكون الرّاء شديدة؛ لأنها حرف متوسِّط يجري فيه الصوتُ زماناً. بدليل قول ابن الجزريّ في النشر (1/ 219): ” فَيَأْتِي بِهَا مُحَضَّرَةً شَبِيهَةً بِالطَّاءِ ” اهـ.

25 النشر 1/ 213.

26 بيان العيوب ص 39.

27 بيان العيوب ص 40.

28 انظر: رسالة في اللُّغَة للكنديّ ص 531. وكامل الصنّاعة الطّبية 1/ 46.



نتيجة إصابتها بحادثة أو جراحة²⁹، أو إلى أمراض الحنجرة، وترجع إلى: آفة تحدث في عضل الحنجرة، كابتلالها عقب النزلات، أو لورم فيها، أو عقب الصياح، أو آفة تحل بالعصب، نتيجة جراحة، أو لضربة وسقطه عليها³⁰. أو إلى أمراض الجهاز التنفسي، لعلّة في عضل التنفس، أو الرّئة وقصبتها³¹. أو إلى أمراض الأسنان، كقلع الأضراس، أو انكسار الثنايا³².

واهتمّ الموسيقيون بعيوب الحنجرة والحلوق والتنفس لتأثيرها المباشر على الصوت وصنعة الغناء³³.

وأما علماء اللّغة والبلاغة والتجويد والقراءات، فقد اهتموا بوصف عيوب الجهاز السّمعي والكلامي، سواء أكانت عيوباً خلقية، أو مكتسبة، أو خارجة على الخطّ الأدائي الذي كانت تتكلم به العرب وقت نزول القرآن، وقد اهتموا وخاصةً المجودون منهم بالتمرينات والتدريبات النطقية التي تساعد على تصحيح الكلام كما تقدم الحديث عنه في النقطة السابقة.

وذكر ابن البّناء البغداديّ عدّة عيوب - فعلها بعض قراء زمانه، ويفعلها بعض قراء زماننا - يلزمُ القارئ أن يحترز عنها عند أداء القرآن، منها ما هو أدائيّ صوتي، ومنها ما هو حركيّ حسيّ، ونبه على أن هذه العيوب قد "كرهها العلماء بالقراءة وذوو المعرفة بالأخذ، وذكروا فيها التصانيف، وناهيك بصاحبنا أبي الحسين أحمد بن جعفر بن محمد بن عبد الله بن المنادي (ت 336هـ/ 947م) فإنه أخذ من الحظّ الأوفر والنصيب الأكثر"³⁴.

قال ابن البّناء: "وأما عيوب الأصوات التي يجب أن يجتنبها، فمن ذلك:

29 التصريف لمن عجز عن التأليف 1/ 25. ويبدو أنهم يقصدون باللّهاة الحنك اللّحمي (صفاق الحنك) والإضرار به، لا اللّحمة المسترخية على الحلق؛ إذ لا يضُرُّ قطعها بالصوت. (ينظر في هذه النقطة كتاب: المصطلحات الصوتية في التراث اللّغوي عند العرب 1/ 151)

30 الحاوي للرازي 3/ 170.

31 الحاوي في الطب للرازي 3/ 170.

32 البيان والتبيين 1/ 47.

33 حاوي الفنون ص 49 - 55.

34 بيان العيوب ص 39.



ليست من التجويد في شيء، قال: “ثُمَّ إِنِّي أَلْفَيْتُ جَمَاعَةً مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ مِنْ قِرَاءِ زَمَانِنَا قَدْ اعْتَمَدُوا فِي حِفْظِ الْقُرْآنِ عَلَى الْمُصْحَفِ، وَفِي عِلْمِهِ عَلَى الصُّحُفِ، فَالْمُتَنَاهِي مِنْهُمْ إِذَا حَرَّكَ رَأْسَهُ، وَضَيَّقَ عِنْدَ الْقِرَاءَةِ أَنْفَاسَهُ، وَدَرَّتْ أَوْدَاجُهُ، وَاحْتَدَّتْ مَزَاجُهُ، وَأَفْرَطَ فِي الْحَرَكَاتِ، وَرَعَدَ الْمَدَّاتِ، وَغَلَطَ الرِّاءَاتِ وَاللَّامَاتِ، يَرَى أَنَّهُ قَدْ بَالَعَ فِي تَجْوِيدِ الْقِرَاءَةِ وَتَرْتِيلِهَا وَتَحْقِيقِ التَّلَاوَةِ وَتَرْسِيلِهَا”³⁸.

والخلاصة أن الذي يميّز به علماء التجويد عن سابقهم من علماء العربية هو تنبيههم على العيوب النطقية التي تجري بها عادات الناس اللغوية عند قراءتهم لكتاب الله تعالى، وكذا تنبيههم على الاحتراوات النطقية التي يجب استعمالها حتى لا يقع الإنسان في تلك العيوب، ومن هنا كانت حياة علم التجويد إلى عصرنا هذا، فكل عالم كان يرصد الأخطاء الأدائية التي تجري في عصره من قبل متعلّمي القراءة، ويصف الدواء الشافي لها. وهنا ملاحظة مهمة يلزم التنبيه لها، وهي أنه كلما تحكمت عادات الناس النطقية بصوت ما، وخرجت عن الخط الأدائي المعياري للقرآن الكريم كلما زادت عناية القراء برصد هذا الانحراف والتنبيه على كيفية الاحتراز منه، ولعل قضية مثل قضية الضاد وانحرافها على ألسنة الناس شغلت علماء العربية والتجويد منذ عهد سيبويه³⁹ إلى عصرنا هذا، وعلى قدر الداء يأتي الدواء.

ومن أمثلة ذلك الرصد ما نقله الإمام ابن غازي - في شرحه للمقدمة الجزرية للإمام ابن الجزري، وبعد تعداده للانحرافات الأدائية في نطق الضاد - من مشاهداته لبعض من ينطق بالضاد نوناً مفخمة، وأنه لم يكن موجوداً في زمن ابن الجزري، قال ابن غازي (ت1084هـ/1673م): ”اختلفت ألسنة الناس في النطق بها، فمنهم من يخرجها من غير مخرجها، فيبدلها طاءً، ومنهم من يبدلها لاماً مفخمة، ومنهم من يخرجها طاءً مطلقاً؛ لأنها تشاركها في الصفات وتزيد عليها بالاستطالة، فلولا الاستطالة واختلاف المخرجين لكانت طاءً، ولهذا حذر الناظم⁴⁰ من إخراجها

38 التمهيد في معرفة التجويد ص 130.

39 منذ تصنيفه للضاد الضعيفة ضمن الحروف الفرعية التي لا تستحسن في تلاوة القرآن والأشعار، وفي حديثه عن إبدالها لاماً في باب ما ما كان شاذاً مما خففوا على ألسنتهم وليس بمطرود. (الكتاب 4/ 432 و 483).

40 أي ابن الجزري لأنه يشرح مقدمته.

ظاء فقط، فإنه الغالب، ولهذا لو أُبدل ضاداً بظاءٍ في الفاتحة لم تصحَّ قراءته لتلك الكلمة. ومنهم من يمزجه بالدال، ومنهم من يُشْمُهُ الزَّاي، ومنهم من يُشوبها بالظاء المعجّمة، وادّعى أن هذا هو مخرجها، وأنه صوابٌ. وهو خطأٌ منه محضٌ لا يجوز أن يؤخّذ به، وقد غفل عن مخرجها، والاستطالة التي فيها. وقد شاهدنا من يخرجها نوناً مفخّمة. وكان هذا لم يكن موجوداً في زمن الناظم، وكلُّ ذلك لا يجوز⁴¹.

المبحث الثاني: المتغير في علم التجويد (توصيف الأئمة للظواهر الأدائية)

المطلب الأول: أهمية نصوص كتب التجويد الأصيلة في ضبط عملية الأداء تكمن أهمية النصوص في أمور عدة، أهمها: الاطمئنان إلى سلامة الرواية المنقولة، والتعليل لها، والنظر إلى تعدّد الفهوم تجاه الظاهرة الأدائية والاستفادة منها.

وتنقسم المعارف العلمية في كتب علم التجويد والقراءات إلى قسمين:

القسم الأول: قسمٌ خاصٌّ بتوصيف الرواية والأداء وذكر الأسانيد، وهو رافدٌ مهمٌّ للتلقّي المنطوق، ويمكن إلحاقه به والحكم عليه بأنه من الثابت في علم التجويد. وهو الذي يرجع إليه القراء في ترجيح الأداء عند الاختلاف، ويتضمّن هذا القسم عدة صور خاصّة بالأداء، منها:

أولاً: ما الحكم إذا اختلف أداءان في وجه من أوجه القرآن العزيز، وكلُّ واحد منهما يقول لصاحبه: "هكذا قرأتُ"؟

الحكم حينئذ أن ينظر إلى أمرين: شهرة وجه أدائيّ دون الآخر. والثاني: شهرة النصوص الأصيلة التي تنصّر أحد الأداءين فيؤخذ بها. ولا يكفي القارئ أن يقول: "هكذا قرأتُ" حتى يكون كلامه صواباً، بل لا بد أن يُساعده النص في ذلك، عملاً بكلام الإمام الجليل مكّي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ/1045م)، قال: "وما نُقل بتلاوةٍ ولم يُؤيّدْه نصٌّ كتابٍ، فالوهم والغلطُ ممكِنٌ ممّن نقله، إذ هو بشرٌ، وإنّما تعلّق القراء بنصوص الكتب؛ لأنّها عندهم أثبت في الحفظ، لأنّ الحفظ يدخّله

41 الدرر المنظمة البهية في حل ألفاظ الجزرية 130/أ.

والقسم الثاني: قسمٌ خاصٌّ بتوجيه القسم الأول، والكشف عن معانيه، وما يرفد ذلك من علوم متصلة به كالنحو والصرف واللغة وما يتعلّق به بسبب من علوم القرآن... إلخ، وهو الذي يتغير بتغير نمطية العصر وثقافته وانفعال الناس تجاه القسم الأول، قال ابن الباذش عن القسم الثالث من الإدغام مفرّقاً بين الصورة الأدائية والتوصيف: “ وهذا الباب طريقُهُ الرّواية، وإنما يرتدف التعليل على مرويّ⁴⁴ .

المطلب الثاني: تفاوت عبارات المصنّفين في كتبهم

يتفاوت توصيف الصورة الأدائية في عبارات المصنّفين قوة وضعفاً؛ لأنّ ملكات الناس وفهومهم تختلف إزاء الظواهر التي يفعلون تجاهها. ومن هنا أجاب الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170 هـ / 786 م) عن سؤال وجه إليه عن العلل التي يذكرها في كلام العرب مقررّاً قابلية التفاوت في التوصيف، قال السيوطي: “ وذكر بعض شيوخنا أن الخليل بن أحمد - رحمه الله - سئل عن العلل التي يعتل بها في النحو، فقيل له: عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟

فأجاب رحمه الله: إن العرب نطقت على سجيّتها وطباعها. وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها عللها، وإن لم يُثقل ذكرٌ عنها. واعتللت أنا بما عندي أنه علّة لما عللته منه. فإن أكن أصبت العلّة فهو الذي التمسّت، وإن تكن هناك علّة له.

فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً مُحكّمة البناء، عجيبية النظم والأقسام، وقد صحّت عنده حكمهً بانيها، بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة، فكلمها وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنما فعل هذا هكذا لعلّة كذا وكذا، ولسبب كذا كذا؛ سنحت له بياله محتملةً لذلك، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعّل ذلك للعلّة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة. إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علّة لذلك، فإن سنح لغيري علّة لما عللته... هي أليق مما ذكرته بالمعلول فليات بها⁴⁵.

ومن أجل هذا يلجأ المحقّقون إلى اختيار كتب بعينها اشتهر أصحابها بالدقّة والضبط والأمانة والنقل الصحيح في التوصيف؛ لتكون مراجع في هذا العلم، كما سيأتي في المطلب القادم.

44 الإقناع 1/ 194.

45 السيوطي، الاقتراح في أصول النحو ص 273.

والأسوة في ذلك مثلاً ما فعله أئمة العربية والتجويد من تقديمهم كلام سيبويه على غيره فمن أمثلة ذلك ترتيبه لمخارج الحروف وصفاتها، قال ابن جنّي: “فهذا هو ترتيب الحروف على مذاقها وتضعدها... ممّا رتبّه سيبويه وتلاه أصحابه عليه، وهو الصواب الذي يشهد له التأمل بصحته”⁴⁷. وقال الداني: “اعلموا أنّ قُطِبَ التجويد وملاك التحقيق معرفة مخارج الحروف وصفاتها التي بها ينفصل بعضها من بعض وإن اشترك في المخرج. وأنا أذكر ذلك على مذهب سيبويه خاصة؛ إذ هو الصحيح المَعوّل عليه، إن شاء الله تعالى”⁴⁸. وقال القرطبي: “أمّا تحقيق ذواتها وذكُرَ مخارجها، وتبيين أجناسها، وذكُرَ مراتبها في الاطراد فنذكره على ما ذكره سيبويه رضي الله عنه ورتبه... وتلاه أصحابه وغيرهم من المتأخرين عليه؛ لأنّه المُعتمَد”⁴⁹.

ثانياً: تجمع المعارف التي وصفت الرواية والأداء والأسانيد في هذه الكتب، وترتب زنياً كالآتي:

أ- التوصيفات المتفقة وشروحاتها. وهو أحد مرجحات الاختيار عند أكثر القراء المحققين، إذ كثيراً ما يكون الحسم في التُصوص لما عليه أكثر القراء أو الجمهور أو الجماعة⁵⁰.

ب- التوصيفات المنفردة وشروحاتها وعلة الانفراد إن وجدت، فربما تكون من سهو أو خطأ أو سبق قلم، قال الإمام ابن الجزري رحمه الله: “والسهو قد يكون في الخط، وقد يكون في اللفظ، وقد يكون في الحفظ”⁵¹. فهذه التوصيفات المنفردة - إن لم تعضد ما عليه الجماعة - لا يسلم بها، وقد قال الإمام ابن الجزري رحمه الله تعالى: “فغير مسلم أنّ رواية شخصٍ انفرد بها عن الجَمِّ الغفير تقضي عليهم مع إعلال الأئمة لها وردّها”⁵².

47 سر صناعة الإعراب 1/ 45 - 46.

48 التحديد ص 102.

49 الموضح ص 77.

50 ينظر على سبيل المثال: الداني، جامع البيان 1/ 273، و395 و405 و415 وغيرها. والهدلي، الكامل ص 534، و550 و558، وغيرها، والواسطي، الكنز في القراءات العشر 1/ 195 و201، وابن الجزري، النشر 1/ 399 و486 و175/ 2 وغيرها.

51 النشر 1/ 283.

52 النشر 2/ 177. قال ذلك الإمام ابن الجزري في معرض ردّه على الإمام أبي شامة لمّا ذكر أنّ روايةً انفرد بها بعض الأئمة تقضي على جميع الروايات المنقولة عن أكثر القراء.

ج- المصطلحات أو اللغة المستعملة ودلالاتها. وهذه نقطة في غاية الأهمية، إذ يلزم قراءة مصطلحات النصوص ودلالاتها في عصورها؛ وخاصة فيما يتعلق بتوصيف الأوجه الأدائية (الثابت في التجويد)، من أمثلة ذلك: مصطلح "التشديد"، إذ الشائع استعماله بمعنى الإدغام، لكن بعض المتقدمين قد استعماله بمعنى المتحرك من الحروف. حكى الداني في الكلمة القرآنية [وَتَعِيهَا]: "وروى سليمان بن منصور عن سُلَيْم: التاء: نصب، والعين: خفض، والياء: نصبٌ مشددة. قال الداني: والتشديد الذي هو إدخال حرف ساكن في حرف متحرك، ورفع اللسان بهما رفعة واحدة لحن. وقد يجوز أن يُراد به ههنا تحريك الياء، على الاتساع والمجاز، كما قال يونس عن وَرْث عن نافع في قوله: [أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا] و [يَوْمَ ظَعَنَكُم]: مشددة. وقال هشام عن ابن عامر: [أَحَدَ عَشَرَ] و [تِسْعَةَ عَشَرَ]: مشددة، يريدان: حركة العين. وإذا أُريد به ذلك صار اختلافاً في العبارة لا اختلافاً في القراءة"⁵³.

ومن أجل هذا الاختلاف في دلالة العبارات وغيرها نبه الداني على ذلك بقوله: "وذلك كله من الاتساع الذي قد يَعْلُطُ في تأويله وكيفية حقيقته كثير من الناس، لخروجه عن الاستعمال والعادة، فلا ينبغي لذي لب وفهم أن يجعل اختلاف ألفاظ الناقلين في هذا ونحوه اختلافاً في القراءة، ولا سيما إذا احتتمل التأويل، بل يُلْزَمُ رَدُّهُ إِلَى الإجماع، وبالله التوفيق"⁵⁴.

ثالثاً: يختار من الكتب الحديثة ما يساعد على شرح كلام هؤلاء الأئمة وتفنيده والبناء عليه، ولا يجوز أن يُجمع بين صاحب المائدة والمقتات عليها في التوصيف، ولا إلى الفرع مقارناً بالأصل، فلا يقال مثلاً نظر سيبويه و(سين) من المعاصرين في هذه المسألة.. إلا إن كان المتأخر يملك مؤهلات المتقدم وشروطه فيوضح غامضاً في توصيف المتقدم أو يلخصه أو يجمله أو يبين حدوده المعرفية، أو يضيف إضافة معرفية حول المسألة باستنباط صحيح وحجة واضحة.

والأدب مع العلماء مطلوب، والتقرب إلى الله بمحبتهم مرغوب، لكن مناقشة آرائهم والاحتجاج لهم أو عليهم مع الاستدلال، مع كامل الأدب والتوقير لهم لا ينافي

53 جامع البيان ل 238 / أ.

54 جامع البيان ل 238 / أ.

الأدب، بل هو من خصائص حياة العلم وتقدمه، وإلا جمد العلم وبقي محصوراً في مسائل تلوكها الأجيال بفهم وبلا فهم.

ودليل ذلك كلامُ إمام من أئمة العربية يؤصّل لنا هذا المنهج الدقيق، قال ابن جنّي في: ”فكلُّ من فُرِقَ له عن علّةٍ صحيحةٍ، وطريقٍ نهجَةٍ كان خليلٌ نفسه، وأبا عمرو فِكْرُه. إلا أننا - مع هذا الذي رأيناه وسوّغنا مرتكبه - لا نسمح له بالإقدام على مخالفة الجماعة التي قد طال بحثها وتقدّم نظرها، وتناثت أواخر على أوائل، وأعجازاً على كلاكل، والقوم الذين لا نشك في أن الله - سبحانه وتقدست أسماؤه - قد هداهم لهذا العلم الكريم، وأراهم وجه الحكمة في الترجيب [التوقير] له والتعظيم، وجعله ببركاتهم، وعلى أيدي طاعاتهم، خادماً للكتاب المنزل، وكلام نبيه المرسل، ووعوناً على فهمهما، ومعرفة ما أمر به أو نُهي عنه الثقلان منهما، إلا بعد أن يناهضه إتقاناً، ويثابته عرفاناً، ولا يُخلد إلى سانح خاطره، ولا إلى نزوة من نزوات تفكره. فإذا هو حذا على هذا المثال وياشر بإنعام تصفّحه أحناء الحال [أي: استغرق المسألة من جميع جوانبها] أمضى الرأي فيما يريه الله منه غير معازٍ به، ولا غاضٍ من السلف -رحمهم الله- في شيء منه. فإنه إذا فعل ذلك شدّد رأيه، وشبّع خاطره، وكان بالصواب مئّته [أي: جديراً به]، ومن التوفيق مظنّته، وقد قال أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: ما على الناس شيءٌ أضرّ من قولهم: ما ترك الأوّل للأخر شيئاً“⁵⁵.

رابعاً: صياغة أهمّ ما تضمّنته هذه الكتب من معلومات خاصّة بتوجيه القسم الأوّل (الخاصّ بالرواية والأداء)، والكشف عن معانيه بعبارة حديثة؛ لأنّ ما يصحّ في عصرٍ من معطياتٍ ربما لا يصحّ في عصرٍ آخر، وعلى الدارس أن يقرأ المعلومات في عصورها ويبنى عليها ويستفيد منها ويلبسها الثوب الذي يناسب نمطية عصره، وفي هذا يقول ابن رشيّق القيرواني: “قد يُخالَف القديم إلى ما هو أليقُّ بالوقت وأشكّلُ بأهله“⁵⁶. فنحن لا نستطيع أن نلوم العصور القديمة بعدم وجود حواسيب آلية عندها؛ لأن هذا من معطيات عصرنا ونمطيّته.

خامساً: الاستفادة من معطيات العصر الحديث ومعلوماته في توجيه الكيفية الأدائية المحفوظة، كاللوحات التي قدّمت في مخارج الحروف وصفاتها مثلاً.

55 الخصائص 1/ 190.

56 العمدة لابن رشيّق القيرواني 1/ 301.

وأخيراً لعلّ هذه المنهجية المقترحة تساهم في وضع لبناتٍ لبناء علم تأصيليّ معاصر على أسس علمية واضحة متفق عليها بين الباحثين، والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة وأبرز النتائج

بعد هذا التطواف في الثابت والمتغير في علم التجويد، أظهر البحث ما يأتي:

1. النّقل الصّوتيّ للقرآن العظيم الذي يقوم به السادة القراء المتقنون - على مرّ العصور - هو خصيصةٌ من خصائص هذه الأمة، وأساس متينٌ وركن مكينٌ في حفظ أصوات القرآن وحمايتها على الكيفية المتلقاة من الحضرة الأفصحية النبوية صلى الله عليه وسلّم.

2. الثابت في علم التجويد هو الذي تقوم عليه عملية التلقّي للقرآن الكريم والمشافهة به بين المعلّم والمتعلّم، والمعايير الموزونة التي ينقلها المعلّم إلى المتعلّم.

3. هناك مواصفات معيارية يلزم تحقّقها في الشيخ المتقن، والطالب المتقن، والإجازة المتقنة.

4. الناس يتفاوت أخذهم للقرآن الكريم بمقدار تشبّثهم بعاداتهم النّطقية وتخليّهم عنها، وبمقدار همهم في الطلب والتحصيل والجدّ والاجتهاد.

5. الرواية والدراية صنوان متلازمان، وجعلهما الإمام ابن مجاهد من صفات القارئ المتقن، قال: "ومنهم من فهم التلاوة وعلم الرواية، وأخذ حظاً من الدراية من النّحو واللغة، فتؤخذ منه الرواية ويُقصد للقراءة".

6. أن الذي يميّز به علماء التجويد عن سابقهم من علماء العربية هو تنبيههم على العيوب النّطقية التي تجري بها عادات الناس اللغوية عند قراءتهم لكتاب الله تعالى، وكذا تنبيههم على الاحترازمات النّطقية التي يجب استعمالها حتى لا يقع الإنسان في تلك العيوب، ومن هنا كانت حياة علم التجويد إلى عصرنا هذا، فكلّ عالم كان يرصد الأخطاء الأدائية التي تجري في عصره من قبل متعلّمي القراءة، ويصنّف الدواء الشافي لها.

7. أن المعارف العلمية في كتب التجويد والقراءات تنقسم إلى قسمين: قسم خاصّ بتوصيف الرواية والأداء وذكر الأسانيد، وهو رافد مهمّ للتلقّي المنطوق،

ويمكن إلحاقه به والحكم عليه بأنه من الثابت في علم التجويد، وقسم ثانٍ خاص بتوجيه القسم الأول، والكشف عن معانيه، وما يرفد ذلك من علوم متصلة به كالنحو والصرف واللغة وما يتعلّق به بسبب من علوم القرآن... إلخ، وهو الذي يتغير بتغير نمطية العصر وثقافته وانفعال الناس تجاه القسم الأول.

8. يتفاوت توصيفُ الصورةِ الأدائيةِ وتعليلها في عبارات المصنّفين قوة وضعفاً؛ لأنّ ملكاتِ الناس وفهومهم تختلف إزاء الظواهر التي ينفعلون تجاهها.

9. أن من منهجية الاستمداد من مصنّفات علم التجويد لجوء العلماء المحقّقين إلى اختيار كتبٍ بعينها اشتهر أصحابها بالدقّة والضبط والأمانة والنقل الصحيح في التوصيف؛ لتكون مراجع في هذا العلم.

10. أن ضعف الهمم والملكات عند بعض الطلاب اليوم هما من العوائق الرئيسة في عزوفهم عن كتب التجويد الأصيلة.

11. قدّم البحث حلولاً مقترحة تحكّم عملية الأداء القرآني وكيفية الاستمداد من مصنّفات كتب التجويد.

12. أن الالتزام الأدبي مع العلماء والقراء وتوقيرهم من جهةٍ لا تعني التوقف عند عباراتهم وعدم مناقشتها والاحتجاج لها أو عليها مع الاستدلال، بل هو من خصائص حياة العلم وتقدّمه، وإلا جمد العلم وبقي محصوراً في مسائل تلوّكها الأجيال بفهمٍ وبلا فهمٍ.

أسأل الله عز وجل أن يكون هذا البحث نافعاً لقارئه، وبالله التوفيق . والحمد لله رب العالمين.

المراجع العلمية من المخطوط والمطبوع

الكتب المخطوطة

1. الدرر المنظمة البهية في حلّ ألفاظ الجزرية ، كيّ الدين منصور بن عيسى بن غازي الأنصاري الشافعيّ، نسخة مصورة عن المكتبة الأزهرية رقم عام 37615/ رقم خاص 1204قراءات

- إطار جامعة فرانكفورت - ألمانيا، يصدرها فؤاد سزكين، سلسلة عيون التراث، مج 31، طبع بالتصوير عن مخطوطة بشير آغا رقم (502)، مكتبة السلیمانیة، استانبول.
10. التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأسئلة الفقهية، لأبي محمد عليّ بن أحمد بن حزم الظاهريّ (ت 456 هـ)، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1959.
11. تمكين المديّ في آتى وآمن وآدم وشبهه، لمكيّ بن أبي طالب القيسيّ (ت 437 هـ)، تحقيق د. أحمد حسن فرحات، دار الأرقم، الكويت، ط1، 1404 هـ = 1984 م.
12. التمهيد في معرفة التجويد، لأبي العلاء الحسن بن أحمد الهمداني (ت 569 هـ)، تحقيق: غانم قدوري الحمد، دار عمار، الأردن، ط1، 1420 هـ = 2000 م.
13. جامع البيان في القراءات السبع، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني (المتوفى: 444 هـ)، جامعة الشارقة - الإمارات (أصل الكتاب رسائل ماجستير من جامعة أم القرى وتم التنسيق بين الرسائل وطباعتها بجامعة الشارقة)، ط1، 1428 هـ - 2007 م.
14. جامع البيان في القراءات السبع، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الدانيّ (ت 444 هـ)، من أول الكتاب إلى أوّل فرش الحروف، إعداد عبد المهيمن عبد السلام طحّان، رسالة دكتوراه مقدّمة إلى كليّة الشريعة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1406 هـ.
15. الجامع الكبير - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279 هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998 م.
16. الحروف، لأبي نصر الفارابيّ (ت 339 هـ)، حققه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت.
17. الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جنيّ (ت 392 هـ)، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

28. الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها، يوسف بن علي بن جبارة بن محمد بن عقيل بن سواده أبو القاسم الهذلي الشكري المغربي (المتوفى: 465هـ)، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ط1، 1428 هـ - 2007 م
29. كتاب سيويه، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، 1317 هـ.
30. كتاب سيويه، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ = 1983م.
31. الكنز في القراءات العشر، أبو محمد، عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علي ابن المبارك التاجر الواسطي المقرئ تاج الدين ويقال نجم الدين (المتوفى: 741هـ)، د. خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط1، 1425 هـ - 2004 م
32. المبسوط في القراءات العشر، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران الأصبهاني، تحقيق سبيع حمزة حاكمي، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط2، 1408 هـ = 1988 م.
33. المصطلحات الصوتية في التراث اللغوي عند العرب (من القرن الأول إلى القرن السادس الهجري)، عادل إبراهيم أبوشعر، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط1، 1436هـ - 2015م.
34. معاني القرآن، ليحيى بن زياد الفراء (207هـ)، تحقيق: أحمد نجاتي ومحمد النجار.
35. معاني القرآن وإعرابه، للزجاج أبي إسحاق إبراهيم بن السري (ت 311هـ)، تحقيق: د. عبد الجليل شلبي، عالم الكتب بيروت، ط1، 1408هـ = 1988م.
36. معاني القرآن، للأخفش سعيد بن مسعدة (ت 225 هـ)، تحقيق: د. عبد الأمير الورد، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1405هـ = 1985م.



37. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: طيار آلتى قولاج، مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي بإستانبول، ط3، 1416هـ - 1995م.
38. معيار العلم في المنطق، لأبي حامد الغزالي (ت 505 هـ)، شرح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ = 1990م.
39. المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبار (ت 415 هـ)، ج5 الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد الخضير، القاهرة، 1965م. ج16 إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولي، القاهرة 1965م.
40. المقتضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت 285 هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف، القاهرة، ط2، 1399م.
41. منجد المقرئين ومرشد الطالبين، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: 833هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ - 1999م
42. المنصف شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، لأبي الفتح عثمان بن جني النحوي (ت 392هـ)، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1373هـ = 1954م.
43. الموضح في التجويد، لعبد الوهاب القرطبي (ت 461هـ)، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان - الأردن، ط1، 1421هـ = 2000م.
44. نتائج الفكر في النحو، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي (ت 581 هـ)، تحقيق د. محمد إبراهيم البنا، دار الرياض للنشر والتوزيع.
45. النشر في القراءات العشر، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: 833 هـ)، اعتنى به علي محمد الضباع (المتوفى 1380 هـ)، المطبعة التجارية الكبرى.

“TECVİD İLMİNDE SABİT VE MÜTEĞAYYİR OLGUSU VE TECVİD KİTAPLARINDAN YARARLANMA YÖNTEMİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Doç. Dr. Yusuf ALEMDAR*

I. SUNUŞ

Öncelikle, gerek bu tebliğı dinleyecek kitle gerekse tüm tebliğlerin yer alacağı sempozyum bildiri kitabını okuyacak kesim, kahır ekseriyetle Türk insanı olacağı gerçeğinden hareketle; çoğunluğu oluşturan muhataplar açısından burada ele alınan mevzunun, hem daha iyi anlaşılmasına ve kavranmasına hem de tarafımızdan yapılacak değerlendirmenin daha verimli geçmesine ve sağlıklı sonuçlar doğurmasına katkıda bulunmak amacıyla tebliğ metninin geniş bir özetini takdim etmenin, çok doğru/yerinde bir giriş ve isabetli bir başlangıç olacağı kanaatindeyiz.

II. BİLDİRİNİN GENİŞ ÖZETİ

Bu araştırma, Tecvid İlmî'nde değişmeyen ve değişen şeyleri ele almanın yanı sıra Tecvid İlmî sahasında yazılan eserlerden yararlanma biçimine ilişkin metodik öneriler sunmaktadır. Çalışma bir giriş, iki bölüm ve bir de sonuçtan oluşmaktadır. Burada ana hatlarıyla Kur'an-ı Kerim'i öğreten ve öğrenenleri yakından ilgilendiren eda ile alâkalı ve o ölçüde de ehemmiyet arz eden usule yönelik birtakım meselelere değinilmiştir. Netice itibariyle varılan/ulaşılan birçok sonucun en önemlilerinden biri şudur: Tecvid İlmî'nde sabit olan şey, hoca ile talebe arasındaki Kur'an-ı Kerim'i telakki etme ameliyesi (algılama ve alma çalışması), karşılıklı müşafehe (ağızdan ağıza aktarma) işlemi ve öğretmenin öğrenciye naklettiğı ölçülü ayarlardır/şekillerdir. İnsanların Kur'an-ı Kerim'i ahz etme (birinden alıp öğrenme) dereceleri, nutukla ilgili âdetlerine (konuşma geleneklerine) yakınlıklarına/bağlılıklarına ve bundan

* Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi ve Tefsir Anabilim Dalı Başkanı



uzaklıklarına/kopukluklarına göre değişkenlik gösterir. Ayrıca ilim tahsilindeki gayretleri, ciddiyetleri ve uğraşları/çabaları bakımından da bu farklılıklar ortaya çıkar. Öte yandan Tecvid ve Kıraat kitaplarındaki ilmî bilgiler iki kısma ayrılır: Birincisi; rivayet, eda ve isnatların zikrine ait/özgü olandır ki bu sözlü telakki/aktarım için önemlidir. İkincisi ise ilk bölümün tevcihî manalarının açığa çıkarılması ve neticelerin belirlenmesine hastır/dairdir. Belirtildiğine göre çalışmada, Tecvid kitaplarından istifade etme kapsamında usulle alâkalı olarak sunulan öneriler, güvenilir âlimlerin ve kitapların tercihi/seçimi ile buralardaki tabirlerin ve delâletlerin keşfine dayanmaktadır. Bu da söylendiği kadarıyla bu çağın/günümüzün asıl modern Tecvid İlmî'ni inşa bağlamında verdiği bilgilerden faydalanmakla olacaktır.

Tebliğci, asıl konuya girmeden önce ana problemi tespit sadedinde kendince bir dizi soru sormakta ve bunların başında da esas soru olarak şunu yöneltmektedir: “Tecvid İlmî’nde sabit ve değişken şeyler nelerdir?” Bunun altında ise şu tali soruları sıralamaktadır:

- İtkan sahibi/yetkin hocanın ve icazetin özellikleri nelerdir?
- Eda suretleri/şekilleri korunmuşsa kârîler arasında niçin ayrılık görülmektedir?
- Kur’an(’ın) edası, naslara mı tabidir/bağlıdır yoksa böyle bir şey yok mudur? Yahut eda, başlı başına bağımsız bir olgu mudur?
- Telakki ve müşafehe amelîyesinde/uygulamasında öncü olan (ilk el kaynak) kitaplarındaki nasların (nass hükmündeki bilgi ve verilerin) önemi nedir?
- Musanniflerin ifadeleri neden birbirinden farklıdır?
- Ana kaynak niteliğindeki Tecvid kitaplarının okunmasını engelleyen şeyler nelerdir?
- Tecvid kitaplarından ayıklama yapabilmeyi sağlayan metodik öneriler var mıdır?
- Ulemanın ibarelerini (söylediklerini ve yazdıklarını) tahsil ve tahkik ederken (öğrenirken ve incelerken) edep/saygı ile kutsama/yüceltme arasındaki ayırım nedir?

Tebliğci, çalışmanın kapsamı noktasında bunun, H. II. (İkinci Hicrî) asırla H. X. (Onuncu Hicrî) asırlar arasında telif edilmiş/yazılmış Arapça Tecvid ve Kıraat kitaplarını içerdiğini ve bunlarla sınırlı tutulduğunu belirt-



mektedir. Bildirinin önemi ve amaçları konusunda ise çağdaş kâriilerin ihtilaf ettikleri edaya ilişkin hususlarda nasıl hareket edileceğine dair birtakım temel prensiplerin verilmesinin hedeflendiğini ve bu sebeple de şu hususlar(ın) üzerinde durulduğunu vurgulamaktadır:

- İtkan sahibi hoca, talebe ve icazete yönelik kıyasî vasıfları ortaya çıkarmak.
- Kâriilerde gözlemlenen Kur'an edalarındaki farklılıkların gerekçelerini tespit etmek.
- Temel Tecvid kitaplarının önemini ve bu kitaplarda yazarların ifadelerindeki ayrılıkların sebebini göstermek.
- Kur'an'ın eda amelîyesine (sözlü icra işlemine) hükmedecek ve Tecvid kitaplarından faydalanmayı temin edecek bir tavsiyede bulunmak.
- Bir yandan âlim ve kâriilere karşı edebe riayetin hükmünü/lüzumunu belirtmek, diğer yandan onların görüşlerini münakaşa edebilmenin/tartışabilmenin hükmünü/gerekliğini ortaya koymak.

Tebliğci, kendinden önceki çalışmalara değinirken sempozyum vesilesiyle incelediğini söylediği bu mevzuyu, bundan önce münferit olarak (tek başına) ele alan bir başka araştırma bulamadığının bilhassa altını çizmektedir.

Bu kısa çalışmada nitel/niteleyici ve çözümleyici bir metot takip ettiğini dile getiren tebliğci, bildirisini hazırlarken bir mukaddime, iki ana başlık ile bunların altında diğer alt başlıklar ve bir de neticeden ibaret olmak üzere araştırmasını şu şekilde plânlayıp düzenlediğini söylemektedir:

Birinci Bölüm: Tecvid İlmi'nde Sabit/Kalıcı Olan Şeyler (Kur'an-ı Kerim'in Fonetik Olarak Nakil Amelîyesi)

- İtkan sahibi (yetkin) hocanın kriterleri
- İtkan sahibi (yeterli) talebenin özellikleri
- Zaman içerisinde Kur'an edasının sebatı (değişmeden öylece sabit kalması) ve tagayyürü (değişkenliği)

İkinci Bölüm: Tecvid İlmi'nde Müteğayyir/Değişken Olan Şeyler (Edaya Yönelik Olgulara İlişkin İmamların Nitelemeleri)

- Eda amelîyesini zapt konusunda orijinal Tecvid kitaplarındaki nasların önemi



- Musanniflerin/müelliflerin (kaleme aldıkları) kitaplarında yer alan ibarelerdeki farklılık

- Tecvid İlmî'ne dair tasnif edilen/yazılan kitaplardan yararlanma metodu
Sonuç ve En Bariz Neticeler (Öne Çıkan Şeyler).

Buna göre tebliğ sahibi, “*Tecvid İlmî’nde Sabit Olan (Hiç Değişmeden Kalan) Şeyler (Kur’an-ı Kerim’in Fonetik Olarak Nakil Ameliyesi)*” başlığını taşıyan birinci bölümde özetle şunları dile getirmektedir:

Hiz. Peygamber (s.a.s.), Rabbi’nin emriyle Kur’an’ı, Übeyy b. Ka’b’a arz etti ki o da ümmete öğretsin. Çünkü (dil araçlarıyla) fonetik olarak nakil (sözlü icra tarzında aktarma) Kur’an’ın seslerini muhafaza (telaffuz ve eda biçimlerini koruma) noktasında sağlam bir esastır/dayanaktır. Sahabeler de bu emaneti, Hiz. Peygamber’den (s.a.s.) aldılar. Sonraki nesil de onlardan taze/saf bir şekilde ilk öğretmenin ağzından duydukları gibi (bozulmamış hâlde) aldılar. Böylece kıraat âlimleri arasında (zamanın şartlarına göre) şefevî dakik/anlık metotlar oluştu. Bu ilmin hocalarının ağızlarını, hakiki anlamda bu ilim için en emîn (güvenilir ve korunaklı) yer olarak gördüler.

(Öyle ki) Kur’an’ın, Mushaf’tan/Kitap’tan ahzini/talimini kınarlardı ve böyle yapanları “*Mushafî/Mushafçı*” tabiriyle yaftalarlardı. Hâfız Ebû Alâ Hemezânî (ö. 569/1174) senetli olarak Süleymân b. Musa’nın şöyle dediğini rivayet eder/söyler: “Kur’an’ı Mushafilere/Mushafçılara okumayın ve ilmi, sayfalardan (yazılı metinlerden) alarak öğrenmeyin.”

- İtkan Sahibi (Donanımlı ve Yetkin) Hocanın Kriterleri

Dört ölçü(t) bulunmaktadır:

- Dimağdaki dakik (birebir anlık) sesle ilgili ölçülerin sahih (doğru-düzgün) olması. Yani hocanın kendi hocalarından aldığı ve icazet verdikleri muhafaza edilen seslerin sağlıklı olması. Açıkçası, kendisine gelen bu sesleri öğrenciye arz edebilmeli.

- Nutuk azalarının sağlam olması. Kulak veya (ağız ve dudak da dâhil) dil sistemine herhangi bir özür arız olmamış olacak.

- Ses dalgalarının, yani tatbikî/uygulamalı olarak okunan kıraatin selâmeti ve bunun dimağda muhafazası. Böylece öğrenci hocanın lafzını aktarabilecek.

- Okuduklarına dair dirayet ve ilim (sahibi olacak). Ayrıca bunları muteber ve tahkik ile itkan ehli olduğuna şahadet edilen âlimlerden delillendirme. İmam İbn Mücâhid, kârilerden belli vecihler/türler zikrettikten sonra şöyle

demiştir: “Onlardan kimisi de tilaveti anlamış ve rivayeti bilmiş, nahiv ve dil hususunda da nasibini almıştır. İşte böylesinden rivayet alınır ve kıraat için kendisine gidilir.”

Hocanın dilinde, kulağında veya dimağında bir afet (arıza, noksanlık ve zafiyet) meydana gelirse bakılır: Bu afet, dimağdaki korunmuş ölçülerle ilişkiliyse, yani okuduğunu unutmuşsa ya da ezberlediğinde şüphe etmişse onun akranlarına yahut en sağlam talebesine başvurulur. Onlardan, hocasına nasıl okuduğu öğrenilir. Böyle yapılmasının delili ise İmam Âsım b. Ebî Necûd’un (ö. 127/745) kıraatinin ravisi olan İmam Ebû Bekr Şube b. Ayyâş’a (ö. 193/809) okuyanların en iyilerinden biri olan İmam Ebû Yusuf Aşâ’nın (ö. 200/816) zikrettikleridir ki İmam İbn Mihrân (ö. 381/991) onun hakkında şöyle demiştir: “Ebû Bekr’e okuyup ondan alanların en iyisi, en zapt sahibi, en sağlam Ebû Yusuf Aşâ’dır.” Ebû Yusuf şunları anlatmıştır: “Ebû Bekr b. Ayyâş bana şöyle dedi: Ey Ebû Yusuf! Ben, İmam Benî Seyyid’in arkasında namaz kılıyordum; o, kıraatimi bana karıştırdı. Kıraat konusunda senden daha sağlam birisini bilmiyor/tanımiyorum. Bana kıraati öğret. Sonra da ona arz etmeye başladım. Ben ona okuyor, insanlar da Âsım’ın kıraatini benim bu okuduğum derse göre Ebû Bekr’den yazıyorlar/dikte ediyorlardı.”

Eğer hatırlaması güç hâle gelmişse (zihnî melekelerinde bir arıza oluşmuş ve hafızada bir gerileme/unutkanlık zuhur etmişse) okutmayı bırakmalıdır. İmam Kunbul’un da ölümünden yedi sene evvel okutmayı terk ettiğini söylüyor.

Kulaktan sıkıntısı olursa, örneğin, öğrencisini duyamazsa (işitme sorunu/sıkıntısı yaşamaya başlamışsa) yine okutmayı bırakır. Nutuk azalarıyla alâkalı (konuşma yeteneğiyle ilgili) bir arıza/problem olursa ve dakik sesleri aktarmaktan (telaffuzları taklit ve tekrar etmekten) aciz olursa/kalırsa ya toptan okutmaktan elini-eteğini keser/çeker ya da en sağlam öğrencisini meclisinde hazır bulundurur ve bu talebe, onun yerine okuyanları tashih/düzeltilme ve reddini/tekrarını yapar.

• İtikan Sahibi (Yetenekli ve Yeterli) Talebenin Özellikleri

Beş şart vardır:

- Hocadan gelen sesleri duyma konusunda idrakinde/algılamasında sorun olmayacak. İdraktan kasıt, harflerin seslerini ve nutuk etme (telaffuz etme/söyleme) keyfiyetini/şeklini bellemedir (becerisini göstermedir).

- Nutuk azalarında (lisanında/konuşmasında, ağızında, dudaklarında ve dilinde) problem olmayacak.



- Hocadan gelen örnek sesleri taklit etme kabiliyeti (yetisi/yeteneği) olacak.

- Bu sesleri dimağda saklayabilecek (her defasında kullanmak üzere hafızada canlı/diri tutacak ve unutmayacak).

- Tahkik ve itkan (hassas/dikkatli ve yetkinlik) sahibi imamların sözlerinden delilleri bilecek ve okuduklarına dair ilim/bilgi ve dirayet/yeterlilik sahibi (donanımlı) olacak.

Öğrenci, sadece bir harfi edadan aciz olursa bu da yaratılıştan veya hâkim nutuk geleneğinden (kendisinde küçüklükten/çocukluktan beri alışkanlık hâline gelen baskın konuşma sitilinden) kaynaklansa; söz gelimi, *râ harfini* telaffuz edemeyen ancak bu harfin vasıflarını iyi bir şekilde bilen kimse gibi. Hoca, bu öğrencisine kıraat alanında icazet verebilir ancak bu harfi, tatbik (telaffuz etme/söyleme) bakımından özürlü olduğunu ama nazari olarak bunu bildiğini yazılı olarak belirtecek.

- Zaman İçerisinde Kur'an Edasının Sebâtı/Kalıcılığı ve Değişkenliği

- Diller, genel özellikleri itibariyle gelişme gösterirler (bu arada değişime de uğrarlar). Ancak Kur'an dili/fonetigi -üzerinden yüzyıllarca uzun zaman geçmesine rağmen- itkan sahibi kârieler tarafından bugüne değin salimen nakledilegelmiştir.

- Dil, okumadığında (sürekli tekrar etmediğinde) değişkenlik arz eder. Nitekim Tecvid, bir melekedir. Tedrîbi/provayı gerektirir. Çok mümarese/alıştırma ile tabiat (alışkanlık/bağışıklık) ve seciye/huy hâline getirilmelidir. Böylece hıfz edilen/korunan, ezberlenen eda keyfiyeti (icra biçimi), değişmeden ümmet tarafından muhafaza edilir/korunur. Buna rağmen yine de bazı kârieler arasında okumada ayrılık olabilir. Çünkü insanların kıraati alma konusundaki güç ve zayıflıkları (yetenek ve zafiyetleri/fazlalık ve eksiklikleri), kabiliyetleri/becerileri farklıdır. Bu yüzden Ebû Bekr b. Mücâhid, herkes-ten kıraatin alınamayacağını şu şekilde anlatır: Kimisi bir iki ayet ve bir iki sure ezberler ama kıraate dair hiç bilgisi yoktur. Bunlardan kıraat alınmaz. Kimisi rivayetleri ezberler ama anlamlarını ve dildeki nahiv olarak çıkarımlarını bilmez. Bundan da alınmaz, çünkü tashif yapabilir (yanılarak veya bilmeyerek lafızları yanlış yazabilir). Kimi de Arapça'yı bilir ama rivayet(i) ve hoca(yı) takip etmez. Bunlardan rivayet nakledilmez. Çünkü bu kişinin bir harfi telaffuzu, Arapçası'ndan dolayı güzel olabilir ama o bunu herhangi birinden okumamıştır. Hâlbuki rivayete tabi olunur/olunmalıdır ve kıraat de



sünnettir. Sonra gelen öncesinden/öncekinden alır. Dile vakıf olan, tilavetten anlayan, rivayeti bilen kimselerden ise nakil de alınır ve (alınmanın ötesinde) bu kimseden kıraat almak için (özel) gayret sarf edilir.

- Hafız Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052) şöyle diyor: Tecvid, dili ve ağız evirip çevirmek, sesi titretmek, medleri kesmek, ğunneleri nağmeli yapmak, (dolayısıyla) insan doğasında nefret uyandıran okuyuş (tarzı) değildir. Asıl Tecvid, içerisinde tasannû'/yapmacıklık, zorlama olmayan, Arapların tabiatından/yapısından, fasihlerin kelâmından; yani eda ve kıraat vecihlerinden (dışarı) çıkmayan kolay ve tatlı okuyuştur.

- İbn Bennâ el-Bağdadî (ö. 471/1078) ise bu bahsedilen okuyuşun, ya kişinin mizacından/karakterinden ya da iktisapla/çalışmakla olacağını (kazanılacağını) söyler. İktisap da kâriyle mücaleset (kıraat bilginleriyle oturup kalkmak, onların meclislerinde bulunmak, onlarla beraber olmak), âlimlerin meclislerinde antrenman (okuma temrinleri/provaları) yapmak ile bu güzel ve düzgün okuyuş kendisine bahşedilen kimseleri (bolca) dinlemekle olur.

- Yine İbnü'l-Bennâ, kâriyle kaçınması gereken (şey)leri/davranışları şöyle sıralar: Çok sesli (avazın çıktığı kadar aşırı derecede yüksek sesle) okuma, çok kısık sesle (sesi çok kısarak) okuma, sesi çok zorlama, okuyuş esnasında başı sallama, yüzünü asma (okurken asık suratlı bir tavır sergileme), gözleri kısma (yumma veya kapatır gibi yapma), yanakları -kızmış, öfkelenmiş gibi- yukarı kaldırma, kaşları (sürekli) oynatma, dudakları eğiltme, oturuş şeklini fazla değiştirme (çok hareket etme), el ve saçla oynama.

Tebliğ sahibi, "*Tecvid İlmî'nde Müteğayyir/Değişken Olan Şeyler (Edaya Yönelik Olgulara İlişkin/Sözlü İcraya Dair İmamların Nitelemeleri)*" konusunu ele aldığı ikinci bölümde ise yine özetle şunlar üzerinde durmaktadır:

• Eda Ameliyesini/İşlemine Zapt Konusunda Orijinal Tecvid Kitaplarındaki Nasların Önemi

Bu nasların ehemmiyeti, nakledilen rivayetin selâmetinde ve gerekçelendirilmesinde, eda ile ilgili olgunun farklı anlaşılıp istifade edilmesinde gizlidir.

Tecvid ve Kıraat kitaplarındaki ilmî bilgiler iki kısma ayrılır: *Birinci kısım*, rivayetlerin, eda şekillerinin ve isnatlarının vasıflandırılmasına özgüdür. Bu kısım, eda farklılıkları meydana geldiğinde başvurulması gereken kısımdır. Bu kısım da kendi içinde farklı birçok nokta barındırır ki bunlar da şöyle aktarılmaktadır:



- Kur'an'ın vecihlerinden bir vecih, iki ayrı biçimde eda/icra edilip uygulanıyorsa hangisinin daha meşhur (tanınır ve bilinir) olduğuna bakılır. Ayrıca iki edadan birisini destekleyen nasların hangisi şöret bulmuşsa (yaygınlık kazanmışsa) o alınır; ben böyle okuyup almıştım, sözüne bakılmaz. Bu kişinin sözü doğru bile olsa bu okuyuşuna nassın yardım etmesi gerekir. Nitekim Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045) şöyle demektedir: “Tilavetle nakledilen (şey), herhangi bir kitap (yazılı eser) nassıyla desteklenmemişse kendisinden nakilde bulduklarında vehim/şüphe ve galat/yanlış (vuku bulması) mümkündür. Çünkü o da beşerdir. Kârielerin naslara itibar etmeleri, ezberden daha sağlam bir yol olmasındandır.

- Kârieler arasında ittifak edilen edaya (okuma tarzına), nas muhalif olduğunda ne yapılmalıdır? Kur'an edası/icrası, muteber olandır ve naslar ona tabidir. Okunmayan (dolayısıyla itibar görmeyen ve tutulmayan) herhangi bir eda, herhangi bir nassın istinbat edilemez (dayanak gösterilip çıkarılamaz, dolayısıyla alınamaz). Hocalar arasında ittifak edilen bir eda nakledilse ve bu, zahiri naslara muhalif olsa, eda alınır; naslar tevîl edilebiliyorsa yorumlanır, yoksa reddedilir. Nitekim İmam İbnü'l-Bâziş (ö. 540/1145) de böyle yaparak Âsım ve Hamza'dan gelen *sakin nûn* ve *tenvînden* sonra gelen *mîmi* günnesiz idğam etme durumunu, diğer eda ehline aykırı olduğu için kabul etmemiştir. Bu rivayetle günnenin nûnda yapılmayacağını, bununla günnenin mîmde yapılacağını kastedildiğini söylemiştir.

İkinci Kısım ise birinci kısmı yorumlama ve manalarını ortaya çıkarmaya yönelik bir kısımdır. Bu da öncelikle nahiv, sarf, dil ve Kur'an ilimlerine dair belli bahisleri/bilgileri öğrenmeyi (ve sonuçta) bilmeyi gerektirir.

- Musanniflerin, Yazdıkları Kitaplarda Geçen İbarelerindeki Farklılık

Musanniflerin ifadelerindeki eda suretini (icra şeklini) nitelemeleri/değerlendirmeleri, kuvvet ve zayıflık bakımından ayrılık gösterir. Çünkü insanların melekeleri/alışkanlıkları ve anlayışları, etkileşime girdikleri olgular karşısında değişir. Bu noktada Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 170/786), Arapların kelâmına dair zikrettiği gerekçelerle ilgili kendisine yöneltilen bir soruya karşın, vasıflandırma konusundaki kabiliyet farkından bahsetmiştir. Bundan dolayı dikkatiyle maruf/bilinen sağlam (titiz ve özenli davranan) kimselerin kitaplarının öncelikle ve özellikle tercih edilmesinin/yeğlenmesinin gerekliliği vurgulanır.



• Tecvid İlmî'ne Dair Tasnif Edilen Kitaplardan Faydalanma/Yararlanma Metodu

- Talebeleri, asıl tecvid kitaplarını okumaktan alıkoyan birtakım engeller vardır: Gayret zayıflığı (çalışma azmi yetersizliği) ve bu ilmin muhtasarlarıyla (kısalıklarıyla ve özetleriyle) yetinme duygusu, Arapça ve tecvide dair meleke zafiyeti (ünsiyet ve bağışıklık) azlığı, Tecvid İlmî'nin kavramlarının/terimlerinin ve delâletlerinin (işaret ettiği manaların) zorluğu ve günümüze uygun bir dille ifadesinin güçlüğü, ana kaynak niteliğindeki bazı Tecvid kitaplarının birtakım meselelerde nahiv ve sarf konularına değinmesi ve bunun öğrencileri okumaktan soğutması.

- Bu zorluklar karşısında tebliğci, Kur'an/Kıraat talebesi; itkan sahibi (donanımlı, birikimli ve yetkin), muhakkik (dikkatli araştırmacı), ilim sahibi/bilgili büyük kârilerden seçkin bir grubu tercih etmelidir diyerek şu yolu ve yöntemi izlemelidir önerisinde bulunmaktadır: Yazarlarının dikkat ve zapt bakımından şöhret kazandığı, sahih nakillerle tanındığı, kıraatleri nitelemede güvenilir kimselerin orijinal temel kitaplarını benimsenmeli ve yeğlenmelidir. Bu kitaplardaki rivayet, eda ve isnada dair bilgiler de şu şekilde toplanmalı ve kronolojik/tarihsel sıraya göre tertip edilmelidir: a) İttifak/icmâ edilen açıklamalar ve şerhleri, b) Tek kalınan (Haber-i vâhid türü) açıklamalar, şerhleri ve yalnız kalmalarının nedenleri, c) Kullanılan kavramlar/terimler ve delaletleri/içerikleri ki bu çok önemlidir. Bu tabirleri/deyimleri kendi arısında anlamak gerekir. Meselâ; teşdîd kelimesi, idğam olarak bilinir ancak eskiden bunu, harflerden, harekeli olanları ayırmayı ifade etmede kullananlar olmuştur. Bu ibare/lafız ayrılıklarını, daha sonraki nesil, kıraat farklılığı olarak algulayabilir ki bu, tehlikelidir.

- Okuyucuya yol gösterecek, ufkunu açacak modern (yeniçağa ait) kitapların yardımına müracaat etmeli. Bu tür kitapları seçerken de eskiyi iyi bilen ve onların görüşlerini doğru aktaranları (arayıp) bulmalı.

- İkinci kısma dair kitapların en önemli cümlelerini yazıp bunların anlamlarını çağdaş (güncel ve aktüel) bir dille ifade etme.

Modern asrın nimetlerinden istifade etme. Örneğin, tablolara yazılan ve şematik olarak çizilen mahreç ve sıfatlara ilişkin şeyler (bu cümledendir).

Nihayet tebliğci, böylece ana konuları anlatıp bitirmenin ardından sonuç ve bu çalışmadan kendine göre elde ettiği neticeleri sıralama bağlamında



baştan beri metinde zikrettiklerini -ne eksik ne de fazla- hülâsa ederek aynısını burada da yineliyor ve bildirisine referans aldığı kaynakları ve içindekileri tekrar dile getirerek sözlerini tamamlıyor.

III. DEĞERLENDİRME

Kıymetli dinleyenlerim,

Şu anda uluslararası bilimsel bir sempozyumun katılımcıları olarak burada bulunuyoruz. Aramızda yerli ve yabancı birçok değerli bilim insanı var. Bendeniz, şahsen bu ulema sınıfından özellikle bazı zatların huzurunda yer almaktan -onlara derin saygımdan dolayı- hayâ ediyor, hicap duyuyor ve kendilerine hürmetlerimi sunuyorum. Böyle bir girişi niye yaptım, dersenez; yukarıda, bilhassa Arapça'ya vakıf olmayan Türk iştirakçilerimiz için müzakeresini yapma durumunda olduğum misafir tebliğcinin hazırlayıp takdim ettiği bildiriye özetlememin sebebi şudur: Acaba bu sunumdan ne anladık? Konuşumuz, gerçekten çok önemli ilmî meselelerden mi bahsetti? Ve dahi bunlar içerisinde bizim bilmediğimiz yeni bir şey var mıydı?

Değerli izleyicilerim,

Hasbelkader -ki bunu tahdis-i nimet babından söylüyorum- bir ilim adamı sıfatıyla kritik etme yöntemine dair bildiğiniz birkaç noktayı -affınıza sığınarak- hatırlatmak isterim. Bilimsel olduğu iddia edilen ve sözlü ya da yazılı olarak savunulan bir çalışma, belli başlı üç yönden tenkide tabi tutulur: a) İlmî muhteva ve derinlik, b) Araştırma tekniklerine ve kurallarına uygunluk, c) Edebî üslup ve zenginlik.

Şimdi bu açılardan söz konusu tebliğ, bırakın detaylı incelemeyi, yüzeysel olarak bakıldığında bile çok net olarak şunları görmek mümkündür: a) İlim adına hakikaten yeni bir tespit olmadığı gibi oldukça basit, bilinenleri tekrardan ibaret iptidâi seviyede birkaç şeyden bahsedilmektedir. b) Metodoloji olarak elde, yine ancak bir lisans veya en fazla mastır öğrencisinin ödev ya da seminer notlarını andıracak düzeyde sıradan bir yazı bulunmaktadır. c) Kullanılan lisana gelince, gerçekten edebiyat ve sanattan vaz geçtik; burada, konuşulan/yazılan anadil Arapça olmasına rağmen edebî zevki çağrıştıracak bir kompozisyonla dahi kaleme alınmamış bir metinle karşılaşılmıştır.

Şimdi bunun neresini değerlendirelim? Biraz amiyane tabirle, neresini veya neresinden tutalım; çünkü ele alınır bir yanı, açıkçası ortada, zikredilen bu üç maddeden bir tanesi bile yok. Oysa bütün içtenliğimle ifade ediyorum



ki bizler, devraldığımız ve devam ettirmeye çabaladığımız dinî ve millî örfümüzden kaynaklanan asil geleneğe göre misafire hürmet, asıl görevlerimiz arasındadır. Bunları sakın hamasî duygularla söylediğimi zannetmeyin. Samimi olarak ifade etmeliyim ki bize köklerimizden tevarüs eden bu edep ve terbiye gereğince konuğumuzu incitecek ne bir sözün ne de onu rencide edecek bir davranışın sadır olması, bizden beklenemez. Ve dahi bu, hangi gerekçeyle olursa olsun kat'î surette kimse tarafından sergilenmemelidir. Dolayısıyla misafire saygıda asla kusur etmeyeceğiz. Zira buna kimsenin hakkı da yok, haddine de düşmez ve bu, kesinlikle bize yakışmaz. Ancak ilmin namusu, âlimin de haysiyeti diye bir şey var ve bu, inkâr edilemez. Bu gerçekten hareketle ve tamamen sorumluluk duygumuzun bir gereği olarak ama görgü ve nezaket sınırları içinde kalmak kayıt ve şartıyla -izninizi istirham ederek- eleştirilerime başlamak istiyorum.

Öncelikle söz konusu tebliğ bana gönderildiğinde ve onu elime alıp ilk okumalarımı yapmaya başladığımda bende oluşan kanaati belirteyim: Bu etkinlik, uluslararası çapta bir bilim şöleni hüviyetinde olan bir faaliyet. Bunu organize eden kurum da Türkiye Cumhuriyeti'nin din işlerinden sorumlu en üst makamına bağlı bir birim. Dolayısıyla sempozyuma yurt içinden ve dışından konunun uzmanı ve üstadı onlarca saygın insanın, davetle teşrif edeceği, tahminen biliniyordu. Elbette bunlar küçümsenecek hususlar değil. Buna rağmen oraya böyle bir bildiriye göndermenin altında yatan sebep ne olabilir diye epey kafa yordum. Sonuçta şuna karar verdim: Ya bu zat-ı muhteremin bulunduğu ve vazifeli olduğu ortamda ilmin çıtası bu seviyededir. Yahut bu zat-ı muhterem, nasıl olsa gittiğim yer Türkiye. Bu gibi konularda orada pek bu işten anlayan çıkmaz. Derin mevzulara girip yüksek perdeden konuşursam, herkes buna ve bana yabancı kalır; dolayısıyla maksat hâsıl olmaz. En iyisi, basit düzeyde bir iki şeyden bahsedeyim de ne dediğim anlaşılsın. Hatta biraz da müzakereciyi düşünerek ve acıma içgüdüyle kollayarak, zavallıyı zorlamayalım diye de aklımdan geçirmiş olabilir mi acaba demekten kendimi alamadım.

Evet, gayet ciddi biçimde sayın muhatabıma sormak istiyorum: Bunlardan hangi şık doğru? Ve buna açık yüreklilikle cevap vermesini bekliyorum. Zira az-çok mürekkep yalamış biri, aynı zamanda öngörülü olur. Hele bu kişi, mü'minse feraset sahibi olur. O yüzden bu noktanın mutlaka vuzuha kavuşturulması, en büyük arzumdur. İkinci ihtimale şu nedenle hepimiz çok üzülürüz: Osmanlı'nın bakiyesi ve doğal mirasçısı olarak Cumhuriyet



Türkiyesi'ne geçiş yaptığımızda kimi Müslüman-Arap kardeşlerimizde garip bir algı oluştu ve her nedense bizi; “*Artık bunlar Batılılaştı hatta İslam’ı da terk ederek ya dinden çıktılar ya da Hristiyan oldular.*” doğrultusunda itham ettiler ve bu söylem, -maalesef- çok yaygın bir hastalık hâlini aldı. Şimdi de bu örnek üzerinden giderek söylersek, acaba bu ve diğer bazı kardeşlerimiz; “*Bunlar Kur’an, Tefsir, Kıraat, Hadis, Sıyer, Fıkıh, Kelâm gibi İslamî ilimlerden anlamazlar; bunlar hakkında belki yüzeysel birkaç ansiklopedik derleme-toplama bilgi kırıntısına sahiptirler, o kadar.*” Öyleyse gidip şunlara biraz ders verelim, hiç olmazsa Tecvid’den bunları bir nebze olsun haberdar edelim, tarzında mı hadiseye yaklaşıldı. Eğer olaya böyle bakıldıysa ve durum bundan ibaretse ortada tahmin ettiğimizden daha vahim boyutta bir tehlike var demektir.

Söz buraya gelmişken çok açık söyleyeyim: Bu millet, İslam’a da, Kur’an’a da, Hadis ve Sünnet’e de hatta hiç umulmadığı kadar Arapça ve Farsça ile bunlara bağlı diğer dinî ilimlere de haddinden fazla hizmet etmiştir. Örneğin; değil mi ki Kur’an dili Arapça’dır, değil mi ki Hz. Peygamber’in ana dili Arapça’dır; onlara hürmeten ve fazilet saydığımız içindir ki birkaç kelime dahi bilsek, o kadarcık Arapça bilgimizle birkaç kelâm etmeyi meziyet kabul eder, övünürüz. Ana dili Arapça olan bazı kardeşlerimiz gibi komplekse kapılarak ve âdeta aslımıza öykünürcesine bu dili kullanmak yerine -en azından öncelikli olarak- batı dillerini tercih etmeyiz ve onları konuşabildiğimiz için de ayrıca gurur duymayız. Dahası, bu alanlarda dünya çapında nice âlimler yetiştirmişizdir. Bu hususta yalnızca bir anekdot aktarmakla yetineyim: Pek o derece göz önünde bulunmayan ve ünlü olmayan merhum bir hocamız, bir vesileyle Kahire’ye gider ve Ezher ulemasıyla karşılaşır. Onlar bunu çaktırmadan bir sınava tabi tutarlar. Sonunda sorularına aldıkları parmak ısırttıracak cevaplardan kendileri de şaşkına dönerler ve hayretlerini gizleyemeyerek şu itirafta bulunurlar: “*Doğrusu biz, Türkiye’de böyle bir âlimin var olabileceğini hiç tahmin edemedik.*” (Bu alıntı, Nihat Hatipoğlu’nun anlatımıyla rahmetli babası Haydar Hatipoğlu’nun 1987 yılındaki Mısır seyahati hatıratından/anılarından iktibas edilmiştir.)

Bu arada yeri gelmişken bir parantez de DİB mensupları için açmak istiyorum: Âdet olduğu üzere bu tip organizasyonların tertip heyetleri ve bilim kurulları olur. Üzerinde konuştuğumuz tebliğ metni, bu yetkililere geldiğinde bunu bilimsel açıdan inceleyip gereğini neden yapmadılar diye sormak isterim. Acabaelediğiniz bildiriler arasında bundan daha kaliteli bir çalışma yok muydu ki onu buraya alıp koysaydınız da hepimiz ondan



istifade etseydik? Yoksa –bu etkinliğin isminin başında *uluslararası* ibaresi var diye- yabancı olsun da boş-dolu, nasıl olursa olsun mu dediniz? Çünkü tebliğ sahibi konuğumuz, bildiri metninin mukaddimesinde, az önce takdim ettiği bu çalışmasını, II. Uluslararası Kıraat Sempozyumu’nda bildiri olarak sunulmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafı İnceleme (ve Kıraat) Kurulunun daveti üzerine hazırladığını özellikle belirtmektedir. Bu durumda asıl sorumlular, pek tabii -birinci derecede muhatap konumundaki- bu işi düzenleme ekibinde yer alan arkadaşlar olmaktadır.

Saygıdeğer hocalarım,

Şimdi gelelim somut eleştirilere:

Her şeyden evvel bildiri, müptedi bir ilim talibinin (başlangıç seviyesindeki, sözgelişi lisans veya yüksek lisans öğrenimi düzeyindeki bir öğrencinin) biraz düşünmekle ve araştırmayla yazabileceği alelâde bilgileri ihtiva etmektedir.

Bu bağlamda tebliğ, sayfaları sun’î/yapay olarak şişirmek ve artırmak için metinde sanki bolca dolgu malzemeleri ve abartı cümleleri kullanılmış hissi uyandırmaktadır.

Ayrıca bildirinin ortaya koyduğu teknik ve metodik bir öneri de bulunmamaktadır.

Kullanılan dilin seviyesinin basite indirgenmiş olduğu realitesi de bunlara eklenince doğrusu tebliğin, bu hâliyle bilimsel bir değeri haiz olduğunu söylemek, biraz safdillik olur ki bu da imkânsız derecesinde çok zordur.

Buna rağmen biz yine de içeriğe dair bir şeyler söylemekten kendimizi alamayarak ilmî bir tahlilde bulunmadan edemiyoruz. Bu çerçevede genel görünümüne ilişkin saptanan eksiklikleri, maddeler hâlinde kısaca ve şöylece sıralamak mümkündür:

Evvelâ şunu tartışmak ve bir çözüme kavuşturmak icap eder: Tecvid bir ilim midir? Tebliğci, bildirisine attığı başlıktan sarf ettiği son söze dek sürekli Tecvid İlmi nakaratını tekrar edip durmaktadır. Tecvid birikimi, ne zaman bilimsel disiplin kriterlerini tamamladı da müstakil bir ilim hâline geldi, şahsen ben bundan haberdar değilim. Tecvid, ancak kıraat ilminin bahisleri içinde yer alan bir bölüm veya kısım olabilir. Ya da kıraat ilminin efsanevî piri, İmam Şemsüddin Muhammed İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1430)’nin çok isabetli isimlendirmesiyle *Kıraat İlmi’nin Mukaddimesi* sayılır. (Bu ilmin önderinin *Kıraat’e Temhid/Giriş* mahiyetinde manzum olarak/beyt beyt kaleme aldığı



ve işin erbabı nezdinde *Mukaddimetü İbnî'l-Cezeri* diye şöhret bulan küçük hacimli eseri, yani *Tecvid Risalesi'*ne telmihte bulunarak bunu ifade etmiş oldum.) Çünkü -ilimle az çok meşgul olan hemen herkesin malumudur ki- bir sahada oluşan bilgi kısıntılarının/yığınının ilim hüviyetini kazanması/alması için başlıca üç şartı taşıması lazım gelir: a) Kavram dünyasının oluşması (Zengin bir terminolojiye sahip olması), b) Yazılı kaynaklarının oluşması (Hatırı sayılır bir Edebiyat birikimine, Literatür de denen eserlere sahip olması), c) Belli bir geçmişinin ve beraberinde kurucu irade ile temsilcilerinin bulunması (Makul bir tarihî kıdeme ve köşe taşı addedilen referans insanlara sahip olması). Peki, Tecvid bunların ne kadarına sahip ki bağımsız bir bilim hâline gelmiş olsun. En basitinden -ilim ehlini hariç tutarsak- büyük çoğunluğun Tecvid'den anladığı, özellikle bizde meşhur olan ve *Karabaş Tecvid'i* diye anılan, oldukça küçük hacimli risaledir ki daha kime ait olduğu, aitse bile onun kimliği ve kişiliği dahi tam olarak bilinmemektedir. Netice itibariyle Tecvid'e, "İptidaî aşamadaki Kur'an talebesine ilk etapta pratiğe yansıtılmak üzere en başta öğretilecek basit ve kolay anlaşılır teorik bilgiler" gözüyle bakmak ve bunu -yukarıda zikri geçen büyük âlimin adlandırmasıyla- kıraat ilmine giriş ve yumuşak bir geçiş olarak görmek, sanırım çok doğru bir yaklaşım olsa gerektir.

Dahası -sözüm ona- bir ilme adını veren terimin, yani *Tecvid* kavramının ilkönce kim tarafından, ne zaman ve hangi amaçla kullanıldığı bile pek veya net belli olmayan bilgi birikimine *bilim dalı* ya da *disiplin* yakıştırması, nasıl ve hangi gerekçeyle yapılabilir ve bu, ne denli doğru bir betimleme olabilir? Zira bugüne değin yapılan araştırmalar, Tecvid kelimesini -hem de Kıraat âlimlerinden çok evvel olmak üzere- eserlerinde zikredenlerin, dilbilimciler olduğunu göstermiştir. Bu tespit, son derece önemli ve kıymetlidir. Ta ki filolog veya fonologların (ki bunların başında Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan en meşhur eserlerden biri olan ilk hacimli kitabın yazarı ve Basra Nahiv mektebinin en önemli temsilcisi konumundaki Ebû Bişr Sibeveyhi, ö. 180/796 gelmektedir) bu tabiri kavram dünyamıza sokmalarının ardından Kıraat bilginleri, bunu kendi zaviyelerinden tarif etmeye çalışmışlardır. İşte söz konusu lafız, artık bu aşamadan sonra bugün anladığımız manada bir tanıma bürünmeye ve içeriğe sahip olmaya başlamıştır. Bu tarihsel saptamaya (verili duruma) göre Tecvid, Arap lügati (ki var olduğundan beri -İslamî devirler öncesinde yaşanan cahiliye dönemi de dâhil olmak üzere- pratikte kullanılan günlük konuşma lisanı) ile İlm-i Kıraat'in kesiştiği noktada bulunmaktadır. Bir başka söyleyişle Tecvid, bir kısmı Dilbilim hatta Sözbilim, bir kısmı da



kıraat ilmi kapsamında değerlendirilebilecek ve bu iki disiplinin mevzuları/ bahisleri arasında mütalaa edilebilecek kaideler/kurallar bütünüdür. Evet, şimdilik, mesele bundan ibarettir denilebilir. Tecvid hakkında bundan öte, ne eksik ne de fazla bir şey söylenebilir. (Böylece bu tartışmayı, konuyla yakından alakadar olan değerli araştırmacıların dikkatlerine arz etmiş olduğumu düşünüyorum.)

Tekrar tebliğın müzakeresine -kaldığımız yerden- döner ve devam edersek, bir defa/kere daha şu gerçeği, altını kalın çizgilerle çizerek yeniden belirtmek isterim: Âlem-i İslam'ın her köşesinden Kur'an ve Kıraat âlimlerinin iştirak ettiği böyle bir sempozyumdan maksat, Ulûmu'l-Kur'an'ın bilhassa kıraat ilmi kısmına dair birtakım müşkülâtın/sorunların halli, bazı tatbikat farklılıklarının müzakeresi, Kıraat terminolojisinde/literatüründe bulunan birtakım meselelerin vuzuha kavuşması, Arap lisanının dünü ve bugününe ait konuların ve bunların Kıraat'e yansımaları gibi mevzuların masaya yatırılmasıdır ki işin tabiatı icabı öyle olmalıdır. Yoksa bu ilimle iştigal eden/uğraşan herkesin bildiği hususları tekrar tekrar gündeme getirmek, malumu ilamdan öteye geçmeyeceği gibi böyle uluslararası bir toplantıya binlerce kilometre mesafe kat ederek uzak yollardan gelip katılan zevat-ı kiramın (kıymetli zatların) vaktini israftan başka bir anlam da taşımayacaktır.

Söz konusu bildiri, başlıkta da görüldüğü üzere Tecvid İlmi'nde "es-Sâbit" ve "el-Müteğayyir" diye tebliğci tarafından ihdas edilen ve yine onun tarafından kavramlaştırılan, iki "garip" ıstılahı ihtiva etmektedir. Tebliğ sahibi, "es-Sâbit" ile kıraat ilminin naklindeki müşafehe/ahz boyutunu, "el-Müteğayyir" ile de "musannefat/külliyat veya kitabiyat" denilen yazılı literatür/kaynaklar kısmını kastettiğini ifade etmektedir. Bu iki yeni terimi, tebliğci hangi maksatla ortaya atmıştır, onu bilemiyoruz.

Tebliğci, mukaddime kısmını, yine herkesçe malum ve müsellemler bir husus olan müşafehenin önemine ayırmış olup kuvvetli bir hoca-talebe vurgusu yapmak ve bunu da Hz. Resulullah ile Übey b. Ka'b örneği ile desteklemekle işe başlamıştır.

Daha sonra birbirinin tıpatıp aynısı olan "sualler" ve "hedefler" şeklinde devam eden/seyreten iki kısımda, genel olarak nas ve ahz ikilemi üzerine başlıklar ortaya koymuştur.

Birinci mebhası/bölümü "es-sabit" terimine, ikinci mebhası da/bölümü de "el-müteğayyir" terimine tahsis etmiştir.



Ayrıca insan vücudundaki işitme/duyma mekanizmalarının nasıl çalıştığına dair birçok gereksiz bilgi ile lafi uzatmaya, vakit kazanmaya/doldurmaya çalıştığı açıkça görülmektedir. Sadece bu da değil zahirde/görünüşte 30 sayfayı tutan bildiride dile getirilen hemen her şey, 3-5 kez tekrar tekrar ısıtılıp önümüze konulmuştur. Şöyle ki 1. Özet'te, 2. Giriş'te gündeme getirdiği birtakım hazırlık sorularını sorarken, 3. Mütkın (yetkin ve yetişkin) hocayı ele aldığı birinci bölümde, 4. Mütkın (yeterli ve yetenekli) öğrenciye ayırdığı ikinci bölümde ve 5. Yine baştaki sorular benzeri bazı sualleri yöneltip cevapladığı ve bunları hâsıla (bu çalışmadan elde edilen netice) olarak takdim ettiği sonuç kısmında. Bütün bunlar yetmiyormuş gibi tebliğci, sanki oldukça hacimli bir kitap yazmışçasına en sona “muhteviyat” diye bir de içindekileri eklemiştir. Oysa araştırma tekniklerine göre makale ve bildiri formatında olan böylesine kısa metrajlı çalışmalarda bu usulsüzlüğe yer yoktur. Dolayısıyla tebliğ, tekrarlar ayıklanarak fazlalıklardan arındırılsa ve metin sadeleştirilse mübalağasız/abartısız dörtte üçlük bölüm çıkar, dörtte birlik bölüm kalır; yani bildiri, ortalama 7-8/7.5 sayfa gibi sade bir metne dönüşür.

Yine tebliğde “üstad-ı mütkın” nasıl olmalı, “talebe-i mütkın” nasıl olmalı gibi iki konu başlığı altında bir dizi, gerçekten çok lüzumsuz şey anlatılmıştır. Hatta anlatmakla da kalınmayıp sanki Ortaokul Fen Bilgisi kitaplarında yer alanlara benzer şemalarla bu organların çalışmaları izaha yeltenilmiştir. Böyle bir sempozyuma katılıp da Kur'an Hocası'nın dimağı nasıl olmalı, kulağı nasıl duymalı, gözü nasıl görmeli; bilmeyen var mıdır? Dahası, bununla da yetinmeyip hafızası zayıflarsa ne yapacak, gözü zayıflarsa ne yapacak, kulağı zayıflarsa ne yapacak gibi alt başlıklarla da konuya devam edilmiş; üstelik aynı alt başlıklar, bir de “talebe-i mütkın” kısmında birebir aynıyla yinelenmiştir.

Esasen buradan itibaren tebliğci, ne okuyanda ne de dinleyende artık sabır bırakmamıştır. Bildirinin geri kalan kısmına bakıldığında ise yine yeni bir bakış açısı ve orijinal bir öneriye rastlamak mümkün değildir.

Hülâsa, en iyimsen ifade ile tebliğci, (eğer yanlışlıkla başka bir bildiri yerine bunu gönderme gibi bir hataya düşmemişse) bu sempozyumun mantığını, maksadını, hikmetini kavrayamamış, muhterem hazırûnun ilmî ve fikrî seviyesini idrak edememiş; hatta kendince -farkında olarak veya bilinçsizce- alay etmiş ya da en sakıncasız tabirle hafife almıştır. Son tahlilde belki de ömründe bir daha elde edemeyeceği böylesine mühim bir fırsatı ve bir araya gelmesi hiç de kolay olmayan Kıraat ulemasına hitap edebilme imkânını cömertçe harcayarak ziyan etmiştir.



Bu bildiri, olsa olsa Kıraat'e dair temel düzeyde bir kitabın mukaddimesindeki "genel bilgiler" bölümünde yer verilebilecek -asıl konulara giriş mahiyetinde- malumatı içermektedir diyebiliriz, o kadar; -ne yazık ki- bundan öteye geçemez.

Sözlerimi nihayete erdirirken kadirşinaslık örneği göstererek tebliğ sahibinin bir hakkını burada teslim etmeliyim. Diyebilirsiniz ki bu bildiri de takdire şayan hiç mi doğru bir şey yoktu? Evet, vardı ve o da şudur: Eski âlimlerin söylediklerini ve yazdıklarını araştırıp öğrenirken ve ele alıp inceleyenlerken saygı ile yüceltme arasındaki ayrıma parmak basılmaktadır ki bu, çok mühim bir noktadır. Yani edepli davranmakla birilerine kutsallık atfetmek, apayrı şeylerdir. Bunları birbirine karıştırmamak icap eder ki bu doğrultuda tebliğci, yine şuna işaret etmektedir: Bir yandan âlim ve kârilere karşı edebî riayetini (saygılı davranmanın) gerekliliğini belirtirken diğer yandan da onların görüşlerini münakaşa ve tenkit edebilmenin/tartışabilmenin lüzumunu ortaya koymaktan kaçınılmamalıdır. Çünkü neticede o da insandır. Hakikaten bu yaklaşımından dolayı tebliğciyi tebrik ediyorum. Zira İslam dünyasının yaygın bir hastalığı ve saplandığı çıkmazı şudur: Bir taraftan kadim olanı, sırf eski olduğu için baş tacı ediyor, "beşer ve şaşar" olduğuna aldırmandan yanlışlarını da doğru kabul ediyor ve ona asla toz kondurmuyor. Öte taraftan çağdaş, yani moderniteye ait olanı, salt yeni olduğu için daha baştan üstünü çiziyor, bunun doğrularının olabileceğini hiç aklına getirmiyor ve toptancı bir bakış açısıyla onu da hepten reddediyor. Bu iflâh olmaz illetten kurtulamadığımız müddetçe açmazlarımızı aşamayız ve sahil-i selâmete çıkamayız, vesselâm.

Beni sabırla dinleme lütfunda bulunduğunuz için teşekkür eder, hepinize saygılar sunarım.

TECVİD İLMİ TERMİNOLOJİSİ: KLASİK TANIMLARIN İZİNDE FONETİK BULGULARIN DESTEĞİYLE

Dr. Öğr. Üyesi Nazife Nihal İNCE*

Tecvid ilminin tarihine ilişkin araştırmalar hicrî dördüncü asrın ortalarını başlangıç olarak ele alır. Konuya dair gerçek anlamda telif ise vefat tarihleri birbirine çok yakın olan aynı coğrafi bölgenin ilim adamları tarafından beşinci asrın başlarında ortaya konmuştur. Sonraki eserlerin genel şemasını belirleyen bu öncü eserler, bilhassa ses üretimi ve ses değişimi bahislerini hicri ikinci asrın ortasından itibaren ürünler veren dil ilimleri alanlarından transfer etmişlerdir. Takip eden dönemlerde kaynak anlamında zaman zaman dil ilimlerine müracaat edilmişse de ağırlıklı olarak Tecvid ilmi, Kur'an okumayla bağlantılı bir disiplin olarak mütalaa edilmiş ve dil ilimlerinden bağımsız düşünülmüştür. Oysa sonraki dönemlerde Tecvid ilmi sahasına en büyük katkıyı sağlayan ilim adamları arasında, Saçaklızâde gibi, kendi çağlarında çok okutulan ve bilinen nahiv ve sarf eserlerinden yararlananlar olmuştur. Tecvid ilmi Kur'an'ın dili olan Arapça'nın seslerini konu alırken, Arap dili dilbilgisi harflerle temsil edilen sesleri Arap dili sözcüğü'nün en temel yapı taşları kabul etmiştir. Bu yönüyle Tecvid ilmi dil ilimleriyle, bilhassa fonetik ilmiyle, bağlantısını sürdürmelidir. Arap dünyasında bu anlamda yapılan çalışmalardan faydalı sonuçların elde edildiği bilinmektedir. Yarım asrı aşkın bir süredir devam eden bu çalışmalar Sibeveyh'in kullandığı *cebr-hems* ve *şiddet-rihvət* kavramlarına açıklık getirmiş ve üniversite müfredatına dâhil edilmiştir. Bu çalışmalar Tecvid öğreticilerinin öğrenciye ulaştırmakta zorlandığı birçok hususun açıklamasını kolaylaştıracak bilgiler içermektedir. Bu yönüyle bu çalışmaların sonuçları tecvid araştırmalarına katkı sağlayacak mahiyettedir. Öte taraftan klasik tanımların da üzerinde

* Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati BD Öğretim Üyesi



ciddiyetle durulmalıdır, zira Sıbeveyh'ten itibaren çok isabetli bir şekilde vaz' edilmiş ve kullanılmış terimlerin dilimize aktarılışında sıkıntılar bulunmaktadır. Kur'an'ın asırlardır bozulmadan bize ulaşmasını sağlayan bu ilmin ciddiyetine hürmeten kavramların kullanımına dikkat edilmesi Tecvid öğreticileri için bir borç olmalıdır. Bu çalışmada günümüz eğitim-öğretim ortamlarında kullanılan Tecvid terimlerini ve bunların yazılı ve şifahi izah şekillerinin klasik tanımlara yakınlık derecesini incelemeye çalışacağız. Bunu yaparken çağdaş fonetik bulgularla Tecvid ilminin verilerini kıyaslayan çalışmalardan yararlanacağız.

Anahtar Kelimeler: Tecvid, Kıraat, Fonetik, Sıfat, Mahreç.

SUNUŞ

Bu çalışmada klasik dönemlerden günümüze değin telif edilen tecvid konulu eserlerde kullanılan terimlerin problemlili yönlerine ağırlık verilecektir. Tecvid terimleriyle ilgili problemleri iki kategoriye ayırmak mümkündür, bunlardan ilki bir terimin bizatihi tecvid alanına ait olmaması, ikincisi ise tecvid alanına ait olmakla birlikte bir terimin anlaşılmasında zorluk, tanımında yetersizlik ya da Türkçe'deki muadilini yanlış takdir etmek şeklinde de kendini gösterebilmektedir. Tarihî süreç içerisinde problemlerin bir kısmı klasik eserlerde açıktan ya da sezdirmeden çözülmeye çalışılmış, diğer bir kısmı ise modern fonetiğin bulguları neticesinde açıklığa kavuşmuş ancak tecvid uygulama alanına, başka bir deyişle tecvid öğretim ortamlarına, aktarılamamış meselelerdir. Tecvid terminolojisinin izini sürebilmek ve problemlerine değinebilmek için tecvid ilminin parametrelerini basitten mürekkebe doğru takip edeceğiz. Bu çalışmanın amacı bazı örnekler üzerinden problemlerin nasıl çözülebileceğine dair bir öneride bulunmak olduğu için bütün tecvid terimlerini gözden geçirmek niyetinde değildir. Problemlili olduğunu düşündüğümüz tecvid terimlerine geçmeden önce tecvid ilmi alanıyla ilgili temel yaklaşımımızı birkaç noktada özetlemeye çalışacağız.

TECVID İLMİNİN ALANI VE ÜZERİNE KURULDUĞU TEMEL YAKLAŞIM ÜZERİNE BAZI NOTLAR

• Arap dilinin sesleri ilk olarak nahiv uleması tarafından incelenmiş ve dil incelemelerinin bir alt dalı telakki edilmiştir. Tecvid ilminin neşet etmesi nahiv ilmine dair telif edilen ilk ürünlerinden yaklaşık iki asır sonra olmuştur. Tecvid eserlerindeki teorik konuların büyük bir kısmı söz konusu nahiv



eserlerinden transfer edilmiştir. Ebu Amr ed-Dâni bu durumu *et-Tabdid* isimli tecvid eserinin girişinde açıkça ifade eder¹. Buna göre nahivcilerin hicri ikinci asır Arapçası'nı baz alarak yaptıkları ses tasvirleri tecvid uleması tarafından Kur'an tilaveti için önerilmiştir. Başka bir deyişle günlük konuşma dili için öngörülen sahih telaffuz ile Kur'an-ı Kerim tilavetinde uygulanması tavsiye edilen sahih telaffuz aynıdır. **Şu hâlde dil bilimlerinin bazı konuları ile tecvid ilminin bazı konuları iç içedir ve dil bilimleri alanlarında gerçekleştirilecek inceleme sonuçlarının tecvidin de konusu olma potansiyeli bulunmaktadır.** Nitekim geçmişte de tecvid ilminin olgunlaşmasından sonra tecvid müellifleri nahiv ilmindeki gelişmelerden istifade etmeyi az da olsa sürdürmüşlerdir.

• Tecvid ilminin kıraat ilmiyle de ortak paydaları vardır, dahası ilk mücevidler kıraat uleması arasından çıkmıştır, ancak temelde **kıraat bir rivayet ilmi iken tecvid bir uygulama ilmidir** ve bu nedenle tecvid ilmi için değişme ve gelişmeden söz edilebilir. Örneğin, sesleri inceleyen parametreler değişebilir yahut ses uzunlukları için ölçü birimleri ihdas edilebilir ki vakıa da böyle olmuştur. Buna mukabil kıraatte esas olan rivayettir.

• En eski tecvid metinlerinden olan el-Hâkâniyye manzumesi (Ebu Muza-him el-Hakani ö. 325), tecvid ilminin hangi ihtiyaca binaen neşet ettiğine işaret etmesi ve nihai amacını göstermesi bakımından önemlidir. Manzume, tilavet esnasında birleşimler hâlindeki seslerin telaffuz edilişinde dikkat edilmesi gereken hususlara dair öğütler veren bir çalışmadır. Buradan anlaşılıyor ki bu manzumede seslerin telaffuz/artikülasyon özellikleri konusunda müşa-feheye itimat edilmektedir ve muhtemeldir ki seslerin temel niteliklerinde problem addedilecek boyutlarda bir değişme meydana gelmemiştir. Buna göre **tecvidde esas olan uygulamadır**, teorik tecvid konuları ise uygulamaya hizmet etmeye yönelik betimlemeler ve prensiplerdir.

• Nahivciler ve sonrasında **tecvid uleması, müstakil seslerin tasvirinde telaffuz edeni esas almıştır** ki doğrusu da budur. Zira sesi, işiteni esas olarak tasvir etmek sübjektif bir sonuç verecektir, sesi üretildiği organdan bağımsız bir olgu olarak ele almak da fizikçilerin konusudur ve okuyucuya herhangi bir hizmet sunamayacaktır. Öte taraftan tecvid ilmini tahsil edenin hedefi sesleri tanımlara uygun telaffuz etmektir ve bunu da ancak telaffuz edene

1 Ed-Dâni, Ebu Amr, *et-Tabdid fî'l-İtkâni ve't-Tecvid*, thk. Ğânim Kaddûri el-Hamed, Dâru Ammâr, Amman 2000, s. 102.



göre tarif edildiğinde yapabilecektir. Tecvid ilminin terminolojisi de bu esas üzerine kurulmuştur.

Çalışmamız boyunca yer yer kullanacağımız öğretici ve öğrenci tabirleri, Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğretme faaliyetinin bütün bireylere yönelik olduğu okulların ve programların öğretici ve öğrencilerini ifade etmek üzere kullanıyor olacağız. Çalışmamızda sözünü edeceğimiz eksiklikler ve önereceğimiz çözümler temel eğitimin verildiği ortamlarda karşılaşılan eksiklikler ve bu ortamlarda kullanılan ders kitaplarına yönelik olacaktır. Başka bir ifadeyle uzmanlık derecesindeki eğitim-öğretim faaliyetleri ve bu çevrelerde kullanılan terimler konumuzun dışındadır. Çalışmamızda sık kullanacağımız tabirlerden biri de müşafehedir. Müşafeheyi herhangi bir teorik tanım ve açıklamaya başvurmaksızın hocanın bir sesin telaffuzunu öğrenciye bizzat uygulayarak göstermesi ve öğrencinin de uygulayarak hocanın onayını alması durumunu ifade etmek üzere kullanıyor olacağız.

Tecvidi kabaca Arap dilinin seslerini inceleyen bir bilim olarak tarif etmek mümkündür. Fakat özellikle Kur'an'ın tilavetiyle ilgili bir ilim olması sebebiyle tecvid literatüründe kıraat, vakf ve ibtida gibi ilimlerin konusu sayılabilecek bazı başlıklara da yer verilmiştir. Tecvidin sesleri incelemeye yönelik konularını ikiye ayıracak olursak; birinci kısımda sesler kelimelerden bağımsız olarak incelenir, ikinci kısım da ise münferit seslerin kelime veya cümleler olarak birleşmesi hâlinde tilavet sırasında meydana gelecek etkileşimler yahut dikkat edilmesi gereken diğer hususlar incelenir. Tecvid öğreticilerinin umumiyetle birinci kısmın kapsama alanına giren konuların öğretiminde müşafeheye ağırlık verdiğini, ikinci kısmı ise teorik bilgileri uygulamayla destekleyerek öğrettiğini müşahade etmekteyiz. Tarih boyunca da temel eğitim kademesinde müstakil seslerin öğretiminin müşafehede ağırlıklı sürdürüldüğünü söylemek yanlış olmaz. Yazma eserler arasında çok sık rastlanan ve bazıları sekizinci yüzyıla kadar geriye dayanan *Sakin Nun'un Hükümleri* ile *Sakin Mim'in Hükümlerine* tahsis edilmiş risalelerin varlığı seslerin müstakil olarak öğretilmesi konusunda müşafeheye itimat edildiğini gösterir. Gerçek şu ki ses ve telaffuz ediniminde asıl olan uygulama esasına dayalı müşafehede yoludur. Günümüz için konuşacak olursak müşafehede dayalı telaffuz eğitiminin geçerliliği ortadan kalktı demek yanlış olur. Bununla birlikte müstakil seslerin öğretimini mutlak manada müşafehede sınırlı tutmanın birtakım riskler barındırdığını da söylemek durumundayız. Zamana karşı direnemeyen konuşma alışkanlıklarının öğretim ortamlarına



sirayet etme ihtimali mevcuttur ve bu ortamlarda Kur'an Kerim de öğretilmektedir. Böyle bir durumda teorik ses tanımları göz ardı edildiğinde bu seslerin öğrenciler tarafından yanlış edinilmesine neden olacaktır ve vakıa da böyle olmuştur. Birkaç asır süren *zâd* sesi tartışmalarının² aslında teorik ses tanımlarının ihmal edilmesi ve müşafefehey kontrolsüz bir şekilde itimat edilmesi sebepleriyle ortaya çıktığı açıktır.

Seslerin teorik tarifleri ilk bakışta fuzuli yahut bir çeşit lüks olarak telakki edilebilir. Pratik öğretim ortamlarında teorik tanımlar acil bir ihtiyaç olmasa da Arap selikasının güvenilir olduğu dönemlerde bu tanımların kaydedilmiş olmasının ne kadar değerli olduğu geç dönemlerde daha iyi anlaşılmıştır, bilhassa *zâd* sesiyle ilgili tartışmalar bu tanımların hakemliğiyle hamasi olmaktan çıkmış ve ilmi bir zemine oturabilmiştir. Hicri ikinci asra dayanan teorik ses bilgisi ve ses tariflerini yaşanması muhtemel değişimler karşısında başvurulacak bir standart olarak değerlendirmeliyiz. Tecvid ilminin betimlediği telaffuz biçimleri özelde Kur'an seslerinin telaffuzu olsa da bu seslerin esasında Arap dilinin sesleri olduğu da unutulmamalıdır. Bütün diller farklı yapısal düzeylerinde (ses, kelime, sözdizimi, üslup) değişmeye uğrar ve Arap dili de böyle bir durumla karşı karşıya kalmaya açıktır.

Seslerin teorik tanımlarında iki temel parametre esas alınmış ve sesin telaffuz edildiği yeri belirleyene mahreç, seslerin telaffuz keyfiyetlerine ise sıfat denilmiştir.

MÜSTAKİL SESLERİN TANIMINDA KULLANILAN PARAMETRELER VE TERİMLER

Müstakil seslerin incelenmesine imkân tanıyan parametreler esasında mahreç ve sıfat olmak üzere ikiye ayrılır; mahreç sesin üretildiği yeri belirtmek için kullanılırken sıfat bilhassa aynı mahreçte üretilen seslerin ayırt edilmesine yarar. Seslerin oluşum keyfiyetini ifade eden sıfatlar da belirli parametreler üzerine kurulmuştur. Bu bölümde sesi tanımlamada kullanılan üst ve alt parametreleri dikkate alarak ilerleyeceğiz. Aynı yöntemi seslerin birleşim hâlindeki durumları ile ilgili konulara geçtiğimizde de takip ederek sürdüreceğiz. Çalışma boyunca dikkatimizi problemler başlıkların terimlere yansıtış boyutuna yoğunlaştırmaya çalışacağız.

2 İnce, N Nihal, *Geçmişten Günümüze Zâd Sesi Tartışmaları*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Güz 2010, Sayı 30, s. 165-180.



Mesele 1: Ünlü-Ünsüz Sesler

Öz

Mahreç, sesin ses organında üretildiği mekânı ifade eder ve bu mekân iki organın birbirine dokunduğu yahut yaklaştığı belirli bir noktadır. Bununla birlikte iki organın birbirine kısmen yaklaşmasıyla üretilen seslerin bulunduğunu ve bunlar için üretim noktası belirlemenin güç olduğunu da bilmekteyiz. Bu şekilde üretilen seslerin üretim yerini ifade etmek üzere klasik çalışmalarda *takdiri mahreç* ya da *cevf* tabiri kullanılmıştır. *Cevf* bir mahreç olarak ilk kez el-Halil tarafından kullanılmıştır, tecvid literatürüne ise dokuzuncu yüzyıl bilgini İbnü'l-Cezerî tarafından dahil edilmiştir. Modern fonetik de benzer bir ayırım yaparak ünlü sesler ile ünsüz sesleri ayırarak iki grubu farklı kriterlerle değerlendirmiştir. Klasik Arap dili çalışmalarında ünsüzleri tanımlamaya yarayan kriterler sıfatlar bahsiyle ele alınmış fakat ünlüleri tanımlayan kriterler üzerinde durulmamıştır. Ünsüzler için belirlenen kriterlerden sadece *cehr-hems* sıfat grubu ünlü sesler için de kullanılmış ve bütün ünlülerin *cehri* olduğu söylenmiştir. *İmâle* ve *tefbîm* olguları uygulama düzeyinde ünlülerin ayırt edildiğini gösterse de modern fonetikteki gibi detaylı kriterler vaz edilmemiştir. Arap dilinde üretim nitelikleri açısından sadece üç ünlünün bulunması detaylı tasvire ihtiyaç duyurmamış olabilir³. Zira diğer dillerde bu sayının en az iki katı ünlünün varlığı bilinmektedir. Bununla birlikte İbn Cinnî Arapların temel üç ünlünün yanı sıra üç ünlü daha kullandığını ve buna göre altı ünlü sestem söz edebileceğini örnekleriyle birlikte anlatmaya çalışır fakat bu sesleri ayırt etmeye yarayacak kriterlerden söz etmez⁴. Mezkûr eksikliğe rağmen klasik Arap dili çalışmalarında mahreçler konusu en net konulardan birisidir, bir ihtilaf olarak takdim edilen mahreç sayısı meselesi teorik tasnif ihtilafı olmanın ötesine geçmemektedir.

Tartışma

Klasik eser müelliflerinin zihninde ünlü ve ünsüz ayırımı net olmakla birlikte ünlü sesler ile ünsüz seslerin müşterek yazı simgesine sahip olması birtakım zorluklara neden olmuştur. Bazı çalışmalarda gerekli görüldüğünde *vâv-ı meddiyye* ve *yâ-i meddiyye* tabirlerinin kullanılması karıştırmaların önüne geçememiş görünüyor. Bunun sebeplerinden biri müelliflerin uzun olan *vâv-ı meddiyye* ve *yâ-i meddiyye* tabirleri yerine kısaca *vâv* yahut *yâ* tabirini kullanmayı tercih etmiş olmalarıdır. Bu konu için el-Kurtubî'nin yaptığı gibi özel başlıklar tahsis edenler de olmuştur. El-Kurtubî *yâ* ile *vâv* seslerini tek



başlık altında ele alır ve iki farklı durumu olduğunu açıkça ifade eder⁵. Benzer bir şekilde *el-Minahu'l-Fikriyye*'nin yazarı da meddî olan *vâv* ile *yâ* seslerinin meddî olmayan *vâv* ile *yâ* sesinden mahreç itibariyle de farklı olduğu üzerinde durur⁶. En eski eserlerden itibaren med harfi olan *vâv*'ın *zammenin* uzun hâli olarak tarif edilmesi, bazen de tersinden hareketle zamme için '*vav*'ın bir parçasıdır' ifadesinin kullanılması ünlü-ünsüz tasnifinin zihinlerde ne kadar net olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Sîbeveyh'in ve İbn Cinnî'nin eserlerinde hareke ve med harfi arasındaki bu bağa sıkça değinildiği görülür⁷. Konuyla ilgili en net tasnif ve açık ifadeler ise Saçaklızâde'nin eserinde yer alır⁸. Bu ayırım modern sesbilimde de böyledir ve bize göre klasik tecvid çalışmalarının dikkate aldığı anlaşılan bu ayırımının altını çizmeye ihtiyaç vardır.

Ünlü-ünsüz ayırımını dikkate almamanın en önemli sonucu *idğâm-ı misleyn* konusunda karşımıza çıkmaktadır. Harekeli misliyle karşılaşan bütün sükunlu seslerde *idğâm-ı misleyn* (asimilasyon) yapılacağını belirten geç dönem eserleri, ünlü olan *vâv* yahut *yâ*'dan sonra (aynı yazım simgesine sahip) ünsüz *vâv* yahut *yâ*'nın gelmesi durumunda *idğâm*'ın yapılamayacağını da not düşerler. Klasik eserlerin dikkate aldığı ve modern sesbilimin de doğruladığı ünlü-ünsüz ayırımını dikkate alındığında *idğâm-ı misleyn*'in sadece ünsüz seslerde gerçekleştiğini belirtmek yanlış olmaz. Bu formül '*idğâm-ı misleyn*'in yapılamayacağı durumlar' istisnasına da ihtiyaç bırakmayacak ve *idğâm* olayının sadece ünsüz seslerde meydana geldiğini belirtmek yeterli olacaktır. Aslına bakılırsa Tecvid'in konu edindiği *idğâm*, *ihfâ* ve *iklâb* gibi ses etkileşimlerinin sadece ünsüz seslerde gerçekleştiğini hızlı bir taramayla kolayca tespit edebiliriz ki İbn Cinnî ile erken dönem tecvid müelliflerinden el-Kurtubî bunu açıkça ifade eder⁹. İdğâm-ı misleyn'e ilişkin durum öğretim ortamlarında istisnai hâllerin vurgulanması ve dikkat çekilmesiyle de çözülebilir ancak öğreticilerin bireysel maharetlerine bırakılmadan kalıcı bir çözüm üretmek

5 El-Kurtubî, *el-Mûdih fi't-Tecvid*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Dâru Ammâr, Amman 2000, s. 121.

6 El-Kârî, Ali, *el-Minahu'l-Fikriyye*, thk. Usâme Atâyâ, Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Dimaşk 2012, s. 85

7 Örnek için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II/315-327; Sirru, s. 17; uzun ve kısa ünlülere dair detaylı bir tartışama örneği için bk. Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye li Tecvidi'l-Kırâa*, Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, Kahire 2002, s. 30-31.

8 Saçaklızâde, Mehmet Efendi, *Cubdu'l-Mukill*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed, Dâru Ammâr, Amman 2008, s. 119, 120-185.

9 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I/94; el-Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 155.



daha sağlıklı olacaktır. Kalıcı çözümün ünlü-ünsüz ayrımında saklı olduğu da açıktır. Bu nedenle bu ayrımı baştan vurgulayacak ve zihinlerde her daim hazır bulunmasını sağlayacak bir formülün üretilmesi çok yararlı olacaktır.

Ünlü-ünsüz ayrımını vurgulamak öğretimde kullanılan alfabe dizgesinde de değişiklik yapmayı gerektirmektedir. Geliştirmeye çalışacağımız yeni alfabe dizgesi belki de klasik dönemlerdeki orijinal alfabe dizgesine dönüş olacaktır. Zira İbn Cinnî'ye göre Arap alfabesi böyle bir ayrım gözetilerek inşa edilmiş fakat konuya vakıf olmayan muallimler tarafından yanlış yorumlanıp yanlış öğretilmiştir¹⁰. İbn Cinnî'ye göre alfabe dizgesinin sonunda yer alan üç harf simgesinden *vâv* ile *yâ*, ünlü ve ünsüz iki durumun da simgesidir, *lâmelif* simgesi ise aslında med harfi olan eliftir ve uzatan harf olduğunu ifade etmek üzere başına *lâm* getirilmiştir. Alfabede yapılacak küçük bir düzenleme, hareke ile uzatan harfler arasındaki bu ilişkiyi vurgulayacak ve bazı meselelerin anlatımı kolaylaşacaktır.

Mesele 2: Kalın-İnce Tabirleri

Öz

Sıfatlar bahsinin parametreleri ise telaffuz organının bazı keyfiyetlerinden müteşekkildir. Klasik eserlerde sıfatla ilgili dört ana parametreden söz edilir ki bunların ikisi dil ile üst damak arasındaki mesafenin değişmesi yani ağız boşluğunun genişliği ile ilgilidir. Dil sırtı ile üst damak arasındaki mesafe dilin kök kısmının hareketiyle daralıyorsa *isti'lâ* niteliği, dil kökünün yükselmesine dilin orta-uç kısmı da eşlik ederek tam daralma gerçekleşiyorsa *itbâk* niteliği oluşur. Buna mukabil bu niteliklerin bulunmadığı durumlara, yani bazı seslerin telaffuzu sırasında dilin uç, orta ve kök kısımlarının üst damağa doğru yükseltilmediği durumlara, sözü edilen sıfatlara nispetle, zıt sıfatlar denmiş ve *isti'lâ*'nın olmadığı durum için *istifâl* tabiri; *itbâk*'ın olmadığı durum için *infîtâh* tabiri kullanılmıştır. Modern sesbilimde bu iki parametre, en azından ünsüzler bahsinde, bulunmamaktadır zira ağız boşluğunun daralması konusu sadece ünlü seslerde dikkate alınmıştır.

10 İbn Cinnî, *Sirru Smâ'ati'l-İrâb*, thk. Hasan Hindâvî, thz. s. 406. Yazım simgelerinin benzerliğine göre yapılan (... ب ت أ) şeklindeki alfabe sırası geliştirilmeden önce Cahiliye dönemi ve İslamiyet'in doğuşundan sonraki ilk asır boyunca (... أبجد) şeklinde sıralanan alfabe kullanılmıştır.



Tartışma

Klasik kaynaklar işitme duyusuna ulaşan sesi tanımlamak yerine telaffuz organında üretilişi üzerinde durarak isabetli bir yöntem uygulamışlardır. İşitme duyusunu esas almak kişiye göre değişen ve yoruma açık bir tarif ortaya çıkaracaktır, bu tür sübjektif tarifler yerine hem objektif hem de doğrudan uygulayıcıya hitap eden tarifler daha sağlıklı olacaktır. Klasik tanımlarda *isti'lâ* sıfatının dilin kök kısmının üst damağa yükselmesi, *itbâk*'ın ise dilin kök kısmı ile birlikte uç-orta kısmının da üst damağa yükselmesi olarak tarif edilmesi dakik bir tanım olmasının yanı sıra objektif bir tanımdır da. Öte taraftan bilhassa öğretim ortamlarında bu sıfatların Türkçe karşılığı olarak kullanılan **kalın-ince** tabirleri işitme duyusunu esas alması bakımından yanlışır ve *itbâk* ile *isti'lâ* arasındaki farkı da ifade edememektedir. Bazı Afrika ülkelerinde *mutbak* seslerin fethalı hâlinin neredeyse Türkçe'deki 'o' sesine benzer bir sesle telaffuz edilmesi, işitme duyusunu esas almanın meydana getirebileceği kaymalara örnek olarak gösterilebilir. *Tefhim* terimi bazen *imâle*'nin aksini ifade etmek üzere bazen de *istifâl* sıfatına sahip bazı seslerin bazı şartlarda *isti'lâ* niteliği kazanmasını anlatmak üzere vaz edilmiş bir terimdir. Belli şartlarda sesin istilâ keyfiyetiyle telaffuz edilmesi sebebiyle mahza istilâ sesi olduğunu söylemek yanlış olacağı için bu değişkenliği ifade etmek üzere yeni bir terim ihdas edilmiştir. Dilin yükselmesini ve alçalmasını ifade edecek başka fiil köklerine de başvurulabilirdi ancak öyle görünüyor ki bu terimi vaz edenler tercihlerini işitme duyusunu esas alan tabirden yana kullanmışlardır. *İtbâk-înfîtah* ve *isti'lâ-istifâl* niteliklerinin ağız boşluğunun genişliğiyle ilgili bir terim olduğunu öğrencinin zihninde canlı tutabilmenin ilk adımı öğretim ortamlarında sıkça kullanılan kalın ve ince tabirlerinden kaçınmak olmalıdır.

Mesele 3: Cehr-Hems Nitelik Grubu

Öz

Sıfatları belirleyen diğer iki parametre ise modern fonetikte olduğu gibi tecvid geleneğinde de en başta ele alınan parametreler olmuştur. Parametrelerden biri sesi taşıyan havanın en az iki organdan müteşekkil mahreçte, konuşma organın kapanmasıyla ya da daralmasıyla oluşmasına göre sesi tanımlar, diğeri ise mahreçte meydana gelecek boğumlanmaya, ses tellerinde üretilen bir sesin eşlik edip etmediğine göre sesi tanımlar. Ses tellerinde üretilen ses hâliyle mahreçte oluşan seslerden daha gür olacaktır. İlki klasik eserlerde *şiddet-rihvæt-beyniyet* grubu sıfatlarla temsil edilir; ikincisi ise *ceb-*



r-hems grubu sıfatlarla temsil edilir. Sona bıraktığımız ikinci nitelik grubu klasik eserlerde sıfatlar bahsinin ilk parametresidir. Ancak Sibeveyh'ten sonra tam olarak anlaşılammış, çoğu kez tanımı *şiddet-rihvet-beyniyet* grubunun tanımı ile karıştırılmıştır. Konuyla ilgili çok nitelikli bir araştırma yazısı hazırlayan Dr Ğânim Kaddûri el-Hamed Hoca'nın tespitine göre uzunca bir süredir tanımları karıştırılan bu iki nitelik grubu arasındaki farkı anlaşılır bir biçimde ifade etmeye teşebbüs eden kişi Saçaklızâde Mehmet Efendi olmuştur. Saçaklızâde'nin katkısı yine de sınırlı olmuştur zira henüz ses tellerinin rolü tespit edilmemiştir¹¹.

Tartışma

Cebr-hems sıfat ikilisinin tanımı artık şüphe götürmez bir şekilde netleşmiştir. Sibeveyh'in, çağının imkânları nispetinde tarif etmeye çalıştığı bu sıfat grubu kendisinden sonra gelen nahivciler tarafından yeterince anlaşılammış ve *şiddet-rihvet* sıfat grubunun tanımıyla karıştırılarak nakledilmiştir. Bu durum olduğu gibi tecvi ilmine de aktarılmıştır. Geç dönemlerde kaleme alınmış Mukaddime şerhlerinde bu durum ses-nefes ayrımıyla netleştirilmeye çalışılmış fakat yeterince anlaşılammış görünüyor. Yakın çağda ses tellerinin fonksiyonu anlaşıldığında bazı konuşma seslerinin ses tellerinde üretilen bir sese ihtiyaç duymaksızın mahrecinde üretildiği görülmüştür. Bu seslere modern fonetik voiceless/ötümsüz adını vermiştir. Ötümsüz sesler sınıfına giren sesler Arapçadaki *hems* sesleridir ki terimin sözcük anlamı da bu tarifi desteklemektedir. Ses tellerinde üretilen gür bir sesin desteğinden yoksun olan *hems* sesleri âdeta bir fısıltı/hems gibidir ve uzak mesafelere duyurulması akabinde gelecek *cebrî* bir sesle mümkündür ki bu da bir ünlü sestir. *Cebr* ve *hems* sıfat grubunu ses telleri unsurunu dahil ederek tanımlamak hem hakikate daha yakın bir tarif olacak hem de tecvid öğreticilerini uygulama safhasında rahatlatacaktır.

Mesele 4: Beyniyet Sifatının Mahiyeti

Öz

Modern çalışmalarda *beyniyet* grubuna dahil seslerin tasnifiyle ilgili birtakım tereddütler bulunmaktadır. Burada klasik tasnifi esas alarak bey-

11 Detaylı bilgi için bk. el-Hamed, Ğânim Kaddûri, *Ham Ses Düşüncesi ve Arap Dili Ses Çalışmalarına Etkisi*, çv. N. Nihal İnce, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XVIII/43-92.



niyet kavramının anlamı üzerinde duracağız. Klasik eserlerde zıddı olmayan sıfatlar olarak tanıtılan sıfatların büyük bir kısmının beyniyet sıfatına sahip olan seslere dair ek sıfatlar olduğu görülür. Beyniyet sıfatına sahip sesler aslında mahrecin kapanması açısından şiddet sesleri gibidir, sesi taşıyan havanın doğal güzergahının kapanması sebebiyle başka yollar bularak bir şekilde sızması bakımından sızıcı rihvet seslerine benzemektedir. Şiddet seslerinden farkı ise mahreç yerinden geçemeyen havanın başka bir kanaldan sızmasıdır. Ciğerlerden gelen hava, *ğunne* sıfatına sahip seslerde (ُ , ٴ) geniz boşluğu ve burundan, *tekrir* sıfatına sahip seste (ِ) kapanan mahrecin çok hızlı bir şekilde peş peşe kapanıp açılması sırasında ve *inbirâf* sıfatına sahip seste (ِ) ise, kapalı olan dil ucundan geçemediği için, dilin kenarlarından sızarak sesler üretilmektedir.

Tartışma

Beynî seslerin aslında *şedid* tarifine uyduğu hâlde sesi taşıyan havanın bir başka kanaldan sızması sebebiyle tam anlamıyla şiddet özelliğini gösteremediği bizzat Sîbeveyh tarafından açıkça ifade edilmiştir¹². Erken dönem tecvid eserlerinde de *beynî* sesleri *şedid* ses olmaktan alıkoyan şeyin ‘*tekrir*, *ğunne* ve *inbirâf* gibi niteliklere sahip olması’dır şeklinde açıklanmıştır. Örneğin, ‘*ğunne* sıfatı olmasaydı *beynî* olan *mîm* sesi *şedid* olan *be* sesi olurdu’ şeklinde izahlara rastlanmaktadır¹³. Beyniyet sıfatının bu özelliği vurgulandığında *mîm* sesini üretirken neden dudaklarımızı kapattığımız hâlde *şedid* değil de *beynî* olduğunu açıklamak kolaylaşacaktır. *Tekrir*, *ğunne* ve *İnbirâf* sıfatları da böylece daha anlaşılır bir zemine oturacaktır.

Mesele 5: İzlak Harfleri Meselesi

Öz

Klasik eserlerin bir kısmında *izlâk-ismât* sıfat grubundan söz edilir. Konuyla ilgili en eski eser olan Sîbeveyh’in eserinde söz konusu sıfat grubu yer almaz, bu sıfat grubundan ilk söz edenin dördüncü yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan İbn Cinni olduğu düşünülmektedir. Bu sıfat grubu bir ses niteliği olarak tecvid müelliflerinin bir kısmını tatmin etmemiş olmalı ki ed-Dânî ve Saçaklızâde eserlerinde bu sıfat grubuna yer vermemiştir.

12 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Harun, Mektebetu’l-Hancî, Kahire 1982, IV/435.

13 Örnek için bk. Mekki b. Ebi Tâlib, *er-Ri’âye*, s. 109.



Tartışma

Bir grup sese *izlâk* (*zulk*, *muzlak*) adının verilmesi aslında el-Halîl'in eserinin girişinden mülahemdir. Ancak el-Halîl'in mukaddimesindeki *izlâk* tarifi ile tecvid eserlerinde yer alan *izlâk* tarifi birbirinden tamamen farklıdır. Tecvid eserlerinde nakledilen tanım İbn Cinnî'ye aittir, zira İbn-i Cinnî'den önce ilgili eserlerin sıfatlar bahsinde *izlâk* sıfatından söz edilmemiştir. Tecvid ilminin teorik konuları ihtiva edecek şekilde genişletilmesiyle birlikte sıfatlar bahsine *izlâk-ismât* grubu, İbn Cinnî'nin *izlâk* tanımı esas alınarak dahil edilmiş ve günümüze kadar telif edilen eserlerde baskın olan tercih bu yönde olmuştur. Bu sıfat grubunun tecvid ehli nezdinde kabul görmesini etkileyen en önemli faktörün İbnü'l-Cezerî'nin itibar etmesi olduğunu düşünüyoruz. Öte taraftan *Kitâbu'l-Ayn*'in girişinde de *izlâk*'tan söz edilmesi etkili olmuş olabilir. Dikkatten kaçan husus ise *Kitâbu'l-Ayn*'in girişinde yer verilen bilgilerin bir sesin üretim keyfiyetini tasvir etmek amacıyla verilmemiştir¹⁴. El-Halîl bu eserde Arap dilinin bütün kelimelerini bir sözlükte toplayabilmek için bütün dikkatini kök harflerin diziliş esaslarını belirlemeye vermiştir ve eserinde de açıkça beyan edildiği üzere rubâî mücerred fiillerin kök harflerinden birinin mutlaka *izlâk* seslerinden olduğu mülahaza edilmiştir. Bu sıfat grubunun tarihçesi aslında bir telaffuz niteliği olmadığını açıkça gösteriyor. Geç dönem tecvid eserlerinin *izlâk* ve *ismât* terimlerini tanımlamakta zorlanmış olmaları da bu sıfat grubunun bir ses niteliği olmadığını kanıtıdır. Erken dönem tecvid müelliflerinden Ebu Amr ed-Dânî ile geç dönem müelliflerden Saçaklızâde'nin *izlâk*'ı bir sıfat olarak görmemesi de ayrıca önemlidir.

Mesele 6: Ses Tanımında Yeni Parametreler

Öz

Yukarıda tartışılan meseleler ışığında tecvid ilminin bilhassa ses üretimi ve ses etkileşimini inceleyen bölümlerinde dikkate alınan parametreler yeniden düzenlendiğinde öncelikle *sâit-sâmît* (ünlü-ünsüz) tasnifi ardından ünsüzlerin kendi içerisinde *cebr-hems* ikilisi, *şiddet-beyniyet-rihvet* üçlüsü, *isti'lâ-istifâl* ikilisi ve *itbâk-înfıtâh* ikilisi olmak üzere ana parametreleri belirlenmiş olacaktır. Bununla birlikte konuşma seslerinin insan vücudunda

¹⁴ Bk. el-Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I/37.

bulunan organlar vasıtasıyla üretildiğini bilmekten hareketle bu konuda tıp biliminin söyleyeceklerinin de önemli olduğunu kabul etmek icap eder.

Tartışma

Fonetik çalışmalar yukarıda özetlenen parametrelerin dışına pek çıkmamıştır. Dilbilimcilerin perspektifinin dışına çıkan en eski denemelerden birisi olan İbn Sinâ'nın risalesi bazı seslerin üretiminde ağzın nem oranına da vurgu yapar. Ona göre *sin* sesi için neme ihtiyaç duyulmazken *zâd* sesi sadece nemli bir ortamda üretilebilir. İbn Sinâ'nın bu çalışması başka kriterlerin de var olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Tecvid ehlinin buna benzer durumlarda tesis edilmesi muhtemel yeni kriterleri kabul etmeye açık olması önemlidir.

TERKİP İÇERİSİNDEKİ SES OLAYLARI:

Modern fonetiğin asimilasyon/benzeşme olarak tarif ettiği olgu Arap dilinde üç şekilde tezahür etmiştir, bunlar *idğâm*, *ihfâ* ve *iklâb* olgularıdır. *İdğâm* ve *iklâb* olguları mevcut sesin yine mevcut başka bir sese dönüşmesi şeklinde özetlenebilir, ancak *ihfâ* olayını tarif etmek biraz zordur ve bu olgu sadece iki nazal ses için geçerlidir. Bir sesin mahrecinin devreden çıkarılıp sadece sıfatıyla temsil edildiği durumlar (*ihfâ*) batı dillerinde çok az rastlanan bir durumdur. Necip Üçok bu ses olayı için genzelleşme tabirini kullanır¹⁵. Müstakil sesler bahsinde ele aldığımız terimleri, temsil ettikleri mefhumla mutabakatı açısından (tanımın doğruluğu: cehr-hems sıfatları gibi) ya da bir sesi tanımlamaya elverişli olup olmaması açısından (ince-kalın tabirleri gibi) değerlendirmiştik. Terkip içerisindeki ses olayları bahsinde ise terim ile tanımlı arasında uyumsuzluk durumu yok denecek kadar azdır. Burada değineceğimiz meseleler: kavramların tanımında görebildiğimiz birtakım eksiklikler ya da terimin terkindeki dilbilgisi kusurları şeklinde tasnif edilecektir.

Mesele 1

Öz

Ses etkileşimleri tür itibarıyla *idğâm*, *ihfâ* ve *iklâb*'dan ibaret olmakla birlikte bunlar etkileşimin gerçekleştiği sese göre tasnif edildiği için birden fazla kelimedenden oluşan terimler ihdas edilmek durumunda kalmıştır. Bu

15 Üçok, Necip, *Genel Fonetik*, AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., İstanbul 1951, s. 181.



türden terimlerin Türkçe'ye aktarılışında dilbilgisi hataları olduğunu görmekteyiz. Başka bir deyişle terim olarak kullanılan ibare yahut ibarelerin diziminde dilbilgisi hataları bulunmaktadır.

Tartışma

Tecvidin asli meselelerine tesir edecek nitelikte bir sorun olmasa da terim olarak kullanılan tabirlerin dilbilgisi esaslarına uygun kullanılması önemlidir. Tecvid öğretiminde asırlar boyunca Arapça eserler kullanılmıştır. Bu nedenle terim olarak kullanılan tabirlerin dizilişiyile ilgili sıkıntıların yakın tarihlerde baş göstermiş olacağını düşünüyoruz. Türkçe'ye aktarımı sırasında dilbilgisi hatası yapılmış olduğunu düşündüğümüz bazı terimleri şöyle sıralayabiliriz:

İdğâm-ı Şemsiyye: bunun yerine *İdğâm-ı Lâmi Şemsiyye* ya da *İdğâm-ı Hurûf-i Şemsiyye* tabiri kullanılabilir. Farsça terkiplerle Türkçe'ye aktarılan terim iki kelimedenden oluşmaktadır ve Arapça aslında müennes olan şemsiyye sıfatı müennes kabul edilen 'lâm' kelimesinin sıfatıdır.

Med-i Lâzım Kelime-i Muhaffefe: bunun yerine Med-i Lâzım Kelimî Muhaffef tabiri kullanılabilir. Arapça aslında med kelimesinden sonraki kelimeler med kelimesinin sıfatlarıdır ve müzekker olan med kelimesine uymak durumundadır. Terkipte yer alan 'kelime' kelimesi 'mevsuf isim' olduğu için sıfat olabilmesi ism-i mensub formuna dönüştürmekle mümkündür. Bu durumda 'kelime' tabiri yerine 'kelimiyyun' tabirinin getirilmesi ve terimin Meddun Lâzımun Kelimiyyun Muhaffefun olarak değiştirilmesi gerekir. Özel isimlerin Türkçe'ye aktarılmasında olduğu gibi terimlerde de irâb alametini çıkarabiliriz, buna göre terkipleri oluşturan kelimelerden her birinin sonundaki 'un' kaldırılıp Farsça terkiplerle terimi yeniden dizebiliriz.

Mesele 2: Benzeşme Terimlerinin Açıklanması

Öz

İdğâm'ın tanımı çoğunlukla sözcük anlamı üzerinden yapılmaktadır. hâlbuki *idğâm* olayı art arada gelen iki sesin etkileşmesi ve farklı bir telaffuza dönüşmesi hâllerinden biridir ve bu yönüyle bir telaffuz işlemidir. Dolayısıyla *idğâm* tanımına telaffuza dair detayların eklenmesi icap eder. Öte taraftan erken dönem klasik eserler *idğâm*'ın tanımını detaylandırmamış olsa da genel

olarak *mudğam* yani şeddeli seslerin telaffuzunda dikkat edilmesi gereken hususlara dikkat çekerek *idğâm*'in detaylı tasvirini yapmışlardır¹⁶.

Tartışma

Nahiv ile tecvid ilimlerinin müşterek konularının bulunması hasebiyle iki disiplinin birbirinden istifade etmesinin doğal olduğunu kabul ederek bu eserlere müracaat edilmelidir. *İdğâm* olayında iki ayrı ses benzeşerek fasılasız telaffuz edilen (duble) sese dönüşür. Fasılasız iki sesin nasıl telaffuz edileceği izaha muhtaç bir durumdur. Klasik tecvid eserleri *idğâm*'in inceliklerine ilgili başlıkta yer vermemiş olsa da bazı eserlerde başka bölümlerde bu inceliklerin anlatıldığı da görülmüştür. Dilbilgisi çalışmalarında da durum aynıdır, yani *idğâm*'in tanımı kısaca verilmekte birkaç sayfa ya da paragraf sonra telaffuz detayları anlatılmaktadır¹⁷. Örneğin, Ebu Amr ed-Dâni *idğâm* bahsini açtığı bölümde yer vermediği detayları birkaç sayfa sonra başka bir bağlamda en ince ayrıntısına varıncaya kadar anlatır. Bu tür açıklamalardan yararlanarak ders kitaplarımıza detaylı tanımlar ekleyebiliriz. Ebu Amr ed-Dâni'nin eserinden yararlanarak ve mümkün merteye kendi tabirlerini kullanarak şöyle bir tanım formüle edebiliriz: هو أن تدخل حرفاً ساكناً في حرف متحرك بحيث يصيران حرفاً واحداً مشدداً يرتفع بهما اللسان ارتفاعاً واحداً و يلزم مكاناً واحداً بوزن حرفين لا مهلة بينهما¹⁸. Türkçe çevirerek: 'sükunlu bir harfi harekeli bir harfe katarak şeddeli tek bir ses hâline getirmektedir; bu sesi telaffuz etmek için telaffuz organı bir kez oynaklanır ve ara vermeksizin aynı yerde iki ses süresince kalır'. Böyle bir tanımla (ربحت) kelimesinin sonundaki (ت) ile (تجارتهم) kelimesinin başındaki (ت) sesinin nasıl *idğâm* edildiğini anlatmak daha kolay olacaktır.

SES UZUNLUĞU ÖLÇÜLERİ

Mesele-Öz

Arap dilinde ünlü sesler temelde uzun ve kısa olmak üzere ikiye ayrılır ve her biri ayrı bir fonemdir, başka bir deyişle kelime yapısında bulunan kısa sesin yerini uzun ses; uzun sesin yerini kısa ses dolduramaz. Ses uzunluğu Arap dilinde belirleyici bir dilbilgisi unsuru olduğu için anadili Arapça olanlar küçük yaşlardan itibaren bir ses ölçüsü melekesi kazanmış olurlar. Aynı şekilde uzun seslerin belirli şartlarda tabii uzunluğun üzerine çıkarılması da Arap diline has bir fonetik olgudur. Nahiv eserleri ile erken dönem tecvid eserleri tabii meddin üzerine ilave edilen ses uzunluklarından bahsetmiş ve hangi

17 Örnek için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I/92.



durumlarda gerçekleştiğine değinmiştir¹⁹, ancak bir ölçü belirlememiştir. Tecvid eserlerinin med bahsi tabii uzunluğun üzerindeki ses uzunluklarını standardize etmek için geliştirilmiştir. Öncesinde ise nahiv eserlerinde ses uzunluğu ölçüsüne dair ilk belirlemeler hareke ile med harfi arasındaki orantı şeklinde tezahür etmiştir. Seslerin uzunluklarını belirlemek üzere hassas ölçülerin kullanılması geç dönemlere tesadüf eder. Ünlü ve ünsüz ayırımı bahsinde klasik eserlerden nakillere yer vermiştik.

Tartışma

Ses uzunluğu için ölçü tayin etmek isteyen klasik eserlerin küçük olan birimden hareketle harekeyi esas aldıkları ve med harfinin tabii uzunluğunu 'iki hareke' miktarı ölçüsüyle ifade ettikleri görülür. İbnü'l-Cezerî'nin şerhlerinden birinde *ihtilâs* yapılmış harekenin uzunluğu için harekenin cüzleri de birim olarak kullanılmıştır. Tecvid öğretiminde daha küçük birimlere ihtiyaç olduğuna göre harekeyi esas alan bir uzunluk birimi kabul edilebilir. Yerleşik sistemin devam ettirilmesi arzu edilirse bu durumda en azından hareke ile med sesi arasındaki oranın tecvid eserlerine dahil edilmesi ve öğreticilerin bu orana dikkat çekmeleri gerekir.

ÖNERİLER

- Alfabe öğretiminde ünlü harflerle ünsüz harflerin ayırt edildiği bir alfabe dizgesinin geliştirilmesi
- Cehr-hems sıfat ikilisinin tanımı artık şüphe götürmez bir şekilde netleştiğine göre tecvid ilminin modern fonetiğin tanımını adapte etmesi
- İzlâk-ismât sıfat grubunun ses üretimine yönelik bir nitelik olmadığı anlaşıldığına göre tecvid müfredatından çıkarılması
- Türkçe'ye yanlış aktarılan kelimeler (**ince-kalın**) ve tabirlerin (**İdgâm-ı şemsiyye** vb.) gözden geçirilmesi
- Ses uzunluğu ölçü biriminin gözden geçirilmesi

KAYNAKÇA

Ed-Dânî, Ebu Amr, et-Tahtîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvid, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Dâru Ammâr, Amman 2000.

¹⁹ Örnek için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III/125.



- El-Hal'ıl b. Ahmed, el-Ayn, thk. Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002
- El-Hamed, Ğânim Kaddûrî, Ehemmiyyetu İlmi'l- Asvâti'l-Luğaviyye fî Dirâsati İlmi't-Tecvîd, Tafsir Center for Qur'anic Studies, Riyad 2015.
- El-Hamed, Ğânim Kaddûrî, Ham Ses Düşüncesi ve Arap Dili Ses Çalışmalarına Etkisi, çv N Nihal İnce, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, XVIII/43-92.
- İbn Cinnî, el-Hasâis, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, thz. İbn Cinnî, Sirru Sınâ'ati'l-İrâb, thk. Hasan Hindâvî, thz.
- İnce, N Nihal, Geçmişten Günümüze Zâd Sesi Tartışmaları, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 010, Sayı 30, s. 165-180.
- El-Kârî, Ali, el-Minahu'l-Fikriyye, thk. Usâme Atâyâ, Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Dimaşk 2012.
- El-Kurtubî, el-Mûdih fi't-Tecvîd, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, Dâru Ammâr, Amman 2000.
- Mekkî b. Ebi Tâlib, er-Ri'âye li Tecvîdi'l-Kırâa, Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, Kahire 2002.
- Saçaklızâde, Mehmet Efendi, Cuhdu'l-Mukill, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed, Dâru Ammâr, Amman 2008.
- Sîbeveyh, el-Kitâb, thk. Abdusselam Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1982.
- Üçok, Necip, Genel Fonetik, AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay., İstanbul 1951.

“TECVİD İLMİ TERMINOLOJİSİ: KLASİK TANIMLARIN İZİNDE FONETİK BULGULARIN DESTEĞİYLE” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Doç. Dr. Fatma Asiye ŞENAT*

Nazife Nihal İnce'nin “Tecvid İlmî Terminolojisi: Klasik Tanımların İzinde Fonetik Bulguların Desteğiyle” başlıklı tebliği, tecvide dair bahislere dil uzmanı nazarıyla yaklaşan ve bu yaklaşımı devam ettirilmesi gereken bir tarz olarak teklif eden bir içeriğe sahiptir. Üzerinde düşünölesi yeni konu başlıkları açmış olması açısından -bazı yaklaşımlara katılmak mümkün olmasa da- bu çalışma gerçekten takdire şayandır. Her şeyden önce tebliğde isim-müsemma uyumu üst düzeyde sağlanmıştır. Klasik tanımları, fonetik ilim dalının elde ettiğı verilerle tashih etme gerekliliğı, her bir başlık altında “öz” ve “tartışma” adı verilen bölümler içerisinde sorgulanmıştır. Tıpkı 2. ve 3. yüzyıllardaki selefleri gibi İnce de, dile ait bir alan olarak tanımladığı tecvidi, yine dilin imkânları üzerinden yürüyeceğı bir izleğe davet ediyor ve kendi literatürünü oluşturduğu sahada bile bir takım sınırlamalara gidilmesi gerektiğinin altını çiziyor. Böylece ilk dil araştırmacılarının Arap kabileleri arasında gezip Arapça gramerini şekillendirdikten sonra, içlerinde sahihlerin de bulunduğu bazı kıraatleri reddiyle başlayan süreç, benzer bir konu başlığı ve yaklaşımla Sayın İnce tarafından gündeme taşınmış olmaktadır. Dil uzmanları kadar tıp ve (bu durumda gerektiğı takdirde) başka ilim dallarının mütehassısları da tecvid konusunda ileri sürecekleri verilerle söz söyleme hakkına sahiptir ve yazara göre “Tecvid ehlinin buna benzer durumlarda tesis edilmesi muhtemel yeni kriterleri kabul etmeye açık olması önemlidir.”

Çalışmanın girişinde “Tecvid terimleriyle ilgili problemler bir terimin bizatihi tecvid alanına ait olmaması şeklinde tezahür edebileceğı gibi tecvid alanına ait olmakla birlikte bir terimin anlaşılmasında zorluk, tanımında ye-

* Osmangazi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi



tersizlik ya da Türkçe'deki muadilini yanlış takdir etmek şeklinde de kendini gösterebilir.” diyerek aslında bir tasnif kriteri belirlenmiş olmasına rağmen tebliğ “Müstakil seslerin tanımında kullanılan parametreler ve terimler, Terkip içerisindeki sesler, Ses uzunluğu ölçüleri” şeklinde alt başlıklar hâlinde hazırlanmıştır. Bu başlıklar altında yukarıda tanımlanan sorun alanlarına dair veriler karışık hâlde bulunmaktadır. Oysa girişte oluşturulan izleğin metin içinde takip edilmesi, daha rahat anlaşılmasına katkı sağlayabilirdi.

Tebliğin önerdiği tashihatın hedef kitlesi olarak temel öğretimdeki Kur'an çalışmalarına katılanları seçilmiş olması gerçekten ilginçtir. Bilinçli bir tercihle “Uzmanlık derecesindeki eğitim-öğretim faaliyetlerinde yer alacak öğretici ve öğrenciler ile icazet alıp vermeye dayalı geleneksel usulün hoca ve öğrencileri konumuzun dışındadır.” denerek, bu kadar üst seviyede bir bilgi üzerinde işlem yapabilecek olan asıl hedef kitle, değerlendirme dışı tutulmuştur. Oysa uygulamanın içinde olan herkesin takdir edeceği üzere burada zikredilen konular ancak kıraat uzmanlarının dikkatini çekecek evsftadır.

“Zamana karşı direnemeyen konuşma alışkanlıklarının öğretim ortamlarına sirayet etme ihtimali mevcuttur ve bu ortamlarda Kur'an Kerim de öğretilmektedir. Böyle bir durumda teorik ses tanımları göz ardı edildiğinde öğrenciler tarafından bu seslerin yanlış edinilmesine neden olacaktır ve vakıa da böyle olmuştur.”, “Hicri ikinci asra dayanan teorik ses bilgisi ve ses tariflerini günlük konuşma dilinde yaşanması muhtemel değişmeler karşısında başvurulacak bir standart olarak değerlendirmeliyiz.” şeklindeki ifadeler de yine tebliğ metninde defalarca okunarak kastı anlaşılmaya çalışılan fikirler ihtiva etmektedir. Zira Türkçe konuşma dilindeki farklılıkların, Kur'an okuyuşunu neden ve nasıl etkileyeceğine dair ipuçları bulunamamıştır. Bu ancak anadili Arapça olanları doğrudan etkileyen bir sürece tekabül edebilir. Belki Türkçe öğretiminin Kur'an öğretimiyle paralel yürütüldüğü Tanzimat döneminden sonraki süreci anlatmada anlamlı olabilecek bu tespitin ciddi bir şekilde tavzihine ihtiyacı vardır.

Çalışmada dikkat çeken hususlardan bir diğeri de hem kıraat, hem tecvid ilmi açısından zorunlu bir öğretim yöntemi olan müşâfeheye biçilen değer, bu ilim dallarındaki değerinden daha farklı bir yerde konmlandırılmasıdır. Tebliğde her ne kadar müşâfehenin önemine dikkat çekilse de bu önem, terimin ait olduğu ilim dallarındaki önemden son derece uzak olduğu gibi, bu yöntemle bir anlamda “şüphelye” yaklaşıldığını ifade eden ipuçları da metin içinde yer almaktadır. Mesela arz-sema yönteminin “Tecvid ilmi



açısından müşâfeheye dayalı telaffuz eğitiminin geçerliliği ortadan kalktı demek yanlış olur.” şeklinde olumsuzlama diliyle anlatılmış olması dikkat çekicidir. Bundan hemen sonra da sadece müşâfeheye güvenmenin nasıl olumsuz sonuçlar getirebileceğine dair örnekler sıralanmıştır. Bu noktada hatırlamak gerekir ki; tecvid ilmi sadece müşâfeheye istinad etmemiş, tanımları da tekrar etmek suretiyle ısrarla koruyup günümüze kadar getirmiştir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken temel husus, müşâfehede her ağza değil, fem-i muhsine güvenilmiş olmasıdır. Bu sıfat herkese bir paye olarak verilmemiş, Kur’an öğretiminde arz ve sema yönteminin önemi de ciddiyetle korunmuştur. Pek çok tecvid ve kıraat kitabında konu anlatımı bittikten sonra “bunu bir fem-i muhsinden öğren” denmiş olması tesadüfi değildir. Tıpkı hıfz ve kitâbetin Kur’an’ın korunmasında biri diğerine tercih edilemeyen, aksine biri diğerini tamamlayan iki yol olması gibi, tanım ve müşâfehe de birbirini tamamlayan ve biri diğerine tercih edilemeyen iki yöntemdir. Tebliğde müşâfehenin temel unsuru olan “fem-i muhsin”e hiç yer verilmediğine dikkat çekmek isterim.

Uygulamanın içinde gelen ve her sene, daha doğrusu Kur’an dersine girdiği her dönem hangi sınıf olduğuna bakmaksızın en baştan tecvid anlatan, daha doğrusu anlatmak zorunda kalan biri olarak tebliğde tecvid ilmi için reel faydayı görmekte son derece zorlandığımı ifade etmek zorundayım. Dolayısıyla harflerin sıfatlarında tadilat öneren maddeleri, üzerinde düşünülme ve daha derin tartışmalara medar olmak üzere bir yere özenle not ederken, tecvid terminolojisinin ve tanımının değişimine sıcak bakmadığımı belirtmek isterim. Şu yerleşik hâliyle bile öğrencilerin anlamakta her geçen dönem daha da zorlandığı konuların isimlerinde ya da tanımlarında değişiklik yapmak, enerjinin bölünmesi ve öğreticinin de zihninin dağılmasından başka bir işe yaramayacaktır. Medd-i Lazım Kelime-i Muhaffefe konusunu anlamakta zorlanan öğrenci için, Med Lazım Kelimî Muhaffef terimi kullanıldığında anlama oranında değişim olmayacaktır. Benzer durum İdgam Misleyn başlığı için de geçerlidir, orada da tanımın -varsa- içerdiği bütün sorun tek bir doğru uygulama ile sona ermektedir. Aksine, böyle bir tanım anlamayı zorlaştıran bir etki bile oluşturabilir. Bu meyanda Sayın İnce yine teori üzerinden ölçü birimi ihdas etmeyi, daha doğrusu klasik eserlerde yer alan bir izahı hatırlatmayı tercih etmiştir. Tebliğde bu coğrafyada son derece geniş bir oranda kabul gören “bir elif miktarı” ölçüsüne hiç yer verilmemiş olması ilginçtir. Hem medd-i tabîi, hem fer’î medler, hem de ravm ve ihtilasın tanımlanmasında kullanılan bu terimle, şâfi ve kâfi bir tanım oluşmuş



ve yüzyıllar boyunca denenerek isabetli olduğunu da ispat etmiştir. Bunlar cidden hatalı bilgiler olsa bile bazen galat-ı meşhurun sahih bilgiden daha işlevsel olabileceğini hatırdâ tutmak yerinde olacaktır.

Müzakerenin son bölümünde her ne kadar uygulamada tezahürleri doğrudan görülemiyorsa da, tecvidin sadece Kur'an'ın doğru okunmasını amaçlayan bir ilim dalı olmadığına altını çizmek gerekmektedir. Daha doğru bir deyişle, tecvid kurallarına riayet ederek Kur'an'ı doğru okumak kendi içinde nihai hedef değildir. Doğru okuma, doğru anlama hedefine götüren araç değerdir. Nitekim sekt, Secâvend işaretleri, vakf ve ibtidâ kuralları gibi mana odaklı hususlar, tecvid konuları arasında önemli yer tutmaktadır. Tecvid bu nihai hedefe ulaştırmadaki katkısı sebebiyle değer kazanmıştır. Dolayısıyla eğer tecvid terminolojisi üzerinde yeniden çalışılacak ve bir takım revizyonlara gidilecekse, her şeyden önce tecvidin hizmet ettiği nihai hedef olan "Kur'an'ı doğru anlama" prensibinin hesaba katılması başta dil, kıraat ve tefsir uzmanları olmak üzere herkes için kaçınılmaz bir sorumluluktur.

KUR'AN TİLAVETİ ESNASINDA HARFLERİN MAHREÇLERİNDE, SIFATLARINDA VE TECVİD UYGULAMALARI HUSUSUNDA ÜLKEMİZ İLE SÂİR İSLAM ÜLKELERİ ARASINDA GÖRÜLEN TELAFFUZ FARKLILIKLARI VE BU FARKLILIKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Fatma Yasemin MISIRLI*

GİRİŞ

Kıraat tarihi incelendiğinde ister rivayet yolları ve senet-icazet müessesesi, isterse dirayet merkezli telif çalışmaları olsun, kıraat adına yürütülen bütün nazari ve ameli çalışmaların tek bir amaca matuf olduğu görülür. O da Kur'an-ı Kerim'i nazil olduğu seslerle başta Hz. Peygamber (s.a.s.) olmak üzere vahyin ilk muhataplarının telaffuz biçiminin muhafazası üzerinden sonraki nesillere aktarmak ve bu suretle Kur'an'ın otantik telaffuzunun korunmasını sağlamaktır. Bu amacın tahakkukunun her bir nesil için öncelikli görev olduğunun bilincinde olan kıraat ve tecvid âlimleri, tarihin her devrinde ve her uğrağında Kur'an'ın asli telaffuz şeklinin muhafazasına çalışmışlar ve bir tarafta kıraat senetleri üzerinden taşınan ameli bir uygulama biçimini, diğer tarafta da meselenin teorik boyutunu içeren devasa nazari bir ilmî birikimi miras bırakmışlardır.

İlerleyen dönemlerde asli telaffuzun tayininde ve icrasında bazı uygulama farklılıkları vuku bulduğunda, önceki nesillerden devralınan ameli ve nazari mirası birlikte dikkate almış olan kıraat ve tecvid âlimleri, uygulama farklılıklarını, teorik bilgi üzerinden değerlendirme imkânı bulmuşlar, icradaki bozulmanın çaplı olduğunu gözlemlemeleri durumunda da tashife uğrayan uygulamayı, teorik bilgi üzerinden tashih yoluna gitmişlerdir. Gelenekte varlık kazanan bu yaklaşım biçimi, her bir dönemdeki tilavet tavrını değerlendirmenin gereğine ve bu değerlendirmenin nasıl yapılacağına ilişkin önemli ipuçları içermektedir.

* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Görevlisi



Ülkemizde belli yönleri itibariyle nevi şahsına münhasır fonetik özelliklere sahip farklı bir tilavet tarzının varolduğu bilinmektedir. Bu tilavet tarzının şekilleniş aşamalarını adım adım takip etmek ve hangi dönemlerde ne gibi kırılmalara maruz kaldığını net olarak tespit etmek mümkün olmasa da, bu hâkim tilavet tarzının ve onun esas aldığı fonetik yapının, sair İslam ülkelerindeki tilavet şekline ve fonetik uygulamadan kısmen farklı olduğundan bahsetmek mümkündür. Özellikle son zamanlarda bu farklılığı incelemeye yönelik bazı mülahazaların dillendirildiği olmuştur da, bu mülahazalarda bilimsel veriler yerine mülahaza sahiplerinin önkabullerine tercüman olan hissi değerlendirmelerin baskın olduğu görülmektedir. Nitekim bizdeki tilavet tarzının hakikati yansıttığını ve olması gereken ideal tarz olduğunu söyleyenler, sadece, İslam dünyasına asırlarca hükmetmiş bu topraklardaki uygulamanın en sahih uygulama olacağı argümanını ileri sürmüşler iken, aksi düşüncede olanlar da anadili Arapça olan insanların ve toplumların tilavetinin kaçınılmaz olarak daha doğru olacağı mülahazası dışında bir argüman serdedememişlerdir.

Günümüzde daha ziyade bu tarz sübjektif mülahazalarla geçirilen Kur'an fonetiği meselesinin, geçmişte ne denli ciddiye alındığını, fonetiği ilgilendiren en küçük hususların dahi ne denli büyük tartışmalara mahal teşkil ettiğini görmek için kıraat ve tecvid edebiyatına bakmamız yeterli olacaktır. Zira bu tartışmalar ve onların ürünü olan eserler, âlimlerimizin, Kur'an harflerinin telaffuzunda meydana gelebilecek değişimlere ne derece duyarlı olduklarının, Kur'an harflerinin seslendirilmesinde vuku bulabilecek bozulmalara asla tahammüllerinin bulunmadığının tarihî belgeleridir. Çünkü onlar Allah'ın (c.c.) kitabını ilgilendiren her meseleyi, ciddiyetle ele almışlar ve doğru olana ulaşma adına her bilgiyi değerlendirmenin gereğine inanmışlardır.

Bütün bunlar, ülkemizdeki yaygın tilavet tarzını, zikri geçen türdeki ilmi temellerden yoksun şahsî mülahazalar yerine, akademik bir bakışla incelemeye alan bir çalışmanın yapılmasına ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Bu ihtiyaca binaen gerçekleştirilen bu çalışma, bizdeki tilavet tarzının bugüne ulaşmasına aracılık eden tahammül yollarını inceleyecek, tilavet tarzımızı ayrıcalıklı kılan hususları ayrı ayrı mevzubahis etmek suretiyle de tilavet tarzımızın kadim naslarda varid olan bilgilerle örtüşüp örtüşmediğini ortaya koymaya çalışacaktır.



veya iletişim ağları üzerinden gerçekleştirilen dinlemelere dayalı olmadığını, uzun süren eğitim-öğretim çalışmaları neticesinde bizzat işin ehli yetkin kurradan doğrudan telakki edilmiş olan ve icazetle senet/ismad üzerine bina edilen bir bilgi birikimini esas aldığını söylemek mümkündür. Öte yandan ülkemizdeki telaffuz ve eda tarzları arasında kısmi farklılıklar bulunsa da ortada genel hatları itibarıyla ortak özellikler taşıyan bir telaffuz ve edanın varlığından bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla araştırma kapsamındaki değerlendirmelerimizde bu ortak özellikler esas alınmış ve analizler onlar üzerinden serdedilmiştir.

Ülkemizdeki tilavet tarzının incelenmesinde, onun gerek rivayet gerekse dirayet boyutu incelemeye tabi tutulmuş ve böylece tilavet tavrımızın rivayet ve dirayet temellerinin keşfine çalışılmıştır. Ülkemizdeki tilavetle Arap dünyası arasında farklılık arzeden hususlar hicri ikinci yüzyıldan itibaren yazılan nahiv ve savtiyyat kitapları ile geçmişten günümüze kadar yazılmış olan tecvid kitapları ve risalelerindeki bilgilere arzedilmiş, buradan hareketle bir taraftan onun sahih yönlerinin temellendirilmesine çalışılmış, diğer taraftan da gayr-i sahih yönlerinin keşfine çalışılmıştır. Bu yöndeki incelemelerde daima en eski kaynaklara müracaat etme ve delilleri bu kaynaklardan çıkarma yolu seçilmiştir. Çalışmada başvuru kaynaklar, kaynakçada yazılı olanlarla sınırlı değildir. Bilakis çalışmanın şekillenmesinde pek çok kaynaktan yararlanılmış olsa da kaynakçanın içeriği sadece, bilgi aktarımında bulunan eserlerle sınırlı tutulmuştur.

Türkiye'deki tilavet tarzının değerlendirilmesinde, onun rivayet yönü kronolojik bir yaklaşımla incelenmiş, bu çerçevede özellikle kıraat icazetlerinden alabildiğine yararlanmaya çalışılmıştır. Bu meyanda Osmanlı'daki senet ve icazetler incelenmiş, yaygın tilavet tavrının, ülkemizdeki kıraat birikimini besleyen icazet geleneğiyle ne boyutta örtüştüğünün tespitine çalışılmıştır. Yine bu çerçevede ülkemizdeki tilavet tarzında rivayete yüklenen mana ve değer ile Arap-İslam ülkelerindeki tilavet anlayışında rivayete yüklenen anlam ve rivayet kriterinden anlaşılabilir mefhum arasında bir karşılaştırmaya gidilmiştir. Bu bağlamda üzerinde durulan bir diğer konu ise ülkemizdeki tilavet anlayışına has farklı uygulamaların dirayet temellerinin nereye dayandığı, bu noktada kadim ve muteber tecvid kaynaklarından ne derece beslendiği, tarihî seyirde dirayete istenmeyen bir rol yüklenip yüklenmediği hususlarıdır.

Çalışmada bütün bu incelemeler neticesinde varılan bulgular sonuç olarak kayda geçirilmiş, rivayet ve dirayet yönünden gayr-i sahih oldukları



tespit edilen uygulamalara son verebilme adına takip edilmesi gereken usul ve yöntemlere yönelik önerilerde bulunulmuştur.

Huzurlarınızda Arap dünyasını ve eğitim tarzını çok yakından tanıyan biri olarak bulunmaktayım. Bu farklılıklara dair verdiğim örnekler ve değerlendirmeler bir kaç hocadan duymak, hacda-ümrede Araplara kulak misafiri olmak veya Arap dünyasındaki okuyuş örneklerini, dinleyip incelemek suretiyle yapılan değerlendirmeler değil bizzat hocalarımdan telakki ettiğim icazet hatimlerim esnasında öğrendiğim hususlardır.

Tebliğ konuları; mahreç ve sıfat odaklı değerlendirmeler, tecvid kaide-leriyle ilgili değerlendirmeler ve bunlara müteallik bazı hususlar şeklinde düzenlenmiştir. Daha sonra ülkemizdeki yaygın tilavet geleneğinin rivayet ve dirayet boyutlarına değinilmiştir. Öncelikle tilavet geleneğindeki tarihî seyre temas ederek sırasıyla bu konuları serdetmeğe çalışacağız.

2. TİLAVET GELENEĞİNDE TARİHİ SEYİR: DİRAYET VE RİVAYET BÜTÜNLÜĞÜ

Kur'an-ı Kerim'in Cebrail (a.s.) vasıtasıyla nüzülü, Resulullah (s.a.s.) tarafından telakki olunması ve ondan da Sahabe-i Kirama intikali hep sese ve kıraate dayalı bir süreç olmuştur.

Resulullah'ın (s.a.s.) kendi mükemmel kıraati, güzel sesle ve fesahatle Kur'an okuyan sahabeyi övmesi, özel olarak kıraatlerini dinleme gayreti ve onlardan Kur'an tilaveti talebi gibi hususlar bu konunun her zaman önemini ve canlılığını korumasına sebep olmuş, Kur'an tilaveti o dönemde gündemin en önemli ve öncelikli maddesi olma özelliğini muhafaza etmiştir.

Kur'an eğitim ve öğretimi temelde ses, söz ve fonetikle alakalı olunca İslam ülkeleri arasında okuyuşta görülen farklılıklar hepimizin dikkatini celbetmiş, "Hangisi doğrudur, Resulullah'ın (s.a.s.) kıraati nasıldır?" sorusu zihinlerimizi meşgul etmiştir.

Elbette bizi doğruya taşıyabilecek iki araştırma olgusu vardır: Dirayet ve rivayet.

Rivayet yönünü düşündüğümüzde Resulullah (s.a.s.) "*Size öğretildiği gibi okuyunuz.*"¹ buyurmakta, Sahabe-i Kiram ve Tabiün, "Kıraat sonra gelenin

1 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 105.



önce gelenden aldığı bir sünnettir.”²; yine “Bu senet, dindir. Dinini kimden aldığına dikkat et!”³ demektedirler.

Dirayet yönü düşünüldüğünde bizi doğruya taşıyacak hicri üçüncü, dördüncü yüzyıldan itibaren yazılan tecvid kitapları ve bu kitaplardaki teorik bilgiler olacaktır.

Rivayet boyutu araştırılırken “Acaba bize yanlış öğretilmiş olabilir mi? Sesli senet diye ifade ettiğimiz rivayetimize bir şüphe karışmış olabilir mi?” düşüncesi aklımıza gelmelidir.

Dirayet yönü araştırılırken ise aklımıza gelen: “Acaba ilk dönem eserlerinin ardından yazılan ve çizilenlerde fasit bir kıyas, mantıki bir değerlendirme meseleyi yanlışla sürüklemiş olabilir mi?” kaygısı olmalıdır.

Çünkü ancak bu iki olgu üzerinde iz sürerek, bu iki olguyu birbirine destekçi kılarak bir sonuca varabileceğimizi düşünüyorum. Yoksa dirayetle desteklenmemiş senet de, senetsiz kıyas da bizi yanlışla sürükleyecektir.

Aslında meseleye her zaman ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini, yanlışla düşmememiz için, hem dirayet hem rivayet boyutunda hiçbir şeye körü körüne teslim olmayıp, senet, bilgi, akıl ve mantık verilerini nasıl kullanmamız gerektiğini bize bu ilmin en yetkili mercileri öğretmiş, bu emaneti zayi etmememiz için elden gelen bütün gayreti sarf etmemiz gerektiğini anlatmaya çalışmışlardır. Mekkî (437h.) Riaye isimli bu ilmin en kadim bir kaç merciinden biri olan eserinde; “Kendisine Kur’an arz olunan ve kendisinden Kur’an naklolunan kimsenin sıfatları” isimli bahiste; özetle öğrencinin de hocasını seçme mesuliyeti olduğundan, kendisine okunması uygun olan hocanın dindar, müttekî, senet, bilgi ve usul yönünden kuvvetli olması gerektiğinden bahsediyor. Hatta Arapça bilgisi, irab ve önemi üzerinde duruyor. Pek çoklarının sadece hocasından duymak suretiyle okuttuğundan, bu gibilerin pek çok hataya düşebileceğinden bahsediyor. Ve şöyle bitiriyor: “Kur’an nakli sadece duymak ve nakletmek değil, kıvrak bir zeka, fitnat ve ilim ister. Rivayet ve senet sayesinde nakil gerçekleşir. Dirayet sayesinde fehmolunur, zabtolunur.”⁴

2 İbn Mücahid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kıraat*, thk: Cemaleddin Muhammed Şeref, Tanta 2007, s. 25.

3 Müslim, *Mukaddime*, 26.

4 Ebu Muhammed Mekkî b. Ebi Talib, *er-Riâye li tecvidi'l-Krâa ve tahkiki lafzi't-Tilâve*, 6.Baskı, thk: Ahmed Hasan Ferhat, Amman: Daru Ammar, 2011, s. 89-92.



Yine bu ilmin en müstesna şahsiyetlerinden İbnü'l-Cezerî der ki: “Diğer kıraat imamlarının ittifak ettiği hususlara muhalefet eden kıraat imamına itibar olunmaz.”⁵, “Eğer kurradan biri hocasına öyle okumadığı hâlde, bir meselede farklı bir çıkarım yapıp farklı bir görüşe varırsa, bu konuda mu-teber kurradan elde bir nas da yoksa, o kârînin görüş ve düşüncesine itibar olunmaz.”⁶, “İlmine güvenilen bir kimsenin getirdiği nassa binaen, kurra görüşünden rucu edebilmelidir.”⁷, “Eğer öğrenci kıraat hocasının bir meselede yanlış yaptığı fikrine ulaşırsa, o konuda ona uymamalıdır.”⁸, “Silsiledeki bir kârî kendisinden âli olan bir kârînin yanlışını keşfederse, artık o rivayet onu bağlamaz, sadece tebyin için misal gösterebilir.”⁹ İbnü'l-Cezerî madde madde saydığı bu hususların ardından her maddeye yaşanmış örnekler getirir. Örnekler incelenirse bu alanda şöhret yapmış herkesin hatta kıraat imamlarının dahi sorgudan, sualden, ihtiyatla yaklaşımdan müstesna tutulmadıkları müşahede olunur. Bizden yüzyıllarca önce meselelere daha objektif, akli selim ile, taassubdan uzak, aklın, mantığın, ilmin, sahih nasların ışığında bakıldığını görürüz. Gerçekten bu tavsiyeler bize meseleye kaç boyuttan yaklaşmamız gerektiğini, doğruya ulaşabilmek için gerekirse hem dirayeti hem rivayeti sorgulamamız gerektiğini gözler önüne sermektedir.

ÜLKEMİZDEKİ TİLAVET GELENEĞİNİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ VE BU ÖZELLİKLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Başlangıç olarak tilavet geleneğinin oluşmasında rivayet ve dirayetin oynadığı rolü belirlemeğe çalışmıştık. Bu bölümde ise ülkemizdeki yaygın tilavet geleneğini inceleyip, dirayeten tahlilini yapma, bu surette harf, hareke, med çekimleri, tecvid kuralları düzeyindeki uygulamalarımızın dirayet temellerini araştırmaya çalışacağız.

5 İmamü'l-Kurra Hucetu'l-Mukriîn Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Dr. Eymen Rüşdü Süveyd, Cidde: Daru ibni'l-Cezerî, 1.cilt, s. 41 (basım hâlinde).

6 İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-Kıraati'l-Aşr*, I, 42.

7 İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-Kıraati'l-Aşr*, I, 43.

8 İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-Kıraati'l-Aşr*, I, 44.

9 İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-Kıraati'l-Aşr*, I, 49.



1. Harf Düzeyinde Görülen Karakteristik Özellikler

1.1. Mahreç-Sıfat Merkezli Özellikler

1.1.1. Te (ت) Harfi ile İlgili Değerlendirmeler

Öncelikle harfin mahrec ve sıfatlarıyla alakalı ayrıntılı bir değerlendirme yapmaya çalışırsak; bu harfin ve bu harfle aynı mahreci paylaşan ta (ط), ve dâl (د) harflerinin mahrecinin İbnü'l-Cezerî'nin *Neşir*'de belirttiği gibi "üst dişlerin usulü" olduğunu tespit ederiz.¹⁰ Sibeveyh'den beri herkes bu ifadeyi kullanmıştır. Savtiyyat kitaplarında bu ibare tartışılmış ve bu mahrecin en azından "üst dişlerin bittiği ve diş etinin başladığı nokta" olduğu söylenmiştir.¹¹ Hatta İbnü'l-Cezerî *Tembid*'de "Te (ت) harfinin mahreci üst dişlerin fevkinden başlayarak, dilin ön kısmına mukabil gelecek şekilde az bişey damağa tırmanır." demektedir.¹² Bu ifade mahrecin damağa yaklaştığını çok güzel ifade etmektedir. Dâni ise "Bu mahreç ön dişlerin usulünden biraz daha geridedir. Çünkü ancak bu şekilde harf tekellüfsüz ve rahat çıkabilir." demiştir.¹³ Bir şeyin usulünün onun bittiği yer olduğu düşünülürse üst dişlerin usulünün üst damakta batıp, son bulduğu nokta yani diş kökleri olduğu anlaşılır.¹⁴ Yani her hâlükarda mahrecin dişler olmadığı aşikardır.

Ayrıca harflerin mahreçlerinin konu edildiği pek çok kadim nasta da bu üç harfe "الحروف الطبيعية" dendiğini ve "نطع" kelimesinin üst, çatı, tavan manalarına geldiğinin izah edildiğini görmekteyiz.¹⁵ Bu izah da mahrecin dişlerden uzak ve üst damağa yakın olduğunu çağırıştırır. Ülkemizdeki uygulamada bu üç harften ta (ط) ve dâl (د), yukarıdaki izaha uygun olarak diş usulünden damağa doğru telaffuz edilirken, te (ت) harfi dişlerden bir çınlama sesi ile birlikte çıkarılır. Akhisârî (1043h.) de bu duruma dikkat çekmiş ve: "Te (ت) harfinde şiddet gözetilmeyince harfe rihvet arız oluyor, sanki

10 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşir*, I, 159.

11 Ebu'ş-Şa'r, *el-Mustalahâtü's-Savtiyye*, I, 185.

12 Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Tembid fi ilmi't-Tecvid*, thk: Gânim Kaddûri Hamed, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1986, s. 119.

13 Seyfuddin Ataullah el-Fadâli, *el-Cevâhiri'l-Mudiyye ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk: Azze Muîni, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005, s. 95.

14 Şakakî, *Hilyetu't-Tilâve*, s. 93.

15 Şeyhu'l-İslam Ebu Yahya Zekerîyya'l-Ensârî, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye fi ilmi't-Tecvid*, thk: Muhammed İsam Hasan eş-Şatti, Dimeşk: Daru'l-Fıkr, 2012, s. 49.



içine sin (س) katılmış bir duruma geliyor. Özellikle sakinken veya “تتولو” gibi üstüste geldiğinde bu durum daha da belirgin hâle geliyor.” demiştir.¹⁶

Bilindiği gibi bu harfte şiddet ve hems sıfatları bulunmaktadır. Harf sakin iken ses ve nefes birlikte kesilip, mahrec kapanmakta, daha sonra hems ile rahatlamaktadır. Hems, bilindiği gibi harfin telaffuzunda görülen hava akımıdır. Ses tellerinin aralık kalıp, birbirine sürtünmemesi ve araya havanın karışması sebebiyle gelen, keskin olmayan, hisirtli, neredeyse duyulur duyulmaz zayıf bir sestir.¹⁷ Sibeveyh, “Hems harflerinden vakıf esnasında hava akımı, üfleme “نَفْخ” zuhur eder. Çünkü bunlar mahrecten hava ile çıkan harflerdir, göğüsten ses ile değil.” demektedir.¹⁸ Ülkemizde ise yukarıda izah edilen hems sıfatıyla bağdaşmayan bir uygulama yapılır bu harf dişlerden hem vasılda hem vakıfta çınlatılarak telaffuz edilir. Bu çınlama sesi bir ses akımı olduğu için sıfat, hemsten ziyade rihvet olarak uygulanmış olur. hâlbuki bu harfte rihvet sıfatı yoktur.

Son olarak İbnü'l-Cezerî'nin *Tembid*'deki şu ifadesi bu harfte yapılan mahrec ve sıfat yanlısını çok güzel özetlemektedir. “Şureyh, *Nihayetü'l-İtkan*'da der ki: Kurra bu harfin mahrecinde çeşit çeşit yanlışlar yapıyor. Kimisi sin (س) harfine yakınlığından dolayı mahreci dişlere yaklaştırıyor ve böylece harfte rihvet ve safir sıfatlarını ihdas ediyor. Bu ihdasın sebebi de mahreci damak cihetinden vermeyip, ön dişlere kaydırmaktır.”¹⁹

1.1.2. Cim (ج) ve Şin (ش) Harfleri ile İlgili Değerlendirmeler

Öncelikle bu iki harfin mahrec ve sıfatlarıyla ilgili değerlendirmeler şu şekildedir: Bu iki harf, bilindiği gibi ye (ي) harfi ile birlikte aynı mahrecten çıkmaktadır. Dil ortası dediğimiz bu mahrec ülkemizdeki kâriiler tarafından daha geriden kullanılmaktadır. Bunun sebebi mahreci dil önü olan Türkçe'deki benzerlerine karışma endişesi olabilir. Her iki harf de ince harflerden olup, istifal ve infitah sıfatlarına sahiptirler.²⁰ İstifal harfleri hakkında İbnü'l-Cezerî, “Bilesin ki istifal harflerinin hepsi ince telaffuz olunan harflerdir. Bu harflerde hiçbir şekilde kalınlaştırma yapmak caiz değildir.” demektedir.²¹

16 Akhisârî, *Şerhu'd-Durri'l-Yetim*, s. 148.

17 Ensari, *Şerhu'l-Mukaddime*, s. 55.

18 Kaddûrî, *ed-Dirâsâtüs-Savtiyye*, s. 258.

19 İbnü'l-Cezerî, *et-Tembid*, s. 122.

20 İbnü'l-Cezerî, *et-Tembid*, s. 123.

21 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c.1, s. 170.



İstifal sıfatının uygulanabilmesi demek dilin kalkış göstermeyip, alt çenede müstefil (süfli) bir pozisyonda kalması demektir. Ülkemizdeki uygulamada ise dilin ortası tamamen, arkası ise kısmen yükselir ve harfe neredeyse isti'la sıfatı verilmiş olarak telaffuz edilir. İstifal sıfatı kadim naslarda çok net izah olunmuştur. Cârberdî'nin ifadesiyle "İstifal, inhifad yani alçalma demektir. Böyle isimlendirilmesinin sebebi dilin musta'li harflerde damağa doğru yaptığı yükselişi bu harflerde yapmamasıdır."²² Mekki'nin *Riâye*'deki ifadesi ise, "Harfte istifal sıfatı olması demek; dilin ve sesin telaffuz esnasında isti'la harflerinde yükseldiği gibi yükselmemesi, bilakis dilin çene çukurunda kalması demektir." şeklindedir.²³

Türkçemizdeki mahreci dilin ucuna yakın olan bu iki harfte, mahreci doğru verebilmek ve Türkçe'dekinden ayırdedebilmek için mübalağa yoluna gidildiği görülmektedir ki bu doğru değildir. Zira bu durumda cim harfi; cim olmaktan çıkar, başka bir sese döner. Şin harfindeki tefeşsi sıfatı da büyük bir tekellüfle uygulanır, dil kabartılıp, havalanır, harfin inceliğine uymayan bir keyfiyette telaffuz edilir. hâlbuki bu iki harf Arap dünyasında Türkçe'deki benzerlerine çok daha yakın seslendirilir, mahrecleri dilin ortasıdır fakat incelikleri korunarak, mübalağadan uzak telaffuz edilirler.

1.1.3. Ha (ح) ve Ayn (ع) Harfleri ile İlgili Değerlendirmeler

Aynı mahreçten çıkan bu iki harf de istifal ve infitah sıfatlarına sahiptirler.²⁴ Dolayısıyla yukarıda yaptığımız incelik değerlendirmeleri bu iki harf için de geçerlidir. Fakat çok ilginçtir ki bu iki harf bizde hep kalın telaffuz edilegelmiştir. Hatta ülkemizde bu iki harfi kalın harfler arasında zikreden tecvid risalelerine bile rastlanır.²⁵ Tabi pek çok akademik tecvid kitabında harfe hakkı teslim edilmiş ve ince harfler arasına konmuştur. Fakat yine de bu iki harf hakkında "ince harf grubunda olduğu hâlde kalın sesli gibi telaffuz edilenler"²⁶ denebilmektedir. Veya "Telaffuz esnasında dil yumrulaştırılır, boğaz sıkılır, ses sertleştirilip, kalınlaştırılır."²⁷ şeklinde bir açıklama ilave

²² Fadâli, *el-Cevâhiri'l-Mudiyye*, s. 110.

²³ Mekki, *er-Riâye*, s. 124.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 125 ve 146.

²⁵ Ziya Aydın, *Tecvit Kitabı*, İstanbul: Mektebe-i Mahmudiyye, 1993, s. 18.

²⁶ Rahim Tuğral, *Ana Hatlarıyla Kur'an Tecvidi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, Tıbyan yayıncılık, 2009, s. 15.

²⁷ İstanbul Üniversitesi İisuzem, *Kur'an Okuma ve Tecvit*, 3. Sınıf 2013-2014 Güz Dönemi İlitam, Prof. Dr. Sıtkı Gülle, s. 105.



edilebilmektedir. Dikkat edersek, ikinci açıklamadan bu iki harfin kalınlıkla birlikte, bir de tekellüfle icra edildiği anlaşılır. Hâlbuki Dâni (444h.) bu hususa da dikkat çekmiş, ayn (ع) hakkında “Yumuşak bir beyanla, lafzına tam doyurularak, şiddet ve tekellüften uzak telaffuz olunmalıdır.” demiştir.²⁸ Yine bu konuda Hüzeli’nin (465h.) ayn harfinin inceliğini açıkladıktan sonra en eski tecvid manzumesi olan; *Kasidetu’l-Hakaniyye*’den aktardığı “أنعم بيان العين” ifadesi “ayın harfini yumuşak beyan et” manasına gelir ki “nâim” kelimesi Arapça’da pamuk gibi yumuşacık şeylere kullanılır. Yani ayn gayet yumuşak, ince, tekellüfsüz telaffuz edilecektir. Bizdeki boğazı sıkıp, sertleştiren, sesi kalınlaştıran uygulamalar bu ifade ile çok zıt düşmektedir.²⁹

Esas mesele tecvid kitaplarında ne yazarsa yazsın her iki harfin de bizde pratikte kalın telaffuz ediliyor olmasıdır. İnce harf olduklarını ikrar edenler dahi uygulamada kalınlığa meyiletmektedirler. Şöyle ki; telaffuz esnasında dilin ortası, kısmen de arkası kabartılmakta ve ses gayet kalın işitilmektedir. Hâlbuki hem ha (ح)³⁰ hem de ayn (ع)³¹ harflerinin ince harf olduklarına ve bu inceliğe uygun telaffuz edilmeleri gerektiğinde kadim naslar açısından bir şüphe yoktur. Ayn (ع) harfi hakkında İbnü’l-Cezerî (833h.) “Ayn harfini, özellikle de arkasından elif gelmiş olanını kalınlaştırmaktan sakın.” derken,³² aynı tenbihi Mekkî ha (ح) harfi için yapmaktadır.³³

1.1.4. Ha (ح) Harfi ile İlgili Değerlendirmeler

Harfin Mahreç ve Sıfatı ile İlgili Değerlendirmeler: Bu harfin mahreci bütün tecvid kitaplarında geçtiği gibi boğazın en üst kısmıdır. İbnü’l-Cezerî (833h.) bu mahreci “ağızdan sonra gelen ilk boğaz mahreci” olarak niteler.³⁴ Harfte olan rihvet sıfatı sebebiyle harfin çıkışına hafiften bir hırlama sesi eşlik eder. Bu hırlama hafif olup, Arap fonetiğine uygun durumda olmalıdır. Hâl böyleyken ülkemizde mümkün kârilerde rastlanmasa da bazı talimlerde harf boğazın en dibinden, neredeyse hemze mahrecinden telaffuz edilir. Geriden ve dipten çıkartılması sebebiyle harfe sanki bir mağara içindeki uğultu sesi gibi müthiş bir hırlama eşlik eder. Bu durumda harfin mahreci

28 Dâni, *et-Tabdîd*, s. 122.

29 Hüzeli, *Kitabu’t-Tecvid*, s. 62.

30 İbnü’l-Cezerî, *et-Tembîd*, s. 125, 126.

31 İbnü’l-Cezerî, *et-Tembîd*, s. 146.

32 İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1, s. 174.

33 Mekkî, *er-Riâye*, s. 165.

34 İbnü’l-Cezerî, *et-Tembîd*, s. 127.



açıkça değiştirilmiş olur. Rihvet sıfatı ise Arap fonetiğine uymaz tarzdadır. Öyle ki her duyan Arap bu sesi yadırgar, kendi dilinde bulunmadığını söyler. Gerçekten de seste büyük bir tekellüf söz konusudur.

1.1.5. Kâf (ك) Harfi ile İlgili Değerlendirmeler

Harfin Mahreç ve Sıfatı ile İlgili Değerlendirmeler: Bu harf de sahip olduğu infitah ve istifal sıfatları gereğince ince telaffuz olunmalıdır.³⁵ Fakat ülkemizdeki uygulamada oldukça kalın telaffuz edildiği görülmektedir. Telaffuz esnasında istifal pozisyonunda olması gereken dilin havalandığı görülür, ses yükselir. Harfin mahreci Türkçe'deki benzerinden çok geridedir. Zannımca bu mahrecin doğru uygulanabilmesi adına harf dilin en gerisinden telaffuz edilmeye çalışılmış ve o esnada bir kalınlaşma meydana gelmiştir.

Harfte bulunan şiddet ve hems sıfatları uygulanırken de bir tekellüf görülür. Rahatça akması gereken hems okuyucu tarafından zorlama ile icra edilir. Sonuç olarak bu harfin de Arap ülkelerindeki telaffuzu -Türkçemize-bizdeki uygulamadan daha yakındır.

Özetle buraya kadar değerlendirdiğimiz Cim (ج), Şin (ش), Ha (ح), Ayn (ع) ve Kâf (ك) harflerinde olan kalınlık problemi ile ilgili olarak söylenebilir ki, aslında teoride bu harflerin ince olduğunu ülkemizde de herkes kabul etmektedir. Fakat uygulama kalın yapılmış ve nesilden nesile bu uygulama devam etmiştir. Ve bu durum zamanla sahih telaffuz olarak algılanır hâle gelmiş ve harfin kalınlaştığı dikkatten kaçmıştır.

1.1.6. Ta (ط) Harfi ile İlgili Değerlendirmeler

İlginçtir ki bu harfle alakalı değerlendirmeler aslında ne mahrec ne de sıfat yanlışı olarak ele alınabilir. Ülkemizde de Arap ülkelerinde de aynı mahrec kullanılır ve aynı sıfatlar tahakkuk ettirilmeye çalışılır. Fakat ülkemizdeki bazı uygulamalarda ortaya çıkarılan ses bu harfin fonetiği olmayıp bambaşka bir sestir. Arap kârieler tarafından tabiri caizse "T" sesiyle telaffuz edilen bu ses ülkemizdeki bazı kârieler tarafından tamamen "D" sesiyle telaffuz olunur.

Aslında bizim de dilimize Arapça'dan geçmiş olan "şeytan, tağut" gibi kelimeleri Kur'an okurken "D" sesiyle vermemizin sebebi ne olabilir? Arap ülkelerinde bazı okuyucuların bu harfe cehr ve isti'la sıfatlarını hakkıyla vermeden zayıf bir şekilde, hems eşliğinde telaffuz etmeleri bizi bu sıfatlara sahip çıkma düşüncesine sevketmiş olabilir. Gerçekten de "D" sesiyle yapılan

35 İbnü'l-Cezerî, *et-Tembid*, s. 150.

telaffuzda bu sıfat yanlışlarına düşülmez, harf mehur ve tok bir ses kazanır, kolayca kalın telaffuz edilebilir. Fakat harfin yapısı ve fonetiği bozulmuş olur. Biraz gayret ve alıştırmayla hem bu sıfat yanlışlarından kurtulup hem de doğru sesi vermek mümkündür. Aşağıda aktaracağımız Mar'aşînin şu sözleri de aynı mantıktan hareket ettiğinin ifadesidir. Ali Mansûrî (1134h.) ise ona cevap mahiyetinde şöyle demiştir: “ Ma’raşî diyor ki: Ta (ط) harfi, kalın bir te (ت) gibi ve hems ile telaffuz edilir oldu. Hâlbuki te (ت) ve dâl (د) aynı mahreçtedir. Ta (ط) te (ت)’den cehr ve itbakla ama dâl (د)’den sadece itbakla ayrılır. O zaman ta (ط) harfini kalın bir dâl (د) olarak okumak kalın bir te (ت) olarak okumaktan daha evladır. Ben de diyorum ki (Ali Mansûrî) Bu üç harf için aynı mahrecin zikredilmesi bir yakınlaştırma amelîyesidir. Yoksa her harf kendi özel sesini alır. Pekâlâ ta (ط) harfini mehur, şedid, müsta’li ve mutbak olarak, dâl (د) ve te (ت) şaibesini taşımadan ta (ط) olarak telaffuz edebiliriz. Kurra-i Kiram’ın bize naklettiği, bizim onlardan telakki ettiğimiz budur.”³⁶

1.1.7. Kaf (ق) Harfi ile İlgili Değerlendirmeler

Harfin Mahreci ile İlgili Değerlendirmeler: Dilin en geri kısmı yukarıda ona karşılık gelen (etsi) damağa intibak etmek suretiyle Kaf (ق) harfi çıkar. Yani mahrec dilin en geri kısmı ve etsi damaktır.³⁷ İbnü'l-Cezerî bu harfin mahrecini tarif ederken “Ardından boğaz mahrecine ulaşılacak şekilde dilin arkası ve onun üzerindeki damak kullanılır, Şureyh’e göre bu mahrec küçük dilden boğazın ilk mahreci olan Ha (ح) mahrecine kadar varmaktadır.” demektedir.³⁸ Mekki de mahrecin küçük dile yakınlığı üzerinde durur.³⁹ Bu tariflerden açıkça anlaşılmaktadır ki fasih Arapça’da kaf (ق) harfinin mahreci oldukça geridedir.

Türkçemizde olmayan bu harfi telaffuz etmek için uzunca bir alıştırma süresi gerekebilir. Çünkü boğaz ve gırtlak yapımız bu harfi çıkarmaya alışkın değildir. Hatta Araplar için dahi itina gösterilmesi gereken bir harf olduğundan lehçesel Arapça’da farklı şekillerde ses değişimi gerçekleşmiştir. Pek

36 Ali Mansûrî, *Risaletun fi keyfiyeti'n-Nutk bi'd-Dad*, thk: Fergali Seyyid Arbâvi, Minya, 2008, (Bu risale; Arbâvi'nin tahkikini yaptığı Mar'aşî'nin *Keyfiyetu edâi'd-Dâd* adlı risalesini içeren kitap içinde ayrı bir bölüm olarak basılmıştır.), s. 211.

37 Suveyd, *et-Tecvidü'l-Musavvar*, I, 101.

38 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c.1, s. 159.

39 Mekki, *er-Riâye*, s. 139.



çok Arap okuyucu harfi yeterince kalınlaştırmadan, hems eşliğinde telaffuz eder. Hâlbuki harfte hems sıfatı yoktur. İşte hem Arap okuyuculardaki bu yanlış hem de harfin alışkın olmadığı bir mahreçten çıkıp, bu surette bizi zorlaması sebebiyle bizdeki uygulamada mahrec öne kaydırılmış, ses Türkçe'deki "g" sesine dönüştürülerek patlatılmak suretiyle telaffuz olunmaktadır. Bu suretle belki harfin isti'la ve cehr sıfatı korunmuş olur fakat mahreçte yer değişikliği gerçekleşmiş ve fonetiği bozulmuştur. Ayrıca bu ses kâf (ك) ve ğayn (غ) arası bir sese dönüştüğünden Araplar açısından fer'i bir harf durumuna gelir ki Arapça'da hiçbir fer'i harf normal harf kabul edilmez.

Ülkemizdeki bazı okuyucular "g" değil "k" sesi kullanmaya çalışırlar. Belki mahreç itibariyle bu kullanım daha doğru olabilir fakat yine sıfat bazında zayıflık söz konusudur. Öncelikle ortaya çıkan ses çok zayıftır. Harfin kuvvetli sıfatları olan cehr ve isti'layı ifade etmez. Özellikle uzun ve hızlı okumalarda bu harfin tamamen Türkçe'deki "k" sesine dönüştüğü görülür.

1.1.8. Dâd (ض) Harfi ile İlgili Değerlendirmeler

Bu konu ilk dönemlerden itibaren çok tartışılmış, üzerinde uzun uzadıya çok söz söylenmiş bir mevzu. Bu konudaki tartışmaların ardı arkası gelmemiş. Meselenin Araplarla Türkler arasındaki ihtilafları aşan bir boyutu bulunmakta olup, konu üzerinde yazılmış 116 ilmî risale bulunmakta.⁴⁰ Ve çok ilginç olarak aynı mevzu tarihi seyirde bir kaç kere tekrar etmiş.

Öncelikle İslam'ın ilk ortaya çıktığı yıllara ait bilgilerden dad harfinin işin başından beri âlimleri meşgul ettiğini ve bu harfin güzel ve doğru telaffuz edilmesi istendiğini anlıyoruz. Sibeveyh dad harfini "hakkı güzel eda edilemeyen harfler" arasında sayarak, bu şekilde hakkı verilmeyen dad'ı "zayıf dad" olarak niteliyor.⁴¹ Bu tartışmalarda harfe ait sorunlar arasında en büyük payı dad (ض) harfinin za (ظ) sesi ile karıştırılmasının aldığını görüyoruz. Gerçekten elimize ulaşan bilgilerden dad (ض) harfinin za (ظ) harfi ile karıştırılmasının lehçesel Arapça'ya ait bir şive farkı olduğu anlaşılmakta. İbnü'l-Cezerî, ibn Cinnî'den nakille "Arapların bir kısmı dad harfini her zaman ve bütün konuşmalarında (ظ) olarak telaffuz ederlerdi." diyor.⁴²

40 Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Mutevellî, *Risâletü'd-Dâd*, thk: Fergali Seyyid Arbâvi, el-Cîze (Mısır): Mektebetu evladi's-Şeyh li't-Turas, 2008, s. 36-52.

41 Kaddûri, *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s. 238, 239.

42 Şemsuddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Tembid fi ilmi't-Tecvid*, thk: Fergali Seyyid Arbâvi, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016, s. 178-179.



Günümüzde de körfez ülkelerinin pek çoğunun kendi şivelerinde bu harfi za (ظ) sesiyle telaffuz ettiklerini müşahede etmekteyiz.

Bütün kadim naslarda bu hususa dikkat çekilmesinden biz bu durumun Kur'an-ı Kerim'in ikrar etmediği türden bir şive farkı olduğunu anlıyoruz. Örnek verirsek: Kurtubî (461h.), "Günümüzde Kurra'nın ekserisi dad harfini za (ظ) mahrecinden çıkartıyor. Hâlbuki doğru telaffuz edilmesine itina etmek gerekir. Çünkü dad harfini za (ظ) olarak çıkarmak harf değişikliğidir." demektedir.⁴³ Dâni (444h.) ise "Te" kitle belirtmek gerekir ki Kurra'ya düşen dad harfini za (ظ) harfinden kurtarmaktır. Bu da harfi doğru mahrecinden çıkartıp, istitale sıfatını uygulamakla olur. Böyle yapılmazsa mana değişir, dikkatle beyan olunmalıdır." dedikten sonra za (ظ) olarak okunduğu takdirde manasının değiştiğini söylediği pek çok örnek sıralamaktadır.⁴⁴ Mekkî (437h.) de "Dil yanlarının azı dişlerine yaptığı basınç bir hava sesine sebep olur. Bu noktada ifrata kaçılırsa za (ظ) lafzı veya zâl (ذ) lafzı ortaya çıkar ki bu tağyir olur, tebdil olur." demiştir.⁴⁵ Yine İbnü'l-Cezerî'nin (833h.) manzumesindeki "Dad harfini, hem mahreci farklı olması hem de harfte bulunan istitale sıfatı sebebiyle za (ظ) harfinden ayır." ifadesi meşhurdur.⁴⁶

Bütün bu ifadelerden anlaşılan ilk dönemde -dad harfi ile ilgili farklı sorunlar olsa- da en büyük sorunun "الضاد الظائية" yani bu harfin za sesi ile karışması meselesi olduğudur.

Müteahhirin diye nitelediğimiz daha sonraki dönemde dad harfi ile ilgili başka sorunlarla karşılaşırız. Bu dönemde dad harfinin telaffuzunda iyice zorlanılıp, pek çok okuyucu tarafından ta (ط) harfinin mahrecinden ve ta (ط) harfi gibi şiddet sıfatı tahakkuk ettirilerek çıkartılması bu sefer de âlimleri dad'ı, ta (ط)' dan kurtarma çarelerini aramaya sevketmiştir. "الضاد الظائية" denilen bu dad'ın tashih edilmesine uğraşılmış. Uzun uzun dad harfini ta (ط) olarak telaffuz etmenin yanlışlığı delilleriyle serdedilmiş, dad harfinde şiddet sıfatı olmadığı vurgulanmıştır. Fakat ifrat tefriti getirmiş ve dad'ta yanlış olarak uygulanan şiddet sıfatına tepki olarak dad harfinde aslında biraz za (ظ) sesi bulunması gerektiği ancak bu şekilde rihvet ve istitalenin

43 Abdulvehab b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Muvaddah fi't-Tecvid*, thk: Dr. Gânim Kaddûri Hamed, Amman: Dâru Ammar, 2000, s. 114.

44 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 159.

45 Mekkî, *er-Riâye*, s. 185.

46 Ensarî, *Şerhu'l-Mukaddime*, s. 80.



gerçekleşebileceğine dair bir görüş ortaya çıkmıştır.⁴⁷ İşte öncülüğünü Muhammed b. Gânim el-Makdisî'nin (1004h.) yaptığı, Saçaklızade Mar'aşî (1150 h.) ile devam eden "الظائون الجدد" denen "yeni za'cılar" dönemi böyle başlamış, bu görüşü reddeden çok sayıda âlim de pek çok risale yazıp tepkilerini ortaya koymuşlardır.

Şimdi hangi tarafın haklı olduğunun tespiti kolay bir durum olmasa da harfin mahrec ve sıfatlarına değinip, delil olabilecek bir kaç nokta üzerinde bazı tahliller yapmaya çalışacağız.

Öncelikle dad harfinin mahrecini hatırlarsak; "Dilin sağ sol veya her iki yanının, üst azı dişlerinin iç yüzeyine temas ettiği yerdir."⁴⁸ Bu tarif neredeyse bütün kadim nasların verdiği tarifdir. Bununla birlikte tariflerde dad mahrecinin lam mahrecinde son bulduğundan da bahsedilmektedir. Dâni, "Dad ağızda, rihvet sıfatı sebebiyle lam mahrecine varana kadar uzar (istitale olur)." demektedir.⁴⁹ Yine harfin cebr, itbak ve isti'la sıfatına sahip olduğu hemen hemen bütün naslarda belirtilmektedir.⁵⁰

Bu bilgilerin ışığında: Öncelikle dad harfinin ta (ط) harfi mahrecinden ve şiddet sıfatıyla zikredilmesi her dönemde bu konuda pek de yetkili olmayan halktan okuyucular tarafından uygulanan zaten yanlışlığı belli olan bir durumdur. Bu durumu pek çoğumuz ülkemizde Arap ülkelerine gidip, çoğu zaman şer'i ilimleri tahsil etmiş fakat yetkili bir merciden Kur'an icazeti almamış, sadece Arapları taklit etmek suretiyle okumaya çalışan hemen her okuyucuda müşahede etmişizdir. Çünkü bu şekilde istitale sıfatı tahakkuk etmeyip, ortaya çıkan harf kalın bir dâl (د) harfi durumuna gelir, dad (ض) harfi ile alakasız bir ses olur. Bu noktada Makdisî ve Mar'aşî'ye hak vermek gerekir. Doğru olan ise bu harfin dad mahrecinden, istitale ve rihvet sıfatını tahakkuk ettirmek suretiyle çıkartılmasıdır.

Bu harfte şiddet sıfatı bulunmayıp, mukabilinde rihvet sıfatı bulunduğu dolaylı uygulanmak istenen, bizdeki tabirle "dad'ın arı vızıltısı" sesine de değinmemiz uygun olur. Makdisî'nin kadim naslardan dayandığı en büyük delil olan yukarıda zikrettiğimiz Mekki'nin "hava (ريح) çıkışı sesi

47 Ali b. Muhammed İbn Gânim el-Makdisî, *Bağyetu'l Murtâd fi tashibi'd-Dâd*, thk: Fergali Seyyid Arbavi, Cize: Mektebetu evladi'ş-Şeyh li't-Turas, 2009, s. 182, 183.

48 Şakâki, *Hilyetu't-Tilâve*, s. 89.

49 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 107.

50 Mekki, *er-Riâye*, s. 184.



gibi bir ses” ifadesi böyle bir algıya sebep olsa da Mekkî açıkça “dil yanlarıyla azı dişlerine baskı uygulanması sebebiyle gelen hava sesi” der. Hâlbuki bu zırlayan dad’da dil hafifçe azı dişlerine dokunur, sürtünür ama baskı vermez.⁵¹ Böylece tarifte geçen basınç tahakkuk etmemiş olur. Sahih bir şekilde telakki edilen dad harfinde ise dil yanlarıyla azı dişlerine büyük bir baskı uygulanır. Ve dad’ın istitale sıfatı işte dilin ilerleyip lam mahrecine varması esnasında dil arkasında sıkışan havanın basınç sesidir.⁵² Bu da Mekkî’nin ifadesine mutabık düşer. Hatta Ebu Şâme’nin (665h.) Mekkî’den rivayetinde, “İstitalle; dad’ın cehr, ıtbak ve isti’la sıfatları beyan edilirken dil yanlarından lam mahrecine varana kadar hep devam eder.” denmektedir.⁵³ Biz bu sesi eğer bir sese benzeteceksek yine Mekkî’nin ifade ettiği gibi za (ظ) sesine benzetebiliriz. Gerçi Ali Mansûrî, Yusufzade, Muhammed İzmirî ve bu konuda risale yazan pek çok âlim bu konuda Mekkî’ye haksızlık yapıldığını onun böyle bir ifade kullanmadığını da söylemiştir. Eğer benzettiği düşünülürse; benzetmek sadece bir yakınlaştırma ameliyesidir. Bu ses (ظ) sesi gibi bir zırlama değildir. Benzer bir sestir. Dad’ın istitale sesidir. Zira dikkat edersek Mekkî yine şu ifadeyi de kullanmıştır: “Bu noktada ifrata kaçılırsa za (ظ) sesi olur ki bu harfin tebdilidir.” İşte dil yanı azı dişlerine bastırılırken, mahrecin açılmasına ve hava akımının oluşmasına sebep olunursa “İfrata kaçılmış olunur.” ve Mekkî’nin ifadesiyle harf za (ظ) harfine dönüşür.

Yine azı dişlere dokunmayla çıkan, arı vızıltısını andıran bu seste büyük bir hava cereyanı hissedilmektedir. Hâlbuki dad harfinde hems değil cehr sıfatı vardır. Ve cehr, havanın sıkışıp akmamasıdır. Eğer za (ظ) harfinde de cehr var diye düşünülürse öncelikle pek çok âlimin ifade ettiği gibi dad’ta bulunan kuvvetli sıfatların galebe çalması sebebiyle, dad’daki cehr, za (ظ)’daki cehirden daha kuvvetlidir.⁵⁴ Ayrıca za (ظ)’da bulunan pelteklik durumu sebebiyle her ne kadar rihvete yani ses akımına itina gösterilse de mahrec açıktır ve aradan ses ile birlikte hava da nufuz eder. Dad’da ise pelteklik yoktur ve cehr sıfatı mucibince mahrec aralanmamalıdır.

Bir başka husus tariflerde geçen “lam mahrecine varıncaya kadar” ifadesidir. Dil yanları azı dişlerden başlayarak lam mahrecine varıncaya kadar

51 Yrd. Doç. Dr. Sıtkı Güllü, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvit İlmi*, İstanbul: Huzur yayınları, 2005, s. 151.

52 Mutevellî, *Risâletü’l-Dâd*, s. 28.

53 Mar’aşî, *Keyfiyyetu edâi’l-Dâd*, s. 200, 201.

54 Mutevellî, *Risâletü’l-Dâd*, s. 113.



bir ilerleme gösterir ve bu sırada istitale sıfatı gerçekleşir. Lam mahrecinin dilin ön yanları ile üstte ona mutabık dış etleri olduğu düşünülürse bu husus anlaşılır. Gerçekten sahih dad telaffuz edilirken dilin en son lam mahrecine tam değdiği hissedilebilir. Öyle ki istenirse ardından lam harfi direk telaffuz edebilir. Hâlbuki zırlama sesi ile verilen dad'da bir deneme yaparsak lam mahrecine dokunmadığımızı görürüz. Çünkü mahrec aralıktır ve dilin yanları damakta değil dişlerdedir.

Tarihî seyre tekrar dönersek Makdisî'nin dad'ın za (ظ) sesi içermesi gerektiğine dair “Bağyetu'l-Murtad li tashihi harfi'd-Dad” ve Mar'aşî'nin yazdığı aynı minvaldeki “Risaletun fi mahreci'd-Dâd” adlı risalelere en büyük tepkiyi Ali Mansûrî (1134 h.) göstermiş, “Reddu'l-Îlhâd fi'n-Nutki bi'd-Dâd” isimli risalesini yazmıştır. Ali Mansûrî, Mekki'ye dad konusunda iftira edildiğini, sözlerinin çarpıtıldığını söylemiştir. Ayrıca Makdisî ve Şaçaklızade'ye şu sözleriyle çok ağır yüklenmiştir:

Risalemi tamamlayıp, sahih dad'ın Mütevâtirliği, batıl dad'ın iptali üzerine her türlü delilimi getirdim. Makdisî'nin “Bağyetu'l-Murtad li tashihî'd-Dâd” isimli risalesine muttali oldum. Bu risaleye “Bağyetu'l-Fesad bi'libtidai bi'd-Dâd”⁵⁵ desek, ateşe atıp kül etsek daha isabetli olur. Bu risaleyi Makdisî'nin yazmadığı hüsn-ü zannında bulunmak istiyorum. Ama eğer o yazmışsa bilsin ki o da bidatçının tekidir. Fasid düşüncesiyle sahih dad'ımızı tahrife yeltenmiştir. Fesat fesat üzerine bina olunmuş, bütün bu ifsat da ne kadar mefsedete sebep olmuştur. Mar'aşî “mürteiş”i de ona tabi olmuştur. Şeytan amelini süslemiş, dalaletle düşmüş ve düşürmüştür. Cahil cühela takımından pek çoğunu da peşine sürmüştür. Eğer derlerse ki biz bu dad'ı Peygamber'e (s.a.s.) varan muttasıl bir senet ile telakki ettik. Deriz ki dirayete muhalif rivayete itibar yoktur. Çünkü kıraatin şartı Arapça'ya tevafuktur. Hâlbuki bu dad'ın kıraatten önce Arapça'ya muhalefetini hem kıraat hem Arapça kaynaklarından ispat etmiş bulunmaktayız.”⁵⁶

Ayrıca Makdisî'nin risalesini yazma sebebi olarak gösterdiği “Mısır Kahire'de dad'ın ta (ط) olarak telaffuz edilmeye başlanması” hususu da Ali Mansûrî'yi ayrıca sinirlendirmiş ve “Vallahi bu bütün Mısırlılara iftiradır.” diyerek karşı çıkmıştır. Mansûrî bu konuda Mar'aşî hakkında da: “Bakın nasıl o da o bidatçıya (Makdisî) itaatle tabi oldu! Şeytan diline dad'ı telaffuz

55 Ali Mansûrî, Makdisî'nin “dad harfini tashih suretiyle islah arzusu” adını verdiği risalesini “dad harfinde bid'at çıkarmak suretiyle ifsat arzusu” diye isimlendirmiştir.

56 Ali Mansurî, *Risaletun fi keyfiyyeti'n-Nutki bi'd-Dâd*, s. 197-214.



ederken bir vızırtı dolandırdı. Bir de üstelik ‘Anlaşılan Mısırlıların galatı yayılvırmiş.’ demeye de cür’et etti. Kendi de delalete düştü, peşindeki cahil cühela takımını da düşürdü.”⁵⁷ Yine Ali Mansûrî, Ma’raşî’nin: “Bu konuda doğru ve isabetli olan dad’ı za sesi vererek okumaktır. Bu husus kıraat âlimlerimizin kitaplarında sabittir.” sözüyle çileden çıkmış ve “Vallahi bu mürteiş bir daha duymasın diye kulağına kurşun dökülmeği hak etti. Hangi kıraat imamı dad’a za gibidir demiş? Dad dad’tır , za da za’dır. Mahreclerinin farklı olması İbn Cinnî’nin de dediği gibi lafızlarının da farklı olması demektir.” demiştir.⁵⁸

Ali Mansûrî’nin ardından aynı şekilde Yusufzade Abdullah Hilmi Efendi (1167h.) “Risaletun fi’l-Dâd, fi’r-Reddi ale’l-Mar’aşî” ve Muhammed b. İsmail İzmirî (1160h.) “Risaletun fi’l-Dâd” yine Muhammed Mutevellî (1313h.) “Risaletün fi’l-Dâd” isimli risalelerinde dad harfinin za (ظ) sesi içermemesi gerektiğini izah etmeye çalışmışlardır. İzmirî dad harfinde asla bir hava üfürüşü olmayacağını çünkü dad’ın hems değil cehr sıfatı taşıdığını söylemiştir. Kıraat senetlerimizin en önemli halkalarından biri olan Tayyibe muharriri Yusuf Efendizade’nin el yazısıyla yazdığı risalenin başındaki şu sözlerini sizlere iletmek isterim. “Yusuf Efendizade Abdullah b. Muhammed der ki: Saçaklızade diye maruf Muhammed Mar’aşî’nin sahih dad’ımızı tahrif eden, mehere-i Kur’an’ın ve ehl-i edanın nutkettiği keyfiyetten çıkararak sakın dad, sakın za (ظ) ile aynı seste veya ona çok yakındır iddiasında bulunan risalesine muttali oldum. Bu söz haddi zatında batıl olduğu gibi, kendisi de risalesinde iddiasını asla ispatlayamamıştır...”⁵⁹ Ayrıca Muhammed b. İsmail el-İzmirî’nin el yazısından okuduğumuz şu sözler şu şekildedir:

Eğer deseler ki bu zaiyyûn taifesinin Peygamber’e (s.a.s.) ulaşan senedleri var, derim ki onların senedleri ancak Saçaklızade’ye dayanır. Mar’aşîyyun’un dad’ı tevatüre muhaliftir. Bu dad telakki edilmemiştir. Saçaklızade bu davayı ihdas etmiştir. Yazılarıyla davasını yaymıştır. O günlerde Antep âlimlerine bu dad’ı kabul ettirmek istedi, etmediler; “Saçaklızade tam itkan ile Kur’an tilavet edemez, senedi yoktur, onun hocası sıbyan mekteplerinin muallimidir.” dediler. Mektubunu geri gönderdiler.

57 Makdisî, *Bağyetü’l-Murtâd*, s. 255.

58 Ali Mansûrî, *Risaletun fi keyfiyyeti’n-Nutki bi’l-Dâd*, s. 210.

59 Yusufzade Abdullah b. Muhammed, *Risâletun fi’l-Dâd fi’r-Reddi ale’l-Mar’aşî*, Riyad: Mektebetu camiati’l-İmam Muhammed b. Suûd, nr.1/ 4561; 2/ 8372, v.1a.



İzmirî şöyle devam eder:

Ahmed Hilmi Efendi der ki; “Bu işten bayağı şaşkındım. Mar’aşî’nin hocası Maraşlı Hasan Kal’avi’ye gittim. ‘Yahu bu dad’ı siz hocanızdan böyle mi aldınız?’ dedim. Cevaben ‘Hayır, fakat Saçaklızade delilleriyle bizi ikna etti ben de artık öyle okutmaya başladım.’ dedi. Ahmed Hilmi merhum şaşkınlıkla “Ben talebenin hocanın okuyuşunu değiştirdiğini ilk defa gördüm.” diyebilmiştir. İzmirî devamla, “Bizim bütün hocalarımız dad’ı hiçbir za (ظ) şaibesine meydan vermeden dad diye okuttular. Biz şimdi Resulullah (s.a.s.) Efendimize ulaşan senedimizi bırakıp, fasit kıyasa dönecek değiliz.” demiştir.⁶⁰

Son dönemde dad’ın za (ظ) sesi içermesi gerektiği konusundaki üçüncü akım ise Şeyh Âmir Seyyid Osman (1988m.) tarafından başlatılmıştır. Mısır’da bazı kurra tarafından destek bularak yayılmaya başlayan bu cereyan Mısır Vakıflar Bakanlığı, Kur’an-ı Kerim ve ona müteallik hususlar genel idare kurulunun 1997 yılında yayınladığı bildiriyle son bulmuştur. Mısırlı pek çok Kurra’nın topluca imza attıkları bu fetva metni şu şekildedir: “Komisyonun şu şekilde ikrar etmiştir ki; Kur’an-ı Kerim harf harf, subutu kat’i olarak, tevatürle bize naklolmuştur ve Kıyamet gününe kadar da bu şekilde telakki olunmaya devam edecektir. Bu harflerden hiçbirini hiçbir harf ile değiştirmeye yeltenmek caiz değildir. Komisyonun ittifakıyla; Dad harfini za gibi okumak veya ona benzer bir ses karıştırmak caiz değildir. Bu şekilde okumak ve okutmak haramdır. Ve namazda telaffuzu durumunda namazı batıl duruma getirir.”⁶¹

Yukarıda izah ettiğimiz son dönemdeki “za” akımı ile alakalı olarak Dr. Eymen Suveyd şöyle demiştir:

“Biladuşşam’ın ve Mısır’ın en meşhur hocalarına okudum. Altı ayrı hocada Tayyibe ve Şatîbiyye tarikleriyle on kıraatten hatimler indirdim. Hiçbir hatminde, hiçbir hocam dat (ض) harfine “za” (ظ) sesi karıştırtmadı bilakis tam bir “da” sesiyle okuttu. Bu insanlar zamanlarının en âli senetlerine sahip hocalardır. Hâl böyleyken çok üzücü bir olaya şahitlik ettim. Mısırlı hocam İbrahim Semennûdî’ye hayatının son döneminde Mısır’dan “za” sesiyle dat (ض) harfinin okunması gerektiğini söyleyen bir grup geldi. Hocanın aklını

60 Muhammed b. İsmail el-İzmirî, *Risâletun fi’l-Dâd*, Mekke-i Mükerrerme: Mektebetu Mekketi’l-Mükerrerme, nr. 1/61; 2/ 71, v.1a-8b.

61 Mar’aşî, *Keyfiyetu edâi’l-Dâd*, (Naşirin önsözünden) s. 120-123.

çeldiler en sonunda bu şekliyle sesini de kaydettiler. Hâlbuki aynı hoca bana, bir bütün kıraat hatmini “da” sesiyle okutmuştur.”

Aynı olayı Abdurrezzak b. Ali İbrahim Musa isimli hoca da dillendirmektedir:

Biz Şeyh İbrahim Semennûdî ve Şeyh Süleyman’ın öğrencileriydik. Vaktimizin çoğunu hocalarımızla birlikte kıraat merkezinde geçirirdik. Ömründe kimse bu hocalardan “za” sesi içeren bir dat (ض) duymadı. Şeyh İbrahim Semennûdî ile Şeyh Amir Seyyid Osman mushaf hatmi kasetlerinin tescili ile görevli komisyondaydılar. Hocanın ikna edilmesi sonucu böyle bir tescil yapıldı. Hocaya “Hocam siz hocalarınıza böyle za (ظ) sesi içeren dat ile mi okudunuz?” denildiğinde, “Hayır fakat bu hususu fonetik kitaplarından aldık.” demiştir.⁶²

Şöyle bir düşünülduğünde, Ali Mansûrî, Mısır tariki dediğimiz ekolün ülkemizdeki ilk halkasıdır. Sadrazam Köprülü Fazıl Mustafa Paşa tarafından Mısır’dan davet edilerek getirilmiş Reisu’l-Kurra olarak Çemberlitaş’ta Köprülü Daru’l-Hadis’inde göreve başlamıştır. Vefatına kadar İstanbul’da yaşamış, pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Kendisinden ilk basamakta Yusufzade Abdullah Hilmi Efendi icazet almıştır.⁶³ Günümüzde bu tarikten aldığı icazetle tanınan en meşhur hocamız Mehmed Rüşdü Aşıkutlu Hocaefendi’dir. Hem Ali Mansûrî’nin hem Yusufzade Abdullah Hilmi Efendi’nin dad hakkındaki görüşleri, yukarıda beyan ettiğimiz şekliyle maruftur.

İstanbul tariki dediğimiz diğer ekolün ilk halkası Ahmet Mesyerî de Kanuni Sultan Süleyman tarafından yine Mısır’dan davet edilip getirilmiş vefatına kadar İstanbul’da yaşamış pek çok talebeye icazet vermiştir.⁶⁴ Yine dad hakkında görüşlerini bildiğimiz Yusuf Efendizade Ahmed Mesyerî’nin de sened halkalarından biridir. İstanbul tarikinde itilaf mesleği diye bildiği-

⁶² Abdurrezzak b. Ali b. İbrahim Musa, *el-Fevâidu’l-Cezeriyye fi şerhi’l-Mukaddîmeti’l-Cezeriyye*, Medine-i Munevvere: Mektebetu’l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1997, s. 115.

⁶³ Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-Hullân fi idâhi zübde’l-İrfan*, Princeton (ABD) : Princeton University Library, nr. 2273/177/1854 , v. 4a; Doç. Dr. Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitimi ve Öğretim Metodları*, 2. Baskı, İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015, s. 114.

⁶⁴ Muhammed Emin Efendi, *Umdetu’l-Hullân*, v.3b; Akdemir, *Kıraat İlmî*, s. 111.



miz ekolün öncüsüdür.⁶⁵ Günümüzde bu tarikten aldığı icazetle tanınan en meşhur hocamız Abdurrahman Gürses Hocaefendi'dir.

Kıyası hem İstanbul tariki hem Mısır tariki senetlerinin ilk halkaları olan hocalar dad harfini za (ظ) şaibesini olmadan okutmuş, bu konuda risaleler de yazmışlardır. Ülkemizdeki hocalarımızın senetleri de bu iki ekole dayanmaktadır.

Sened açısından durum bu vaziyettir. Hâl böyle iken bu açmaz nasıl çözümlenebilir? Tekrar bir değerlendirme yaparsak: Ülkemizdeki pek çok hocamız dad harfindeki “arı vızıltısı” için “Bu telaffuz ettiğim ses za (ظ) harfinin sesi değildir. Farklı bir sestir.” diyor da özellikle kelime arasında tamamen iki ses aynı olmakta ve hemen her kaynakta belirtilen şekliyle manaya zarar vermektedir. Fâtiha'daki dad harfi zırlatılırsa namazın bozulup bozulmayacağı uzun uzadıya pek çok mezhep fikhında tartışılmıştır. Namazı bozsun ya da bozmasın bu tartışmadan olayın tehlike boyutu anlaşılır. Hâl böyleyken “Benim uyguladığım dad da zırlıyor ama öyle zırlamıyor.” demek bir çözüm yolu sayılamaz.

Konumuzu İbnü'l-Cezerî'nin “z” sesi ihtarıyla tamamlamak isteriz. İbnü'l-Cezerî: “Dad harfini bazısı za (ظ) olarak, bazısı zel (ز) ile mezcederek, bazısı zay (ز) sesi karıştırarak telaffuz etmekte ki bunların hiçbiri caiz değildir.” demektedir.⁶⁶

Dikkat edelim Arap alfabesinde “z” sesine tekabül eden sadece üç harf vardır. Bunlar: (ز), (ظ) ve (ز) harfleridir. İbnü'l-Cezerî “Dad harfine bunların hiçbiri karışmasın” demektedir. Yani bu harfte hiçbir şekilde zırlama sesi istemediğini aslında çok net bir şekilde beyan etmiş olmaktadır.

1.2. Salt Sıfat Merkezli Özellikler

1.2.1. Gunne Sıfatı ile Değerlendirmeler

Med harflerinin mahrecinin “cevf” denen ağız ve boğaz boşluğu olduğunu biliyoruz. Öyle ki bütün kadim naslarda med harfleri için başka bir mahrece rastlamamaktayız. Mekki med harflerini “hevâi harfler” olarak isimlendiriyor. Ve çıkışları ağız boşluğu yoluyla olup, mahrecin son noktası boğazda son bulur diye izah ediyor.⁶⁷

⁶⁵ Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-Hullân*, v.4b; Akdemir, *Kıraat İlmi*, s. 117.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 173.

⁶⁷ Mekki, *er-Riâye*, s. 126-127.



Ülkemizdeki kârîler ise genellikle med çekimlerini “hayşum” dediğimiz, sadece gunne olayının gerçekleşmesi gereken burun boşluğuna vermektedirler. Bazen hatta sadece med harfleri değil harflerin kendisinin bile burundan okunduğunu hissederiz. Özellikle “be(ب), ra (ر), ayn (ع), lam (ل), he (ه)” harfleri çok fazla hayşuma kaçtığı görülen harflerdir. Aslında bu husus çok eskilerden beri Arapça’da telaffuz kusurlarından addedilmiş bir meseledir. İbn Düreyd (321h.), harfin gunne ile karışmasını “mezc” olarak nitelendirerek lam (ل) ve ra (ر)’nın bir okuyuş kusuru olarak gunneye kaçtığından bahseder.⁶⁸ Hâlbuki nun (ن) ve mim (م) hariç hiçbir harfin mahrecine gunne karışmamalıdır. Çünkü bu harflerin hiçbirinin mahreci hayşum değildir ve hiçbirinde de gunne sıfatı yoktur. Senhûrî (894h.); Ca’berî (732h.) “el-minne fi tahkiki’l-Gunne” adlı kitabında “Arap dili uzmanları da kıraatçiler de gunnenin nun, mim ve tenvinin sıfatı olduğunda müttefiktirler.” der.⁶⁹

Eğer okuyuşta bir de makam söz konusuysa medlerin genizden gelişinin had boyuta ulaştığı görülür. Aynı hataya bazen Arap kârîlerinde de rastlanabilmektedir. Fakat ülkemizde neredeyse karakteristik okuma tarzı hâline gelmiş durumdadır. Hâlbuki cevî mahreci tam kullanılmamakta, onun yerine geniz mahreci çalıştırılmakta ve mahrec değişikliği yapılmış olmaktadır. Bu konuda merhum Ali Rıza Sağman Hocamızın “Ses burundan gelmemeli, burundan okunan sadece nun ve mim harfleridir. Bundan başkasında sesi burundan getirmek lağv’dır.” şeklinde bir uyarısı da bulunmaktadır.⁷⁰

1.2.2. Kalkale Sıfatı ile İlgili Değerlendirmeler

Kalkale sıfatının uygulanması ile ilgili tecvid kitaplarında pek çok yanlışla dikkat çekilmiye de, burada sadece karakteristik bir biçimde Türkiye’de tatbik edilen uygulama ile Arap ülkelerindeki uygulama arasında olan farklılığa değineceğiz. Bilindiği gibi Türkiye’deki uygulamada ses tamamen kesilmekte, Arap ülkelerindeki uygulamada ise sesin aktığı hissedilmektedir.

Meseleyi kısaca inceleyecek olursak; kalkale harfleri olan “قطب جد” harflerinin tamamı şiddet ve cehr sıfatı taşıyan harflerdir. Yani bu harflerin telaffuzu esnasında ses ve nefes tamamen kesilir. Arap alfabesinde bu özelliği taşıyan bir harf daha vardır. O da hemze (ء)’dir.

68 Ebu Şâ’r, *el-Mustalahâtü’s-Savtiyye*, s. 591.

69 Cafer b. İbrahim es-Senhûrî, *Kitabu’l-Câmi’l-Mufid fi smâati’t-Tecvid*, thk: Muhammed el-İdrisî et-Tahirî, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2010, s. 360.

70 Hafız Ali Rıza Sağman, *Sağman Tecvidi*, 2. Baskı, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1958, s. 36.



Normal olarak telaffuz ses ve nefes akımına bağlı bir olaydır. Konuşma devam ederken ya ses ya da nefes akımı mutlaka devam eder. Aksi takdirde insan susmak zorunda kalır, konuşamaz. Tabiatıyla şiddet ve cehr sıfatı taşıyan kalkale harflerinden biri telaffuz olduğunda ses ve nefes tamamen kesilmektedir. Çünkü şiddet sıfatı ses akımını, cehr sıfatı nefes akımını engellemekte ve ortaya büyük bir telaffuz zorluğu çıkmaktadır.⁷¹ Peki telaffuz nasıl sağlanacak, konuşma nasıl devam edecektir? İşte kalkale; Arapların bu sıkışan mahreci rahatlatılabilmek için baş vurdukları bir çaredir. Kalkale ne bir ses ne de nefes akımıdır. Ses ve nefesin kesilmesiyle sıkışan mahreci açmak için bu dilin tabiatında ihdas olunmuş zaid bir sestir.⁷² Dilbilimciler bu olayı “haps” ve “ıtlak” diye isimlendirmişlerdir. Mahrecin sıkışıp sesin kesilmesi “haps”, mahrecteki iki değme noktasının aralanıp, sesin zuhur etmesi “ıtlak”tır.⁷³

Bizde ise kalkale, farkında olarak yada olmayarak, bir önceki harfin harekesini hemze mahrecine vurmak suretiyle uygulanır ki Arap ülkelerinde yazılan tecvid kitaplarının neredeyse tamamında bu durumun yanlışlığından söz edilir.⁷⁴ Böylece malesef her kalkale harfinin arkasından bir hemze telaffuz edilmiş ve bu suretle tilavete bir harf eklenmiş olur. Ayrıca şiddet ve cehr sıfatları taşıyan hemze harfi mahreci rahatlatmaz. Bilakis Araplar genellikle hemzeden kurtulmanın yollarını ararlar. Pek çok kıraatte hemzenin şiddetli sesi nakil, ibdal, hazf veya teshil yollarından biriyle giderilir.⁷⁵ Tahkik ile okunması gereken kıraatlerde dahi mübalağa edilmemesi gerektiği bunun kulağı tırmalayan, kalbe ağır gelen bir durum olduğu defaatle bütün kadim naslarda belirtilir.⁷⁶ Ebu Bekir b. Ayyaş (Şu'be 193h.): “Bizim mescidin imamı “مُؤَصِّدَةً” kelimesinin hemzesini öyle şiddetle vuruyordu ki, kulaklarımı tıkmak istedim.” demiştir.⁷⁷ Yine hemze için “Ceresî harf, muhtevif harf” tarzında benzetmeler yapılarak, telaffuzdaki keskin sese, çınlamaya, duyanlarda bir yürek hoplmasına sebep olduğuna hep dikkat çekilmiştir.⁷⁸ Örneklerde de

71 Fedâli, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, s. 134.

72 Şakakî, *Hilyetü't-Tilâve*, s. 113-114.

73 Kaddûri, *ed-Dirâsâtüs-Savtiyye*, s. 257.

74 Suveyd, *et-Tecvidü'l-Musavvar*, s. 192.

75 Şakakî, *Hilyetü't-Tilâve* s. 117.

76 Dâni, *et-Tahdid*, s. 116.

77 Mekkî, *er-Riâye*, s. 146.

78 Mekkî, *er-Riâye*, s. 133-137.



görüldüğü gibi Araplar tilavette olan hemzeyi bile pek çok kıraatte telaffuz etmezken, tahkik ile okuyan kıraatlerde ise mübalağa edilmemesini, letafetle telaffuz edilmesini tembihlerken, kalkale sesiyle rahatlaması gereken mahreci yeniden hemze ile sıkıştırmamız nasıl izah olunabilir? Bizdeki uygulamada her kalkale harfinin arkasına konan hemze gerçekten kulağa ufak bir vuruş durumunda olmakta ve dinleyenler için rahatsızlık verebilmektedir.

Araplardaki uygulamada ise sıkışan mahrec açılırken ortaya çıkan sesin hareke sesine az da olsa benzediği görülür. Bu husus, kadim naslardan itibaren konuyla ilgili pek çok eserde belirtilmiştir. Ma'raşî (1150h.): “Bilesin ki sakın harfte kalkalenin oluşumu, harekelenmesine benzer.” demektedir.⁷⁹ Yine Ebu Şâme: (665h.) “(Kalkale için) bu ses harekeye benzemektedir.” ifadesini kullanmıştır.⁸⁰ Yine Akhisârî (1043h.) olayı özetleyerek şöyle demiştir: “Bu duruma kalkale denmesinin sebebi şudur: Harfte hem şiddet hem cehr sıfatları bulunmaktadır. Cehr hava akımını keser, şiddet ses akımını keser; ortaya nutku kesen büyük bir tekellüf çıkar. Harf cezimlidir. Bu sükûn ancak mahrecin kalkalesiyle yani harekeli harfe benzer bir sese dönüşmesiyle çıkar.”⁸¹ Bir Osmanlı müellifi olan Akhisârî'nin ve Ma'raşî'nin açıklamaları ülkemizdeki uygulamanın o zamanki durumunu tasvir etmesi açısından bizim için önem arz etmektedir.

Bununla birlikte ülkemizde de Araplardaki uygulamaya tepki gösterildiği görülür. Bunun sebebi mütken olmayan kârîler tarafından yapılan kalkalelerde ortaya tam bir hareke sesi çıkartılıyor olmasıdır. Kalkale sesinin hareke sesine benzemesiyle ortaya bir hareke miktarı zaman dilimi alan yeni bir hareketin çıkması farklı şeylerdir. Bu hususta Dr. Yahya Gavsânî “Dikkat edilmesi gereken ince bir husus; sıkışan mahrec noktaları kalkale sesi verilerek birbirinden ayrılırken alt çene ve üst çenenin birbirinden uzaklaştırılmamasıdır. Bu durumda yapılan uygulama kalkale ameliyesinden çıkıp yeni bir hareke ihdas etmek olur ki bu da yanlış olur.” demektedir.⁸²

79 Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'aşî, *Cühdül-Mukil*, thk: Dr. Salim Kaddûrî Hammed, Amman: Daru Ammar, 2001, s. 150.

80 Kaddûrî, *ed-Dirâsâtüs-Savtiyye*, s. 261.

81 Akhisârî, *Şerhüd-Durri'l-Yetim*, s. 87.

82 Yahya Abdurrezzak el-Gavsânî, *İlmü't-Tecvit*, 4. baskı, Dimeşk: Daru'l-Gavsânî, 2004, s. 108-109.



Alt ve üst çeneyi birbirinden ayırmadan, yeni bir hareke ihdas etmeden, hafifçe sesi akıtarak mahreci rahatlatmak bizi doğru kalkale sesine kavuşturacaktır.

1.2.3. Şeddeli Lam Harfleri ile İlgili Değerlendirmeler

Bu konu aslında ne mahrec ne sıfat ne de tecvid hükümleri konusuna girmektedir. Bir tecvid hükmü gibi ihdas edilmiş değişik bir durumdur. Şöyle ki, maruf ve meşhur hocalarımızda veya televizyonda vs. icra edilen Kur'an tilavetlerinde rastlanılmasa da şeddeli lam (ﻝ) lar; ülkemizde özellikle öğrenci bazında çok büyük bir çoğunluk tarafından, sanki şeddeli nun veya mim harfiymiş gibi tutulmaktadır. Bu tutulma nun ve mim gibi burunda değil ağızda gerçekleşir. O kadar yaygındır ki hemen her talebede rastlanır. Gunneli idgam deseniz değildir. Böyle bir tecvid kaidesi mevcut değildir. Hiçbir kıraattin hiçbir tarikinde böyle bir vecih bulunmamaktadır.

Tecvid ve kıraat ilmi açısından durum böyle iken Arap kârielerde şahit olunmayan bu tutulan lamlar kıraatimize hangi yolla girmiş olabilir? Belki şu şekilde düşünülebilir: Şeddeli harf konusu bazı âlimlerin üzerinde ehemmiyetle durduğu bir konu olmuştur. Mekki şeddeli harfler konusunda teferruata girerek bu konuya bir bahis ayırmıştır. Bu cümleden olarak Lafza-i Celâle'nin lamı üzerinde durmuş, "Bu lamın şeddesinin mütemekkîn olarak verilmesi, lamın kalın telaffuz edilmesi ve bu kalınlıkta mübalağa edilmesi Allah'ı (c.c.) iclalden ve ta'zimden sayılır." demiştir.⁸³ Yıllar sonra Ma'raşî de Mekki'den nakille bu konuyu gündeme getirmiştir. Aslında ne Mekki'nin ne de Ma'raşî'nin yorumlarında lamları tutturacak bir beyan yoktur. Sadece kalınlığın bariz verilmesini istemektedirler. Şedde hususunda söyledikleri de bu konuda titiz davranmaktan ibarettir. Zaten Mekki sınıflara ayırmakla birlikte bütün şeddeli harflerin şeddelerinin yutulmaması gerektiğini, bu harflerin vezin olarak iki harf sayıldığını defaatle söylemiştir. Bu yorumların hiçbiri Lafza-i Celâle'nin lamının tutulmasını istemek değildir. Ama belki de bu tenbihler bizde her nasılsa sakın lamların neredeyse iki hareke miktarı tutulmasına sebep olmuştur. Kârî şeddeli nun ve mimi tuttuğu miktar kadar şeddeli lamı tutmaktadır. Daha ilginç tutulan lamlar sadece Lafza-i Celâle ile sınırlı kalmamış bütün şeddeli lamlara sıçramıştır. Bu durum bütün kıraati etkileyen ve okuyuş esnasında çok tekrarlanan bir durum olduğu için çözülmesi elzem hususlardan biridir.

⁸³ Mekki, *er-Riâye*, s. 257, 258.

2. Hareke Sesleri ve Med Çekimleri Düzeyinde Görülen Karakteristik Özellikler

2.1. Fetha Sesi ile İlgili Değerlendirmeler

Arap alfabesindeki ince harflerde, Türkçe'deki “e” sesine tekabül ettiğini söylediğimiz fetha sesi hususunda, aslında gözden kaçan bir ayrıntı bulunmaktadır. Biz Türkçede “e” sesini “açık e” ve “kapalı é” olmak üzere iki türlü telaffuz ederiz. Mesela “eş, sen, sene, ben” derken “açık e”, “gece, pencere, tekir, benek, yedi” derken “kapalı é” kullanırız.⁸⁴ “Bende” kelimesi gibi açık e ve kapalı é ’nin birlikte bulunduğu kelimeler de mevcuttur. Bizler Türkçe’nin fonetiğe ait bu sesleri hiç dikkat etmesek de büyük bir ustalıkla kullanırız ve doğru bir şekilde telaffuz ederiz. Nadiren yapılan yanlışlar tebessümle karşılanır. Belki “memleket neresi” diye bir soruya maruz kalınabilir. Türkçe öğrenen yabancılar bu maharete sahip olamayacaklarından bu konuda pek çok yanlış yaparlar.

Türkçe’de iki türlü e sesi bulunduğuna göre Arapça’daki fetha sesi acaba bunlardan hangisine tekabül etmektedir? Arap okuyuculardan ve öğreticilerden yakinen bildiğimiz kadarıyla bu ses “açık e” sesidir. Bu husus tecvid kitaplarında “fetha” yani “ağzın mütevasıt açılımı” şeklinde ifade edilir. Diğeri ise çenenin kırılması, imaleye meyletmesi şeklinde tabir olunur. Fakat böyle bir soru pek de akla gelmediği için fetha seslerini Türkiye’deki her okuyucu istediği şekilde, çoğunlukla da kapalı é ile telaffuz eder. Vaktiyle ülkemizde ders veren Filistinli bir hocanın “Türk öğrencilerim fetha seslerini fetha ile kesra arası okuyorlar bunu nasıl tashih edebilirim?” dediğini hatırlarım. Böyle söylemekle kapalı é ’de kulağına gelen imale sesini tasvir etmişti. Dr. Eymen Suveyd bu konuda: “Kıraat senetlerinde nesilden nesile Türkler Türklere okuduğu için bu sesteki farklılık algılanamamış ve hata devam etmiş olmalı.” tespitinde bulunmuştur.

Hâlbuki bir Osmanlı müellifi olan Birgivi (926h.)’nin tecvid eseri olan “ed-Durru’l-Yetim” de bu konuya temas etmiş olduğunu müşahede ediyoruz. Diyor ki: “لديه” Örneğinde olduğu gibi ardından sakın ye harfi bulunan fethayı, fethadan kesraya yaklaştırıp imale yapmaktan sakınmak gerekir.” Ve Birgivi’nin eserine şerh yazan Akhisârî mevzuyla şöyle açıklıyor: “Kârî harfin harekesinin önceki veya sonraki harften etkilenmesine mücadele etmemelidir.

84 Türk Dili ve Edebiyatı Dersleri kaynak Sitesi, Diksiyon eğitimi: Söyleyiş-Diksiyon-Fonetik, <https://www.turkedebiyati.org>, (25 Nisan 2017)



“عليه”deki lam’ın, “لديه”deki dâl’in, “كيف”deki kâf’ın, “بين”deki be’nin fethası, ye’den dolayı imaleye çalmamalıdır.”⁸⁵

Birgivi ve Akhisârî eserlerini Arapça kaleme aldıkları için farkederseniz kapalı fethalar için “imale” veya “kesraya çalmak” tabirini kullanıyorlar. Ve verdikleri örnekler dikkat ederseniz kapalı fetha hatasına en çok düşülebi-
lecek örneklerdir.

Fetha sesleri konusunda bir başka sorun da kıraatler aşamasında yaşanmaktadır. Doğru fetha sesini telaffuz edemeyen okuyucunun kıraatle alakalı mevzularda sıkıntıları ortaya çıkmaktadır. Mesala Kisâi’nin dişilik te (ة) si öncesi verdiği imaleli vakıfları ile öğrencinin zaten kapalı é’li fethaları rahatlıkla birbirine karışmaktadır.

2.2. Damme Sesi ve Vav (و) Meddi ile İlgili Değerlendirmeler

Bu hususta damme sesinin “u” veya “ü” şeklinde okunması, dammenin telaffuzunda dudakların tam büzülüp, büzülmemesi şeklinde farklılıklar yaşanmaktadır.

Şihabuddin et-Tîbî (979h.) “el-mufid fi’t-Tecvid” isimli manzumesinde; “Net bir damme sesine ulaşmanın tek yolu, dudakların tam olarak büzülmesidir.” der.⁸⁶ Gerçekten de dudaklarına tam damme pozisyonu vermeyen okuyucuların damme sesine Türkçe’deki “o” sesine meyleder bir ses karıştırdıklarını algılarız. Bu bir yana, dudaklar büzüldükten sonra gelen damme sesi “u” sesiyle mi yoksa “ü” sesiyle mi verilecektir? Aslında Diyanet İşleri Başkanlığı Arapça’da “ü” sesini olmadığı konusu defaatle açıklamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarına ait elif cüzlerde “Arap alfabesinde “ü” sesi verecek hiçbir harf ve işaret yoktur. Memleketimizde ötreli harflerden bazıları “ü” sesiyle okunuyorsa da bu okunuş yanlıştır.”⁸⁷ denmektedir. Ancak bu durum tam manasıyla açıklığa kavuşmuş ve genel kabul görmüş değildir. Bu konuda “ince harflerdeki damme sesi “u” ile “ü” arasında olmalı”⁸⁸ diyenler veya “u”

85 Akhisârî, *Şerhu’d-Durri’l-Yetim*, s. 156.

86 İbnu’l Cezerî, *Manzumu’tu’l-Mukaddime*, s. 19.

87 Diyanet İşleri Başkanlığı, tashih: Mehmet Ali Soy, Altan Çap, *Kur’ân Okumaya Giriş*, 58. Baskı Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Yenigün Matbacılık, 2006, s. 10.

88 Tuğral, *Ana hatlarıyla Kur’ân Tecvidi*, s. 16.



sesinin tonları ile olmalı”⁸⁹ diyenler bulunmakta ve ne denirse densin yaygın uygulama yine “ü” sesiyle yapılmaktadır.

Meseleye Arap dünyası açısından bakıldığında ise herkes tamamen “u” sesi kullanmaktadır. Şu kadarını söyleyebiliriz ki Suriye, Filistin, Ürdün, Irak, başta Suûdi Arabistan olmak üzere bütün körfez ülkeri, Yemen, Fas, Tunus, Cezair, Mısır, Sudan kısacası mağripten meşrika her ülkeden Arap okuyucuların kıraatleri incelenirse bu insanların konuştukları lehçesel Arapça da dahil olmak üzere hiçbirinde “ü” diye bir sese rastlandığı görülmemektedir. Bu sesin Arap fonetiğinde olmayan bir ses olduğunu çok rahatlıkla söylenebilir. Diğer ses olan “u” sesi ise, bütün dünya Arapları tarafından tabiri caizse tevatürle nakledilmektedir. Ve âlim olsun, cahil olsun her Arap üzerinde icma etmişesine Kur’an okunurken duydukları “ü” sesine tepki göstermektedir.

Ufak bir ayrıntı olarak belirtmek gerekir ki; tilavette “ü” sesi şaz bir durum olarak kıraatlerdeki قیل ve benzeri bir kaç kelimede kullanılır.⁹⁰ Bunun vav ile ya’nın karışmasından doğan bir fer’i harf olduğu söylenir. Yani “ü” sesi asli bir ses kabul edilmez. İki sesin karıştığı fer’i bir ses sayılır. Tabiatıyla normal damme sesini “u” ile “ü” arası verenler kıraatlerdeki bu ayrıntıları tam olarak belli edemezler.

Mesele bu boyutta iken bizim “ü” sesinden tamamen vazgeçemememizin sebebi ne olabilir? Daha garip olan ise Arapça’nın fonetiğinde “ü” bulunmamasına karşın Türkçe’nin fonetiğinde “u” sesinin bulunuyor olmasıdır. Bizler “uyku, umut, uçuk” derken tam bir “u” sesi telaffuz ederiz. Peki neden Kur’an okurken bu sesi vermekten imtina ederiz? Zannımca bunun sebebi; ince harfin “u” sesiyle kalınlaşacağı korkusudur. Bu korkuya liyakatsiz Arap okuyucuları ile Arapları taklit eden Türk okuyucular da katkıda bulunmaktadırlar. Hâlbuki meseleyi en baştan ele aldığımızda harfin kalın ya da ince olmasında hareke seslerinin fonksiyonu yoktur. Tecvid tarihinde -sadece elif meddi ile ilgili olarak- hareketin harfin kalınlık veya inceliğinden etkilenip etkilenmeyeceği tartışılmışsa da⁹¹ hareke sesine göre harfe kalınlık veya incelik hasıl olacağını söyleyen tek bir âlime bile rastlanmamıştır. Kalınlık

89 Mehmet Akif Koç, “Harf Eğitiminde Türk-Arap Ağzı İkilemi Üzerine”, *Tarih-ten Günümüze Kıraat İlmi* (Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 16-18 Kasım 2012, İstanbul), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara: Kalkan Matbacılık, 2015, s. 587.

90 Dâni, *et-Tahdid*, s. 96.

91 Kaddûri, *ed-Dirâsâtü’s-Savtiyye*, s. 423-425.



ve incelik harekeyle değil harfle alakalı hususlardır. Ve bu durum incelik ve kalınlık konusunda izah ettiğimiz gibi harfte bulunan infitah, itbak, istifal ve isti'la sıfatlarının sonucudur. Eğer harfe “u” sesi verilirken, -özelikle de ardından vav meddi gelmisse- dil havalandırılır, kabartılırsa harf kalınlaşır. Ses dışarı verilmez ağız içinde harfin aksi sedası yankı yaparsa yine gelen ses çok kalın algılanır. Bu kalınlaşma “u” sesinden değil, ince harfe yanlış olarak uygulanan isti'la sıfatından ve sesin dışarı verilmemesindedir. Fakat fatura her zaman “u” sesine çıkartılır. Hâlbuki “u” sesinin telaffuzu esnasında dilin istifal sıfatı korunursa gelen ses kulağı tırmalamaz. Çünkü harf ince tutulmuştur ve zaten kalınlık sorunu “u” sesinde değildir.

Bir başka açmaz ise damme sesi “u” ile “ü” arası olmalı diyen ve bunu uygulayabilmek için de en başta söylediğimiz “dudakları büzme” ameliyesini tam olarak yapmayan, böylece dammeyi “u” ile “ü”, birazcık da “o” arası okuyan kâriyle alakalıdır. Gerçekten ülkemizdeki kâriilerin damme ve vav meddinde dudaklarını tam olarak büzmemeleri dikkat çeken bir husustur. Bu “ara sesi” verilmeye çalışılırken, dudakları tam büzmemek suretiyle fasih Arapça'da bulunmayan “o” sesine hafiften meyledilmiş olunur. Hâlbuki bütün kadim naslarda harekenin tamamlanması gereğine dikkat çekilir. Harekeye tam hakkı verilmeli, ihtilasa meydan verilmemelidir.⁹² Bu hususta işlenen hata Mekki'nin tabiriyle lahn-ı celiden daha kabihtir.⁹³ Aslen fetha elif (ل) den, kesra ya (ع) dan, damme vav (و) dan doğmuştur.⁹⁴ Bu konuda yine Tîbî: “Harekeli harflere o harekenin aslı olan harf eşlik eder ki; bunlar da vav, ya ve elif mahrecleridir.” der.⁹⁵ Eğer damme vav meddi öncesinde geldiyse harf dammeye doyurulmalı, med harfi olan vav (و)'ın çekimi mütemekîn olmalıdır.⁹⁶

Kadim naslardaki açıklamalara baktığımızda vav (و), vav meddi ve damme sesi arasında bir fark gözetilmediğini görmekteyiz. Bilakis dammenin vav (و)'dan doğduğu defaatle izah edilmiştir. Vav mahrecinin dudakların büzülmesi ile olduğu da bilinmektedir. Damme vav (و)'dan doğduğu için Tîbî'nin dediği

92 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 94.

93 Şihabuddin et-Tîbî, *Manzûmetu'l-Mufîd fi'r-Tecvid*, thk: Eymen Ruşdi Suveyd, Cidde: el-Cem'iyetu'l Hayriyye, 1997, s. 7.

94 Mekki, *er-Riâye*, s. 103.

95 Tîbî, *Manzûmetu'l-Mufîd*, s. 7.

96 Kurtubî, *el-Muvaddah*, s. 154.



gibi damme pozisyonunda da dudaklar vav gibi büzülü durumda olmalıdır. Fakat bu konuda Ma'raşî'nin ülkemizdeki uygulamayı andıran farklı bir yaklaşımı vardır. Ma'raşî dudakların vav (و) harfinde aldığı pozisyon ile med harfi olduğu zamanki pozisyonu ayırmış, dudakların vav harfinde açılımının daha az, med olan vavda açılımının ise daha fazla olduğunu söylemiştir. Bu açılamdan kastını da izah etmiş ve dudakların vav harfinde daha büzük, (öncesinde vav hariç ne harf bulunursa bulunsun) med olan vav harfinde ise daha az büzük olduğunu söylemiştir.⁹⁷ Ülkemizdeki tecvid kitaplarında da buna benzer izahatler göze çarpar. Arada bir nohut tanesi kalacak şekilde açılamdan bahsedilir.⁹⁸ Bundan önemlisi uygulamanın da hem dammede hem de vav meddinde bu yönde olduğudur. Yani dudaklar sadece vav (و) harfinde tastamam büzülmektedir. Vav meddi ve dammenin, okuyuşta vav (و) harfinden çok daha fazla geçtiği düşünülürse, Ma'raşî'nin önerdiği tam büzüme durumunun aslında bütün kıraati etkilemekte olduğu ortaya çıkar.

Ayrıca bütün kadim naslarda zikrolunduğu gibi med harflerinin mahreci cevftir. Cevf için tecvid kitaplarında ağız ve boğaz boşluğu tabiri kullanılır. Halil el-Ferâhidî'nin hemzeyi de cevftir harflerine dahil ettiğini düşündüğümüzde cevftir mahrecinin ne kadar derine indiği anlaşılır.⁹⁹ Hâlbuki memleketimizdeki uygulamada cevftir çok yüzeysel kullanılır. Yapılan "u" ile "ü" arası vav çekimleri boğaz boşluğuna varmayıp, ağız boşluğundan gelir. Eğer bir deneme yapıp tam bir "u" sesi hemze mahreci derinliğinde cevftir verilebilirse aradaki fark anlaşılabilir olur.

Med harfi olan vav (و) için söylenen ve neredeyse bütün elif cüzlelerimizde yazan "kalın harflerde "u" sesiyle, ince harflerde "ü" sesiyle olmalı" ibaresi de akademik olarak hatalıdır. Çünkü bilindiği gibi med harfi olan elif (ل), kalınlık ve incelikte öncesine tabi olduğu hâlde med harfleri olan vav (و) ve ya (ي), öncesine göre değişmeyip her zaman ince sayılan harflerendir.¹⁰⁰ Sonuç olarak ne damme sesi ne de vav meddi öncesindeki harfe göre değişim göstermez, daima aynı seste kalır ve bu ses "u" sesidir. Sadece bu konuda yine Ma'raşî'nin farklı bir açıklaması bulunmaktadır. Ma'raşî:

97 Mar'aşî, *Cühdül-Mukil*, s. 63.

98 Kurra Hafız Ramazan Pakdil, *Talim, Tecvid ve Kıraat*, 11. baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016, s. 115.

99 Mekkî, *er-Riâye*, s. 142.

100 Gavsânî, *İlmüt-Tecvid*, s. 68.



“Zannımca doğruya daha yakın görünen vav meddinin kalın harften sonra kalınlaştırılması, ince harf sonrasında ise ince bırakılmasıdır.” demektedir.¹⁰¹ Bu açıklama da sanki ülkemizdeki “kalın harf sonrası “u”, ince harf sonrası “ü” ayrımını çağrıştırmaktadır.

İbnü'l-Cezerî bir hatırasında Yıldırım Bayezid'in çocuklarına dinî ilimler ve Arapça dersleri vermekle görevlendirildiğini ve çocukların her gün evine gelip derslerini aldığından bahseder. Der ki; “Hele Musa ve Mustafa, Arapça'yı benim aslen Arap olan çocuklarımdan daha güzel, düzgün ve fasih konuşacak seviyeye geldiler.”¹⁰² Hem Osmanlı ülkesindeki hem de Maverahünnehir'deki öğrencileri hakkında sürekli yorum yapmış, hiçbir hatalarını es geçmeden tek tek eserlerinde yazarak belirtmiş İbnü'l-Cezerî, eğer öğrencileri “ü” sesi ile okusaydı onlardan “fasih Arapça'yı benim aslen Arap olan çocuklarımdan daha iyi konuşuyorlardı şeklinde bahsetmesi muhal bir durum olurdu. Bunun ancak şöyle bir açıklaması olduğunu düşünebiliriz: O günlerde bizim ne Arapçamızda ne de Kur'an kıraatimizde “ü” sesleri mevcut değildi. Biz de o zamanlar bütün alemler İslam gibi “u” sesi kullanırdık. Bugün için hayretle karşılanabilecek bu durumun aslında mantıken mümkün olabileceğini düşünebiliriz. Çünkü bizim dilimizde “u” sesleri de mevcuttur. Ve aslında iddia ettiği gibi “u” sesleri ile okumak fitratımıza muhalif bir durum değildir. Kıraatimizde bu noktaya sonraki dönemlerde yapılan mantıki tahlillerle ve ince harflerde “ü” sesi olması gerekir yorumlarıyla yavaş yavaş gelinmiş olabilir.

Bir noktaya daha değinecek olursak; Türkiye'de kıraat alanında muteber hocalarımızın bugün yirmi yıl öncesine nazaran çok daha “u” sesine yakın tarzda Kur'an okuduklarına şahit olmaktayız. Hâlbuki onların kıraat aldıkları hocaefendilerin kayıtları dinlenirse tamamen ince “ü” sesleri kullandıkları mülâhaza edilir. Aslında telakki olunan kıraat değişim göstermemelidir. Fakat dünyanın küçülmesi, artık sadece kendi ülkemizin sınırlarında kalamayacağımız ve bazı gerçeklerin kendi kendini kabul ettirmesi realitesi onları tabiatıyla bu noktaya getirmiş olabilir.

¹⁰¹ Mar'aşî, *Cühdül-Mukil*, s. 78.

¹⁰² Akdemir, *Kıraat İlmî*, s. 109, 110.

2.3. Elif (ا) Meddi ile İlgili Değerlendirmeler

Öncelikle elif meddi kalın harflerden sonra kalın, ince harflerden sonra ince telaffuz edilmelidir. Bu husus Kurra'nın ittifakı ile böyledir. Bu konuda bir kaç farklı görüş de bulunmakla birlikte, bu görüşlere itibar olunmamıştır.¹⁰³

Kalın harften sonra gelen elif meddinde kalınlık hakkıyla verilmelidir. Ülkemizdeki Kurra'nın pek çoğunda hem kalın harflerde hem de kalın harflerden sonraki elif meddinde kalınlık seviyesi biraz düşüktür. Bilindiği gibi kalın harfin ardından elif meddi gelmesi durumu; tefhimin en yüksek derecesidir.¹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî der ki: "Bazı kurra ardından elif geldiğinde kalınlığı kuvvetle verebiliyorlar. Fakat kalın harf tek başına geldiğinde kalınlık düşebiliyor. Şurayh'ın "Nihayetu'l-İtkan" da dediği gibi; doğru olan kalın harfte kalınlığın her zaman korunabilmesidir."¹⁰⁵

Tecvid tarihinde ince harften sonra gelen elif meddinin ince olması gerekirken kalınlaştırılması veya luzumundan fazla inceltilmesi gibi bir problem yaşanmış, ve bu husus Kurranın ilk zamanlardan beri üzerinde durduğu hataların başında gelmiştir. İbnü'l-Cezerî ve pek çok âlimin bu konuya dikkat çekmekte olduklarını görmekteyiz. Neredeyse elimize geçen her tecvid risalesinde özellikle ha (ح) ve ayın (ع) harflerinin elif çekimlerindeki inceliklerine dikkat edilmesi hususu hatırlatılmış. "الحاکمین"¹⁰⁶ ve "العالمین"¹⁰⁷ örnekleri verilmiştir. İbnü'l-Cezerî: "Bu acem ülkelerinde Kurra'nın dilindeki bu kalınlıklar onların kendi lisanları ve tabiatleri sebebiyledir. Hâlbuki fethanın açılımında bir ayar vardır. Eğer ağız çok açılırsa feth-i şedid olur ki tağlîz ve tefhim doğurur. Ebu Amr ed-Dânî de "muvaddah" da bu hususu izah etmiştir. O sebepten ağız normal açılmalıdır ki feth-i mütevassıt olsun. Bazı Araplar da onlardan bu âdeti edindiler. Hâlbuki rucû edilmesi icap edilen bir kanun-i sahih var. Bilmez misin ki istifal harflerinin tamamı ince harflerdir. Onlardan hiçbir şeyin kalınlaştırılması caiz değildir."¹⁰⁸ diyerek ince

103 Kaddûrî, *ed-Dirâsâtus-Savtiyye*, s. 423-425.

104 İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, thk: Arbâvi, s. 160.

105 İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, thk: Arbâvi, s. 169.

106 Mekki, *er-Riâye*, s. 165.

107 Senhûrî, *Kitabu'l-Camii'l-Muf'id*, s. 234.

108 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 170; II, 24-24 (İbnü'l-Cezerî aynı konuda bir başka bahse gönderme yaptığından dolayı her iki bölüm birlikte özetlenmiştir.)



harfin ardından gelen elif meddi sebebiyle kalınlaştırılmasını eleştirmiş ve bu uygulamanın daha çok Arapların dışındaki milletlerde olduğunu söylemiştir.

Akhisârî *ed-Durru'l-Yetim* şerhinde “Bazı tecvid risalelerinde geçen “Arabın terkîkenden, Acemin tefhîminden sakınmak gerek” şeklindeki ibareyi açıklayarak: Arabın terkîki; elif meddinde imaleye kaymak, Acemin tefhimi; elif meddinde tefhime kaçmaktır” demiştir.¹⁰⁹

Gerçekten de ülkemizde muteber kârîler düzeyinde görülme de öğrencinin çok büyük bir çoğunluğunda ince harften sonraki elif meddinde kalınlaştırma hissedilmektedir. Özellikle kadim naslarda da dikkat çekildiği üzere bu kalınlık -ince harfler oldukları hâlde- ha (ح) ve ayın (ع) harflerinde bariz olarak hissedilmektedir. Hâlbuki ince harflerden sonra gelen elif meddinde kullanılması gereken ses ince bir “a” sesidir. İnce “a” yerine kalın “a” sesi kullanılınca hem ince harf hem de ince kalması gereken elif meddi kalınlaşma göstermektedir.

2.4. Kesra Sesi ve Ye (ي) Meddi ile İlgili Değerlendirmeler

Daha önce de örnek verdiğimiz gibi, Şihabuddin et-Tîbî (979h.) “el-mufid fi't-Tecvid” isimli manzumesinde kesra ile alakalı olarak: “Alçalanlar, alt çenenin alçalmasıyla net bir kesra sesi verebilirler.” demektedir. Tîbî'nin kastettiği “alçalanlar”: alt çenenin alçalmasıyla telaffuz olundukları için, ondan kinaye olan; “kesralı harfler” dir.

Gerçekten hem kesralı harfin hem de ye (ي) meddinin telaffuzunda eğer alt çene aşağı doğru indirilmezse tam bir kesra sesi gelmez. Âdeta hareke yarım kalır. Kesralı harflerde çenenin pozisyonu bu şekildedir. Ayrıca kesranın telaffuzunda gelmesi gereken sesi de değerlendirirsek; bu ses Türkçe'deki “i” sesine tekabül etmektedir. Bu durum hem kalın hem ince harflerde böyledir. Damme ve vav meddi konusunda izah ettiğimiz gibi nasıl harfe göre “u” ve “ü” ayrımı olmayacaksa kesrada da “ı” ve “i” ayrımı olmamalıdır. Ayrıca bu husus med durumunda da böyledir. Harf kalın harf dahi olsa ardından gelen ye meddi -ittifakla- ince olduğundan med çekimi de ince kalmalıdır ve Arap fonetiği itibarınca daima “i” sesiyle telaffuz olunmalıdır.

Ülkemizde ince harflerde kesra sesi ve ye meddi “i” sesi ile verilir. Fakat kalın harflerde “ı” sesi kullanılır. Hâlbuki kalın harflerde de harfin nisbi

¹⁰⁹ Akhisârî, *Şerhu'd-Durri'l-Yetim*, s. 154.

kalınlığı verildikten sonra “i” sesi ile telaffuz olunmalıdır. Çünkü aksi hâlde hareketin layığıyla tamamlanmaması gibi bir durum ortaya çıkar.

3. Tecvid Kurallarının Uygulanışı Düzeyinde Görülen Karakteristik Özellikler

3.1. İhfa Hükmü ile İlgili Değerlendirmeler

İhfa esnasında meydana gelen gunne sesinde ülkemizdeki uygulama ile Arap ülkelerindeki uygulama arasında farklılık hissedilmektedir. Şöyle ki; bizdeki uygulamada ardından gelen harf ne olursa olsun ihfa sesi değişmez, aynı şekilde ve ince olarak icra edilir. Arap ülkelerinde muteber olan uygulama ise gunne sesinin ardından gelen harfin durumuna göre inceltilmesi veya kalınlaştırılması, aynı zamanda da ardından gelen harfin mahrecine göre seste perde perde farklılıklar meydana getirilmesi şeklindedir. Hatta her harfe göre yapılması gereken bu ses ayarı kârînin maharetinden bilinir.¹¹⁰ Arap ülkelerindeki tecvid kitaplarında bu uygulamanın zaruretinden bahsedilirken,¹¹¹ Türkiyedeki tecvid kitaplarında ihfa sesinin değişmemesi gerektiği söylenilerek Arap ülkelerindeki uygulama eleştirilir.¹¹² Ali Rıza Sağman ise önceleri Arap ülkelerindeki uygulamayı eleştirdiğini, izhara benzettiğini fakat daha sonra yaptığı araştırmalarda bunun da yanlış olmadığı kanaatine vardığını söyler.¹¹³

Kadîm naslarda konu ile ilgili olarak, en azından ihfa uygulamasının tek çeşit olmaması gerektiğini müşahede ediyoruz. Pek çok yerde ihfa harfleri nun (ن) mahrecine uzaklığa göre sınıflandırılmış ve ihfa olayının bu yakınlık ve uzaklığa göre derecelendiğinden bahsedilmiştir. Rahatlıkla söylenebilir ki; ilk dönemden itibaren tecvid âlimleri ihfa esnasında nun sesinin aynı kalmadığını derece derece değiştiğini mülahazalarında belirtmişlerdir.¹¹⁴ Bir kaç örnek verirsek: Dâni (444h.): “Sakin nun ve tenvindeki nun sesinin gizlenmesi mahrecin onlara yakınlık ve uzaklığına göre değişiklik gösterir.

110 Kaddûrî, *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s. 380.

111 Cem'iyetu'l-Muhafaza ala'l-Kur'âni'l-Kerim, *El-Munir fi ahkami't-Tecvid*, 5. baskı, Amman: el-Matabii'l-Merkeziyye, 2001, s. 55.

112 İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 9. baskı, İstanbul: İFAV, s. 305-310, Pakdil, s. 166.

113 Sağman, *Sağman Tecvidi*, s. 23 (27. dipnot).

114 Gânim Kaddûrî Hamed, *Ebbâs fi ilmi't-Tecvid*, Amman: Daru Ammar, 2002, s. 124.



Nun mahrecine yakın olanın ihfası uzak olandan daha fazladır.”¹¹⁵, Kurtubî (461h.): “İhfa harfleri uzaklık ve yakınlığa göre derecelenmişlerdir. Mahrece yakın olan harflerin ihfası, uzak olanlardan daha fazladır. Mahrece en uzak olanlar ihfa ile izhar arası bir durumdadır.”¹¹⁶, İbnü'l-Cezerî (833h.) “Bil ki, nun sesinin gizlenme derecesi (ihfası) harflerin “nun” mahrecine uzaklık ve yakınlıklarına göredir.”¹¹⁷, Akhisârî (1043h.): “Sakin nun ve tenvinin ihfası ardından gelen harfe yakınlıklarına göredir. Mahreci yakın olanın ihfası uzak olandan fazladır.”¹¹⁸ demektir. Mar'aşî (1150h.) meseleyi biraz daha açarak “Nun mahrecine uzaklık ve yakınlığa göre ihfa harfleri üç mertebedir. Nun mahrecine en yakın olanlar: ta (ط), te (ت) ve dâl (د), en uzak olanlar: kaf (ق) ve kâf (ك) harfleridir.” Yine devamla “nun sesinin gizlenmesi ilk üç harfte daha belirgin olup, gunne miktarı daha az, kaf (ق) ve kâf (ك) harflerinde ise daha az olup gunne miktarı daha fazladır” demektir.¹¹⁹ Hatta Mar'aşî'nin bazı açıklamalarından gunnenin tutulma müddetinin de harften harfe değiştiği hususu da mülâhaza edilmektedir. Özellikle Kurtubî'nin “En uzak olanlar **ihfa ile izhar arası** bir durumdadır.” ibaresi dikkat çekicidir. En uzak olan harflerin kaf (ق) ve kâf (ك) olduğu maruftur.

Bu ifadeler Arap ülkelerinde yapılan uygulamayı anımsatmaktadır. Özellikle kaf (ق) ve kâf (ك) harflerinden bahsederseniz; uygulamada nunun gizlenmesi az, gunne fazladır. Dilin arkası bu harflerin mahrecine konmuş durumdadır. Bu sebeple ağız yolu tamamen kapalıdır. Sadece genizden gunne sesi gelmektedir. Hatta burun iki parmak ile sıkılsa, geniz yolu da kapanacağından ses tamamen kesilir, ağızdan ise hiçbir sesin devam etmediği görülür. Mar'aşî'nin şu ibaresinden yukarıda tarif ettiğimiz durum net olarak anlaşılmaktadır; “عنك” kelimesinde ayn (ع) ile kâf (ك) arasında gunne sesinden başka bir şey yoktur.”¹²⁰

Yukarıdaki ifadenin benzeri pek çok kadim nasta geçmektedir. Öneme binaen onları da zikretmek isterim. Mekkî: “منك و عنك” kelimelerindeki nun, kâf (ك) mahreci öncesi ihfa olduğundan bu nunun mahreci sadece

115 Dâni, *et-Tahdid*, s. 113.

116 Kurtubî, *el-Muvaddab*, 171.

117 İbnü'l-Cezerî, *et-Tembid*, s. 171.

118 Akhisârî, *Şerhu'd-Durri'l-Yetim*, s. 73.

119 Mar'aşî, *Cühdül-Mukil*, s. 75.

120 Mar'aşî, *Cühdül-Mukil*, s. 74.



genizdir.” demektedir.¹²¹ Yine Dâni neredeyse aynı ibareyi zikretmektedir.¹²² Akhisârî (1043h.): “عَنْكَ” ve “أَنَّكَ” dediğimizde burnunu elinle sıkısan ağızda hiçbir mahreç olmadığını ve sesin tamamen hayşumdan gelen bir gunne sesi olduğunu göreceksin.”¹²³ demektedir. Bir Osmanlı müellifi olan Akhisârî’nin ve Mar’âşî’nin açıklamaları o zamanlar ülkemizdeki uygulamayı yansıtabileceği yönüyle önemlidir.

Başta da belirttiğimiz gibi ihfadaki değişiklik sadece bu iki harf ile kayıtlı değildir. Aslında her ihfa ameliyesinde ardından gelen harfe göre ağızda bir hazırlık merhalesi söz konusudur. Öyle ki neredeyse on beş ihfa harfinin her biri için gerçekleşen ihfa sesi farklıdır. Hatta dinleyici sadece ihfa sesini duyarak ardından gelecek harfi anlayabilir. Gânim Kaddûrî, Kurtubî’nin bu konuda yaptığı açıklamaları inceleyerek; “Kurtubî bu hususta uzunca bir açıklama yapmış ve özetle şunu ifade etmiştir: ihfa esnasında dil, nun mahrecinden intikal ederek ardından çıkacak harfin mahrecine ulaşır.” demiştir.¹²⁴

Bu konuda Gânim Kaddûrî meseleyi Arap dili fonetiği açısından değerlendirerek, aslında ihfanın aynen idgam gibi telaffuzu kolaylaştırmak için ihdas edilmiş bir unsur olduğunu ve bu olgunun dilin yapısından kaynaklandığını söyler. Eğer ihfa veya idgam harfleri izhar edilmek istenirse, bir tekellûf ortaya çıkar, telaffuzda zorlanılabilir.¹²⁵ Aynı şekilde eğer izhar harfleri, özellikle de mahreci nun mahrecine göre en uzak olan hemze (ء) ve he (ه), eğer ihfa yapılmak istenirse yine ortaya bir tekellûf çıkar. Ğayn (غ) ve ha (ح) da ihfa yapan kıraatler, dikkat edilirse izhar harflerinin boğaza en yakını olan bu iki harfte ihfa yapmışlardır. Çünkü diğerleri çok uzaktır. Tekellûfe sebep verir. Hatta imkânsızdır.¹²⁶ Dâni der ki “İdgam harfleri nun mahrecine öyle yakındırlar ki, bu yakınlık onların iç içe girmelerine sebep olur. İzhar harfleri nun mahrecinden öyle uzaktırlar ki bu uzaklık ayrı ayrı telaffuz edilmeyi daha uygun kılar. İhfa harfleri ise ne idgam kadar yakın ne de izhar kadar uzaktır. Bu durumda ihfa yapmak uygundur.”¹²⁷ Sibeveyh’in şu sözleri de ihfanın dile gelen bir kolaylıktan dolayı ihdas edildiğinin göstergesidir.

121 Mekki, *er-Riâye*, s. 268.

122 Dâni, *et-Tahdid*, s. 103.

123 Akhisârî, *Şerhu'd-Durri'l-Yetim*, s. 79.

124 Kaddûrî, *ed-Dirâsâtûs-Savtiyye*, s. 379-380.

125 Kaddûrî, *ed-Dirâsâtûs-Savtiyye*, s. 377.

126 Kurtubî, *el-Muvaddab*, s. 172.

127 Dâni, *et-Tahdid*, s. 113.



“Sakin nun ağız (dil) harfleri öncesinde ihfa olunur. Çünkü bu harflerin hepsinin mahreci ağızda olduğu gibi nun (ن)’un mahreci de ağız (dil) dadır. Aynı bölgeden çıkacak iki harf için iki ayrı mahrecle uğraşmaktansa, nunu gizleyip, diğer harfin mahrecini telaffuz etmek, yani tek bir mahreci telaffuz etmek dile daha hafif gelir. O sebepten ihfa yapmak suretiyle kolaylık tercih edilmiştir.”¹²⁸ Hatta Gânim Kaddûrî ihfanın sadece ardından gelen harfin mahrecinden değil, sıfatlarından da etkilendiğini, şiddet sıfatı taşıyan bir harf öncesi yapılan ihfa ile rihvet sıfatı öncesi ihfanın farklılık arzettiğini söyleyerek ihfanın komşu harfin fonetiğinden tamamen etkilendiğini savunur.¹²⁹

Ülkemizde bu hususa tepki gösterilmesinin sebebi zannederim ihfa esnasında yapılmaması gereken “izhar bi gunne” hususu ile karıştırılmasıdır. Gunneli izhar diye adlandırılan bu olay, dilin ucunun nun (ن) mahrecine koyulması suretiyle yapılmaya çalışılan ihfadır. Fakat bu durumda nun sesi gizlenmeyip devam eder. Ve ortaya gunne sesi eşliğinde nun harfinin izharı çıkar. Arap ülkelerindeki uygulamada kaf (ق), kâf (ك) ve fe (ف) harfleri öncesi yapılan ihfanın bu izlenimi verdiği söyleniyorsa da mesele bundan biraz farklıdır. Şöyle ki; her üç harfin mahrecine göre ağızda bir hazırlık yapılır. Kaf ve kâf harflerinin mahreci dil arkası olduğu için dil arkası üst damağa konur. Fe harfinin mahreci ön dişler ile alt dudak olduğu için ön iki dişin ucu alt dudağa değer. Böylece sonraki harfin çıkışına hazırlık yapılmış olur. Fakat bu bir gunneli izhar değildir. Çünkü ancak dil ucu damağa -yani nun mahrecine- değdirilirse izhar gerçekleşir. Hâlbuki bu üç harfin mahrecinde de dil ucunun fonksiyonu yoktur. Dil ucu hiçbir yere değdirilmemiş, ortada bırakılmıştır. Bu açıklamayla birlikte aslında hafiften nun sesi gelmesini de fazla yadırgamamak gerekir. Çünkü bu harfler nun mahrecine en uzak harfler olduklarından ihfalarının, yani nun’un gizlenme miktarının daha az olduğunu, hatta Kurtubî’nin bu harflerde yapılan ihfayı; ihfa ile izhar arası diye nitelediğini de görmüş bulunmaktayız. Fe (ف) harfine gelince, bu harfin diğer ihfa harflerinden farklılığı hakkında Kurtubî’nin şu açıklamasını nakletmek isterim: “Diğer bütün ihfa harfleri dil harfleri iken, fe (ف) harfi dudak harfidir. Diğer dudak harfleri ihfa olmazken fe (ف) harfinin ihfa olması ön dişler sebebiyle se (ث) mahrecine yakın olup, onun gibi amel görmesindedir.”¹³⁰

128 Kaddûrî, *ed-Dirâsâtûs-Savtiyye*, s. 379.

129 Kaddûrî, *ed-Dirâsâtûs-Savtiyye*, s. 377-383.

130 Kurtubî, *el-Muvaddah*, s. 171.

Bir başka delil, ihfanın fer'i bir harf sayılması meselesidir. Mekkî ve bir çok âlim, fer'i harfler sayılan: imale olunan elif, işmam olunan sad, teshil olunan hemze vs. ile birlikte "ihfa olunan nun" u da sayar.¹³¹ Bilindiği gibi fer'i harf iki harfin karışımıdır. Bu durumda her ihfa sesi, nun ile ondan sonra gelen harfin karışımıdır. Ve bu sesler farklı harflerin karışımı oldukları için aynı sesler olamazlar.

Eğer ihfanın bir sonraki harfin mahrecinden ve hatta bazı sıfatlarından etkilendiği söyleniyorsa, itbak ve isti'la sıfatları bu konuda evleviyet sahibidir. Çünkü bu sıfatlar kuvvetli sıfatlar olup harfe incelik ve kalınlık gibi belirgin bir özellik kazandırır. Bu konuda tecvid ilminde müstesna bir eser olan "es-Selsebilu's-Şâfi" isimli manzumenin müellifi Osman b. Süleyman Murad Ali Ağa (1382h.) manzumesinde aşağıdaki ifadeyi zikretmiştir:¹³²

وَفَجِّمِ الْعُنَّةَ إِنْ تَلَاهَا حُرُوفٌ لِاسْتِغْلَاءٍ لَا سِوَاهَا

"Sadece ardından isti'la harfi gelirse gunneyi kalınlaştır, başka harflerde değil!"

Yine son dönem Kıraat âlimlerinden İbrahim Semennûdi (1429h.) manzumesinde:

.....وَتَتَّبِعُ الْأَلِفَ مَا قَبْلَهَا وَالْعَكْسُ فِي الْغَيْنِ أَلِفٌ

"(Med harfi olan) elif, (tefhim ve terkik bakımından) öncesine tabidir. Gunnede ise bunun aksi bilinir."¹³³ manasındaki beyti zikretmiştir.

Geçtiğimiz yıllarda Şam'da toplanan kıraat âlimleri meclisinde dudak ihfası ile ilgili uygulama tartışılırken Şeyhu Kurra-i's-Şâm Kreym Racih bu konuya da değinmiş: "İhfada dilin durumu tabiatıyla sonrasındaki harfe göre farklılık arzeder, sonraki harfe tâbi olarak dil yükselir veya aşağıda kalır. "أن سلام عليكم" ile "عن صلاتهم" arasında ne büyük fark vardır. Sad (ص) kalın bir harftir, gunne de ona bağlı olarak kal Dâni ınlaşır, sin (س) ince bir harftir, ona bağlı olarak da gunne ince kalır."¹³⁴ Görülen o ki

131 Mekkî, *er-Riâye*, s. 107.

132 Gavsânî, *İlmü't-Tecvid*, s. 37 (Osman Ali Ağa'dan naklen, es-Selsebilu's-Şâfi, 34. Beyit).

133 Şakakî, *Hilyetu't-Tilave*, s. 139 (Semennûdi'den naklen, Leâliu'l-Beyan fi tecvidi'l-Kur'an, 78. Beyit).

134 Gavsânî, *İlmü't-Tecvid*, s. 165.



Araplar arasında kalın ve ince ihfa hususu dilin ve fonetiğin bir kuralı olarak görüldüğünden fazla bir tartışma konusu yapılmamıştır.

Gerçekten fonatik uyum düşünüldüğünde sesler arası hızlı geçişler yerine, perde perde yapılan değişiklikler kulağa daha hoş gelir. Dinleyeni rahatsız etmez. Hatta hocalarımın “من قَبِلَ”, “من قَبِلَ”, kelimeleri arasındaki gunne kalınlığı farkına dikkat çektiklerini bilirim. İlk kelimedede ihfa sonrası gelen harf fetha sebebiyle daha kalın kabul edildiğinden, gunnenin de o oranda kalınlaşarak harfe geçilmesi istenirdi. İkinci kelimedede harf, kesralı olduğu için kalınlık en düşük oranda sayıldığından o oranda kalınlaştırılıp, gunne sesinin ilk örneğe oranla daha ince gelmesini isterlerdi.

Görülen şu ki, ilk dönem yazılan pek çok tecvid kitabında idgam, ihfa ve izharın lugavi tahlilleri yapılmış, neredeyse her harf kendi başına bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu durumda bütün ihfa seslerinin aynı kalabileceğini söyleyebilmek pek kolay değildir.

3.2. İklab ve Dudak İhfası ile İlgili Değerlendirmeler

İklap ve dudak ihfasının uygulanışı ile ilgili bu husus Arap dünyasını yaklaşık otuz kırk yıl kadar meşgul etmiş bir meseledir. Yine de mesele tamamen çözülebilmemiş değildir. Problem; iklab ve dudak ihfası esnasında dudakların kapanıp, kapanmayacağı meselesidir. Ülkemiz açısından ise hiçbir zaman böyle bir tartışma yaşanmamış, her iki hüküm de dudakların kapatılması ile uygulanmış ve uygulanmaktadır. Aslında Arap ülkelerindeki kârifler arasında “Dudaklar aralık kalmalıdır.” diyenler de ortak bir uygulama içinde olmayıp, bu konuda dağınık bir yapı arz etmektedirler. Kimi iklab’da, kimi sakın mimin ihfası’nda, kimi her ikisinde dudakları aralık bırakmakta, bırakılan bu aralık da hafif ve bariz şekilde olarak değişiklik arz etmektedir.¹³⁵ Dudakları kapatanlar arasında da hafifçe üstüste koyanlar ve daha sıkı bastırılanlar vardır. Biz burada ülkemizdeki tilavet geleneği açısından fazla önem arzetmeyen bu tartışmaya kısaca değinmek istiyoruz.

Kıraat imamlarının yüzyıllarca “itbak” yani dudakların üstüste konup kapanmasıyla uyguladıkları iklab ve dudak ihfası hakkında kafa yoran Şeyh Amir Seyyid Osman (1988m.) sakın mimi sakın nuna kıyas ederek farklı bir neticeye ulaşmıştır. Meselenin tamamını Eymen Suveyd Hoca şöyle arzeder: “Dudak ihfasını bazı hocalarım dudakları kapattırarak, bazıları ise

135 Tarihten Günümüze Kıraat İlmî, Tebliğ: Yrd. Doç. Dr. Ömer Başkan, Bazı Tecvit Kaidelerinin Tatbikinde Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme, s. 439.



arada boşluk bırakarak okuttular. Hangisinin doğru olduğu hakkında yirmi beş yıla yakın yaptığım araştırmalarda, boşluk bırakma hususunun mantıklı tahlillerle ortaya çıktığını ve sadece Şeyh Amir Seyyid Osman'a dayandığını gördüm. Düşüncenin çıkış noktası şudur: madem ki sakın nunun ihfasında nun (ن) harfi gizlenmelidir, o zaman sakın mim (م) 'in ihfasında da mim harfi gizlenmelidir. İşte mantıklı gibi görünen bu kıyas sonrası yanlış başlamıştır. Bu şahsın Mısır'da Kur'an tescilinde sözü geçen bir şahıs olması; Abdulbasit, Husarî vs. pek çok büyük kârî bu şekilde okumaya zorlaması, bu insanların zamanlarının en meşhur kârîleri olarak örnek alınması, meselenin kısa sürede yayılmasına sebep olmuştur.”¹³⁶

Bu husus “tecvid kaidelerinin belirlenmesinde dirayete yüklenen olumsuz rol” durumuna çok net bir örnektir. Bir kere daha hatırlanması gereken: Tilavet tabi olunması gerekli bir sünnettir ve tilavet hükümlerinde kıyasa yer yoktur.

İşin garibi tek bir hocanın düşüncesinden doğan bu olumsuz durum, şiddetle yayılma göstermiş ve en sonunda mesele kurradan bazısının bu şekilde okutmasına kadar varmıştır. Yani sesli senette bozulma meydana gelmiş ve böyle de okutulmuştur. Bu çok tehlikeli bir durumdur. Farkedilemeseydi nesillerce senet böyle devam edebilirdi. Ama bu konuda araştırma yapan pek çok âlim senedin bozulma halkasını bulmuşlar, dirayeten getirdikleri delillerle de itiraza meydan kalmayacak şekilde ispat etmişlerdir. Bu araştırma rivayetin dirayet üzerinden tashihi demek olduğu için takdire şayan bir durumdur.

Konunun araştırmacılarından Fergali Seyyid Arbâvî'nin yaklaşık bin yıl zarfında yazılmış bütün tecvid kitaplarından derleyip, getirdiği nasları tümüyle aktarmadan bu kapsamlı çalışmasına dair özet bir bilgi vermek istiyoruz. Fergali Seyyid Arbâvî der ki: En kadim kaynaklardan başlayıp yaptığım incelemelerim sonucu: Kurtubî (461h.), Dâni (444h.), Suyûtî (908h.), Mar'aşî (1145h.), Cüreysî (1307h.), Şatîbî (590h.), Sehâvî (634h.), Ca'beri (733h.), Ebu Şâme (665h.), Kastalâni (918h.), Abdulaziz Zeyyât (1424h.) ve günümüz âlimlerinden Yahya Gavsânî, Eymen Rüşdü Suveyd ve Gânim Kaddûrî kitaplarında veya sözlü beyanlarında açıkça “itbak” lafzını zikrederek, dudakların kapanması gerektiğini beyan etmişlerdir. Ayrıca Fergali Seyyit Arbâvî, bu isimlerden başka yine pek çok âlim zikrederek onların da kitaplarında “dudaklar arasında boşluk kalması gerekir” şeklinde hiçbir

136 Muhammed b. Ömer b. Kasım el-Bakarî, *Gunyetu't-Talibin fi tecvid-i Kelami Rabbi'l-Alemin*, thk: Fergali Seyyid Arbâvî, Cize: mektebetu evladi's-Şeyh li't-Turas, 2007, s. 97, (Naşirin önsözünden).



ibare bulunmadığını söyler.¹³⁷ Dikkat edilirse bu incelemenin sonucunda anlaşılan şudur: Âlimler ya açıkça dudaklar kapanmalı (itbak) demişler, veya itbak lafzını açıkça zikretmeseler bile arada boşluk kalmalı dememişlerdir. Öyleyse bu boşluk kalmalı kuralını kim söylemiştir? Sadece Amir Seyyid Osman söylemiştir. İşte dirayeten yapılan araştırmalarla mesele açıklığa kavuşmuş durumdadır.

Son olarak mantıki bir tahlil yapmak gerekirse, bu konuda önceden de değinildiği gibi tecvid hükümlerinin tümü “telaffuza kolaylık sağlanması prensibine dayanmaktadır. Hâlbuki iklab ve dudak ihfasında bırakılan boşluk uygulamada zorluk ihdas eder. Dudakların kapanması durumunda ise kesinlikle telaffuz daha kolaydır. Bir ikincisi iklabdaki nun’un mim’e dönüşmesi yani “kalb” olayı ancak dudaklar kapanırsa gerçekleşebilir, diğer türlü gerçekleşmez. Üçüncüsü de dudaklar arası boşluk bırakmak suretiyle verilen ses ile “yeni bir ses” ihdas edilmiş olur ki bu üç husus da tehlikeli durumlardır.¹³⁸

Deliller bizi bu noktaya götürmekle birlikte günümüz Arap dünyasında pek çok kârî dudaklarda aralık bırakmak suretiyle okumaya devam etmektedir.

4. Konumuzla İlgili Üzerinde Durulması Gereken Sâir Hususiyetler

4.1. Dudak Talimi ile İlgili Değerlendirmeler

Dudaklarımızın üç hareke sesinde aldığı pozisyonu pek çok kadim tecvid kitabı izah etmiştir. Şihabuddin et-Tîbî (979h.)’nin manzumesine yeniden dönersek; “Net bir damme sesine ulaşabilmenin tek yolu, dudakların tam olarak büzülmesidir. Kesralı harfler alt çenenin aşağıya indirilmesi, fethalı harfler ise ağzın (dik olarak) açılması ile doğru bir şekilde seslendirilmiş olur.” demektedir.¹³⁹

Sakin harf hakkında, İbnü’l-Cezerî (833h.), “Sakin olan harf, harekeden hâli olmuştur.”¹⁴⁰ der. Gânim Kaddûrî ise pek çok kadim nasdan nakille, ihtisaren “Sükûn, harfin telaffuzu esnasında harfin mahrecine ait uzvun

¹³⁷ Bakarî, *Gunyetu’l-Tâlibîn*, s. 90, 91 (Naşirin önsözünden).

¹³⁸ İşbili, *Şerhu Kitabi’l-Enba’*, s. 56, (Naşirin önsözünden).

¹³⁹ Tîbî, *Manzumu’l-Mufîd*, s. 6, 7.

¹⁴⁰ İbnü’l-Cezerî, *et-Tembîd*, s. 90.

harekeden soyutlanma durumudur. Sükûn hareketinin çekilip, alınması, tam olarak zeval olmasıdır.” demektedir.¹⁴¹

Bütün bu izahattan anlaşılın hareketli harflerin hareketlerine göre belli bir şekilde tabi olmaları zarureti ile sakin harflerin hareke ile hiçbir alakası kalmaması, harfi telaffuz eden ağız, dudak vs. uzvun da görüntü itibariyle hareke şaibesi taşınamaması gerekliliğidir.

Bugün Arap ülkelerindeki kârielerin dudak hareketleriyle, ülkemizdeki okuyucular arasında farklılıklar göze çarpmaktadır. Arap ülkelerinden bu konuda ehliyet sahibi pek çok kimseye bu husus sorulduğunda alınan cevap; nasların ışığında sadece hareketli harflerde ağzımız ve dudaklarımızın fetha, damme, kesra pozisyonuna sokulabileceği, hareke bitip sükûn geldiği zaman nötr bir durum söz konusu olduğu için ağız ve dudaklarımızın normal şekline dönmesi gerektiği şeklinde olmuştur. Bu uygulama tecvid kitaplarında da açıkça izah edilmektedir.¹⁴²

Ülkemizdeki tecvid kitaplarının pek çoğunda ise tenvinli, cezimli veya vakıftan dolayı sakin olan harfin daima makablinin harekesine tabi olacağı şeklinde izahat verilir.¹⁴³ Bir kural olarak zikredilen bu hususun ise belli bir kaynağı gösterilmez veya mantiki bir tahlili yapılmaz.

Şimdi öncelikle vakıf mevzuunu kısaca değerlendiresek, bilindiği gibi vakıf, sükûn ile yapıldığı gibi revm ve işmam ile de yapılabilir. Hatta sükûn ile yapılan vakfın adı “mahza sükûn ile yapılan vakıf” olarak geçer. Çünkü revm ve işmamda harekeden eser bulunduğu için mahza sükûndan kasıt; “hareke şaibesi olmayan vakıf”tır.¹⁴⁴ Dâni, “Sükûn ile olan vakfın manası; harekeye son vermek yani terketmektir.” der.¹⁴⁵ Hâlbuki işmam ile yapılan vakıfta dudaklar damme pozisyonunda önde büzülü kalır. İşmam tariflerine bir göz atarsak bu tarifler “Vakıf için ses kesildikten sonra dudakları damme pozisyonuna getirmek, yani önde büzülmektir.”¹⁴⁶, “İşmam dudakları büzmekten ibarettir.”¹⁴⁷, “İşmam, dudakları kullanmak suretiyle harekeyi îmâ etmektir ki

141 Kaddûri, *ed-Dirâsâtûs-Savtiyye*, s. 321,428.

142 Gavsâni, *İlmü't-Tecvid*, s. 76.

143 Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, s. 117.

144 Şakakî, *Hilyetü't-Tilâve*, s. 221-228.

145 Dâni, *et-Tahdid*, s. 165.

146 Şakakî, *Hilyetü't-Tilâve*, s. 224.

147 Kaddûri, *ed-Dirâsâtûs-Savtiyye*, s. 340.



sadece gözle idrak edilir.”¹⁴⁸ şeklindedir. Yani çok net olarak anlaşılmalıdır ki, sakin harfte dudakları önde büzmenin tecvid ilminde tek manası ve tek ismi vardır: O da İŞMAM’dır. Bu durumda bizdeki uygulamada, öncesi dammeli olan her harfte yaptığımız vakıf bizi izleyenlerde “acaba son harfin harekesi damme mi? şüphesi uyandırır. Zaten pek çok kimseden bu suali defaatle işitmişizdir. Hâlbuki Araplar ellerinden geldiği kadar harekeden kaçar, harekeyi azaltma yoluna giderler. Aslında revm de işmam da ârızı bir durumdur. Her ikisi de ırab bakımından şüphe uyandıracak durumlarda vasıl durumundaki hareketin belirtilmesi maksadıyla uygulanır. Aslolan ise sükûn ile vakıftır.

Bir de vakıfla alakalı olmayarak idgam, ihfa, iklab ve izharda memleketimizde uygulanan bir dudak talimi vardır ki bununla alakalı olarak da kadim naslardan hatta Osmanlı döneminden bir kaynak bulmak mümkün olmayıp uygulama ile ilgili örneklerin kitâbi olarak Cumhuriyet dönemine şifahi olarak da en fazla Osmanlı’nın son yıllarına raci olduğu anlaşılır.¹⁴⁹ Bu husus üzerinde dikkatle durulmuş, talebe İstanbulun bazı meşhur hocalarından, dudak talimi ettirebilen zevata yönlendirilmiş, günlerce ve titizlikle bu eğitim alınmıştır.¹⁵⁰ Hatta daha sonra bazı tecvid kitaplarında şifahi kaynaklardan derlenen bu uygulamalar sistemleştirilmiş, kaideleri belirlenmiş, her ayrı hüküm için “fethadan dammeye, dammeden kesraya vs. her durumda dudakların nasıl olacağı yazılı olarak kaydedilmiştir.”¹⁵¹

Örnekler incelenirse özellikle “مَنْ يُؤْمِنُ ، فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ ، سُنْبُلَةٍ ، عَلَيْهِمْ مَوْصِدَةٌ” gibi kelimelerde uygulanan hükümlerde dudakların önde toplanmasının en azından büyük bir tekellüfe meydan verdiği açıktır. Aslında bu hareketin sebebi de mantıki bir tahlildir. Şöyle ki, birinci harf ikinci harf içerisinde idgam olduğu için birinci harfin hem zatı hem, sıfatı hem de harekesi gider. Böylece idgam esnasında ikinci harfin harekesi gösterilmelidir düşüncesidir. Hâlbuki ikinci harfin harekesini zaten ikinci harfe geçtiğimiz zaman gösterme imkânımız mevcuttur. Bu durumda gunne boyunca dudakları önde tutmanın bir manası olmamaktadır. Ayrıca ihfa bahsinde izah olunduğu gibi başta idgam olmak üzere bütün tecvid kaideleri dile daha kolay olduğu

148 Dâni, *et-Tahdid*, s. 165, 166.

149 Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, s. 123.

150 Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, s. 130.

151 Sağman, *Sağman Tecvidi*, s. 36-38; Prof. Dr. Abdurrahman Çetin, Kur’ân Okuma Esasları, İstanbul: Sahafılar Kitap Sarayı Yayınları, s. 162-166.



için ihdas edilmiş özelliklerdir. Bu durumda “من يؤمن” kelimesinde telaffuz rahatlığı için idgam yapılırken, bir taraftan idgam boyunca önde tutulan dudaklardan dolayı ortaya çıkan tekellüf nasıl izah edebilir? Ayrıca biliyoruz ki kelime ortasında yapılan işmam örneği olan “تأمتا” kelimesinde¹⁵² dudaklar önde tutulur. Bu örnek şâz bir durumdur. İki harekeli nun birbiri içinde idgam olduğu için saklı kalan ilk harekeyi belirtme amaçlıdır. Yukarıdaki örneklerde ise saklı kalma durumu söz konusu değildir. Peki neden damme ima edilmeğe çalışılmaktadır? İşte özellikle kelime ortasına gelen bu uygulamalarda hep işmam şaibesi ortaya çıkar. Sonuç olarak, burada en azından bu uygulamaların Arap ülkelerindeki yetkili zevata arzedildiğinde büyük bir şaşkınlık içerisinde izlenip, bir mana verilemediğini zikretmek isteriz.

4.2. Temsili Okuyuş ile İlgili Değerlendirmeler

Temsili okuyuşu Kur’an-ı Kerim’in manasını hissettirmeye yönelik, dinleyici üzerine mana merkezli bir tesir amaçlayan eda, tarz ve üslup olarak düşünebiliriz.

Kur’an’ı okurken hissetmek ve hissettirebilmek Resulullah’ın (s.a.s.) tavsiyesi olup, bize Allah’ın (c.c.) rızası kazandıracak ulvi bir gayettir.

Bu maksadın temini için aslında okuyucuya gereken; kuvvetli bir Arapça bilgisine sahip olup, manaya yönelik okuyuş tarzını kendi edasıyla süslemesidir. Selef-i Salihin’in yolu budur. Ama malesef okuyucuların Arapça bilgisi yeterli olmadığı için onlara verilen bazı ip uçlarıyla temsil gerçekleştirilmeye çalışılır. Uzun uzun kelimelerin yan yana gelme durumlarında vurgu yapılacak yerler izah edilir. İstifhamın, istisnanın, harfi cerin, zamirlerin, nida harflerinin ve pek çok inceliğin nasıl okunması gerektiği izah olunur. Yüzeysel bir Arapça bilgisi ile alınan tiolar yardımıyla temsili okuyuş gerçekleştirilmeğe çalışılır. Sayfalarca hafd-ı savt ile okunacak bölümler belirlenir. Ve bütün bu çaba sadece okunacak aşr-ı şeriflere münhasır kalır.¹⁵³ Kısacası güzel olsa da yetersizdir. Mesela mukabele okuyan veya hatimle namaz kıldıran hiçbir hafızda bu inceliklere riayet edildiğini görülmez. Hatta sür’at yapanlarda kelimeler bile anlaşılma duruma gelir. Hâlbuki Kur’an okuyucusu her zaman için manayı hissetmeli ve hissettirmelidir. Ümid ederiz ki, ülkemizde Arapça eğitimine yönelik son dönemde gerçekleşen gayretler ışığında kısa bir sürede Osmanlı dönemindeki kuvvetiyle Arapça bilen hafızlarımız yetişir ve temsili okuma

¹⁵² Yusuf, 12/11.

¹⁵³ Pakdil, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, s. 214-234.



çok daha tabii, çok daha işin ruhuna uygun olarak, mübalağadan uzak bir tavırla Kur'ân-ı Kerim'in bütünü için uygulanabilir duruma gelir.

Bir de temsili okuma bahsine giren, Arapların özellikle dikkatini çekip, sebebini sordukları bir husus daha bulunmaktadır. Ülkemizdeki karakteristik Kur'an tilavetinde kelimelerin birbirine karışması önlensin, yanlış bağlantılar oluşmasın diye bazı kelimelerin sonunda duraksamalar yapılmaktadır. Fakat bu duraksamalar bir başka tecvid hükmü olan sekte hissine yol açmaktadır. Çünkü Kur'an tilavetinde okuyuşa devam niyetiyle, nefes almadan bir müddet sesi kesmek "sekte" olarak isimlendirilir. Hâlbuki buralar sekte yerleri değildir, bazı kıraatlerde hemze öncesi yapılan sektelemlerle de alakaları yoktur. Öyleyse bu durum nasıl izah edilebilir?

Başta da belirttiğimiz gibi bu duraksama, kelimelerin birbirine karışmasını ve yanlış bağlantıların oluşumunu önleme amaçlı yapılır. Hâlbuki bu konuda gereksiz bir endişe içinde olduğumuz söylenebilir. Öncelikle eğer hâl böyle olsaydı, bu husus üzerinde öncelikle Arapların durması icap ederdi, çünkü manayı daha iyi kavrayan, dilin gerçek sahipleri ne de olsa onlardır. Fakat böyle bir uygulamaya Arap ülkelerinde rastlamamaktayız.

Bu konuyu şöyle yorumlayabiliriz: İstiklal marşımızın ilk mısrasını okuduğumuzda:

"Korkma, sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak

Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak"

Herkesin söz ve maksadı anladığını ve mısranın manasını tam olarak hissedebildiğini düşünebiliriz. Hâlbuki genellikle tam altı yerde kelimelerin son harfi ile ilk harfi arasında ulama yapılmakta. Böyle olduğu hâlde herşeyin birbirine karıştığını o kelimenin bu kelime içine girdiğini düşünmeyiz. İşte Arapça'yı da aynı mantık üzerinden düşünebiliriz. Mesela isti'aze sıygasında "Euzu billahi mineşşeytanirracim" ibaresinde "و" harfi üzerinde yaptığımız vurgu ve duraksama, yine aynı şekilde "أياك" kelimesinde de zamiri ayıran tarzda yaptığımız duraksama hep bu kaygı sebebiyledir. Yapılan bu sekte benzeri duraksamaların örnekleri çoktur. Fakat aslında bu kaygıya mahal yoktur. Bilakis bu kelime üzerinde Senhûrî (894h.)'ye ait net bir ikaz da vardır. Senhûrî, "Sınâatu't-Tecvid" de "أياك" kelimesinde cühelânın yaptığı beş yanlış izah ederken, bu beş yanlıştan birini; "elif üzerinde sekte" olarak

saymıştır.¹⁵⁴ Demek ki, bizim manayı daha iyi kavrayabilmek için yaptığımız bu uygulama kadim naslarda yanlış olarak zikredilmiş durumdadır.

4.3. Okuyuşta Görülen Mübalağa ile İlgili Değerlendirmeler

Kur'an-ı Kerim, tecvid ile nazil olmuş ve Resulullah (s.a.s.) döneminden itibaren her dönemde harflerin mahrec ve sıfatları layıkıyla uygulanarak, med ve gunne ölçülerine riayet edilerek, her inceliğin hakkı teslim edilerek en mükemmel şekilde tilavet olunmasına gayret gösterilmiştir. Bütün bu çabalar yüce kitabımızın fesahat ve belağatini ortaya çıkaran özelliklerdir ve İslam ümmeti olarak bizim bundan daha tabi bir gayretimiz olamaz.

Bununla birlikte ülkemizde Kur'an öğretimi esnasında öğrencinin dilini alıştırmak gayretiyle uygulanmaya çalışılan aşırı mübalağa içeren talim çalışmaları okuyuşun o şekilde yerleşmesine sebep olmuş, genel tilavetin hafifliği ve akıcılığı kaybolmuştur. Daha önemlisi "Arapça bizim dilimiz değildir, bu harfler ve mahreçler alıştığımız mahreçler değildir, her harf için ayrı bir efor sarfedilmeli, ayrı bir çaba gösterilmelidir." algısı yerleşmiş, hatta Türkçemize çok yakın olan harfler dahi daha bir farklı telaffuz edilir olmuş, zamanla ağdalı, mübalağalı bir okuyuş kâriyelerimizin genel özelliği hâline gelmiştir. Hatta bu tekellüfü sadece ses bazında değil, Kur'an okuyucularımızın yüzlerine baktığımızda da rahatlıkla hissedebiliriz. Arap ülkelerindeki okuyucularda ise istisnaları olmakla birlikte daha tabi, daha tekellüften uzak bir tilavet sergilendiği görülür.

Konu ile ilgili inceleme yaptığımızda ise kadim naslarda Kur'an tilavetinde mübalağanın, tekellüf ve teassüfün istenmediğinden, bilakis Kur'an tilavetinin kalbe hoş, kulağa hafif gelen, zorlanmadan icra edilen latif bir okuyuş olması gerektiğinden bahsedilir.¹⁵⁵ Öyle ki daha tecvid ilmi hakkında yazılan ilk manzumenin satırlarında bu hususa dikkat çekildiği görülür. Ebu Muzâhim el-Hakânî (325h.):

زِنِ الْحَرْفِ لِتُخْرِجَهُ عَنْ حَدِّ وَزْنِهِ فَوَزْنُ حُرُوفِ الذِّكْرِ مِنْ أَفْضَلِ الْبِرِّ

"Harfler için belli bir ölçün olsun, onun dışına çıkma! Bil ki Kur'an harflerini belli bir ölçüye göre okumak yapılabilecek en hayırlı amellerdendir." demiştir.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Senhûrî, *Kitabu'l-Camii'l-Mufid*, s. 259.

¹⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 163-170.

¹⁵⁶ Şakakî, *Hilyetu't-Tilâve*, s. 109.



Yine Kurtubî'nin (461h.) ifadeleri şöyledir: "Bil ki Kur'an lafızlarını ve kıraat vecihlerini güzel bir şekilde okuyabilmek için yapılan çalışmada ne zaman tekellüf edilir, letâfetle ve usulüne uygun telaffuz terkedilir, işte o zaman iş haddini aşmış, gönüllere kerahet verecek bir boyuta gelmiş olur."¹⁵⁷ Dâni ise: "Kıraat imamlarımızdan tahkik diye bildiğimiz husus; harfin, meddin, hemzenin, şeddenin, gunnenin, fetha ve imalenin, sükûnun hep hakkını almasıdır. Bütün bunlar haddi aşmadan, zorlamadan, yapmacık tavırlar sergilemeden icra edilmelidir. Eda ehli diye tanınan bazı kendini bilmezlerin hareketleri tam vereceğiz, sakinleri sükûna doyuracağız, medleri uzatıp, yayacağız diye yaptıkları zorlamalar, alt ve üst çenenin eğilip, bükülmesi ve buna benzer bütün mübalağalı çirkin telaffuzların tahkikle alakası yoktur. Bilakis bunlar selefi salihinin, cumhurun, kıraat imamlarımızın meşrebinin ve takip ettikleri yolun haricinde olan şeylerdir."¹⁵⁸

İbnü'l-Cezerî ise "İmam Hamza ki, İmamı'l-Muhakkıkın'dır, okuyuşta mübalağa yapanları şöyle uyardığı bilinir: 'Dalgalı saç ne güzeldir! Ama aşırı dalga zencilerin kıvrıkcık saçına dönüşür. Beyaz ten ne güzeldir! Ama aşırı beyazlık alaca hastalığıdır. İşte bunun gibi kıraat usul ve adabını aşan bir okumanın da bir güzelliği yoktur.'" demektedir.¹⁵⁹

Sözlerimi İbnü'l-Cezerî'nin konuyu özetleyen şu satırlarıyla bitirmek isterim. "Tecvid demek; ağzına lokma atmışçasına geveleyerek okumak, boğazı sıkıp tüm kıraati ayın (ع) sesine boğmak, gerekli gereksiz çeneyi eğip bükme veya bilinçli olarak sesi titretmek değildir. Bunlara ilaveten şeddeli harfi med harfi gibi uzatmak, med çekimlerinde sesi perdelemek, gunnelerde sesi titretmek suretiyle okuyuş kaidelerini ihlal etmek, ra (ر)'nın telaffuzunda mahrece yüklenip kesmek de değildir. İnsan tabiatı bu uslubu benimsemez. Kalpler ve kulaklar okunan tilaveti itici bulur. Zira makbul kıraat; abartısız, gönle sevimli gelen, hoş ve latif olan kıraattir ki, bu kıraat hiçbir yönüyle Arap mizacına ve fesahat ehlinin kelimasına aykırı düşmez."¹⁶⁰

4.4. Okuyuş Hızı ile İlgili Değerlendirmeler

Bilindiği gibi Resulullah'ın (s.a.s.) tilavetinde göze çarpan en büyük özellik, son derece yavaş ve anlaşılır olması, her harfe hakkının verilmesi,

157 Kurtubî, *el-Muvaddah*, s. 216.

158 Dâni, *et-Tahdid*, s. 86, 87.

159 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1.cilt, s. 163.

160 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1.cilt, s. 169.



teenni ile müfesser bir şekilde okunması, kısacası kulaktan çok kalbe hitap eden bir tilavet olmasıdır.

İbnü'l-Cezerî'nin ve pek çok kıraat âliminin bahsettiği gibi Kur'an-ı Kerim; tahkik, tedvir ve hadr denen üç okuyuş hızıyla okunabilir. Resulullah'ın (s.a.s.) tilavet özellikleri daha çok tahkik ile okuduğuna işaret etmekle birlikte, hadr ile de okuduğu söylenmektedir.¹⁶¹

İbnü'l-Cezerî tahkiki tarif ederken: “Bir şeyi ziyade ve noksan olmadan tam hakkını vererek uygulamak, bu konuda titizlik göstermek, yakine ermek, hakikate ulaşmak, o hususta yapılabilecek herşeyi yapmak, işin künhüne vakıf olmak” gibi tabirler kullanır. Devamla, “Bu da ifrat ve tefrite kaçmadan her harfe hakkını vermek, medleri medde, harekeleri harekeye, gunneleri gunneye doyurmak, hemzeyi tahkik edip, izharı ve teşdidi belli etmek, harfleri müressel, müyesser, mübeyyen bir şekilde okumakla olur.”¹⁶²

İbnü'l-Cezerî bu tarifi yaptıktan sonra Kur'an-ı Kerim'i kendi hocasına tahkikle okuduğunu, hocasının da hocasına tahkikle okuduğunu onun da hocasına tahkikle okuduğunu tek tek zikreder. Sonra da Resulullah'a (s.a.s.) kadar her hocanın tahkikle okuduğunu söyleyerek senedini tamamlar. Bundan başka da pek çok kıraat imamının tahkikle okuduğunu zikreder.¹⁶³

Okuyuşta esasın tahkik olmasıyla birlikte hadrin de yeri geldiğinde gerekli olduğu malumdür. Ama mesele hadr'den ne gibi bir kıraatin anlaşıldığıdır. Yani insan hızlı okuyabilir fakat bu hızın ölçüsü ne olmalıdır? Hızlı okurken dikkat etmesi gerekli hususlar nelerdir?

İbnü'l-Cezerî Hadr'i şöyle tarif etmiştir: “Hadr daha fazla okuyup, daha çok hasenata nail olmak için tercih olunur. Mamafi, bununla beraber süratte ifrata kaçıp, medlerin kısılması, gunnelerin verilmemesi, harekelerin ihtilasa uğraması gibi istenmeyen durumlar ortaya çıkmamalıdır. Buhari'de geçtiği gibi İbn Mesud'a (r.a.) bir adam gelip, gece namazında bütün mufassalı bir rekatte okuduğunu söyleyince, İbn Mesud Hazretleri: “Şiir nazmeder gibi vır vır mı okudun?” diyerek yaptığını tasvip etmemiştir.¹⁶⁴

161 Mecidî, *el-Menhecû'n-Nebevi*, s. 244.

162 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 163.

163 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 164.

164 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 164.



Bu konuda Dâni imam Nâfi'in şu sözlerini nakleder: "Bizim Hadr'den kastımız; i'rabı sâkit etmek, harfleri nefyetmek, şeddeyi vermemek, meddi kasretmek değildir."

İmam Sehâvî (643h.) "Cemâlu'l-Kurra"da Resulullah'tan (s.a.s.) bize ulaşan pek çok Hadis-i Şerifi zikreder. Hemen hepsi Kur'an-ı Kerim'i teennî ile okumak, kısa sürede hatmetmeye uğraşmamakla alakalıdır. Bu hadislerin pek çoğunda Resulullah'ın (s.a.s.) kendisine "Ne kadar sürede hatmedelim." diyen zevata bir ayı tavsiye etmesi, karşı tarafın ısrarlarıyla bu sürenin; yirmi güne, on beş güne, on güne, beş güne inmesi veya benzer rivayetler içermesi şeklindedir. En kısa ölçü olarak ise üç gün zikredilir, üç günden az olan hatimlere ise cevaz verilmez. Sonuç olarak Resulullah'ın (s.a.s.) kısa sürede okumaktan ziyade vakti daha uzun tutup, teenni ile, okuduğunu anlayarak yapılan bir okuyuşu tercih ettiği rahatça söylenebilir.¹⁶⁵

Hadr konusunda Gânim Kaddûri'nin sözlerini de iletmek isterim: "Tecvid âlimleri hadr ile okunurken, tahkik ile okunuyormuş gibi tecvid ahkâmının gözetilmesi konusunda söz birliği içindedirler. Hatta "Tecvid konusunda en maharetli kimse onu hadr ile okurken uygulayabildir." denmiştir. Yine İbn Mucâhid'in: "İkrâ için en söz sahibi olan kimse tecvidi hadre uygulayabildir." dediği naklolunur. Mâverdi de bu meyanda: "Kurra ister tertil, ister tevassut ister hadr olsun, her hâlukarda tecvidin uygulanması konusunda müttefiktirler. Belki bazıları tecvid sadece tertil (tahkik) ile okurken uygulanması gerekiyor vehmine düşebilir. Belki onlar tecvidi uzun uzun medleri çekmek, hareketleri işba ettirmek suretiyle ağır ağır okumak olduğunu zannediyor olabilirler. Hayır tecvid o değil, (kitabımızda) belirttiğimiz hususlardır."¹⁶⁶

Okuyuş hızı ve hadr ile okuyuşta gözetilmesi gerekenler bunlar.. Malesef ülkemizde hızlı Kur'an tilavetinde bu zikrolunanların hiçbirinin uygulandığı söylenemez. Hatimle kılınan namazlarda ve okunan mukabelelerde tecvid yarı yarıya gözetilir. Harflerin seçimi belirsizleşir. Ama esas sürat hafızlık yapan öğrencilerin yaptığı hatimlerdeki. Bu hatimlerde malesef harflere neredeyse hiç dokunmadan geçilir. Tecvid düzensizce uygulanır veya uygulanmaz genellikle seçilmez durumdadır. Öğrenci hocasına günde cüzlerce Kur'an okuyacağım diye hızlı olmak zorundadır. Büyük bir miktar

165 Alemu'd-Dîn Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurra' ve Kemâlu'l-İkra'*, thk: Abdu'l-Kerim ez-Zubeydî, Beyrut: Daru'l-Belâğa, 1993, I, 290, 291.

166 Kaddûri, *ed-Dirâsâtus-Savtiyye*, s. 473.



dinleme durumunda olan hoca da öğrenciden yavaşlamasını isteyemez. Ayrıca hıfzının başından beri hep hızlı okumaya alışan öğrenci asla yavaş okuyamaz. Yavaşladığı zaman ezber karışır. Böyle bir öğrenci ezberini hep hızlı okuyabildiği için, gerektiğinde bir toplulukta aşır olarak okuyacağı yerleri ağır ve makamla okuyabilmek için çalışır. Ve Kur'an'ın tamamını değil ancak oraları yavaş ve teenni ile okuyabilir. Bir de has günlerinin sonlarında olan hafızlar vardır ki üç günde, bir günde hatimlere başlarlar. Öyle ki okunanın Allah'ın (c.c.) kelamıyla alakası olup olmadığı tartışılır durumdadır. Kulak verip öğrencinin okuduğu yeri anlayabilmek için epeyce uğraşılması gerekebilir. Hafız bile olursa dönen belirsiz sesler arasında ne okuduğunu ve nerden okuduğu bazen anlayamayabilir. Rabbimizin razı ve hoşnut olmayacağı, Resulullah'ın (s.a.s.) kıraatiyle uzaktan yakından alakası olmayan bu okuyuşlara en yakın bir zamanda çare bulmamız gerekmektedir. Bu okuyuşlara kim cevaz vermiştir? Resulullah'ın (s.a.s.), Selef-i Salihin'in ve Kıraat imamlarımızın okuyuşu bellidir. Bu konuda cevaz verdikleri sınır da bellidir. Diğer İslam ülkelerinde özellikle hafızlar açısından belli bir hız söz konusuysa da bu oranda bir hız söz konusu değildir.

TÜRKİYE'DEKİ YAYGIN TİLAVET GELENEĞİNİN RİVAYET VE DİRAYET TEMELLERİ

Çalışmamızın bu bölümünde, baştan beri özelliklerini ve karakteristik vasıflarını resmetmeye çalıştığımız ülkemizdeki tilavet geleneğinin rivayet ve dirayet temellerinin tahliline çalışacağız. Şu hâlde bu bağlamda gerçekleştirilecek olan tahlil, haddizatında, kimi yönleri itibariyle önceki bölümlerdeki analizlerin bir muhassılası, kimi yönleri itibariyle de bir tekrarı kabilinden olacaktır ki bu durum kaçınılmaz olarak bazı bilgi ve değerlendirmelerin tekrarlanması gibi bir sonucu da beraberinde getirecektir.

1. Türkiye'deki Yaygın Tilavet Geleneğinin Rivayet Temelleri

Türkiye'deki yaygın tilavet geleneğinin rivayet temelleri dendiğinde akla kıraat senetleri ile kıraat icazetlerinde geçen kurrâ silsileleri gelmektedir. Söz konusu icazetlerin ve bu icazetlerde varid olan kıraat senedi ve kurra silsilelerinin Osmanlı'daki durumu araştırıldığında konunun Bursa Hüda-vendigâr Camii hatîbî Mü'min b. Ali b. Muhammed er-Rûmî'ye (799h.) onun üzerinden de İbnü'l-Cezerî'ye kadar dayandığı görülmektedir. Zira Mü'min b. Ali, İbnü'l-Cezerî henüz Şam'da iken ondan kıraat okumuş ve icazet almıştır, bu yönüyle de İbnü'l-Cezerî'ye Anadolu'dan ilk talebelik



eden kişi olma vasfını kazanmıştır.¹⁶⁷ Ülkemizdeki kıraat müktesebatının evveliyatı ve kökenlerine dair bu tarihin ötesine ve öncesine giden kesin bir bilginin bulunmadığını, dolayısıyla da bu yönde bir tespite gitme imkânımızın bulunmadığını söyleyebiliriz.¹⁶⁸ Bu çerçevede bilinen bir şey var ki o da İbnü'l-Cezerî'nin Bursa'ya gelerek kıraat tedrisatında bulunmasının yolunu hazırlayan şeyin, Mümin b. Ali'nin ondan icazet almış olmasıdır. Zira İbnü'l-Cezerî'nin (833h.) Yıldırım Bayezid (805h.) tarafından Osmanlı'nın merkezi olan Bursa'ya davet edilmesi Mümin b. Ali'nin tavassutuyla gerçekleşmiştir. Bu davete olumlu cevap veren İbnü'l-Cezerî Bursa'da kendisine tahsis edilen Dâru'l-Kurrâ'da kıraat eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunmuş ve kendisinden çok sayıda kişi kıraat tedris ederek icazet almıştır.¹⁶⁹ Dolayısıyla ülkemizdeki tilavet geleğinin rivayet temellerinin başında bu icazetlerin geldiğini söylemek mümkündür.

Anadolu'daki kıraat tedrisatı Ankara Savaşı sonrasında yaşanan gelişmelere bağlı olarak İbnü'l-Cezerî'nin, savaşın galibi Timur tarafından Şiraz'a götürülmesi neticesinde kısmen sekteye uğramıştır. Bu inkıta döneminin ardından kıraat çalışmaları Fatih Sultan Mehmet döneminde yine bir canlılık vetiresi yakalamıştır. Zira bu dönemde, dumura uğramış olan kıraat çalışmalarını canlandırmak ve bu çalışmaların eski gücünü kazanmasını temin etmek amacıyla Mısır'dan Molla Gürani Ahmet Şemseddin Efendi (1478m.) İstanbul'a davet edilmiş ve onun riyasetinde kıraat çalışmaları yeniden başlamıştır.¹⁷⁰

Kıraat çalışmalarının yeniden bir canlanma sürecine girdiği bu dönemin devamında Osmanlı kıraat tedrisatının müesses bir yapı kazandığı bir sürece girilmiştir. Zira bu, Kanuni Sultan Süleyman zamanında Mısır'dan Ahmed Mesyerî'nin (1006h.) İstanbul'a davet edilmesiyle başlayan bir dönemdir. Dönemin sadrazamı Sokollu Mehmed Paşa (987h.) ile Şeyhulislam Ebussuud Efendi'nin de tevassutlarıyla gerçekleşen bu davete müspet cevap veren Ahmed Mesyerî'nin Eyüp'teki Sokollu Dâru'l-Kurrâ'sında başlattığı kıraat eğitimi

¹⁶⁷ Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Camiu'l-Esaniid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevi 11, s. 16a-b.

¹⁶⁸ Akdemir, *Kıraat İlmî*, s. 180.

¹⁶⁹ Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*, İstanbul: Yıldızlar matbaası, 1996, s. 195.

¹⁷⁰ Tarihten Günümüze Kıraat İlmî, Tebliğ: Recep Akakuş, Kıraat ilminde icazet geleneği, Reisu'l-Kurra makamının kurumsallaşması ve işlevi, s. 516.

zamanla İstanbul Tariki adıyla müesses ve sistematik bir yapı kazanmıştır.¹⁷¹ Kırk yıl kadar İstanbul'da kıraat tedris faaliyetlerinde bulunmuş olan Ahmed Mesyeri İstanbul'da vefat etmiş ve Eyüp'te defnedilmiştir.¹⁷²

Osmanlı dönemindeki kıraat çalışmalarının önemli kesitlerinden biri de XVII. asır olarak ifade edilebilir. Zira bu dönemde Sadrazam Köprülü Fazıl Mustafa Paşa'nın (1637h.) daveti üzerine ünlü kıraat âlimi Ali b. Süleyman el-Mansûri (1090h.)¹⁷³ İstanbul'a gelmiş ve Çemberlitaş'taki Köprülü Dâr-ru'l-Hadîsi'nde kıraat tedris faaliyetlerinde bulunmuştur. Doksan yıllık bir ömürle muammer olan Ali Mansûri, pek çok talebe yetiştirmiş; İstanbul'da, Üsküdar'da vefat etmiştir.¹⁷⁴

Bilindiği üzere Ahmed Mesyerî ve Ali Mansûri'nin kıraat tedrisatında takip ettikleri usul ve yöntem İstanbul Tariki ve Mısır Tariki şeklinde iki müesses yöntem olarak ülkemizdeki kıraat tedrisatının sonraki süreçlerine damgasını vurmuştur. Her iki âlim de tedris faaliyetlerinde aynı eserleri esas almış olmakla birlikte birinin asli kaynak kabul ettiğini diğeri tali kaynak kabul etmiş, böylece iki ekol arasında kıraat vecihlerinin takdim ve tehiri itibariyle bir farklılık vuku bulmuştur. Nitekim Ahmed Mesyerî'nin yönteminde Dâni'nin *et-Teyisîr*'i ile İbnü'l-Cezerî'nin *Tabbîrû't-Teyisîr*'ini asli kaynak, İshâk b. Firrûh eş-Şâtîbî'nin *Hırzû'l-Emânî*'si ile İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürra el-Mudîe*'sini tali kaynak olarak telakki etmiş ve bu yönüyle de "Teyisîr Tariki" olarak anılmış iken, Ali Mansûri İshâk b. Firrûh eş-Şâtîbî'nin *Hırzû'l-Emânî*'si ile İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürra el-Mudîe*'sini asli kaynak, Dâni'nin *et-Teyisîr*'i ile İbnü'l-Cezerî'nin *Tabbîrû't-Teyisîr*'ini ise tali kaynak olarak kabul etmiş ve bu sebeple de "Şâtîbîyye Tariki" olarak anılmıştır.

Sadece tedris faaliyetinde bulunmakla yetinmemiş ve son derece kıymetli eserler de kaleme almış olan Ahmed Mesyerî ve Ali Mansûri¹⁷⁵ Osmanlı dönemi kıraat çalışmaları içinde gerek dönemleri itibariyle gerekse sonraki döneme etkileri itibariyle en etkin iki şahsiyet olarak anılmışlardır. Zira onların tesis ettikleri her bir ekol içinde zamanla meslek olarak anılan ve belli kıraat vecihlerini alıp almama veya belli vecihlerin takdim-tehiri gibi hususlarda farklı uygulamalara giden meslekler varlık kazanmıştır. Mutkin

171 Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-Hullân*, v.3b.

172 Akdemir, *Kıraat İlmi*, s. 113.

173 Muhammed Emin Efendi, *Umdetu'l-Hullân*, v.4a.

174 Akdemir, *Kıraat İlmi*, s. 114.

175 Akdemir, *Kıraat İlmi*, s. 115.



Mesleki, İtilaf Mesleki, Sûfi Mesleki ve Atâullah Mesleki adları ile anılan bu meslekler çerçevesinde yürütülen kıraat tedrisatı günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

Buraya kadar aktardığımız bu bilgiler göstermektedir ki ülkemizdeki kıraat ve icazet senedleri ile kurra silsileleri anılan iki âlime yani Ahmed Mesyerî ve Ali b. Süleyman Mansûrî'ye dayanmaktadır. Bu iki âlimin senedi ise ünlü kıraat âlimi Nâsiruddin Tablâvi (966h.) üzerinden İbnü'l-Cezerî'ye uzanmaktadır. Zira Ahmed Mesyerî kıraati doğrudan Tablâvi'den almış olup icazet silsilesinde aralarında bir başka şahıs bulunmamaktadır. Ali Mansûrî'ye gelince onun senedi de bir kaç ravi halkasından sonra Tablâvi'ye bağlanmaktadır. Dolayısıyla İstanbul ve Mısır Tariklerinin kurucu isimleri olmaları hasebiyle ülkemizdeki tilavet geleneği zinciri de Ahmed Mesyerî ve Ali Mansûrî üzerinden Tablâvi'ye, onun kanalıyla da İbnü'l-Cezerî'ye uzanmakta ve bütün senetler ve silsileler İbnü'l-Cezerî'de birleşmektedir.¹⁷⁶

Yukarıdan beri değindiğimiz sened ve icazet kavramı, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) zamanımıza kadar muttasıl olarak uzanan kıraat üstatlarının silsilesini ifade etmektedir. İcazet ise "Muttasıl bir senede sahip olan kıraat üstatlarından birine Kur'an-ı Kerim'i Fâtihâ'dan Nâs suresine kadar, hocanın istediği kriterler doğrultusunda tam bir itkanla, talim ve tecvid ile okumak" olarak tanımlanabilir.¹⁷⁷ Şu hâlde belli bir senede sahip olan yetkin üstattan Kur'an'ı ahzeden talebe, telakkinin tamamlandığına dair hocasının onayını ifade eden icazet belgesini aldıktan sonra, telakkisine esas teşkil eden hocasının intisab ettiği silsilenin bir halkası olmakta, böylece o halkanın temsil ettiği geleneğin müntesibi olarak ikrâ/okutma ve icazet verme yetkisi kazanmaktadır.

Kur'an eğitim-öğretiminde söz konusu olan senedin, hadis vb. sair alanlardaki senetlerden farkı, sadece metnin içeriğinin değil, nasıl seslendirileceğinin telakki ve naklini de içeriyor olmasıdır. Bu sebeptendir ki eğitim-öğretimin her bir aşamasında öğrencinin telaffuz ve edasının tashihiye çalışır ve bu tashih işlemi eğitim-öğretimin tamama erdiği ve talebenin yetkinlik kazandığı anlamına gelen icazet aşamasına kadar sürer. Bu yönüyle senet ve icazet, talebenin, hocasının sahip olduğu telaffuz, eda ve tilavet özelliklerinin tamamına sahip olduğu ve anılan hususlarda hocasını temsil ettiği anlamına gelir. İbnü'l-Cezerî gibi bir âlimin "kıraatin rüknü" olarak addettiği bu hususun sadece kıraat farklılıklarının tedrisatını ilgilendiren bir

¹⁷⁶ Akdemir, *Kıraat İlmi*, s.121.

¹⁷⁷ Şakakî, *Hilyetu't-Tilâve*, s. 44.



yapıya sahip olmadığını, aksine telaffuzdan edaya, harflerin ses özelliklerinden terkip/kelime düzeyindeki fonetik usullere varana kadar tilaveti ilgilendiren bütün hususları kuşattığını söyleyebiliriz. Hatta İbnü'l-Cezerî'nin, "Eskiler vakf-ibtida meselesine vakıf olmayan kimselere icazet vermezlerdi."¹⁷⁸ mealinde değerlendirilebilecek olan sözleri icazetin vakf-ibtidâ bilgisini de içine aldığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla icazet, talebenin hocasından telakki ettiği eda ve telaffuzun Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandığı anlamına gelmektedir ve bu yönüyle de "sesli senet" mesabesindeki icazet sayesinde Kur'an'ın asli fonetik yapısının, herhangi bir değişime maruz kalmaksızın nesilden nesile aktarılageldiği anlamına gelmektedir.

Gelinen bu noktada ülkemizdeki tilavet tarzı ve geleneği itibariyle icazet ve senedin anılan fonksiyonu ifa edip etmediği meselesinin tahlili önem arz etmektedir. Bu yönde bir tahlili şu soru veya sorular üzerinden yürütmek yerinde olacaktır: Ülkemizde icra edilen hakim tilavet tavrı, tilavetin "sesli sened"i olarak ifade edilen icazet ve senede ne derece bağlıdır? Ülkemizdeki kıraat icazet ve senedleri, başta fonetik özellikler olmak üzere bizdeki tilavet tavrını ne boyutta desteklemektedir? Kıraat senetleri ve icazetleri, Kur'an'ın hurûfât ve kelimâtının eda ve telaffuz şeklini asli fonetik özellikleriyle nesilden nesile kesintisiz olarak aktarmaya muvaffak olabilmişler midir? Yoksa zamanla seslerin muhafazasında belli bir değişim ve farklılaşma mı vuku bulmuştur?

Bu sorulara cevap bağlamında öncelikle şu hususu ifade etmek gerekir ki bizim kıraat senetlerinde ismi geçen, bizdeki tilavet/kıraat birikiminin köşe taşı şahsiyetleri olan zevatın bazı hususlardaki değerlendirmelerine bakıldığında, hakim tilavet tavrımızın fonetik özelliklerinin bu âlimlerin kabulleriyle örtüşmediği, bir başka ifadeyle bizdeki icazet senetlerinde ismi geçen kıraat âlimlerinin kimi değerlendirmelerinin hakim tilavet tavrımızla çeliştiği görülmektedir. Zira yukarıda bizdeki kıraat senetlerinin merkezinde yer alan Ali Mansûrî'nin "dâd" harfinin gayr-i sahih telaffuzu ile ilgili yaptığı tavsiflerin günümüzdeki hakim telaffuzla büyük bir örtüşme içinde olması kayda değer bir çelişki olarak değerlendirilmelidir. Zira Ali Mansûrî'nin kıraat tedris yöntemi olan Mısır Tariki doğrultusunda kıraat farklılıklarını tahsil eden bir kişinin 'dâd' telaffuzunun, Ali Mansûrî'nin eleştirisine konu olan bir telaffuz biçimi olduğunu gördüğümüzde, bizdeki kıraat icazetlerinin sadece kıraat farklılıklarının eğitim-öğretimi ile ilgili olduğu, başta telaffuza ve fonetiğe ilişkin hususlar olmak üzere tilaveti ve edayı ilgilendiren temel

¹⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 178.



unsurları kuşatıcı bir evsafa olmadığı görülecektir. Şu hâlde Mısır Tarikinden icazeti olan bir kârînin sahip olduğu icazetin, 'dâd' harfinin telaffuzu başta olmak üzere Ali Mansûrî'nin telaffuz ve edasını yansıtmıyor olması, dahası bu noktada bir tearuz içinde bulunması izahı zor, hatta imkânsızdır.

Tilavetimizin eda ve telaffuz boyutu itibariyle, üzerine oturduğumuz kıraat muktesebatının ifadesi olan icazet ve senetlerle çelişir bir mahiyete olduğunu gösteren başka örnekler de bulunmaktadır. Bazı âlimlerin değerlendirmelerinden bu çelişkinin zamanla ortaya çıktığı ve bu noktada belli kırılma noktalarının var olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yine "dâd" meselesiyle ilgili olarak kendisine referansta bulunduğumuz Muhammed b. İsmail el-İzmirî'ye göre, kıraat senetlerimiz ile tilavetimize hakim olan ses ve eda keyfiyeti arasında yaşanan kırılma ve kopma noktalarından birini Saçaklızâde el-Mar'âşî temsil etmektedir. "Dâd harfi" ile ilgili risalesinden yaptığımız atıfta Muhammed b. İsmail el-İzmirî şöyle demektedir: "Eğer diyorsalar; bu zâiyyun taifesinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan senedleri var, derim ki onların senedleri ancak Saçaklızâde'ye dayanır. Mar'âşiiyyûn'un 'dâd'ı tevatüre muhaliftir. Bu 'dâd' telakki edilmemiştir."¹⁷⁹ İzmirî'nin bu değerlendirmelerine göre 'dâd' harfinin telaffuzunda, rivayeti ifade eden senedin dışına çıkılmış ve bu yüzden de harfin telaffuzunda senedin ve rivayetin desteklemediği bir telaffuz biçimi varlık kazanmıştır. İzmirî'nin bu eleştirel değerlendirmesine benzer bir izah da Ahmed Hilmi Efendi'den gelmektedir. Zira Hilmi Efendi'nin Mar'âşî'nin hocası Maraşlı Hasan Kal'avi'ye yönelttiği "Yahu bu 'dâd'ı siz hocanızdan böyle mi aldınız?" şeklindeki soruya Kal'avi'nin "Hayır, fakat Saçaklızade delilleriyle bizi ikna etti, dolayısıyla ben de artık öyle okutmaya başladım." şeklindeki cevabı, edanın dayanması gereken rivayetin ters yönde işlemeye başladığı, keza dirayetin rivayete öncelendiği bir sürece işaret etmektedir. Nitekim bu durum karşısında Ahmed Hilmi Efendi'nin "Ben talebenin hocanın okuyuşunu değiştirdiğini ilk defa gördüm." şeklindeki ifadeleri rivayetin yönü ve rivayet-dirayet ilişkisi itibariyle gerçekleşen sapmaya işaret etmesi bakımından kayda değerdir. Zira asıl olan hocanın öncekilerden ahzettğini talebesine aktarması iken burada talebe, dirayeti esas alarak bir uygulamaya gitmekte, sonrasında da hocası, gerçekleştirdiği telakki ve müşâfeheyi bir kenara iterek talebesinin salt dirayet esaslı uygulamasını takibe yönelmektedir.

¹⁷⁹ İzmirî, *Risaletun fi'd-Dâd*, nr. 1/61; 2/ 71, v.1a-8b.



Bu açıklamalarda ismi geçen Yusuf Efendizâde'nin vefat tarihinin H. 1167 olduğu keza anılan âlimlerin eleştirilerine konu olan Saçaklızâde Mar'aşî'nin H. 1150 tarihinde vefat ettiği bilgisini dikkate aldığımızda tilavetimize hakim olan eda ve telaffuzda meydana gelen kırılmalardan birini H. XII. asır olarak tarihlendirmek mümkün gözükmemektedir. Belki bu yönde yürütülecek daha titiz incelemeler, Osmanlı'da senedin "sesli sened" olma işlevini yitirmeye başladığı bazı gelişmelerin tarihini daha da ileri götürmeyi ve Saçaklızâde'nin dışındaki başka âlimlerin de bu hususta dahlinin bulunduğunu ortaya çıkarma imkânı verecektir. Burada önemli olan anılan fonksiyonel sapmanın ve ona eşlik eden eda ve telaffuz değişikliğinin ne zaman ve kimler eliyle gerçekleştiği değil, bizahiti vuku bulmuş olduğudur. Zira şurası bir gerçek ki bir kırılma yaşanmış ve "sesli sened" tilaveti, eda ve telaffuzu tayin fonksiyonunu icra etme özelliğini kaybetmiştir.

Anılan türde fonksiyonel sapma neticesinde bir hocadan icazet almak demek o hocanın telaffuz biçimini ve fonetik edasını aynıyla sahiplenmekten çıkmıştır. Bu çerçevede şunu belirtmek gerekir ki burada kastedilen talebenin ses ve sada itibariyle hocasına muhalefeti değil, mahreç, sıfat ve tecvid kurallarının tatbikini içine alan telaffuz ve eda itibariyle muhalefetidir. Öğrencinin ilk hususla ilgili olarak kendine has bir tilavet biçiminin olması son derece doğal iken harf telaffuzu ve tecvid kurallarının tatbiki noktasında müşâfaheten telakkide bulunduğu hocasına tabi olması zorunludur. Çünkü gerçekleştirdiği müşâfehe ve telakkinin kaynağı hocasıdır. Gerçekleştirdiği telakkiyi ifade eden icazet ve senet, sesli bir senettir. Bu yönüyle de icazeti, hocasından telakki ettiği telaffuz biçiminin, tabaka tabaka Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kadar gittiğinin bir belgesidir. Eğer harf telaffuzunda ve kuralların tatbikinde hoca ile talebe arasında bir farklılık vuku bulacak olursa o zaman icazet ve senet, o telaffuzun Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kadar gittiğinin belgesi olmaktan çıkacaktır.

Yukarıda da kısmen işaret edildiği üzere günümüzde bu sapma çok daha belirgin bir hâl almış ve ileri boyutlara taşınmıştır. Yaşadığım birebir bir tecrübenin sözünü ettiğimiz bu olumsuzluğu ve boyutlarını gösterecek evsafa olduğum kanaatindeyim. Tayyibe tariki üzere kıraat tedrisatını tamamlamış olan bir grup öğrencinin icazet merasiminde, icazet merasimlerinde âdet olduğu üzere son dersini okuyan öğrencilerin telaffuzlarının, harf selendirmelerinin birbirinden çok farklı olduğunu gözlemledim. Zira hiçbir öğrencinin mahreç ve sıfat uygulaması diğeri ile benzerlik taşıymıyordu.



Özellikle öğrencilerin damme hareke telaffuzları, ‘dâd’ (ض) ve ‘tâ’ (ط) gibi bazı harfleri eda keyfiyetleri birbirinden tamamen farklı idi. Sıfat merkezli farklılıklar ise sayılamayacak kadar fazla ve derin idi. Hülâsa aynı hocadan kıraat almış ve kıraat birikimlerini Tayyibe gibi kıraat ilminin sidre-i mün-tehâsı sayılan bir noktaya iblağ etme başarısını göstermiş öğrencilerin, harf telaffuzu ve edası noktasında tam bir ihtilaf içinde olmaları izah edilebilir gibi değildi. Program sonrasında icazet alan öğrencilerle yaptığım mülakatta kendilerine “Aynı hocadan icazet aldığınız hâlde neden hepiniz farklı okuyorsunuz?” şeklinde yönelttiğim soruya öğrencilerin verdikleri cevap kıraat eğitim öğretiminde müşâfehe, telakki, rivayet, icazet ve senet gibi hususların içinin nasıl boşaltıldığını gösterecek ve çalışmamız içerisinde sözü edilen icazet ve senet itibarıyla vuku bulan fonksiyonel sapmayı bütün çıplaklığıyla resmedecek evsafı idi: “Kıraat okumaya başlanılan ilk günlerde, tashih-i huruf esaslı kısa çaplı bir çalışma yapılmış olsa da kıraat eğitimi boyunca bu hususa çok ağırlık verilmemiş ve daha ziyade kıraat vecihlerinin cem usulü üzerine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla her bir talebe, daha önceden Kur’an eğitimi aldığı kurs veya okullardaki hocalarının telaffuz ve edasına sahiptir. Bir kısmı sahip olduğu telaffuz ve edayı Kur’an öğrendiği veya hafızlığını tamamladığı kursta ahzetmiştir, bazıları İmam Hatip lisesindeki Kur’an hocasından almıştır.” Aktardığım bu kişisel tecrübenin, ülkemizde icra edilen icazet merasimlerinin tamamı için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zira aynı hocanın rahle-i tedrisinde uzun yıllar kıraat farklılıklarını meş-keden talebelerin eda ve telaffuzlarının pek az noktada buluştuğu ve çaplı farklılıklar içerdiği bir vakıdır.

Bütün bunlar sadece kıraatlere münhasır kalan “sesli senedimizin” dahi, artık sesli olma vasfını koruyamadığı, kıraat eğitiminin “vecih toplama” ameliyesi hâline geldiği gerçeğidir. Bu da malesef -talim noktasında- öğrencinin hocasına değil de mushafa dayanarak okuması manasına gelir ki, bu şekilde hocadan değil mushaftan öğrenmek manasındaki “mushafiyun”u zem eden ile rivayetler sayılamayacak kadar çoktur. Oysa Osmanlı dönemi kıraat ve icazet senetleri incelendiğinde infiradi hatimlerin icazette zikrolunduğu, keza İbn Kesîr gibi tek yapılan hatimlerin, hepsinden de öte Hafs için yapılan hatimlerin de icazete konu edildiği görülmektedir.¹⁸⁰ Bazı icazetlerde hatmin tek hocada değil de birden çok hocada tamamlandığı da ifade edilmektedir. Sözelimi Muhammed Hilmi Efendi’ye ait bir icazette

180 Ali b. Muhammed Emin Konevi (Ali Öge), *İcazet*, s. 16.



Turşucuzâde lakabıyla meşhur İstanbullu Ahmed Hıfzı Efendi'nin, hatmin başından İsrâ suresinin sonuna kadar Yusuf Efendizâde'ye, Kehf suresinin başından hatmin sonuna kadar ise Belenli Şeyh Coşkun Efendi'ye okuduğu yazılmıştır.¹⁸¹ İcazetlerde geçen bu kayıtlar ve talebenin hangi hocadan neyi okuduğunu göstermek amacıyla düşünülen bu notlar hep icazetin ifade ettiği anlamın idrakinde olmanın bir sonucudur.

İcazetin ifade ettiği anlamın yitirilmesi ve icazetin sadece bir kişinin kıraat tedrisatını tamamladığını gösteren bir belge olarak değerlendirilmeye başlanması, Kur'an-ı Kerim'in muhafazasının kitabet ve tilavet noktasında olduğu, tilavetin korunmasının ise evveleminde Kur'an elfazının asli seslendirmesinin muhafazasını da tazammun ettiği gerçeğinin gözardı edilmesine yol açmıştır. Oysa kıraat farkları üzerinden Kur'an'ın muhafazası önem arz etmektedir, fakat bundan daha da önemlisi Kur'an elfazının asli seslerinin korunmasıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere kıraat senedlerinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırılması, Kur'an elfazının olduğu kadar, bu elfazın nasıl seslendirileceği bilgisini de Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kadar götürme çabasının bir ifadesidir.

İcazet verme işleminin kıraat tahsiliyle sınırlı tutulması, kıraat eğitiminin sıkı tutulması, ehil olmayan kişilere icazet ve senet verilmemesi ve ihtiyatlı davranılması gibi olumlu yanları içerse de gerçekte çok sayıda olumsuzluğu beraberinde getirmiştir. Bu olumsuzluklardan biri olarak muttasıl ve âli senede sahip bir üstattan ders alma hassasiyetinin kaybolması gösterilebilir. Zira sair İslam ülkelerinde Kur'an talebesi olan kimseler, ulaşabildikleri en âli muttasıl isnada sahip hocadan ders alma şeklinde bir çaba ve gayret içinde iken, ülkemizde bu yönde bir duyarlılığın bulunmadığı, hocanın isnadının âliliğine ve muttasıllığına değil de onun eda ve sadasının üstünlüğüne göre teveccühün gerçekleştiği görülmektedir. Bir başka ifade ile söylersek İslam dünyasının kahir ekseriyetindeki uygulama şöyledir: Talebe âli ve muttasıl isnada sahip bir hocaya intisap eder. Bu hocasından Hafs rivayeti doğrultusunda harf harf Kur'an elfazının nasıl eda edileceğini telakki eder. Hoca talebesinin tilavetinde harf düzeyinde mahreç ve sıfat odaklı bir sorunu kalmadığını gördüğünde ve talebenin Hafs rivayetini ayrıcalıklı kılan vecihlere vukufiyet noktasında ehil olduğunu gözlemlediğinde öğrenciye icazet verir, ehliyetine kani olmadığı öğrenciye ise icazet vermez. Bu uygulama, telaffuz ve seslendirme düzeyinde imkân dahilinde bir uygulama birliğinin

181 Nurosmaniye kütüphanesi, *İcazet*, n.4540, 3a.



yakalanmasına, en azından sabit ve standart bir telaffuzun oluşmasına imkân verdiği gibi, icazet ve onun ifade ettiği anlama ilişkin bir bilinç hâlinin oluşmasına da imkân tanımaktadır. Ülkemizde uzun süre Kur'an eğitimi almış, hatta hafızlığını ikmal etmiş kimselerin mahreç ve sıfat düzeyinde çok sayıda eksiklikle muallel olması, yetkin bir telaffuza ve seslendirmeye sahip olamaması gibi olumsuz sonuçlar da yine aynı kaynağa racidir. Zira bunca süre devam eden Kur'an eğitimine rağmen hâlâ harflerin mahreç ve sıfat bilgileri ile örtüşen sahih bir telaffuz ve seslendirmenin yakalanamaması, keza Hafs rivayetinde yetkin bir konuma ulaşılamaması manidardır. 20 yılı aşkın süredir Kur'an eğitim-öğretimi faaliyetinde bulunan Dârusselam Vakfı'na başvuran talebeler üzerine yapılan bir araştırmanın sonuçları da bu tespitleri teyit etmektedir. Zira bu araştırmaya göre her yıl anılan vakfa başvuran ve sayıları elli ila yetmiş arasında değişen bayan hafızların yüzüne gerçekleştirdikleri tilavetlerdeki hata dağılımı şu şekildedir:

Tilavette celi hata oranı: %20

Tilavette hafi hata oranı: %70

Yüzeysel manada talim: %50

İyi manada talim: %5

Görüldüğü gibi çoğunluğu hafızlığını ikmal etmiş olan kişilerin yüzüne okuyuşlarında %20 oranında harf, hareke değişimi ve medd-i tabi hatası (medd-i tabi'yi çekmemek veya med olmayan yerde medd-i tabii yapmak) şeklinde lahn-i celî kabilinden hatalar mevcuttur, tecvid uygulamalarında da bir tutarlılık söz konusu değildir. Tecvid hatası hiç görülmeyen öğrenci oranı %5 gibi düşük düzeydedir. Adayların telaffuz ve edaları arasında büyük farkların olduğu, her bir öğrencinin, yetiştiği Kur'an kursunun tilavet özelliğini yansıttığı da görülmektedir. Öyle ki öğrencilerin tilavetlerinden, onların hangi kursta eğitim aldığını tespit etmek mümkün olmaktadır. Bu durum çoğunlukla aynı icazet ve senede dayanan kişiler arasında telaffuz ve eda bakımından farklılıkların olduğunu göstermektedir. Bu farklılıklar kimi zaman öyle bir noktaya varmaktadır ki öğrenci bir başka kurumda eğitim öğretimine devam etmek durumunda kaldığında, uzun eğitim-öğretim süreci içerisinde kazandığı eski telaffuzu tamamen terk etmek ve yeni bir telaffuzu oturtma yönünde yine uzun yıllar çalışmak durumunda kalabilmektedir. Her ne kadar çok derin boyutlarda olmasa da bu türden farklılıklar yakın döneme damgasını vurmuş kıraat üstatlarından ders almış talebelerin tilavetlerinde de kısmen görülebilmektedir.

Başta Arap dünyası olmak üzere sair İslam ülkelerinde karşımıza çıkan eda ve seslendirmelerde bu boyutta bir farklılığın varlığından bahsetmek mümkün değil gibidir. Zira hocası kim olursa olsun icazetli öğrencilerin tilavetleri dinlendiğinde, birbirine son derece yakın okuyuşların varolduğu görülecektir. Bu yakınlık yaşadıkları sömürge sebebiyle Arapça aksanlarında derinden bozulmanın yaşandığı Fas, Tunus, Cezayir gibi ülkelerdeki icazetli okuyucular için de geçerlidir. Daha da ötesi Avrupa’da veya diğer gayr-i İslami bölge ve beldelerde yaşayan Arap asıllı Müslümanların tilavetleri de -eğer icazete sahipseler- hemen hemen aynı mahreç ve sıfat özelliklerine sahiptir.

Kıraat eğitim-öğretim sürecinde muhtelif hocalardan okumuş olmakla birlikte bir hocadan telakki ettiğim telaffuz ve edayı bir başka hocanın değiştirdiğini ve telaffuzumda tashihe gittiğini görmemiş olmam da kanaatimce bu çerçevede manidardır. Zira Kur’an-kıraat eğitim-öğretimim sürecinde ilk olarak Şeyh Muhammed Nebhân’ın öğrencisi Mekke Ümmü’l-Kurâdan İlhâm Dellâl isimli bir hocadan, daha sonra Şeyh Said Anebtâvi’nin öğrencisi Ürdün Cem’iyyetu’l-Muhafaza’dan Filistinli Delâl Musa isimli bir hocadan, daha sonra da Suriye asıllı Mukri’ Dr. Eymen Suveyd’in eşi ve talebesi; Dr. Rihab Şakaki’den tilavet dersi aldım ve icazete hak kazandım. Bu süreç içinde hocalarımdan hiçbirinin bir diğer hocadan telakki ettiğim uygulamaya tamamiyle karşı çıktığına tanıklık etmedim. Bu hocalar arasında elbette farklılıklar vardı, ancak bu farklılıklar telaffuz ve edanın keyfiyetiyle ilgili değil kemmiyetiyle ilgiliydi. Yani bazı hocalar harflerin sıfatlarının daha net, açık ve kuvvetle icra edilmesi üzerine vurguda bulunurken bazıları bu boyutta daha yüzeysel davranıyordu. Bu yüzden de bir hocamdan öğrendiğim mahreç ve sıfat esaslı bir uygulamayı bir diğer hocam bütünüyle değiştirme yoluna gitmedi. İşte bu hocalar arasındaki telaffuz ve eda birliğini sağlayan ana etken “icazet müessesesi” gibi gözükmektedir.

2. Türkiye’deki Yaygın Tilavet Geleneğinin Dirayet Temelleri

Çalışmamızda ifade edildiği ve Mekkî, Dâni ve İbnü’l-Cezerî gibi alanın önde gelen âlimlerinin ifadelerine de yansıdığı üzere tilavetin “rivâyet” ve “dirayet” olmak üzere iki temel ayağı bulunmaktadır. Meselenin rivayet boyutunda müşâfêhe ve telakki için en liyakatli üstada başvurulması, âli muttasıl senede sahip hocadan müşâfêhede bulunulması önem arz etmektedir. Rivayete/müşâfêheye dayalı olarak vuku bulan telakki, dirayet tarafından da desteklenmeli, bunun gerçekleşebilmesi için de özellikle bu ilmin kadim nasları esas alınmalıdır. Dirayet açısından yetkin olmak, keza müşâfêheye dayalı



olarak telakki edilen tilaveti kitabiyat üzerinden temellendirmek kârî ve mukrî açısından son derece önem arz etmektedir. Kârî ve mukrîde olması gereken şartlar bağlamında sarf-nahiv bilgisi, fıkhu't-tecvid olarak ifade edilebilecek düzeyde ileri tecvid bilgisi, vakıf-ibtidâ bilgisi, resm-i mushaf ve addü'l-ây bilgisi gibi muhtelif bilgi türlerinin zikredilmesi de son tahlilde meselenin dirayet boyutuna vurgu yapan hususlardır. Mar'aşî'ye ait şu aşağıdaki metin, bu hususların tamamını özetleyecek evsafıta bir değerlendirmeyi tazammun etmektedir. Daha önce de bir vesileyle aktardığımız bu ifadelerinde Mar'aşî şöyle demektedir:

“Belki öğrenci tecvidi, bu ilmin mesâilini kavramadan, hocanın ağzından telakki etmiş olabilir. Zaten asıl olan ve itimat edilmesi gereken de budur. Ama bir taraftan da bu ilmi dirayeten öğrenmesi, hem müşâfeheyi kolaylaştırır, hem kârînin maharetini arttırır, hem de *er-Riâye*'de de belirtildiği gibi alınan ilmi şüphe ve tahriften korumuş olur. Müşâfehenin şeyhe izafesi, masdarın faile izafesi gibidir. İşin aslı ve esası budur. Çünkü insan mahreç ve sıfatları kitaplardan okumak suretiyle öğrenemez. Ama silsilenin uzaması sebebiyle zamanla meşâyihin pek çoğunun edâsında bazı bozulmalara rastlanabilir. İşte bu konuda mahir olan kimse rivayetle dirayeti birleştiren kimsedir. O, bu ilmin inceliklerini bilir. Mahreç ve sıfatlara hâlele gelebilecek noktalarda uyanık olur. İşte böyle bir kıraat imamı, *kibrî-i ahmer*'den daha kıymetlidir. Dikkatli olalım, bize düşen meşâyihin edasına yüzde yüz itimat etmek değil, bilakis temkinli hareket etmektir. Âlimlerimizin bu ilme dair kadim naslarda bizlere emanet ettiği ne varsa, teemmül edelim, bilelim, hocalarımızdan duyduklarımızı bu kitaplarda yazılanlara arzedelim, karşılaştırma yapalım. Hakka uygun olanı alalım, yanlış olanı terkedelim. Kârînin de sadece hocasından duyduğuyla iktifa edip mücerred taklitle yetinmesi caiz olmaz. Belki hocası bir mevzuda vehmedip harflerden birini yanlış telaffuza kalkışmıştır. Yapılması gereken yazılmış ufak risalelerle yetinmeyip *er-Riâye* gibi kadim naslardan mahreç ve sıfatlar hakkında ne incelik varsa araştırıp bilmek, hakikat ortaya çıktıktan sonra da taassup göstermeyip kabul etmektir.”¹⁸²

Rivâyet ve müşâfehenin dirayetle temellendirilip tahkim edilmesi, kârî ve mukrî vasfındaki kişilerin ilmî yeterliliğe haiz olmalarını zorunlu kılmaktadır ki bu ilmî yeterlilik çerçevesinde kadim naslara müracaat edebilme, o metinlerden hüküm istinbatında bulunabilme imkânı verecek olan Arap

182 Muhammed b. Ebi Bekir el-Mar'aşî, *Keyfiyetu edâ'id-Dâd*, thk: Fergali Seyyid Arbâvi, Cîze (Mısır): Mektebetu evladi's-Şeyh li't-Turas, 2008, s. 186, 189.



diline vukufiyet öne çıkmaktadır. Zira Mar'aşî'nin *er-Riâye* özelinde ifade ettiği gibi Dâni, Mekkî, İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin eserleriyle hemhal olmak, rivayet boyutunda ve müşâfihede bir sıkıntı vuku bulduğunda anılan eserlerden bilgi tedarikinde bulunmak önem arz etmektedir. Ülkemizdeki Kur'an ve kıraat tedrisatına kaynaklık eden eslafımızın bu noktada yeterli donanımı haiz olduğu bir gerçektir. Muhammed b. İsmail İzmirî (1160h.) gibi Osmanlı ulemasının kaleme aldıkları metinler, onların ilgili kadim eserlere müracaat etme ve bu eserlerden hüküm istinbatında bulunma hususunda ne denli yetkin olduklarına delalet etmektedir. Bunun da ötesinde Mar'aşî'nin *Cühdü'l-Mukil'i*, Taşkoprîzâde'nin *Cezeriye Şerhi*, Birgivi'nin *ed-Dürü'l-Yetim'i* ve Ahmed Faiz Akhisârî'nin *ed-Dürü'l-Yetim Şerhi*, Mustafa Abdurrahman İzmirî'nin *Bedâiu'l-Burhân'ı* ve daha pek çok ilmi değeri haiz olan metnin Arapça kaleme alınmış olması eslafımızın dirayet yönünün ne denli kuvvetli olduğunun bir göstergesidir. Belki bu güçlü birikim ve kadim naslara vukufiyet sebebiyledir ki Osmanlı'da -son dönemleri istisna tutarsak- tecvid kitabı yazma yönünde ciddi bir eğilim olmamış, daha ziyade 'dâd' risaleleri gibi belli konularla ilgili risaleler kaleme alınmıştır ki bu risaleler de Mar'aşî'ye reddiye amacı taşımaktadır.

Burada -son dönemleri istisna tutarsak- düştüğümüz kaydın da delalet ettiği üzere Osmanlı'nın son dönemlerinde tecvid kitaplarının telifine önem atfedilmiştir. Ancak bu eserler Arapça değil Osmanlıca olarak kaleme alınmışlardır. Birgivi'nin *ed-Dürü'l-Yetim'inin* Osmanlıca'ya tercüme edilmesinin de gerçekleştiği bu son dönemde yazılmış Osmanlıca tecvid kitaplarının başında Mağnisi ve Tokâdî'nin *Cezeriye Şerhleri'ni* zikretmek gerekir ki bunlar içinde de Tokâdî'nin Osmanlıca manzume olan şerhi, şiiri şiirle şerheden, bu yönüyle de edebi yönü ağır basan bir eserdir. Bunun ötesinde Abdurrahman Kurrâbaş'a ait *Karabaş Tecvidi*, Mehmet Zihni Efendi'ye ait *el-Kavlû's-Sedid fi ilmi't-Tecvid*, Hafız Ahmed Ziyauddin'e ait *Vesiletü'l-Ğufrân* isimli eserler de Osmanlı ulemasının kaleminden çıkan önde gelen tecvid risaleleri olarak kaydedilebilir. Bunların dışında çok sayıda irili ufaklı tecvid risalesinin kaleme alındığı ve bunların büyük bölümünün de Karabaş Tecvidi'nin şerhi niteliğinde olduğu bir vakıdır. Bütün bu gelişmeler, muhallet eserlerle ve bu eserlerin tazammun ettiği bilgi birikimi ile irtibatın zayıflaması gibi bir sonucu tevhit etmiş gözükmektedir. Her ne kadar Osmanlı halkının dilini esas alması ve bu yönüyle de herkes tarafından anlaşılabilir olması açısından bu tecvid risaleleri önem arz etmekteyse de kârî ve mukrî olan kimselerin kadim eserlere muttali olmalarına imkân verecek düzeyde bir ilmî donanımı



haiz olmaları gerektiği yönündeki eski hassasiyetlerin kaybolmasına yol açmıştır. Öte yandan anılan tecvid eserleri, daha ziyade tecvid kurallarını özet olarak aktarmakta ve bu kuralların niçin bu şekilde tatbik edildiklerine ilişkin müdellel açıklamalara gitmemektedir. Bu eserlerin bir kısmının soru-cevap şeklindeki kısa açıklamalardan ibaret olması da, onların Kur'an talebelerinin temel bilgi ihtiyacını karşılama amacıyla kaleme alındıklarını göstermektedir.

Tecvidle ilgili eserlerin Osmanlıca olarak kaleme alınması ve bu eserlerde sadece çok temel meselelerin yüzeysel olarak zikredilmesinin eslafımız tarafından kaleme alınan muhallet eserlerle irtibatın zayıflaması gibi olumsuz bir sonuca yol açtığı bir diğer göstergesi de eslafımızın kaleminden çıkan ve son derece ilmi değeri haiz olan eserlere sahip çıkamamış olmamızdır. Başta Mar'aşî'nin *Cühdül-Mukilî*, Birgivi'nin *ed-Dürru'l-Yetim*'i, Mustafa Abdurrahman İzmirî'nin *Bedâiu'l-Burbân*'ı gibi eserlerin neşir çalışmalarının Arap araştırmacılar tarafından yapılmış olması bunun delilidir. Böyle olduğu içindir ki içimizden biri olan bu zevatın isimlerini dahi Arapların telaffuz ettiği gibi okumaktayız. Dolayısıyla da Maraşlı Saçaklızade Muhammed (belki de Mehmed) Efendi'yi "Mar'aşî", Balıkesir Birgili Pir Ali oğlu Mehmet Efendi'yi "Birgivi", *ed-Dürru'l-Yetim* şarihi Akhisarlı Ahmed Faiz Rûmi'yi "Akhisârî", İzmirli Mustafa Abdurrahman Efendi'yi de "İzmîrî" olarak anmaktayız.

Günümüze geldiğimizde genel tecvid eğitiminin, mevcut telaffuz, eda ve uygulamayı temellendirmeyi mümkün kılan "dirayet" esasından kısmen uzak bir görünüm arz etmekte olduğunu görürüz. Zira tecvid bilgisinin ve edanın temelini oluşturan mahreç ve sıfat bilgisinin öğretimi, sadece ilgili tarif ve tanımları ezberlemekten öteye gitmemektedir. Daha özeldir sıfatlar konusu bağlamında ifade edecek olursak, tecvid eğitim öğretiminde ve ilgili eserlerde sıfatların tadadı ile yetinilmekte, sıfatları bilmenin telaffuza ve tilavete ne gibi bir katkısının olacağı ya da bu bilginin eksik olmasının tilavet açısından ne gibi hatalara yol vereceği hususları üzerinde durulmamaktadır. Dolayısıyla tecvidle ilgili bilgilerin fıkhu't-tecvid olarak ifade edebileceğimiz bir derinliği mevcut değildir, böyle olduğu için de mevcut telaffuz, eda ve uygulamaların sağlamlarını yapmaya imkân verecek bir işlevselliği bulunmamaktadır.

Geçmiş ulemanın tahlil ve değerlendirmeleri ise bilginin tadat edilmesini değil, tilavetin tashihine sunacağı katkıyı önceleyen bir yapı arz etmektedir. Sözelimi İbnü'l-Cezerî'nin ince harften sonra gelen med harfi elifin lehçesel olarak kalınlaştırılması hususunu mevzubahis ederken düştüğü



şu izahat tecvid bilgisinin fonksiyonel olarak istihdamına örnektir: “Bu acem ülkelerinde kurrânın dilindeki bu kalınlıklar, onların kendi lisanları ve tabiatleri sebebiyledir. Hâlbuki fethanın açılımında bir ayar vardır. Eğer ağız çok açılırsa feth-i şedid olur ki bu tağlîz ve tefhîm doğurur. Ebû Amr ed-Dânî de bu hususu izah etmiştir. O sebepten ağız normal açılmalıdır ki feth-i mütevasıt olsun. Bazı Araplar da onlardan bu âdeti edindiler. Hâlbuki rucû edilmesi icap edilen bir kânûn-i sahîh var. Bilmez misin ki istifâl harflerinin tamamı ince harflerdir. Onlardan hiçbir şeyin kalınlaştırılması caiz değildir.”¹⁸³ Görüldüğü üzere İbnü'l-Cezerî tilavet sahasında gördüğü bir problemi dirayetle temellendirerek çözmekte ve neden yanlış olduğunu izah etmekte, bunu yaparken de Dânî gibi kendisine tekaddüm eden mütekaddim ulemeden birinin metnini referans vermektedir. Mar'aşî de “Yapılması gereken yazılmış ufak risalelerle yetinmeyip, Mekki'nin *er-Riâye*'si gibi kadim naslardan mahreç ve sıfatlar hakkında ne incelik varsa araştırıp bilmek, hakikat ortaya çıktıktan sonra da taassup göstermeyip kabul etmektir.” demektedir.¹⁸⁴ Şu hâlde gerek İbnü'l-Cezerî'nin gerekse Mar'aşî'nin bu yaklaşımları, telaffuz ve eda ile ilgili hususlarda karşılaşılabilecek sorunlara nasıl yaklaşılacağı ve dirayet boyutunda meseleye nasıl bir çözüm getirileceği hususunda önemli ipuçları içermektedir.

Rivâyetin veya muşâfehenin dirayetle sağlama alınmasının sebebi daha önce de ifade ettiğimiz gibi, rivayet ve muşâfehenin zaman içerisinde değişime uğrama imkânının varlığıdır. Tilavetin sesli senedi olan muşâfehenin maruz kalacağı değişim ve dönüşümü bertaraf edecek ve onu asli konumuna oturtacak şey bu yönüyle dirayet yani kadim naslardaki ilgili metinler olacaktır. Bu metinlere müracaatla sahih telaffuz ve eda tespit edilecek, bu tespit üzerinden müşâfehenin tashihine gidilecektir. Nitekim Mar'aşî'nin şu sözlerinde bu hususun altı çizilmektedir:

“Dikkatli olalım, bize düşen meşayihin edasına yüzde yüz itimad etmek değil bilakis temkinli hareket etmektir. Âlimlerimizin bu ilme dair kadim naslarda bizlere emanet ettiği ne varsa teemmül edelim, bilelim, hocalarımızdan duyduklarımızı bu kitaplarda yazılanlara arzedelim, karşılaştırma yapalım. Hakka uygun olanı alalım, yanlış olanı terkedelim. Kârinin de

¹⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 170; II, 24-24 (İbnü'l-Cezerî aynı konuda bir başka bahse gönderme yaptığından dolayı farklı ciltlerdeki her iki bölümü birlikte özetledim)

¹⁸⁴ Mar'aşî, *Keyfiyetü edâi'd-Dâd*, s. 186, 189.



sadece hocasından duyduğuyla iktifa edip, mücerred taklitle yetinmesi caiz olmaz. Belki hocası bir mevzuda vehmedip, harflerden birini yanlış telaffuza kalkışmıştır.”¹⁸⁵

Mar’aşî, “Hocalarımıza tam itimatla güvenmeyelim.” demektedir. Gerçekten bu tespitin örnekleri Selef-i Salihin’de çok net görülmektedir. Giriş bölümünde yazdığımız İbnü’l-Cezerî’nin eleştiri kabilinden verdiği örneklerin pek çoğu kıraat imamlarımızla ilgilidir. Yine bu ilmin zirve noktası üç isim hakkında yapılan eleştirileri size aktarmak isteriz. Bir tanesi dirayette zirve noktası, tecvid ilmine dair ilk tafsilatlı eserin sahibi sayılan Mekki’dir (437h.). Bazı görüşleriyle eleştiriye uğramıştır. Bu eleştiriler bu çalışmamız sırasında Mekki’den günümüze yazılan tecvid kitaplarında hep ara ara önümüze çıkmıştır. Bir tanesini örnek vermek isterim. Senhûrî (894h.), *Sinâatü’l-Tecvid*’de “gunne”ye harftir diyen Mekki’yi “vehmetmiş” diyerek eleştirir.¹⁸⁶ Bir diğeri İmam Şâtıbî’dir (590h.) ki; Kıraatlerin günümüzde cem edilebildiği iki kaynaktan biridir. Âlimler *Şâtıbiyye*’de gördükleri bazı hususları, *Şâtıbiyye*’nin aslı olan *Teyisir*’e dönerek düzeltme yoluna gitmişlerdir. Üçüncü örnek; kıraatte zirve noktası, İbnü’l-Cezerî’dir. *Neşr*’deki bazı hususlar tahrir edilerek, *Neşr*’in dayanağı olan naslara dönülmek suretiyle Mustafa Abdurrahman İzmirî (1155h.) tarafından düzeltilme yoluna gidilmiştir. Ve İmam Mütevellî (1313h.) İzmirî’nin tahriratını daha isabetli bulup, Ali Mansûrî’nin mezhebinden İzmirî’nin mezhebine döndüğünü açıkça ilan etmiş, ayrıca İzmirî’ye methiyeler yağdırarak “Biz hepimiz (ona sevgimiz sebebiyle) İzmirli sayılırız.” demiştir.¹⁸⁷

Bu konuda taklitten vazgeçmemek, kendi görüşünde ısrar etmek, aldığı eğitimden ödün vermemek, değişime açık olmamak zemmedilen hususlardan sayılmıştır. *ed-Durru’l-Yetim* şarihî Ahmed Faiz Rûmî Akhisârî (1047h.) der ki: “İbnü’l-Cezerî’ye göre insanlar Kur’an tilaveti hususunda üç sınıftır: Muhsin ve me’cur olanlar, musî’ ve günahkar olanlar ve mazur görülenler.. Eğer sen Allah’ın (c.c.) fazlı keremi ile müceved bir şekilde güzel Kur’an okuyanlardan isen Allah’a şükret çünkü me’cur olup, karşılığını alacaksın. Eğer nefsini müstağni gören, görüşünde müstebid, ezbere bildiği şeylere yapışıp kalan biriysen, telaffuz hatalarının düzeltilmesi için bir âlimin önüne oturup, durdurulup, düzeltilmeye de tahammül edemiyorsan bil ki sen; hem

¹⁸⁵ Mar’aşî, *Keyfiyyetu edâi’l-Dâd*, s. 186-189.

¹⁸⁶ Senhûrî, *Kitabul-Camii’l-Mufid*, s. 360.

¹⁸⁷ İşbili, *Şerhu Kitabi’l-Enba*, s. 39-40.



kusurlu, hem gururlu birisin. Bu durumda günahkar olacağın, mazur da görülmeyeceğin bellidir. Ama uğraştığın hâlde dilin bir türlü düzelmiyor veya sana doğruyu öğretip, gösterecek bir müşid de bulamamışsan Allah (c.c.) hiçbir nefse kaldıramayacağı yükü yüklemes. Yine de çalışmaya ve aramaya devam etmelisin belli mi olur, belki de, Allah (c.c.) mevcut durumun ardından yeni bir durum ihdas eder.¹⁸⁸

Dirayet meselesi çerçevesinde son olarak Mar'aşî'den ve onun dirayet merkezli yaklaşımından da bahsetmek yerinde olacaktır. Çalışmamız içerisinde çokça değerlendirmesine atıfta bulunduğumuz Mar'aşî hakkında âlimlerimiz lehte ve aleyhte çok şey söylemişlerdir ki bunların bir kısmına çalışma içerisinde yer verdik. Savtiyyat konusundaki nitelikli incelemeleriyle tanıdığımız Gânim Kaddûri Hamed'in Cuhdü'l-Mukil neşrinde pek çok yerde Mar'aşî'den "üstad" diyerek bahsetmesi, keza çok yerde düştüğü "Mar'aşî'nin tesbitlerine günümüz savtiyyat âlimleri ancak ulaşıyor" tarzındaki anekdotları¹⁸⁹ tecvid ilmi tarihinde Mar'aşî'nin özgün ve öncü bir şahsiyet olduğuna tanıklık etmektedir. *Cuhdü'l-Mukil*'deki değerlendirmelerinden taklide karşı olduğu ve akla, mantığa, araştırmaya son derece önem verdiği anlaşılan Mar'aşî bu özelliği sebebiyle çalışmalarında kıyasa ve mantikî tahlillere fazlaca başvurmuş, daha doğru bir ifade ile dirayet yönüne ağırlık vermiştir. Ancak bu tarz tahlillere bağlı olarak önceki ulemanın izahlarının hilafına izahlar serdetmesi, *er-Riâye* vb. kadim metinlerde geçen bilgilerin uzağında çıkarımlar yapmış olması gibi yönleri itibariyle bazı âlimlerin tenkidine muhatap olmuştur. Âlimlerin Mar'aşî'ye yönelik eleştirilerinin merkezinde, onun dirâyet anlayışı yer almaktadır. Zira âlimlere göre Mar'aşî dirâyete hatalı bir rol atfetmiş, divayeti mevcudu değerlendirme yerine, türedi çıkarımlarda bulunma aracı olarak görmüş ve böylece "kıraat tabi olunan sünnettir" ilkesini çiğnemiştir.

Mar'aşî'ye yöneltelen bu eleştirilerin büyük bölümünün Osmanlı âlimlerinden geliyor olması câlib-i dikkattir. Muhtemelen Mar'aşî o zamanlar daha ziyade Osmanlı âlimleri tarafından tanınıyor olduğu için eleştiriler de onlardan gelmiştir. Yusuf Efendizâde, Ahmed Hilmi, Muhammed b. İsmail İzmîri gibi Osmanlı âlimleri ile Ali b. Süleyman el-Mansûri gibi süknâ olarak Osmanlı addedilen âlimler, Mar'aşî'nin metinlerine ve bu metinlere esas teşkil eden dirayet anlayışına yakinen muttali oldukları için, çaplı eleştirilerde

¹⁸⁸ Akhisari, *Şerhu Durri'l-Yetim*, s. 141.

¹⁸⁹ Mar'aşî, *Cuhdü'l-Mukil*, s. 42, 64 (naşirin önsözünden).



bulunmuşlar, dahası bu eleştirilerini alay ve zemme kadar vardırımlardır. Bazıları onu “Mar’âşî” yerine “Murteîş” lakabıyla anmış, yaptığının fesat çıkarmaktan ibaret olduğunu belirtmiştir. Yaşadığı dönemde kurrâdan sayılmadığı, icazet ve senedi bulunmadığı yönünde tenkitlere muhatap olan Mar’âşî’ye yönelik eleştirilere Eymen Suveyd ve Fergalî Seyyid Arbâvî gibi günümüz araştırmacılarında da rastlanmaktadır.

SONUÇ

Telaffuz ve eda; rivayet olarak ifade edebileceğimiz müşâfehe ile bu müşâfehenin ilgili metinler tarafından desteklenmesini ifade eden dirayet olmak üzere iki rüknü esas almalıdır. Bu rükünlerden birinin zayıf olması, söz konusu telaffuz ve edanın sahihlikle ve yetkinlikle muttasıf olmasını engelleyecektir. Zira telaffuz ve eda sonrakilerin öncekilerden ahzettığı bir amelî gelenek ve sünnet olma vasfına sahiptir ve bu durum ilk kaynak Hz. Peygamber’den (s.a.s.) itibaren bu minval üzere devam etmiştir. Amelî yönü ifade eden rivayetin kontrol altına alınması ve böylece zaman içerisinde oluşabilecek fonetik sapmaların önlenmesi adına ilk asırlardan itibaren Kur’an’la ilgili telaffuz/fonetik ve edayı/uygulamayı kayıt altına almaya yönelik olan ve kısmen de belli fonetik sorunları ele alan devasa bir kitâbî miras vücuda gelmiştir. Dolayısıyla sahih telaffuzu yakalama, ya da oluşan telaffuz farklılıklarını değerlendirmede rivayet ve dirayetin birlikte işletilmesi büyük önem taşımaktadır. Zira tek başına dirayetle desteklenmemiş senet de, senetsiz kıyas da bizi yanlışla sürükleyecektir.

Ülkemizdeki Kur’an tilavetinin karakteristik özelliklerinin tek tek incelenmesi ve kadim naslara arzedilmesi bu özelliklerden en azından bir kısmının kadim naslarda tarif edilen evsafa muhalif hususiyetler arzettiğini göstermektedir. Bu durum bizdeki telakki ve müşâfehenin belli bir kırılma yaşadığı ve buna bağlı olarak da bazı gayr-i sahih uygulamaların varlık kazandığı anlamına gelmektedir. Zira çalışmanın içinde örnekleri verilen bu gayr-i sahih uygulamalar, esas itibarıyla müşâfehe konusu olmaktadır, dolayısıyla da öncekilerden telakki edilmiştir. Anlaşılan o ki müşâfehe zaman içinde belli bir değişime uğrayabilir, dolayısıyla da sahih telaffuz ve edanın naklinde hatalar vuku bulabilir. Ülkemizdeki kıraat muktesebatına esas teşkil eden icazet ve senetlerde ismi geçen âlimlerin açıklamalarının, bizdeki uygulamanın hilafına oluşu, müşâfêhede meydana gelen değişimi gözler önüne serecek niteliktedir.



Anılan olumsuzlukların üstesinden gelinebilmesi için ülkemizdeki kıraat senetlerinin dayandığı zevatın tercih ve uyarılarına ve bıraktıkları metinlere başvurulması, mevcut tilavetin yeniden bu icazet ve senet mercilerinin kıraat özelliklerine döndürülmesi icap etmektedir. Ayrıca Kur'an tilavetine dair telaffuzu gerçekleşen her sesin, nutkedilen her özelliğin sebep, delil ve dayanağının ortaya konulması, bunun için de gerekli teorik ilmi donanımı haiz olunması gerekmektedir. Bu şekilde kadim mercilerle yakın temasta olmak pek çok yanlıştan koruyacak, hatalı uygulamaları idrak edip tashihe gitme imkânı verecektir. Ayrıca senet sisteminin ve icazet müessesesinin geçmişteki (Osmanlı) anlamıyla yeniden ihya edilmesi gerekir. Zira bu durumda sened, sıralı isimler zinciri olmaktan çıkacak ve tilavetin naklini sağlayan salt yazılı bir belge değil, "sözlü senet" hâlini alacaktır.

Tilavetin dirayet ve rivayet temelinden yoksun olan yönlerinin tashihi, onun sahih taraflarının ibka edilmesine engel değildir. Bu sebeptendir ki ülkemizdeki hakim tilavet tarzının mahrec, sıfat ve tecvid ahkamı ile ilgili sahih uygulamaları ile edâ-sadâ ve uslub yönü muhafaza edilmelidir. Zira burada tashihi gereken sadece rivayet ve dirayetin gayr-i sahih olduğuna delalet ettiği hususlardır. Alışlagelen uygulamaların devam ettirilmesi daha kolay ve insan yapısına daha sıcak gelmektedir. Ancak rivayet ve dirayet tarafından yanlışlığı ortada olan bir hususta ısrar etmenin hatalı bir durum olacağı, bunun özellikle de Kur'an söz konusu olduğunda bizleri sorumluluk altında bırakacağı muhakkaktır. Şurası muhakkak ki rivayet ve dirayet desteğine sahip bir tilavet, bir taraftan icazet ve senedin ifade ettiği geleneğe yaslanmanın sağlayacağı güven duygusunu, diğer taraftan da geçmişin ilmi mirasının içerdiği bilgi desteğini arkaya almanın sağlayacağı özgüven psikolojisini ürün verecektir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*

Akhisârî, *Ahmed Faiz b. Muhammed er-Rûmî, Şerhu'd-Durri'l-Yetim fi't-Tecvid*, thk: Muhammed Safa el-Hamudi; Yusuf el-Berdi ed-Delimi, Amman: Daru Ammar, 2012

Akdemir, Mustafa Atilla, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metodları*, 2. Baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015

Ağa, Osman Ali, *es-Selsebilu's-Şafi*,



- Aydın, Ziya, *Tecvit Kitabı*, İstanbul: Mektebe-i Mahmudiyye, 1993.
- Bakarî, Muhammed b. Kasım, *Gunyetu't-Talibin ve Munyetu't-Rağibin fî tecvidi'l-
----- Kur'âni'l-Azim*, thk: Muhammed Osman, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009, s.48.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-Horasânî, *es-Sunenu'l-Beyhaki el-Kubra*, thk: Muhammed Abdulkadir Atâ, Mekketu'l-Mukerrame: Mektebetu Daru ibn'l-Bâz, 1994.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-Horasani, *Şuabu'l-İman*, thk: Abdu'l-Ali el-Hamid, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2003
- Begavî, Hüseyin bin Mes'ud, *Şerhu's-Sunne*, İkinci Basım, thk: Şuayb er-Ernaût, Muhammed Zuheyr eş-Şâvîş, Dımaşk, Beyrut: el-Mektebetu'l- İslami, 1983.
- Cem'iyetu'l-Muhafaza ala'l-Kur'âni'l-Kerim, *El-Munir fî ahkami't-Tecvid*, 5. baskı, Amman: el-Matabii'l-Merkeziyye, 2001.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân Okuma Esasları*, İstanbul: Sahafklar Kitap Sarayı Yayınları, (Basım tarihi bulunmamakta).
- Diyanet İşleri Başkanlığı, tashih: Mehmet Ali Soy, Altan Çap, *Kur'ân Okumaya Giriş*, 58. baskı Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Yenigün Matbacılık, 2006.
- ebu Şa'r, Adil İbrahim, *el-Mustalahâtü's-Savtiyye fî't-Turâsi'l-Lugavî inde'l-Arab*, (Basılmamış doktora tezi, Mekke: Camiatu Ummi'l-Kura, 1424h. [2003])
- el-Bakarî, Muhammed b. Ömer b. Kasım, *Gunyetu't-Talibin fî tecvid-i Kelami Rabbi'l-Alemîn*, thk: Fergali Seyyid Arbâvî, Cize: mektebetu evladi's-Şeyh li't-Turas, 2007
- el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-Horasani, *Şuabu'l-İman*, thk: Abdu'l-Ali el-Hamid, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2003.
- el-Cureysî, Muhammed Mekki Nasr (1366h.), *Nihayetu'l-Kavli'l-Mufid fî ilmi tecvidi'l-Kur'âni'l-mecid*, İkinci Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- ed-Dâni, Ebu Amr Osman b. Said el-Endülisi, *et-Tabdid fî'l-İtkani ve't-Tecvid*, thk: Dr. Gânim Kaddûrî Hamed, 3.Baskı, Amman: Daru Ammar, 2015.
- ed-Dâni, Ebu Amr Osman b. Said ed-Dâni, *et-Tabdid fî san'ati'l-itkani ve't-Tecvid*, thk: Fergali Seyyid Arbâvî, Cize (Mısır): Mektebetu evladi's-Şeyh li't-Turas, 2009.
- ed-Debbağ, Ali Muhammed ed-Debbağ, *Tezkiratu'l-İhvân bi abkâmi rivâyeti Hafs b. Suleyman*, thk: Nebil Muhammed Cevheri, Tanta (Mısır) : Daru's-Sahabe li't-Turas, 2007.



- el-Ensârî, Şeyhu'l-İslam Ebu Yahya Zekeriyya, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye fi ilmi't-Tecvid*, thk: Muhammed İsam Hasan eş-Şatti, Dimeşk: Daru'l-Fıkr, 2012.
- el-Fedalî, Seyfuddin Ataullah, *el-Cevahiri'l-Mudiyye ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk: Azze Muînî, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, thk: Abdulhamid el-Hendâvi, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- el-Gavsânî, Yahya Abdurrezzak *İlmu't-Tecvit*, 4. baskı, Dimeşk: Daru'l-Gavsânî, 2004.
- el-Gavsânî, Dr. Yahya b. Abdurrezzak Gavsânî, *Keyfe tahfezu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Cidde: Daru nuri'l-Mektebat, 1994
- el-Gâmîdî, Ali b Sa'd el-Mekki, *el-Lahn fi kıraati'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2014.
- el-Hafeyân, Ahmet Mahmud Abdusseme', *et-Tahtid fi'l-İtkan ve't-Tecvid*, 2. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- el-Huzelî, Yusuf b. Ali b. Cübara, *Kitabu't-Tecvid*, thk: Fergali Seyyid Arbâvî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- el-Horâsanî, Ebu Osman Said b. Mansur, *Sunen-i Said b. Mansur*, thk: Sa'd b. Abdullah, Riyad: Daru'n-Neşr, 1414h.
- el-İşbilî, Abdulaziz b. et-Tahhân el-Endülišî, *Şerhu kitabi'l-Enba' fi tecvidi'l-Kur'an*, thk: Fergali Seyyid Arbâvî, Cize (Mısır): mektebetu evladi's-Şeyh li't-Turas, 2008.
- el-İzmirî, Muhammed b. İsmail, *Risaletun fi'd-Dâd*, Mekke-i Mükerrerme: Mektebetu Mekketi'l-Mükerrerme, el yazımı eser, 8 Varak.
- el-Kurtubî, Abdu'l-Vehab b. Muhammed, *el-Muvaddah fi't-Tecvid*, thk: Dr. Gânim Kaddûrî Hamed, Amman: Daru Ammar, 2000.
- el-Mar'aşî, Muhammed b. Ebi Bekr, *Cühdü'l-Mukil*, thk: Dr. Salim Kaddûrî Hamed, Amman: Daru Ammar, 2001.
- el-Mar'aşî, Muhammed b. Ebi Bekir, *Keyfiyetu edâi'd-Dâd*, thk: Fergali Seyyid Arbâvî, Cize (Mısır): Mektebetu evladi's-Şeyh li't-Turas, 2008.
- el-Makdisî, Ali b. Muhammed İbn Gânim, *Bağyetu'l Murtâd fi tashihî'd-Dâd*, thk: Fergali Seyyid Arbâvî, Cize: Mektebetu evladi's-Şeyh li't-Turas, 2009
- el-Mecîdî, Abdusselam Mukbil, *el-Menbecu'n-Nebevi fi't-Ta'limi'l-Kur'âni*, Amman: el-Mektebe'l-Vataniyye, 2005
- el-Mutevellî, Muhammed b. Ahmed b. Abdullah, *Risaletu'd-Dad*, thk: Fergali Seyyid Arbâvî, el-Cize (Mısır): Mektebetu evladi's-Şeyh li't-Turas, 2008.



- Emin Efendi, Muhammed, *Umdetu'l-Hullân fi idabi zübdeti'l-İrfan*, nr. 2273/177/1854 A.B.D.
- en-Nablusî, Abdulgani b. İsmail, *Kifayetu'l-Mustefid fi ilmi't-Tecvid*, nr.5494, 6 varak.
- En-Nisâbüri, Muhammed b. Abdullah el-Hakim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek ale's-Sabihayn*, thk: Mustafa Abdulkadir Atâ', Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- et-Tibî, Şihabuddin, *Manzumetu'l-Mufid fi't-Tecvid*, thk: Eymen Ruşdi Suveyd, Cidde: el-Cem'iyye'l-Hayriyye, 1997.
- et-Taberani, Ebu'l Kasım Süleyman bin Ahmed et-Taberani, *Mu'cemu'l-Evsat*, thk: Tarık Bin Avdillah, Kahire: Daru'l-Haremeyn, h. 1415.
- es-Semennûdî, *Leâliu'l-Beyan fi tecvidi'l-Kur'an*
- es-Sehâvî, Alemu'd-Din Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurra' ve Kemâlu'l-İkra'*, thk: Abdu'l-Kerim ez-Zubeydi, Beyrut: Daru'l-Belağa, 1993.
- es-Senhûrî, Cafer b. İbrahim es-Senhûrî, *Kitabu'l-Camii'l-Mufid fi sınıâti't-Tecvid*, thk: Muhammed el-İdrisi et-Tâhirî, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2010.
- ez-Zurkânî, Muhammed Abdu'l-Azim ez-Zürkanî, *Menahilul-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an*, üçüncü baskı, Kahire: Matbaatu Isa el-Babî el-Halebî.
- Gânim Kaddûrî Hamed resmî sitesi, Tecvit kaideleri naslara uygulanır mı?, www.dr.ghanim.com/1
- Gülle, Sıtkı, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvit İlmî*, İstanbul: Huzur yayınları, 2005.
- Hebşân, Hasan Salim Avad, *et-Tevâtür fi'l-Kıraati'l-Kur'âniyye*, Demmam, 2013
- Hulvânî, Ahmed b. Muhammed Ali er-Rifai, thk: Muhammed Mutî' el-Hafız, el-Letaifu'l-Behiyye şerhu'l-Minha's-Seniyye, Dimeşk: Mektebetu'l-İmamî'l-Evzai, 2005.
- İbn Mücâhid, *Kitabu's-Seb'a fi'l-Kıraât*, thk: Cemaleddin Muhammed Şeref, Tanta: Daru's-Sahabe li't-Turas, 2007.
- İstanbul Üniversitesi İisuzem, *Kur'an Okuma ve Tecvit*, 3. Sınıf 2013-2014 Güz Dönemi İlitam, Prof. Dr. Sıtkı Gülle.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşru fi'l-Kıraati'l-Aşr* thk: Zekeriya Umeyrat, 4.Basım, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddin Muhammed b. Muhammed, *et-Temhid fi ilmi't-Tecvid*, thk: Gânim Kaddûrî Hamed, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1986.



- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddin Muhammed b. Muhammed, *et-Tembid fi ilmi't-Tecvid*, thk: Fergali Seyyid Arbâvî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.
- İbnü'l-Cezerî, İmamü'l-Kurra Hucetu'l-Mukriin Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Neşru'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Dr. Eymen Rüşdü Suveyd, Cidde: Daru ibni'l-Cezeri (basım hâlinde),
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddin Muhammed b. Muhammed, *Manzumetu'l-Mukaddime fima yecibu ala kari'l-Kur'âni en ya'leme*, thk: Eymen Rüşdü Suveyd, 5. baskı, Cidde: Mektebetu Ravaiu'l-Memleke, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Munci-di'l- Mukriin ve murşidi't-Talibin*, thk: Abdulhalim b Muhammed, Dimeşk: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 2007.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Camiu'l-Esanid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevi 11, s.16a-b.
- Kaddûrî, Gânim, *ed-Dirasatu's-Savtiyye inde ulemai't-Tecvid*, 3. baskı, Amman: Daru Ammar, 2009.
- Kaddûrî, Gânim, *Ebbas fi ilmi't-Tecvid*, Amman: Daru Ammar, 2002.
- Kerzon, Dr. Enes Ahmed, *el-Cevde ve'l-İtkan fi hayati huffazi'l-Kur'ân*, Cidde: el-hey'e'l-Alemiyye li tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerim, 2014.
- Musa, Abdurrezzak b. Ali b. İbrahim, *el-Fevâidü't-Tecvidiyye fi şerhi Mukaddime-ti'l-Cezeriyye*, Medine-i Munevvere: Mektebetu'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1997.
- Müslim, *Sahib-i Müslim*
- Mekki, Ebu Muhammed Mekki b. Ebi Talib, *er-Riâye li tecvidi'l-Kirâa ve tahkiki lafzi't-Tilave*, 6. baskı, thk: Ahmed Hasan Ferhat, Amman: Daru Ammar, 2011.
- Pakdil, Ramazan, *Talim, Tecvit ve Kıraat*, 11. baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2016.
- Suveyd, Eymen Rüşdü, *et-Tecvidu'l-Musavvar*, Dimeşk: Mektebetu ibni'l-Cezeri, 2011.
- Safâkusi, Ali b. Muhammed, *Tenbihu'l-Gafilin ve İrşadu'l-Cabilin amma yakau lebum mine'l-Hata' hâle tilâvetihim li kitabillabi'l-Mubin*, thk: Abdullah b. Muhammed el-Fakih, Beyrut: Daru ibn Hazm, 2014
- Sağman, *Ali Rıza, Sağman Tecvidi*, 2. baskı, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1958.
- Şakakî, Rihab Muhammed Mufid, *Hilyetu't-Tilave*, F. Yasemin Mısırlı (çev.), 4. baskı, İstanbul: Guraba Yayınları, 2014.



Tuğral, Rahim, *Ana Hatlarıyla Kur'an Tecvidi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, Tibyan yayıncılık, 2009.

Türk Dili ve Edebiyatı Dersleri kaynak Sitesi, Diksiyon eğitimi: Söyleyiş-Diksiyon-Fonetik, <https://www.turkedebiyati.org>

Uluslararası Kıraat Sempozyumu (16-18 Kasım 2012 - İstanbul), *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara: Kalkan Matbacılık, 2015.

Yusufzade, Abdullah b. Muhammed, *Risaletun fi'd-Dad fi'r-Reddi ale'l-Mar'aşi*, Riyad: Mektebetu camiatil-İmam Muhammed b. Suud, el yazımı eser, 4 varak

Yüksel, Dr. Ali Osman, *İbnül-Cezeri ve Tayyibetu'n-Neşr*, İstanbul: Yıldızlar matbaası, 1996.

“KUR’AN TİLAVETİ ESNASINDA HARFLERİN MAHREÇLERİNDE, SIFATLARINDA VE TECVİD UYGULAMALARI HUSUSUNDA ÜLKEMİZ İLE SÂİR İSLAM ÜLKELERİ ARASINDA GÖRÜLEN TELAFFUZ FARKLILIKLARI VE BU FARKLILIKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ” BAŞLIKLIL TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Ömer BAŞKAN*

Cenab-ı Allah’ın cümlemizi Resulü’nün *وعلمه القرآن من تعلم خيركم* beyanlarıyla tavsif buyurduğu o hayırlı hizmet kervanına dahil olabilenler zümresine ilhak etmesini, genelde sempozyumun özelde de sunulan tebliğin ve deruhte etmeye gayret edeceğimiz müzakerenin hayırlara vesile olması niyaz ederim.

Öncelikle tebliği sunan değerli Hocamızı tebrik eder, alana katkılarının alâ vechi’s-sihha artarak devamını temenni ederim. Hepinizin malumu olduğu üzere müzakere; tebliğin önemli yönlerinin yeniden dikkatlere arz edilmesini, katkıya açık taraflarının da mümkün olduğunca tekrar değerlendirilmesini sağlamaya yönelik bir çalışmadır. Dolayısıyla tebliğle alana sağlanması hedeflenen muhtemel katkının taçlanması, müzakere sürecinin yegâne amacıdır. İnşallah bu niyet ve düşünceyle kaleme aldığımız bu değerlendirme metni de böyle hayırlı bir gayeye vesile olur.

Müzakeremizin, âdet olduğu üzere ilgili metnin önce formel yönüne bilâhare mefhum/içerik analizine yoğunlaşması beklenebilir. Ancak biz hem sürenin kısalığı, hem de tebliğin 60-70 sayfalık oldukça geniş bir kapsam ve içeriğe sahip oluşundan hareketle öncelikle genel bir takım değerlendirme ve tenkitlere yer vereceğiz. Ardından bu genel çerçeve üzerinden belirlemeye çalışacağımız bir takım ilke ve prensiplerden hareketle tebliğde dikkat çekilmesi gerektiğini düşündüğümüz bazı detaylar üzerine bir müzakere arz etmeye gayret göstereceğiz.

Günümüzde, ilm-i tecvidin konusu olan bazı telaffuz biçimlerinin Müslümanların yaşadıkları farklı coğrafyalardaki tatbikindeki farklılıklar bir vakiadır. Ne var ki konunun bilimsel sınırlarını belirleyen ‘İlmü’t-Tecvid;

*



mikyâsı Peygamber Efendimizin (s.a.s.) fem-i muhsin-i mübârekleri olan tilavet kurallarını içeren, bundan dolayı da sahanın klasikleri tarafından Kurra'nın üzerinde icma ettikleri okuyuşları muhtevi bir ilim vasfıyla tavsif olunur.¹ Nitekim bu vasat üzerinden mevzubahis farklılıklar gerek ülkemizde gerekse farklı Müslüman beldelerde ilmi toplantıların müstakil konusu olarak da tartışılmaktadır. İlgili platformlardaki tartışmaların meseleye yaklaşım biçimleri ve içeriklerinden hareketle müzakereye de hareket noktası sağlayacak “manzara-i umûmî” şu şekilde tasvir olunabilir: Genellikle ilgili bir uzman konunun bir vechesi üzere bir tebliğ hazırlar. Doğal olarak mesele konuyu çalışan uzmanın birikiminin, bakış açısının, tercihlerinin ve dahi içine doğduğu şifâhî geleneğin etkin olduğu bir çerçevede tartışılır. Neticede doğru kabul edilen telaffuz biçimleri; “sahih/olması gereken” hatta “yegâne doğru” olarak tescillenirken, farklı bir tilavet geleneğine hele hele “asl-ı Arap” olmayan bir coğrafyada neşet etmiş bir geleneğe özgü bir telaffuz biçimi ise “sahih olmayan/doğru olmayan” hatta “kesinlikle yanlış” mesela bu tebliğde tercih edilen tavsif biçimiyle söylersek “karakteristik yanlış” olarak betimlenir. Çoğu zaman başka delile ve değerlendirmeye de gerek duyulmaksızın ilgili telaffuz biçimleri içinde neşet ettiği tilavet geleneği ile birlikte ilzam edilir ve pek tabii parantez içine alınıp âdeta tüketilir.²

Peki, konu özelinde bilimsel olarak acaba bu kadar kesin ve net ayırımlar mümkün müdür? Mümkünse bu ayırım yapılırken ilmen istinad edilmesi gereken ve bu kesinliği sağlayan açık delil/hüccet ve/veya hüccetler nelerdir? Çoğu zaman modern kaynaklardan alıntılananlar olmak üzere, klasik kaynaklardan da genellikle bağlamından koparılarak verilen bir iki ibareye onaylatılan bir telaffuz biçimi, âdeta bir tasdik unsuru olarak müracaat olunan “Çağdaş Arap Tilaveti”yle de temellendirilince acaba kesin doğruya ulaşılmış mıdır? Başka bir ifadeyle delil diye aktarılan birkaç cümlelik kitâbî bir bilgi ve bu bilginin doğruluğunu ispat sadedinde bir tasdik unsuru olarak mür-

1 Bu tespitin temellendirilebilmesi sadedinde bk. Ebû Muhammed, Mekki b. Ebî Talib, *er-Riâye li Tecvidil-Kirâe ve Tabkik-i Lafzi't-Tilâve*, tahk.: Ahmet Hasan Ferhât, Dâr'u-Ammâr, Umman, 1984, s. 52, 154, 231; Ebu Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Tabdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvid*, tahk.: Ğânim Kaddurî el-Hamed, Dâr-ru'l-Enbâr, Bağdat 1988, s. 67-68; Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd fi'l-İtkân ve't-Tecvid*, tahk.: Ğânim Kaddurî el-Hamed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, s. 52-53.

2 Mesela uluslararası bir platformda sunulan bu kabilden birkaç tebliğ için bk. DİB., *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*, (Uluslararası Kıraat Sempozyumu 16-18 Kasım 2012 İstanbul), Ankara 2015.



bağlamında yürütülecek en katı bilimsel sorgulamadan dahi başarıyla geçebilecek nitelikte bir bilgi olsa da aynı sınırlılık söz konusudur.

Peki, bütün bu vasıflarına rağmen bu bilgiyi kesp ettiğini varsaydığımız bir beşer velev ki üst düzey bir mütehassis olsun; mevcut telaffuz farklılıklarından bir kısmını, kendisini orijinal kaynağa kadar isnad eden kitâbî ve şifâhî referansları da açıklıkla ortada iken; kendi tespit ettiği ve muasır bazı Arap kâriilerin okuyuşlarıyla da tescil ettiği bir telaffuz biçimini merkeze alarak “kesin yanlış” olarak ilzam edebilir mi?

Yukarıda saydığımız hususlar göz önüne alınırsa edemez hatta etmemeli de. Nitekim bizzat Kur’an-ı Mübîn’de farklı renk, dil ve milliyete sahip insanların varlığı Cenab-ı Hakk’ın sınırsız kudretinin açık delillerinden biri olarak nitelenir.³ İlgili ayette de beyana konu edildiği üzere bu tür doğal farklılıkların telaffuz hususiyetleri üzerindeki etkileri -en azından- dilbilimcilerin temel kabulüdür.⁴ Dolayısıyla aynı dili konuşan insanların bile telaffuz biçimlerinde var olan bir takım farklılıklar, dilin yaşayan bir olgu olması gereği nesilden nesile telaffuz biçimleri de dahil pek çok unsurunun değişime uğradığı dahası bu süreçten hiçbir dilin azade kalamadığı gerçeği reddedilemez bir vakıa olarak ortada durmaktadır.⁵

Bu meyanda şunun da altını çizmeden geçmeyelim: İlm-i-tecvidin temel gayesi; Kur’an’ın nazmı gibi münzel olduğu anlaşılabilir tilavetinin de⁶ kıyamete değin mümkün bozulmalardan korunmasıdır. Bütün bu hususlara rağmen velev ki sahada üst düzey behresi olan bir beşer olsun; “şu şu üstad- dan okudum, alanla ilgili şu kadar çalışma yaptım deyip, falanca konuda en doğru telaffuz biçimi benim kaynaklardan hareketle temellendirdiğim ve üstadlarımdan telakki ettiğim okuyuştur. Bunun dışındakiler yanlıştır diyebilir mi? Ya yanlış dediği telaffuz doğru olansa. Ya doğru zannettiği okuyuş yanlış olansa. Peki, bu takdirde ortada bir vakıa olarak duran bu temel sorunun çözümü sadedinde bir çıkmaz sokakta mıyız? Ne yapılması lazım?

İşte tam bu noktada müzakereye de temel teşkil edeceğini varsaydığımız ilk genel ilkemizi inşa edebiliriz. Şöyle ki mesele; aynı kitaba inanan ve

3 Bk. Rûm; 30/22

4 Bk. Walter Porzig, Dil Denen Mucize, çev. Vural Ülkü, TDK Yay., Ankara 1995, s. 162 vd.

5 Bk. Porzig, Dil Denen Mucize, s. 177 vd.

6 Konu bağlamında bk. Tâhâ; 20/114, Necm; 53/3-4; Kıyâme; 75/16-18; Buhâri, Bedü'l-Vahy, 6; Bedü'l-Halk, 6.



aynı gayeyle bu kitabı öğrenen, okuyan farklı milletlere mensup müminlerin teşkil ettiği ümmetin geneline şamil bir hususiyet arz etmektedir. Bu durum geçmişte olduğu üzere gelecekte de inandığı kitabın dili olduğu için Arapça'yı ana dili gibi benimseyen pek çok farklı milletin -ilâ nihâye- asli tarafı olduğu bir süreç olmaya da devam edecektir. Ayrıca bu milletlerden bir kısmı yüz yıllardır bu kitabın mümini olup Nazm-ı Celil'in her veçhesini hayatla buluşturabilmek üzere asırlara şamil ilmi anlayış, muazzam bir sistematik ve bunlar üzerinden oluşturulmuş kurumsal yapıları haiz müstakil gelenekler oluşturabilmiş toplumlardır. Hatta bazılarının yüzyıllar boyunca, sayılan bütün açılardan İslam Medeniyeti'ni dolayısıyla ümmeti tek başlarına temsil başarısına vasıl oldukları bilinen bir husustur. Binaenaleyh ümmetin temel bir meselesi bağlamında; önemli bir birikime sahip olmanın ötesinde en azından belli dönemlerde de olsa ümmet adına müstakil bir gelenek teşkil edebilmiş böylesine asli unsurları dikkate almaksızın çözüm üretme imkânı olabilir mi?

Bu takdirde pek çok meselemizde olması gerektiği üzere bu meselede de temel yaklaşım biçiminin; her tilavet geleneğini temsil salahiyetini haiz mütehasısların yer aldığı ilmi heyetler marifetiyle belirlenecek bir ittifak çerçevesine oturtulması elzemdir. Kanaatimizce şöyle bir süreç izlenmelidir: Öncelikle uluslararası üst bir koordinasyon sistemi kurulmalıdır. Bu sistem dâhilinde meselenin farklı yönlerini belli bir çerçevede müzakere edebilecek uzmanlar heyetleri teşkil edilmelidir. Bu heyetler; usulünce tartışılıp belirlenen bir sistematik dahilinde bütün mümkün bilimsel verileri değerlendirmeli ve ittifak/icma edilen sonuçları hiçbir tilavet geleneğini ilzam etmeksizin ilan etmelidir. İhtilaf edilenleri de bütün ilmi gerekçe ve değerlendirmeleriyle ümmetin dikkatine sunulmalıdır. Böylelikle belli bir süreç dâhilinde ittifak edilen telaffuz biçimlerinin bütün farklı coğrafyalarda tahakkuku, ihtilaf edilen okuyuş biçimlerinin de bir ayrılık vesilesi, başka bir ifadeyle yüzyıllara şamil müstakil bir tilavet geleneğinin ilzam edilmesinin aracı olmaktan kurtarılması mümkün olur. Eğer bir müddet daha bu tartışma indi, bireysel mütalaalar üzerinden ve dahi "yanlış," vb. tavsiflerle örülü bir üslupla ve dahi sadece belli tilavet geleneklerine hamledilerek devam ederse korkarım ki, ittifak mahalli olması gereken bir düzlem daha ayağımızın altından kayıp gidecektir.

İlgili konunun tartışıldığı herhangi bir düzeyde dikkate alınması dolayısıyla tebliğin müzakeresine temel teşkil etmesi gerektiğini ön gördüğümüz ikinci ilke ise konunun nezaketine, hassasiyetine ve pek tabi ilmi veçhesine münasip bir üslubun benimsenmesi zaruretidir. Şöyle ki; kitâbî ve şifâhî alanlarda yeterince araştırma yapmaksızın; ya da kitâbî düzeyde usulünce de olsa tespit edilen belli sonuçlardan hareketle özelleştirilmiş farklı ya da



yanlış bir telaffuz biçimini, ilgili şîfâhî geleneği temsil etme salahiyetini haiz yeterince mutkin kârînin tilavet şekliyle de bire bir tescil etmeksizin bir şîfâhî geleneğe genellemeyi/hamletmeyi benimsemiş bir üslup katiyen yanlıştır. Nitekim konu üzerinde yıllarını harcamış şu an -bildiğim kadarıyla- aramızda da olan çok değerli bir üstadımız, bu üstün birikimiyle kaleme aldığı kitabında, her yönüyle “muhtes/sonradan ortaya çıkmış” bir okuyuş olarak tespit olunmuş bir tilavet biçimini bile bütün delillerine rağmen bakınız nasıl tavsif buyurmaktadır:

“Ben kadîm tecvid kitaplarında, “bê”nin evvelinde gelen mîm-i sâkinenin telaffuzu esnasında dudakların açık olması gerektiğini işaret eden hiç kimseyi bulamadım. Aksine hem “mîm”de hem de “bê”de dudakların intibâkını/kapalı olmasını nasseden müellifleri buldum...”⁷

Sayın Ğanim Kaddûrî'l-Hamed Hocamızın, tartışmayı bitirirken serrettiği “Hatime” kısmının nihayetinde kendi görüşü olarak yer verdiği şu değerlendirmesi ise üsluba ilişkin maksudumuz sadedinde meseleye nihayet belirleyecek niteliktedir:

“Bu konu bağlamında iki mezhepten herhangi birini reddetme makamında değilim. Fakat ben mîm-i muhfâtın telaffuzu esnasında mütekadimîn tecvid ulemasının tavsifine uygun olan görüşü tercih ediyorum. Bu da “mîm”in telaffuzu esnasında dudakların intibâkını/kapalı olması gereğini vurgulayan görüştür. Çünkü dudakların infirâcını öne süren görüşe hiçbir kadîm kaynak işaret etmemektedir...”⁸

Görüldüğü üzere tam da bizim konunun nezaketine, hassasiyetine ve tabi ki ilmi veçhesine münasip bir üslup işte böyle olmalı diye takdirlerinize arz edeceğimiz ideal bir dil.

Dolayısıyla bu tür çalışmalardaki üslup belli saiklerden dolayı en az çalışmanın mefhumu kadar önemli bir husus olarak dikkate alınmak zorundadır. Ayrıca kavramsallaştırma sürecinde seçilen ıstılahlar, hüküm cümleleri için seçilen ifadeler yine meselenin üslup yönüne ilişkin çok önemli diğer hususiyetler olarak dikkatlere arz edilmelidir.

Bu noktada bu ana ilkelerden hareketle tebliğin müzakeresine geçebiliriz:

7 İfadeler ve devamı için bk. Ğanim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs fi l'İlmî't-Tecvid*, Dâr-u Ammâr, Umman, 2002, s.143-144.

8 Ğanim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs fi l'İlmî't-Tecvid*, s. 145.

A- BAŞLIK-İÇERİK UYUMU AÇISINDAN

Sayın Mısırlı, “Kur’an Tilaveti Esnasında Harflerin Mahreçlerinde, Sıfatlarında ve Tecvid Uygulamaları Hususunda Ülkemiz ile Sâir İslam Ülkeleri Arasında Görülen Telaffuz Farklılıkları ve Bu Farklılıkların Değerlendirilmesi” başlığı altında tartıştığı konuyu bir tebliğ sınırlarını aşan bir genişlikte ele almış görünmektedir. Ne var ki konunun içeriği bu geniş çerçeveyi zorunlu kılmış olabilir. Bu uzun konu için seçilen uzun başlıkta ise mukayese edilen iki unsur söz konusudur. Mukayese son tahlilde misliyeti gerektirir. Dolayısıyla başlıkta yer verildiği üzere mukayeseye konu edilen iki unsurdan birisi eğer “ülkemiz” ise diğer kefedeki “sair İslam ülkeleri” değil de müstakil bir ya da birkaç ülke olmalıydı. Çünkü bu şekilde daha sonra “karakteristik yanlışlar” olarak açıklıkla tespit edilecek telaffuz farklılıklarının sadece ülkemizle özdeşleştirilmesi daha başlıkta karara bağlanmış kati bir sonuç olarak görünmektedir. Dolayısıyla tebliğ basılırken başlığın bu açıdan bir kez daha gözden geçirilmesi tavsiye olunur.

B- MESELEYE TEMEL YAKLAŞIM BİÇİMİ, ÜSLUP, GİRİŞTE ÖNGÖRÜLEN YÖNTEM VE İÇERİK UYUMSUZLUĞU AÇISINDAN TESPİT EDİLEN HUSUSLAR

“Ülkemizde belli yönleri itibarıyla nevi şahsına münhasır fonetik özelliklere sahip farklı bir tilavet tarzının var olduğu bilinmektedir. Bu tilavet tarzının şekilleniş aşamalarını adım adım takip etmek ve hangi dönemlerde ne gibi kırılmalara maruz kaldığını net olarak tespit etmek mümkün olmasa da, bu hâkim tilavet tarzının ve onun esas aldığı fonetik yapının, sair İslam ülkelerindeki tilavet şekline ve fonetik uygulamadan kısmen farklı olduğundan bahsetmek mümkündür.” (s. 11) şeklinde daha giriş bölümünün ilk satırlarında hiçbir temellendirme yapılmaksızın yer verilen bu tespit, âdeta çalışmanın sonucunu ilan eder gibidir. Ne var ki aynı satırların devamında çalışmanın temel amacı ve bu amacı tahakkuk ettirmek üzere ön görülen yöntem çerçevesi de oldukça net olan şu satırlarla tebyin edilmiştir:

“Bu çalışma bir yönüyle ülkemizdeki yaygın tilavet tarzının ana özelliklerini tespit etmeyi ve bu özelliklerin dirayet ve rivayet temellerini ortaya koymayı istihdaf ettiği gibi, yer yer onunla diğer İslam ülkelerindeki tilavet tarzları arasında bir karşılaştırmaya gitmeyi de amaçlamaktadır...” (s. 13)⁹

9 İlgili sayfa numaraları tebliğ müellifinin şahsi mail adresime bilahare gönderdiği ve müzakereye esas alınmasını talep ettiği PDF nüshası esas alınarak refere edil-



Keza müellif benzer şu ifadelerinde “...Ülkemizdeki tilavet tarzının incelenmesinde, onun gerek rivayet gerekse dirayet boyutu incelemeye tabi tutulmuş ve böylece tilavet tavrımızın rivayet ve dirayet temellerinin keşfine çalışılmıştır.” (s. İ3)

Yine, “Çalışmada bütün bu incelemeler neticesinde varılan bulgular sonuç olarak kayda geçirilmiş, rivayet ve dirayet yönünden gayr-i sahih oldukları tespit edilen uygulamalara son verebilme adına takip edilmesi gereken usul ve yöntemlere yönelik önerilerde bulunulmuştur.” (s. İ4)

Ne var ki bu ifadelerde ön görülen yöntem anlayışıyla daha ilk satırlarda yer verildiğine dikkat çektiğimiz “ön kabul/ön yargı” açık bir biçimde çelişir görünmektedir. Dolayısıyla ilgili ifadelerin gözden geçirilmesi önem arz etmektedir. Ancak daha sonra detaylandırılacağı üzere neredeyse bütün çalışma amaç safahatında belirtilen gaye ve yöntem dahilinde değil de daha başlık ve ilk satırlarda ilan edilen iddiayı/ön yargıyı temellendirmek üzere yapılmış gibidir.

Bu meyanda “belli yönleri itibariyle nevi şahsına münhasır fonetik özellikleri tespit edilen ülkemize has tilavet biçimini” tavsif amaçlı özellikle istihdam edildiği anlaşılan “karakteristik özellikler” ayırımına da dikkat çekmek elzemdir. Nitekim kimisi alt başlık düzeyinde olmak kaydıyla on yerde kullanılmış bu nitelemenin, ilgili başlıklar altında hatalı olarak tespit olunan telaffuz biçimlerini kastetmek üzere istihdam edildiği açık bir durumdur. Mesela sayfa 2’de yer verilen,

“Ülkemizdeki Tilavet Geleneğinin Karakteristik Özellikleri ve Bu Özelliklerin Değerlendirilmesi” (s. 2) şeklindeki üst başlığın hemen altında,

“1. Harf Düzeyinde Görülen Karakteristik Özellikler” (s. 2)

1.1. Mahreç-Sıfat Merkezli Özellikler (s. 2)

1.1.1. Te (ت) Harfi ile İlgili Değerlendirmeler (s. 2)

1.1.2. Cim (ج) ve Şin (ش) Harfleri ile İlgili Değerlendirmeler” (s. 3) şeklindeki alt başlıklar marifetiyle doğrudan ülkemizde görülen telaffuz

miştir. Ancak ilgili nüshada teknik bir hatadan olsa gerek sayfa numaralandırma işlemi, metnin ilk 5 sayfasından sonra 6. sayfa itibariyle ve dahi 1’den başlamak-tadır. Dolayısıyla eğer refere edilen ifadeler ilk 5 sayfada ise “s. İ1, İ2..,” şeklinde, sayfa numaraları olan yerlerde ise “s. 1, s. 2..” şeklinde işaret olunacaktır. Bilahare metinler sempozyum kitabında basılma aşamasında ilgili tebliğin sayfa numaraları düzeltilip tarafımıza bildirilirse müzakere metninde de düzeltileceği beyan edilir.



hatalarına özelleşmiş olması, “ülkemizdeki tilavet geleneğinin karakteristik özellikleri” ayırımından “gayr-i sahih” bir telaffuz olmasına rağmen bir şekilde doğru kabul edilerek benimsenmiş hatalı telaffuzların kasd-ı mahsus olduğunu aşikar hâle getiren bir husustur. Keza ilgili tasvirin kullanıldığı bazı cümleler ise tespit ettiğimiz bu hususu açık bir biçimde tasdik eder niteliktedir. Mesela Sayın Mısırlı, aynı üst başlık çerçevesinde yer verdiği “1.2.1. Gunne Sıfatı ile İlgili Değerlendirmeler” (s. 16) ayırımını altında şu ifadeleri serdetmektedir:

“Ülkemizdeki kârîler ise genellikle med çekimlerini “hayşum” dediğimiz, sadece gunne olayının gerçekleşmesi gereken burun boşluğuna vermektedirler. Bazen hatta sadece med harfleri değil harflerin kendisinin bile burundan okunduğunu hissederiz. Özellikle “ be (ب), ra (ر), ayn (ع), lam (ل), he (ه) ” harfleri çok fazla hayşuma kaçtığı görülen harflerdir. Aslında bu husus çok eskilerden beri Arapçada telaffuz kusurlarından addedilmiş bir meseledir... Eğer okuyuşta bir de makam söz konusuysa medlerin genizden gelişinin had boyuta ulaştığı görülür. Aynı hataya bazen Arap kârîlerinde de rastlanabilmektedir. **Fakat ülkemizde neredeyse karakteristik okuma tarzı hâline gelmiş** durumdadır. Hâlbuki cevî mahreci tam kullanılmamakta, onun yerine geniz mahreci çalıştırılmakta ve mahrec değişikliği yapılmış olmaktadır.” (s. 16-17)

Görüldüğü üzere ilgili ifadeden kasd-ı mahsus; ülkemizde artık bir tilavet karakteristiği hâlini almış doğru zannedilen hatalı telaffuzların genelidir.

Binaenaleyh bu noktada tebliğin kendine özgü üslubunun âdeta kilit ifadesi olan “karakteristik bir hata”nın ayırıcı vasıflarının ortaya konulması elzemdir. Bu da hataya sıfat olan “karakteristik” kelimesinin anlamını tespit etmekle mümkün görünmektedir. En basit Türkçe sözlüklerde bile kelimenin bir kimseyi, ya da nesneyi ya da topluluğu diğerlerinden ayırıcı öz bir niteliği deyimlediği tespit olunabilir.¹⁰ Eğer mevzu bahis olan bir topluma özgü bir karakteristikse, dikkat çekilmesi gereken en önemli nokta; ilgili niteliğin, istisnasız bütün topluma ait öz ve ayırıcı bir sıfat olma keyfiyetidir. Aksi takdirde “karakteristik” olarak tanımlanması mümkün görünmemektedir. Bu takdirde “karakteristik hata”dan meram ülkedeki tilavet biçiminin hem kitâbî hem şifâhî düzeylerinde benimsenmiş, mübtedisinden müntehisine kadar bütün kârîlerin yapmakta oldukları hatalı telaffuzlar olmalıdır. Başka bir ifadeyle hangi tilavet geleneğine ait olursa olsun farklı bir telaffuz biçimini “karakteristik hata” olarak tanımlayabilmek için, mevzubahis hatalı

10 Mesela bk. Hayat Büyük Türk Sözlüğü, Hayat yayınları, İstanbul ts., s. 666.



telaffuzun ilgili gelenekte hem kitâbî hem de şîfâhî düzeyde diğerlerinden ayırıcı/öz bir nitelik olarak temeyyüz etmiş olması elzem görünmektedir. Daha da net ifade etmek gerekirse, karakteristik hata olarak tanımlanabilecek okuma biçiminin belli vasıflara sahip belli miktarda tecvid kitabında “doğru telaffuz biçimi” olarak temellendirilmiş olması, şîfâhî düzeyde de her seviyeden kârînin ekseriyetinin tilavetinde öz bir nitelik hâlini almış olması, temel bir sınır olarak tespit edilmek durumundadır.

Bu tanımlamalar dikkate alındığında; Sayın Mısırlı'nın tebliğ boyunca *ülkemizdeki tilavet geleneğine özgü karakteristik hatalar* sadedinde tavsif ve tespit ettiği telaffuz biçimlerinin -birazdan örnekleri ve gerekçeleriyle de özelleştireceğimiz üzere- bir kaçı istisna edilirse neredeyse hiçbiri bu kategoriye girecek evsafıta görünmemektedir. Bizim sınırlarını belirlemeye çalıştığımız “karakteristik hata” kategorisine örneklik teşkil edebilecek bir telaffuz söz konusu edilecekse bu; elân Arapça yazılmış çağdaş pek çok Tecvid kitabında, işin doğrusu olarak temellendirilen, ilgili eserlerde tanımlandığı şekliyle de -dünyaca meşhur olanların çoğu da dâhil- her seviyede Arap Kârî'nin ekseriyetinin ayırıcı bir telaffuz niteliği olacak kadar da yaygınlaşmış “iklâb ve mîm-i sakinenin ihfâsı”nın dudakların açık şekilde telaffuz edildiği farklı okuma biçimi olabilir. Nitekim pek çok üstad, ilmî çalışma,¹¹ biraz naif ifadelerle de olsa tebliğcimizin de¹² tespit ettikleri üzere mevzubahis telaffuz

11 Konu özelinde atıf yapılan üstad, çalışma, tespit ve okuyuş biçimlerinin referansları için bk. Ömer Başkan, “Bazı Tecvid Kaidelerinin Tatbikindeki Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme”, *DİB. Tarihten Günümüze Kıraat İlmi Sempozyumu*, DİB Yayınları, Ankara 2015, s. 418 vd.

12 Konuya belli oranda ve belli açıklıkta yer verilmiş olmasına rağmen tebliğin belirgin üslubunun dışında tutularak hiçbir surette “Karakteristik hata” gibi bir ayırıma konu edilmeksizin ele alınan yaygın iklab telaffuzu sadedinde kullandığımız “Naif ifadeler” tanımına temel teşkil eden tespitler, tartışmanın girizgâhında yer verilen şu ifadelerdir: “İklap ve dudak ihfasının uygulanışı ile ilgili bu husus Arap dünyasını yaklaşık otuz kırk yıl kadar meşgul etmiş bir meseledir. Yine de mesele tamamen çözülebilmüş değildir. Problem; iklap ve dudak ihfası esnasında dudakların kapanıp, kapanmayacağı meselesidir. Ülkemiz açısından ise hiçbir zaman böyle bir tartışma yaşanmamış, her iki hüküm de dudakların kapatılması ile uygulanmış ve uygulanmaktadır. Aslında Arap ülkelerindeki kârîler arasında “dudaklar aralık kalmalıdır” diyenler de ortak bir uygulama içinde olmayıp, bu konuda dağınık bir yapı arz etmektedirler. Kimi iklab'da, kimi sakin mîm'in ihfası'nda, kimi her ikisinde dudakları aralık bırakmakta, bırakılan bu aralık da hafif ve bariz şekilde olarak değişiklik arz etmektedir. Dudakları kapatılanlar arasında da hafifçe üst üste koyanlar ve daha sıkı bastıranlar vardır. **Biz burada ülkemiz-**

biçimi; 1960'lı yıllarda indî bir mütalaa üzerinden varlık kazanan, daha öncesinde ne kitâbî ne de şifâhî düzeyde her hangi bir tilavet geleneğinde emsali tespit edilemeyen, dolayısıyla klasik kaynaklar tarafında asla tasdiki mümkün olmayan bir farklılıktır. Hatta Eymen Ruşdi Suveyd Hocamızın tavsifiyle söylenecek olursa bu farklı telaffuz, kelimenin tam anlamıyla “muhtes” bir okuyuştur.¹³ Dolayısıyla bir telaffuz biçiminin “karakteristik hata” olarak nitelenebilmesi hem kitâbî boyutta hem de şifâhî düzeyde bu kadar açık ve yaygın bir farklılığı/hata olmağı gerektirir. Tıpkı şu an pek çok çağdaş tecvid kitabı ve Arap Kârî'nin tilavetinde yerleşik iklâb ve mîm-i sâkinenin ihfasının telaffuzu gibi.

Binaenaleyh bu anlamda karakteristik hata olarak tavsif edilmesi mümkün olmayan, daha da ötesi sayın tebliğcinin gerek kitâbî düzeyden gerekse yeterince mutkin kârînin okuyuş örneğinden hareketle de temellendirmeksizin, çoğu zaman sadece kendi tecrübesine ve dahi çağdaş Arap Tilaveti'ne inhisar ederek tespit buyurdıkları¹⁴ pek çok “karakteristik hata” tespitini muhtevi bu tebliğin durumu nicedir? Takdirlerinize arz olunur. Başka bir ifadeyle ilmen malul gözüken müstakil tespitler üzerinden yapılan “bu yüzden sair İslam ülkelerinininkinden farklı nev-i şahsına münhasır bir gelenek”¹⁵ şeklindeki tebliğin temel tespitinin/iddiasının; bilimsel tutarlılığı, delil-medlül ilişkisi bağlamındaki sıhhati ve dahi geçerliliği tartışmalı bir hâl almaz mı? Bu soru ve/veya sorunun müzakerenin cevap beklediği en temel soru olarak kaydedilmelidir.

Daha da ötesi bu tespitler yapılırken çoğunlukla ehli değil, öğrenci düzeyi nazar-ı itibara alınmış görünmektedir.¹⁶ Nitekim bazı karakteristik hatalar sadedinde istisnai olarak “gerçi mutkin üstadlar ve kârîler düzeyinde

deki tilavet geleneği açısından fazla önem arz etmeyen bu tartışmaya kısaca değinmek istiyoruz.” Bk. Tebliğ, s. 32-33.

13 İlgili tavsif ve referansı için bk. Başkan, “Bazı Tecvid Kaidelerinin Tatbikindeki Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 420-421. (12. Dipnot)

14 Mesela bu yöndeki açık beyanlar için bk. Fatma Yasemin Mısırlı, Tebliğ, s. İ3, İ4.

15 Daha önce de atfı yapılan bu temel tez için bk. Mısırlı, Tebliğ, s. İ3, İ4.

16 Bu tespitte temel teşkil eden giriş kısmındaki sınırlama şu şekildedir: “Bununla birlikte çeşitli vesilelerle ve muhtelif programlarda okunan tilavetler, mukabele okuyuşları, hatimle namaz tilavetleri ile kıraat icazeti ve senedi alan kurrânın okuyuşları, ayrıca mutkin olsun olmasın ülkemiz genelindeki Kur'an talebelerinin özellikle de hafız öğrencilerin tilavetleri incelenmiştir.” İlgili sınırlama için bk. Mısırlı, Tebliğ, s. İ2.



rastlanmasa da”¹⁷ şeklinde arz edilen tahsislerden hareketle bu tespitimizi açık olarak da temellendirmek mümkündür. Aksi takdirde bu tahsisin yapılmadığı diğer pek çok karakteristik hatanın mutkin üstatların da dahil olduğu bütün düzeylere şamil olduğu sonucu çıkacaktır.

Binaenaleyh bu eleştirilerden hareketle “karakteristik hata” kavramı ve mefhumu tebliğde yer aldığı her düzeyiyle muhakkak yeniden ele alınmalı, öncelikle bu neviden ne tür hataların maksud olduğu temellendirilmeli ve bu hataların gerek kitâbî gerekse şifâhî düzeyde açık ve yeteri veriyle teyid edildikten sonra ülkedeki tilavet geleneğine has bir “karakteristik hata” olup olmadıkları sonucuna ulaşılmalıdır. Aksi takdirde ilmen yapıldığı düşünülen bu çalışma vesilesiyle serdedilen mevzubahis tespitlerin bizzat kendileri “karakteristik bir hata” olarak tarihe geçme riskiyle karşı karşıya görünmektedir.

C- TESPİT OLUNAN “KARAKTERİSTİK HATALARIN” VAKIAYA MUTABİK OLUP OLMADIĞI AÇISINDAN

Ülkemizdeki tilavet geleneğinin karakteristik özelliklerinin tespitine harf düzeyinde görülen karakteristik özelliklerin tespitiyle başlayan Sayın Mısırlı, bu çerçevede toplamda sekiz harfin mahreç ve sıfat özelliklerinden farklı telaffuzunu konu edinmiştir. İlgili harflerin her birinin mahreç ve sıfat özelliklerine ilişkin temel kaynaklardan yeterince bilgi aktarılmıştır. Ancak bu bilgiler marifetiyle olsa da eninde nihayetinde her tespitin çağdaş Arap Tilaveti temelinde teyit edildiği açık bir husustur. Ayrıca hatalı olarak tespit olunan telaffuz biçimlerine ilişkin şifâhî düzeyden herhangi bir örnek okuyuşun refere edilmemesi büyük eksikliklerdir. Bu bütün tebliğ boyunca standart bir durumdur. Hâlbuki kast olunan hatanın tam anlamıyla ifşası şifâhî düzeyde de yeterince örneklendirilmesini zorunlu kılan bir durum olsa gerektir. Aksi takdirde bu yönde yapılan ve tebliğde de yeterince emsali olan bu türden genellemeler teorik düzeydeki varsayımlardan/spekülasyonlardan ibaret kalmaktan öte bir anlam ifade edemez.

Ayrıca tebliğde bu anlamda yer verilen birçok tespit sadedinde kitâbî düzeyde hiçbir aykırılık söz konusu olmadığı gibi ülkemizdeki pek çok üstadın telaffuz biçimiyle Arap kârîlerin telaffuzları arasında da açık bir farklılık çoğu zaman söz konusu bile değildir. Mesela Sayın Mısırlı bu topraklarda telif olunmuş bir risaledeki bu yöndeki uyarıları da gündeme getirerek sanki kitâbî düzeyde de dikkat çekilmiş umumi bir hata imiş gibi, “Ülkemizde ise

¹⁷ Bu tahsis ifadeleri için bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 6,



Mısırlı “Bu iki harf, bilindiği gibi ye (ي) harfi ile birlikte aynı mahreçten çıkmaktadır. Dil ortası dediğimiz bu mahreç, ülkemizdeki kâriiler tarafından daha geriden kullanılmaktadır.” (s. 3-4) ifadeleriyle başladığı tespitlerini “Ülkemizdeki uygulamada ise dilin ortası tamamen, arkası ise kısmen yükselir ve **harfe neredeyse isti’la sıfatı verilmiş olarak** telaffuz edilir.” Ve peşi sıra serdettikleri “Türkçemizdeki mahreci dilin ucuna yakın olan bu iki harfte, mahreci doğru verebilmek ve Türkçe’dekinden ayırt edebilmek için mübalağa yoluna gidildiği görülmektedir ki bu doğru değildir.” cümleleriyle yine bütün ülkeye mal edilen bir hüküm istinbat etmiş görülmektedir. Maalesef yine atıfta bulunulan şifâhî bir tatbik örneği söz konusu edilmemiştir. Ancak bizim yaptığımız karşılaştırmalarda ne yazık ki yine mevzu bahis olan bir telaffuz farklılığına şahit olunamamıştır.²²

Sayın Mısırlı’nın “**1.1.3. Ha (ح) ve Ayn (ع) Harfleri ile İlgili Değerlendirmeler**” (s. 4) ayırımıyla özelleştirdikleri karakteristik hata ise daha net bir vurguyla tespit olunmaktadır: Şöyle ki yazar bahse konu hatayı, “Aynı mahreçten çıkan bu iki harf de istifal ve infitah sıfatlarına sahiptirler. Dolayısıyla yukarıda yaptığımız incelik değerlendirmeleri bu iki harf için de geçerlidir. **Fakat çok ilginçtir ki bu iki harf bizde hep kalın telaffuz edilegelmiştir.** Hatta ülkemizde bu iki harfi kalın harfler arasında zikreden tecvid risalelerine bile rastlanır.”²³ şeklinde kitâbi düzeyde de gönderme yaptığı referanslarla tespit eder. Ancak hemen bu ifadesinin akabinde durumun en azından kitâbî düzeyde genel bir nitelik arz etmediği, tabî olarak pek çok kitapta harflerin hakkının teslim edildiği de açıklıkla vurgulanır. Yine de ilgili harflerin hep kalın olarak telaffuz edildiği iddiasını desteklemek adına olsa gerek, bu telaffuz biçimine kapı aralayan birkaç kitabın ifadeleri de doğal olarak gündeme getirilir. Ancak yazarın da referans verdiği bir iki istisna dışında özellikle Türkçe yazılmış akademik literatürün çoğunluğunda bu türden açık hata sayılabilecek tespit ya da değerlendirmeler -Sayın Mısırlı’nın da beyan buyurdıkları üzere- yoktur. Aksine bu iki harf bağlamında özellikle ince telaffuz edilmesi gereken harfler olduklarına dair Sayın tebliğcinin de doğru telaffuz düzeyinde nazara verdiği Dâni (ö. 444/1053) merhumun “yumuşak

22 Mesela krş. https://www.youtube.com/watch?v=IP15o_okhek, (Abdullah Basfar, Al-i İmran Suresi 66. Ayet-i Kerimesi, 22,33. dk. vd.) ile <https://www.youtube.com/watch?v=McjUT4X3utw> (Hafız Osman Şahin, Al-i İmran Suresi 66. Ayet-i Kerimesi, 54:08. dk. vd.) (هَآأَنْتُمْ هُوَآلَاءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ)

23 Ziya Aydın, **Tecvit Kitabı**, İstanbul: Mektebe-i Mahmudiyye, 1993, s.18.



bir beyanla, lafzına tam doyurularak, şiddet ve tekellüften uzak telaffuz olunmalıdır” şeklindeki tespit ve beyanına²⁴ birebir uygun değerlendirmeler söz konusudur.²⁵ Kitâbî düzeyde durum böyle iken şifâhî düzeyde ise yazarın tespitini kısmen de olsa haklı çıkaracak uygulamalar söz konusudur. Şöyle ki; bazı bölgelerde şöhrete de vasıl olmuş bazı hocaların! bizzat uygulayıp savundukları ve dahi talebelerine de talim ettirdikleri telaffuzlarında kast olunan hata mevcuttur. Bir ses kaydı ya da yazdığı bir kitap vs. gibi müdellel bir veriye sahip olmadığımız için duyuma dayalı mutlak olarak aktarıyor olsak da, zaman zaman öğrencilerimizin falanca yerdeki hocalarına isnad ederek serdettikleri bu tür yanlış bilgi ve telaffuzla karşılaşılıyor olmamız bu hatanın belli düzeyde de olsa varlığını tespit etmemizi zorunlu kılmaktadır. Ancak netice de pek çok kitabın ve yetkin üstadımızın mevzubahis telaffuz biçimini açık bir telaffuz hatası olarak niteliyor olmaları, mutkin bütün kâriilerin, ilgili harfleri gereğince telaffuz ediyor olmaları vs. bu hatanın da karakteristik bir özellik taşımadığına yeter delildir. Ne var ki tebliğ sahibi istisnai birkaç kitâbî referans da bulmanın heyecanıyla olsa gerek **“Fakat çok ilginçtir ki bu iki harf bizde hep kalın telaffuz edilegelmiştir. Hatta ülkemizde bu iki harfi kalın harfler arasında zikreden tecvid risalelerine bile rastlanır.”** (s. 4.) ifadeleriyle vakıayla asla mutabık olmayan bir hükme vasıl olabilmektedir.

Tebliğde bir sonraki aşamada yer verilen (ز) harfi ile ilgili değerlendirmeler de²⁶ bir önceki başlık altında yer verildiği üzere yine ülkemizin bazı bölgelelerinde yöresel düzeyde “sahib-i şöhet bazı hoca efendilerin” kitâbî düzeydeki açıklığa ve pek çok üstadın şifâhî düzeydeki doğru telaffuz örneğine rağmen ısrarla sebep oldukları mevzi bir telaffuz hatasına dikkat çekmektedir. Zaten Sayın Mısırlı da gayet yerinde bir tespitle, “Hâl böyleyken ülkemizde mütkin kâriilerde rastlanmasa da bazı talimlerde harf boğazın en dibinden, neredeyse

24 Dâni, et-Tahdit, s. 126.

25 Mesela bk., İsmail Karaçam, Kur’an-ı Kerim’in Okunma Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 207; Demirhan Ünlü, Kur’an-ı Kerim’in Tecvidi, TDV Yay., Ankara 1993, s. 41; Abdurrahman Çetin, Kur’an Okuma Esasları, Emin Yay., Bursa 2009, s. 105,107, 118, 131, (Mesela Ha’nın mahrecine dair uyarıların yer verildiği bu kısımdaki ifadeler aynen şu şekildedir: Türkçe’de yoktur. Boğaz harfidir. Boğazın içeriden hafifçe sıkılmasıyla çıkarılır. İnce ve yumuşak bir harftir. Med ile ve medsiz okunuşunda ince yapılmasına dikkat edilmelidir.) 143; Ramazan Pakdil,

26 Bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 3.



hemze mahrecinden telaffuz edilir. Geriden ve dipten çıkartılması sebebiyle **harfe sanki bir mağara içindeki uğultu sesi gibi müthiş bir hırlama** eşlik eder.” ifadeleriyle ilgili hatayı başarılı bir şekilde özelleştirir. Ne var ki bu hatalı telaffuz tebliğcinin de açıklıkla vurguladığı üzere mevzi bir uygulama olup pek çok üstadın hassasiyet gösterdiği ama asla genellenemeyecek türden bir hata olarak kaydedilmelidir. Keza Kef (ك) harfi ile ilgili yine indi tecrübe ve değerlendirmelerden hareketle yapılmış olsa gerek vakıaya tekabül etmeyen²⁷ şu ifadelere konu edilmiş bir tespit söz konusudur:

“Bu harf de sahip olduğu infitah ve istifal sıfatları gereğince ince telaffuz olunmalıdır. **Fakat ülkemizdeki uygulamada oldukça kalın telaffuz edildiği görülmektedir.** Telaffuz esnasında istifal pozisyonunda olması gereken dilin havalandığı görülür, ses yükselir. Harfin mahreci Türkçe’deki benzerinden çok geridedir. Zannımca bu mahrecin doğru uygulanabilmesi adına **harf dilin en gerisinden telaffuz edilmeye çalışılmış ve o esnada bir kalınlaşma meydana** gelmiştir. (s. 6.) Harfte bulunan şiddet ve hems sıfatları uygulanırken de bir tekellüf görülür. Rahatça akması gereken hems okuyucu tarafından zorlama ile icra edilir.”

Eğer dipnotta konu bağlamında atıf yapılan iki meşhur kârînin tilavetleri karşılaştırılırsa Kef (ك) harfinin telaffuzunda hiçbir surette incelik, kalınlık şeklinde tanımlanabilecek bir farklılık olmadığı görülür. Arada ancak nüans kelimesiyle ifade edilebilecek o da belirgin olmayan bir derece farkı söz konusu edilebilir. Başka bir ifadeyle Merhum Üstadımız İsmail Biçer Hocaefendi’nin tilavetindeki Kef (ك) diğer üstadın tilavetindeki orana biraz daha tınılıdır. Bu nüans bağlamında dilin pozisyonundaki farklılığa yapılan göndermenin tartışılması önem arz etmektedir. Nitekim Sayın Mısırlı da bu farklılığı, ülkemizde harfin, dilin en gerisinden telaffuz edilmeye çalışılması sebebine bağlamaktadır.²⁸ Hâlbuki ilgili harfin özellikle cezimli pozisyonuna özgü yapılan karşılaştırmada da²⁹ net olarak tespit edilebileceği

27 Krş. <https://www.youtube.com/watch?v=KSdcRjDYeu0> (Şeyh Bendar Abdü’l-Aziz Belile, Fâtiha Suresi, 4 ve 5. Ayet-i Kerimeleri, 1,16. dk. vd.) ile <https://www.youtube.com/watch?v=FGIJKuvER34> (İsmail Biçer, Fâtiha Suresi, 4 ve 5. Ayet-i Kerimeleri, 0,18. dk. vd.)

28 Bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 6.

29 Krş <https://www.youtube.com/watch?v=zIONSUsNHKA> (Şeyh Bendar Abdü’l-Aziz Belile, İnşirah Suresi, 1 ve 4. Ayet-i Kerimeleri, 0:03. dk. vd.) ile <https://www.youtube.com/watch?v=CEynJBBLntc> (İsmail Biçer, İnşirah Suresi, 1 ve 4. Ayet-i Kerimeleri, 0:08. dk. vd.), benzer başka bir Arap Üstad’ın tilaveti için



üzere iki kârimiz de harfi aynı tınıyla telaffuz etmektedirler. Başka söylemeyle, harfin harekeli telaffuzunda dil daha serbest vaziyette iken telaffuz eden Şeyh Bendar Abdü'l-Aziz Belile, cezimli pozisyonda ise harfi, cehr sıfatının net olarak duyulduğu bir surette tilavete yansıtılmaktadır. Bu tınılı sesin yani cehr sıfatının bu netlikte telaffuza yansıtılabilmesi ancak harfin telaffuzu esnasında istifale ve infitah sıfatları gereği dilin alt damağa doğru bastırıldığı, bu baskı neticesinde de dilin geriye doğru biraz daha gergin bir vaziyet alması sebebiyle tam da olması gereken sesine tekabül ettiği açıktır. Aksi takdirde cehrin varlık kazanıp telaffuza yansıtılabilmesi fiziken mümkün değildir. Bu husus mahreç ve sıfat hususiyetlerine vâkıf her kesin bizzat tecrübe ederek test edebileceği bir durumdur. Yani Sayın Mısırlı'nın bahse konu yaptıkları gibi istila sıfatında olduğu üzere dil kökünün yükselmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Zaten Kef'in (ك) bizim kastettiğimiz cehrin belirgin olduğu tınılı telaffuzu özellikle harfin cezimli pozisyonunda Arap Üstatlarımız'ın tilavetlerinde de standart bir okuma biçimi olarak görünmektedir. Nitekim Ğanim Kadduri'l-Hamed'inde bil vesile yer verdiği üzere³⁰ harfin cezimli telaffuzu/pozisyonu harfin karakterinin en net hâliyle telaffuza yansıdığı biçimdir. Başka bir ifadeyle harfin bütün mahreç ve sıfat hususiyetlerinin en net ve güçlü şekilde telaffuza yansıdığı biçim harflerin cezimli telaffuzlarıdır. Bu takdirde ülkemizdeki Kef (ك) telaffuzu ile sair İslam ülkelerindeki telaffuz arasında harfin özellikle üstün harekeli pozisyonuna özgü bir derece farkı yani tını farklılığı seviyesinde bir nüans olduğundan bahsedilebilir. Yani Sayın tebliğcimizin beyan buyurdıkları üzere aşırı kalın okunmak gibi karakteristik bir hata söz konusu değildir. Dahası harfin cezimli telaffuzu bağlamında yapılan tilavet eşleştirmelerinde iki gelenek arasında bahis olunan farklılığa tesadüf edilemediği gibi neredeyse birbirinin aynısı iki telaffuz müşahede olunmuştur.

Yine Sayın Mısırlı, **“1.1.6. Ta (ط) Harfi ile İlgili Değerlendirmeler”** (s.6 vd.) başlığı altında şu tespit ve değerlendirmelere yer verir:

“İlginçtir ki bu harfle alakalı değerlendirmeler aslında ne mahrec ne de sıfat yanlışı olarak ele alınabilir. Ülkemizde de Arap ülkelerinde de aynı mahrec kullanılır ve aynı sıfatlar tahakkuk ettirilmeye çalışılır. Fakat ülke-

bk. <https://www.youtube.com/watch?v=fpISk8VfQ0> (Şeyh Ebubekr eş-Şatri, İnşirah Suresi, 1 ve 4. Ayet-i Kerimleri, 0:08. dk. vd.)

30 İlgili ibare için bk. Ğanim Kadduri'l-Hamed, ed-Dirasatü's-Savtiyye 'inde Ulemai't-Tecvid, Daru Ammar, Umman 2003, s. 322.



mizdeki bazı uygulamalarda ortaya çıkarılan ses bu harfin fonetiği olmayıp bambaşka bir sestir. Arap kârîler tarafından tabiri caizse “T” sesiyle telaffuz edilen bu ses ülkemizdeki bazı kârîler tarafından tamamen “D” sesiyle telaffuz olunur. Aslında bizim de dilimize Arapça’dan geçmiş olan “şeytan, tağut” gibi kelimeleri Kur’an okurken “D” sesiyle vermemizin sebebi ne olabilir? Arap ülkelerinde bazı okuyucuların bu harfe cehr ve isti’la sıfatlarını hakkıyla vermeden zayıf bir şekilde, hems eşliğinde telaffuz etmeleri bizi bu sıfatlara sahip çıkma düşüncesine sevk etmiş olabilir. Gerçekten de “D” sesiyle yapılan telaffuzda bu sıfat yanlışlarına düşülmez, harf meçhur ve tok bir ses kazanır, kolayca kalın telaffuz edilebilir. **Fakat harfin yapısı ve fonetiği bozulmuş olur. Biraz gayret ve alıştırmayla hem bu sıfat yanlışlarından kurtulup hem de doğru sesi vermek mümkündür.**” (s. 6-7.)

Sayın tebliğcinin de tespit ettiği üzere kitâbi düzeyde hiçbir ihtilafa medar olmaksızın bazı kârîlerin telaffuzlarında ifrat ya da tefrit düzeyinde harfin asli sesinden -bambaşka olmasa da- kısmen farklılık arz eden telaffuz biçimleri söz konudur. Özellikle de harfin fetha harekeli telaffuzunda daha çok fark edilen bu nüans biraz önce de dikkat çekmeye çalıştığımız üzere ilgili harfin cezimli telaffuzunda bütünüyle ortadan kalkmakta farklı kârîlerin ağızından neredeyse %100 aynileşmiş bir telaffuz sadır olmaktadır.³¹ Nitekim dipnotta da refere ettiğimiz tilavetleri karşılaştıran herkes bu eşleştirmeyi rahatlıkla test edebilir/sağlamasını yapabilir. Binaenaleyh tezahür eden farklılık yine nüans düzeyinde iken ve dahi özellikle harflerin cezimli pozisyonlarında neredeyse %100 aynilik söz konusu iken daha da ötesi kalkale sıfatının tahakkuk edebilmesi için başka bir ihtimal de söz konusu değil iken “Fakat ülkemizdeki bazı uygulamalarda ortaya çıkarılan ses bu harfin fonetiği olmayıp bambaşka bir sestir.” şeklinde bir tespitin anlaşılabilirliği zor bir durumdur. “Biraz gayret ve alıştırmayla kurtulunabilecek!” nasıl bir sıfat mahreç yanlışlığı söz konusudur? Gerçekten bu durum tebliğcimizin cevaplama gereken bir soru olarak ortada durmaktadır. Bize göre eğer cezimli telaffuz esnasında harfin en temel ses özelliği olan itbak sıfatı gereği Arap kârîlerimiz de dilin ortasını üst damağa yapıştırarak telaffuz ediyorlarsa -ki harfin arizi bir ses özelliği olan ve dahi cezimli telaffuzuna özgü varlık kazanan kalkale sıfatının başka surette tecelli imkânı söz konusu

31 Mesela krş. <https://www.youtube.com/watch?v=OeghKrNjxGY>, (Abdullah Basfar, Kureyş Suresi, 4. Ayet-i Kerimesi, 0:21. dk. vd.) ile <https://www.youtube.com/watch?v=KjBOuHPH2N8> (Ramazan Pakdil, Kureyş Suresi, 4. Ayet-i Kerimesi, 0:30. dk. Vd.)



değildir- o zaman ülkemizdeki velev ki harekeli T₁ (ط) harfi telaffuzlarında belirgin olan tabiri caiz ise -tam karşılama da- “d” sesine yakın bir ses olmakla temsil edilen telaffuz biçimi en azından yanlış bir telaffuz olarak nitelenmemelidir. Çünkü dilin ortası üst damağa yapışık hâlde iken başka bir sesin çıkma ihtimali görünmemektedir. Bir de sık tekrar ettiği şu hususun hatırlatılması da elzem görünmektedir: Tebliğcinin beyan buyurdıkları üzere “Ülkemizde de Arap ülkelerinde de aynı mahrec kullanılır ve aynı sıfatlar tahakkuk ettirilmeye çalışılır.” iken nasıl olur da “ülkemizdeki bazı uygulamalarda ortaya çıkarılan ses bu harfin fonetiği olmayıp bambaşka bir ses” olabilir. Bu tespit de çelişkili görünmektedir. Nitekim harfin fonetiği, ya da o harfe özgü telaffuz biçimi bütünüyle harfin cüzi mahrecine yüzde yüz doğru teması ve dahi cüzi mahrece doğru temasla varlık kazanacak lazımı sıfatlarına birebir uygun bir telaffuzundan ibaret olsa gerektir. Bu takdirde meselenin nihai kararı başlangıçta ön gördüğümüz uluslararası uzmanlar heyetinin çalışmalarına müncer görünmektedir.

Sayın Mısırlı'nın bir sonraki aşamada “**1.1.7. Kaf (ق) Harfi ile İlgili Değerlendirmeler**” (s. 7 vd.) başlığı altında serdettikleri,

Pek çok Arap okuyucu harfi yeterince kalınlaştırmadan, hems eşliğinde telaffuz eder. Hâlbuki harfte hems sıfatı yoktur. İşte hem Arap okuyuculardaki bu yanlış hem de harfin alışkın olmadığımız bir mahrecten çıkıp, bu surette bizi zorlaması sebebiyle **bizdeki uygulamada mahrec öne kaydırılmış, ses Türkçe'deki “g” sesine dönüştürülerek patlatılmak suretiyle telaffuz olunmaktadır.** Bu suretle belki harfin isti'la ve cehr sıfatı korunmuş olur fakat mahrecte yer değişikliği gerçekleşmiş ve fonetiği bozulmuştur. Ayrıca bu ses kâf (ك) ve ğayn (غ) arası bir sese dönüştüğünden Araplar açısından fer'i bir harf durumuna gelir ki Arapça'da hiçbir fer'i harf normal harf kabul edilmez. (s.7-8.)

Kaf (ق) harfi telaffuzuna özgü bu tespit ne yazık ki vakiya mugayir bir tespit olarak değerlendirilmek durumundadır. Çünkü bizzat yapılan tilavet mukayeselerinde³² bahsedilen düzeyde bir farklılık tespit edilememiştir. Dolayısıyla Sayın tebliğcinin diğer kanaatleri gibi bu kanaati de bizzat tecrübe ettikleri ders ortamındaki talebe okuyuşlarına has gibi durmaktadır. Nitekim

32 Krş. <http://sahihtilavet.blogspot.com.tr/2016/01/alak-suresi-dreymen-suveyd.html> (Eymen Ruşdi Suveyd, Alak Suresi Tilaveti, 0:10 ilâ 1:25. Dk); https://www.youtube.com/watch?v=_1pA-0d-pQM (Ramazan Pakdil, Alak Suresi Tilaveti, 0:10 ilâ 1:57. Dk.)



memleketimizdeki hiçbir yetkin üstadın okuyuşlarında kast olunan telaffuz biçimine rastlamak mümkün görünmemektedir. Bu yüzden dipnotta refere edilen karşılaştırma dışında herhangi bir değerlendirme yapılmaz lüzumu hissedilmemiştir. Yalnız şu beyana dair bir değerlendirme yapmak elzem görünmektedir: Sayın Mısırlı pek çok yerde benzer olarak “Bu suretle belki harfin isti’la ve cehr sıfatı korunmuş olur fakat mahreçte yer değişikliği gerçekleşmiş ve fonetiği bozulmuştur.”³³ tespitine yer vermektedir. Hâlbuki cüzi mahreç; sadece o harfe özgü müstakil çıkış yerini ifade etmektedir. Başka bir söylemeyle, mevzu bahis mahreç sadece ama sadece o harfe ait çıkış yeridir. Dolayısıyla harfe özgü temel ses özellikleri yani lâzımî sıfatlar da sadece ama sadece harfin cüzi mahrecine doğru temas edildiği esnada varlık kazanabilir. Konu bağlamında pek çok kadim kaynakta yer verilen benzer vurgulardan hareketle³⁴ aksi bir durum mümkün görünmemektedir. Başka bir ifadeyle telaffuz esnasında mahrecin kaydırılması dolayısıyla harfin fonetiğinin farklılaşması ancak fer’î harflerin telaffuzlarında olası bir durumdur. Yani cüzi mahreçte bir yanlışlık söz konusu iken harfin cüzi mahrecinde varlık kazanan temel ses özellikleri olan lazımi sıfatların varlığından ya da doğruluğundan bahsedilemez. Dolayısıyla mahreçte bir yer değişikliği gerçekleşmiş ise harfe özgü istila ve cehr sıfatlarının korunmuşluğundan hareketle doğru bir tespit yapmak mümkün görünmemektedir. Dikkatlere arz olunur.

Konu özelinde çok daha belirgin olan bir telaffuz farklılığı ise Sayın Mısırlı’nın da vüsatlı bir şekilde ele aldığı üzere Dâd (ض) harfine özgü olanıdır. İlgili harfin telaffuzu sadece ülkemiz ve sair İslam ülkeleri arasında değil tebliğde de uzun uzadıya bahsedildiği üzere önceden beri süregelen ciddi ve üst düzey polemiklere hatta tebliğdeki bilgilerden öğrendiğimize göre “garip olaylara/entrikalara”³⁵ konu olmuş bir problemidir. Özetle konu Ganim Kadduri’l-Hamed Hocamızın isabetle buyurdıkları üzere bir uzmanlar heyeti marifetiyle çözülmeyi bekleyen “kadim bir kadıyye” mesabesinde. Hatta muasır Arap kâriilerin Dâd (ض) telaffuzu ile kadim Dâd (ض) arasında ciddi farklılık söz konusudur. Başka bir ifadeyle, belirgin vasfi istitâle ve rihvet sıfatları olan kadim Dâd (ض) telaffuzu muasır dönemde yerini şiddet, cehr ve itbak sıfatlarına sahip te, dal ve tı seslerine çalan istitalesiz ve rihvetsiz

33 Bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 7.

34 Mesela bk. Dâni, et-Tahdî, s. 102. İlgili ibare şu şekildedir:

أعلموا أن قَلْبَ التجويد وعِلْمَك أنتحقيق معرفة مخارج الحروف وصفاتها التي بها يتفصل بعضها من بعض، وإن أشرك في المخرج. وأنا أذكر ذلك على مذهبي

35 Kastedilen müstakil iki olay ve referansları için bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 13-15.



bir telaffuza bırakmış görünmektedir.³⁶ Dahası (ض) telaffuzu özelinde muasır kitâbîyatta klasik eserlerden aktarılan ibarelerde dahi ciddi farklılıklar/farklılaştırmalar söz konusudur.³⁷ Binaenaleyh tebliğcimizin muasır Arap kâriyelerinin Dâd (ض) telaffuzunu merkeze alarak serdettikleri aşırı tenkitler boşlukta sallanmaktadır. Kadim eserlerimizde belirtilmiş mahreç ve sıfat hususiyetlerinden hareketle ülkemizdeki ehil üstadın dilindeki Dâd (ض) telaffuzunun en azından yanlışlanamayacağı aşikar bir durumdur. Yanlışlayabilmek bir tarafa aksine ilgili eserlerde vasıfları detayıyla tespit edilmiş kadim Dâd'a (ض) sanki en yakın Dâd (ض) telaffuzu olarak dahi değerlendirilebilir. Ancak konu Sayın Ğanim Kadduri'l-Hamed Üstadımızın da belirttikleri üzere ses bilimcilerin de dahil olması gereken uluslararası seçkin uzmanlar heyetlerinin kararına muhtaç durumdadır. Evet Sayın Tebliğcinin ihsas ettirdiği üzere bu topraklardaki üstadının dilindeki Dâd (ض) telaffuzunun “الضاد الطائية” veya “الضاد الطائية” diye vasfolunan hatalı telaffuzlar düzeyine indirgenerek “dadın zırlatılması” şeklinde bir hata nitelenmesine konu edilebilmesi en azından mutkîn kârî ve üstadlar düzeyinde mümkün görünmemektedir. Başka bir ifadeyle kadim kaynaklarda da ön plana çıkarıldığı üzere istitalesi ön planda olan Dâd (ض) telaffuzunun hele de muasır Arap kâriyelerin dilindeki Dâd (ض) telaffuzu eksen alınarak karakteristik bir hata olarak tavsif edilebilmesi kesinlikle doğru görünmemektedir. Dolayısıyla bu bağlamda öne sürülen tespitler de maalesef ülke genelindeki vakıya mutabık değildir. Dikkatlere arz olunur.

Sayın Mısırlı'nın “Harf Düzeyinde Görülen Karakteristik Özellikler” başlığı altında yer verdiği ikinci müstakil bölüm, “1.2. Salt Sıfat Merkezli Özellikler” ayrımıyla³⁸ tanzim edilir. Bu ayırım altında ise sırasıyla; “1.2.1. Gunne Sıfatı ile İlgili Değerlendirmeler”, “1.2.2. Kalkale Sıfatı ile İlgili Değerlendirmeler”, “1.2.3. Şeddeli Lam Harfleri ile İlgili Değerlendirmeler” nazara verilir. Buna göre, ülkemizdeki kârîler genellikle med çekimlerini “hayşum” denilen sadece gunne olayının gerçekleşmesi gereken burun boşluğuna verirler. Öyle ki *bu anlamdaki hata bazen sadece med harfleri değil harflerin kendisinin bile burundan okunduğu hissettirecek kadar açıktır. Eğer*

36 Bu oldukça mühim tespit ve değerlendirmeler için bk. Ğanim Kadduri'l-Hamed, ed-Dirasatü's-Savtiyye 'inde Ulemai't-Tecvid, s. 159 vd.

37 Konu bağlamında bu çok önemli tespitler için bk. Ğanim Kadduri'l-Hamed, ed-Dirasatü's-Savtiyye, s.162.

38 Bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 16.



*okuyuşta bir de makam söz konusuysa medlerin genizden gelişinin had boyuta ulaştığı görülür. Aynı hataya bazen Arap karilerinde de rastlanabilmektedir. Fakat ülkemizde neredeyse karakteristik okuma tarzı hâline gelmiş durumdadır.*³⁹ Bu ifadelere konu edilen tespit sadedinde merhum Ali Rıza Sağman Hoca'nın "Ses burundan gelmemeli, burundan okunan sadece nûn ve mîm harfleridir. Bundan başkasında sesi burundan getirmek lağvıdır." şeklinde bir uyarısına da atıfta bulunmaktadır. Ne var ki ehlinin tilavetinde rastlanma imkânı olmayan bu türden mübtedi⁴⁰ düzeyine has hatalı bir telaffuzun hem de bu topraklarda yazılmış ve böyle bir hatanın yapılmaması gereğini açıklıkla ifade eden bir esere referansta bulunarak karakteristik bir hata olarak ilan etmek izahı zor bir durum olarak görünmektedir. Kalkale sıfatına yönelik değerlendirmelerde de durum benzerlik göstermektedir. Nitekim mesele adet olduğu üzere "sadece karakteristik bir biçimde Türkiye'de tatbik edilen uygulama ile Arap ülkelerindeki uygulama arasında olan farklılığa dikkat çekilerek"⁴¹ ele alınmakta ve "Bilindiği gibi Türkiye'deki uygulamada ses tamamen kesilmekte, Arap ülkelerindeki uygulamada ise sesin aktığı hissedilmektedir."⁴² şeklindeki tespit ile de konu Arap ülkelerindeki uygulama lehine özelleştirilmektedir. Daha da ötesi, "Bizde ise kalkale farkında olarak ya da olmayarak, bir önceki harfin harekesini hemze mahrecine vurmak suretiyle uygulanır ki Arap ülkelerinde yazılan tecvid kitaplarının neredeyse tamamında bu durumun yanlışlığından söz edilir."⁴³ şeklindeki son bir tasrihle kitâbî düzeyden de delil getirilmek kaydıyla olabildiğince netleştirilmeye çalışılır. Ancak kâf harfi sadedinde referans verdiğimiz tilavet mukayeselerinde de açıklıkla görüleceği üzere⁴⁴ kalkale sıfatının tatbikinde de tebliğde tavsif edildiği üzere açık bir farklılık görünmemektedir. Ne var ki ülkemizdeki "bazı yöresel Hocaefendilerin talim derslerinde" kalkale sıfatında mübalağa yapıldığı doğrudur. Ancak pek çok tecvid eserindeki bu yöndeki

39 Mısırlı, Tebliğ, s. 16.

40 Bu kavramlar ilm-i kiraate has terim anlamıyla değil, kelime anlamıyla istihdam edilmiştir.

41 Mısırlı, Tebliğ, s. 17.

42 Mısırlı, Tebliğ, s. 17-18.

43 Mısırlı, Tebliğ, s. 18.

44 Krş. <http://sahihtilavet.blogspot.com.tr/2016/01/alak-suresi-dreyen-suveyd.html> (Eymen Ruşdi Suveyd, Alak Suresi Tilaveti, 0:10 ilâ 1:25. Dk); https://www.youtube.com/watch?v=_1pA-0d-pQM (Ramazan Pakdil, Alak Suresi Tilaveti, 0:10 ilâ 1:57. Dk.)



açık ve kesin uyarılar⁴⁵ bir tarafa mutkin kârîlerin tilaveti düzeyinde tebliğde resmedildiği üzere bir karakteristik hatanın eserinden dahi bahsedebilmek imkân dahilinde görünmemektedir.

Sayın Tebliğci'nin “**1.2.3. Şeddeli Lam Harfleri ile İlgili Değerlendirmeler**” başlığı altında serdettikleri tespitlere göre, “maruf ve meşhur hocalarımızda veya televizyonda vs. icra edilen Kur'an tilavetlerinde rastlanılmasa da şeddeli lam (ﻝ) lar; ülkemizde özellikle öğrenci bazında çok büyük bir çoğunluk tarafından, sanki şeddeli nûn veya mîm harfymiş gibi tutularak”⁴⁶ okunmaktadır. Cümledeki “çoğunluk” kelimesinin; devamındaki “O kadar yaygındır ki hemen her talebede rastlanır.” tespitiyle⁴⁷ birlikte değerlendirildiğinde kesretten kinaye ifade ettiği açıktır. Meşhur ve maruf hocaların tilavetinde olmayıp da hemen her talebede rastlanıldığı çelişkisini bir tarafa koysak bile; bu iddialı tespitin hangi kıstasa, araştırmaya vs. göre öne sürüldüğünün, yani ölçüsünün maalesef belirtilmemiş olması çok daha ciddi bir problem olarak ortada durmaktadır. Anlaşılan Sayın Mısırlı ülkedeki bütün Kur'an talebelerini, en az bir kez şeddeli lââmı telaffuz ederken dinlemiş olmalıdır. Bizde buna sığınarak (ve dahi mazur görülmesini istirham ederek) kendi tecrübemizden hareketle söyleyecek olursak, özellikle Lafzatullâh'ın ve daha çok rastladığımız “illâ” istisna edatının müşedded lâamlarının bazı öğrencilerimiz tarafından düzeltilinceye değin tutularak okunduğu elhak doğrudur. Ancak bizim bu anlamda verebileceğimiz oran, görev yaptığımız 21 yıllık süre içerisinde, belli ilahiyat fakültelerinde Kur'an derslerine girdiğimiz belli sayıdaki öğrencinin %5'i hadi biraz mübalağa ile söyleyelim %10'u kadardır. Doğrusu belli bir oranda bizim de rastladığımız bu telaffuz biçiminin menbağını merak edip zaman içerisinde yaptığımız şifahi sorgulamalardan hareketle tespit edebildiğimiz görünen sebep ise ülkemizdeki belli bir kliğin kendi tilavet geleneğinde “hocamızdan böyle gördük” gerekçesiyle bu yöndeki uygulamanın doğruluğunu salık vermesi, kurslarında, yurtlarında yetişen talebelere de bu şekilde talim ettirmeleri olduğu idi. Ne var ki Sayın Mısırlı'nın da belirttikleri üzere belli bir düzeyin üstünde görülmesi zaten mümkün olmayan bu hatalı telaffuzun -kendi tecrübemizle de sınırlı olsa- verdiğimiz oranın çok ötesinde yani neredeyse “hemen her talebede rastlanılan” bir yayılımının olduğu tespitinin, en azından bizim açısından

45 Mesela bk. Abdurrahman Çetin, Kur'an Okuma Esasları, Emin Yay., Bursa 2009, s. 193; Ramazan Pakdil, Talim Tecvid ve Kıraat, İFAV Yay, İstanbul 2014, s. 199.

46 Bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 19.

47 Bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 19.



kabulü imkân dahilinde değildir. Dolayısıyla Sayın Mısırlı'nın "Tecvid ve kıraat ilmi açısından durum böyle iken Arap kârilerde şahit olunmayan bu tutulan lamlar kıraatimize hangi yolla girmiş olabilir?"⁴⁸ sorusuyla tilavet geleneğimize de hamlederek tasvir buyurdıkları bu karakteristik hata belirlemesinin de vakıya mutabık olmaması açısından sıhhatli bir tespit olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir.

Sayın tebliğ sahibinin, "**2. Hareke Sesleri ve Med Çekimleri Düzeyinde Görülen Karakteristik Özellikler**"⁴⁹ şeklindeki üst başlık altında yer verdikleri tespitler sadedinde de genel anlamda şunlar söylenebilir:

Arapça ile Türkçe'ye özgü ince ve kalın sesler arasında belirgin bir ton farkı olduğu aşikâr bir durumdur. Bu belirgin ton farkının temel sebebi ise iki dile özgü telaffuz merkezlerinin farklılığıdır. Telaffuz merkezinden kasıt ilgili dile özgü herhangi bir sesin ağız dışına çıkmadan önce son tınısını/rengini kazandığı fonetik birimdir. Mesela mevzubahis merkez Fransızca için gırtlak bölgesi iken, Türkçe'de dudak, Arapça da ise ağız içi geniş boşluk yani "cevf" bölgesidir. Binaenaleyh Türkçe'ye özgü ince ya da kalın sesler son tınısını/rengini dudak bölgesinde kazanırken Arapça'ya özgü ince ve kalın sesler ise ağız içi boşlukta yani cevfte şekillenerek ağız dışına yansır. Bu farklılıktan dolayı Türkçe'deki dudak merkezli telaffuz edilen "e", "i", "ü" sesleri ile Arapça'da son rengini cevfte kazanan ء , ء , ء seslerini birbiriyle mukayese ederek tanımlama/tasvir etme imkânı yoktur. Zaten tecvid kitaplarındaki ince harflerde belli bir miktar kalın harflerde biraz daha fazla olmak kaydıyla ağızın açılması yönündeki uyarılar da Arapça'ya özgü bu farklılığa mebnidir.⁵⁰ Haddizatında Arapça'ya özgü ince ya da kalın bir ses ağız yeterince açılmaksızın telaffuz edilirse ağız içi boşlukta şekillenen sesin son tınısı telaffuza yansımayacaktır. Başka bir ifadeyle ses Türkçe'ye özgü bir incelikle yani dudak merkezli bir tınıyla ağız dışına çıkacaktır ki bunun Arapça fonetiği açısından yanlışlığı bu topraklardaki hem kitâbî hem de şifâhî tilavet geleneği açısından da müsellem bir husustur. Durumun böyle olduğuna Sayın Mısırlı'nın tam tersi amaçla da olsa referans verdikleri⁵¹ ve

48 Bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 19.

49 Mısırlı, Tebliğ, s. 20.

50 Mesela bu kabilden bir uyarı için bk. Ali b. Sultan Muhammed el-Kari, el-Minehu'l-Fikriyye, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2006, s. 56.

51 Bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 21. Sayın Mısırlı ilgili yerde bizzat Birgivi'ye atıfla "ed-Durru'l-Yetim" de bu konuya temas etmiş olduğunu müşahade ediyoruz. Diyor ki: "لديه" örneğinde olduğu gibi ardından sakın ye harfi bulunan fethayı, fethadan



bu topraklarda en çok okunulan tecvid risalelerinden biri olan *Dürr-i Yetim* müellifi Birgivi (ö. 981/1573) merhumun uyarıları bile tek başına yeter delildir.⁵²

İmdi Türkçemizdeki dudak merkezli telaffuz alışkanlığının -hele de bazı bölgelerimizin yöresel şivelerinde (mesela Doğu Karadeniz yöresinde) çok daha belirgin olmak kaydıyla- Kur'an tilavetinde özellikle de ötreli ince sesli harflerin telaffuzuna etki ettiği bir vakıadır. Keza "belli gurupların/cemaatlerin" talim derslerinde bu harflerin özellikle Türkçe fonetikle telaffuz ettirildikleri de en azından öğrencilerimizin "Hocalarımızdan böyle gördük." beyanlarından hareketle vakıf olduğumuz bir konu olarak kaydedilmelidir. Ne var ki bütün bunlara rağmen belli düzeylerde ve dahi belli bir oranda yaygın olan bu problemi bütün tilavet geleneğine hamletme imkânı söz konusu değildir. Çünkü biraz öncede vurgulandığı ve örnek verildiği üzere bu topraklarda yazılmış pek çok tecvid kitabında mevcut bu yöndeki açık uyarılar ve ehlinin tilavet düzeyinde Sayın tebliğcinin belirttikleri üzere "ü" sesiyle mukayese edilebilecek türden bir telaffuz olmadığı vakıası kâfi delil olarak yeterlidir.⁵³ Başka bir ifadeyle sayın tebliğcinin, "Türkiye'de kıraat alanında muteber hocalarımızın bugün yirmi yıl öncesine nazaran çok daha "u" sesine yakın tarzda Kur'an okuduklarına şahit olmaktadır. Hâlbuki onların kıraat aldıkları

kesraya yaklaştırıp imale yapmaktan sakınmak gerekir." ifadelerine yer vermekte ama *Dürr-i Yetim*'de ilgili ibarenin geçtiği yeri referans etmemektedir. *Dürr-i Yetim*'i birkaç kez gözden geçirmememize rağmen, kendisinden sonra sâkin yâ harfi bulunan fetha hareketinin kesreye meyilli yani imaleli bir tarzda, kezâ imaleden sakınma pahasına da tefhim ile okunmaması gerektiğine ilişkin açık uyarıların varlığına rağmen bizzat "لديه" kelimesinin örnek verildiği kısma rastlayamadık. Ayrıca Sayın Mısırlı'nın ibarenin sadece ilk kısmını aktarıp tartışma açısından hayli önem arz eden ikinci kısmı niye değerlendirmeye almadığı merak-ı mucib bir husus olarak kaydedilmelidir. İlgili ibare için bk. Birgivi Mehmet Efendi, "Dürr-i Yetim", (*Resâil fi 'Ilmi't-Tecvid Âsitâne, İstanbul ts., c.I, içinde*) s. 8; Ayrıca Sayın Tebliğcinin "Halbuki bir Osmanlı müellifi olan Birgivi (926h.)'nin tecvid eseri olan "ed-Dürrül-Yetim" de" (Bk. Tebliğ, s. 21.) ifadesi esnasında kaydettiği Birgivi Merhumun vefat tarihi diğer pek çok eserde verilen tarihten bir hayli farklıdır. Zannımızca ilgili tarih ancak doğum tarihiyle karıştırılmış gibi görünmektedir.

- 52 İlgili uyarılar bir önceki dipnotta da kaydedildiği üzere Sayın Mısırlı'nın kaydettikleri üzere sadece kendisinden sonra sâkin yâ harfi bulunan fetha hareketinin kesreye meyilli yani imaleli bir tarzda okunması durumuna özgü değil aynı şekilde ilgili hareketinin imaleden sakınma pahasına tefhim ile de okunmaması gerektiğine ilişkin bir uyarıdır. İlgili uyarının tam versiyonu için bk. Birgivi Mehmet Efendi, "Dürr-i Yetim", (*Resâil fi 'Ilmi't-Tecvid Âsitâne, İstanbul ts., c.I, içinde*) s. 8; sadece
- 53 <https://www.youtube.com/watch?v=KK5ep-CMyEQ> (Fatih Çollak, Hümeze Suresi Tilaveti)



hocaefendilerin kayıtları dinlenirse tamamen ince “ü” sesleri kullandıkları mülâhaza edilir. Aslında telakki olunan kıraat değişim göstermemelidir. Fakat dünyanın küçülmesi, artık sadece kendi ülkemizin sınırlarında kalamayacağımız ve bazı gerçeklerin kendi kendini kabul ettirmesi realitesi onları tabiatıyla bu noktaya getirmiş olabilir.”⁵⁴ şeklinde örnek hiçbir hoca-öğrenci okuyuşunu refere etmeksizin serdettikleri, sıhhati gerçekten tartışmalı realite vurgusu; bizim dinlediğimiz hiçbir Arap kârînin “ötreli ince sesli bir harfi tam bir “u” sesiyle telaffuz etmedikleri hakikati⁵⁵ karşısında ön yargılı ve genellemeci bir mantık ve üslubun, vakıa nazarındaki konumunu ortaya koyması açısından calib-i dikkat bir durum olsa gerektir. Neticede belli ince sesli harflerin ötreli telaffuzlarında nüans düzeyinde bir ton farkının olduğu söylenebilir de durumun ilgili harfleri Arap kârîlerin tam bir “u” sesiyle, velev ki mutkin düzeyde olsun Türk kârîlerin ise tam bir “ü” sesiyle okuduğu tezi, maalesef Arap tilavetini yegane makisun aleyh olarak konumlandırılan bir perspektifin öne sürdüğü bir iddia olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir. Nitekim dipnotta refere edilen Sayın Mısırlı’nın her fırsatta yegane makisun aleyh olarak konumlandığı çağdaş Arap kârîlerinin tilavetleriyle bu topraklardaki mutkin kârîlerin okuyuşları arasında bu anlamda belirgin bir farklılığa rastlanılamamış olması tartışma bağlamında gerçekten hayret âmiz bir durum olarak kaydedilmelidir.⁵⁶ İsteyen herkes aşağıdaki tilavetleri karşılaştırarak bu tespitin doğruluğunu ya da yanlışlığını bizzat test edebilir. Ancak kesin yanlış olan bir husus varsa o da; Sayın Tebliğcimiz’in de temellendirmek için yoğun gayret gösterdikleri “Bütün Arap kârîler ötreli ince sesli harfleri Türkçe’deki “u” sesiyle telaffuz etmektedirler”⁵⁷ ezberidir.

Sayın Mısırlı’nın “3. Tecvid Kurallarının Uygulanışı Düzeyinde Görülen Karakteristik Özellikler 3.1. İhfa Hükmü ile İlgili Değerlendirmeler”⁵⁸

54 Mısırlı, Tebliğ, s. 25.

55 İsteyen herkes arz edilen kayıtları dinleyerek Çağdaş Arap kârîlerin Sayın Mısırlı’nın ısrarla savdukları üzere ötreli ince sesli harfleri tam bir “u” sesiyle okuyup okumadıklarını rahatlıkla test edebilirler: https://www.youtube.com/watch?v=Ihn-9rEF_XEY (Mahir el-Muaygali, Hümeze Suresi Tilaveti), <https://www.youtube.com/watch?v=2rvjLQJyHq8> (Sudeysi, Hümeze Suresi Tilaveti), <https://www.youtube.com/watch?v=m5XKJ8w7fwg> (Abdullah Ali Basfar, Hümeze Suresi Tilaveti)

56 Mesela krş. <https://www.youtube.com/watch?v=m5XKJ8w7fwg> (Abdullah Ali Basfar, Hümeze Suresi Tilaveti) ile <https://www.youtube.com/watch?v=iF0XiM0Hbsg> (Davut Kaya, Hümeze Suresi Tilaveti)

57 Bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 21-25.

58 Bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 28-34.

başlıkları altında serdettikleri değerlendirmeler ise ilmi bir tebliğde mümkün olduğunca korunması gereken objektifliğin şahsî tercihler tarafından ne derece tüketilebileceğinin bir örneği olabilecek düzeydedir. Nitekim Sayın Mısırlı, konuyu “İhfa esnasında meydana gelen gunne sesinde ülkemizdeki uygulama ile Arap ülkelerindeki uygulama arasında farklılık hissedilmektedir. Şöyle ki; bizdeki uygulamada ardından gelen harf ne olursa olsun ihfa sesi değişmez, aynı şekilde ve ince olarak icra edilir. Arap ülkelerinde muteber olan uygulama ise gunne sesinin ardından gelen harfin durumuna göre inceltmesi veya kalınlaştırılması, aynı zamanda da ardından gelen harfin mahrecine göre seste perde perde farklılıklar meydana getirilmesi şeklindedir. **Hatta her harfe göre yapılması gereken bu ses uyarı kârinin maharetinden bilinir.**⁵⁹ Arap ülkelerindeki tecvid kitaplarında bu uygulamanın zaruretinden bahsedilirken,⁶⁰ Türkiye’deki tecvid kitaplarında ihfa sesinin değişmemesi gerektiği söylenilerek Arap ülkelerindeki uygulama eleştirilir.⁶¹ ifadeleriyle tespit etmektedir. Kast olunan maharet dilin ihfa telaffuzu esnasında oynatılması/yerinin değiştirilmesi daha teknik ifadeyle nûn-i sakinenin mahrecinin kendisinden sonra gelen harfin mahrecine yaklaştırılması ile mümkündür. Hâlbuki klasik literatürü takip eden herkes görebilir ki dil ihfasının telaffuzunda bırakın maharet gereği nûn-i sâkinenin ardından gelen harfin mahrecine göre seste perde perde farklılıklar meydana getirilmesini, dilin asla hareket ettirilmemesi yönündeki açık uyarı oldukça bariz ve belirgindir. Hatta bu husus; Sibeveyhî’nin *el-Kitâb*’ından⁶² Dâni’nin *Tahdidî*’ne⁶³, *er-Riâye*’den⁶⁴

59 Kaddûrî, *ed-Dirâsâtü’s-Savtiyye*, s.380.

60 Cem’iyyetu’l-Muhafaza ala’l-Kur’âni’l-Kerim, *El-Munîr fi ahkami’t-Tecvid*, 5.Baskı, Amman: el-Matabii’l-Merkeziyye, 2001, s.55.

61 İsmail Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 9.Baskı, İstanbul: İFAV, s.305-310, Pakdil, s.166.

62 Ebû Bîşr Amr b. Osmân Sibeveyh, *el-Kitâb, Mektebetu’l-Hâncî*, Kahire 1988, c. IV, s. 454. (İbare şu şekildedir: وتكون النون مع سائر حروف الفم حرفاً خفياً مخرجه من الخياشيم؛ وذلك أنها من حروف الفم، وأصل الإدغام لحروف الفم، لأنها أكثر الحروف، فلما وصلوا إلى أن يكون لها مخرج من غير الفم كان أخف عليهم أن لا يستعملوا ألسنتهم إلا مرة واحدة، وكان العلم بها أنها نون من ذلك الموضوع كالعلم بها وهي من الفم، لأنه ليس حرف يخرج (من ذلك الموضوع غيرها)

63 Dâni, *et-Tahdid*, s. 100; daha açık bir ifade için ayrıca bk. s. 115. (İbare aynen şu şekildedir: وأما إخفاء النون والتنوين فحقه أن يؤتى بهما لا مظهرين ولا مدغمين، فيكون (مخرجهما من الخياشيم لا غير، ويبتل عمل اللسان بهما، ويمتنع التشديد لامتناع قلبهما)

64 Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye li Tecvidi’l-Kirâeti ve Tahkiki Lafzi’t-Tilâve*, thk. Ahmet Hasen Ferhât, Dâru Ammâre, Ammân 1984, s. 267-268.



Cezerî merhumun muhalled eseri *en-Neşr'e*⁶⁵ hatta kıraat sahasının önemli müracaat eserlerinden İthaf'a⁶⁶ kadar bütün temel eserlerimizde açıklıkla yer verilen bir tasvirdir. Dolayısıyla bu maharet vurgusunun hangi kıstasa göre yapılabildiği gerçekten merakı mucip bir konu olarak özellikle tespit edilmelidir. Dahası ihfa telaffuzu esnasında dilin hareket imkânı olmadığına ilişkin kadim eserlerden referans verdiğimiz bunca atfa rağmen, mevzubahis mahareti temellendirmek üzere Dâni'den, Kurtubî'den, İbnü'l-Cezerîden ve dahi Mar'aşî'den aktarılan⁶⁷ ifadelerin⁶⁸ ise dikkatlice değerlendirilirse, bu maharetle ilgisi olmayıp ihfâdaki ğunnenin nûn-i sakineden sonra gelen ve mahreci nûninkine yakın harfler indinde daha belirgin ve zaman açısından daha fazla tutularak, daha uzak harfler indinde ise daha zayıf ve zaman açısından daha kısa tutulmak suretiyle telaffuz edilmesi gerektiğine ilişkin izahlardan ibaret oldukları söylenebilir. Nitekim Sayın tebliğcinin de -ilgili yeri dikkate almaksızın- atıf yaptığı kısımda *Cühdî'l-Mukill* sahibi bu hususu açık açık izah etmiştir.⁶⁹ Konu bağlamında tebliğcinin tezi lehine en net tespitleri yapan Ganim Kaddurî'l-Hamed'in meseleye bakış açısına gelince şu şekilde özetlenebilir:

Sayın el-Hamed, Kur'an tilaveti ve ilm-i Tecvid bağlamında tartışılan konuları merkeze aldığı *Ebbâs fi'Ilmi't-Tecvid* isimli eserinde ihfâ telaffuzunu da değerlendirir. Kadim kaynaklarımız başta olmak üzere muasır tecvid ve

65 Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2011, c.II, s. 22. (İbare aynen şu şekildedir: **أَنَّ مَخْرَجَ النُّونِ وَالتَّوْبِينِ مَعَ حُرُوفِ الإِخْفَاءِ الْخَمْسَةِ عَشَرَ مِنَ الْخَيْشُومِ فَقَطُّ وَلَا حَظَّ لَهُمَا مَعَهُنَّ فِي الْقَمِّ لِأَنَّهُ لَا عَمَلَ لِللِّسَانِ فِيهِمَا كَعَمَلِهِ فِيهِمَا مَعَ مَا يَظْهَرَانِ عِنْدَهُ**)

66 Ahmet b. Muhammed. b. el-Bennâ Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kıraati'l-Erbaate Aşer*, neşr.: Şaban Muhammed İsmail, Âlemü'l-Kutub, Beyrut 1987, c.I, s. 147.

67 İlgili ifadelerin aktarılmış biçimleri için bk. Mısırlı, Tebliğ, s. 28-29.

68 İfadelerin orijinal hâli ve bağlamlarını görmek için bk. Dâni, et-Tahtid, s. 115; Abdülvehhab Muhammed el-Kurtubî, el-Muvaddah fi't-Tecvid, thk. Ganim Kaddurî'l-Hamed, Daru Ammar, Umman 2000, s. 171; İbnü'l-Cezerî, et-Temhid, s. 171,

69 Üstadın kendisine izafe ederek yer verdiği bu açık izah ve ibareler için bk. Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'aşî, *Cühdül Mukill*, thk. Salim Kaddurî'l-Hamed, Daru Ammar, Umman 2001, s. 204-205. (İbareler şu şekildedir: **اقول: وبالجملة أن مراتب الحروف ثلاث: فإخفاؤها عند الحروف الثلاثة الأول أزيد وغتتهما الباقية قليلة، بمعنى: أن زمان امتداد الغنة قصير، وإخفاؤها عند القاف والكاف أقل، وغتتهما الباقية كثيرة، بمعنى: أن زمان امتدادها طويل، وإخفاؤها عند بواقي الأحرف متوسط، فزمان غتتهما متوسط، ولم أر في مؤلف تقدير امتداد الغنة في هذه المراتب**)

ses bilim eserlerine atıfla geniş bir çerçevede yürütülen tartışma neticesinde şu hususlar ön plana çıkartılır:

Günümüz itibariyle dil ihfası telaffuzu sadedinde üç farklı mezheb/uygulama/tarz söz konusudur. Bu uygulamalar;

1. Nûn-i muhfâtı; bir taraftan nefes burun boşluğundan akarken diğer taraftan dilin dayandığı/istinat ettiği yeri nûn-i sâkineden sonraki harfin çıkış yerine doğru naklederek telaffuz etmek. Bu noktada ilgili on beş harften mahreci nûnun mahrecine yakın, orta ya da uzak mahrece sahip olanlar arasında hiçbir farklılık yoktur.

2. Bu tarz; şu dört harf (ت د ط ض) haricindeki 11 harf bağlamında birinci tarzla aynıdır. Bu dört harfin evvelinde ise, nun-i muhfat telaffuz edilirken diğerlerinde olduğu gibi dil üst orta ön dişlerin dibindeki diş etine (من اللثة)⁷⁰ yapıştırılmaz. Aksine hafif içeriye doğru çekilerek ilgili telaffuz icra olunur.

3. Bu tarz da ise nun-i muhfat; kendisinden sonra ilgili 15 harften hangisi gelirse gelsin dil ucu, üst orta ön dişlerin dibindeki diş etine (من اللثة) yapıştırmaksızın hafif içeriye doğru çekilerek telaffuz edilir. Bu telaffuz esnasında dilin ucu ön dişlerin dibindeki diş etine muntabık (ifadede böyle geçtiği için özellikle kaydedilmiştir) olmadığı gibi nefes de burun boşluğundan akıp çıkması için serbest bırakılır.

Görüldüğü üzere ilk iki tarz daha çok Arap âleminde son tarz ise daha çok bizim coğrafyamızda icra olunan dil ihfası telaffuzunu tavsif etmektedir. Sayın Hamed, muasır Kurra'nın çoğunluğunun telaffuzunu, nûn-i muhfâtın vasfı konusunda aktardığı âlimlerin görüşlerine muvafık ve dahi dilde kolaylığı prensip edinmiş Arap ses bilimi kurallarına uygun olduğu için kendisinin de birinci görüşü tercih ettiğini açıklıkla vurgular.⁷¹ Ne var ki Dimyâti'nin İthâf'ından aktardığı değerlendirme sadedinde özellikle dikkat çekerek verdiği üçüncü görüşü de yabana atmaz.⁷² Nitekim hemen bu alıntının akabinde yer verdiği şu değerlendirme, tartışma bağlamında gerçekten model arz edecek bir yaklaşım ve üslup örneği olarak kaydedilmelidir: “Şu ana kadar zikrettiğimiz delillerden hareketle, bu tartışma sadedinde net olan husus/kesin karar şudur ki; (konu bağlamında) bu üç görüşten biri kesin

70 Bahsettiğimiz tahsis burada daha açık bir biçimde zikredilmektedir. Bk. El-Hamed, *Ebbâs fi'lmi't-Tecvid*, s. 121.

71 El-Hamed, *Ebbâs fi'lmi't-Tecvid*, s. 123.

72 El-Hamed, *Ebbâs fi'lmi't-Tecvid*, s. 123-124.



olarak doğru diğer ikisi yanlıştır gibi bir iddiayı öne sürmekten kaçınmak elzemdir. (Bu şartla) Tabi ki görüşlerden biri tercih edilebilir. Nitekim biz de daha önce takdim ettiğimiz üzere birinci görüşü tercih ettik.”⁷³ Keza Sayın el-Hamed’in, ihfa bahsini bitirirken serdettiği “Sanıyorum ki bu bahisle dikkatleri, zamanımızın eda problemlerinden belirgin olanlarından birine çekebildim.” ifadeleri⁷⁴ ise mevzubahis ihfâ telaffuzlarından biri lehine net bir hükme ulaşmanın kolay olmadığını, aksine meselenin ilmen bütün imkânlar tüketilinceye kadar tartışılmaya muhtaç bir mesele olduğunu tespit sadedinde açık bir beyan olsa gerektir.

Bununla birlikte Üstad el-Hamed; Sayın Mısırlı’nın da atıf yaptıkları *ed-Dirâsâtü’s-Savtiyye* isimli daha sonra yazdığı eserinde ise sadece tercih ettiği birinci görüşü ön plana çıkarır ve temellendirir. Ne var ki bu temellendirme klasik kaynaklardan nakledilen açık seçik referanslardan hareketle değil, sadece bir kaynakta yer alan bir ifadenin bu görüş lehine teviliyle inşa edilmiş görünmektedir. Şöyle ki; Sayın Hamed, kadim eserlerin meseleye yaklaşım biçimini bir takım alıntılar marifetiyle aktardıktan sonra⁷⁵ şu genel değerlendirmeye yer verir: “Tecvid âlimlerinin ‘Hiç şüphe yok ki nûn-i muhfât, kendisinde (telaffuzu esnasında) dil için herhangi bir ame/eyleme/harekete asla yer olmayan bir telaffuzdur.’ şeklindeki kavli (ilm-i görüşü), ilgili harfin telaffuzu esnasında dilin pozisyonu hakkında kafi derecede bir izah içermemektedir. Ne var ki Abdü’l-Vehhâb el-Kurtubî dil ve tecvid ulemasının ifadelerindeki bu yöndeki kapalılığı gidermiştir. O, nûn-i muhfâtın mahrecinin kendisinden sonra gelen ilgili harfin mahrecine ittisal ettiğini takrir/açıklıkla ifade etmiştir...”⁷⁶ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Hamed’in atıf yaptığı el-Kurtubî’nin ifadeleri ile -ki bu ifadeler tespit edilebildiği kadarıyla birinci görüş lehine kadim kaynaklardan nakledilebilecek yegane açık delil olarak konumlandırılmaktadır- Üstad Hamed’in kurduğu cümle bir takım nüanslar arz etmektedir. Şöyle ki, biraz önce de alıntılı olduğu üzere el-Hamed’in Kurtubî’ye atıf yaparak kurduğu cümle; *قرر مخرج النون المخفأة يتصل بمخارج الحروف التي تقع بعدها* şeklinde⁷⁷ tahsisli bir ifade iken,

73 El-Hamed, *Ebbâs fi’lmi’t-Tecvid*, s. 124.

74 El-Hamed, *Ebbâs fi’lmi’t-Tecvid*, s. 133.

75 El-Hamed, ed-Dirâsâtü’s-Savtiyye, s. 377.

76 El-Hamed, ed-Dirâsâtü’s-Savtiyye, s. 378.

77 El-Hamed, ed-Dirâsâtü’s-Savtiyye, s. 378.

el-Muvaddab'ta atıf yapılmış ya da yapılmamış konu bağlamında yer alan ifadeler ve bağlamları ise tespit edilebildiği kadarıyla sırasıyla şu şekildedir:

فحكّم يجب عند اجتماع حرفين أخذًا حالًا متوسطة بين المأعدة في
ذئبك والمقاربة، وسبق أخذهما بالسكون، كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ فِي
الضلالة﴾^(٥) ﴿فبشرهم بعباب اليم﴾^(٦) و﴿لَمَنْ صَبَرَ﴾^(٧) وما أشبه ذلك .
وحقيقته السُّرَّة، لأن المخرج يَسْتَرُ بالاتصال .

وبالمقطع يظهر ويبين، وبالاتصال يخفى ويستتر، ولهذه العلة لم يكن
/ ١٧٤ ظ / الإخفاء إلا في حرفي الغنة النون والميم، لأن الاتصال لا يتأتى
إلا فيهما، لأن الصوت إذا جرى في الخيشوم أمكن اتصال الحرفين من غير
إظهار ولا تشديد. ولذلك ينبغي أن يكون النطق بالمخفى بين التخفيف وبين
التشديد، كما أنه بين الإظهار وبين الإدغام .

ومعنى خفائها ما قدَّمناه^(٣) من اتصال النون بمخارج هذه الحروف
وأستارها بها وزوالها عن طرف اللسان، وخروج الصوت من الأنف من غير
معالجة بالضم، ولذلك إذا لَقِظَ بها لَافِظٌ وَسَدَّ أَنْفَهُ بَانَ الْاِخْتِلَالُ فِيهَا، وَلَوْ
تَكَلَّفَ مُتَكَلَّفٌ إِظْهَارَهَا وَأَخْرَجَهَا^(٤) مِنَ الْفَمِ لَأَمَكَّنَ، وَلَكِنْ بِعِلَاجٍ، وَهَذَا
يُبَيِّنُ بِالْمِخْنَةِ^(٥) .

Görüldüğü üzere Kurtubî'nin ifadelerinden⁷⁸ nûn-i sâkineden sonraki harfin mahreciyle bir ittisal anlaşılşa da ittisalden kastın ne olduğuna ilişkin net bir tahsis yapabilmek zor görünmektedir. Nitekim Kurtubî'nin bu ifadelerinin tespit edebildiğimiz kadarıyla sonraki kaynaklarda dikkate alınmamış olması, aksine mesela Cezerî merhumun Ğâyetü'n-*Nihâye*'sinde hem Kurtubî'nin biyografisine⁷⁹ hem de *el-Muvaddab* isimli mevzubahis eserine atıf yapmış olmasına rağmen⁸⁰, *en-Neşr*'inde ittisale değinmediği gibi aksine,

78 İfadeler için sırasıyla bk. el-Kurtubî, el-Muvaddah, s. 157,158, 170.

79 İbnü'l-Cezerî, Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. I, s. 429.

80 İlgili atıf için bk. İbnü'l-Cezerî, Ğâyetü'n-Nihâye, c. I, s. 202.



nûn-i muhfâtın mahrecinin sadece hayşum olduğu, kendisinden sonra gelen harflerle birlikte ağız içinde bir paylarının/beraberliklerinin olamayacağı ve dahi telaffuzu esnasında dilin asla hareket etmemesi gerektiği yönündeki açık tenbihleri manidar görünmektedir.⁸¹

Binaenaleyh gerek kadim kaynaklarda gerekse kadim kaynakların verilerini esas alarak meseleyi değerlendiren çağdaş eserlerden hareketle, bırakın nûn-i muhfâtın telaffuzu esnasında “gunne sesinin ardından gelen harfin durumuna göre inceltilmesi veya kalınlaştırılması, aynı zamanda da ardından gelen harfin mahrecine göre seste perde perde farklılıklar meydana getirilmesi” yönünde tebcil edilen maharet vurgusunu temellendirmeyi, muteber okuyuş olarak ilan olunan mevzubahis telaffuz biçiminin bile tartışmadan vareste olmadığı açıktır. Dolayısıyla meselenin halli üst düzey bir heyetin icmâen alacağı bilimsel bir karara merbuttur.

Sayın Mısırlı'nın mesele ihfâ telaffuzu olunca bu kadar detaya ve eleştiriye yer vermesine rağmen, daha önce de dikkat çekildiği üzere artık muhdes ve şaz bir okuyuş olduğu tespit edilmiş⁸² çağdaş Arap kâriyelerinin genelinin icra ettikleri iklâb ve mîm-i sâkinennin ihfası telaffuzu sadedinde her hangi bir karakteristik hata tavsifinde bulunmamış olması dikkat çekicidir. Aksine ilgili karakteristik yanlışın, “ülkemizdeki tilavet geleneği açısından fazla önem arz etmeyen bir mesele”⁸³ şeklinde takdim edilmiş olması, hata olmaklık açısından bundan çok daha hafif sayılabilecek olanlarının kıyasıya eleştirildiği ve karakteristik yanlış olarak ifşa edildiği bir tebliğde gerçekten manidar görünmektedir.

Son olarak Sayın Mısırlı'nın, kitâbî düzeyde tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Ali Rıza Sağman'ın maddeler hâlinde yer verdiği ve süreç içerisinde hem kitabiyata⁸⁴ hem de tilavet düzeyine yerleşmiş Dudak Talimi Kaideleri ve Temsîli okuma esaslarından olan ses vurgusuna yönelik değerlendirme-

81 İbnü'l-Cezerî, en-Neşr c.II, s. 22. (İbare aynen şu şekildedir: *أَنَّ مَخْرَجَ النُّونِ وَالتَّنْوِينِ: مَعَ خُرُوفِ الْإِخْفَاءِ الْخُمْسَةِ عَشَرَ مِنَ الْخَيْشُومِ فَقَطُّ وَلَا حِطُّ لَهُمَا مَعَهُنَّ فِي الْفَمِ لِأَنَّهُ لَا عَمَلَ لِلسَّانِ فِيهِمَا كَعَمَلِهِ فِيهِمَا مَعَ مَا يَظْهَرَانِ عِنْدَهُ*)

82 Bk. Ömer Başkan, “Bazı Tecvîd Kaidelerinin Tatbikindeki Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tarihten Günümüze Uluslararası Kıraat İlmî*, DİB. Yayınları, Ankara 2015, s. 420 vd.

83 Mısırlı, Tebliğ, s. 32-33.

84 Mesela bk., Ali Rıza Sağman, Sağman Tecvidi, s. 36-42; İsmail Karaçam, Kur'an-ı Kerim'in Okunma Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İFAV yay., İstanbul 1996, s. 463 vd., Çetin, Kur'an Okuma Esasları, s. 327 vd.



lerine dair şunlar söylenebilir: Bahsedildiği üzere ülkemizde dudak talimi kaidelerinden özellikle idğâm çeşitlerine ve dahi sakin harflere özgü kural ve uygulama bağlamında Arap âlemiyle tam tersi yönünde bir farklılık söz konusudur. Klasik kaynaklarda meseleye veri teşkil edecek atıfların bulunmayışı sebebiyle bireysel olarak deruhte edilecek doğru ya da yanlış değerlendirmesinden ziyade konunun ilmi bir heyet tarafından usulünce tartışılarak bir karara bağlanması uygun olan yoldur. Nitekim ülkemizde tilavet geleneğinin son dönem oldukça önemli üstadlarından addedilen İsmail Bayrı Hocafendi'nin de (ö: 1972) dudak talimine aşırı dikkat ettiklerine dair kıdemli talebelerinin tanıklığı meselenin şifahi geleneğimizde de bir iz düşümü olduğunu göstermektedir.

Sayın Mısırlı'nın temsili okuma esasları bağlamında yer verdikleri ses vurgusuna dair değerlendirmeleri de hayli ilginçtir. Nitekim ülkemizdeki yaygın yanlışlardan olarak tavsif ettikleri istiaze sıygasında “Euzu billahi mineşşeytanirracim” ibaresinde “و” harfi üzerinde yapıldığını iddia ettikleri vurgu ve duraksama, yine aynı şekilde “اياك” kelimesinde de zamiri ayıran tarzda yapıldığını beyan buyurdıkları duraksama, sekte benzeri bir okuyuş olarak tanımlanmakta ve eleştirilmektedir. Hâlbuki buralarda ön görülen vurgular, “Euzu billahi mineşşeytanirracim” ibaresinde “min” harf-i cerrinde, “اياك” kelimesinde de “Kâf” zamirinde değil sonraki kelimenin ilk harfi olan “Ayn”da yapılması yönündeki uygulamadır. Bu noktada Sayın Mısırlı'nın referans verdikleri alıntının da yanlış değerlendirildiği söylenebilir. Nitekim Senhûri'nin *Sinâatu't-Tecvid*'indeki “اياك” kelimesinde cühelânın yaptığı beş yanlışla dair uyarılarına ve bu beş yanlıştan birini; “elif üzerinde sekte” olarak saydığına dair atıf yapılan ifadesinin⁸⁵ tam da bu topraklarda yapıldığı üzere “ayn” da bir ses vurgusu yaparak ilgili ibarenin ايا كنعبد şeklindeki problemlili telaffuzunu engellemeye yönelik bir uyarı olarak anlamak çok daha mümkün görünmektedir.

SONUÇ YERİNE

Sayın Mısırlı'nın gerçekten uzun ilmi çaba ve uğraş sonucu hazırladığı anlaşılabilir bu tebliğinde, başlıktan itibaren çağdaş Arap tilaveti lehine bir tavır takındığı, bu tavrın bu topraklardaki tilavet geleneğine karşı bir ön yargıya dönüştüğü açıktır. Nitekim müzakere esnasında ilgili yerlerde açık

85 Senhûri, *Kitabu'l-Cami'l-Mufid*, s.259.



örneklerine de işaret edildiği üzere üslubun da bu yönde bariz bir nitelik arz ediyor oluşu bu ön yargının açık delili niteliğindedir.

Hâlbuki başlangıçta da tespit edilmeye çalışıldığı üzere mesele; aynı kitaba inanan ve aynı gayeyle bu kitabı öğrenen, okuyan farklı milletlere mensup müminlerin teşkil ettiği ümmetin geneline şamil bir hususiyet arz etmektedir. Bu durum geçmişte olduğu üzere gelecekte de inandığı kitabın dili olduğu için Arapça'yı ana dili gibi benimseyen pek çok farklı milletin -ilâ nihâye- aslı tarafı olduğu bir süreç olmaya da devam edecektir. Ayrıca bu milletlerden bir kısmı yüz yıllardır bu kitabın mümini olup Nazm-ı Celîl'in her veçhesini hayatla buluşturabilmek üzere asırlara şamil ilmi anlayış, muazzam bir sistematik ve bunlar üzerinden oluşturulmuş kurumsal yapıları haiz müstakil gelenek oluşturabilmiş toplumlardır. Hatta bazılarının yüzyıllar boyunca, sayılan bütün açılardan İslam Medeniyeti'ni dolayısıyla ümmeti tek başlarına temsil başarısına vasil oldukları bilinen bir husustur. Binaenaleyh ümmetin temel bir meselesi bağlamında; önemli bir birikime sahip olmanın ötesinde en azından belli dönemlerde de olsa ümmet adına müstakil bir gelenek teşkil edebilmiş aslı unsurları dikkate almaksızın çözüm üretme imkânı olabilir mi?

Bu takdirde pek çok meselemizde olması gerektiği üzere bu meselede de temel yaklaşım biçiminin; her tilavet geleneğini temsil salahiyetini haiz mütehasısların yer aldığı ilmi heyetler marifetiyle belirlenecek bir ittifak çerçevesine oturtulması elzemdir. Kanaatimizce şöyle bir süreç izlenmelidir: Öncelikle üst bir koordinasyon sistemi kurulmalıdır. Bu sistem dâhilinde meselenin farklı yönlerini belli bir çerçevede müzakere edebilecek uzmanlar heyetleri teşkil edilmelidir. Bu heyetler, usulünce tartışılıp belirlenen bir sistematik dahilinde bütün mümkün bilimsel verileri değerlendirmeli ve ittifak/icma edilen sonuçları hiçbir tilavet geleneğini ilzam etmeksizin ilan etmelidir. İhtilaf edilenleri de bütün ilmi gerekçe ve değerlendirmeleriyle ümmetin dikkatine sunulmalıdır. Böylelikle belli bir süreç dâhilinde ittifak edilen telaffuz biçimlerinin bütün farklı coğrafyalarda tahakkuku, ihtilaf edilen okuyuş biçimlerinin de bir ayrılık vesilesi, başka bir ifadeyle yüzyıllara şamil müstakil bir tilavet geleneğinin ilzam edilmesinin aracı olmaktan kurtarılması mümkün olur. Eğer bir müddet daha bu tartışma indi, bireysel mütalaalar üzerinden ve dahi "yanlış," vb. tavsiflerle örülü bir üslupla sadece belli tilavet geleneklerine hamledilerek devam ederse korkarım ki, ittifak mahalli olması gereken bir düzlem daha ayağımızın altından kayıp gidecektir.

Vallahu 'Alem.

YEDİNCİ OTURUM
TECVİD -II-

Oturum Başkanı
Yrd. Doç. Dr. Fatih ÇOLLAK
29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve
Din Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi

05 KASIM 2017
(09.30 – 11.00)

TECVİD İLMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TETİK*

GİRİŞ

Tecvid alanıyla ilgili en büyük eksiklerden biri de bu ilmin tarihine dair tüm zamanları kapsayan şümulü tek bir çalışmanın dahi yapılmamış olmasıdır. Mevcut eksikliği herhangi bir döneme hasretmek mümkün olmayıp, kısıtlı bilgiler vermenin ötesinde bu ilmin tarihî akışını ele alan, kapsamlı ve sistematik bir çalışma bulunmamaktadır. Tabakat kitaplarında, adı geçen müelliflerin yaşadıkları döneme ait bazı bilgiler tecvid gidişatını tanımlamada yönlendirici olsa da genele dair bir fotoğraf elde edebilmek mümkün değildir. Hâlbuki bir ilmin tarihsel evveliyatı, ilk olarak hangi problemler üzerine doğduğu, geliştiği ve olgunlaştığıyla ilgili malumat sahibi olma; niteliğini, fonksiyonunu belirlemede ana çıkış noktası olarak kendini göstermektedir. Çalışmamızı gerçekleştirmemizdeki temel gerekçe de bu eksikliklere bir nebze olsun çıkış yolu sunabilmektir.

Bu çalışmayla tecvid kurallarının en ince ayrıntılarını dahi tatbik ederek Kur'an'ı tilâvet etmenin bir abartı mı yoksa bir zaruret mi olduğu, bu kaidelerin tarihsel sürecin işlemleriyle mi yoksa tecvid âlimlerinin gereksiz dayatmaları sonucunda mı oluştuğu sorusuna yanıt aramayı da hedefliyoruz. Bu sayede tecvid ilmine sarılıp bunu talim etmeyi bir hayat tarzı hâline getirenlere yönelik kimi çevrelerce sıkça dile getirilen eleştirilerin makul ve yerinde mi yoksa bağlamından koparılmış gereksiz ithamlar mı olduğunu da deliller neticesinde çözüme kavuşturmayı amaçlamaktayız.

Çalışmamız, tecvidin bir ilim hâlinde nasıl neşet ettiği, geliştiği ve modern döneme kadar katettiği aşamaları kapsamaktadır. Hz. Peygamber'e Kur'an'ın

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi



Cebraîl lisanı ile nâzil olması ve ayetlerde işaret edildiği üzere vahyin bizzat kıraat eylemi ile aktarıldığının belirtilmesi, ister istemez tecvidin bu okumada var olup olmadığına yönelik sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Tecvidin henüz bir disiplin hâline gelecek olgunluğa erişmediği bir dönemde, günümüzdeki algıdan yola çıkarak tecvid vardır ya da yoktur diyebilmek mümkün değilse de tecvide delalet edebilecek numunelerin varlığına dair düşüncemiz bunları tespit etmeyi gerektirmektedir. Sonrasında ise bu döneme ait delillerden yola çıkarak cahiliye döneminde tecvidin nüfuzuyla ilgili tetkiklerde bulunacağız. Kur'an'ın inzâlinin Kureyş lehçesi ile olduğunu belirten rivayetler ilk dönemde bu lehçeye ait fonetik özelliklerin kullanıldığı sonucuna ulaşırsa da, tahminen Medine döneminin son iki yılında gelen yedi harf ruhsatı ile fonetik unsurlarda birtakım değişiklikler tezahür etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ile Medine'nin son dönemindeki değişikliklerin saptanması, tek tek ayetlerden bu farklılıklara delil getirmek mümkün olmasa bile en azından nasıl bir formülasyon geliştirildiğinin tayini gerekmektedir. Sonraki süreçte lahn olgusunun belirmesiyle dilbilim eserlerinde kendini gösteren fonetik unsurlar, kıraat eserlerinde de yerini almıştır. Böyleyken niçin tecvid eserlerinin ortaya çıkma ihtiyacının baş gösterdiği ayrıca sesbilimle ilgili faaliyetler çok daha önceleri varlık göstermişken bunların tecvid unsurları şeklinde değer bulmasının gecikmesindeki sebepler araştırma alanımızın sınırları içerisinde yer almaktadır. İlk tecvid eserinin günümüzdeki anlamıyla dertli toplu bir tarzda yazılmamasındaki nedenden, ilk tecvid konularının hangi eserlerde ne tür üsluplarla varlığını hissettirdiğine, tecvidin altın çağı olarak adlandırılan Endülüs döneminden tecvid tarihinin en otoriter şahsı İbnü'l-Cezerî sonrasına kadar her türlü faaliyet araştırma alanı içerisine dâhil edilecektir. Ayrıca güncel olarak bu ilme yapılan katkılar, modern sesbilim-tecvid ilişkisi ve günümüz dünyasında tecvid alanında ne tür çalışmaların yapılabileceği çalışmamızda yer alacak diğer konu başlıklarını oluşturmaktadır.

Çalışmamızda tecvid ilminin katettiği aşamaları kronolojik olarak ilk dönemden modern döneme varıncaya kadar taksim ederek genel tarihî akışını yansıtmaya çalışacağız.

1. BAŞLANGIÇ DÖNEMİ: NÜZUL ÖNCESİ VE SONRASI

Tecvid ilminin doğuşu her ne kadar sonraki dönemlere denk gelse de, o dönem için Arap dili fonetik kuralları olarak tanımlayabileceğimiz ses

unsurlarını, Kur'an öncesi ve sonrası olarak tayin etmek, araştırmanın konu dağılımının isabetli olması açısından gereklilik arz etmektedir.

1.1. Nüzul Öncesi Dönemde Tecvid

Nübüvvet döneminde dahi tilavetin vasfını günümüzdeki şekliyle yansı-
tıcı mahiyetteki bilgilerin yetersiz oluşunu göz önünde bulundurduğumuzda
nüzul öncesi döneme ait kısıtlı metinlere bakarak, "Şu şiirin ya da nesrin
şu kelimesinde Kur'an'a benzer şekilde şu tecvid kuralı uygulanmıştır dola-
yısıyla Kur'an tecvidinin dayanak noktasını cahiliye dönemi edebi birikimi
teşkil etmektedir." şeklindeki kesin bir sonuca varmanın muhal olduğunu
düşünmekteyiz. Böyle bir iddiada bulunabilmek için o dönemin sesli kültü-
rünü ayrıntılarıyla resmeden ses kayıtları, o dönemde dilde meydana gelen
ses olaylarını aktaran senet, tecvid kurallarının delilleriyle bizlere intikalini
sağlayan sözlü bir birikimin bulunması gerekmektedir ki, mevcut tablo bu-
nun imkânsız olduğunu gözler önüne sermektedir. Kur'an tilavetine verilen
bunca öneme rağmen tecvid kurallarının dahi kitâbî anlamda teşekkül etmesi
-elimize ulaşan en eski tecvid eseri olması bakımından- Hakânî'nin yazdığı
eserle kendini göstermekte iken IV. ve V. yüzyıllarda ortaya çıkmış tecvid ilmi
terminolojisini cahiliye döneminde aramak, Ebû Hanîfe zamanında ortaya
çıkan fıkıh usulü kavramlarını Hz. Peygamber'in hadislerinde aramakla
eşdeğerdir. Dolayısıyla Kur'an'da bile benzer şekilde bizzat metinler üzerin-
den giderek bir sonuca varmak mümkün değilken nüzul öncesi dönemde
aynı yöntemi uygulayarak tecvid kuralları uygulanmıştır şeklinde bir sonuç
beklentisinin anlamsız olacağını belirtmek isteriz.

Tecvid külliyyatında yapmış olduğumuz etraflı araştırmaya rağmen bu
döneme delil teşkil edebilecek kısıtlı bilgilerle yetinmek zorunda kaldık.
Örneğin, Hemezânî'nin *et-Temhid* adlı eserinde bir rivayet şu şekilde yer
almaktadır: "Araplar (Kur'an'ın nüzülünden önce) şiirleri/kasideleri med ile (rivayet
içerisinde uzatma anlamına gelen *تمطيط* ve *مد* kelimeleri ayrı ayrı geçmektedir)
deveye binerken, yere yayıldıklarında, çardak başlarında otururken ve daha birçok
durumda teğanni yaparak okurlardı. Kur'an nâzil olduktan sonra Nebî (s.a.s.)
şiir ile teğanni yapmak yerine Kur'an'ın onların adetleri hâline gelmesini istedi."¹

1 Hemezânî, Ebu'l-A'lâ el-Hasen b. Ahmed, *et-Temhid fi't-Tecvid*, (Tah.: Gânim
Kaddûri el-Hamed), Dâru Ammâr, Ammân 2000, s. 85. Benzer bir rivayet için
bk. Ebu Ömer Yusuf b Abdullah b. Abdilberr en-Nemrî, *el-İstizkar*, (Thk.: Sâlim
Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavvez), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut
1421/2000, VIII/240; Muhammed Şemsü'l-Hakk el-Azîm Abâdî Ebu't-Tayyîb,



Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla -her ne kadar günümüz Kur'an tilaveti için bir ölçü olmasa da- med olgusunun bir şekilde Arapların edebi selikalarında yerleşik bir hâlde bulunduğu sonucuna ulaşabiliriz

Bahsi geçen rivayetten aldığımız cesaretle şunları da ekleyebiliriz ki; İslamiyet'ten önce dilsel veritabanı bulunup nüzsulle birlikte Kur'an ifadelerinde yer bulan birtakım dilsel argümanlara rastlanması mümkün iken nüzsulle birlikte Arap dilinin ses boyutunun tecvid adı altında tamamen değişip başkalaştığına hükmetmek bizce bu dilin asli özelliklerini kökten değiştirmeye yönelik bir yorum olmaktan öteye geçemeyecektir. Hatta bu yorum "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın."² ayetinin içermiş olduğu beyana da taban tabana zıttır. Hem Allah'ın emirlerini açıklamak için Hz. Peygamber'in kullandığı dilin Arapça olduğunu savunmak hem de bu dilin özelliklerinin Arapların hiç bilmediği şekliyle Kur'an'la beraber tamamen yeni bir ses formatına büründüğünü savunmak bizce uzak bir ihtimaldir. Nitekim böyle bir durumda müşrikler tarafından, ayette Kur'an'ın Arapça indiği ifade edilmesine rağmen hiç bilmedikleri bir fonetiğe sahip olduğu yönünde bir itiraz dillendirilebilecektir ki, tarihsel veriler bu yönde bir başkaldırının varlığına şahitlik etmemektedir. Üstelik dildeki değişimin sadece ses boyutuna hasr edilmesini destekleyici bir delil de bulunmamaktadır. Ahmed ed-Davil bu konuyu çok açık ifadelerle savunma yolunu seçmektedir. O'na göre, "Kur'an Arapların dilleriyle nâzil olmuştur. Araplar ise alfabedeki harfleri sahib bir şekilde telaffuz etmekteydiler. Her ne kadar o dönemde isimlerini bilmeseler de ifadelerinde idğâma, izbâra, medde, ğunneye, kasr ve işmâma yer vermekteydiler. Kur'an'da bu unsurların yer bulması, dilin özünde bu hususların bulunmasının gerektirdiği bir sonuçtu."³ Kur'an'ın inzâliyle beraber bahsi geçen bu uygulamaların bir adı olmuş, kaideler tecvid adı altında bir mekanizmaya dâhil edilmiş akabinde ise tecvid kavram haznesi hiç olmadığı kadar genişlemiş ve gelişim göstermiştir.

Ses olaylarının ilk defa Kur'an'da sahnelendiğini düşünenleri bu fikre sevk eden âmil Kur'an'la daha çok tanınmaları ve sistematize edilmeleri olmalı-

Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, IV/240.

2 İbrahim, 14/4.

3 Ahmed ed-Davil, *Fennu't-Tertil*, Merkezi'l-Melik Faysal-Mucemme'u'l-Melik Fahd, Suudi Arabistan 1420/1999, s. 206.



dır. Hâlbuki tecvidin Kur'an'la belirli bir kimlik kazanması daha öncesinde olmadığı anlamına gelmemektedir. Bir karşılaştırma yapacak olursak; sarf, nahiv ve belagat ilimleri Kur'an'ın anlamının tespitine ön ayak oldukları için tecvidden daha elzemdir ve bunlar Arap dilinde daha öncesinde bilinmesine rağmen Kur'an'la tedvîn edilmiş ve bilimsel bir statüye erişmişlerdir. Buna rağmen bu ilimlerin zamansal bir fark gözetmeksizin Kur'an dışı diğer dil materyallerine sunulması önünde hiçbir engel, Kur'an öncesinde varlık gösterdiklerine dair bir kuşku bulunmazken Kur'an sonrası ses birikiminin Kur'an öncesinde de var olduğunu iddia etmek afaki bir düşünce olmasa gerektir. Hepsinden daha önemlisi kaideleri sadece Kur'an'a has kıldığımızda tecvid terimi henüz ilk dönemde ortada yokken harflerin tecvid ve tecvid dışılığı o dönemde hangi kavramlarla ifade edilecektir? Sözelimi ihfâ kuralının gerektirdiği bir hususla Hz. Peygamber ve sahabe döneminde Kur'an okuyuşunda karşılaşıldığında uygulanacak kuralı hangi kavram karşılayacaktır? Bu şartlar Kur'an'da gerçekleşirse ihfâ olur yoksa olmaz demek henüz o dönemde kendini göstermeyen bir kavrama işlev yükleme anlamına gelmeyecek midir? Kur'an'ın inzalinde dahi olmayan kavramları cahiliye döneminde arayarak tecvid bu dönemde uygulansaydı elimizde bu kuralların tatbik edildiğine dair senet olurdu şeklinde dönemdeki yapılanmalardan habersizce yapılacak yorumların bize hiçbir ilmi değeri bulunmamaktadır. Kur'an'ın indiği dönemde Arapların tecvide ilgili herhangi bir problemi bulunmamaktadır ve bu stabil yapıyı sağlayan asıl etmen Arapların inzalden önce edindikleri fonetik dil birikimidir. Sistematik düzeyde olmasa dahi ses kuralları bir şekilde lehçelerde uygulanmakta, Kur'an da bu birikimi arkasına alarak nazil olmaktadır. Fakat bu kuralların henüz o dönemde adı yoktur ve bu kuralların adlandırılmaya da ihtiyacı yoktur. Harflerin açık bir şekilde söyleyiş silüetini bozmaksızın seslendirilen her metin, içerisinde zaten tecvidi barındırmaktadır. Dolayısıyla o dönemde günümüzdeki anlamıyla tecvide ait kavramlar ve bu kavramların oluşturduğu bir sistem bulunmamaktadır. Bu sebeple dönemde olmayan kavramlara dair bir beklenti içerisinde olmak tarihsel şartları yeterince okuyamamaktan kaynaklanacaktır.

Kur'an'dan önce de tecvid kaidelerinin bir şekilde uygulandığına dair tezimizi Muhammed Hamidullah'tan gelen şu nakille teyit edebilmek mümkündür:

“Bazı müsteşrikler, bu kıraat ilminin, yani Arapça yazılmış bir yazıyı okuma sanatının Necd'den geldiğini iddia etmişlerdir. İddialarına göre; bugün dahi Necd



bölgesinden ve dış dünya ile hiçbir temasta bulunmamış olan bir Arap, Arapça yazılı bir metni tıpkı Kur'an'ı okur gibi okur. Şâyet Kur'an-ı Kerim bilinmeden bu Arap dinlenmiş olsa, Kur'an-ı Kerim okuduğu zannedilir. Bu müsteşrikler şöyle demektirler: 'Necd bölgesi asırlarca dış dünyadan kopuk vaziyette idi ve bunun için âdetlerini muhafaza etmişlerdir.'" Hamidullah her ne kadar hangi eserde müsteşriklerin böyle bir iddia ortaya attıkları bilgisine yer vermese de bu fikrin doğru olabileceğine işaret etmektedir.⁴ Telaffuz boyutuna dair müsteşriklerin iddialarını güzel sesle delillendirmeye çalışması birtakım problemler barındırır da, müsteşriklerden aktardığı görüş; İslam öncesi Necd bölgesinde herhangi bir nesri ya da şiiri okuma tarzıyla ortaya çıkan biçimle Kur'an inzal olduktan sonra kutsal metnin telaffuzu arasında bir farklılık bulunmadığını gözler önüne sermektedir. Bu görüşün müsteşriklerin Kur'an'ı alelade bir metinmiş gibi sunma çabalarının bir ürünü olduğu açıkça anlaşılabilir da, bu iddianın bizce Kur'an'ı tahrip edebilecek bir yönü bulunmamaktadır. Kur'an'ın icâzı sadece harflerin seslendirmesinde değil, aynı zamanda omurgasını oluşturan yapısal formunda saklıdır. Kapalı bir yapılanmaya sahip, telaffuz yetisi yozlaşmamış Necd bölgesinin fonetik özellikleriyle Arapça olduğu bizzat kendisi tarafından beyan edilen Kur'an fonetiğinin mutabık olması gayet doğal bir sonuçtur. Bu durum, sonradan adına tecvid denilen kaideler bütününe henüz bozulmaya yüz tutmamış cahiliye döneminde hükümler olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

4 Bu fikrin doğru olabileceğini ifade ettikten sonra kendisinin de başka bir görüşü olduğunu ileri sürmekte ve Kur'an'ı güzel sesle okumayla ilgili Yemenli olan Ebû Mûsa el-Eş'ârî'nin adının geçtiği iki rivayeti sıralamaktadır. İfadelerinin devamında Kur'an'ı güzel okuyan Necdli bir sahabe adına rastlanmadığına da değinmektedir. Hamidullah'ın aktardığı rivayetlerdeki ana tema; güzel sesle, makamla Kur'an'ın tilavet edilmesidir. Hâlbuki müsteşriklerin iddiaları makamla okumak değil, normal Arapça bir metnin Kur'an'a benzer kaidelerle okunmasıdır. Ayrıca buaradaki kastın sahih okuma kuralları bütünü değil de güzel ses olduğu kabul edilse bile, Necd bölgesinden kıraatıyla meşhur bir sahabe'nin çıkmaması toplumun genelinin sahih okumasına, tilavetinde bozulmaların görülmemesine engel değildir. Zira kapalı bir toplumdaki beklenen zaten budur. Bu sebepten olmalıdır ki Hamidullah, karşıt fikir ileri sürmesine rağmen ilgili görüşün makul olabileceğini de kabul etmek durumunda kalmıştır. Detaylı bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, (Çev.: İhsan Süreyya Sırma), Düşünce Yayınları, 1981, s. 16–18.

1.2. Hz. Peygamber ve Sahabe Döneminde Tecvid

Diğer peygamberlere okuma yazma bildiklerinden vahyin sadece yazınsal olarak resmi/şekli gelmişken, Hz. Peygamber'e resim değil telaffuzun bizzat kendisi nazil olmuştur ki, bu telaffuz özellikleri vahiyssel metin hangi dille inzal edilmişse o dilin fonetik izlerini taşımak zorundadır. Tecvid ise terminolojik anlamda Arap dilinin vahiyle kendini gösterdiği fonetik kaideler bütünü temsil ettiğinden vahyin ilk kaynağından çıkıp günümüzde varıncaya kadar tüm Kur'an telaffuz eylemlerinde yer etmiştir. Ne var ki, Hz. Peygamber döneminde bu ilmin bilimsel bir temelle icra edilmesine henüz ihtiyaç duyulmamaktadır. Arapların diğer milletleri i'lâ-yi kelîmetullâha davet eden yayılcı politikası bu zaman diliminde sonraki süreçte olduğu şekliyle kendini göstermediğinden sınırlı bir coğrafyada cereyan eden tilavet faaliyetleri lahn olgusunun bilimsel anlamda ele alınmasını gerektirmektedir. Dilin otantik durumu sınırlı birkaç hadise dışında büyük ölçüde korunmakta,⁵ dejenerasyona kapı aralayacak kullanımlara müsamaha gösterilmemektedir. Dolayısıyla o dönemde tecvidi karşılayan sahih Arap telaffuzu en üst seviyede tatbik edilmekte, bu aktif kullanımlar telaffuz yapısının genel itibarıyla korunduğunu göstermektedir. Ayrıca kavramlaşma süreci henüz tamamlanmadığından bizzat kuralların Hz. Peygamber tarafından isimlerinin anılarak tatbik edilmesini beklemek muhaldir. Bununla birlikte en temel tecvid kavramlarına dair bazı delillere rastlamak mümkündür.

Birincil Deliller

Hz. Peygamber'in Kur'an kıraatinde ön plana çıkan en temel unsur med olgusudur. Bazı rivayetlerden kıraatinin medli olduğuna dair delillere ulaşabilmek mümkündür. *Katâde'den rivâyet ettiğine göre, Enes'e Hz. Peygamber'in kıraatinin nasıl olduğu sorulduğunda "Medli idi." dedi ve besmeleyi okumaya başladı. Okurken Besmeledeki الرَّحْمَنُ بِسْمِ اللَّهِ , الرَّحْمَنُ ve الرَّحِيمِ kelimelerini uzatıyordu.*⁶ Musâ b. Yezîd el-Kindî'den rivayet edildiğine göre, Abdullah

⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 53.

⁶ Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Sahibu'l-Buhâri*, (Tah. Muhammed Zuheyr b. Nâsır), Dâru Tavki'n-Necât, Dimeşk 1422, *Fedâilul-Kur'an*, 29; Dârekutnî, *Sünen*, (Nşr.: Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Müessesetür-Risâle, Beyrut 1424/2004, II, 77 (Hadis no: 1177); Hâkim, *el-Mustedrek ala's-Sahîbeyn*, (Tah.: Mustafa Abdulkadir 'Âta), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, I, 358 (Hadis no: 852); İbn Hibbân, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîb-i İbn Hibbân*, (Tah.: Şuayb Arnavûd), Müessesetür-Risâle, Beyrut 1408/1988,



b. Mesûd bir adama Kur'an okutuyordu. Adam birdenbire **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ**⁷ **لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ** ayetini düz bir şekilde uzatmadan okudu. Bunun üzerine Abdullah b. Mesud, "Allah Resulü bana bu şekilde okutmadı." dedi. Bunun üzerine adam, "Peki nasıl okuttu?" diye sordu. Abdullah b. Mes'ûd adama, "Bana şu şekilde okuttu." dedi ve ayetteki **فُقَرَاءِ** kelimesini uzatarak okudu.⁸ Affân, Ümmü Seleme vâlidemizden Allah Resulü'nün kıraatini anlattığı bir hadiste besmeleyi okuyarak kıraatinin harf harf olduğunu, uzatılması gereken her harfi meddederek okuduğu bilgisini aktarmaktadır.⁹ Konu bağlamında işaret edilmesi gereken önemli bir hususu da hatırlatmadan geçmeyelim: Sırf bu hadislere dayanarak ilgili ayetlerde medd-i tabîi, meddi muttasıl ve meddi ârız kurallarının Resulullah tarafından isimlerinin bilinerek tatbik edildiğini savunmak anakronizme kapı aralamak demektir. Allah kelamı ve Peygamberimizin hadislerini anlamada sonradan meydana gelen ıstıhlara dayanmak en büyük hata sebeplerindedir.¹⁰

Nüzul öncesi dönemde birebir tecvid ilmindeki şekliyle uygulama alanı bulamayan med unsuruna, Kur'an'la birlikte sistematik kazandırılmıştır. Bizce Kur'an fonetiğini cahiliye döneminden en ayırt edici farklılık da burada yatmaktadır. Meddin Hz. Peygamber'in uygulamaları içerisinde yer alması o dönemde tecvidin tatbiki olarak uygulandığı ve tecvide ait

XIV, 223 (Hadis no: 6317); İbnu Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtul-Kebîr* (Tah.: Muhammed Abdulkâdir 'Ata), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, I, 323.

7 Tevbe, 9/60.

8 Celâluddîn es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Durrul-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., IV, 221; İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*, (Tah.: Necip el-Mâcidî), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1434/2013, I, 239; Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, (Tah.: Hüsâmeddîn el-Kudsî), Mektebetu'l-Kudsî, Kâhire 1414/1994, VII, 155; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Musnidü'd-Dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemu'l-Kebîr*, (Tah.: Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi), Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994, IX, 137; Hemezânî, *et-Temhîd*, s. 123-124.

9 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Sunenu'l-Kubrâ*, (Tah.: Muhammed Abdulkâdir 'Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, II, 77, (Hadis No: 2423).

10 İbn Teymiyye, Takiyyu'd-Dîn Ebu'l-Abbas Ahmed bi Abdu'l-Halîm, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, (Tah.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Mecme'u'l-Melik Fahd, Medine 1416/1995, XII, 107.

kavramların yavaş yavaş tekevvün etmeye başladığını göstermektedir. Hz. Peygamber döneminde tecvidin hiçbir şekilde uygulanmadığını savunan görüş sahiplerine sunulabilecek en esaslı delil, Peygamberimizin kıraatini med ile gerçekleştirdiğini bildiren bu hadislerdir.

Med olgusuna ilaveten vakf ve ibtida ilminin lafız boyutuna eğilen veçhesini tecvid ilmi içerisinde değerlendiren anlayış sahipleri hadiste Peygamberimizin her ayet sonunda vakf yaptığını delil kabul ederek, Allah Resulü'nün tecvidi tatbiki olarak uyguladığı görüşündedir. Ümmü Seleme'den Fâtiha suresindeki ayet sonlarında durarak sureyi tilavet ettiğine dair rivayetler¹¹ Hz. Peygamber'in okuyuşunda vakf ve ibtida ilminin aktif bir şekilde yer ettiğinin bir diğer göstergesidir.

İkincil Deliller

Hz. Peygamber'in Kur'an tilavetinde ön plana çıkan ilk unsur; hızlı okuyarak harfleri birbirine karıştıran, lafız odaklı tasarrufları önceleyerek mana derinliğini göz ardı eden okumalardan uzak, dinleyenin tane tane sayabileceği bir okuma biçimini sahabeye dikte etmeye çalışmasıdır. Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla peyderpey indirilen Kur'an'ın kendisine "tertil" üzere (ağır ağır, tane tane) okunduğu¹², aynı şekilde kendisinin de insanlara okuması gerektiği hatırlatılmış¹³, böylece Kur'an kıraatinde metodolojik bir tayin yapılmıştır. Bu ilahi fermanı kendisine şiar edinen Hz. Peygamber'in, sahabeye Kur'an'ı yavaşça okuduğunu ifade eden kavramlardan ilki "tertil"dir. Hafsa'dan rivayet edildiğine göre, *"Allah Resulü'nü, vefatından bir yıl öncesine kadar nafîle namazını oturarak kıldığını görmedim. Son zamanlarında nafîle namazını oturarak kılıyor, sureyi tertil üzere okuyordu. Ağır okumasından o oku-*

11 Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhâk, *Sunenu Tirmizî*, (Tah.: Beşşâr 'Avvâ Ma'rûf), Dâru'l-Ġârbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, *Fedâilul-Kur'an*, 23; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, (Tah.: Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut ty., Kitâbu'l-Hurûf ve'l-Kirâât, 1; Ebû Ubeyde, el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Heravî, *Fedâilul-Kur'an*, (Tah.: Mervân el-Atiyye v.dğr.), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 1415/1995, 156; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, (Tah.: Hüseyin Selîm Esed), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk 1404/1984, XII, 451, (Hadis No: 7022) ; Dârekutnî, *Sünen*, II, 86, (Hadis No: 1191); Hâkim, *el-Mustedrek*, II, 252, (Hadis No: 2909).

12 Furkan, 25/32.

13 Müzzemmil, 73/4.



*duğu süre kendisinden daha uzun sürelerden daha uzun olurdu.*¹⁴ Ebu'l-Esved el-Kureşî de, Hz. Peygamber'in Kur'an okuduğu zaman harfleri birbirinden ayırt ederek tertîl üzere okuduğunu rivayet etmiştir.¹⁵ Bu bağlamda Kur'an tilavetine damga vuran üsluplardan biri de "terassül" yani acele etmeksizin Kur'an'ı tilavet etmesi¹⁶ ve bunu ümmetine bir yöntem olarak sunmasıdır. Bu okuma şekline işaret eden bir rivayette Nâfi b. Ömer el-Cemhî (h.169), o da İbn Ebî Melike (h. 117), o da Hz. Peygamber'in hanımlarından naklettiğine göre, "*Kendisine Hz. Peygamber'in kiraati sorulduğunda 'Siz ona güç yetirmesiniz.' dedi. Bunun üzerine kendisine onu bize haber ver denildiğinde, Kur'an'ı terassül ile/ ağır ağır kiraat etti.*"¹⁷ ifadelerini kullanmıştır. Peygamberimizin Kur'an talimine esas olabilecek bir diğer kıraat şekli de, "tefsîr/her harfi açıkça beyan ederek"¹⁸ okuma yolunu tutmasıdır. Ebu'l-Esved el-Kureşî, Hz. Peygamber'in Kur'an okuduğu zaman harfleri birbirinden ayırt ederek (يفسر), tertîl üzere okuduğunu rivayet etmiştir.¹⁹

Tertîl, terassul ve tefsîr olmak üzere her üç okuma biçiminde de ön plana çıkan ana unsurun, Peygamberimizin Kur'an'ı acele etmeksizin, harf-

- 14 Müslim b. Haccâc, *Sabihu Müslim*, (Tah.: Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî), Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty., *Salâtul-Musafirîn*, 16; Tirmizî, *Salât*, 275; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Hasan Abdu'l-Mun'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, *Kıyâmul-Leyl*, 34; Mâlik b. Enes Mâlik b. Âmir, *Muvatta*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut/Lübnan, 1406/1985, *Kitâbu Salâti'l-Cemâ'at*, 21; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, (Tah.: Şuayb el-Arnaûd v.dğr.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, XVIV, 38 (Hadis No: 26441). Diğer rivayet için bk. İbn Hâcer el-Askalânî, *el-Metâlibul-Aliye bi Zevâidil-Mesânidi's-Semâniye*, (Tah.: Muhammed b. Mes'ûd v.dğr.), Dâru'l-Asime, Suudi Arabistan 1419, IV, 365, (Hadis No: 578); el-Firyâbî, Ebû-Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el- Hasan b. el-Müstefâd, *Fedâilul-Kur'an* (Tah.: Yusuf Osman Fadlullah Cibril), Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1409/1989, s. 207.
- 15 İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sulemî en-Nisâbü'rî, *Sabih*, (Tah.: Muhammed Mustafa el-A'zamî), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut ty., I, 263 (Hadis No: 523).
- 16 İlgili rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIV, 45-46, (Hadis No: 26451); XLIV, 70 (Hadis No: 26470).
- 17 İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbul-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, (Tah.: Kemâl Yûsuf el-Hût), Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1409, II, 256, (Hadis No: 8724); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIV, 70 (Hadis No: 26470).
- 18 Tirmizî, *Fedâilul-Kur'an*, 23; Ebû Dâvud, *Vitr*, 20.
- 19 İbn Huzeyme, *Sabih*, I, 263, (Hadis No: 523).

leri birbirine katıp karıştırmadan, her birinin hakkını vererek, tane tane okumak olduğunu söylemek mümkündür. Hz. Aişe'nin, "(Hz. Peygamber'in okuyuşunu) dinleyen birisi şayet harflerini saymak istese sayabilirdi."²⁰ rivayeti, Allah Resulü'nün Kur'an'ı tilavet biçimini en kapsamlı şekilde özetlemektedir. Muhtemelen Kur'an okuyuşundaki bu tavır, mana derinliklerine nüfuz edebilmenin temelini oluşturma amacına yöneliktir. Zira ağır okurken ayetlerin bünyesinde barındırdığı hakikatler üzerinde tefekkürün kapıları ardına kadar açılmış olacaktır.

Peygamberimizin okuyuşunda tecvidin kanıtlanması için bu tür ayrıntılı sunumlar gereklilik arz etse de²¹, sadece med unsurunu Kur'an içerisinde tatbik ettiğini gösteren rivayetlerin varlığı bile yeterlidir. Zira o dönemde diğer tecvid uygulamalarının bir adı yoktur ki, Peygamberimizden gelen hadislerde ihfâ, izhâr, iklâb vb. gibi kavramları aramak mümkün olsun! Bunun da ötesinde bu kavramların üst kimliği olarak tebarüz edecek "tecvid" konseptinin takribi dört yüz yıl sonrasında varlık gösterecek olmasına rağmen bizzat sahabeden "Peygamberimiz tecvidi uygulardı." biçiminde rivayetlerin gelmesine yönelik bir beklenti içerisinde olmak ve bu rivayetlerin yokluğuyla tecvidin yokluğuna hükmetmek tarihsel süreci okuyamamakla alakalı hususlardır. Aslında bütün bu girişimler tecvidi dilsel bağlamından soyutlayarak tamamen vahiyssel bir kimlik kazandırma endişesinin uzantılarından. Bir realitenin vahiyle tasdiki ona ayrıca bir değer kazandırır, fakat çıkış noktası dilsel olduğunda da lüzumsuz bir konuma sürüklenmesi gerekmez. Bizce tecvid, Kur'an telaffuzunda devreye girdiği için her ne kadar vahiyssel bir yapıya sahip olmuş olsa da çıkış noktası dilseldir.

1.3. Yedi Harf Ruhsatının Tecvide Etkisi

Kur'an, Hz. Peygamber'in Kureyş kabilesine mensubiyetinin bir uzantısı olarak bu lehçenin ses özelliklerine göre nazil olmuştur. Değişik lehçe-

20 İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr, (Tefsîru İbn 'Âşûr)*, Müessesetü Târihi'l-Arabî, Beyrut 1420/2000, XXIX, 243; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûbi't-Tevîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407, IV, 637; Nisâbüri, Nizâmu'd-Dîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, *Ğarâibu'l-Kur'an ve Reĝâibu'l-Furkân*, (Tah.: Zekeriyâ 'Umeyrân), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996, VI, 378.

21 Detaylar için bk. İbrahim Tetik, *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2016, s. 126-142.



leri telaffuz edenlerde Kureyşî lafızları telaffuz problemi belirince, Allah Resulü, sıkıntı çeken şahısların bahsi geçen sözcükleri kendi lehçelerinin ses özelliklerine göre telaffuz etmesine müsaade etmiştir. Kur'an'a anlam ve biçim yönüyle herhangi bir müşkül getirmediğinden olsa gerek bizzat Peygamberimiz, Kureyş kabilesindeki bazı ses kalıplarının dışına çıkmıştır. Başka bir ifadeyle Kur'an kıraatında lehçeler arası geçişe kendi uygulamasıyla müsaade etmiştir. Kendisi, yedi harf ruhsatının getirdiği bu yaklaşımla telaffuz açısından âdeta bir asla dönüş projesini başlatmıştır. Şöyle ki; normal şartlarda “یحیی” gibi elif-i maksûre ile son bulan sözcüklerde Kureyş lehçesine göre tilavet formu “tahkîk”²² olmakla birlikte, bir keresinde Hz. Peygamber'in bu kelimeyi imâle ile okuması üzerine, “*Ey Allah'ın Resulü, Kureyş lügati olmamasına rağmen siz imâle ile okuyorsunuz.*” denilince, “*Bu da dayılarımız Benî Sa'd'ın lügatidir.*”²³ şeklinde cevap vermiştir. Böylece Medine döneminin son iki yılına varıncaya kadar hâkimiyetini sürdüren Kureyş fonetiğindeki tekdüzelik, yerini yüzlerce farklılığın meydana geldiği yeni bir ses platformuna terk etmiştir. Her kabilenin kendi lehçesine göre okumasının önünün açılmasıyla birlikte aynı kelimedede öncesine nazaran birçok farklı seslendirme ortaya çıkmıştır.²⁴ Böylece sesler Kureyşî olmaktan çıkarak yerel unsurlarla yeni bir ses formatına sahip olmuştur. Mevcut zaman diliminde henüz ıstılahî bir adı olmayan tecvid dediğimiz ses unsurları kabilelerin kendi okuyuş özelliklerini yansıtmakta, harflerin birleşiminin doğurduğu ses olayları kabilelerin dil yetisiyle harmanlanmaktadır. Sahabe anlama etki etmeyen bu fonetik farklılıkları tatbik etmekte ve sonraki nesillere de bu birikimi aktarmaktadır. Mushaf'a yazılma imkânı olmamış, Kur'an'ın yazı formatına ters düşmediği, anlama da bir hâlel getirmediği için kırâat ulemâsı bu birikimi kendi geleneği içerisinde tilavet yoluyla devam ettirmiştir. Sonraki dönemde gelen tabiûn, tebeu tabiîn ve dönemde hayat süren kıraat imamlarına uzanan bir yelpazede fonetikler yazınsal olmasa da

22 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 388; Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, (Tah.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), el-Hey'etu'l-Mırsıyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire 1394/1974, I, 313; Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Muktebes mine'l-Lehecatî'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*, Mektebetu'l-Kâhire, Kahire 1978, s. 94.

23 Sehâvî, Ebu'l-Hasen Alemuddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed, *Cemâlu'l-Kurrâ' ve Kemâlu'l-İkrâ'*, (Tah.: Mervân el-Atiyye- Muhsin Ferâbe), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk 1997, s. 598; Suyûtî, *İtkân*, I, 314.

24 Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 48.

sessel bir birikim olarak yer edinmiştir. Daha sonrasında bu nakiller kıraat imamlarına kadar ulaşmıştır. İmamlar kendilerine nakledilen birçok lehçeye dayanan okumaları önce kendi süzgeçlerinden geçirmekte sonrasında gelen râviler de imamlara ait rivayetler içerisinde bir eleme yaparak kendi okuma şekillerini belirlemektedirler. Böylece kendilerine ait ferî-usûl farklılıklarına dayalı kıraat şeklini oluşturuyorlardı. Bunlar içerisinde tecvid ise usûl farklılıklarını karşılamaktaydı.²⁵

Tecvidi râvi fonetiğine dayandıran beyanatlarımızdan da anlaşılacağı üzere, ilk dönemlerde tecvidin kendi ayakları üzerinde duran bir yapılanmaya sahip olmayıp kıraat ilmi ile bağımlı ilişkiler geliştirmek durumunda kaldığı görülmektedir. Tecvid ilminin başlangıcı itibariyle kıraat ilmi ile iç içe olması sonuç olarak kendine ait bir ilim olmasına engel olmamıştır. Zira tecvidin özerk yapıya dönüşümü için o dönemde mevcut şartlar meydana gelmemiştir. Tecvid unsurları şifâhî olarak nakledilmekte, ilmî bir disiplini gerektirecek şekilde irdelenmeyi gerektirmemektedir. Dolayısıyla tecvidin disipline edilmesindeki asıl sürecin başlangıcı lahnin ortaya çıkışıdır. Çalışmamızın bu bölümünde önce özetle lahne, sonrasında tecvide yansıyan yönlerini tespitiye çalışacağız.

2. OLUŞUM DÖNEMİ: TECVIDİ GEREKTİREN ŞARTLAR

2.1. Tecvidin Oluşumuna Etki Eden Temel Problem

Tecvid kelimesinin ıstılahî anlamına erişmesinden önce tilavet vasfına delalet edebilecek şekilde çeşitli formatlarla kullanılması, ıstılahî anlamda şöhret bulmasına hazırlık sürecini temsil etmektedir. Nihayet İbn Mücâhid'in lahne yer verdiği bölümde bu ıstılahı kullanması artık lahn konusunun ele alındığı tüm tartışmalarda bu kavramın da bağlantılı bir şekilde yer edinmesiyle sonuçlanmıştır. İbn Mücâhid'in ifadelerinden de anlaşıldığı kadarıyla asıl amacı fonetik kurallar bütünü için bir çatı kavram tanılama uğraşısı değil, lahnin iki çeşidine dikkat çekmektir. Lahn-i hafiyi irapta yapılan halden soyutlayarak harflerin hakkını vermemeye hasretmesi²⁶ ve bununla

25 Ahmed Hâlid Şükrî-Muhammed Halid Mansur- Muhammed Ahmed Muflih el-Kadâ, *Mukaddimâtun fi'l-İlmi'l-Kırâât*, Dâru Ammâr, Amman 2001, s. 189.

26 Dâni, Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân, *et-Tabdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvid*, (Tah.: Ğânim Kaddûri el-Hamed), Dâru Ammar, Ummân 2000, s. 116; Enderâbî, Ebu Abdullah Ahmed b. Ebi Ömer, *el-İdâh fi'l-Kırâât*, (Tah.: Menâ 'Adnân Ğanî),



da tecvidi bağdaştırması dikkat çekicidir. Bu noktada sorulması gereken bir takım sorular şunlar olmalıdır: Lahn olgusunun celî ve hafî olmak üzere iki kısma ayrılması gerçekten gerekli midir? Eğer gerekliyse lahnin öncelikli olarak “celî” denilen bir kısmının oluşup sonrasında “hafî” diye adlandırılan yeni bir çeşidinin tebarüz etmesini doğuran temel gerekçe nedir? Lahn-ı hafî tam olarak neyi karşılamaktadır ya da neyin noksan yapılması durumunda lahn-ı hafî diye tabir edilebilecek sonuç ortaya çıkmaktadır?

Hicri IV. yüzyıla gelinceye kadar lahn kelimesi Kur’an’ın ve dilin orijinal yapısında görülen hataların genelinin adlandırılmasında kullanılmaktaydı.²⁷ İslamiyet’ten sonra Arap dilini telaffuz edenlerce lahnin bilinçsizce sıradanlaştırılması ve Arap dilinde görülen bozulmalar bütünü, âlimleri Arap dil kaideleri ve nahiv ilmi kurallarını derlemeye yönlendirdi. Toplumun telaffuz melekisinde yer etmiş bu olguyu bertaraf etmek amacıyla onlarca eser telif edildi. Bu eserler ses, yapı, cümlelerin terkîbi, i’râbın sıhhatinde harekelerin durumu vb. gibi birçok konuyu kapsamaktaydı.

Problemin baş göstermesinden İbn Mücâhid dönemine gelinceye kadar yapılan hatalar “lahn” adı altında genel bir isimlendirilmeye tabi tutulurken İbn Mücâhid tarafından yapılan kategorik ayrışmayla kavram farklı bir yapılanmaya kavuşmuştur. Ahmed b. Nasr eş-Şezâî’den yapılan rivayete göre İbn Mücâhid lahn olgusunu şu sözlerle ikiye ayırmaktadır: “*Kur’an’da lahn, celî ve hafî olmak üzere iki çeşittir. Celî i’râb hatalarını kapsamaktayken hafî olanı tecvidli telaffuz etmeye çalışırken harflerin hakkını vermemektir.*”²⁸ Rivayetten anlaşıldığına göre İbn Mücâhid, lahn-ı celî’nin bizzat i’rapta yapılan hatalardan teşekkül ettiğini savunmaktadır. Kendisinden hemen sonraki dönemde eser telif eden Sa’îdî biraz daha detaylı bir anlatımla lahn-ı celî’nin mansûbun ref’ edilmesi, mansûb ya da merfûnun kesrâ ile telaffuz edilmesi vb. durum-

(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Külliyyetu’t-Terbiye li’l-Benât (el-Mektebetu’ş-Şâmile Nüshası), Tikrît Üniversitesi, Irak 1423/2002, s. 351; İbn Sivâr, Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. ‘Ubeydullah b. Ömer, el-*Müstenir fi’l-Kırââtîl-Aşr*, (Tah.: Ammâr Emin), *Dâru’l-Buhûs li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İhyâi’t-Turâs*, Birleşik Arap Emirlikleri 1426/ 2005, I, 180.

27 Ezdâd kelimelerden olan lahn’in anlam derinliği için bk.: İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu’l-Fadl Cemâluddîn, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1993, XIII, 379.

28 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 116; Enderâbi, *el-İdâh*, s. 351.



*edilen harflerin hakkını vermek, harfleri mahreçlerinden çıkarmak ve lahn-ı hafî'den kaçınmaktır.*³⁵ şeklindeki yorumu da bu sonucu desteklemektedir. Dolayısıyla ilk dönemdeki tecvid anlayışı lahnin tüm çeşitlerinden uzak sahil bir okumaya denk düşmektedir.

İlk dönemlerde lahnin tecvide yansması daha çok mahreçler vasıtasıyla gerçekleşmekteydi. Harflerin mahreçlerine yönelik hataların ciddi boyutlara varmasa da daha ziyade “Eğribetu'l-'Arab”³⁶ adıyla anılan zenci kölelerde görüldüğü kaydedilmektedir.³⁷ Ashab içerisinde zikri geçen Suheyb ve Selmân gibi aslı Arap olmayanların yanlışları da harflerin mahreçlerini ilgilendirmektedir. Fakat bu hataların diğer terkîb ve i'râbtan müteşekkil lahn çeşitlerinde olduğu gibi bir genişliğinden söz edebilmek mümkün değildir. Harflerin mahreçlerinde kendini gösteren telaffuz hataları, daha ziyâde farklı milletlerin İslamlaşmasının akabinde Arap-Acem topluluklarının izdivaçları vasıtasıyla kendini gösteren lahnli okuma çeşitleriydi. Birçok Arap çocuğu Arap olmayan analardan doğduğu için bazı harflerin telaffuzunda ve yabancı söyleyiş tarzlarında onlardan etkileniyorlardı. Doğal olarak anneleri Arap dilinde kendi dillerinde alışık olmadıkları harfleri mahreçlerinden çıkaramıyor, çocukları da harfleri annelerinden duydukları şekliyle telaffuz etmeye alışıyorlardı. Hatalar zinciri sadece acem kitle ile sınırlı kalmıyor yabancılarla sıkı ilişkiler geliştiren Araplarda da kendini gösteriyordu. السلطان kelimesi yerine ما سعرت أهروري, ما شعرت denilecek yerde أحروري, اسلطان olan yerde هائن şeklindeki telaffuzlar mahreç yakınlığı sebebiyle aksana dayalı hatalı okumalarla ilgili kaynaklarda yer alan örneklerdir.³⁸

Arap dilinde ortaya çıkan lahnin Kur'an'ın tilavetine yansıdığı bilinmektedir. Lahn olgusunu ele alan eserlerde tecvide delil teşkil edebilecek boyuttaki hataların yani lahn-ı hafî örneklerinin celi kısmına göre kısıtlı olması, toplumdaki fertlerin tecvidin inceleme alanına giren hususları harfiyen yerine getirdikleri sonucunu doğurmamaktadır. Kendi söyleyiş özellikleriyle Kur'an

35 Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ*, 638.

36 Suyûtî, *el-Muzhibir fi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Envâihâ*, Tah: Fuad Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 368.

37 Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni Akademi Yay., İzmir 2006, s. 25.

38 Bu hatalarla ilgili değişik örnekler için bk.: Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1423, I, 79-80; Muberrred, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil*, (Nşr.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1417/1997, VI, 167.



kıraatine ister istemez müdahaleler gerçekleştiren Arap dışı unsurların, daha teknik bir konu olan ve tam olarak tecvidi karşılayan lahn-ı hafî'den uzak bir tilavet iddia ettiklerini savunmak gerçekçi bir yaklaşım olmasa gerektir. Dönem içerisinde lahn-ı celiye yönelik örneklerin çok olması ve lahn denildiğinde ilk olarak celi kısmının anlaşılması, lahn-ı hafînin celiye göre daha az problem teşkil etmesi, diğer bir ifadeyle lahn-ı celînin meydana getirdiği problem boyutunun lahn-ı hafîyi gölgede bırakmasıdır. Dönemin bilginlerinden lahnin celi kısmına esaslıca çözüm getiremeden hafîye yönelik tedbir almalarını beklemek bu gerçeği göz ardı etme anlamına gelecektir. Ayrıca tecvid ilmi faaliyetlerinin diğer ilimlere nazaran gecikmesini referans alarak, tecvidi ilim hüviyetinde sonradan meydana gelen, mesnetsiz bir alanmış gibi göstermeye yeltenmek, sürecin olması gereken şekliyle okunmamasının doğurduğu olumsuz bir sonuç olacaktır.

Lahne çözüm arayışları bağlamında nahiv kuralları tedvîn edilmiş, mushaf noktalanmış ve harekelenmiştir.³⁹ Kur'an'ın bizzat hattından kaynaklanan lahn ile okuyuşların ortadan kaldırılmasının hemen akabinde ses boyutunda kendini gösteren yanlışların tashih edilmesi gerekliliği kendini

39 Kaynaklarda irapta baş gösteren hataları önlemeye yönelik harekeleme sistemini geliştiren ilk kişinin Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin olduğu şeklinde genel bir eğilim mevcuttur. (Dâni, *el-Muhkem fi Nukati'l-Mesâbih*, (Tah.: İzzet Hasan), Dârü'l-Fikr, Dimeşk 1407, s. 3-4; İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, (Tah.: İbrahim Ramadân), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997, s. 61; Yûsuf, Muhammed Zâid Muhammed, *Tarihu Kitâbeti'l-Mushafîş-Şerif*, Müessesetü Ukaz, Cidde 1992, s. 80-81; Corcî Zeydân, *Medeniyeti İslâmiyye Târihi*, (Trc. Zeki Megâmiz), İstanbul 1329, III, 107 vd.) Bu defa da, metnin noktadan yoksun ve birbirine karışma ihtimali mevcut harflerinin telaffuzunda bir takım hatalar kendini göstermiştir. Ebu'l-Esved tarafından geliştirilen noktalama sistemini tüm Kur'an'a tatbik ederek görsel benzerlik taşıyan harflerin birbirinden ayırt edilmesini sağlamışlardır. (İsfehâni, Hamza b. Hasan, *Kitâbu't-Tenbih 'ala Hudûsi't-Tashif*, (Nşr.: Muhammed Es'ad Talis), Daru Sâdır, Beyrut 1412, s. 27-28.) Her ne kadar noktalamanın bir düzene oturmasıyla görsel benzerliğe sahip harflerin ayrımı sağlanmış olsa da; noktanın, hem harekelerin belirlenmesinde hem de benzer harflerin ayrımında tek ayrıç olarak kullanılması, okuma hatalarına kapı aralamıştır. Kur'an okumaya vakıf olmayanlarca harekeler nokta, noktalar da hareke yerinde kullanılır olmuş ve Kur'an kıraatinde karmaşa ortamı doğmuştur. (Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*, İlahiyât, Ankara 2004, s. 330.) Böyle bir karmaşayı bertaraf etmeye yönelik köklü adımların atılması bilincinden hareketle Halil b. Ahmed, günümüze varıncaya kadar aktif bir kullanım ağına sahip olan harekeleme ve noktalama sistemini pratik simgeler kullanarak geliştirmiştir. (Dâni, *Muhkem*, 49 vd.)



göstermiştir. II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dilbilim eserlerinde varlığını göstermeye başlayan sesbilim konuları artık tecvidin muhtevasına dâhil olan hususların yavaş yavaş kitâbî mecrada kendine yer bulmaya başladığının göstergesi olacaktır.

2.2. Tecvid Unsurlarının Farklı Platformlarda Yer Bulması

2.2.1. Dilbilim Eserleri

İlk dönem dilbilim kitaplarında tecvid ilmine delil teşkil edebilecek birçok argümanın varlığına şahitlik edebilmek mümkündür. Bu dönemde harfler asli ve ferî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Harekelerin niteliklerine dair bilgiler verilmiştir.⁴⁰ Mahreç bölgeleri; boğaz, cevf, dil, dudak, hayâşim şeklinde tayin edilmiş ve her birinden hangi harfin çıkacağına dair malumatlar sunulmuştur.⁴¹ Harflerin lâzımî ve ârizî olmak üzere sıfatlarının birçoğuyla ilgili bahis açılmıştır.⁴² Tecvid eserlerinin henüz kaleme alınmadığı bir dönemde sesle ilgili birçok unsurun yer etmeye başladığı, istilâhî kullanımların büyük ölçüde şekillendiği görülmektedir.

Dilbilim eserlerinin tecvid açısından en önde gelen sıkıntısı, Kur'an tilavetine malzeme sunabilecek şekilde konuların işleniş ve sistematik tayininde birtakım mahzurlar barındırmalarıdır. Zira eserlerde ele alınan konuların tümü dilbilimsel bir malzeme olacak şekilde inceleme alanına dâhil edilmiştir. Yoksa amaç bir şahsın Kur'an kıraatinde karşılaşacağı sıkıntılara pratik olarak çözüm sunma çabaları değildir. Bundan dolayı her ne kadar tecvid öğelerinin temeli dilbilim eserleri ile atılsa da bizzat bu eserlerden yola çıkarak Kur'an'ı okumaya kalkışmak, okumanın niteliğini saptayabilmek mümkün değildir.

40 Harflerle ilgili olarak bk. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, (Tah.: Mehdi el-Mahzûmî), İbrahim es-Samurâî, Mektebu'l-Hilâl, yy. ty., I, 48; Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (Tah.: Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 2013, IV, 431; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth, *Sirru Sinâ'ati'l-İrâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1421/2000, I, 55.

41 el-Halîl, *Ayn*, I, 57, 58; Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 102, 433-435; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tebzîbu'l-Luğa*, (Tah.: Muhammed 'İvaz Mir'eb), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, I, 40; İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *Esbâbu Hudûsi'l-Hurûf*, (Tah.: Muhammed Hasan et-Teyyân-Yahyâ Mîr 'Alem), Matbû'atu Mecme'î'l-Luğati'l-Arabî, Dimeşk ty., s. 83-85; İbn Dureyd, Ebûbekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî, *Cemberatu'l-Luğa*, (Tah.: Remzî Munîr Ba'lebekkî), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, I, 42-45;

42 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Tetik, *Tecvid Tarihi*, s. 185-199.

Henüz tecvid adı altında müstakil bir ilim dalı oluşmamasına karşın dilbilim eserlerinde, bu ilmin muhtevasına dâhil olan konularla ilgili bir tartışma ortamının da şekillenmeye başladığını söylemek mümkündür. Bu tartışmalar sonraki dönemlerde tecvidin kıraat ilminden farklı olarak bir rivayet değil dirayet ilmi olduğu düşüncesinin tüm müelliflerce benimsenmesine de ön ayak olacak niteliktedir. Tecvidin bir dirayet ilmi olduğu yönünde deveran eden telakkilerin tümündeki ortak mefhum, ses olgularının âlimlerin şahsi kanaatlerine dayanmasıdır ki bu anlayış, kadim dönem dilbilimcileri tarafından inşa edilmiştir. Buna göre her müellif ele aldığı konuya kendi perspektifine göre bir yorum getirmiş, kimi zaman birbirlerini destekledikleri, kimi zaman ise taban tabana zıtlık arz eden bir ortamın şekillenmesinde yönlendirici olmuşlardır.

Tecvid âlimleri kendilerine ulaşan ses birikimini kendi süzgeçlerinden geçirerek konuya Kur'an kıraatine konu olabilecek şekilde bir düzenleme getirmişlerdir. Bu yönüyle tecvid ulehasının tamamen bir taklit içerisinde oldukları ve dilbilim eserlerindeki mevcut malzemeyi olduğu gibi eserlerine aktardıkları şeklinde bir sonuca erişmek mümkün değildir. Zaten dilbilim eserlerinin sunduğu bilgiler ile Kur'an'ı okuyabilmek mümkün olsaydı tecvid eserlerinin varlığına ihtiyaç duyulmazdı. Hâlbuki bu eserlerin yazılmasına şiddetle ihtiyaç duyulmuş, tecvid müktesebatı bu boşluğu doldurma amacıyla kendini gösterir olmuştur.

2.2.2. Tefsir ve Kıraat Eserleri

Ses unsurlarının yer bulduğu yerlerden biri de tefsir çalışmalarıdır. Elimize ulaşan ilk tecvid eseri öncesi tefsirlerde; Mücâhid (h. 103), Mukâtil b. Süleyman (h. 150), Sufyân es-Servî (h. 161), Yahyâ b. Sellâm (h. 200), Abdürrezzâk es-San'ânî (h. 211) gibi müelliflerce kaleme alınan çalışmalarda, tecvid unsurlarının varlığına yönelik yaptığımız araştırmada kapsamlı bir bilgi birikimine rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. İlk eser öncesi tefsir birikiminde materyale ulaşabildiğimiz tek eser Tâberî'nin *Câmi'ul-Beyân*'dır. Çağındaki tüm ilim dallarında uzmanlaşmış engin bir bilgi ve kültür sahibi olan Taberî'nin (h. 310) tefsirinde tecvide materyal sunabilecek bazı numunelere rastlamak mümkündür.⁴³ Filolojik tefsirler ise

43 Örnekler için bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî, *Câmi'ul-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, (Tah.: Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, XXIV, 250; III, 91; II, 224; II, 130.



bu meyanda daha fazla malzeme elde edebileceğimiz yerlerdir. Ferrâ'nın⁴⁴, Ahfeş'in⁴⁵, Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'an*ları, İbn Kuteybe'nin *Te'vilu Muşkilil-Kur'an*⁴⁶ adlı eseri bunlardan bir kaçıdır. Filolojik tefsirler içerisinde bir taksimat yapmak gerekirse Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'an*'ı, ses unsurları açısından en münbit çalışmadır. Zeccâc'ın bu çalışmasında örneğin Nisâ/158'de geçen “بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ” ifadesinde günümüzde idğâm-ı mütekâribeyn adıyla bilinen idğâm çeşidini sadece “idğâm” kelimesiyle yansıtmayı tercih etmektedir. Zira bu dönemde henüz kavramsallaşma süreci kemale ermemiştir. Zeccâc ayrıca bu ayette اللام harfinin الراء harfine idğâm edilebileceğini, mevcut kıraatin bu şekilde olduğunu ifade etmekte gerekçe olarak da bu iki harf arasındaki mahreç birliğini göstermektedir. Ayrıca râ harfi lâm harfine göre içerisinde tekrîr gibi bir sıfat da bulundurduğundan daha mutemekkin/yerleşik bir harftir. Bundan dolayı burada اللام harfinin الراء harfine idğâmı tercih edilir. Harflerin iki ayrı kelimedede olduğunu göz önünde bulundurup idğâm etmemek de câizdir.⁴⁷ Müellifimiz buradaki idğâmın yapılma sebebini kendince birtakım sebeplere bağlamaktadır. Örneğin, niçin الراء harfi اللام harfine idğâm edilmemekte iken tersi bir durum gerçekleşmektedir? Bu hususu الراء harfinin daha güçlü, yerleşik bir harf olmasıyla ilişkilendirmekte, الراء harfinde tekrîr sıfatının bulunduğunu ifade etmekle de bu görüşünü perçinlemektedir. Zeccâc'ın ifadelerinden vakıya tamamen dilsel endişelerle yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Filolojik tefsirlerin ses konularına yaklaşımı genel itibariyle sistematik olmaktan uzak, açıklamaya gereksinim duyulması esnasında özet bir surette değinmeler şeklinde eserlerde yer bulmaktadır. Bu durumu filolojik tefsirlerin bir eksikliği olarak görmek yerine amacıyla uyuşmamanın doğurduğu kaçınılmaz bir sonuç olarak değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır. Ayrıca dilbilim eserlerinde olanca genişliğine rağmen ses konularının gereksizce tekrar edilmesi

44 Örnekler için bk. Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh b. Manzûr, *Me'âni'l-Kur'an*, (Tah.: Ahmed Yusuf en-Necâti, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettah İsmâil eş-Şelebi), Dâru'l-Mısriyye, Mısır ty., I, 172, 215, 368; II, 289, 353.

45 Örnek için bk. Ahfeşu'l-Evset, Ebu'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî, *Me'âni'l-Kur'an*, (Tah.: Hudâ Mahmûd Kur'â'a), Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire 1411/1990, I, 24.

46 Örnek için bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Te'vilu Muşkilil-Kur'an* (Tah.: İbrahim Şemsuddîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., 18.

47 Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Sirrî, *Me'âni'l-Kur'an ve İrâbuhû*, (Tah.: Abdülcelil Şelebi), Alemu'l-Kutub, Beyrut 1988/1408, II, 129.



bu tefsirler açısından eleştiriye de sebep olabilecektir. Bu hakikatin farkında olan filolojik tefsir müellifleri işledikleri konuların diğerleriyle bağlantısını kurma, konuları detaylandırma, amaçlandırma ve gerekçelendirme ihtiyacı hissettiklerinde kifâyet miktarınca sesbilim alanıyla ilişkilendirmişlerdir. Konuların gerek işleniş şekli gerekse içerikleri tecvid ilmine dilbilim eserlerinin sunduğu katkıyı sunmaktan uzak olsa da en azından tecvid ilminin müstakil bir yapıya bürünmesinden çok daha önceleri filolojik tefsirlerde sese ait öğelerin yer bulması, tecvidin ilişki içerisinde olduğu ilimlerden kopup bağımsızlığa erişme sürecini yansıtmaya açısından kayda değerdir.

Kıraat, tecvid ilmine esas olabilecek nitelikteki ses öğelerinin yer aldığı bir diğer ilim dalıdır. İlk tecvid eseri olan Hâkânî'nin kasidesi yazılmadan önce bu eserler içerisinde telif edilip günümüze ulaşabilen en eski kıraat eseri, tahkiki Şevki Dayf tarafından yapılan İbn Mücâhid'in (h. 324) *es-Seb'atu fi'l-Kırâât* adlı çalışmasıdır. İbn Mücâhid'in kıraat eserinde ses konuları belirli bir intizama sahip olmayıp kitabın çeşitli bölümlerine serpiştirilmiş durumdadır. Filolojik tefsirlere nazaran idğâm,⁴⁸ med ve kasr,⁴⁹ idğâm-ı mütemâsileyn,⁵⁰ tenvîn ve sâkin nûn⁵¹ gibi bablarda tecvidle ilintili konulara bölüm başlıkları altında rastlayabilmek biraz daha kolay olmasına rağmen eserin adlandırılmasından da anlaşılabilceği üzere müellifin asıl amacı kıraat ilmi alanında telif vermektir ve tecvid alanından sayılabilecek sınırlı sayıdaki konulara sırf kıraat ilmiyle bağlantısını kurmak amacıyla değinmiştir. Ayrıca İbn Mücâhid'in ses konularına bakışını yansıtan birçok görüşü bulunmaktadır ki, bu değerlendirmelerini eserinde bulabilmek mümkün değildir. Bu fikirler muhtemelen ya İbn Mücâhid'in kaybolmuş bir eserinden yapılan derlemeler ya da şifâhî olarak talebelerine aktardığı bilgilerin kayıt altına alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Zira talebesi Ebû Bekr eş-Şezâî'nin ve Dâni'nin kendisinden yaptığı nakiller meşhur olup gerek kıraat gerekse tecvid ilmi külliyatında yerini almıştır.

Günümüze ulaşan ilk tecvid eseri sayılan Hâkânî'nin kasidesinden önce elimizdeki eserlerden *Kitâbu's-Seb'a*'da İbn Mücâhid'in kıraat farklılıklarını sunma amaçlı giriştiği eylemlerinde izhâr, ihfâ ve idğâmın birçok çeşidiyle

48 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, s. 113.

49 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, s. 134.

50 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, s. 125.

51 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, s. 125.



ilgili vb. ses konularıyla bağlantılı örnekler sunmaktadır.⁵² Ses konularına bakış açısından ortaya çıktığı kadarıyla, Kur'an okumaya niyetlenen Arap olmayan biri ya da halk tabakasından bir Arap'ın sırf bu eseri ya da sonraki yakın süreçte yazılan kıraat eserlerini kendine dayanak kabul ederek Kur'an'ı okuyabilmesi, içerisinde ciddi meşakkatler barındırmaktadır. Zira kıraat eserlerinin en temel amacı, râvilerine isnaden bir imamın diğer imamlardan farklı olduğu noktaları tespiti meyletmesidir. Bu bağlamda kıraat eserlerinin tecvid/fonetik ve yazıda simgesel farklılığı bulunan ihtilaflar arasında bir farklılık gözetmediği, içeriklerinin doğrudan tecvidli okuyuş tarzına yönlendirmediği görülmektedir. Bir diğer problem ise, tecvid açısından bu eserlerde konulara sistematik bir yaklaşım getirilememesi ve Kur'an kıraatinde karşılaşılabilecek tüm fonetik kaidelere değinilmemesidir. Bu tablo Kur'an'la ilk defa muhatap olan Arap dışı unsurların ya da Kur'an'ı okumada maharet kesp edememiş Arap toplumlarının salt bu eserler üzerinden gittiklerinde sıkıntıya düşmelerine neden olmuştur. Günümüze ulaşan ilk tecvid eseri yazılmadan önce elimizdeki mevcut kıraat eserinin tecvid açısından kısır bir döngüye sahip olması ve yukarıda bahsi geçen problemleri bünyesinde barındırması kanaatimizce sistematik tarzda tecvid eserlerinin meydana gelme sürecini hızlandırmıştır.

3. TECVID İLMİNİN MÜSTAKİLLEŞMESİ

Günümüze ulaşan ilk tecvid eseri olarak bilinen Hâkânî'nin kasidesinden çok daha önceleri tecvid disiplininin muhtevâsına dâhil olan konulardan birçoğunun muhtelif kitaplar içerisinde yer edindiği görülmektedir. Buna göre ilk tecvid eseri öncesi fonetik çalışmaların serencamını şu şekilde sunabilmek mümkündür:

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tecvid kelimesi ıstılâhî anlamıyla ilk olarak Muhammed b. Sahnûn (h. 256) tarafından kullanılmıştır.⁵³ Bu dönemi kabataslak Hicrî III. yüzyıl olarak tayin edebilmek mümkündür. Eser başlığında herhangi bir şekilde tecvid ismi geçmese de içerik olarak harflerin telaffuzlarından bahseden eserlerin bu tarihten çok daha önceleri varlık gösterdiği bilinmektedir.

52 İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Sab'*, s. 119, 125, 126, 646.

53 İfade kitap içerisinde şu şekilde yer almaktadır: وقد أصرّف القراء همّتهم إلى تقويم وتجويد القراءة وتصويب ضبطها، دون معرفة أحكامها الحروف، Muhammed b. Sahnûn, *Kitâbu'l-Ecvibe*, (Tah.: Hâmid 'İlvîni), Dâru Sahnûn, Tunus 2000, s. 384.



(h. 220) tarafından yazılan *Urcûze havle Tilâveti'l-Kur'ân*⁶¹ adında bir eser bulunmaktadır. Meslektaşlarının izinden giden Ahfeşu'l-Evsed (h. 221) de *Kitâbu'l-Esvât*⁶² adında bir eser kaleme almıştır. İbn Zekvân (h. 242) bu döngüden bir nebze olsun kurtularak *Kitâbu mâ Yecibu 'alâ Kârî'l-Kur'ân 'inde Hareketi Lisânih*⁶³ adında bir eseri alana kazandırma başarısını göstermiştir. Ayrıca el-Câhız'ın (h. 255) konuşma bozukluğu (pelteklik), sesler, Arapça'da kelime dizimi ve harflerin kelime içersindeki tekrarından söz ettiği *el-Beyan ve't-Tebyin* adlı çalışması dönemin dikkat çeken bir diğer çalışmasıdır. Dönem içerisinde filozof, tabip ve bilgelerin de sese ayrıca ehemmiyet gösterdikleri görülmektedir. Bunlardan ilki, sesler üzerine birkaç tane ilmî eser ortaya koyacak düzeyde konuya ilgi gösteren Arap filozofu el-Kindî'dir (h. 260).⁶⁴ Kindî'nin bu alandaki eserlerinin başında ise *Risâle fi İstibrâci'l Mu'ammâ* adlı risalesi gelir. Kendisine ait seslere dair, günümüzde konuşma problemleri (Troubles de la parole) olarak adlandırılan, sesin pratik yönüyle alakalı, *Risâletu'l-Luşğa* isimli dikkate değer başka bir çalışması daha bulunmaktadır.⁶⁵ Bir önceki müelliflerin tercihlerini kendilerine temel alan İbn Ebu'd-Dünyâ (h. 281) *Kitâbu'l-Esvât*, Lu'lû'î ise *Kitâbu'd-Dâd ve'z-Zâ*⁶⁶ adında eserler yazmışlardır. Klasik dilbilim eserlerinde tecvid olgularını araştırırken sıkça referans gösterilebilecek Muberrred'in (h. 286) *el-Muktedab* isimli eserinde de birçok ses konusuna ulaşabilmek mümkündür. Bunlara ilaveten gerek bu asırda gerek sonrasında, tefsîr ve filolojik çalışmalarda ses birikimi dağınık bir vaziyette yer etmiştir.

Tecvid adını taşıyan ilk eser, hicri IV. asırda Muhammed İshâk b. Ahmed b. İshâk b. Nâfi' el-Huzâ'î el-Mekkî (h. 308) tarafından *Musannef fi*

61 Eserin el yazması nüshaları için bk. Komisyon, *el-Fibrîşûş-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmîyyi'l-Mabtût: 'Ulûmu'l-Kur'ân: Mabtûtâtut-Tecvid*, Mecma'u'l-Meliki li-Buhûsi'l-Hadarati'l-İslâmiyye, Amman 1986/1406, I, 11.

62 El-Bâbânî, *Hedîyyetu'l-Arifîn*, I, 388; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1392.

63 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Mektebetu'l-Musennâ, Beyrut ty., VI, 21; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, (Nşr.: Gotthelf Bergsträsser), Mektebetu İbn-i Teymiyye, Kâhire 1351, I, 405.

64 Günümüze ulaşan ilk tecvid eseri sonrası Farabî ve İbn Sinâ tarafından ses çalışmaları devam ettirilmiştir. Detaylı bilgi için bk. et-Tayyân, *Araplarda Sesbilim*, s. 309-312.

65 et-Tayyân, *Araplarda Sesbilim*, s. 308.

66 Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, I, 139; el-Bâbânî, *Hedîyyetu'l-Arifîn*, I, 58.

*Tecvidi'l-Kur'ân*⁶⁷ adıyla kaleme alınmıştır. Ne var ki bu yüzyılın başlarında henüz tecvidin fonetik bir birikimi temsil eden kullanımları mevcut olmadığından bu kitap isimlendirmesinde yer eden tecvid kelimesini, Kur'an okumayı güzelleştirme anlamını taşımakla birlikte bir disiplinin karşılığı olarak benimsemek mümkün değildir. Çünkü tecvid, fonetik birikime işaret eden kavramsal dolgunluğu hicri V. asırda edinecektir. Ayrıca bundan önceki eserlerde tecvid kelimesinin geçmemesi içeriklerinin tecvide hitap etmediği sonucunu doğurmamaktadır. Zira İbnü'l-Cezeri'nin ilk tecvid eseri olarak tanıttığı ve Hâkânî (h. 325) tarafından yazılan *Kâsîde*'de herhangi bir şekilde kelimeye vurgu bulunmamaktadır.

İbu's-Serrâc'ın (h. 316) *el-Usul fi'n-Nabv* ve *Risâtetu'l-İştikâk*'i; İbn Dureyd'in (h. 321) *el-Cemhere*'si ayrıca Ebû Hâtim er-Râzî'nin (h. 322) med harflerinin seslerinden bahsettiği ve her iki dilin sesleri bakımından Arapça ile Farsça'nın karşılaştırmasını yaptığı *ez-Zinet*⁶⁸ günümüze ulaşan ilk tecvid eseri öncesinde kaleme alınan fonetik içerikli diğer eserler olarak literatürde yerini almaktadır.

Dilbilim, filolojik tefsirler ve kıraat kitapları arasında kendine yer bulan bu kadar ciddi bir birikimin oluşmasına rağmen tecvid adı altında müstakilleşecek yeni bir ilim çeşidine ve bu alanda telif edilecek kitaplar bütününe ihtiyaç duyulmuştur. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Acaba bu ilmin orta çıkışı daha önceki eserlerin uzantısı şeklinde bir tesadüf eseri mi gerçekleşmiştir, yoksa gerçekten bir ihtiyacın tecellisi olarak mı neticelenmiştir? Bu soruya verilecek cevabın ilk tecvid eseri öncesi yapılan çalışmaların genel karakteristiğinin tanımlanmasında saklı olduğunu düşünmekteyiz. Buna göre hususi tecvid eserlerinin ortaya çıkışını hızlandıran şartların genel özelliklerini şu şekilde özetleyebilmek mümkündür:

1. Günümüze ulaşan ilk tecvid çalışması öncesi eserlerin geneline baktığımızda özel olarak kaideleri ele alan herhangi bir eserin bulunmadığı görülmektedir. Tecvide ilişkin birçok unsur mevcut olsa da gerek tefsir birikimi gerekse dilbilim eserlerinin ilgili yerlerinde bölük pörçük, serpiştirilmiş bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Bu sebepten Kur'an okumadaki mevcut kaidelerin detaylıca yer aldığı tüm konular, ilk olarak şümüllü tecvid eserleri arasında yerini almaya başlamıştır.

67 Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, II, 230.

68 et-Tayyân, *Araplarda Sesbilim*, s. 307.



2. Dilbilim ve kıraat eserlerinde yer alan tecvid unsurlarına sistematik bir üslup dâhilinde yaklaşım getirilememiştir. Konular tecvid ilminin birçok yönüne ışık tutacak mahiyette işlense de tecvid bilgilerini edinmek isteyen şahıslar için Kur'an tilavetinde kullanılmak üzere, Kur'an'ı okuma esnasında karşılaşılabilecek tüm problemlere cevap olabilecek nitelikte bir üsluptan bahsedebilmek güçtür. Dilbilim, filolojik tefsir ve kıraat kitaplarının ses unsurlarına yaklaşımları, baş gösteren problemleri kendi perspektifinden ele alma biçiminde şekillenince sırf Kur'an'ı okumayı amaçlayanlar için yeni bir metodoloji geliştirme ihtiyacı duyulmuştur. Böylece ses konularına getirilen tali yaklaşımın önüne geçilmiştir.

3. Tecvid eserlerinden önce yazılan dilbilim ve kıraat eserlerinde ses konularına dair tartışma ortamının bulunması, Kur'an harflerinin telaffuzunda olması gereken nihai seslendirme biçiminin müstakil eserlerde tespit edilme ihtiyacını doğurmuştur. Mezheplerin görüşlerinin pratize edilmesi için yazılan ilmihal kitaplarına benzer şekilde tek bir imamın okuyuş özelliklerini yansıtan ya da ses konularına dilbilimcilerin ulaştıkları nihai fikirlerle yaklaşma ihtiyacı, tecvid eserlerinin telif edilme gereksinimini iyiden iyiye hissettirmiştir.

4. Tecvid eserlerinin ortaya çıkmasındaki en temel gereksinimlerden biri de ele alınan tüm konuların Kur'an'dan verilen örneklerle detaylandırılmamasıdır. Örneğin, dilbilim eserlerinde birçok ses konusu bulunmasına karşın bu konuların daha iyi anlaşılması için verilen örnekler bazen şiir kitaplarından bazen de halk arasında yerleşik kullanımlardan derlenmekteydi. Sırf Kur'an bağlamında ses konularına yaklaşımı gerektiren eserlere ihtiyaç duyuldu ki tecvid eserlerinin ortaya çıkma gereksinimlerinden biri de bu ihtiyaca yanıt verme amaçlıydı.

Tüm bu özelliklerin günümüze ulaşan ilk tecvid çalışması Hâkânî'nin (h. 325) eserinde bulunduğunu ve bu çalışmanın değinilen yoksunluklardan uzak olduğunu savunmak elbette mümkün değildir. Nihâyetinde Hâkânî'nin çalışması kaside tarzında yazılmış ve müellifi tarafından çok kısıtlı bilgilerle donatılmıştır. Şümüllü tarzdaki bir tecvid eserinin muhtevasını sunmaktan uzak bir yapıya sahiptir. Fakat Hâkânî'nin eserini değerli kılan en önemli unsur, müstakil tecvid eserlerine ihtiyacın olduğunu saptayarak yukarıda vurgulamaya çalıştığımız nitelikleri içeren tecvid telif geleneğinin başlama-sına ön ayak olmasıdır. Bu sayede dilbilim, hususen kıraat müellifleri iştiğal ettikleri ilimlerden ayrı olarak, Kur'an fonetiği unsurlarının belirli eserlerde birleştirilmesini öngören çalışmalara imza atmışlardır. Sonuç olarak Hâkânî'nin

çalışmasını kısır bir içeriğe sahip olmakla beraber, tecvidin disipline edilme sürecini hızlandıran bir çalışma olarak değerlendirmek gerekmektedir.

İbnü'l-Cezerî biyografisine yer verdiği Muzâhim Mûsâ b. Ubeydullah b. Yahyâ el-Hâkânî el-Bağdâdî (h. 325) ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “*Bildiğim kadarıyla tecvid ilminde ilk eser veren Hakânî olup kasidesi meşhurdur. Bu kasideyi hâfız, Ebû Amr şerh etmiştir.*”⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, bu çalışmanın ilk tecvid eseri olduğu kanısında olsa da, daha önceki benzer çalışmaları göz önünde bulundurduğumuzda Cezerî'nin ifadelerinin, “*günümüze kadar ulaşan ilk tecvid eseri*” şeklinde tashîh edilmesi gerekmektedir. Hâkânî'nin eserinin ilk tecvid çalışması olması mantiken de zorlama bir yorum olmaktan öteye geçemeyecektir. Manzûm eserler, ekseriyetle daha önceki birikimi özlü ifadelerle aktarma vazifesini yüklenmişlerdir. Bir ilmin henüz yapı taşlarının oluşumunu sağlayacak eserlerinin ortaya konmaksızın, müktesebatın doğrudan şiirsel ifadelerle kalıplara döküldüğünü savunmak bize uzak bir ihtimaldir. Zaten o günün imkânlarının kısıtlı olması nedeniyle Hâkânî'nin kasidesinden önce kaleme alınıp, İbnü'l-Cezerî'nin varlığına şahit olamadığı birçok eserin bulunması bu tezimizi teyit eder cinstendir. Bu vesileyle şu hususa değinmek gerekecektir ki, Mekki'nin *er-Ri'âye li-Tecvidi'l-Kırâe ve Tahkiki Lafzi't-Tilâve* adlı çalışmasının tecvid konusunda günümüze ulaşan ilk eser olduğuna yönelik bazı bilgilere de yer verilmektedir.⁷⁰ Hâlbuki bu iddia, hem Hâkânî'nin kasidesini hem de ileride temas edeceğimiz birçok eseri değerlendirmeye katmama anlamına gelecektir.

Hâkânî kıraat alanında imam olmasına ve devrin önemli isimlerinin kendisinden kıraat okumalarına rağmen kıraatten ayrı olarak daha sonra “tecvid” adını alacak bir ilmin varlığına ihtiyaç duymuş ve bu ilme ait ilk eserin müellifi olarak tanınmasını sağlayan meşhur kasidesini yazmıştır. Elli bir beyitten oluşan ve tecvid ilminin tüm konularına yer vermeyen⁷¹ bu kasi-

69 İbnü'l-Cezerî, *Gayetu'n-Nihâye*, II, 321. Dâni'nin yapmış olduğu şerh, kasidenin 31 beyitten oluşan eksik nüshasına dayanmakta olup 51 beyitten oluşan asıl nüshası Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'nde 192/16230 numarada kayıtlıdır.

70 Tayyar Altıkulaç, “*Mekki b. Ebû Tâlib*”, TDVİA, Ankara 2003, XXVIII, 576. Bu bilgiyi eserlerine alan müellifler için bk. Ali Öge, “*er-Ri'âye li-Tecvidi'l-Kırâe ve Tahkiki Lafzi't-Tilâve*”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 2011, 279-280; Fatih Çollak, “*Tecvid İlmi, Ortaya Çıkışı ve Gelişimi*”, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi (Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 16-18 Kasım 2012 İstanbul)*, DİB Yay., Ankara 2015, s. 382.

71 Kasidenin muhtevası için bk. Cemâluddîn Muhammed Şeref, *Hedyu'l-Mecid fi Şerhi Kasideteyi'l-Hâkânî ve's-Sahâvi fi't-Tecvid*, Dârü's-Sahâbeti li't-Turâs, Tanta



dede Hâkânî'nin şiirle ne denli ilgilendiğini ve Arapça'ya olan vukufiyetini görmek mümkündür. Alanla ilgili ilk eserini şiir formatında yazarak dili daha canlı, daha güzel ve daha etkili hâle getirerek ona bir kimlik kazandırmış ve muhtemelen çok önemli olarak gördüğü tecvid konularının ezberlenmesini kolaylaştırma amacı gütmüştür.

Hangi ilim dalında olursa olsun ilk denemeler her zaman için sonrasındaki girişimlerin üstleneceği öncekilerin eksiklerini tamamlama, kapalı noktaları aydınlatma ve genel bilgilerin detayına girmek suretiyle açıklayıcı bilgiler vermeye muhtaçtır. Tecvid ilmini ele alan müstakil ilk çalışma olmasından ötürü Hâkânî'nin kasidesini de bu hakikatten bağımsız olarak düşünmek imkânsızdır. İlk olmanın ötesinde, ayrıntılı bir şekilde konuları tartışmaya müsait olmayan şiir kalıbıyla yazılmış olması bu kasidenin üzerinde daha fazla yoğunlaşarak veciz bir üslupla değindiği konuların detaylıca incelenmesini zaruri kılmaktadır. Tüm bu eksiklere rağmen Hâkânî'nin kasidesi kendi alanı içerisinde lider olma, orijinal konulara değinme, kolay üsluba sahip olma, veciz ve açık bir tarzda tecvid ilminin özünü kapsaması açısından değerinden hiçbir şey kaybetmeden varlığını devam ettirmektedir.

Hâkânî'nin kasidesinin ilim dünyasında olanca şöhretiyle adından sıkça söz ettirmesine rağmen birtakım eksiklikleri içermesi, sonraki dönemde bu nakıs yapının bir nebze de olsa açıklığa kavuşturulduğu tarzda eserlerin telif edilmesini zorunlu kılmıştır. Dönemin en temel problemi olan lahn olgusunun hâla kalıcı etkiler gösteriyor olması, tecvid bilginlerini konuya ciddiyetle eğilmeye sevk etmiştir. Eksiklerin bertaraf edilmesine yönelik meydana getirilen farkındalık mensur tarzda tecvid eserlerinin yazılmasının temel gerekçesini oluşturmuştur.

4. MENSUR TELİF GELENEĞİNİN BAŞLAMASI

Dönemde telif edilen kitapları bulabileceğimiz en yetkin kaynak İbn Nedim'in el-Fihrist adlı eseridir. Ondan önce daha dar alanda meydana getirilen çalışmalar günümüz kültür tarihi için çok kıymetli olsa da, İbn Nedim mükemmeliyetini bilim tarihinin bütünü açısından yakalamış ve eserinde yüzlerce Kur'an ilimleriyle ilgili teliflere yer vermiştir.⁷² Bununla birlikte eserde Hâkânî'nin kasidesinden hicrî IV. yüzyılın sonuna varıncaya kadar kaleme alınan ve tecvid ismini taşıyan herhangi bir eserin var olmadığı

ty., s. 17-34.

72 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 27-42.

görülmektedir. Buradan hareketle dördüncü yüzyılda tecvid ilmi alanında ilk adımların atılmasına rağmen İbn Nedîm'in eserini telif ettiği 377 yılında istilâhî bir yapılanmaya delalet edecek şekilde bu ilmin kitaplarının henüz tecvid adını taşımadığı sonucuna varabiliriz.⁷³ Bu şekilde bir yargıda bulunmanın dönemde tecvide hamledilebilecek hiçbir çalışma olmadığı anlamına gelmediğini de ayrıca belirtmek gerekir. Nitekim kaynaklarda hususi harfler ve mahreç bilgisiyle ilgili muhtelif çalışmaların yapıldığına şahitlik edebilmek mümkündür. İbnü'l-Esbağ'ın (h. 339) *Mehâricü'l-hurûf ve Sıfâtuhâ*,⁷⁴ en-Nekkâr'ın (h. 350 civârı) *Kitâbun fi Mehârici'l-Hurûf*,⁷⁵ Deylemî'nin (h. 352) *Kitâbun fi Mehârici'l-Hurûf*,⁷⁶ Estirâbâzî'nin (h. 386) *Kitâbun fi'd-Dâd ve'z-Zâ*⁷⁷ gibi harflerin mahreçlerinden bahseden; İbn Batte'nin (h. 387) *el-İnkâr 'alâ men Ebaze'l-Kur'âne mine'l-Mushaf*⁷⁸ çalışması gibi bir öğreticinin direktiflerine yönlendiren eserleri, döneme ait tecvid ürünleri olarak değerlendirmek mümkündür. Bu sürecin hemen sonrasına gittiğimizde tecvid ilminde günümüze ulaşma başarısını gösteren muhtelif eserlerin tertîb edildiğini görmekteyiz.

Bu başlıkta ele alacağımız eserleri Endülüs dönemine kadar yapılan teliflerle sınırlandırarak Endülüs dönemini ise ayrı bir inceleme alanına dâhil edeceğiz. Bu bakımdan şümüllü Endülüs dönemi eserlerinin telif sebeplerini tespit edebilmek amacıyla geçiş dönemi olarak da adlandırabileceğimiz bu döneme ait eserlerin gerek üslubuyla gerekse içeriğiyle iyi okunması zaruret arz etmektedir. Bu eserlerin tetkik edilmesi bir bakıma IV. yüzyılın son yarısı

73 Tecvid adını taşıyan ilk eserin el-Huzâ'î el-Mekki (h. 308) tarafından "*Musannef fi Tecvidi'l-Kur'an*" adıyla kaleme alındığını belirtmiştik. (Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, II, 230.) Bu eserin varlığına iki türlü yaklaşım getirebilmek mümkündür. Birincisi, İbn Nedîm'in eseri görmediğini varsaydığımızda hicri IV. yüzyılın başlarında henüz tecvidin fonetik bir birikimi temsil eden kullanımları mevcut olmadığından bu kitap isimlendirmesinde yer eden tecvid kelimesini, Kur'an okumayı güzelleştirme anlamını taşımakla birlikte bir disiplinin karşılığı olarak benimsemek gerekecektir. İkinci olarak, daha önce hiçbir müellifin eserinde yer bulmayan bu bilgiyi zikreden Kehhâle'nin aktarımına temkinli yaklaşmak mümkündür.

74 Eser Muhammed Ya'kûb Türkistânî'nin tahkikiyle Medine'de 1412/1991 yılında basılmıştır.

75 Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, III, 223; el-Bâbânî, *Hediyetü'l-Arifin*, I, 270.

76 el-Bâbânî, *Hediyetü'l-Arifin*, I, 270.

77 Ez-Ziriklî, Hayru'd-Dîn b. Muhammed, *el-A'lâm*, Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut 1980, VI, 82.

78 Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, VI, 245.



ve V. yüzyılın ilk dönemindeki tecvid tarihini de betimlemeyle eş değerdir. Biz de Endülüs öncesi mensur tarzda tecvid külliyatına kazandırılan ve elimize ulaşan üç eser üzerinden tarihî akışı tavsif etmeye çalışacağız. Bunlardan iki tanesi Sa'îdî'ye ait olup tamamen tecvid ilmine hasr edilmiş konumdadır.⁷⁹ Ummânî'nin çalışmasının ise -her ne kadar bir kıraat eseri içerisinde yer alsada- hususi bir tecvid başlığı altında önemli bilgileri barındırması, tecvid içerikli bir eser olarak nitelendirilmesini mümkün kılmaktadır.

Hâkânî'nin kasîdesinden sonra tecvid ilmindeki boşluğu doldurma amacından hareketle telif edilen eserlerden biri de Sa'îdî'nin (h. 410) *et-Tenbih 'ale'l-Lahnî'l-Celî ve'l-Lahnî'l-Hafî* adlı çalışmasıdır. Bu eser adından da anlaşılacağı üzere, müellifi tarafından lahn olgusu üzerinde ciddiyle durulması istemiyle şekillenmiştir.

Sa'îdî, hocası İbn Mücâhid'in etkisinde kalarak lahn olgusunu, celî ve hafî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Lahn-ı celî ile lahn-ı hafî tanımlamasının tespit edebildiğimiz kadarıyla tecvid telifleri içerisinde ilk defa en geniş şekilde yapıldığı eser budur. Buna göre, "*Lahn-ı celî; mansûbun merfû, merfûnun mensûb vb. şekillerde okunmasıdır. Lahn-ı celî'yi nahivciler ve onların dışında ilmin kokuşu alan herkes anlayabilir. Lahn-ı hafî'yi ise mukrî, işinin ehli, doğru okuyan, kıraati hocalarından tahsil edip icrâ eden, her harfin ne eksik ne fazla hakkını veren; fethalarda, dammelerde, kesralarda, hemzelerde, şeddelerde, muhaffeflerde, sâkin harflerde, nûn'un tınısında, med harflerinin uzatılmasında⁸⁰, râ'ların kalın okunması ve tekririnde, lâmların kalın okunmasında, şunnede, hemzelerin şeddeli ve vurgulu okunmasında fazlalıklardan kaçınan bilir.*"⁸¹ İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Sa'îdî celî ve hafî taksimatındaki kıstas mekanizması olarak, hataların ehli tarafından bilinip bilinemeyeceğini tayin etmiştir.

79 Bunlardan "*et-Tenbih 'ale'l-Lahnî'l-Celî ve'l-Lahnî'l-Hafî*" adlı ilk eser Ğânim Kaddûri el-Hamed tarafından tahkik edilerek, el-Mucme'ul-İlmiyyu'l-İrâkî dergisi 36. cildinin 2. bölümünde 240-287. sayfaları arasında 1985 yılında Bağdat'ta yayımlanmıştır. Müellifin bir diğer eseri olan "*Kitâbu İhtilâfi'l-Kurrâfi'l-Lâm ve'n-Nûn*" adlı çalışması ise yine aynı kişi tarafından tahkik edilmiş Hikmet dergisi 8. sayısı 241-253. sayfalar arasında h. 1416 yılında Irak'ta yayınlanmıştır. Bu iki çalışma tek bir kitap hâlinde muhakkiki tarafından "*Risâletân fi Tecvidi'l-Kur'an*" adı altında birleştirilmiş ve bu kitap Dâru Ammâr tarafından 2000 yılında Ammân'da basılmıştır. Eserler hakkında verdiğimiz dipnotlar bu kitaba dayanmaktadır.

80 İfadenin orijinalinde وترعيدها والمدات ibaresi geçmektedir. ترعيد kelimesi ses kırılmalarıyla beraber harfin uzaması anlamına gelmektedir. Böylece düzenli bir ses uyumu meydana gelmemektedir. (Sa'îdî, *Risâletân*, s. 28.)

81 Sa'îdî, *Risâletân*, s. 28.

Tecvid tarihinde uygulamalı tecvid anlayışına yönelik birtakım adımların atıldığı da görülmektedir. Günlük olarak tilavet edilme sayısı diğer surelere nazaran çok daha fazla olmasından ve çoğu kez çarçabuk okumanın kişiyi lahne düşürme endişesinden olsa gerek Fâtiha suresindeki her lafzın nasıl telaffuz edilmesi gerektiğini belirten uyarılar yer almaktadır.⁸² Buna göre uygulamalı tecvid anlayışını eserinde ustalıkla kullananlardan birinin de Sa'îdî olduğunu söylemek mümkündür. Bunu yaparken surenin içerisinde oluşabilecek hatalardan hareket ederek, Kur'an'da aynı kusurlara düşülebilecek muhtemel okuyuşlara dair bolca örnekler sunmaktadır. Böylelikle müellifimizin özelden genele doğru yol seyrettiğini söylemek mümkündür.

Sa'îdî'nin *Kitâbu İhtilâfî'l-Kurrâ fi'l-Lâm ve'n-Nûn* adlı diğer eseri de bir öncekinin devamı niteliğindedir. Eserinde takındığı üslubunda en dikkat çeken husus, farazî sorular yönelterek bunları cevaplandırmaya çalışmasıdır. Örneğin, "صنوان⁸³ kelimesinde vâv harfinden niçin izhâr yapılması gerekir diye bir soru sorulursa şu şekilde cevap verilir..." diyerek gerekçesini ibrâz etmeye çalışmıştır.⁸⁴ Sa'îdî'nin soru-cevap yönetimini kullanarak takındığı tavrını, tecvid öğretilerinin daha kalıcı olmasına yönelik olarak değerlendirmek mümkündür.

Endülüs öncesi tecvid içerikli teliflerden bir diğeri de, Ummânî (h. 413⁸⁵) tarafından ilim dünyasına kazandırılan *el-Kitâbu'l-Evset fi İlmi'l-Kirâât* adlı çalışmadır. Eseri bizce değerli kılan en önemli husus, müellifinin içerisinde ilk defa bir tecvid tanımına yer vermesidir. Tanım her ne kadar Ummânî'den önce yaşayan Ebu'l-Fadl Hüzâî'ye (h. 408) ait olsa da bir eserde tecvid kavramının tanımının yer alması, o ana varıncaya kadar pek rastlanılan bir karakteristik değildir. Böylece kitâbî mecrada kavram tanımıyla işe koyulma geleneğinin Ummânî'nin eserinde başladığı görülmektedir.

اعلم ان التجويد حلية التلاوة وزينة القراءة، وهو إعطاء الحروف حقوقها وترتيبها مراتبها، وردُّ الحرف من حروف المعجم إلى مخرجه وأصله، وإلحاقه بنظيره وشكله، وإشباع لفظه ولفظ النطق به؛ لأنه متى ما كان بغير ما حكيت من وصفه زال عن تأليفه ورضفه

82 Sa'îdî, *Risâletân*, s. 29-33.

83 Ra'd, 13/4.

84 Sa'îdî, *Risâletân*, s. 66. Diğer örnekler için bk. *Risâletân*, s. 67-68.

85 Müellifin vefat tarihi tam olarak bilinmediğinden "Kitâbu'l-Evset fi İlmi'l-Kirâât" adlı eserinin yazım tarihini esas aldık.



“Tecvid, tilavetin süsü, kıraatin ziynetidir. O; harflerin hakkını vermek, mertebelerini düzenlemek⁸⁶ ve sözlük harflerinden her bir harfi mahrecinden/ aslından çıkarmak, (sıfat ve mahreç bakımından) benzerleriyle birleştirmek, telaffuz özelliklerini doygunlaştırmaktır. Çünkü ne zaman ki anlatmış olduğum bu vasıfların dışına çıkılırsa yapı, abenk bozulmuş olur.”⁸⁷

Ummânî'nin eserinde yer bulup, Hüzâî'nin tecvid tarihine adını altın harflerle yazdırmasına sebep olan bu tanımının genel hatlarıyla şu niteliklere sahip olduğunu görmekteyiz:

1. Kendisinden önce bu kelimeyi kullanan müellifler herhangi bir içerik, işlev ve konum tartışmasına girmeden sadece kelimeye değinmekte iken Hüzâî, tecvidin tilavetin bir niteliği olduğunu belirtmiştir. Bu niteliği şekillendiren temel parametreler olarak beliren, “tilavetin süsü, kıraatin ziyneti” “harflerin hakkını vermek”, “mertebelerini düzenlemek”, “her bir harfi mahrecinden çıkarmak” ifadeleri sonraki dönem tanımlarında anahtar kelimeler olma fonksiyonunu icra edecektir.

2. Müellifimiz bu ilmin muhtevasına giren konulara özetle değinmiş, bu ilmin işlevsel kılınmadığı durumlarda meydana gelecek sonuca işaret etmiştir.

Bu tanım âlimler arasında ciddi bir yankı uyandırmış ve tecvidin anlamından bahseden müelliflerin birçoğu bu tanıma ufak değişiklikler yaparak telif ettikleri kitaplar içerisinde yer vermişlerdir.⁸⁸

Ummânî'nin tercihlerindeki en önemli hususlardan biri de kendinden önceki eserlerde âdeta kıyıda köşede kalan tecvid kavramına⁸⁹ ve bu ilmin

86 Her harfi mahrecinden çıkarmak, lâzımı ve ârizî sıfatlarını yerine getirmek demektir. Bu ifadeler, önceki değinilen hükümleri değişik lafızlarla tasdik etmek amacıyla getirilmiştir.

87 Ummânî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ali b. Sa'îd, *Kitâbu'l-Evset fi İlmi'l-Kırâât*, (Tah.: İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2006, s. 72. Hüzâî'ye ait olduğu belirtilen benzer bir tanım için bk. Enderâbî, *el-İdâh fi'l-Kırâât*, s. 344. (Eser matbu olmayıp el-Mektebetu'ş-Şâmile programından dipnot verilmiştir.) Bu eserdeki tanımda baş tarafta “وأعزُّ عند العلماء من الجبريت” ilavesi bulunmaktadır.

88 Örnekler için bk.: Ummânî, *Kitâbu'l-Evset*, s. 72; Hüzeli, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâre İbn Muhammed b. Ukeyl, *El-Kâmil fi'l-Kırâati'l-Aşri ve'l-Erbe'ine'z-Zâideti Aleyhâ*, (Tah.: Cemâl b. Es-Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib), Müessesetü Semâ, Irak 1428/2007, s. 93; Dâni, *Tahdîd*, s. 68; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 163.

89 Ummânî, *Kitâbu'l-Evset*, s. 72.



en asli konulardan sayılan mahreç bilgisine bâb başlığı rolünü biçmesidir.⁹⁰ Bu başlangıcın hemen ardından kavramın yaygınlaşmasında ciddi bir mesafe katedilmiş, Ummânî'nin bu tasarrufuna şahit olan müteakip dönem müellifleri tecvid kavramını eser isminde kullanılabilecek bir argüman seviyesine taşımışlardır. Dolayısıyla tecvidin kitap isimlerinde yer bulmasının inşâ fikrinin Ummânî'ye ait olduğu söylenebilir.

Bu eserde en önemli hususlardan biri de müellifin insanların tecvidi bilme noktasında birbirlerine üstünlük sağladıkları fikrini ileri sürmesidir. Onlardan kabiliyetli ve zeki olanları bunu kıyas ve tercih ile bilirken, bazıları ise işitmek ve taklit etmek suretiyle öğrenmektedir. İlmin zekâyla ve kavrayarak elde edilmesi işterek ve rivayetle elde edilmesinden daha sağlamdır.⁹¹ Bu görüş Endülüs müellifleri nezdinde de kabul görmüş gerek Dâni gerekse Mekkî ufak değişiklikler yaparak -Ummânî'ye değinmeksizin- bu görüşe eserlerinde yer vermişlerdir. Dâni önceki ifadelerle ilaveten “*Çünkü kavramada bilginin kontrol altına alınması ve düzene koyulması baskınken, rivayette nakledilip öğrenilmesi hâkimdir.*”⁹² ilavesinde bulunurken Mekkî ise, “*Bir mukrîde nakil, zekâ ve kavrama yeteneği birleşirse ona imamet vacip olur ve isteği varsa kendisinden kıraat okunabilir.*”⁹³ ifadeleriyle Ummânî'nin görüşünü destekleyici bir tavır içerisine girmişlerdir.

Ummânî'nin eserini konumuz açısından genel hatlarıyla özetlemeye çalıştığımızda en bariz özelliğinin konu değerlendirmelerinin dilbilim ve kıraat âlimlerinin fikir yapılarından esinlenerek şekillenmesi gösterilebilir. Bu üslup, hakikatte bir öze dönüş projesidir. Tecvid ilmini alakadar eden mevzulardan ekseriyeti özellikle dilbilim eserlerinde karara bağlanmıştır. Ummânî Kur'an okuyucularının gereksinim duydukları kaidelerin hususen dilbilim eserlerinden tedvin edilmesi ihtiyacına bir nevi işaret etmiş ve tecvid müellifleri için yol gösterici bir işlev yerine getirerek rol model olmuştur. Bu eserin temel tecvid eserlerine gerek mevzu gerekse üslup gibi birçok açıdan ciddi bir şekilde etkide bulunduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte

90 Ummânî, *Kitâbu'l-Evset*, s. 81.

91 Ummânî, *Kitâbu'l-Evset*, 75. Bu anlama yakınlık arz eden ifadeler aslında İbn Mücâhid'in eserinde yer bulmuşsa da İbn Mücâhid savunduğu fikrin özel olarak tecvid kavramıyla ilişkisini kurmamaktadır. Bk.: İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, s. 45.

92 Dâni, *et-Tabdîd*, s. 67.

93 Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, *er-Ri'âye li Tecvidi'l-Krâe ve Tabkiki Lafzi't-Tilâve*, (Tah.: Ğânim Kaddûri el-Hamed), Dâru Ammâr, Amman 1996, s. 89.



sonraki dönem eserlerinde konulara daha öncesinde hiç olmadığı şekilde bir açılım getirilecektir.

Hicrî V. yüzyılda yaşanan tüm bu yapıcı gelişmelere rağmen bilhassa acem kitlelerin Kur'an'ı ellerine aldıklarında ihtiyaç duydukları fonetik sistemi kendilerine açıklayan kapsamlı eserlerin yokluğu hâlen hissedilmektedir. Zira önceki çalışmalar telaffuza yönelik fikir huzmeleri sunsa da tüm boyutlarıyla okuyuşu tanımlamaktan uzak konumdadırlar. Bu ihtiyaca yönelik gereksinimlerin tavan yaptığı devir, farklı etnik grupların oluşturduğu toplumsal yapıyı temsil eden Endülüs dönemidir. Çalışmamızın bu bölümünde tecvid faaliyetlerinin niçin bu zaman diliminde hiç olmadığı kadar genişlediği ve kapsamlı bir yapıya büründüğünün cevabını bulmaya çalışacağız.

5. AÇILIM DÖNEMİ: ENDÜLÜS DÖNEMİ TECVİD FAALİYETLERİ

Endülüs dönemi, tecvid ilminin âdeta altın çağı olarak tavsif edilebilecek müstesna bir zaman dilimidir. Tecvid ilminin en kaliteli, kapsamlı ve sonraki dönemlere nam salan eserleri bu dönemde telif edilmiştir. Endülüs dönemi öncesindeki elimize ulaşan ilk tecvid eseri kasıdevî tarzda yazılınca, sonrasında onun bıraktığı boşlukları doldurmaya çabalayan çalışmalara imza atılmış fakat bu uğraşlar istenilen düzeye ulaşma başarısını gösterememişti. Ummânî'ye varıncaya kadar kendini iyiden iyiye hissettiren bu geçici süreç müellifle bir nebze olsun hafifledi. *Kitâbu'l-Evset'*te zikredilen bu eksikliklerden birçoğu mevcut olsa da bu eser, Endülüs dönemi telif geleneğinin şekillenmesine ön ayak oldu. Endülüs dönemi âlimleri artıların ve eksilerin muhasebesini yaparak rutin okuma hâline getirilmiş bu telaffuz disiplini esaslı kurallara bağlamışlar ve "tecvid" adı altında bilimsel bir statüye kavuşturmuşlardır.

Endülüs dönemi eserlerinde gerek konu içerikleri gerekse takip edilen metot, dönem âlimlerinin göğsünü kabartacak niteliktedir. Bu dönem tecvid açısından o kadar mümbit bir yapılanmayı beraberinde getirmiştir ki, İbnü'l-Cezerî'ye varıncaya dek bunların kapasitesini aşabilecek tarzda herhangi bir eser verilememiştir. İbnü'l-Cezerî'nin tecvid bağlamında ilim dünyasına sunduğu eserler ise karizmasının desteğiyle değer bulmuş ve şöhret bakımından Endülüs'ü gölgesinde bırakmıştır. Yoksa fikir bağlamında Cezerî'nin istinatgâhı Endülüs dönemi eserleridir. Elbette bu noktaya varılması tesadüflerin neticesinde şekillenen bir yapılanma değil, bir birikim ve statünün doğurduğu kaçınılmaz bir sonuçtur.

Tecvid kavramını ıstılahî anlamına yakın bir formda kullanan İbn Mücâhid'in ve tecvid ilmine hitap eden elimizdeki ilk eserin sahibi Hâkânî'nin, Bağdat'ın elverişli ilim ortamında yetişip ciddi bir etki uyandırmalarına karşın, tecvidin ilim boyutunda şöhret bulmasını sağlayan asıl teliflerin niçin Endülüs'te oluştuğu dikkatleri celp etmektedir. Bu dönemde ne olmuştur da ıstılahî bir yapılanma içerisine giren tecvidin, altyapısı sağlam atılmış dolgun bir muhtevayla sunulma ihtiyacı hissedilmiş; öncesinde şekillenmeye başlayan kavramsal alana ek olarak mahiyeti, gayesiyle teorik alanı oluşturulmaya çalışılmıştır?

Endülüs dönemindeki telif yapılanmasının üç temel amille biçimlendiğini görmekteyiz. Bunlardan birincisi Endülüs'teki kozmopolitik halk kitlelerinin iç içe geçmesidir. Tecvid kaidelerinin oluşmasındaki temel etken, İslamiyet'e yeni giren ve Arap olmayan toplumların kendi dillerindeki telaffuz özellikleriyle Kur'an'ı seslendirmeye kalkışmalarıdır. Fetih öncesinde Endülüs toplumunda potansiyel olarak bu hataya düşebilecek acem diye nitelendirilen birçok farklı etnik unsur bulunmaktadır. Bu unsurları dışarıdan gelenler ve yerli halk şeklinde iki ana kısma ayırmak mümkündür. Bu çerçevede Araplar, Berberiler, Saklebiler ve Sudanlılar birinci kısmı; İberler, Romalılar ve Vizigotların karışımından ibaret olan Yahudiler ile İspanyol halk ikinci kısmı meydana getirmekteydi.⁹⁴ Fetih sonrası İslamlaşma sürecinde ne kadar kişinin İslam'a girdiğini kesin rakamlarla ifade etmek mümkün değilse de III. (IX.) yüzyılın sonlarında, en iyimser rakamlarla dört milyon civarında olması gereken yerli halkın⁹⁵ şeklen de olsa yarısından fazlasının İslamlaştığı, IV. (X.) yüzyılın sonunda ise bu oranın daha da arttığı kanaati ağırlık kazanmaktadır. Netice itibarıyla II. (VIII.) yüzyıl boyunca Müslümanlar, Endülüs toplumunda gayri müslim halka nispetle sayısal olarak azınlık konumunda iken III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu görüntüden kurtularak nüfusun çoğunluğunu teşkil etmeye başlamışlardır.⁹⁶ Müslüman nüfusun

94 Abdurrahman İbn-i Haldun, *Tarihü İbn-i Haldun Kitâbu'l-İber ve Dîvanu'l-Mubtede ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarâhum min Zevîs-Sultani'l-Ekber*, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1992, IV, 141; Joseph F. O'Callaghan, *A History Of Medieval Spain*, Cornell University Press, New York 1975, s. 27; Abdulvâhid Zunnûn Tâhâ, *el-Fethu ve'l İstikrârü'l-Arabiyyi'l-İslamî fi Şimâli İfrikîyye ve'l-Endelüs*, Dâru Medâri'l İslamî, Libya 2004, s. 66-67; Hüseyin Mu'nîs, *Fecru'l-Endelüs*, Daru'l Menâhil, Beyrut 2002, s. 521-526.

95 O'Callaghan, *A History Of Medieval Spain*, s. 150.

96 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür-Medeniyet)*, TDVY., Ankara 2013, 17-25; "Endülüs" TDVİA, İstanbul 1995, XI, 217.



sayısındaki artışa paralel olarak Kur'an'ı okuma ve okutma faaliyetlerindeki yoğunluk kendini iyiden iyiye hissettirmiştir. Endülüs Müslüman toplumunda yabancı etnik unsurların diğer Arap bölgelere nazaran çok daha fazla olması, halkın Kur'an tilavetine lahn olarak yansımış ve âlimleri konuyla ilgili ciddi çalışmalar yapmaya yönlendirmiştir. Dâni, Mekki ve Kurtûbî'nin tecvidle ilgili eser telif etmedeki dayandıkları temel düşünce, Kur'an dili Arapça'nın telaffuzunun dejenerasyona uğramasına neden olan lahn olgusunu tilavetin kaderi olmaktan çıkarmaktır.

İkincisi ise bilimsel kalkınma hamlelerinin kıraat ve tecvid eserleri üzerinde esaslı değişimleri meydana getirmesidir. Hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıl, siyâsi ve içtimâi açıdan çalkantılı bir dönem olarak tavsif edilebilir. Döneme Müslümanlarla Haçlıların mücadelesi, İslam ülkelerine Türklerin hâkimiyet kurması ve İslamiyet'i koruması,⁹⁷ Selçukluların kültürel faaliyetlere önem vermesi ve üniversite karakteri taşıyan Nizâmiye Medreselerinin kurulması,⁹⁸ Ehl-i Sünnet ile Bâtınîler ve diğer sapık mezheplerin mücadelesi,⁹⁹ bu çekişme sonunda sünni sistemin Müslümanların geniş ekseriyeti tarafından benimsenmesi damga vurmuştur.¹⁰⁰ Gerek tavan gerekse tabanda eğitim faaliyetlerinin bu denli revaç bulmasından Endülüs dönemindeki âlimler tarafından hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi dinî;¹⁰¹ lügat, felsefe-mantık, tarih-coğrafya, tıp-eczacılık, astronomi-matematik, botanik-zooloji gibi sosyal, sağlık ve fen bilimleri alanında¹⁰² yapılan çalışmalarla ilmi kalkınma ve canlanma hamleleri

97 Detaylar için bk. Mehmed Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1954, II, 150-156.

98 Geniş bilgi için bk.: Ziya Kazıcı, *Anabatları ile İslâm Eğitim Tarihi*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1983, s. 48; *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1999, s. 328-329.

99 Bu olaylar için bk.: İbn Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-Tarih*, Mısır 1351/1932; XII, 110, 157, 167; Browne, *Tarihul-Edeb Fi İnan*, Kahire 1373/1954, s. 389; İbrahim Âgâh Çubukçu, "Hicrî 5/Milâdi 11. Yüzyılda İslâm'da Siyâsi ve Dinî Durum", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, sy.: I, 39'dan naklen.

100 Çubukçu, *XI. Yüzyılda İslâm'da Siyâsi ve Dinî Durum*, I, 39.

101 Dönemin dinî alanlarda çalışma yapan bazı âlimleri için bk.: el-Makkarî, *Nef-hu't-Tib min Ğusni'l-Endelusi'r-Râtib*, (Nşr.: İhsan Abbas), Beyrut 1968, Dâru Sâdır 1968, II, 67, 68; İbn Sa'îd el-Meğribî, *el-Muğrib fi Huleli'l-Meğrib*, (Nşr.: Şevki Dayf), Daru'l-Me'ârif, Kahire ty. II, 208.

102 Bu ilimlerle ilgili çalışma yapan bilginlerle ilgili bk.: Fâyiz Abdunnebi, *Edebu'r-Rasâil fi'l-Endelüs fi'l-Karni'l-Hâmisî'l-Hicri*, Dâru'l-Beşîr, Amman 1989, s. 57, 58; İbn Bessâm, *ez-Zâbire fi Mehâsini Ehlî'l-Cezira*, (Nşr.: İhsan Abbas),



meydana getirilmiştir. Tüm ilim alanlarında meydana gelen bu atılımların semereleri kendini kıraat ve tecvid eserlerinde de göstermiş, dönem tarihindeki en yetkin kıraat ve tecvid eserleri Endülüs'te telif edilmiştir.

Üçüncüsü ise avam ve havasta görüle ihmaller zinciridir. İslamiyet'e yeni giren halk kitlelerinin lahn ile okuması bir nebze olağan karşılanabileceksen hatalar artık bu işte ustalaşması gereken kişilere dahi sıçramıştır. Dâni'nin, kitabını telif etme sebebinden dönemdeki durumla ilgili bir görüntü alabilmek mümkündür: “Kur'an'ın tecvidle tilâveti ve kıraatin icra edilmesiyle ilgili asrımızın kurrâsı ve mukrilerin¹⁰³ ihmallerine ilaveten tertil ve teressül ile Kur'an'ı tilâvet etmeye dair Allah Resulü'nün ümmetine olan teşviklerini ve Allah Teâlâ'nın emirlerini terk ettiklerine yönelik tespitlerim; beni tahkîk ve tertilin keyfiyeti ile tecvid ilminin vasıflandırılmasında elde edilebilir, taşınması kolay bir kitap ortaya koymada yönlendirdi.”¹⁰⁴

Endülüs'te telif edilen tecvid eserlerinden her ne kadar tümü elimizde mevcut olmasa da, döneme damgasını vuran ve günümüze ulaşan Mekki, Dâni ve Kurtûbî'nin tecvid eserleri, öncesindeki veciz eserlere nazaran mufassal tecvidin ilk örneklerini temsil etmektedir. Endülüs dönemindeki kültür ve medeniyetin izleri, kendisini kıraat ve tecvid alanında telif edilen eserlerde de göstermiş bu döneme ait eserlerin birçoğu İslam tarihinde tedris ve telif geleneğinin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir.

Dönemin kapsamlı tecvid eserleri verilmesi şeklindeki genel karakteristiğine ek olarak; tecvid eserleriyle ilgili muayyen konular üzerinde hususi araştırmalar yapma,¹⁰⁵ mahrecinde sıkıntı bulunan bazı harflerin Kur'an

Daru's-Sekâfe Beyrut 1979, II, 105, 106; Ahmed Emin, Zuhru'l-İslâm, Kâhire 1966, III, 241, Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, (Trc.: Orhan Bahaddin), İstanbul ty., 210; Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mu'cemül-Me'âcim*, Dâru'l-Ğaribi'l-İslâmî, Beyrut 1993, s. 130.

103 Mukrî tabirinin ilk olarak, Birinci Akabe Biati'nin hemen sonrasında Medine'deki Evs ve Hazreç kabilelerine Hz. Peygamber tarafından Kur'an öğretmek için gönderilen Mus'âb b. Ümeyr için kullanıldığı bildirilmiştir. (İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye*, II, 299.)

104 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 66.

105 Mekki'nin (h. 437) “*el-Hurûfî'l-Mudğâme*” adında bir eseri bulunmaktadır. Dâni'nin ise harflerin mahreçleri, medd, idğâm ve izhâr gibi hususiyetleri bir araya getirdiği, “*Takyid fi Fevâidi Mehârici'l-Hurûf ve'l-Medd ve'l-İdğâm ve'l-İzhâr*” adında altı varaklık bir çalışması bulunmaktadır. Müellifin “*Kitâbu Takdîri'l-Medd bi'l-Hurûf*” adındaki eseri ise sadece medd olgusuna hasredilmiştir.



içerisinden örneklerinin bulunarak karşılaştırmalı olarak incelenmesi,¹⁰⁶ daha önceki eserlerin kapalı noktalarını aydınlatmayı amaçlayan şerh geleneğinin doğması¹⁰⁷ şeklinde mümbit bir yapılanmayı da beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak her ne kadar tecvid ilminin telif doğuşu Hâkânî'nin kasideyle başlayıp diğer eserlerle devam etse de tecvid ilminin ilk dönemlerinde adından söz ettirecek en yetkin, şümüllü eserlerini Endülüs döneminde telif edilen Mekki'nin er-Ri'âye, Dâni'nin et-Tahdîd ve Kurtûbî'nin de el-Muvaddah'ı temsil etmektedir. Bu kitapların telif edilmesiyle artık tecvid ilmi kıraat ihtilaflarının boyunduruğundan kurtularak fonetik bağlamla sınırlandırılmış, belirli bir temele oturmuş, kavramsal alanı, mahiyeti, gayesi ile teorik alanı oluşturulmuştur.

6. ENDÜLÜS'TEN İBNÜ'L-CEZERİ'YE TECVİD FAALİYETLERİ

Endülüs döneminin yetkin eserlerini ortaya koyan şahsiyetlerden sonra tecvid ilmi sahasında öne çıkan, çalışmaları ve ilmi gayretleriyle ses getiren en önemli müellif İbnü'l-Cezerî'dir. Bu bölümü Endülüs sonrasında başlatıp İbnü'l-Cezerî'ye kadar devam ettirecek olmamız sanki Endülüs'te eser telifinin inkıtaa uğradığı şeklinde yanlış bir tasavvur meydana getirmemeliyiz. Endülüs'ü incelememizin temel gerekçesi, dönemin köklü eserlerine vurgu yapma amaçlıdır. Yoksa devrin son şümüllü eser müellifi Kurtûbî'nin el-Muvaddah'ından sonra telif edilen birçok Endülüs menşei eser var olduğu görülmektedir. Ayrıca telif hareketi daha önceki dönemde tecvid çalışmalarına rastlanan Bağdat'ta da devamlılığını sürdürmektedir. Bununla da kalmayıp Halep, Hemezân, İskender, Musul gibi muhtelif bölgelerine yayılım göstermiştir. Bu beldelede yazılan eserlerin hepsinin kendine has bir

(Hikmet Beşir Yâsin, *İstidrâkât 'alâ Târîhi't-Turâsi'l-Arabî*, Dâru İbni'l-Cevzi, Riyâd 1422, I, 191; Dâni, et-Tahdîd, Muhakkikin Girişi, s. 33.)

106 Dâni (h. 444) tarafından karşılaştırmalı olarak dâd ve zâ harflerinin inceleme-yeye tabi tutulduğu "*el-Fark Beyne'd-Dâd ve'z-Zâ fi Kitâbillahî Azze ve Celle ve fi'l-Meşhûri mine'l-Kelâm*" adlı eserdir. Ayrıca Mekki'nin (h. 437) "*Usûlu'z-Zâ fi'l-Kur'ân ve'l-Kelâm ve Zikru Mevâdi'ihâ fi'l-Kur'ân*" adında bir eseri bulunmaktadır. (Mekkî, *er-Ri'âye*, Muhakkikin Girişi, s. 18.)

107 Hâkânî'nin kasideyi Dâni "*Şerhu Kasideti Ebi Muzâhim el-Hâkânî*" adıyla; Mehdevî'ye ait (h. 440 civarı) "*Nazmu Zââtî'l-Kur'âni'l-Kerim*" adındaki tecvid çalışmasını da el-Berkî (h. 445 civarı) "*Şerhu Nazmi'z-Zâât*" adıyla şerh etmiştir.

gerekçesi bulunsa da bunlardan en önemlisini, Kur'an okuma faaliyetlerinin artık çok geniş kitlelerde değer bulması ve tecvide olan gereksinimin her geçen gün artmasıyla açıklamak mümkündür. Eserler tecvid kültür mirasını zenginleştirmekle kalmamış, neşredildikleri bölge halkının Kur'an okuyuşunun temelini de oluşturmuştur. Böylece her eser aktif olarak kullanıldığı mahalde şöhret bulmuş, gerek dilden dile gerekse istinsah yoluyla çoğaltılmış ve günümüze kadar aktarılabilmıştır. Dönemi çalışmaların mahiyetine göre iki ana başlık altında inceleyebilmek mümkündür:

6.1. Orijinal Eserler

Dönemde tecvid tarihi açısından bazı yeniliklere imza atıldığına şahitlik etmek mümkündür. Tecvid ilmiyle alakalı *Kitâbu Beyâni'l-'Uyûb Elletî Yecibu en Yectenibuhâ'l-Kurrâ* ve *et-Tecrid fi't-Tecvid* adıyla iki tane eseri¹⁰⁸ bulunan İbn Bennâ'nın (h. 471), günümüze ilk çalışması ulaşma başarısını göstermiştir. Bu eserin tecvid tarihi açısından en önemli özelliği, sadece telaffuz ayıplarını konu edinen ilk eser olmasıdır.¹⁰⁹ Tecvid ilmi alanında hicrî VI. yüzyılda kaleme alınan en önemli çalışma, Ebu'l-Alâ el-Hasan b. Ahmed b. Hasan el-Hemezânî¹¹⁰ el-'Attâr'a (h. 569) ait *et-Tembîd fî Ma'rifeti't-Tecvid* adlı eserdir. Kıraat ilmi alanında da birçok eseri bulunan müellif, bu döne-

108 Kaynaklarda müellifin Kur'an ilimlerini de kapsayacak şekilde fıkıh, hadis, tasavvuf, özel gün ve geceler, tarih, öğretmen öğrenci âdâbı, dilbilim gibi çok farklı alanlarda 150'ye yakın eserinin var olduğu aktarılmaktadır. Bk. Yâkut el-Hamevî, *Mücemu'l-Udebâ*, II, 823; İbn Recep el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed, *Kitâbu'z-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbileti*, Kâhire 1372/1952, I, 35-36; el-Bâbânî, *Hediyetü'l-Arifin*, I, 276; *İdâhu'l-Meknûn*, IV, 25; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyin ve'n-Nuhât*, (Tah.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Lübnan ty, I, 495-496.

109 İbn Bennâ eseri içerisinde ses ayıplarından topluca bahsettikten sonra daha önceki dönemlerde de bu türden eserlerin yazıldığını ileri sürmektedir: *"Bu vb. ayıpları kıraat âlimleri ve bilgi sahipleri bu şekildeki bir telaffuzu kerih görmüşler ve bununla ilgili eserler tasnif etmişlerdir. Özellikle Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Ca'fer b. Muhammed b. Ubeydullah el-Munâdi (h. 336) bu konuda büyük pay sahibidir."* (Bk.: İbnü'l-Bennâ, Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed, *Beyânu'l-'Uyûb Elletî Yecibu En Yectenibuhâ el-Kurrâ*, (Tah.: Ğânim Kaddûrî el-Hamed), Dâru Ammâr, Ammân 2001, s. 39.)

110 İslâm Ansiklopedisi'nde müellife ait ilgili maddede ismi "el-Hemedâni" şeklinde yazılmasına karşın klasik ve modern kaynaklarda asıl isim "el-Hemezânî" olarak geçmektedir. Müellifin ismi için bk. Eşref Muhammed Fuâd Tal'at, *Buşra's-Sa'id bi Musannefâti 'İlmi't-Tecvid*, Brunei Daru's-Selâm Devleti Üniversitesi, Brunei 1423/2002, s. 11; Ğânim Kaddûrî, *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, s. 29; Komisyon, *Mah-tûtâtü't-Tecvid*, I, 79.



min kıraat-tecvid alanında gördüğü en büyük âlimdir. Öyle ki İbnü'l-Cezerî el-Hemezânî'yi kendinden önceki dönemde yaşayan en otoriter şahıs olarak bilinen Ebû Amr ed-Dânî (h. 444) ile mukayese etmiş, Ebû Amr'ın eserleri daha yaygın olmakla beraber Ebu'l-'Alâ'nın kıraat ilmine dair daha çok şey bildiğini ifade etmiştir.¹¹¹ Hemezânî'nin eserinin tecvid ilmi açısından sistematigine değinmek gerekecektir. Eserdeki en önemli haslet, hadis ilmindeki rivayet metodunu tecvid ilmine uyarlamasıdır. Böylelikle tecvid tarihi içerisinde rivayet metoduna yaklaşım mantığı açısından en önde gelen müellifin el-Hemezânî olduğunu söylemek mümkündür. Eserinin büyük bir kısmını rivayetlere hasreden el-Hemezânî, hadis ilmindeki maharetini tecvid ilmine ustaca tatbik etmiş ve her iki ilmi sistematik açıdan bağdaştırmıştır. Hicrî VII. yüzyılda da önemli bir gelişme olmuştur. Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. Abdurrahmân el-İşbili'ye nispet edilen *Kitâbun fi Tecvidi'l-Kırâat ve Mehârici'l-Hurûf*¹¹² adlı eserde müellif ilk defa mahreç bölgelerini içeren bir şemayı çalışmasına dâhil etmiştir.¹¹³ Bu metot ilerleyen zamanlarda bazı âlimlerce de aktif olarak kullanılmıştır ve günümüzde telif edilen tecvid eserlerinde bu tasarımdan esinlenerek oluşturulan birçok dizaynı görebilmek mümkündür. İbn Vesîk, çalışmasında boğaz, dil ve dudakları temsil eden şemanın daha önce yer verdiği harflerin bir şekli olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda tablo içerisinde boğazın şekli ve harfleri, dilin başlangıcı ve harfleri; üst damak, alt damak, çene gibi mahreç bölgelerine yer vermiş ve harfleri çıktıkları bölgelere göre şekil üzerinde dağıtmıştır. İbn Vesîk'in çizmiş olduğu bu tablo her ne kadar küçük ve basit gibi gözükse de tecvid tarihi içerisinde ilk olması hasebiyle oldukça önemli bir yere sahiptir.

Bu dönemdeki eserlerin ortaya çıkma gerekçelerini tek bir boyuta indirgeyebilmek mümkün değildir. Kimi müellifler öncekilerin eksiklerine ilave açıklamalar getirerek noksanları kapatma isteğiyle hareket etmekte, bazıları

111 İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetu'n-Nihâye*, I, 204.

112 Çalışmanın elimizde iki adet tahkikli nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Ebu's-Su'ud Ahmed el-Fahrânî'nin tahkikiyle Kâhire'de 1990 yılında yayınlanmıştır. (Tayyar Altıkulaç, "*İbn Vesîk*", TDVİA, İstanbul 1999, XX, 445.) Bizim değerlendirmeye aldığımız nüsha ise Ġânim Kaddûri el-Hamed tarafından Medine Mecelletu'l-Hikme dergisinde 2007 yılında 35. Sayıda 325-361. sayfalar arasında yayımlanmıştır.

113 Bk.. İbn Vesîk, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. Abdurrahman el-İşbili, *Kitâbun fi Tecvidi'l-Kırâat ve Mehârici'l-Hurûf*, (Tah.: Ġânim Kaddûri el-Hamed), Mecelletu'l-Hikme, Medine 2007, s. 357.



sevap ümidiyle kendisi tarafından da ilim dünyasına yeni bir eser verebilmenin heyecanını taşımakta, bir kısmı kendisine gelen istekler üzerine gerek cami gerek üniversite camiasında ders notu olarak işlev görmesi amacıyla risalesini hazırlamakta, kimisi telaffuz sahasında o dönemde yaşanan problemlere esaslı çözüm üretebilmeyi dert edinmekteydi. Bazı âlimler ise ele aldığı konuyu çok önemli olarak gördüğünden ön plana çıkarma iradesiyle çalışmalarını şekillendirmekteydi. Tüm bu gerekçelerdeki çeşitliliği bir tarafa bırakıp sadece eser isimlerindeki benzerlikten hareketle dönemin tamamen tekrarlardan oluşan bir yapılanmayı beraberinde getirdiği şekilde kısır bir bakış açısı geliştirmenin makul bir gerekçesi olmayacağını düşünmekteyiz. Dönemin eserlerine bu şekilde bir savunma getirmemiz, içerik ve üslubun tamamen orijinal olduğu şeklinde bir varsayımla hareket ettiğimizden de değildir. Tüm ilim dallarında olduğu gibi elbette tecvid ilmini de bunlardan müstağni görebilmemiz mümkün değildir. Yalnız burada altını çizmeye çalıştığımız asıl husus, eser-gerekçe bütünlüğüyle tecvid çalışmalarını değerlendirmenin gerekliliği ve dönemdeki araştırmaların bir yönüyle de olsa orijinal yönlerinin bulunduğunu belirtme çabasıdır.

Bu dönemde tecvidin tüm konularını içeren ve derli toplu bir bakış açısını yansıtan eserlerin yanında konu odaklı yaklaşımların da artmış olduğunu gözlemlemekteyiz. Bu bağlamda harflerin mahreçleri ve sıfatlarını hususi tarzda işleyen, çıkarılması zor olan bazı harflerin mahreçleri üzerinde eğilen, karıştırılması muhtemel olan harfler arasındaki ayırımı işaret eden ve bunu şiirsel tarzda sunan eserlere sıkça rastlayabilmek mümkündür. Buna göre bir müellifin öncelikle tecvidin yekününü temsil eden bir eser yazdıktan sonra konu odaklı çalışmasını ayrı bir eser hâlinde sunduğu görülmekle beraber bir diğer âlimin genel bir telif vermeksizin sadece hususi konularla ilgilendiği de gözlemlenebilir. Telif gelişiminin bu şekilde cereyan etmesi eser geleneğinde bir çeşnin oluşmasını beraberinde getirmiş ve tecvid literatürünün gün geçtikçe zengin bir içeriğe sahip olmasını sağlamıştır.

Tecvid tarihi açısından dönemin dikkat çeken özelliklerinden biri de ilim adamlarının idari mekanizma tarafından desteklenmesi durumunda köklü eserlerin verilebildiği gerçeğidir. Sadece tecvid ilmine hasredilemeyecek bir hakikattir ki, ne zaman siyasi idare otoriter tavrını sürdürür, toplum içerisinde çalkanmalara mahal verilmeyen bir huzur ortamı sağlanır ve bunun bir getirisi olarak ilmi hareketler desteklenirse, tarihe damga vurabilecek tarzdaki eserler kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Eser ve tarih münasebetinden de anlaşılacağı üzere aynı gerçeklik tecvid teliflerinde de kendini göstermiş,



en kapasiteli eserler siyasi açıdan en müreffeh dönemlerin yaşandığı ve ilim adamlarının desteklendiği zaman dilimlerinde meydana getirilmiştir.

Tefsir ilmindekine benzer şekilde dirayet ve rivayet metodunun tecvid ilmindeki örneklerini de bu dönem içerisinde görmek mümkündür. Tecvid ilmi kadim dönemden günümüze varıncaya kadar âlimlerce belirtildiği üzere bir rivayet değil dirayet ilmi olarak değer bulmuştur. Bu yönüyle kıraat ilminden kesin çizgilerle ayrılmaktadır. Tecvid ilmi içerisine dâhil edilebilecek ses unsurlarının tespiti, alanla iştiğal edenlerce öznel bakış açılarıyla belirlenmiş ve bu yöntem daha ilk dönemlerden başlamak üzere bir ihtilaf ortamını doğurmuştur. Zamanla bilgiler üst üste yığılarak doğru-yanlış kıstaslarına tabi tutularak durulaşmıştır. Düşüncelerin kabulünde ilmî kriterler belirlenmiş olmasına rağmen bazı konularda yaşanan ayrılıklar günümüzde dahi etkisini sürdürmektedir. Dolayısıyla tecvid, zaman ayırt etmeksizin bizzat kendi özünde dirayet metodunu barındıran bir ilim dalı olarak değer bulmuştur. Bununla birlikte, süreç içerisinde hadis ilminde edindiği şahsi tecrübelerini tecvid ilmine tatbik etmeye çalışan müellifler ortaya çıkmış ve tecvid öğretilerinin bir kısmını rivayetlerle delillendirmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşım sonraki dönem âlimlerinden bazılarınca da kabul görmüş ve çalışmalarda her iki metodun mezcedildiği bir kıvam yakalanmıştır. Bu zaman diliminde dirayet metodunun çok daha aktif bir şekilde sürdürüldüğünü de göz ardı etmemek gerekir.

Orijinal telifler döneminin sonuna geldiğimizde daha önceki tecvid müktesebatını da işin içerisine dâhil ederek şu tür bir sonuca ulaşabilmemiz mümkündür: Kur'an okumaya başlamadan önce maddi-manevi kirlere temizlenmek, Kur'an okumanın faziletleri, harflerin mahreçleri, sıfatları, karıştırılması muhtemel harflerin karşılaştırmalı olarak tetkik edilmesi ve bunların şemalandırılması bu zaman dilimindeki gelişmelerden bazılarıdır. Ayrıca ilk dönemden başlamak üzere tecvitle ilişkilendirilebilecek rivayetlerin incelenmesi, dirayet ve rivayet metodunun mezcedilmesi, dönem dönem şekil değiştiren hatalı okuyuşların önüne set çekme çabaları gibi neredeyse tecvid ilminin içerdiği tüm mevzularla ilgili bahisler açılmış ve gerekli değerlendirmeler yapılmıştır. Dolayısıyla bundan sonraki müelliflerin tecvid ilminde yenilik hamleleri yapabilmeleri ve öncü pozisyonunda bulunarak yeni bir akım başlatabilmeleri için ciddi oranda gayret göstermeleri gerekecektir. Dönem sonrasında kaleme alınan eserlerin tarihsel gelişimi, yenilikçi hamleler gerçekleştirebilen, adından söz ettirebilecek nitelikteki eserlerin nadirattan olduğunu haber vermektedir.

6.2. Tekrar ve Şerh Nitelikteki Eserler

Esasen tecvid ilminin tarihsel akışı içerisinde orijinal telifler ile tekrar dönemlerinin arasını kesin çizgilerle ayırabilmek mümkün gözükmemektedir. Orijinal telifler döneminin İbn Vesîk'e ait son eseri bünyesinde birçok tekrar bilgi barındırmasına rağmen bunu bir önceki merhaleye dâhil etmemizin temel sebebi, tecvid telif gidişatına şema yöntemini iliştiirmesidir. Yoksa gerek İbn Vesîk'in gerekse ondan önceki müelliflerce kaleme alınan eserlerin tümünün külliye bir orijinaliteye sahip olduğunu dillendirmek güçtür. Bir önceki aşamanın aksine tekrar dönemi altında sıraladığımız eserler orijinal telif keyfiyetinden uzak, birçoğu günümüze dahi erişme başarısını gösterememiş olanlardır. Bu aşamada bazı örnekler sunmak istiyoruz.

es-Sarsarî (h. 656) tarafından *Kasîdetu's-Şâriha fi Tecvidi Sureti'l-Fâtîha*¹¹⁴ adıyla bir eser neşredilmiştir. Eserin muhtelif kütüphanelerde el yazması nüshaları bulunmaktadır.¹¹⁵ Eserin varlığı, Fâtîha suresine yönelik hatalı okuyuşlara bağlı olarak tembihlerin devam ettiğini göstermektedir. Eser manzûm olarak kaleme alınmış olmasına rağmen Fâtîha suresine yönelik uyarıları içeren tecvid telif harekâtı çok daha öncesine dayanmaktadır.

er-Ras'anî'ye (h. 661) ait kendinden önceki birçok müellif tarafından kalem oynatılan dâd ve zâ harfleriyle ilgili bir manzume bulunmaktadır. *Manzûme Durreti'l-Kârî fi Hukmi'd-Dâd ve'z-Zâ beyne'l-Kurrâ*¹¹⁶ adındaki bu çalışmanın günümüzde muhtelif kütüphanelerde el yazması nüshaları bulunmaktadır.¹¹⁷ Eser günümüze ulaşmış olsa da dâd ve zâ harfleriyle ilgili bu ana varıncaya denk birçok eser kaleme alınmıştır ve bu çalışma da onların tekrarı niteliğindedir.

el-Ceyyânî'nin (h. 672) *Kasîdetu'l-İ'tidâd fi'l-Fark Beyne'z-Zâ ve'd-Dâd*¹¹⁸ adındaki manzum türdeki eseri, kendinden önce defaatle ele alınan dâd ve zâ harflerini tespitte yöneliktir. Bu yönüyle bilhassa dâd ve zâ harfleriyle ilgili tekrarı doğuran ciddi bir yapılanmadan bahsetmek mümkündür.

114 El-Bâbânî, *Hediyetu'l-Arifin*, II, 523.

115 Bk. Komisyon, *Mahtûtâtü't-Tecvid*, I, 100.

116 El-Bâbânî, *Hediyetu'l-Arifin*, I, 566; İbnü'l-Cezerî, *Ğayetu'n-Nihâye*, I, 384; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 743.

117 Bk. Komisyon, *Mahtûtâtü't-Tecvid*, I, 100.

118 Zirikli, *Alâm*, VI, 233.



Vefatı h. VII. yüzyıl civarına denk gelen es-Sa'îdî'ye ait İbn Cezerî, üç tane tecvid eseri gördüğünü eserinde ifade etmektedir.

1. Buğyetu'l-Murîd fî Ma'rifeti't-Tecvîd,
2. Bulğatu'r-Râcihe fî Takvîmi'l-Fâtîha,
3. Cuz'un fî Mehârici'l-Hurûf.¹¹⁹

Eser isimlendirmelerinden gittiğimizde ele alınan konulara eser bazında öncesinde defaatle değinildiğini belirtmek mümkündür. Daha açık ifade etmek gerekirse tecvidin geneli ve özeliyle ilgili manzûm eserler kayda geçirilmiş, harflerin mahreçleriyle ilgili genel çerçeve oluşturulmuş, Fâtîha suresindeki hatalar bütününe yaklaşık üç asır öncesinden dikkat çekilmeye başlanmıştır. Üslupları ayrı bir incelemeyi gerektirse de, içerik olarak çalışmaların önceki dönem yapıtlarının tekrarı olduğunu pekâlâ söylemek mümkündür. Zira araştırılan konulardan hiçbirisi özgün değildir. Bu bölümde tekrar yapılanmasına dahil olan; Şetanûfî'nin (h. 713) *Risâle fî Elkâbi'l-Med*,¹²⁰ el-Mardînî'nin (h. 721) *ed-Durru'n-Nadîd fî Ma'rifeti't-Tecvîd*,¹²¹ Ca'berî'nin *Ukûdu'l-Cumân fî Tecvidi'l-Kur'ân*,¹²² *el-Vâdiha fî Tecvidi'l-Fâtîha*,¹²³ *Hudûdu'l-İtkân fî Tecvidi'l-Kur'ân*,¹²⁴ *el-Mîrsâdu'l-Fârika Beyne'z-Zâ ve'd-Dâd*¹²⁵ gibi manzûm

119 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye*, I, 401.

120 El-Fihriş-Şâmîle, *Mahtûtâtü't-Tecvid*, I, 115.

121 Eserin muhtelif nüshaları için bk. Eşref Muhammed, *Musannefât*, s. 15; Kad-dûrî, *ed-Dirâsâtüs-Savtiyye*, s. 31; Komisyon, *Mahtûtâtü't-Tecvid*, I, 117; İshâk, Ali Şevvâh, *Mu'cemu Musannefâti'l-Kur'ân*, Dâru'r-Rufâ'î, Riyad 1403/1983, I, 228.

122 Tecvid ilmi konusunda 802 beyitlik bir manzume olup muhtelif yazma nüshaları mevcuttur: Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1029, vr. 85b-106a; Paris Millî Kütüphanesi, nr. 5937. Eserin dünyanın muhtelif bölgelerindeki diğer yazma nüshaları için bk. Komisyon, *Mahtûtâtü't-Tecvid*, I, 120; İshâk, *Mu'cemu Musannefâti'l-Kur'ân*, I, 254.

123 Eserin Yaşar Kurt tarafından “*Ca'beri ve El-Vâdiha fî Tecvidi'l-Fâtîha Adlı Eseri*” adıyla tercüme ve şerhi gerçekleştirilmiştir. Detaylı bilgi için bk.: Yaşar Kurt, “*Ca'beri ve El-Vâdiha fî Tecvidi'l-Fâtîha Adlı Eseri*”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Mayıs-Ağustos, c. 12, sy. 2, 2012, s. 160-191.

124 El-Bâbânî, *Hediyetu'l-Arifîn*, I, 14; *İdâbu'l-Meknûn*, III, 396.

125 Ahmed el-Yezidî, *el-Ca'beri ve Menhecubû fî Kenzi'l-Me'âni fî Şerhi Hirzi'l-Emâni*, Vakıflar ve İslâm İşleri Bakanlığı Yay., Fas 1419/1998, s. 212, 310, 412; El-Bâbânî, *Hediyetu'l-Arifîn*, I, 14.

eserlerini; *Hakikatü'l-Vukûf 'alâ Mehârici'l-Hurûf*¹²⁶ ve *İtmâmu't-Tebyîn fi Ahkâmî'n-Nûni's-Sâkine ve't-Tenvîn*¹²⁷ gibi mensûr çalışmalarını zikretmek mümkündür.

Dönemde şerh çalışmaları da kendini göstermiştir. İbn Umî Kâsım'ın (h. 749) *el-Mufîd fi Şerhi 'Umdeti'l-Mucîd fi'n-Nazmi ve't-Tecvîd*'i, daha öncesinde eserler veren es-Sehâvî'nin tecvid ilmine dair kaleme almış olduğu *Nûniyye* adlı kasidesinin şerhidir. Müellifin *Şerhu'l-Vâdîha fi tecvîdî'l-Fâtih* adlı şerhi ise Ca'berî'nin yirmi iki beyitlik *Dâliyye* adlı kasidesi için yapılmıştır.¹²⁸ İbn Ummu Kâsım ile belirginleşen şerh geleneğinin İbnü'l-Cundî tarafından kaleme alınan *Şerhu't-Tesdîd fi't-Tecvîd* adlı çalışma ile devam ettirildiği gözükmektedir. İbnü'l-Cundî'nin İbn Ummu Kâsım'dan farkı kendi eserini şerh etmesidir. Müellifin bu yönüyle, kendi yazdığı esere şerh yazma ihtiyacı hisseden önceki dönem müelliflerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu sebeple müellifimizin *et-Tesdîd* adında daha önceki eserini açıklama amacıyla meydana getirdiği şerh niteliğindeki çalışmasını tecvid tarihi açısından yeni bir gelişme olabilecek nitelendirmek mümkün değildir. Şerh çalışmasına girişen müelliflerden bir diğeri de Semerkandî'dir (h. 780). Kendisi tarafından ilim dünyasına kazandırılan tecvid eserleri şunlardır:

1. el-'İkdu'l-Ferîd fi Nazmî't-Tecvîd.¹²⁹
2. Ravhu'l-Murîd fi Şerhi 'İkdi'l-Ferîd fi Nazmî't-Tecvîd.¹³⁰

126 Eserin el yazması nüshaları için bk. Komisyon, *Mahtûtâtü't-Tecvîd*, I, 119.

127 Ca'berî, *el-Hibâtu'l-Heniyyât fi'l-Musannefâti'l-Ca'beriyât*, Bağdat Müzesi Kütüphanesi, (Kaddûri, *ed-Dirâsât*, 32'den naklen), s. 2.

128 Abdülhâdî el-Fadlî'nin tahkikiyle Beyrut'ta 1980 yılında yayımlanmıştır.

129 Seksen dokuz beyitten meydana gelen risâlenin iki nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. (nr. 4, 2, vr. 16-18; nr. 75, vr. 405-409) Eserin ayrıca muhtelif kütüphanelerde beş nüshası daha bulunmaktadır. (Bk. Komisyon, *Mahtûtâtü't-Tecvîd*, I, 139-140) Bu eser İbnü'l-Cezerî tarafından "lâ be'se bih" (zararı yok) ifadeleriyle değerlendirilmesine karşın sâkin "mîm" in hükümleri konusunda eleştirilmektedir. İbnü'l-Cezerî konu bağlamında bazı müellifler gibi Semerkandî'nin de yanıldığını belirtmiş, *en-Neşr* adlı eserinde bu meseleyi açıkladığını ifade etmiştir.

130 İlk sayfasında müellif adı Muhammed b. Muhammed eş-Şerîf es-Semerkandî olarak kaydedilen ve bir önceki eserin şerhi olan risâlenin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 146) bulunmaktadır. Ayrıca dünyanın diğer bölgelerindeki kütüphanelerde sekiz tane daha nüshası bulunmaktadır. Bu eserin diğer nüshaları için bk. Komisyon, *Mahtûtâtü't-Tecvîd*, I, 137-138.



3. el-Kasîdetu'l-Fâiha fî Tecvîdi'l-Fâtiha¹³¹

4. Şerhu'l-Kasîdeti'l-Fâiha fî Tecvîdi'l-Fâtiha¹³²

Biraz önce de vurgulamaya çalıştığımız üzere kendi eserini şerh etme ihtiyacını es-Semerkandî'nin eserinde fazlasıyla görebilmek mümkündür. Es-Semerkandî öncelikli olarak kasîdevî tarzda iki tane eser vermiş ve daha sonrasında bunları şerh etme yoluna gitmiştir. Dikkat edilirse es-Semerkandî ve tecvid tarihi içerisinde bu yöntemi kullanan müellifler tarafından yapılan benzeri çalışmaların fazla değer bulmadan unutulmaya yüz tuttuğu yakinen müşahede edilebilecek bir gerçektir.

Tekrar ve şerh nitelikli eserler adındaki dönemi kritik etmek gerekirse İslam dünyasında hicri VI. asrın yarısından itibaren siyasi arenada kendini gösteren belirsizlik ilahiyât, bilim, felsefe, kültür ve düşünce dünyası olmak üzere tüm sahalarda olduğu gibi tecvid teliflerine de yansımış, orijinal eserler dönemi yavaş yavaş yerini taklit ve tekrarın bir amaç olarak kendini göstereceği, gerileme izleri taşıyan bir döneme bırakmaya başlamıştır. Keyfiyetten uzak eserlerin tezahür etmeye başladığı, önceki mirasla yetinme geleneğinin olduğu bu tarihsel aşama İbnü'l-Cezerî'ye varıncaya kadar devam etmiştir.

Esasen orijinal telifler dönemi içerisinde ele almaya çalıştığımız tüm eserlerin diğerlerinden tamamen farklı olduğuna dair bir iddiaya sahip olmadığımız gibi, tekrarın başlamasıyla sahaya kazandıran tüm eserlerin birbirinin kopyası olduğu şeklinde de basmakalıp bir düşünce içerisinde değiliz. Bu süreci genel hatlarıyla tanımlamak gerekirse, tekrar başlığında ele alınan eserlerin önceki döneme kıyasla içerik ve üslup olarak birbirine nispeten daha yakın olduğu söylenebilir. Orijinal çalışmalarda görülen, bir yönüyle de olsa özgün bir vasfın ön plana çıkması şeklindeki gidişatı artık görebilmek oldukça zorlaşmıştır. Dönem içerisinde kayda değer birtakım çalışmalar yapılsa da, genel gidişat tekrarın yerleşmeye başladığı şeklinde bir izlenim vermektedir. Bu bağlamda genel nitelikteki tecvid eserlerinin aynı

¹³¹ Yazma nüshaları için bk. Komisyon, *Mahtûâtü't-Tecvid*, I, 140-141.

¹³² Eser bizzat müellif tarafından bir önceki çalışmasının şerhi niteliğindedir. Yazma nüshaları için bk. Komisyon, *Mahtûâtü't-Tecvid*, I, 138-139.



içerikle “terşid”¹³³, “tecrîd”¹³⁴ ve “nadîd”¹³⁵ gibi isimlerle sunulduğu, özellikle Fâtiha suresindeki tecvid tembihlerinin, muayyen harflerin mahreci ve diğerlerinden ayrılan yönlerinin birbirine benzer isimlerle tekrar tekrar işlenmeye başladığı bir döneme adım atıldığı görülmektedir. Tekrarın hem nesir hem de manzûm tarzındaki eserlerde varlığına şahit olabilmek mümkündür. Döneme damga vuran bu menfi tabloya rağmen keyfiyetli ender eserlerin varlığı da görmezden gelinmemelidir. Buna göre; medd¹³⁶ ve ğunne olgularının¹³⁷ çalışmaların adlandırılmasında ilk defa yer ettiği; terkîk ve tefhîm’le ilgili

- 133 Asıl adı Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdî’l-Azîz b. Muhammed b. Ebi’l-Ehvas el-En-delûsî olan İbn Nâzir tarafından tecvid alanına kazandırılmış *et-Terşid fi ‘İlmi’t-Tecvid* adlı eserdir. (İbnü’l-Cezerî, *Ġâyetu’n-Nihâye*, I, 242.)
- 134 Hicri beşinci ve yedinci yüzyıllar arasında “Tecrid” isminde eser yazan üç müellif bulunmaktadır. Bunlar; İbn Bennâ el-Bağdâdî (h. 471), el-Hâcî (h. 543) ve son olarak da İbn Zehrân (h. 682) olmak üzere *et-Tecrid fi’t-Tecvid* adında eser kaleme almışlardır. Eserlerle ilgili sırasıyla bk. İbnü’l-Cezerî, *Ġâyetu’n-Nihâye*, I, 584; Ebû Ali Sehl b. Muhammed b. Ahmed el-İsbehânî el-Hâcî’nin (h. 543) tecvid ilmi alanındaki *et-Tecrid fi’t-Tecvid* adlı tek eserinin el yazması Hindistan kütüphanelerinde saklı bulunmaktadır. el-Hâcî, Ebû Ali Sehl b. Muhammed b. Ahmed el-İsbehânî, *et-Tecrid fi’t-Tecvid*, Mektebetu Ridâ, Rambor/Hindistan, sy.:285; El-Bâbânî, *İdâhu’l-Meknûn*, III, 228; *Hediyyetu’l-Arifin*, I, 713.
- 135 Asıl adı Necmu’d-Dîn Muhammed b. Kayser b. Abdillâh el-Bağdâdî en-Nahvî olan el-Mardinî’nin (h. 721) tecvid ilmi alanında *ed-Durru’n-Nadid fi Ma’rifeti’t-Tecvid* adlı tek eseri İrlanda Dublin Chester Beatty Kütüphanesi’nde 4/3653 numaralı bölümde 60 ila 75. varaklar arasında saklı bulunmaktadır. Eserin muhtelif nüshaları için bk. Eşref Muhammed, *Musannefât*, s. 15; Kaddûrî, *ed-Dirâsâtu’s-Savtiyye*, s. 31; Komisyon, *Mahtûtâtü’t-Tecvid*, I, 117; İshâk, *Mu’cemmu Musannefâti’l-Kur’ân*, I, 228.
- 136 Dönemin tamamen tekrarlardan ibaret olmadığına göstergelerinden biri de Nûru’d-Dîn Ebu’l-Hasan Ali b. Yûsuf b. Harîz b. Fadl İbn Mi’dâd el-Lahmî’nin alana kazandırdığı *Risâle fi Elkâbi’l-Med* adlı eserdir. (Komisyon, *Mahtûtâtü’t-Tecvid*, I, 115) Müellif tarafından yazılan bu eserin öncesinde medlerle ilgili özel olarak hazırlanmış herhangi bir eserin var olduğu bilinmemektedir. Bu yönüyle müellifin eylemini orijinal olarak tanımlandırmak mümkündür.
- 137 Ca’berî’nin mensûr eserleri içerisinde ise *el-Minne fi Tabkiki’l-Ğunne* adlı çalışması dikkat çekmektedir. Zira ğunne olgusunu önceki dönemde kitap ismi boyutuna taşıyan herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Çalışma bu yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır.



meselelerin,¹³⁸ dâd ve zâ dışındaki bazı harflerin¹³⁹ de hususen eserlerde konu edildiği görülmektedir. Ayrıca dönemde kaleme alınan bazı manzûm eserlerin sonunda kaynakça hüviyetine sahip bir bölüm bulunmaktadır.¹⁴⁰ Bu, o dönemdeki âlimlerin fikri altyapılarını kimlerin oluşturduğu ile ilgili bilgi edinmeyi sağladığından, ilmi sorumluluğa ne denli sahip olduklarını gösteren olumlu bir gelişmedir. Tüm bu olup bitenlere ek olarak tecvid tarihi açısından dönemin en önemli olayı, İbnü'l-Cezerî'nin gidişata dahil olmasıdır.

7. TECVİD TARİHİNİN EN OTORİTER ŞAHSİYETİ: İBNÜ'L-CEZERÎ

İbnü'l-Cezerî belki de tecvid tarihinin gelmiş geçmiş en fazla şöhret bulma başarısını elde etmiş müellifidir. İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinin kendi döneminden başlayıp sonraki dönem teliflerine ciddi anlamda etki etmesinin nedenlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İbnü'l-Cezerî'den önceki yaklaşık üç asırdan daha aşkın bir zaman diliminde kapsayıcı ve adından söz ettirilebilecek türden bir eser verilememiştir. Bir önceki bölümde temas ettiğimiz orijinal telifler dahi Endülüs döneminin keyfiyetli eserleri yanında sönük kalmış, bu çalışmalar ilim dünyasında etkisini ciddi anlamda sürdürmüş, İbnü'l-Cezerî gelinceye kadar bunları aşabilecek nitelikteki bir çalışmaya pek rastlanmamıştır. Zaten böyle bir ihtimal mümkün de gözükmemektedir zira mevcut eserlerin birçoğunun çıkış noktasını Endülüs dönemi tecvid külliyatı oluşturmaktadır. Dolayısıyla artık tecvid ilminde Endülüs'tekine benzer şekilde kaliteli eserler verilmeye ve yeni bir soluklanmaya ihtiyaç duyulmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin eserleri bu gereksinimlere cevap verebilme amacıyla tecvid birikimine kazandırılmıştır.

138 Bu bağlamda Ca'berî'nin *Tabkikû't-Ta'lim fi't-Terkik ve't-Tefhim* adlı eserini zikretmek mümkündür.

139 Ebû Abdillâh Muhammed b. Bidhân ed-Dimeşkî (h. 743) tarafından tecvid ilmine kazandırılan tek eser bulunmaktadır. *et-Tezkira ve't-Tefsira limen Nesiyetefhime'l-Elifi ev Enkerehû* adındaki bu çalışmanın tecvid tarihi açısından önemi, hususi harfler bağlamındaki çalışmaların ara verilmeksizin sürdürüldüğüne işaret etmesidir. Eserin diğer harf çalışmalarından farkı ise; o döneme varıncaya kadar şekillenen geleneğin genelde dâd harfi ve sâkin nûn'un hükümlerinden bahsedilmesi yönünde iken elif harfi ile de müstakil bir çalışmanın var olabileceğini ispat etmesidir.

140 Örnek için bk. el-Mardîni'nin (h. 721) *ed-Durru'n-Nadid fi Ma'rifeti't-Tecvid* adlı çalışması kasîdenin ismi, kaynakları ve müellifinin ismini anmakla son bulmaktadır. (Kaddûrî, *Şerhu Mukaddime*, s. 71-72'den naklen.)



2. Dünyanın birçok ülkesine gerek ilmî gerekse konjonktür gereği gerçekleştirildiği seyahatler neticesinde halk ve ulemâ tabakasında üstlendiği eğitim-öğretim faaliyetleri şöhretini hızla yaygınlaştırmıştır. Âlim kitlesi içerisinde konumunun desteğiyle tecvid ilmine yönelik değerlendirmeleri çok geçmeden kabul görmüş ve İbnü'l-Cezerî tecvid tarihinin adından en çok söz edilen müellifi hâline gelmiştir.

3. Tüm alanlarla ilgili muhtelif eserler telif etmesi İbnü'l-Cezerî'nin kendi dönemindeki en otoriter âlim olduğuyla ilgili hükümlerini kabul ettirmesini sağlayan etmenlerden biridir. Seksen iki yıllık hayatını okumak, okutmak ve eser telif etmekle geçiren İbnü'l-Cezerî, İslamî ilimlerin genelinde edindiği birikimi Ulûmu'l-Kur'ân, Ulûmu'l-Hadîs, Siyeru'n-Nebî, Mev'iza, İslam Tarihi, Tabakat, Terâcîm, Menâkıb, Tasavvuf ve diğer muhtelif alanlarda neşrettiği eserlere yansıtarak kendi döneminde telif sahasında benzeri görülmemiş bir başarı yakalamıştır. Eserler içerisinde kendisine Yazışma, Siyâset Bilimi, Astronomi, Tıp gibi doğrudan dinî sahaya mal edilemeyecek alanlarla ilgili çalışmaların nispet edilmesi İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kapasitesini ve çok yönlülüğünü göstermektedir.¹⁴¹ Tüm alanlara hâkim olması müellife geniş bir perspektif kazandırmış, kendinden önceki birikimi çok iyi okuyabilmesini sağlamıştır. İbnü'l-Cezerî işte bu olgunlukla kıraat ve tecvid ilmine bir yaklaşım sergilemiş tüm zamanların en yetkin kıraat ve tecvid eserlerini verebilmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin alanla ilgili çalışmaları çok geçmeden hak ettiği değere kavuşmuş, hele ki *Mukaddime*'si tecvid ilmi tarihinin en çok şerh edilen eseri olarak kayıtlara geçmiştir.

4. İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinin şöhret bulması sonucunu doğuran sebeplerden biri de mütemadiyen siyasi açıdan desteklenmesidir. Hangi bölgeye giderse gitsin dönemin idarecileri tarafından saygıyla karşılanmış ve hürmet görmüştür. Yaşantısı esnasında sadece bir kez mali bir ilişki yüzünden İbnü'l-Cezerî ile Kutlubeg arasında uzun süre devam eden bir anlaşmazlık çıkmış, dava konusu aynı yıl Kâhire'de idari makamlara intikal ettirilmiş gerçekleşen yargılama nihayetinde Kutlubeg'in İbnü'l-Cezerî'den yüklü bir tutar alacağı olduğuna hükmedilmiştir. Bu karar üzerine Mısır'daki mallarına el konan İbnü'l-Cezerî, hem yargılanma biçimini hem de verilen hükmü zulüm olarak nitelendirerek hizmetinde bulunan İbn Teymiyye adındaki şahısla birlikte 798'de Kâhire'den İskenderiye'ye intikal etmiştir. Yaşamı

141 Müellifin tüm eserleri için bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, Muhakkikin Girişi, s. 18-27; Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, MÜİFV Yay., İstanbul 1996, s. 201-238.



boyunca can sıkıcı tek hadise budur. Bunun dışında Bursa'da bulunduğu esnada Yıldırım Bayezid'den, Ankara Savaşı sonrası esir düşmesine rağmen Timur'dan hürmet görmüştür. Öyle ki Buhara'dan Herat'a geleceğini duyan Sultan Mirza Şahruh kendisini şehrin dışında karşılama nezaketi göstermiştir.¹⁴² Tüm zamanların değişmez bir gerçeğidir ki, bir âlimin ya da âlimler topluluğunun devlet ricâli tarafından gözetilmesi, hem mevcut iklimdeki eğitim faaliyetlerindeki ilmi canlılığı perçinlemekte hem de telif tarihindeki keyfiyetli eserlerin kaleme alınmasına öncülük etmektedir. Endülüs dönemindeki tecvid faaliyetlerinin tarihe kazınmasının altında yatan temel sebep bizce İbnü'l-Cezerî'nin eserleri için de geçerli olmuştur. İbnü'l-Cezerî'den modern döneme varıncaya kadar Müslümanların geneline hâkim olan gerileme ve duraklama dönemleri âlimlerin siyasi yönetimlerce desteklenememesi şeklinde olumsuz bir tablo meydana getirmiştir ve sonuç olarak geçmiş dönemdekileri andıran kaliteli eserler verilememiştir.

5. Kıraat ve tecvid ilminin gerek usul gerekse müelliflerin biyografisiyle ilgili alanlarda adından söz ettirebilecek gerek manzum gerekse nesir tarzda eserler vermesi de şöhretini artıran nedenlerden biridir. Bir âlimin bir ilmin üslubunu, konu içeriklerini ve tarihsel bağlantılarını ayrı birer tema olarak tespit edip eserlerini bu parametreler üzerinden şekillendirmesi o dönem için ciddi bir atımdır. Eser telifindeki bu kalite gerek avâm gerekse havasta karşılığını görmüş kıraat ve tecvid denilince İbnü'l-Cezerî ve eserleri akıllara gelir olmuştur.

6. İbnü'l-Cezerî'nin eserlerini değerli kılan hususlardan birisi de hiç şüphesiz eserlerini engin tecrübelerinin getirdiği birikimle yazmasıdır. Seksen küsur senelik hayatında neredeyse ayak basılmadık yer bırakmamış, gerek halk gerekse kurrâ tabakasında ne tür yanlışların yapıldığına dair genel bir intibâ edinmiş ve böylece muhtemel yanlışların hangi tür tecvid aksaklıklarından meydana gelebileceğini tespit ederek çalışmalarını şekillendirmiştir.

Genel hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bu gerekçeleri muhtelif bağlantılarla çoğaltabilmek mümkünse de bahsi geçen bu maddelerin müellifin eserlerinin şöhret bulma gerekçelerini özetlediğini söyleyebiliriz.

İbnü'l-Cezerî'nin tecvid âlimi kimliği her ne kadar *Mukaddime* isimli eseriyle üne kavuşsa da, bu karakteri asıl olgunlaştıran faaliyetler başta *en-*

¹⁴² Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", TDVİA, İstanbul 1999, XX, 554.



Neşr ve et-Tembid adlı eserleridir. Bununla birlikte tecvid ilmine getirdiği bakış açısından *et-Tembid*'i müellifin kalfalık, *Mukaddime*'yi ise ustalık eseri olarak değerlendirmek mümkündür.

İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinin şerh edebiyatının didaktik bir çerçeveden sınırlanarak müellif ve eser odaklı kısır bir döngüye girmesinde ciddi etkileri olmuştur. Bundan sonraki dönemde gerek şerh ve manzum gerekse nesir tarzındaki eserlerde İbnü'l-Cezerî hep başköşede oturacak ve tecvid düşünce dünyasında yönlendirici etkilerde bulunacaktır. İbnü'l-Cezerî'nin savunduğu fikirleri aşabilecek tarzda beyanatta bulunmak yine aynı ilmî kimliğe haiz kişilerce gerçekleştirilebilecek bir eylem olduğundan müelliflerin çoğu onu aşma, onunla ters düşme riskini alma yetkinliğini kendilerinde görmeyecek, bu da ister istemez sonrakilerin öncekilerden miras aldığı bir tekrar ortamını doğuracaktır. Bu ortamı, tecvid tarihi açısından yeni bir şey ortaya koymaktan uzak, kısır bir döngünün hüküm sürdüğü bir yapılanmaya sahip olduğundan "daralma dönemi" olarak tavsif edebilmek mümkündür.

8. DARALMA DÖNEMİ: İBNÜ'L-CEZERİ'DEN MODERN DÖNEME TECVİD FAALİYETLERİ

Duraklama, telif sermayesinin özgül ağırlığını büyütme noktasında çok geri kalınan bir dönemdir. Geçmişini tamamen taklit etmek taassup boyutunda içselleştirilmiş, bu ilmin geleceğini inşa etme noktasında etkisiz ve yetersiz kalmıştır. Müellifler nezdinde elini taşın altına koyarak yenilik hamleleri yapmayı elinin tersiyle iten, öncekilerin adımlarını takip etmeyi ideoloji hâline dönüştüren bir kitle meydana gelmiştir. Bu kitle durağan bir üslup ve içerik sunumuna sahip, sistematik geliştirme gereksinimlerinden uzak bir şekilde telif müktesebatını genişletmiş de genişletmiştir. Ne var ki, literatür birikiminin neşvü nema bulmasında yakalanan çeşitlilik ve başarıyı eserlerin keyfiyetinde görebilmek mümkün değildir. Daralma döneminin eser gidişatına artı değerler kazandırmaktan uzak yapısına vukufiyet kesbedebilmek önceki dönemlerdeki çalışmaların amaç çizgisiyle kıyaslanmasıyla sağlanacaktır.

Dönemde genel nitelikteki konuları içeren çalışmalar, hususi harflerle ilgili eserler, tecvidin muayyen konularıyla ilgili telifler, şerh çalışmaları, şiir türü eserler, muhtasar eserler kendini göstermiştir. Çalışmaların hacmi, araştırmamıza sığmayacak ölçüde geniş olduğundan bunlara işaret etmekle yeti-



neceğiz.¹⁴³ Dönemde Osmanlı müelliflerinin de teliflerine şahitlik edebilmek mümkündür. Örneğin; Abdurrahman Karabaşı'nın (h. 904) *Tecvid-i Karabaş*, Çivizâde Muhyittin Mehmet Efendi'nin (h.954) *Hüsnül-Kârî fi't-Tecvid*, Akhisârî'nin (h. 1043) *Şerhu'd-Durri'l-Yetim fi't-Tecvid* adında çalışmaları bulunmaktadır. *Cevâhiru'l-İkyân fi Şerhi Manzûme 'Umdeti'l-İrfân fi Vasfi Hurûfî'l-Kur'ân* ve *Vesiletu'l-İtkân fi Şerhi Rusûbi'l-Lisân fi Hurûfî'l-Kur'ân* adlı eserler, Osmanlı Devleti'nde Ayasofya Hatipliği yapmış Hamdullah b. Hayreddin Hayrullah'ın (h. 963 civarı) kendi manzûm eserlerine yapmış olduğu şerh çalışmalarıdır. Aynı müellifin *Kasidetu Nazmi'l-Cumân fi Tecvidi'l-Kur'ân* ve *Kasidetu Beyâni'l-Elfâz li A'yâni'l-Huffâz* ile Âşık Paşa'nın (h. 1077) *Kasidetun fi't-Tecvid* adlı eserleriyle bu süreç devam ettirilmiştir.

Daralma dönemi öncesi teliflerin tekrardan tamamen soyutlanmış ve tamamen orijinal yapılanmaları beraberinde getirdiği şekilde önyargılı bir bakış açısına sahip olmadığımızı belirtmek gerekir. Bir ilim dalı her zaman için sonrakilerin öncekilerden devraldığı bilgi, üslup ve tecrübelerle genişler, gelişir ve yücelir. Hatta geçmiş dönem âlimleri tarafından serdedilen çalışmalara sırtını dönmeyen hiçbir haklı gerekçesi olamaz. Böyle bir iddiada bulunanın tercihlerine de itibar edilemez. Nitekim unutulmamalıdır ki; tecvid ilmi, nazari bilgilerin tedvin edilmesinden çok daha önceleri tatbiki sahada Peygamberimize (s.a.s.) dayanan şifahi bir silsileyle günümüze kadar aktarılabilme başarısı göstermiştir. Bu ilmin gerek teorik gerekse pratik düzeyde neşvü nemâ bulmasını sağlayan her âlim takdirle anılmayı fazlasıyla hak etmektedir. Buna rağmen her ilim dalında olduğu gibi tecvid ilminde de çığır açıcı nitelikteki çalışmalar verilmesinin yanında geçmişin bir adım ötesine geçmeyi başaramayanlar da olmuştur. Bu, dönem açısından soğuk esen bir iklimin oluşmasına, heyecanın porsümesine, İbnü'l-Cezerî ile hatırlanan iyileştirme potansiyelinin büsbütün yerlere serilmesi gibi istem dışı bir durumun oluşmasına sebebiyet vermiştir. Amacımız hakkaniyet ilkelerine bağlı kalarak bu unsurları doğuran hususların tespit edilmesine yöneliktir. Bu bağlamda daralma dönemi içerisindeki eserlerin telif edilmelerinde yer tutan gerekçeleri şu şekilde belirleyebiliriz:

a. Genel nitelikteki tecvid eserlerinde yerleşen nitelikli eser verme keyfiyeti iyiden iyide zayıflamış artık eser isimlerinde dahi müelliflerin birbirlerini taklit etmekten çekinmedikleri bir özentî ortamı meydana gelmiştir.

¹⁴³ Sayısı bir hayli kabarık olan bu eserler için bk. İbrahim Tetik, *Tecvid Tarihi*, s. 346-369.



b. Hususi harf ve muayyen konularla ilgili zaten daha önceki dönemde beliren eser yığınının ilaveten aynı isme ve içeriğe sahip eserlerin sürdürülmesi boğucu bir yapının oluşmasını beraberinde getirmiştir.

c. Geçmiş dönemlerde manzûm eser vermedeki karakteristik gerekçeler değişmiş bunun yerini tamamen İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime'sine* benzererek tecvid kotasından payidar olmaya çalışmak gibi kısır bir niyet almıştır.

d. İbnü'l-Cezerî'ye varmadan önce şerh geleneğinin oluşması eserlerin içeriklerinin aydınlatılması ve böylece eğitim anlayışının derinleştirilmesi gibi bir sebeple yoğunlaşmışken daralma döneminde tek amaç müellif ve eserlerinin anlaşılması ve tanıtılmasına dönüşmüştür. Bu da orijinal sistematiğe ve konu bütünlüğüne sahip eserlerin kaleme alınmasına darbe vurmuştur.

e. Bu menfi hava daha önceki dönemlerde pek rastlanmayan muhtasar vb. isimleri taşıyan eserlerin gün yüzüne çıkmasına pencere açmıştır.

f. Belki de değinmeye çalıştığımız bu gerekçelerin hepsinden daha önemlisi ve talihsiz olanı Saçaklızâde'nın *Cubdu'l-Mukil'i* gibi dirayet metodunu içeren eserlerin azınlığa düşmesidir. Tabiatı itibariyle içtihat mekanizmasının çalıştırılmasına müsait bir yapıya sahip olan tecvid ilmi rivayet metodunun hâkim olduğu bir ilim dalına dönüştürülmüş, bu yönüyle kıraat ilmine benzer bir hâl almıştır. Kıraat ilminde nasıl ki Peygamberimizden (s.a.s.) imamlara varıncaya kadarki rivayet silsilesi ve bunların ilettiği malumatlar hiçbir yeniliğe geçit vermeksizin aktarılıyorsa, tecvid ilminde de tedvîn dönemi müelliflerinin aktardığı bilgiler geliştirilemeyecek birer emanet olarak addedilmiş ve bunların bir adım ötesine geçilememiştir. Kıraat ilminde bu metot tatbik edilmesi gereken bir usulü temsil etmesine rağmen tecvid ilminde bunu destekler nitelikte bir delile rastlayabilmek mümkün değildir. Halil b. Ahmed, Sîbeveyh ve diğer dilbilimcilerin öncülük etmeleriyle başlayan sonrasında ilk tecvid eserinin yazılması ve diğer tecvid bilginlerince de sürdürülen dirayet mekanizması artık, “geçmişteki şu âlimin dediği gibi...”, “görüşümüzü şu âlime dayandırıyoruz” gibi kalıp ifadelerle törpülenmiştir. Tecvid ilmi artık, çoğu kez görüşler arasında tercih yapmaktan, savunduğu fikirlerin gerekçesini dahi sunmaktan uzak müellif tercihleriyle rivayet ağırlıklı bir içeriğe bürünmüştür.

Vurgulamaya çalıştığımız bu hususlar, asırlara hükmederek daralma dönemine kadar gelen meşru ve başarılı bu telif tarzlarının ve yaygın ilmî faaliyetlerin tamamen gayrimeşru ve güven telkin etmeyen bir yapılanmaya



büründüğünü iddia etmek değil, dönemin geçmişe göre hantal ve zayıf bir yapılanmaya ev sahipliği yaptığına işaret etmektir.

9. MODERN DÖNEM

Tecvid ilminin modern çağını, -incelediği konular üzerinden- Batı'da gerçekleştirilen sesbilim ve bunların Arap dünyasındaki izdüşümü olarak telakki edilen modern Arap ses çalışmaları ile irtibatlandırmak mümkündür. İncelediği konular kaydını koymamızın temel nedeni, modern sesbilim çalışmalarının mantığıyla şekillenen tecvid eserlerinin günümüzde azınlıkta olmasıdır. Dünya üzerinde tecvid alanında yapılan akademik çalışmalarda sesbilim-tecvid ilişkisinin yeni yeni kurulmaya başladığına, klasik tecvid eser döngüsünden kurtulmaya yönelik adımların yavaş yavaş atılabildiğine şahitlik edilebilir. Aslında etkileşimde yaşanan bu gecikmeyi, tecvid ilmi materyallerinin öncekilerden olduğu gibi aktarılmasına yönelik yer eden anlayışa bir başkaldırı olarak değerlendiren ve buna reaksiyon geliştiren eğilimle açıklamak mümkündür. Tecvid unsurlarının modern bulgular neticesinde saptanan değerlerle yeni bir elemeye tabi tutulmasının, Kur'an harflerinin telaffuzunda bir taşıyıcı meydana getireceği endişesi, modern ses çalışmalarınca saptanan verilere olabildiğince temkinle yaklaşmayı beraberinde getirmiştir. Zaten Arap dilinde modern dönem sesbilim çalışmalarının tecvid unsurlarına yönelik değerlendirmelerini incelediğimizde, tartışmaların tecvid öğretilerinin bizzat kendisinden değil, klasik Arap dilbilim eserlerinde yer edinen ses mevzuları üzerinden yapıldığı görülmektedir. Klasik dilbilim eserlerindeki ses unsurlarının tecvid eserlerinin şekillenmesinde asli bir fonksiyon icrâ etmesi; bunlara yönelik güncel yorum ve tekliflerden tecvidin de ilintili olarak payidar olmasını sağlamıştır. Modern Arap dilbilimcileri, ses ve sesin iliştilenmesinin mümkün olduğu tüm alanlarda değerlendirmelerini yapmaktan çekinmemişler sonuçta harflerin mahreçleri, sıfatları, ses organları, seslerin niteliği, tabii özellikleri gibi birçok konuya modern bir bakış açısı geliştirebilmeyi başarmışlardır.

9.1. Tecvid İlmî ve Modern Arap Sesbilim İlişkisi

Son dönemde tecvid ilmi, Arap sesbilim çalışmaları ile ilişkilendirilmiştir. Modern Arap sesbilimi ile tecvid arasındaki ilişki, her iki saha arasında farklılıklar olmakla birlikte birçok ortak noktada birleşebileceğini göstermektedir. Tecvid ilmi, modern Arap sesbiliminin inceleme alanında dâhil ettiği birçok konuyu Kur'an harflerinin orijinalliğini koruma babında

ilk dönemlerden itibaren araştırma alanına dâhil etmiş sonuç olarak Arap harflerinin telaffuzunun günümüze kadar eksiksiz bir şekilde aktarımını ve kayıt altına alınımını sağlamıştır. Dile ait seslere dair bir tecdîd hareketini hedefleyen modern Arap sesbiliminin amacı bu yönüyle tecvidden ayrılmaktadır. Buna rağmen her iki ilmin dayandığı temel dinamikler aynıdır. Her ikisinin konuları şekillendirmedeki ana ilham kaynaklarından biri de klasik Arap dilbilim çalışmalarıdır. Bunun dışındaki konu¹⁴⁴, istilâhlar¹⁴⁵, metot ve araştırma materyali gibi alanlarda irili ufaklı şekli ihtilâflar mevcut olsa da her iki ilim arasında ortak bir zeminin varlığı gözlemlenebilir. Tecvid ve sesbilim arasındaki ilişkiyi belirlemede asıl problem teşkil edecek olan kısım, tecvidin modern Arap sesbiliminde neye denk düştüğünün tespit edilmesidir. Zira her iki ilim arasında umum-husus ilişkisi bulunmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde tecvid ilminin modern sesbilim içerisindeki konumunu belirlemeye çalışacağız.

9.2. Tecvid Çalışmalarının Modern Sesbilim İçerisindeki Konumu

Tecvid ilmi ile irtibatı olan birtakım sesbilim dalları bulunmaktadır. Tecvid; Görevsel Sesbilim (علم الأصوات الوظيفي), Akustik/Fiziksel Sesbi-

144 Tecvid ilminin etüt alanına giren bu konular modern sesbilimin en önemli konularından sayılmakla birlikte genel sesbilim; söyleyiş sesbilim, dinleyiş sesbilim, akustik/fiziksel sesbilim, fizyolojik sesbilim, görevsel ve yapısal sesbilim, gelişmeli sesbilim, karşılaştırmalı sesbilim gibi alanları da kapsar şekilde daha geniş bir mecrada faaliyetlerini sürdürmektedir. (Mustafa Kaya, *Arap Dili Fonetigi Ses-Anlam İlgisi*, Eser Mat., Erzurum 2011, s. 10-11; Musa Alp, *Arap Dili Fonetigi (Esvât Arabiyye)*, Giriş Kırtasiye, Adana 2011, s. 40-42; Menâf Mehdî Muhammed el-Musevî, *İlmi'l-Esvâtî'l-Luğâvî*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1419/1998, s. 16; Ğânim Kaddûri el-Hamed, *Ehemmiyetu İlmi'l-Esvâtî'l-Lugavî fi Dirâseti İlmi't-Tecvid*, Merkezi Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Riyad 2015, s. 35-42; Muhammed Ali el-Hûlî, *Mu'cemu İlmi'l-Esvât*, Metâbi'u'l-Ferazdaki't-Ticâriyye, Riyad 1402/1982, s. 112-116.)

145 Örneğin, bazı müellifler klasik dilbilim ve tecvid eserlerinde yer edinen mechûr ve mehmûs sıfatlarını tercih ederken Batı yanlısı olanlar tarafından, şiddet ve rihvet sıfatları yerine (سُرْتُونُوعِي) ve (پَاتْلَامَالِي) kavramları tercih edilebilmektedir. (Örnekler için bk.: Kemal Bışr, *İlmi'l-Luğâti'l-Âmm*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1970, s. 161; Muhsin Hâcızâde, *Dirâsetu Ârâi Sibeveyh es-Savti fi Dav'i'l-Bahsi'l-Luğâviyyi'l-Hadîs*, Mecmu't-Turâsi'l-Edebî, sy. 5, yy. 1388, s. 71, 72, 73, 75; Halef el-Kaysî, *el-Vecîz fi Musteveyâtî'l-Luğâti'l-Arabiyye*, Dâru Yâfâ, Ürdün 2010, s. 16, 22, 23, 24; Hâlid Mes'ûd el-'İsâvî, *Fi Savtiyyâtî'l-Kur'an*, Mecelletu's-Sâtil, Câmî'atu Misurata, Libya ty., s. 13-15.)



lim (علم الأصوات \ الفزيائى), Fizyolojik Sesbilim (علم الأصوات), Dinleyiş Sesbilim (علم الأصوات السمعي), Gelişmeli Sesbilim (علم الأصوات التطويرى), Karşılaştırmalı Sesbilim (علم الأصوات المقارن) ve Söyleyiş Sesbilim (علم الأصوات النطقى) ile ilişki içerisinde. ¹⁴⁶ Bu bağlantıyı nazarı itibara aldığımızda bir tecvid araştırmacısı için modern sesbilime veri sunan ilimlerle iletişime geçmenin birtakım yönlerden güçlükleri barındırdığı görülecektir. Zira bir tecvid araştırmacısı için; doktorların uzmanlaşma sahası olan insan bedeninin uzuvları ve bunların vazifeleriyle alakalı ilimlere ilaveten fizik bilimdeki ses olgusu çalışmalarına muttali olmak, bununla da kalmayarak iletişim ve elektronik mühendisliği alanında çalışanların kullandığı iletişim cihazlarıyla alakalı modern teknolojilerle aynı anda muhatap olmak birtakım sıkıntılar meydana getirebilmektedir. Bir tecvid araştırmacısının tüm bu alanlara hâkim olması gerçekten uzun yılları alabilecek bir uğraş gerektirmektedir. Bununla birlikte araştırmanın çetrefilliği bu ilimlerin saptadığı ilke ve verilerden kifâyet miktarınca istifade edilmesi önünde bir engel değildir. Bu tür faaliyetlerde bir ekip çalışması başlatılması ve buradan modern Arap sesbilimi ile tecvid öğretilerinin tetkik edilmesi mümkündür. Zira çalışmamızda da ifade etmeye çalıştığımız üzere tecvid ilmi ile Arap sesbiliminin alt dalları arasında birçok açıdan kesişmenin var olduğunu gözlemleyebilmek mümkündür. Bu dallar içerisinde tecvide en yakın olanı söyleyiş sesbilimidir. ¹⁴⁷ Söyleyiş sesbilim, adından da anlaşılacağı üzere çeşitli organların ortaklaşa çalışmasıyla gerçekleşen konuşma seslerinin nasıl çıkarıldığını, seslerin ait oldukları çıkış mahalleri ve biçimlerine göre bölümlenmesini, dar anlamda dil seslerini çıkarma olayını inceler. ¹⁴⁸ Tecvid ilmi açısından söyleyiş sesbilimi, sesi oluşturan sıfatların açıklanması ve mahreçlerin belirlenmesinde etkin bir rol oynayabilir. Tecvid ilminin inceleme alanına dâhil olabilecek unsurlara söyleyiş sesbilim açısından iki türlü bir yaklaşım getirebilmek

¹⁴⁶ Bu sesbilim unsurlarının tecvide nasıl ilişki kurduklarının detaylı anlatımı için bk. İbrahim Tetik, *Tecvid Tarihi*, s. 379-394.

¹⁴⁷ Ğânim Kaddûrî, *Ehemmiyetu 'İlmi'l-Esvât*, 37; Nazife Nihal İnce, *Hicri İlk Dört Asırda Arap Dili Sesbilim Çalışmaları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 34.

¹⁴⁸ M. Osman Toklu, *Dilbilime Giriş*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 38; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2009, II, 22; Ahmet Kocaman v.dğr., *Dilbilim Sözlüğü*, Boğaziçi Ün. Yay., İstanbul 2011, s. 233; Nesrin Bayraktar, *Dil Bilimi*, Nobel Yay., Ankara 2006, s. 122; Kıran, Zeynep-Ayşe (Eziler), *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yay., Ankara 2006, s. 240.

mümkündür. Bunlardan birincisi şahsî tecrübeler, ikincisi ise laboratuvar tetkikleridir. Konunun detaylandırılması açısından her iki şeklin de ne tür faydalar sunabileceğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Söyleyiş sesbilimi diğer alt dallardan farklı olarak, kişisel mülahazalar ve şahsî girişimlerin devreye girmesi, tekrarlarla seslere eğilim kazandırılması, telaffuz noktalarının belirlenmesi, telaffuz organlarının hareketlerinin tayin edilmesi şeklinde kolay uzmanlaşılabilen bir alan olarak karşımızda durmaktadır. Zira bu hususlarda maharet kesp etmek için büyük bir özveriye, sıkıcı alıştırmalara ihtiyaç duyulmamaktadır. Ayrıca sesin oluşumuna eşlik eden telaffuz organlarının büyük bir çoğunluğu çıplak gözle görülebilmektedir. Bazılarını ise basit aletlerle gözlemleyebilmek mümkündür. Bu sebepten henüz teknolojik imkânların olmadığı tecvid telif dönemlerinde ses unsurlarının belirlenmesinde hep şahsîlik ön plana çıkmıştır ve âlimler görüşlerini kendi gözlemleriyle belirleme yoluna gitmişlerdir. Günümüzde de bu yöntem büyük oranda takip edilmeye devam etmektedir. Aynı zamanda fizyoloji ve anatomi ilimlerinde kaydedilen gelişmelerin verdiği bilgilerden yararlanılarak telaffuz uzuvları ve bunlardan elde edilen seslerin ve bunlara yönelik tarif ve tavsiflerin derinleştirilmesinde büyük aşama kaydedilmiştir.¹⁴⁹

Söyleyiş sesbiliminde, seslerin boğumlama yerlerinin ve biçimlerinin saptanması konusunda çeşitli araçlardan yararlanarak laboratuvar ortamında araştırmaların yapıldığı da görülmektedir.¹⁵⁰ Örneğin, harflerin mahreçlerinin belirlenmesi noktasında *palatograph* (رسام الحنك), *electropalatograph* (رسام الحنك الإلكتروني) ve *laryngoscope* (منظار الحنجرة الإلكتروني) cihazları kullanılmaktadır. Bu cihazlardan ilki olan *palatograph* (رسام الحنك), madenî ya da ağız tavanına uyum gösteren kauçuk yüzey bir tabakanın kullanımına dayanmaktadır. Genelde maddenin siyah olması tercih edilmektedir. Yapay damaktaki bu yüzey beyaz bir toz ile kaplanır. Telaffuzu gerçekleştiren kişi dilini şîn ya da kâf gibi herhangi bir harfi seslendirirken üst damaktaki mahreç yerine değırdiğinde mahrecin yerine karşılık gelen tozun gitmiş olduğu görülür. Böylece harfin mahreci belirlenmiş olur. Bunu boğaz hariç,

149 Ahmed Muhtâr Ömer, *Dirâsetu's-Savti'l-Luğavi*, s. 97; Ğâmidî, Mansûr b. Muhammed, *es-Savtiyyâtul-Arabiyye*, Mektebetu't-Tevbe, Riyad 1421-2001, s. 14; Bişr, *İlmü'l-Esvât*, s. 46-48.

150 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 27.



tüm dil harflerinde uygulayabilmek mümkündür.¹⁵¹ Bu yöntem belirli bir süre kullanılmış olmasına rağmen gelişen teknoloji ile birlikte artık buna ihtiyaç duyulmamaktadır. Bunun yerini plastikten yapılmış, dil hareketlerini algılayabilen *electropalatograph* (رسام الحنك الإلكتروني) adındaki elektronik damak görüntüleyici almıştır. Bu yapay damak, doğal damağın olduğu kısma yapışık bir şekilde yerleştirilir. Bu esnada damağın bağlı olduğu aparat bilgisayara takılı olarak bulunur. Cihaz, telaffuz esnasında dilin damak üzerindeki hareketlerini bilgisayara aktarır ve böylece bilgisayardan verilerin çıktısı alınabilir.¹⁵² Bu yöntem diğerine nazaran daha az meşakkatlidir ve elektromanyetik uçların kullanılması sebebiyle daha hassas veriler elde edilmesini sağlamaktadır.

Bahsi geçen cihazlar dil ve damak birleşimlerinden meydana gelen harflerin tayin edilmesinde kullanılmakta, boğaz hareketleri için ayrı bir aygıtla ihtiyaç duyulmaktadır. Bu cihazın adı *laryngoscope* (منظار الحنجرة الإلكتروني) yani elektronik boğaz görüntüleyicidir. Bilginler boğaz bölgesindeki seslerin nasıl üretildiğini belirlemek amacıyla bu aleti keşfetmişlerdir. Elektronik boğaz görüntüleyici, ışınları aktarabilen maddeden yapılmış elastiki hortumdan oluşmaktadır. Cihazdaki bu hortumun ucunda bir mercek bulunmaktadır. Ucunda mercek olan bu hortum, burnun bir ucundan burun boşluğuna doğru sarkıtılır. Böylece küçük dilin arkasından hançereyi kontrol edebilmek mümkün hâle gelir. Mercek, boğaz hareketlerini kontrol ederken büyük oranda tabi bir şekilde konuşmayı da mümkün kılmaktadır. Hançere ve boğaz, telaffuz esnasında çıplak gözle izlemenin mümkün olmadığı ses uzuvlarıdır. Bu sebepten mahreci hançere ve boğaz olan seslerin telaffuzunu oluşturan uzuv hareketlerinin belirlenmesinde elektronik boğaz görüntüleyiciden azami şekilde faydalanmak mümkündür. Bu aygıt özellikle boğaz harfleri olan ا، ء، ه، ع، ح، غ، خ'nin mahrecinin belirlenmesinde işlevsel bir alettir. Ne var ki, Ğânim Kaddûri'nin belirttiğine göre günümüzde bu harflerin tayininde kesin sonuçlar alınabilmiş değildir. 12.7.2011 yılında Dimeşk'te Ramazan Kelş'in kliniğinde bu cihazla araştırma yapılmasına imkân verilmiştir. Bu araştırmayla hançere ve boğazın kısımları, bunların işleyiş şekilleri ile ilgili bilgi sahibi olmak, harflerin ilgili bölgelerden çıkışı esnasında hareketlerini gözlemleyebilmek mümkün olsa da kesin sonuçlar

151 Muhammed es-Si'rân, *İlmu'l-Luğa Mukaddime li Kârii'l-Arabî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1417/1997, s. 91; Temmâm Hassan, *Menâhicu'l-Babs*, s. 73; Ğânim Kaddûri, *Ehemmiyetu İlmi'l-Esvât*, s. 65.

152 el-Ğâmidî, *es-Savtiyyât*, s. 181-182.

alabilmek için yeni tetkiklere ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁵³ Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere gelenekte tecvid ilmi açısından bir değeri bulunan ve güncel olarak tecvid ilmi ile ilişkilerini daha ziyade anatomi ve laboratuvar verileri üzerinden sürdürmenin mümkün olduğu söyleyiş sesbilimi tecvid ilmine en fazla hitap eden sesbilim dalı olarak varlık göstermektedir. Öyleyse çalışmaların diğerlerinden de destek alarak daha ziyade bu ses sahası üzerinde yoğunlaşması gerekmektedir.

9.3. Modern Dönem Tecvid Çalışmaları

Daralma döneminin meydana getirdiği gerileme-çöküş edebiyatı, modern dönemin hemen öncesine, orijinalite ve yenilik odaklı ilim ve fikir tarihi tasavvurundan yoksunluk şeklinde yansımıştır. Modern sesbilim çalışmalarının Arap dünyasına etkileri ile birlikte tecvidin uhdesindeki birçok konunun yeniden incelenmesini sağlamıştır. Eser bazında ise klasik devrin, şu şu muayyen eserlerle nihayete erip, aynı şekilde modern dönemin de belirli çalışmalarla başladığına yönelik değerlendirmeler değişik bakış açlarına göre farklılık göstermeye müsaittir. Her şeyden önce tarih araştırmalarında içinde bulunulan döneme yönelik değerlendirmeler en sıkıntılı bölümü oluşturmaktadır. Zira henüz süreç devam ederken mevcut zaman dilimine kuşbakışı bir yaklaşım getirmenin zorluğu ortadadır. Bu sebeple belirlemelerimizin nihâet olmayıp sadece bir fikir sunma amaçlı olduğunu bidayette belirtmek gerekir.

Ğânim Kaddûrî, klasik dönemin en son eserinin Muhammed Mekki Nasr tarafından telifi h. 1305 senesinde tamamlanan *Nihâyetü'l-Kavli'l-Mufid* olduğunu vurgulamaktadır. Bu eserden sonra verilecek eserlerin daha ziyade modern döneme yakın olarak değerlendirilmesinin ya da dâhil edilmesinin uygun olacağını belirtmekte ve bunlardan ilkinin adını müellifiyle beraber aktarmaktadır. Kaddûrî özellikle modern dönem vurgusunu herhangi bir müellifin eserinin tamamlanmasının hemen ardından kendi döneminde baskısının yapılması üzerinden yapmaktadır. Buna göre modern döneme dâhil edilmesi uygun olan en eski eser, Muhammed Ali Halef el-Hüseynî el-Haddâd¹⁵⁴ (1357/1939) tarafından kaleme alınan *İrşâdu'l-İhvân Şerhu*

153 Ğânim Kaddûrî, *Ehemmiyetu 'İlmi'l-Esvât*, s. 66-67.

154 Kendi döneminde Mısır'daki kurrâların imamı olup meşhur kâhire mushafını eliyle yazmıştır. Detaylı bilgi için bk. Zirikli, *A'lâm*, VI, 304.



Hidâyeti's-Sibyân adlı çalışmadır.¹⁵⁵ Bu şerh, el-Haddâd'ın muasırı olan Sa'îd b. Sa'd b. Nebhân'ın *Hidâyeti's-Sibyân* adlı manzûmeye yönelik bir çalışmadır. Sa'îd b. Sa'd bu manzûmeyi h. 1320 yılında kaleme almış ve eser h. 1420 yılında Mısır'da el-Matbaatu'l-Meymeniyye tarafından basılmıştır.¹⁵⁶ Sonuç olarak el-Haddâd'ın *İrşâdu'l-İhvân*'ını ilk modern eser kategorisine dâhil etmemiz mümkün olacaktır. Bu zaman diliminden sonra modern dönemde kaleme alınan irili ufaklı birçok eser sayabilmek mümkündür. Amacımız tüm eserleri teker teker saymak değil, bu dönemde gün yüzüne çıkan eser türleriyle ilgili genel bir intibâ sunabilmektir.

Bu çağın en önde gelen özelliği, yöntemleri farklı olan pek çok sayıda tecvid eserinin kaleme alınmış olmasıdır. Abdulfettâh el-Kâdi (1400/1980), Muhammed Ahmed Mu'abbed'e ait, *el-Mulehhasu'l-Mufid fi İlmi't-Tecvid* adlı eserin takrîzinde bu hususa şu şekilde işaret etmektedir: “*Bu asırda mensûr-manzûm, uzun-kısa, tafsilatlı-veciz, sayılamayacak kadar fazla tecvid eseri bulunmaktadır.*”¹⁵⁷ İçerik olarak ise dünyanın muhtelif bölgelerinde el yazması hâlinde bulunan eserlere dair tahkik çalışmaları, tecvid ilminde daha öncesinde kaleme alınan köklü eserlerin şerhleri, bilhassa akademisyenler tarafından yürütülen telif çalışmaları, modern sesbilim verilerinden yararlanılarak tecvid kaidelerinin tanım ve işleyişlerine yönelik getirilen yorumları kapsayan çalışmalar, terimlerin aydınlatılmasını sağlayan sözlük çalışmaları, hangi eserin hangi kütüphanede bulunduğuyla ilgili literatür çalışmaları döneme damgasını vurmaktadır.

Modern dönemde ehemmiyetine binaen Ğânim Kaddûri'nin çalışmalarına değinmeden edemeyeceğiz. Son dönemde gerçekleştirdiği tecvid çalışmalarıyla döneme damgasını vuran en donanımlı müellif bizce Ğânim

155 Ğânim Kaddûri el-Hamed, *Ebhâsun Cedide fi İlmi'l-Esvât ve't-Tecvid*, Dâru Ammar, Amman, 1432/2011 (*Ebhâsun Cedide*), s. 279.

156 Ğânim Kaddûrî, müellifin eserinin h.1420 yılında tamamlandığını aynı şekilde bu yılda basıldığını belirtmektedir. Hâlbuki eserin el yazması nüshasına baktığımızda eserin tamamlanma tarihi olarak h. 1420 değil h. 1320 olduğu görülmektedir. Bk. el-Haddâd, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-İhvân Şerhu Hidâyeti's-Sibyân fi Tecvidi'l-Kur'an*, King Saud University (Câmi'atu Meliki Sa'ûd), El Yazması Eserler Bölümü, Genel Rakam: 2555, Sınıf Nm. 211 2, 74.

157 Muhammed Ahmed Mu'abbed, *el-Mulehhasu'l-Mufid fi İlmi't-Tecvid*, Dâru's-Selâm, Kâhire 1980, s. 8.

Kaddûrî el-Hamed'dir.¹⁵⁸ Onu aşkın telif eseri, otuza yaklaşan tahkik çalışması bulunmaktadır.¹⁵⁹

Kendisinin ilk planda akademik camiada ön plana çıkmasını sağlayan iki çalışması bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, 1976 yılında Kâhire Üniversitesi'nde tamamlanan *Resmu'l-Mushaf: Dirâse, Luğaviyye, Târihiyye* adlı yüksek lisans çalışmasıdır. İkincisi ve tecvid ilminde asıl şöhret bulmasını sağlayan eseri ise 1985 yılında Bağdat'ta hitama eren *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye 'inde 'Ulemâi't-Tecvid* adındaki doktora çalışmasıdır. Çalışma o denli etkili olmuştur ki, günümüzde sesbilim ve tecvid alanında araştırma yapan tüm akademisyenler için vazgeçilmez bir kaynak hâline gelmiştir. Eseri değerli kılan asıl husus klasik tecvid konularını ilk Arap ses bilimcisi olan Halîl b. Ahmed'den başlayarak dilbilimcilerin bakış açılarına göre tanıtmayı, daha sonra tecvid âlimlerinin konu bağlamındaki değerlendirmelerine yer vermesi, akabinde modern Arap ses bilimcilerin konuya yaklaşımını özetlemesi, nihai olarak da kendi fikrini yansıtmaktan çekinmemesidir. Bu eserin gelenek ve modern dönem fikirlerini ustaca bağdaştırdığını söyleyebilmek mümkündür.

Önceki dönemlere nazaran modern dönemde en dikkat çekici inceleme alanı olarak, tahkik çalışmalarını gösterebilmek mümkündür. Dönemdeki okuyucuyla klasik dönem edebiyatını aracısız muhatap etme isteği tahkik çalışmalarını hızlandırmış, bu uğraşlar dünyanın muhtelif bölgelerindeki kütüphanelerde raflarda üzeri tozlu hâlde bulunan eserlerin yeniden gün yüzüne çıkmasını sağlamıştır. Böylece tecvid kültür mirasına geçmişin hiçbir döneminde olmadığı şekliyle vukûfiyet sağlanmıştır. Ğânim Kaddûrî'ye ilaveten Ferğâlî Seyyîd 'Arabâvî¹⁶⁰, Hâtim Sâlih ed-Dâmin¹⁶¹, Eymen Rüşdî

158 Ğânim Kaddûrî el-Hamed'in resmî sitesi <http://www.dr-ghanim.com> üzerindeki soru-cevap kısmında bulunan (هل كانت قواعد التجويد تطبق على النصوص العربية قبل نزول القرآن الكريم) ve (الدلالة الصوتية) başlıkları altında sunduğu bilgiler kendisine sorduğumuz soruların cevabından oluşmaktadır.

159 Müellifin 2010 yılına kadarki yapmış olduğu çalışmalar için bk. Ğânim Kaddûrî, *Ebhâsun Cedîde*, s. 345.

160 Müellifin çoğu tecvid, kıraat, vakf ve ibtida gibi ilim dallarında, birçoğu tahkik olmak üzere 126 adet çalışması bulunmaktadır. Kendisinin asıl ihtisaslaşma alanı tecviddir. Tecvid ilminde ise bilhassa İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime'sine* yönelik süreç içerisinde kaleme alınan şerhlere yaptığı tahkiklerle ön plana çıkmaktadır. Eserler için bk. <http://farghly.forumegypt.net/t48-topic>, Erişim Tarihi: 13.03.2016.

161 Zencânî'nin "*el-Fark Beyne'z-Zâ ve'd-Dâd*", İbnü's-Sâbûnî'nin "*Ma'rifetu'l-Fark Beyne'd-Dât ve'z-Zâ*", İbn Tâhân'ın "*Murşidu'l-Kârî ilâ Tabkiki Me'âli-*



Süveyd¹⁶², Ahmed Hasan Ferhât¹⁶³, Muhammed Yakub Türkistânî¹⁶⁴ gibi araştırmacılar tahkîk çalışmalarını yürüten isimlerden bazıları olup her birinin akademisyen olması dikkat çekicidir.

Modern dönemde geçmişten farklı olarak ortaya çıkan türlerden biri de kapsamlı sözlük çalışmalarıdır. Klasik dilbilim çalışmalarında, tecvid eserlerinde yer alacak birçok ıstılahın altyapısı oluşturulmuştur. Tecvid müellifleri bu kavram hazinesinden istifade etme yoluna gitmişler ve birçok ıstılahı tecvid vokabülesine dâhil etmişlerdir. Dolayısıyla ellerinde çok geniş bir kavram birikimi oluşmuştur. Zaman içerisinde irili-ufaklı eserlerde bu kavramların açıklımalarına değinilmişse de güncel olarak bunları açıklama ihtiyacı kendini iyiden iyiye hissettirir olmuştur. Kavramlar bilginin yapıtaşları olduğundan böyle bir ihtiyaca cevap verilmeden tecvid metinlerini yerli yerince anlayabilmek de mümkün değildir. Bu amaca hizmet edecek Abdu'l-Âli el-Mes'ûl'un *Mu'cemu Mustalahâti 'İlmi'l-Kırâati'l-Kur'âniyye ve mâ Yete'alleku bih*,¹⁶⁵ Reşîd Abdurrahmân el-'Ubeydî'nin *Mu'cemu's-Savtiyyât*,¹⁶⁶ İbrahim b. Sa'îd ed-Duserî'nin *Mu'cemu'l-Mustalahât fi 'İlmeyyi't-Tecvid ve'l-Kırâât*,¹⁶⁷ İbrahim Muhammed el-Cerami'nin *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'an: et-Tefsîr, et-Tecvîd, el-Kırâât*¹⁶⁸ eserleri kaleme alınmıştır.

Bu döneme damgasını vuran tecvid faaliyetlerinden biri de tasnif çalışmalarıdır. Modern dönemde ihtisaslaşma hâkimiyetini iyice hissettirmiş, her

mi'l-Mekâri" ve "*el-İnbâ fi Usûli'l-Edâ*", Dâni'nin "*el-Fark Beyne'd-Dâd ve'z-Zâ fi Kitâbillahi Azze ve Celle ve fi'l-Meşhûri mine'l-Kelâm*" adlı eserlerinin tahkiki Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in çalışmalarından bazılarıdır.

- 162 Müellifin kıraat ilmine yönelik tahkikleri mevcut olsa da tecvid ilminde, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si ve et-Tibî'nin *Manzûmetu'l-Mufid* adlı tahkikleri bulunmaktadır. Süveyd'in tahkik çalışmaları önceki müelliflere nazaran sönük kalmaktadır.
- 163 Mekki'nin meşhur eseri er-Ri'âye'nin tahkiki kendisine aittir. Eser Dâru Ammâr tarafından 1417/1997 yılında Amman'da basılmıştır.
- 164 Cidde Üniversitesi öğretim üyelerinden olan muhakkik *Mehâricu'l-Hurûf ve Sifâtuhâ* adıyla İbnü'l-Esbağ'ın (h. 339) mahreçlerle ilgili ilk eserinin, İbn Tahhân'a (h. 561) ait "*Mehâricu'l-Hurûf ve Sifâtuhâ*" adlı eserin tahkikini yapmıştır.
- 165 Eser, Dâru's-Selâm tarafından Kahire'de 1428/2007 yılında basılmıştır.
- 166 Eser, Mektebetu'd-Doktor Mervân el-'Atiyye tarafından Irak'ta 1428/2007 yılında basılmıştır.
- 167 Eser, Suudi Arabistan'da Eğitim Bakanlığı tarafından 1425/2004 yılında basılmıştır.
- 168 Eser, Dâru'l-Kalem tarafından Dimeşk'te 1422/2001 yılında basılmıştır.



müellif belli başlı alanlarda uzman olabilmek amacıyla çalışmalar yapmaya koyulmuşlardır. Bunun en açık göstergesi akademik alanda yapılan araştırmalardır. Hâl böyle iken tecvid çalışmalarında sadece alanla ilgili eserleri bir araya getirme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Daha öncesinde bulunan tabâkât kitapları hem tüm eserlere değinmiyor, hem de inceleme yapmak isteyenler için eserlerin dünyanın neresinde olduğuna dair bir fikir sunmaktan uzak duruyordu. Bu açığı kapatabilmek amacıyla hem süreç içerisinde kaleme alınan tüm tecvid eserlerini bir araya getirebilecek hem de hangi eserin hangi kütüphanede saklı olduğunu belirten eserlerin yazılması kararlaştırılmıştır. Yalnız şunu peşinen ifade edelim ki, araştırmalarımız sonucunda tüm eserleri birleştirme gayretiyle yapılan çalışmalarda dahi olanca çabalara rağmen bazı eserlerin yer almadığı sonucuna vardık. Bizce bu gediği kapatmak için günümüzde etraflıca bir literatür çalışmasının yapılması gerekmektedir.

Alandaki güncel çalışmalardan ilki 1983 yılında *Mu'cemu Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerim* adıyla bir akademisyen olan Ali Şevvâh İshâk tarafından dört cilt olarak yayımlanmıştır.¹⁶⁹ Ancak eser sadece tecvide değil adından da anlaşılacağı üzere Kur'an ilimlerinin tümüne hitap etmektedir. Tecvid eserlerinin bir araya getirilmesiyle ilgili yapılan bir diğer çalışma ise Ğânim Kaddûriye ait olup, *Mu'cemu Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerim*'den daha sonra tamamlanan *ed-Dirâsâtu's-Savtiyye* içerisinde yer almaktadır.¹⁷⁰ Sonraki çalışma, 1986/1406 yılında Amman'da tamamlanan ve günümüze kadar ulaşma başarısını gösteren tüm el yazması tecvid eserlerinin bir araya getirilmesi amacıyla yapılmıştır. el-Fihrisu's-Şâmil li't-Turasi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût adıyla başlatılan silsilede üç cildi *Ulumu'l-Kur'an: Mahtûtâtut-Tecvid* adıyla tecvid eserleri oluşturmaktadır. Çalışmamızda da bolca referans gösterdiğimiz bu eserde, bir tecvid eserinin yazma nüshasının dünyadaki bulunduğu tüm kütüphaneler tek tek gösterilmektedir. Son dönemde yapılan bu çalışmalar adından övgüyle anılmayı hak etse de, bizce en başarılı olanı Eşref Muhammed Fuâd Tal'at tarafından konularına göre tüm tecvid eserlerini bir araya getiren ve tezimizin ana kaynaklarından birini

169 Eser, Riyad'da Dâru'r-Rufâî tarafından 1403/1983 yılında yayımlanmıştır.

170 Müellif çalışmasında yirmi sayfalık bölüm içerisinde yüze yakın esere temas etmektedir. Eserin büyük kısmının hangi kütüphanede yer aldığı bilgisini paylaşmakla beraber, basımı yapılanlara da temas etmeyi ihmal etmemektedir. Bk. Ğânim Kaddûri, *ed-Dirâsâtu's-Savtiyye*, s. 24-44.



oluşturan *Buşra's-Sa'id bi Musannefâti 'İlmi't-Tecvid*¹⁷¹ adlı çalışmadır. Eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde genel nitelikte tüm tecvid eserleri ilk dönemden başlamak üzere hicri on dördüncü asra varıncaya kadar sıralanmaktadır.¹⁷² Daha sonrasında ehemmiyetine binânen İbnü'l-Cezerî'nin tüm şerhleri aktarılmaktadır.¹⁷³ Akabinde *Tuhfetul-Etfâl ve'l-Ğilmân* adlı manzumenin şerhleri ele alınmaktadır.¹⁷⁴ Sonrasında ise muhtelif konulara dair eserler kronolojik olarak belirtilmektedir.¹⁷⁵ Biraz önce de ifade ettiğimiz üzere tüm bu çalışmalar birinin eksik bıraktığını diğerinin tamamlaması şeklinde birbirini destekler niteliktedir.

Modern dönemde öncesindeki ilkel forma nazaran kapsamlı şematik çalışmalar devreye girmiş ve tecvid öğretilerinin detaylandırılması, açıklığa kavuşturulmasında teknolojinin sağladığı imkânlarla, bilgisayar çizimleriyle daha etkin bir öğretim metodu tasarlanmıştır. Eğitimde görselliğin, öğrenmenin kalıcılığı açısından ehemmiyeti ortadadır. Anlatılan konunun zihinde şekillenmesi ve bilgilere nüfuz edilmesi, tecvid açısından diğer ilimlere nazaran çok daha fazla öneme sahip olduğu bilincinden hareketle mahreç bölgelerinin niteliğini gösteren şemalar hazırlanmıştır. Bu noktada verilebilecek örneklerden ilki Eymen Rüşdî Süveyd ve Âdil İbrahim Ebu Şîr tarafından kaleme alınan *Atlasu't-Tecvid (Durusun Nazariyyetun Mer'iyyetun)*¹⁷⁶ adlı eserdir. 224 sayfadan oluşan çalışmanın neredeyse her sayfasında şekil ve şemaların kullanılması sağlanmıştır. Ayrıca Eymen Rüşdî ile Âdil İbrahim Ebu Şîr'in beraber hazırladıkları tamamen hangi harfin nereden çıktığıyla ilgili 33 sayfadan oluşan *Mehâricul-Hurûfil-Arabiyye* adında görsel bir çalışma daha bulunmaktadır. Muhtemelen ikinci çalışma birinciden özetlenmiştir.

Modern dönemde icrâ edilen çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla daralma döneminde görülen durağanlık yavaş yavaş kaybolmaya başlamıştır. Döneme damga vuran diğer bir gelişme ise, bilgisayar vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. El-Mektebetu's-Şâmîle vb. programların kullanılmasıyla kelimelerin,

171 Eser, Brunei Daru's-Selâm Devleti Üniversitesi tarafından, Brunei'de 1423/2002 yılında basılmıştır.

172 Eşref, *Buşra's-Sa'id*, s. 8-50.

173 Eşref, *Buşra's-Sa'id*, s. 51-63.

174 Eşref, *Buşra's-Sa'id*, s. 64-65.

175 Eşref, *Buşra's-Sa'id*, s. 66-92.

176 Eserin basımı herhangi bir tarih belirtilmeksizin Dimeşk'ta Dâru'l-Ğavsân li'd-Dirâsâti'l-Kur'ânî tarafından yapılmıştır.



kavramların ilk olarak hangi eserde ve bağlamda istimal edildiği anlaşılır olmuş, konu eksenli araştırmalarda kitaplara erişim kolaylaşmış ve bu durum akademik çalışmalarını hızlandırmakla kalmayıp daha değerli hâle getirmiştir.

SONUÇ

Çalışmamızda tecvidin ilim boyutuyla tarihsel merhaleleri incelemeye tabi tutulmuştur. Her ne kadar adı tecvid olmasa da, Arap dili ses unsurlarının sistematikten olmasa da nüzul öncesi dönemde yer ettiği sonucuna varılmıştır. Buna delalet etmesi bakımından güncel olarak istimal edilen kuralların cahiliye döneminde bir isimlerinin olmasını beklemenin anlamsız olduğu; Hz. Peygamber döneminde uygulanan kuralların dahî şimdiki hâliyle bir adı mevcut değilken, bu kurallar bütününe tamamen ıstılahî formatla nüzul öncesi dönemde aramanın gereksiz olduğu tespit edilmiştir.

Kur'an, Kureyş lehçesine göre inmiştir ve kıraatinde bu lehçenin fonetik unsurlarını barındırmak durumundadır. Medine'nin son iki yılına kadar bu şekilde aktarımı sağlanan tecvid birikimi yedi harf ruhsatı ile şekil değiştirmiştir daha da zengin bir formata bürünmüştür. Tecvidin günümüzdeki şekliyle dayanağını senedi Hz. Peygamber'e varan râvilerin okuyuş şekilleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e Kur'an'ın ilk indiği andaki salt Kureyş fonetik birikimi ile râvilerin kendi sistemlerinde yer eden müktesebat -günümüzdeki tecvidli okuyuş şekli- tam olarak birbirini karşılamamaktadır.

Tecvid unsurlarının kitâbi mecrada yer almaya başlaması ilk olarak dilbilim, kıraat ve tefsir kitaplarıyla gerçekleşmiştir. Bu külliyat içerisinde sesbilim şeklinde doğrudan bir başlık yer almamakta, tecvid verileri eserlerin arasına serpiştirilmiş bir hâlde yer etmektedir. Buradan hareketle eserlerde; hususi olarak kaideleri ele alan bir yapılanmanın bulunmaması, ses konularına sistematik bir üslup dâhilinde yaklaşım getirilememesi, tecvid konularına dair henüz tartışma ortamının bulunması ve nihâî hükümlerin verilmemesi, örneklerin Kur'an'a hasredilmemesi gibi nedenlerin tecvid eserlerinin ortaya çıkış sürecini hızlandırdığı sonucuna ulaştık.

Elimize ulaşan ilk tecvid eserinin kendi döneminde azamî başarısına rağmen, manzûm bir tarzda yazılması ve tecvidin kısıtlı konularını ihtiva etmesi kanaatimizce mensûr telif geleneğine geçişi hızlandırmıştır. Tecvid, bilimsel statüye asıl olarak Endülüs döneminde kavuşmuştur. Tarihin en görkemli eserleri bu dönemde literatüre kazandırılmıştır. Endülüs sonrasında rivayet ve dirayet metodunu ferdi olarak kullanan, meczeden, şema yöntemini



müfredâda dâhil eden, daha önce hiç değinilmeyen konulardan bahis açan, orijinal fikir huzmeleri içeren manzûm, mensûr, şerh, muhtasar, genel ve özel nitelikteki kifayetli eserler kaleme alınmıştır. Bununla birlikte döneme asıl damga vuran vakıa; tekrar edebiyatının ve daha önce başlatılan şerh eylemlerinin gelenekleşmeye başlamasıdır. Bu menfî gidişata İbnü'l-Cezerî kısa süreli bir soluk getirebilmiştir. Zira tecvid tarihinin en fazla yankı uyandıran popüler eseri *Mukaddime* İbnü'l-Cezerî tarafından kaleme alınmıştır. İbnü'l-Cezerî sonrası büsbütün bir daralma dönemine adım atılmış, eserler içerik hatta isimlere varıncaya kadar birbirini taklit etme yarışının verdiği anlayışla yazılır olmuştur. Geçmişe özenmenin taassup derecesine vardığı, yeni bir sistematik geliştirme ihtiyacının hissedilmediği bu dönemden günümüzde etkisini hissettiren nâdir eserleri sayabilmek mümkündür.

Modern dönem, tecvid ilmi tarihinde daralma döneminin sonlanması ve yenilenme ihtiyacının ileri düzeyde hissedildiği bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı güdümlü sesbilim çalışmaları Arap dünyasına sarsıcı bir etkide bulunmuştur. Dilbilimin kapsama alanındaki birçok konunun bir şekilde tecvide de hitap ediyor olması, klasik ses konularına eleştirel bir bakış açısının getirilmesini sağlamıştır. Bu dönemde tecvidin sesbilimle örtüşen ve ayrışan yönleri tespit edilmiş ve her iki alanın bazı farklılıkları barındırmakla birlikte büyük ölçüde kesiştiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca modern sesbilim dallarından tecvide en fazla hitap eden sahanın söyleyiş sesbilim olduğu saptanmıştır. Modern dönemde tecvid külliyatı daha farklı tarzdaki eserlere ev sahipliği yapmış; tahkîk, sözlük, tasnîf ve modern mantıkla yazılmış birçok türde eser kendini göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulvâhid Zunnûn Tâhâ, *el-Fetbu ve'l İstikrârul-Arabiyyi'l-İslamî fi Şimâli İfrikiiyye ve'l-Endelüs*, Dâru Medâri'l İslamî, Libya 2004.
- Abdurrahman İbn-i Haldun, *Tarihu İbn-i Haldun Kitâbu'l-İber ve Divânu'l-Mubtede ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarahum min Zevi's-Sultani'l-Ekber*, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut ty.
- Ahfeşu'l-Evset, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Muçâşî el-Belhî, *Me'âni'l-Kur'an*, (Tah.: Hudâ Mahmûd Kurâ'a), Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire 1411/1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, (Tah.: Şuayb el-Arnaûd v.dğr.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.



- Ahmed ed-Davil, *Fennu't-Tertil*, Merkezu'l-Melik Faysal-Mucemme'u'l-Melik Fahd, Suudi Arabistan 1420/1999.
- Ahmed el-Yezîdî, *el-Ca'beri ve Menbecubû fi Kenzi'l-Me'ânî fi Şerhi Hirzi'l-Emânî*, Vakıflar ve İslâm İşleri Bakanlığı Yay., Fas 1419/1998.
- Ahmed Emin, *Zubru'l-İslâm*, Kâhire 1966.
- Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mu'cemu'l-Me'âcim*, Dâru'l-Ğarîbî'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Ahmed Hâlid Şukrî-Muhammed Halid Mansur-Muhammed Ahmed Muflih el-Kadâ, *Mukaddimâtun fi İlmi'l-Kırâât*, Dâru Ammâr, Amman 2001.
- Ahmet Kocaman v.dğr., *Dilbilim Sözlüğü*, Boğaziçi Ün. Yay., İstanbul 2011.
- Ali Osman Yüksel, *İbnu'l-Cezeri ve Tayyibetün-Neşr*, MÜİFV Yay., İstanbul 1996.
- Ali Öge, "er-Ri'âye li-Tecvidi'l-Kırâe ve Tahkiki Lafzi't-Tilâve", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/2011.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyñ b. Alî, *Sünenü'l-Kübrâ*, (Tah.: Muhammed Abdulkâdir 'Atâ), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahibu'l-Buhârî*, (Tah.: Muhammed Zuheyr b. Nâsır), Dâru Tavki'n-Necât, Dimeşk 1422.
- Ca'berî, *el-Hibâtu'l-Heniyyât fi'l-Musannefâti'l-Ca'beriyât*, Bağdat Müzesi Kütüphanesi, sy.1. (Kaddûrî, *ed-Dirâsât*, 32'den naklen).
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1423.
- Cemâluddîn Muhammed Şeref, *Hedyu'l-Mecid fi Şerhi Kasideteyi'l-Hâkânî ve's-Sehâvi fi't-Tecvid*, Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, Tanta ty.
- Corcî Zeydân, *Medeniyeti İslâmiyye Târîhi*, (Trc.: Zeki Megâmiz), İstanbul 1329
- Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Sa'id b. Osmân, *et-Tahtid fi'l-İtkân ve't-Tecvid*, (Tah.: Ğânim Kaddûrî el-Hamed), Dâru Ammar, Ummân 2000 (*et-Tahtid*).
- , *el-Muhkem fi Nukati'l-Mesâbih* (Tah.: İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1407 (*el-Muhkem*).
- Dârekutnî, *Sünen*, (Nşr.: Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1424/2004.
- Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2009.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, (Tah.: Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut ty.



- Ebû Ubeyde, el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Heravî, *Fedâilu'l-Kur'ân* (Tah.: Mervân el-Atiyye v.dğr.), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1415/1995.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, (Tah.: Hüseyin Selîm Esed), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk 1404/1984.
- el-Bâbânî (İsmâîl Pâşâ), İsmâîl b. Muhammed Emîn Mîr Selîm, *Hediyyetu'l-Arifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty., I, 623.
- , *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl'alâ Keşf'z-Zunûn*, (Tas.: Muhammed Şerefu'd-Dîn), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- el-Firyâbî, Ebûbekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasan b. el-Müstefâd, *Fedâilu'l-Kur'ân*, (Tah.: Yusuf Osman Fadlullah Cibril), Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1409/1989.
- el-Hâcî, Ebû Alî Sehl b. Muhammed b. Ahmed el-İsbehânî, *et-Tecrid fi't-Tecvid*, Mektebetu Ridâ, Rambor, Hindistan sy. 285.
- el-Haddâd, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-İhvân Şerhu Hidâyeti's-Sibyân fi Tecvidi'l-Kur'ân*, King Saud University (Câmi'atu Meliki Sa'ûd), El Yazması Eserler Bölümü, Genel Rakam: 2555, Sınıf Nm. 211.
- el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Râtib*, (Nşr.: İhsan Abbas), Beyrut 1968.
- Enderâbî, Ebu Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer, *el-İdâh fi'l-Kırâât*, (Tah.: Menâ 'Adnân Ğanî), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Külliyyetu't-Terbiye li'l-Benât (el-Mektebetu's-Şâmîle Nüshası), Tikrît Üniversitesi, Irak 1423/2002.
- Eşref Muhammed Fuâd Tal'at, *Buşra's-Sa'id bi Musannefâti İlmi't-Tecvid*, Brunei Daru's-Selâm Devleti Üniversitesi, Brunei 1423/2002 (Buşra's-Sa'id).
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tebzîbu'l-Luġa*, (Tah.: Muhammed 'İvaz Mir'eb), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Ez-Ziriklî, Hayru'd-Dîn b. Muhammed, *el-A'lâm*, Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut 1980.
- Fatih Çollak, "Tecvid İlmi, Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi (Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 16-18 Kasım 2012 İstanbul)*, DİB Yay., Ankara 2015.
- Fâyiz Abdunnebî, *Edebu'r-Rasâil fi'l-Endelüs fi'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicri*, Dâru'l-Beşîr, Amman 1989.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh b. Manzûr, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Tah.: Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettah İsmâîl eş-Şelebî), Dâru'l-Mısıriyye, Mısır ty.



- Fuat Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schriftbuchs*, Leiden, 1964–84.
- Ğâmidî, Mansûr b. Muhammed, *es-Savtiyyâtul-Arabiyye*, Mektebetu't-Tevbe, Riyad 1421-2001.
- Ğânim Kaddûri el-Hamed, *ed-Dirâsâtus-Savtiyye inde 'Ulemâit-Tecvid*, Dâru Ammâr, Ammân 2009.
- , *Ehemmiyetu İlmi'l-Esvâtî'l-Luğavî fi Dirâseti İlmi't-Tecvid*, Merkezu Tefsîr li'd-Dirâsâtî'l-Kur'ânî, Riyad 2015 (Ehemmiyetu 'İlmi'l-Esvât).
- , *Ehbâsun Cedîde fi İlmi'l-Esvât ve't-Tecvid*, Dâru Ammar, Amman, 1432/2011 (*Ehbâsun Cedîde*).
- Hâkim, *el-Mustedrek 'alâ's-Sahîbeyn*, (Tah.: Mustafa Abdulkadir 'Ata), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.
- Halef el-Kaysî, *el-Vecîz fi Mustaveyâtî'l-Luğâtî'l-Arabiyye*, Dâru Yâfâ, Ürdün 2010.
- Hâlid Mes'ûd el-Îsâvî, *Fi Savtiyyâtî'l-Kur'ân*, Mecelletu's-Sâtîl, Câmî'atu Misurata, Lîbya ty.
- Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, (Tah.: Mehdi el-Mahzûmî), İbrahim es-Samurâî, Mektebu'l-Hilâl, yy.
- Hemezânî, Ebu'l-Alâ el-Hasen b. Ahmed, *et-Temhid fi't-Tecvid*, (Tah.: Ğânim Kaddûri el-Hamed), Dâru Ammâr, Ammân 2000 (*et-Temhid*).
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecme'uz-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid* (Tah. Hüsâmeddîn el-Kudsî), Mektebetu'l-Kudsî, Kâhire 1414/1994.
- Hikmet Beşir Yâsîn, *İstidrâkât 'alâ Târihi't-Turâsî'l-Arabî*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1422.
- Hüseyin Mu'nîs, *Fecru'l-Endelüs*, Daru'l Menâhil, Beyrut 2002.
- Hüzeli, Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâre İbn Muhammed b. Ukeyl, *El-Kâmil fi'l-Kırââtî'l-Aşr ve'l-Erbe'ine'z-Zâide Aleyhâ*, (Tah.: Cemâl b. Es-Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib), Müessesetü Semâ, Irak 1428/2007 (*el-Kâmil*).
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr (Tefsîru İbn Âşur)*, Müessesetü Târihi'l-Arabî, Beyrut 1420/2000.
- İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zâhire fi Mehâsini Ehli'l-Cezîra* (Nşr.: İhsan Abbas), Daru's-Sekâfe, Beyrut 1979.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*, (Tah.: Necip el-Mâcidi), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1434/2013.



- , *et-Tembîd fi 'İlmi't-Tecvîd*, (Tah.: Ğânim Kaddûri el-Hamed), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001 (*et-Tembîd*).
- , *Ġâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, (Nşr.: Gotthelf Bergsträsser), Mektebetu İbn-i Teymiyye, Kâhire 1351 (*Ġâyetu'n-Nihâye*).
- , *Manzûmetu'l-Mukaddime fi Mâ Yecibu 'alâ Kârii'l-Kur'ân en Ye'lembû*, (Tah.: Eymen Rüşdi Suveyd), Dâru Nûri'l-Mektebât, Cidde 2006 (*Mukaddime*).
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth, *Sirru Sinâ'ati'l-İ'râb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1421/2000.
- İbn Dureyd, Ebûbekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî, *Cemheratu'l-Luġa*, (Tah.: Remzî Munîr Ba'lebekkî), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, (Tah.: Kemâl Yûsuf el-Hût), Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1409.
- İbn Hâcer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-'Aliye bi Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniye* (Tah.: Muhammed b. Mes'ûd v.dğr.), Dâru'l-'Asime, Suudi Arabistan 1419.
- İbn Hibbân, *el-İhsân fi Takribi Sahîb-i İbn Hibbân*, (Tah.: Şuayb Arnaûd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1408/1988.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sulemî en-Nisâbüri, *Sahîb*, (Tah.: Muhammed Mustafa el-A'zamî), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut ty.
- İbn Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-Târîh*, Mısır 1351/1932.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tevâilü Muşkilî'l-Kur'ân*, (Tah.: İbrahim Şemsuddîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâluddîn, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1414/1993.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs, *Kitâbu's-Seb' fi'l-Kırâât*, (Tah.: Şevkî Dayf), Dâru'l-Me'arif, Kâhire 1400 (*Kitâbu's-Seb'*).
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fibrîst*, (Tah.: İbrahim Ramadân), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997.
- İbn Recep el-Hanbelî (Abdurrahman b. Ahmed), *Kitâbu'z-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbîleti*, Kâhire 1372/1952.
- İbn Sa'îd el-Meġribî, *el-Muġrib fi Huleli'l-Meġrib*, (Nşr.: Şevki Dayf), Daru'l-Me'ârif, Kahire ty.



- İbn Sinâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Esbâbu Hudûsi'l-Hurûf*, (Tah.: Muhammed Hasan et-Teyyân-Yahyâ Mîr 'Alem), Matbû'âtu Mecme'î'l-Luğati'l-Arabî, Dimeşk ty.
- İbn Teymiyye, Takiyyu'd-Dîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdu'l-Halîm, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, (Tah.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Mecme'u'l-Melik Fahd, Medine 1416/1995.
- İbn Umî Kâsım, Ebû Muhammed el-Hasan b. Kâsım b. Abdullah, *el-Mufîd fi Şerhi 'Umdeti'l-Mecîd fi'n-Nazmi ve't-Tecvid*, (Tah.: Cemal Esseyyid Rufâî), Mektebetu Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, Kahire 2001 (*el-Mufîd*).
- İbn Vesîk, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. Abdurrahman el-İşbîlî, *Kitâbun fi Tecvidi'l-Kırâat ve Mehârici'l-Hurûf*, (Tah.: Ğânim Kaddûrî el-Hamed), Mecelletu'l-Hikme, Medine 2007.
- İbnu Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, (Tah.: Muhammed Abdulkâdir 'Ata), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, *Kitâbul-İkna' fi'l-Kırâati's-Seb'*, (Tah.: Abdulmecid Katâmîş), Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 1403.
- İbnü'l-Bennâ, Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed, *Beyânü'l-'Uyûb Elletî Yecibu En Yecteni-buhâ el-Kurrâ*, (Tah.: Ğânim Kaddûrî el-Hamed), Dâru Ammâr, Ammân 2001.
- İbrahim Âgâh Çubukçu, "Hicrî 5 / Milâdî 11. Yüzyılda İslâm'da Siyâsi ve Dinî Durum", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, sy. I.
- İbrahim Tetik, *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*, AÜİF Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2016 (Tevdî Tarihi).
- İsfehânî, Hamza b. Hasan, *Kitâbu't-Tenbîh 'ala Hudûsi't-Tashîf* (Nşr.: Muhammed Es'ad Talis), Daru Sâdir, Beyrut, 1412.
- İshâk, Ali Şevvâh, *Mu'cemu Musannefâti'l-Kur'an*, Dâru'r-Rufâ'î, Riyad 1403/1983.
- İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halifeti'l-Mutevenni'l-Emevî, *Fihristu İbn Hayr el-İşbîlî*, (Tah.: Muhammed Fuâd Mansûr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
- Joseph F. O'Callaghan, *A History Of Medieval Spain*, Cornell University Press, New York 1975.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esmâi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdat 1941.
- Kemal Bişr, *İlmü'l-Luğati'l-Âmm*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1970.
- Kıran, Zeynep-Ayşe (Eziler), *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yay., Ankara 2006.



- Komisyon, *el-Fibrisuş-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût: Ulûmu'l-Kur'an: Mahtûtâtü't-Tecvîd*, Mecma'u'l-Meliki li-Buhûsi'l-Hadarati'l-İslâmiyye, Amman 1406/1986
- M. Osman Toklu, *Dilbilime Giriş*, Akçağ Yay. Ankara 2000.
- Mâlik b. Enes Mâlik b. Âmir, *Muvatta*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut/Lübnan, 1406/1985.
- Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul 2011.
- Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*, İlahiyât, Ankara 2004.
- Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür-Medeniyet)*, TDVY., Ankara 2013.
- Mehmet Reşit Özbalıkcı, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni Akademi Yay., İzmir 2006.
- Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kaysî, er-Ri'âye li Tecvîdî'l-Kırâe ve Tabkiki Lafzî't-Tilâve*, (Tah.: Gânim Kaddûrî el-Hamed), Dâru Ammâr, Amman 1996.
- Menâf Mehdî Muhammed el-Musevî, *İlmu'l-Esvâtî'l-Luğâvi*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1419/1998.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*, (Tah.: Beşşâr Avvâd Marûf), Müessesetür-Risâle, Beyrut 1400/1980.
- Muberrred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, (Nşr.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1417/1997.
- Muhammed Ahmed Mu'abbed, *el-Mulehhasu'l-Mufîd fi İlmi't-Tecvîd*, Dâru's-Selâm, Kâhire 1980.
- Muhammed Ali el-Hûlî, *Mu'cemu İlmi'l-Esvât*, Metâbi'u'l-Ferazdaki't-Ticârîyye, Riyad 1402/1982.
- Muhammed b. Sahnûn, *Kitâbu'l-Ecvibe*, (Tah.: Hâmid 'İlvîni), Dâru Sahnûn, Tunus 2000.
- Muhammed es-Sirân, *İlmu'l-Luğa Mukaddime li Kâri'l-Arabî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1417/1997.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, (Çev. İhsan Süreyya Sırma), Düşünce Yayınları, İstanbul 1981.
- Muhammed Hassân et-Tayyân, *Araplarda Sesbilim (Fonetik)*, (Trc.: Ahmet Yüksel), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2004.

- Muhammed Şemsu'l-Hakk el-Azîm Abâdi Ebu't-Tayyîb, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvud*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Muhsin Hâcızâde, *Dirâsetu Ârâi Sibeveyh es-Savotî fi Dav'i'l-Bahsi'l-Luğaviyyi'l-Hadis*, Mecmu't-Turâsi'l-Edebî, sy. 5, yy.
- Musa Alp, *Arap Dili Fonetîği (Esvât Arabiyye)*, Giriş Kırtasiye, Adana 2011.
- Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyat, Ankara 2002.
- Müslim b. Haccâc, *Sabihu Müslim*, (Tah.: Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, (Thk. Hasan Abdu'l-Mun'im Şelebî), Müessesetür-Risâle, Beyrut 1421/2001.
- Nesrin Bayraktar, *Dil Bilimi*, Nobel Yay., Ankara 2006.
- Nisâbüri, Nizâmu'd-Dîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, *Ğarâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Furkân*, (Tah.: Zekeriyya 'Umeyrân), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.
- Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Mektebetu'l-Musennâ, Beyrut ty.
- Riyâd Zâde, *Esmâu'l-Kutubi'l-Mutemmime li Keşfi'z-Zunûn*, (Tah.: Muhammed Altuncî), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1403/1983.
- Sa'îdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ca'fer, *Risaletân fi Tecvidi'l-Kur'an* (Tah.: Ğânim Kaddûri el-Hamed), Dâru Ammâr, Amman 2000.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasan Alemuddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ'*, (Tah.: Mervân el-Atiyye-Muhsin Ferâbe), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk 1997.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (Tah.: Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 2013.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, (Tah.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Lübnan ty.
- , *ed-Durru'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- , *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, (Tah.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), el-Heyetu'l-Mirsiiyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, Kâhire 1394/1974 (*el-İtkân*).
- , *el-Muzhir fi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Envâihâ*, (Tah.: Fuad Ali Mansur), Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998 (Muzhir).



- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Musnidü'd-Dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemul-Kebir*, (Tah.: Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi), Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî, *Câmiul-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, (Tah.: Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tayyar Altıkulaç, *"İbnu'l-Cezerî"*, TDVİA, İstanbul 1999.
- , *"İbn Vesîk"*, TDVİA, İstanbul 1999.
- , *"Mekki b. Ebû Tâlib"*, TDVİA, Ankara 2003.
- Temmâm Hassan, *Menâhicul-Bahs fi'l-Luğa*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1394/1974.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhâk, *Sünenü Tirmîzî*, (Tah. Beşşâr 'Avvâ Ma'rûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Ummânî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Alî b. Sa'id, *Kitâbu'l-Evset fi İlmi'l-Kırâât* (Tah.: İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2006 (*Kitâbu'l-Evset*).
- Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, (Trc.: Orhan Bahaddin), İstanbul ty.
- Yâkut el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkub b. Abdillâh er-Rûmî, *Mu'cemul-Udebâ, İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, (Tah.: İhsân Abbâs), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1414/1993.
- Yaşar Kurt, "Ca'berî ve El-Vâdiha fi Tecvîdi'l-Fâtiha Adlı Eseri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Mayıs-Ağustos, c. 12, sy. 2, 2012.
- Yûsuf, Muhammed Zâyid Muhammed, *Tarihu Kitâbeti'l-Mushafîş-Şerif*, Müessesetü Ukaz, Cidde, 1992.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Sirrî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuhû*, (Tah.: Abdulcelil Şelebî), Alemu'l-Kutub, Beyrut 1988/1408.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.
- Ziya Kazıcı, *Anabatları ile İslâm Eğitim Tarihi*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1983.
- , *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1999.

“TECVİD İLMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ” BAŞLIKLIL TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Arş. Gör. Naci DEMİRCİ*

Değerli Başkan, Muhterem Hocalarım, Kıymetli Misafirler!

Öncelikle hepinizi saygı ve hürmetle selamlıyorum. “Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi” başlıklı bir çalışmayı istifademize sunan İbrahim Tetik Bey’e teşekkürlerimi sunuyorum. Doğrusu böyle geniş yelpazeye sahip bir çalışmanın bir tebliğın sınırlarını fazlasıyla zorlayacağını belirtmeden geçemeyeceğim. Zira tebliğde yer alan hemen her başlığın, müstakil birer tebliğ konusu olabilecek nitelikte olduğunu ifade etmeliyim. Öte yandan tebliğcinin bu konuyu doktora düzeyinde çalıştığını ve bu çalışmaya ciddi bir emek verdiğini de ifade edip hakkını teslim etmem gerekir. Ancak, doktora düzeyindeki bir çalışmanın konsantre edilip bir tebliğ formatında sunulmuş olması bir okuyucu olarak beni yormuştur. Bu meyanda çalışmanın arka planını ve oturduğu zemini keşfetmeye ve resmi büyük oranda tamamlamaya çalıştığımı, bununla birlikte tebliğ konu olan meseleyi bütün yönleriyle ihata etmiş olma iddiasında da olamadığımı belirtmek isterim.

Bilindiği gibi Kur’an-ı Kerim’in kendisinden oluştuğu Arapça harflerin gerek tek tek gerekse terkip hâlinde telaffuz edilmeleri durumunda ve ses varlık alanına girmeleri hâlinde kendilerine nereden zemin bulacağı (mahreç), bu esnada ne tür keyfiyetler kazanacağı (sıfat) hususu ana hatlarıyla tecvid ilminin tanımını/konusunu oluşturmaktadır. Arapça bir hitap/ kelâm olan Kur’an-ı Kerim’i sair Arapça kelâmlardan ayıran birtakım hususiyetler var mıdır? Varsa bunlar, Kur’an’ın muhataplara intikaline aracılık eden Resûl-i Ekrem tarafından bizzat uygulanmış mıdır? Değilse, daha sonra adına tecvid denecek olan bu hususlar, Müslümanların gerek dil, gerek kıraat, gerekse

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı.



tecvid vb. alanlarda ortaya koydukları bir çabanın ürünü müdür? Ayrıca bunlar sadece Kur'an-ı Kerim'in telaffuzu esnasında mı gündeme gelmektedir, yoksa herhangi bir Arapça telaffuz, bu hususları ihtiva etmeli midir? Bu ve benzeri meselelerin, alana ilgi duyanlar ve/veya alanın uzmanları tarafından farklı biçimlerde dillendirilmesi mümkündür. Benzer soru ve sorunların ardına düşen *Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi* başlıklı bu tebliğin, önemli bir boşluğu doldurduğunu ifade etmeliyim.

Bu girişten sonra tebliğle ilgili mülahazalarımı maddeler hâlinde sıralamak istiyorum. Söz konusu mülahazaların bir kısmı tebliğin ana fikrinin tespitine dönük iken bir kısmı tespit ve değerlendirmelerinde müellife katıldığım hususları, diğer bir kısmı ise müellifin değerlendirmelerine katılmadığım hususları ihtiva etmektedir. Bu sonuncusunun değerlendirme, kısmen tashih, mütalaa, soru ve temenni alt başlıklarını kapsadığını da eklemeliyim.

1. Öncelikle bu çalışma nüzul öncesi dönemden başlayarak modern döneme kadar tecvidin ve tecvid ilminin tarihî sürecini incelemeyi amaçlamaktadır. Tecvid ilminin doğuşu, gelişimi, problemleri, modern döneme gelinceye kadar kat ettiği mesafeler, tecvid kurallarının bütün detaylarıyla tatbik edilmesinin bir abartı mı yoksa bir zorunluluk mu olduğu, bu kuralların tarihî süreç içerisinde mi yoksa tecvid âlimlerinin dayatmasıyla mı oluştuğu vb. hususlar araştırmanın kapsamını oluşturmaktadır. Konunun hangi ana ve alt başlıklar çerçevesinde incelendiğine baktığımızda şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

I. Başlangıç Dönemi: Nüzul Öncesi ve Sonrası

A. Cahiliye Döneminde Tecvid

B. Hz. Peygamber Döneminde Tecvid

1. Birincil Deliller

2. İkincil Deliller

C. Yedi Harf Ruhsatının Tecvide Etkisi

II. Oluşum Dönemi: Tecvidi Gerektiren Şartlar

A. Tecvidin Oluşumuna Etki Eden Temel Problem

B. Tecvid Unsurlarının Farklı Platformlarda Yer Bulması

1. Dilbilim Eserleri

2. Tefsir ve Kıraat Eserleri

III. Tecvid İlminin Müstakilleşmesi



IV. Mensur Telif Geleneğinin Başlaması

V. Açılım Dönemi: Endülüs Dönemi Tecvid Faaliyetleri

A. Orijinal Eserler

B. Tekrar ve Şerh Nitelikteki Eserler

VI. Endülüs'ten İbnü'l-Cezerî'ye Tecvid Faaliyetleri

VII. Tecvid Tarihinin En Otorite Şahsiyeti: İbnü'l-Cezerî

VIII. Daralma Dönemi: İbnü'l-Cezerî'den Modern Döneme Tecvid Faaliyetleri

IX. Modern Dönem

A. Tecvid İlimi ve Modern Arap Sesbilim İlişkisi

B. Tecvid Çalışmalarının Modern Sesbilim İçerisindeki Konumu

C. Modern Dönem Tecvid Çalışmaları

Çalışmanın adından ve başlıklarından da anlaşılacağı üzere çalışmanın yelpazesi oldukça geniş tutulmuştur.

2. Çalışmanın amacını ve kapsamını bu şekilde ifade ettikten sonra tebliğ sahibinin sunmuş olduğu ve uzun bir emeğin mahsulü olan metne büyük oranda katıldığımı belirtmek isterim. Burada katıldığım her bir noktaya ayrı ayrı temas etmek yerine umumi ifadeler kullanmak istiyorum. Bu cümleden olma üzere tebliğin genel olarak kurgusunun, başlıklandırmasının, argümantasyonunun, analizlerinin, literatür taraması ve değerlendirmesinin, tecvid ilmiyle ilgili klasik dönem çalışmalarının yanı sıra modern dönem çalışmalarından da bahsetmesinin çok isabetli ve başarılı olduğunun altını çizmem gerekir.

3. Her ilim dalında olduğu gibi bu ilim dalında da önce kavramsal çerçevenin çizilmesinin gerekli olduğuna inanıyorum. Zira kavramlar, bir ilmin anahtarı mesabesinde. Bu meyanda ilk olarak incelenecek olan konuyla ilgili temel kavramın/kavramların lugavî ve ıstılâhî anlamları verilmeli, ardından tarihî süreç içerisinde yaşanan anlam kırılmalarına, daralmalarına ve genişlemelerine -kısa da olsa- temas edilmeli, son olarak çalışma boyunca ilgili kavramdan bahsedildiğinde neyin kastedileceğine dair bir tahdit yapılmalıdır. Bu çalışma için söylenecek olursa burada başat kavram "tecvid" kavramıdır. Dolayısıyla burada tecvidin sözlük ve ıstilah anlamı verilmeli, sonrasında "tecvid ilmi"nin tanımı yapılmalıydı. Bu yapılmadığı için çalışmanın çıkış noktasını oluşturan "tecvid" in veya "tecvid ilmi"nin sınırının nerede başlayıp nerede bittiğini kestirmek güç olmaktadır. Ayrıca bu iki



kavramdan her söz edilişte söz konusu kavramlara yazar tarafından farklı farklı anlamların yüklenmesi veya bunların okuyucuda farklı çağrışımlar yapması ihtimal dâhilindedir.

Tebliğde tecvid kelimesinin kavramsal çerçevesini ve gelişim sürecini bir okuyucu olarak görmek isterdim. Fakat bu mümkün olmadı. Tebliğci muhtemelen doktora çalışmasında kavramın gelişim sürecini takip etmiş ve yapılan tanımlara yer vermiş. Nitekim tebliğcinin çalışmasının iki yerinde şu ifadelere yer vermesi bu kanaatimizi pekiştirmektedir:

“İstîlâhî anlamıyla tecvid kelimesinin ilk olarak Muhammed b. Sahnûn (h. 256) tarafından kullanıldığını kavram gelişimini okurken belirtmiştik.”¹

“Kavram gelişiminde de vurgulamaya çalıştığımız üzere bu yüzyılın başlarında henüz tecvidin fonetik bir birikimi temsil eden kullanımları mevcut olmadığından bu kitap isimlendirmesinde yer eden tecvid kelimesini, Kur’an okumayı güzelleştirme anlamını taşımakla birlikte bir disiplinin karşılığı olarak benimsemek mümkün değildir.”²

Tecvid kavramının tanımı yapılmayıp bir ilim dalı olarak tecvid tanımlanmadığı, ayrıca bu ilmin mevzuu, mesâili ve mebâdii tam olarak tespit edilmediği takdirde “tecvid”den her söz edişimizde bazen kıraat ilmine, bazen tecvid ilmine işaret edilmesi çok olası bir durumdur ki buna ilerleyen satırlarda işaret edilecektir.

4. Tebliğde yedi harf-tecvid ilişkisinin kurulması dikkat çekicidir.³ Tecvid, genel olarak Arap dilini oluşturan harfleri inceler. Harflerin mahreçleri, sıfatları, harflerin ya da kelimelerin bir arada bulunması durumunda meydana gelen hükümler, dilin alıştırılması ve egzersiz yapılması gibi hususlar tecvidin araştırma alanına girmektedir. Arapça’yı oluşturan sesleri incelemesi yönüyle tecvid ilmi birtakım sâiklere bağlı olarak tarihî süreçte ortaya çıkan

1 İbrahim Tetik, “Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi”, Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu (Kıraat, Tecvid ve Mushaf Bağlamında Görülen Farklı Anlayışlar ve Uygulama Hataları): 3-5 Kasım 2017, İstanbul, s. 20.

Not: bu müzakere metninde tebliğ metnine işaret amacıyla verilen sayfa numaraları, Sempozyumun düzenlenme tarihinden önce elimize ulaşan çalışmanın sayfa numaralarıyla örtüşmektedir. Sempozyumda yer alan tebliğ ve müzakerelerinin basılması durumunda bu müzakere metninde verilen sayfa numaraları ile kitap-taki sayfa numaraları değişkenlik gösterebilir. Bu durumu okurların ilgi ve dikkatlerine arz etmek isterim. (Müzakereci)

2 Tetik, “Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi”, s. 22.

3 Tetik, “Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi”, s. 9-11.



bir ilimdir. Yoksa tebliğcinin ifade ettiği gibi, bunun kabilelerin lehçesel özellikleriyle direkt bir ilişkisinin olması ve bunun neticesinde yedi harf ruhsatına bağlı olarak harflerin mahreç ve sıfatlarında farklılıkların gözükmesi gibi bir durum söz konusu olmamalıdır. Kaldı ki tecvid, hemen bütün Arapların, kullandıkları harfleri müfred olarak ya da terkib hâlinde düzgün telaffuz etmelerini sağlama amacı gütmektedir.

Tebliğci, tecvid-yedi harf ilişkisini kurarken bir heyet tarafından hazırlanan *Mukaddime fi ilm'l-kırâât* isimli eserin “Tecvid ve Kıraat İlmî Arasındaki Farklar” başlığı altında verilen bilgilerden hareket etmiştir. Söz konusu eserde aslında tecvid-yedi harf değil, tecvid-kıraat ilişkisi ele alınmaktadır. Eserde tecvid-kıraat ilişkisiyle ilgili birtakım bilgiler verildikten sonra bu iki disiplinin şu üç noktada ortak olduğundan bahsedilmiştir:

“1) Tecvid ve kıraat ilimlerinden her biri farklı yönlerden Kur'an'ın lafzıyla irtibatlıdır. 2) Nakledenine nispet edilen bir Kur'an kıraatinin, Kur'an'ın nazil olduğu şekil olan tecvid keyfiyetinden ayrı olarak okunması mümkün değildir. Yani nakledilen vecihler tecvide nakledilmiştir. 3) Kıraat ilminin; a) Usûl, b) Ferş olmak üzere iki kısımdan oluşması ve tecvid ilminin, çoğu konusu açısından kurrânın bahsetmiş olduğu usullerden oluşması itibariyle tecvid ilmi kıraat ilminin bir cüzü sayılır.”⁴

Adı geçen eserde bu bilgilere yer verildikten sonra tecvid ile kıraat ilminin iki açıdan birbirinden farklı olduğunun aşikâr bir durum olduğu Ganim Kaddûrî Hamed'den naklen ifade edilir. Hamed'in konuyla ilgili değerlendirmeleri şöyledir:

“Kıraat alanında yazılan eserlerin tecvid ilmüne dair ilk telifattan kabul edilmesi doğru değildir. Zira tecvid ve kıraat ilmi her ne kadar Kur'an lafızlarıyla ilişkili birer ilim ise de mevzuları ve metotları itibariyle birbirinden farklılık arz etmektedir. Mevzu açısından bakılacak olursa tecvid ilmi ravi ihtilaflarından ziyade, pek çoğunda kurranın ihtilaf etmediği husus olan lafızların tahkik ve tecvidiyle ilgilenir. Metot açısından ise kıraat kitapları rivayet kitapları iken, tecvid kitapları dirayet kitaplarıdır. Tecvid kitapları rivayetle ilgilenmez. Bunlar, dilsel sesler, bunların tahlili, tek ve birleşik hâlde seslerin sıfatları noktasında kârînin kudret düzeyine bağlı olan dirayet kitaplarıdır.”⁵

4 Ahmed Hâlid Şükrî-Muhammed Halid Mansur-Muhammed Ahmed Muffih el-Kadâ, *Mukaddimâtun fi İlmî'l-Kırâât*, Dâru 'Ammâr, Amman 2001, s. 189-190.

5 Ganim Kaddûrî Hamed, ed-Dirâsâtu's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd, Dâru Ammâr, Amman 2007 (2. Basım), s. 21.



Tecvid ilmi daha çok ittifak edilen hususlardan bahsetmektedir, ihtilaf noktaları genelde tecvidin alanına girmemektedir. Dolayısıyla tecvid bir yönüyle Arap dilini kullananların ya da kâfîlerin müşterek zeminini oluşturmaktadır. Şayet farklı farklı tecvid anlayışlarından bahsedilecek olsaydı yedi ya da on imamın tercihlerine ve okuyuşlarına dair bir tecvid kitabından söz edilmesi gerekirdi. Hâlbuki bilebildiğimiz kadarıyla böyle bir tecvid eseri yoktur. Zira tecvid “Kim?” Sorusunun değil, “Nasıl?” ya da “Niçin?” sorusunun ardına düşmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib’in bu ilmi bir dirayet ilmi olarak görmesi böyle bir anlama geliyor olmalıdır.⁶ Dolayısıyla tebliğcinin kıraat-yedi harf ilişkisi üzerinden *tecvide* kıraatlerin *usûl* farklılıkları gibi bir anlam yüklediği görülmektedir ki kanaatimizce bu yorum isabetli değildir.

5. Tebliğde tecvid-kıraat ilişkisi daha sağlıklı bir zemine oturtulabilirdi. Genelde tecvid ilminin diğer ilimlerle ilişkisi, özelde ise kıraat ilmiyle ilişkisi detaylı olarak incelenebilirdi. Bu yapılmadığı takdirde neyin tecvid alanına neyin kıraat alanına dâhil olduğu tam olarak anlaşılamayacaktır. Kıraat-tecvid ilişkisini yalın ve net bir biçimde Mekkî b. Ebî Tâlib’in (v. 437 h.) değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Mekkî b. Ebî Tâlib tecvid alanında kaleme aldığı *er-Riâye li tecvidi’l-kırâe* isimli eserinde, sadece “*kurranın çoğunluğunun ihtilaf etmediği hususları zikredeceğini*” söyler, ardından şöyle der:

“Herhangi bir kimse ‘yedi harf’ten hangisiyle okursa okusun mutlaka lafızların tahkikine, lafızları güzelleştirmeye, bu kitapta (nasıl olması gerektiğini) zikredeceğimiz her harfin hakkını vermeye ve altını çizdiğimiz hususlara bağlı kalmaya azami ölçüde özen göstermelidir. Böyle yaptığı takdirde lafzı kusurlardan salim, okuyuşunda tahriften emin, okuyuşunu doğru bir şekilde ve fasih lafızlarla gerçekleştirmiş olur. Bu durumda okuyuşu büyük oranda eksik ve hatalardan arınır.”⁷

Mekkî b. Ebî Tâlib mezkûr eserinde hemzenin mahreç, sıfat, kelime içinde farklı konumlarda gelişi ve nasıl telaffuz edilmesi gerektiğiyle ilgili açmış olduğu “hemze” başlığının sonunda ise şunları söyler:

“Hemzenin okunması, yumuşatılması, hafzedilmesi, ibdal edilmesi, tahkik edilmesi vb. hususlara dair kurranın usulleri ve ihtilaf ettiği hususlar, bu kitabın dışında bir başka kitapta zikredilmişti. Dolayısıyla bu ve benzeri hususları bu kitapta zikretmemize gerek yoktur. Zira bu kitap, ihtilafardan bahseden bir kitap değildir. Bu kitap, lafızları düzgün okuma, kelamın ha-

6 Mekkî b. Ebî Tâlib’in bu konudaki görüşlerine ilerleyen satırlarda yer verilecektir.

7 Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye li tecvidi’l-kırâe ve tahkiki lafzı’t-tilâve* (tah. Ahmed Hasan Ferhad), Dâru Ammâr, Amman 1996/1417 (3. Baskı), s. 52

kikatine vâkıf olma, lafzın hakkını verme, kelamın kendisinden meydana geldiği harflerin hükümlerini bilme amacına matuf yazılmış bir kitaptır ki bu hususların çoğunda da ihtilaf bulunmamaktadır.”⁸

Benzer bir durumun daha geniş bir ifadesini Meraşî'nin (v. 1150 h.) *Cühdü'l-Mukill* adlı eserinde görmek mümkündür. Meraşî şöyle der:

“Tecvid ilmiyle kıraat ilmi arsındaki fark nedir diye soracak olursan ben de şöyle derim: kıraat ilmi Kur'an'ın nazmını oluşturan harflerin kendisi veya sıfatlarıyla ilgili olarak anakent imamlarının ihtilaflarının bilindiği bir ilimdir. Bu ilimde harflerin sıfatlarının mahiyetine dair bir şey zikredilirse bu ilave kabilindedir. Zira bu ilmin maksadı, harflerin sıfatlarının mahiyeti değildir. Diğer taraftan tecvid ilminin maksadı ise harflerin sıfatlarının mahiyetini bilmektir. Bu ilimde imamların ihtilafına dair birtakım hususlar zikredilirse bu da ilave kabilinden sayılır. *er-Riâye*'de mesele bu şekilde izah edilmiştir.”⁹

Meraşî, bir başka eseri olan *Tertibu'l-ulûm*'da da bu durumdan söz eder:

“Şunu bil ki kıraat ilmi ile tecvid ilmi birbirinden farklı şeylerdir. Zira kıraat ilminden maksat, harflerin kendisi veya sıfatları konusunda imamların ihtilafını bilmektir. Tecvid ilminden maksat ise harflerin sıfatlarının nasıl olduğunu öğrenmektir. Bu esnada tecvid ilmi bu konuda meydana gelen ihtilafları dikkate almaz. Örneğin, tecvid ilminde ‘tefhim’in şöyle yapıldığı, ‘terkik’in şu şekilde yapıldığına yer verilir. Kıraatte ise bu harfleri falancanın tefhimli, filancanın terkikli okuduğu hususu mevzubahistir. Bu sayede kıraat ilminin, haddizatında tecvid ilminin birer konusu olan idğam, izhar, med, kasr, tefhim, terkik gibi harflerin sıfatlarıyla ilgili konuları kapsadığına dair ortaya atılabilecek olan görüşün önüne geçilmiş olacaktır...”¹⁰

Tebliğci, henüz tecvid adı altında müstakil bir disiplinin ortaya çıkmadığı dönemde dilbilim eserlerinde, sonradan tecvid ilminin muhtevasını oluşturacak meselelerle ilgili bir tartışma ortamının teşekkül ettiğinden, bu tartışmaların sonraki dönemlerde tecvidin kıraat ilminden farklı olarak bir rivayet değil, dirayet ilmi olduğu kabulüne zemin hazırladığından bahseder. Ardından, böyle bir kabulün ortaya çıkmasında “ses olgularının âlimlerin şahsi kanaatlerine dayanması” şeklinde bir ön kabulün belirleyici olduğunu söyler. Tebliğ sahibinin, ses olgularının âlimlerin şahsi kanaatlerine dayanı-

8 Mekkî, *er-Ri'âye*, s. 154.

9 Saçaklızade Meraşî, *Cühdü'l-mukill* (tah. Salim Kaddûrî Hamed), Daru Ammar, Amman 2008, s. 110.

10 Saçaklızade Meraşî, *Tertibu'l-ulûm* (tah. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), *Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye*, Beyrut 1988, s. 138.



yor olması şeklindeki¹¹ değerlendirmesine katılmak mümkün değildir. Zira tecvidin bir dirayet ilmi olduğunu söylemek, ses özelliklerinin âlimlerin şahsi kanaatlerini yansıttığı anlamına gelmese gerektir. Hamed'in de ifade ettiği üzere dirayetten kasıt, dilsel sesler, bunların tahlili, tek ve birleşik hâlde seslerin sıfatları noktasında kârînin kudret düzeyidir.¹²

6. Tecvid tarihinin dönemlendirilmesi, dönemsel özelliklerin tespit edilmesi ve buna bağlı olarak dönmelerle ilgili genel değerlendirilmelerde bulunulması önemli ve hassas bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Endülüs dönemini tecvid telifatı açısından altın çağ¹³ olarak kabul edip Endülüs'ten İbnü'l-Cezerî'ye kadar olan süreci -orijinal olarak nitelenen eserler istisna edilecek olursa- tekrar ve şerh nitelikli eserler dönemi¹⁴ olarak değerlendirmek, dolayısıyla bu dönemde kaleme alınan eserlerin literatüre neredeyse hiçbir katkısının olmadığını söylemek genellemeci ve indirgemeci bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu yaklaşımda düşünce tarihine değer bağımlı bir biçimde (ilerlemeci-gerilemeci olarak) bakma vardır ki bu tür değerlendirmelerin bazen vakıyı sağlıklı bir şekilde tahlil etmeye imkân tanımaması işten bile değildir. Tebliği, "Tekrar ve Şerh Nitelikli Eserler" başlığında şu değerlendirmelere yer vermektedir:

"Eser isimlendirmelerinden gittiğimizde ele alınan konulara eser bazında öncesinde defaatle değinildiğini belirtmek mümkündür. Daha açık ifade etmek gerekirse tecvidin geneli ve özeliyle ilgili manzûm eserler kayda geçirilmiş, harflerin mahreçleriyle ilgili genel çerçeve oluşturulmuş, Fâtiha suresindeki hatalar bütününe yaklaşık üç asır öncesinden dikkat çekilmeye başlanmıştır. Üslupları ayrı bir incelemeyi gerektirse de, içerik olarak çalışmaların önceki dönem yapıtlarının tekrarı olduğunu pekâlâ söylemek mümkündür. Zira araştırılan konulardan hiçbirisi özgün değildir."¹⁵

Tebliğ sahibinin bu değerlendirmeleri doğal olarak şu sorulara cevap aramayı kaçınılmaz kılmaktadır: Tekrar ve şerh niteliğindeki eserler neden yazılmıştır? Böyle bir tablonun ortaya çıkmasının sebebi ne olabilir? Tecvid alanında kaleme alınan bir eserin özgünlüğü nasıl ölçülür? Herhangi bir bilgi alanında oluşan şerh ve haşiye geleneğinin ilgili alana hiçbir katkısı olmamış mıdır? Şerh ve haşiye tarzı eserlerle ilgili kanaat serdederken bu ve benzeri

11 Tetik, "Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi", s. 16.

12 Hamed, ed-Dirâsâtu's-savtiyye, s. 21.

13 Tetik, "Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi", s. 30 vd.

14 Tetik, "Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi", s. 38 vd.

15 Tetik, "Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi", s. 39.



soruların sahih cevaplarının olması, kanaatimizce meseleyi daha sağlıklı bir biçimde anlamaya imkân verecektir.

Tebliğcinin, yukarıda zikredilen başlık altında serdettiği görüşlerin benzerini daralma dönemi için de ifade ettiği görülmektedir.¹⁶ Tebliğ sahibinin daralma dönemiyle ilgili değerlendirmelerine tam olarak katılmamın mümkün olmadığını veya bu değerlendirmeler karşısında en azından tevakkuf ettiğimi ifade etmem gerekir. Bunu söylerken tebliğcinin bu konuya dört yıl emek vermiş olduğu hakikatini de göz ardı etmiyorum. Dolayısıyla bu durumu hazirûnun ıttılarına arz etmek istiyorum.

7. Çalışmada, İbnü'l-Cezerî'nin tecvid tarihinin gelmiş geçmiş en meşhur müellifi ve en otorite şahsiyet olduğu ifade edilmektedir. Eserlerinin hem kendi dönemi hem sonraki dönem çalışmalarına ciddi anlamda etki etmesi şu gerekçelere bağlanmıştır: a) İbnü'l-Cezerî'den önceki yaklaşık üç asrı aşkın bir zaman diliminde kapsayıcı ve adından söz ettirebilecek türden bir eserin verilememiş olması, b) Gerçekleştirdiği seyahatler sayesinde şöhretinin yayılması ve bu sebeple tecvid ilmine yönelik değerlendirmelerinin kabul görmesi, c) Ulûmu'l-Kur'ân, Ulûmu'l-Hadîs, Siyerü'n-nebî, Mev'iza, İslam tarihi, Tabakat, Terâcim, Menâkıb, Tasavvuf vb. muhtelif alanlarda eser telif etmiş olmasının kendisine geniş bir perspektif kazandırmış oluşu, d) Genel olarak devlet ricali tarafından desteklenmiş olması, e) Kıraat, tecvid ve tabakat alanında adından söz ettirecek düzeyde manzum-mensur eserlere imza atmış olması, f) Engin siyasi ve ilmî deneyimi.¹⁷

Acaba bu özellikler bir kimsenin otorite bir şahsiyet olarak değerlendirilmesi için yeterli midir? Burada söz konusu olan âlimimizi önemli kılan husus acaba otorite oluşu mudur, yoksa şöhreti midir? Zira âlimimizin pek çok rihlede bulunması, bu sayede önemli şahsiyetlerle görüşme imkânı yakalaması, pek çok esere ulaşmış oluşu ve bunları derinlikli bir tahlile tabi tutması, şöhret bulması için kendisine ciddi bir avantaj sağlamış gözükmektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin tecvid alanındaki özgünlüğünü kanaatimizce eserlerinde aktardığı bilgide değil de bu bilginin işleniş biçiminde aramak gerekir. Zira eserlerine içerik teşkil eden konuları kendinden önceki âlimlerden ve bunların eserlerinden temin etmiş olmakla birlikte bu konuları daha sistematik bir biçimde sunmak suretiyle alana ciddi bir katkıda bulunmuştur. Bu özelliğinin bir yansıması olarak önceki âlimlerin üstü örtülü bir biçimde

16 Bk. Tetik, "Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi", s. 47-49.

17 Tetik, "Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi", s. 2, 43-45.



dillendirdikleri kimi meseleyi daha açık ve net bir biçimde ortaya koyma başarısı da sergilemiştir. Sözelimi Kur'an'ın tecvid ile nazil olduğu ve tecvide riayet etmeyen kimsenin günahkâr olacağı şeklindeki değerlendirmelerini buna örnek verebiliriz.¹⁸ Gençlik yıllarında kaleme aldığı *et-Temhid*'de değinmediği bazı konulara sonraki eserlerinde yer vermiş olması, dahası aksi yönde bilgi ve değerlendirmelere gitmesi İbnü'l-Cezerî'nin kendini güncelleyebilme ve geliştirebilme kapasitesine işaret etmesi bakımından büyük önem arz etmektedir.

8. Netice itibariyle “Tecvid İlminin Tarihsel Gelişimi” başlıklı bu tebliğin ülkemiz akademiyasında tecvid alanıyla ilgili önemli bir boşluğu doldurduğu, kayda değer tespit ve değerlendirmeleri ihtiva ettiği kabulümüz olsa da şu açılardan eksiklikle muallel olduğunu belirtmeden edemeyeceğiz:

- Kavramsal analiz,
- Tecvid-kıraat ilişkisi,
- Hz. Peygamber'in okuyuşuyla bugünkü okuyuş arasında kuralların tatbiki anlamında bir farkın olup olmadığı, varsa bu farkın ne oranda olduğu,
- Tecvidi oluşturan eda keyfiyetlerinin sadece Kur'an için mi söz konusu olduğu yoksa diğer Arapça nazım ya da nesirler için tamamen ya da belli oranda bu kuralların uygulanması gerekip gerekmediği,
- Kur'an'ı tecvidsiz okuyan kişinin günahkâr olacağı fikrinin ilk olarak kim tarafından ve hangi dönemde dillendirildiği, bu meselenin fıkıhla ilişkisinin ne/nasıl olduğu.

9. Son olarak tebliğde ele alınan başlıkların çok geniş bir yelpazede olduğunu dikkate aldığımızda bunun müstakil bir sempozyumun konusu olabileceğini ve burada bütün bu başlıkların uzun uzadıya konuşulabileceğini dikkatlerinize arz ediyorum. Bu vesileyle böyle bir çalışmayı vücuda getirdiği için İbrahim Tetik Hoca'ya tekrar teşekkür ediyor, hepinize saygılar sunuyorum.

SEKİZİNCİ OTURUM
TECVİD (VAKIF-İBTİDA)

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Nihat TEMEL
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi

05 KASIM 2017
(11.30 – 13.00)

TARİHSEL SÜREÇTE VAKF-İBTİDA KAVRAMLARI

Dr. Mehdi DEHİM*

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، أما بعد:

فيطيب لي أن أشارك الأساتذة العلماء والقراء النجباء في هذه الندوة العلمية المباركة- الندوة الدولية الثانية للقراءات-تشرين الثاني 2017م التي تقيمها هيئة تدقيق المصاحف والقراءة برئاسة الشؤون الدينية بإسطنبول بمداخلة بعنوان (مفاهيم الوقف والابتداء عبر المراحل التاريخية).

وأقدم بالشكر الجزيل للقائمين على هذه الندوة العلمية على توجيه الدعوة لي للمشاركة، وإتاحة هذه الفرصة للحديث عن هذا الموضوع أمام أهل الاختصاص من أكاديميين وقراء ، والله تعالى ولي التوفيق ، والهادي إلى سواء السبيل.

علم الوقف والابتداء من الموضوعات التي لا بد لقارئ القرآن الكريم أن يعرفها ويتدبر قواعدها؛ إذ بها يعرف المراد من الكلام، ويتبين المغزى من فصيح اللسان ، ويتيسر على السامع فهم ما يتلى عليه من آيات وأحكام، وبه تُعرّف المنازل التي يصح أن يقف عليها القارئ الهمام، ويكمن سبب اختيار الموضوع فيما يأتي:

* Cezayir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi



- اهتمام علماء القراءة بهذا العلم تأصيلاً وتأليفاً منذ عصر التدوين.
- تباين علماء الوقف والابتداء في اصطلاحات هذا الفن ورموزه.
- أثر اللاحق بالسابق من العلماء في إيراد المصطلحات وتعيينها.
- اعتماد أئمة الوقف في تأليفهم على كتب القراءات والتفسير واللغة والإعراب.
- أهمية علم الوقف والابتداء في كتاب الله تعالى ؛ حيث أن لهما أثراً في القراءة والتفسير واستنباط الأحكام الشرعية من النصوص القرآنية.

وقد قسمت المداخلة إلى ثلاثة محاور:

المحور الأول: علم الوقف والابتداء-تعريفه-نشأته-أهميته-.

المحور الثاني: مصطلحات العلماء في الوقف والابتداء.

المحور الثالث: رموز الوقوف في المصاحف.

الخاتمة: وتشتمل على أهم نتائج المداخلة.

المحور الأول: علم الوقف والابتداء-تعريفه-نشأته-أهميته-.

تعريف علم الوقف والابتداء:

الوقف في اللغة:

قال ابن فارس (ت395هـ): «الواو والقاف والفاء أصل واحد يدلّ على تمكّث في شيء ثم يقاس عليه»¹.

ويطلق الوقف في اللغة ويراد به معان منها:

- الحبس، يقال وقف الأرض أو الدار على المساكين، أو للمساكين وقفاً أي: حبسها.

• الكفّ يقال: وقفت الشمس، والفرس عن السير، إذا كفّا عنه وأمسكا².

1 معجم مقاييس اللغة (مادة وقف).

2 لسان العرب لابن منظور:359/9(وقف)، الطرازات المعلمة في شرح المقدمة لعبد الدائم الحديدي الأزهرّي: ص195.

والوقف والقطع والسكت ألقاظ لمعان متقاربة لغة، وكذا الابتداء، والاستئناف، والائتناف، ثم صارت مصطلحات لعلم له أصوله³.

وهذه العبارات (الوقف، والقطع، والسكت) جرت عند كثير من المتقدمين مراداً بها الوقف غالباً، ولا يريدون بها غير الوقف إلا مقيدة، وأما عند المتأخرين وغيرهم من المحققين فإن القطع: عندهم عبارة عن قطع القراءة رأساً فهو كالانتهاء، والوقف: عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمناً يتنفس فيه عادة بغية استئناف القراءة.. والسكت: عبارة عن قطع الصوت زمناً هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفس⁴. والوقف في القراءة: قطع الكلمة عما بعدها بسكتة طويلة⁵.

أما الابتداء: فهو ضد الوقف، بدأت الشيء فعلته ابتداءً، والبدا فعل الشيء أولاً⁶. وفي الاصطلاح: هو فن جليل يعرف به كيفية أداء القراءة بالوقف على المواضع التي نص عليها القراء لإتمام المعاني، والابتداء بمواضع محددة لا تختل فيها المعاني⁷. وعرفه بعضهم: علم تعرف به المواضع التي يجب على قارئ القرآن أن يقف عليها وقفا جائزاً أو واجباً أو قبيحاً⁸.

واستعمل بعض أهل العلم ألقاظاً مرادفة لمعنى الوقف والابتداء كلفظ:

- القطع والائتناف: وقد أسمى الإمام أبو جعفر النحاس (ت 338هـ) كتابه به⁹.
- المقاطع والمبادي: وقد أسمى الإمام سهل بن محمد السجستاني (ت 255هـ) كتابه به أيضاً¹⁰، وكذلك الإمام أبو العلاء الهمذاني (ت 569هـ) الذي عنون كتابه بالمهادي إلى معرفة المقاطع والمبادي¹¹.

3 مقدمة في الوقف والابتداء بحث منشور في مجلة الرافدين العدد الثامن 1977 للدكتور أحمد خطاب، ص 167.

4 النشر في القراءات العشر لابن الجزري: 1/239-240.

5 الطرازات المعلمة: ص 196.

6 لسان العرب لابن منظور: (بدأ).

7 البرهان في علوم القرآن للزركشي: 1/342.

8 مقدمة في الوقف والابتداء بحث منشور في مجلة الرافدين العدد الثامن 1977م، للدكتور أحمد خطاب، ص 167.

9 والكتاب متداول مطبوع.

10 وهو في حكم المنفوق، انظر: إنباء الرواة: 2/85-64.

11 والكتاب حقق جزء منه رسالة علمية.

• وقوف القرآن: وقد وُسم به كتاب أحمد بن الحسن بن مهران صاحب الغاية في القراءات العشر (ت381هـ)¹².

ثانيا: نشأته وتطوره:

الوقف على رؤوس آي القرآن الكريم سنة واردة عن رسول الله ﷺ، نصت عليها الأحاديث الصحيحة، وآثار الصحابة، والتابعين -رضي الله عنهم أجمعين-، فعن أم سلمة-رضي الله عنها-وقد سئلت عن قراءة النبي ﷺ فقالت:(كان رسول الله ﷺ يقطع قراءته، يقول (الحمد لله رب العالمين) ثم يقف (الرحمن الرحيم) ثم يقف، وكان يقرأ (ملك يوم الدين) وفي رواية أخرى قالت: كان يقطع قراءته آية آية)¹³.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (لقد عشنا برهة من الدهر وإن أحدنا ليؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ فتعلم حلالها وحرامها وما ينبغي أن يوقف عنده منها، كما تتعلمون أنتم اليوم القرآن، ولقد رأيت رجلا يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدري ما أمره ولا زاجره، ولا ما ينبغي أن يقف عنده منه)¹⁴.

وقد صح، بل تواتر عند العلماء تعلّمه، والاعتناء به من السلف الصالح، وكلامهم في ذلك معروف ونصوصهم عليه مشهورة في الكتب¹⁵ إلا أن هذا العلم لم تسعفنا المصادر عن بيان طفولته، فأهل العلم من السلف، كانوا يتناقلون مسائله مشافهة إلى أن جاء عصر التدوين، فبدأ العلماء بالتأليف فيه، وقد أشار الإمام ابن الجزري إلى أن أول من ألف فيه هو شيبه بن نصاح المدني الكوفي¹⁶، ولم يصلنا كتابه الوقوف، ومما تجدر الإشارة إليه أن كل من ألف في هذا العلم كانوا من القراء والنحويين، فمن القراء ضرار بن صرد المقرئ الكوفي، وله كتاب الوقوف والابتداء، وأبو عمرو بن العلاء أخذ القراء السبعة، وحمزة بن حبيب، ونافع بن عبد الرحمن، ويحيى بن

12 مقدمة الغاية في القراءات العشر لابن مهران: ص18-19.

13 أخرجه الترمذي: 257/4، وأبو داود: 37/4.

14 المستدرک للحاکم: 35/1، الإتيان للسيوطي: 65/1.

15 النشر: 225/1.

16 النشر: 225/1.

المبارك اليزيدي، ومن النحويين الرؤاسي، وأبو جعفر محمد بن أبي سارة، ويحيى بن زياد بن عبد الله الفراء، وسهل بن محمد السجستاني، ومحمد بن القاسم بن بشار ابن الأنباري، وأحمد بن محمد بن إسماعيل ابن النحاس.

وأقدم ما وصلنا، وهو متداول مطبوع-حسب علمي- من هذه الكتب كتاب (الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل) لأبي جعفر محمد بن سعدان الكوفي الضرير (ت231هـ)¹⁷، وكتاب (الإيضاح في الوقف والابتداء) لأبي بكر محمد بن القاسم المعروف بابن الأنباري (ت328هـ)¹⁸، وكتاب (القطع والائتناف) لأبي جعفر أحمد بن محمد المشهور بالنحاس (ت338هـ)¹⁹.

ثالثاً: أهميته:

إن علم الوقف والابتداء ضرب من ضروب أصول القراءة، وبيان حسن الأداء وجمال السماع والإصغاء، ولقد دلت النصوص والآثار على سنية تعلم الوقوف، والأصل في هذا ما رواه ابن أبي مليكة عن أم سلمة-رضي الله عنها- حيث سئلت عن قراءة النبي ﷺ قالت: (كان رسول الله ﷺ يقطع قراءته، يقول (الحمد لله رب العالمين) ثم يقف (الرحمن الرحيم) ثم يقف، وكان يقرأ (ملك يوم الدين) وفي رواية أخرى قالت: كان يقطع قراءته آية آية)²⁰.

وعن عدي بن حاتم أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال: (من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما - (ووقف) - فقال رسول الله ﷺ: قم واذهب بئسن الخطيب أنت قل: ومن يعص الله ورسوله فقد غوى)²¹.

فإذا كان هذا مكروهاً في الخطب وفي الكلام الذي يكلم به بعض الناس بعضاً، كان في كتاب الله جلّ وعزّ أشدّ كراهية وكان المنع من رسول الله في الكلام بذلك أوكد²².

17 والكتاب مطبوع بتحقيق الأستاذ أبو بشر محمد خليل الزروق، بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث- دبي -.

18 والكتاب مطبوع بتحقيق الدكتور محي الدين رمضان، ونشره مجمع اللغة العربية بدمشق.

19 والكتاب حققه الدكتور أحمد خطاب العمر، ونشرته مكتبة العاني ببغداد سنة 1398هـ، وطبعته كذلك دار عالم الكتب بالرياض الطبعة الأولى 1413هـ بتحقيق الدكتور/عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي.

20 أخرجه الترمذي: 257/4، وأبو داود: 37/4.

21 صحيح مسلم: 594/2.

22 القطع والائتناف لأبي جعفر النحاس: 13/1.



وعن أبي بكرة رضي الله عنه أن جبريل عليه السلام أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (اقرأ القرآن على حرف، فاستزاده النبي صلى الله عليه وسلم فزاده حتى بلغ سبعة أحرف كلها شاف كاف، ما لم تختم آية رحمة بعذاب، أو عذاب بمغفرة)²³.

فهذا تعليم الوقف من رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام؛ إذ ظاهر ذلك أن يقطع على الآية التي فيها ذكر النار، والعقاب وتفصل مما بعدها إذا كان بعدها ذكر الجنة والثواب، وكذلك يلزم أن يقطع على الآية التي فيها ذكر الجنة والثواب، وتفصل مما بعدها أيضا إذا كان بعدها ذكر النار والعقاب²⁴.

وحكي عن علي رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَرَزَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: 4]، أنه قال عن معنى الترتيل: (هو تجويد الحروف ومعرفة الوقوف)²⁵، وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (لقد عشنا برهة من الدهر وإن أحدنا ليؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد صلى الله عليه وسلم فتتعلم حلالها وحرامها وما ينبغي أن يوقف عنده منها، كما تتعلمون أنتم اليوم القرآن، ولقد رأيت رجلا يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدري ما أمره ولا زاجره، ولا ما ينبغي أن يقف عنده منه)²⁶.

قال الحافظ ابن الجزري في النشر: «...ففي كلام علي رضي الله عنه دليل على وجوب تعلمه ومعرفته، وفي كلام ابن عمر برهان على أن تعلمه إجماع من الصحابة عنهم، وصح بل تواتر عندنا تعلمه والاعتناء به من السلف الصالح»²⁷.

وقال الإمام النحاس (ت338هـ): «.. فهذا الحديث يدل على أنهم كانوا يتعلمون التمام كما يتعلمون القرآن... ويدل على أن ذلك إجماع من الصحابة»²⁸.

ففي معرفة الوقف والابتداء الذي دونه العلماء، تبين معاني القرآن العظيم، وتعريف مقاصده، وإظهار فوائده، وبه يتهيأ الغوص على درره وفوائده²⁹.

23 صحيح مسلم: 562/1.

24 المكتفى في الوقف والابتداء للداني: ص 132.

25 التمهيد في علم التجويد لابن الجزري: ص 48، النشر: 1/209.

26 المستدرک للحاكم: 1/35، الإتيان للسيوطي: 1/65.

27 النشر: 1/225.

28 القطع والانتاف لأبي جعفر النحاس: 1/12.

29 التمهيد: ص 187.

والذي يلزم القراء أن يتجنبوا الوقف عليه أن لا يفصلوا بين العامل، وما عمل فيه كالفعل وما عمل فيه من فاعل ومفعول، وحال وظرف ومصدر، ولا يفصلوا بين الشرط وجزائه ولا بين الأمر وجوابه ولا بين الابتداء وخبره، ولا بين الصلة والموصول، ولا بين الصفة والموصوف، ولا بين البدل والمبدل منه، ولا بين المعطوف والمعطوف عليه، ولا يقطع على المؤكّد دون التوكيد، ولا على المضاف دون المضاف إليه، ولا على شيء من حروف المعاني دون ما بعدها³⁰.

قال العلامة المفسر الطاهر بن عاشور: «إن التعدد في الوقف قد يحصل به ما يحصل بتعدد وجوه القراءات في تعدد المعنى مع اتحاد الكلمات»³¹.

ولأهمية هذا العلم اشترط كثير من العلماء على المجيز ألا يجيز أحداً، إلا بعد معرفته الوقف والابتداء³².

فإحسان الوقف تبدى للسامع فوائده الوافرة، ومعانيه الفائقة، وتجلّى للمنتجع مقاصده الباهرة ومناحيه الرائقة، التي لم تستعن العرب على فهمها بمادة خارجة عنها، بل فهمته بفضل طباعها التي بها نُزل القرآن وعليها فُصل³³.

قال الإمام بن الأنباري (ت328هـ): «ومن تمام معرفة إعراب القرآن ومعانيه وغريبه معرفة الوقف والابتداء فيه، فينبغي للقارئ أن يعرف الوقف التام، والوقف الكافي، الذي ليس بتام، والوقف القبيح الذي ليس بتام ولا كاف...»³⁴.

وقال الإمام النحاس (ت338هـ): «...فقد صار في معرفة الوقف والائتناف التفريق بين المعاني، فينبغي لقارئ القرآن إذا قرأ أن يفهم ما يقرؤه، ويشغل قلبه به، ويفقد القطع والائتناف، ويحرص على أن يفهم المستمعين في الصلاة وغيرها...»³⁵.

30 التحديد في الإتيان والتجويد:ص176.

31 التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور:83/1.

32 الإتيان للسيوطي:1/182.

33 نظام الأداء في الوقف والابتداء لابن الطحان:ص20(بتصرف).

34 إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل لابن الأنباري:108/1.

35 القطع والائتناف لأبي جعفر النحاس:34/1.



فمعرفة ما يتم الوقف عليه، وما يحسن وما يقبح من أجل أدوات القراء المحققين، والأئمة المتصدرين، وذلك مما تلزم معرفته الطالبين، وسائر التالين؛ إذ هو قطب التجويد، وبه يوصل إلى نهاية التحقيق³⁶.

المحور الثاني: مصطلحات العلماء في الوقف والابتداء.

لقد اعتنى بهذا الفرع ثلثة من النحاة وجملة من أئمة الأداء فبينوا قواعده ورسوموا مصطلحاته، لكنهم اختلفوا في عددها وتسميتها، فقال جماعة الوقف على قسمين: تام وقبيح، وقال الإمام ابن الأنباري (328هـ) إنها ثلاثة تام، وحسن، وقبيح، وقال جماعة منهم الإمام أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت444هـ) والحافظ ابن الجزري (833هـ)، وغيرهم إنها أربعة أقسام: تام مختار، وكاف جائز، وحسن مفهوم، وقبيح متروك، وقد يزيد بعضهم مصطلحات أخرى إما مرادفة وإما زائدة كما فعل الإمام السجاوندي (ت560هـ) فعدها خمسة مراتب لازم، ومطلق، وجائز، ومجوز لوجه، ومرخص ضرورة، وجعلها العثماني (ت بعد 500) على مراتب أعلاها التام، ثم الحسن، ثم الكافي ثم الصالح ثم المفهوم ثم الجائز ثم البيان، ثم القبيح³⁷.

ومنهم من قسّم مراتب الوقف إلى ثمانية أقسام: الكامل، والتام والكافي، والصالح، والمفهوم، والجائز والناقص والمتجاذب، وهو مذهب الإمام برهان الدين الجعبري (ت732هـ)³⁸.

وقال الإمام الأشموني: يتنوع الوقف نظرا للتعلق، إلى خمسة أقسام؛ لأنه لا يخلوا إما أن لا يتصل ما بعد الوقف بما قبله لا لفظا ولا معنى فهو التام، أو يتصل ما بعده بما قبله لفظا ومعنى وهو القبيح، أو يتصل ما بعده بما قبله معنى لا لفظا وهو الكافي، أو لا يتصل ما بعده بما قبله معنى ويتصل لفظا وهو الحسن والخامس

36 شرح قصيدة أبي مزاحم الخاقاني لأبي عمرو الداني: ص273.

37 الإتيان في علوم القرآن للسيوطي: 2/545-547 (طبعة مجمع الملك فهد)، الإضاءة في أصول القراءة للعلامة علي محمد الضياع: ص49-51 (بتصرف).

38 وصف الاهتداء في الوقف والابتداء: ص45-52. رسالة ماجستير مقدمة من الباحث: نواف بن معيص الحارثي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض عام 1426هـ.

(وهو الصالح) متردد بين هذه الأقسام فتارة يتصل بالأول وتارة بالثاني على حسب اختلافهما قراءة وإعراباً وتفسيراً³⁹.

أقسام الوقف عند ابن سعدان النحوي:

التمام عند المؤلف واسع يشمل الكافي والحسن في المصطلح المشهور؛ لأنّ اكتمال الجملة عنده تمام أي مجيئ ركنيها، وإن لم تستوف ما يتعلق بها، فالقسمة في كتابه تام وقبيح، وجعل الحسن لوقوف الآي⁴⁰.

أقسام الوقف عند ابن الأنباري:

قسّم ابن الأنباري الوقف إلى ثلاثة أقسام ، وقد ذكر هذه الثلاثة في ثلاثة مواضع من كتابه ، غير أنه خالف في الموضوع الثالث ما اصطلاح عليه في الموضوعين السابقين. قال في الموضوع الأول : «فينبغي للقارئ أن يعرف الوقف التام ، والوقف الكافي الذي ليس بتام ، والوقف القبيح الذي ليس بتام ولا كافٍ»⁴¹.

وقال في الموضوع الثاني : «وأنا مفسر ذلك كله باباً باباً ، وأصلاً أصلاً ، وذاكراً اختلاف القراء والنحويين فيه⁴² ، ومبينٌ . بعد استقصاء هذا . الوقف التام ، والكافي في كل سورة ، من أول القرآن إلى آخره ، إن شاء الله»⁴³.

ويلاحظ هنا أنه لم يذكر الوقف القبيح.

وفي الموضوع الثالث خالف ما اصطلاح عليه في الموضوعين الأولين من ذكر مصطلح الكافي ، فبدلاً عن الوقف الكافي ذكر الوقف الحسن ، وهو الذي اعتمده في تطبيقاته في السور.

39 الإضاءة في أصول القراءة للعلامة علي محمد الضباع: ص51 (بتصرف).

40 الوقف والابتداء في كتاب الله لابن سعدان: ص:41.

41 إيضاح الوقف والابتداء 108/1.

42 يريد بذلك مباحث الأداء ، مثل: ما يوقف عليه بالياء والواو والألف ، وألف القطع والوصل ، وغيرها.

43 إيضاح الوقف والابتداء2/110.



وفي هذا الموضوع عرّف مصطلحاته التي اعتمدها، وهي : التام ، والحسن ، والقبيح . قال : «واعلم أن الوقف على ثلاثة أوجه : وقف تامّ ، ووقف حسن ليس بتام ، ووقف قبيح ليس بحسن ولا تام»⁴⁴.

وقد ذكر في تطبيقاته الأتم والأحسن، وسيرد ذكر أمثلة لها وبيان مكانها من مصطلحاته وفي موضع واحد ذكر (الأجود)، حيث قال : «قال بعض المفسرين : ليس في الشعراء وقف تام ، إلا قوله : (لها منذرون) [الشعراء : 208] ، وهذا عندنا وقف حسن ، ثم تبدئ (ذكرى) [الشعراء : 209] على معنى : هي ذكرى ، أو يذكرهم ذكرى ، والوقف على (ذكرى) [الشعراء : 209] أجود ، وعلى ال (ظالمين) [الشعراء : 209] أتم»⁴⁵.

وذكره (الأجود) هنا يحتمل أن يكون بمعنى (أحسن) ، والجودة المذكورة معنوية لا اصطلاحية ؛ لأنه لم يذكر هذا المصطلح في غير هذا الموضع ، ثم إن من عاداته في بعض المواضع أن يتبع موضع الحسن بالأحسن ، وقد ذكره هنا بعد الحسن ، فلعله يريد (أحسن).

أقسام الوقف عند الإمام أبي عمرو الداني :

عدّ الإمام أبو جعفر النحاس (ت338هـ) القسمة رباعية حيث يقول في مقدمة كتابه القطع والائتناف: «...وهذا الكتاب نذكر فيه التمام في القرآن العظيم، وما كان الوقف عليه كافياً أو صالحاً، وما يحسن الابتداء به، وما يتجنب من ذلك...»⁴⁶.

فالأقسام عنده أربعة: تمام وكاف وصالح وما يتجنب الوقف عليه، علماً أنه لم يعرف تلکم الأقسام إلا أنه استعملها في كتابه.

وانتقى الإمام أبو عمرو الداني مصطلحات الوقف والابتداء من اختيار كلا من الإمامين ابن الأنباري، وابن النحاس مع زيادة التنقيح والتفتيش والمناقشة؛ مما

44 إيضاح الوقف والابتداء 2/149.

45 إيضاح الوقف والابتداء (2 : 814) .

46 القطع والائتناف لأبي جعفر النحاس: 1/1.

جعله يخلص إلى أنّ أقسام الوقف أربعة تام مختار، وكاف مستحسن، وحسن صالح، وقبيح متروك.

ويعتبر الإمام أبو عمرو الداني ممن أصل مصطلحات الوقف والابتداء، واختار لنفسه مذهبا في عدّها، وبالنظر إلى كتبه نجده أنه سلك في كتابه «المكتفى في الوقف والابتداء» مسلكا بينا حيث قدّم لكتابه بمقدمة أوضح فيها مراد كتابه مبينا مصادره، فهو اقتضبه من أفاويل المفسرين، ومن كتب القراء والنحويين، واصفاً إياه بالاختصار دون الإخلال ليعم نفعه للطالب المبتدى والقارئ المنتهي، ثم ذكر الباب الأول: في الحض على تعليم التمام، فهو يورد الأحاديث والأخبار التي تؤيد ما ذهب إليه. وأردفه بالباب الثاني: وهو باب أقسام الوقوف، ذكر فيه آراء العلماء في ذلك وتقسيمهم لأنواع الوقف، حيث يختار التقسيم الذي يذهب به أصحابه إلى تقسيم الوقف إلى أربعة أقسام: التام والكافي والحسن والقبيح⁴⁷.

فهو يفرد لكل منها بابا يوضح معناها بضرب الأمثلة عليها من القرآن الكريم، مؤيدا ما ذهب إليه بالأسانيد، والأخبار، وقواعد اللغة، ثم يبدأ بتطبيق ذلك على سور القرآن الكريم.

ينقل الداني عن الإمام ابن الأنباري في كتابه المكتفى في مواطن عديدة، فأحيانا يتفق معه في الرأي، فيأتي بقوله تأييدا لمذهبه أو استثناسا به أو كأنه رأي له، وأخرى يفترق عنه، كما أنه ينقل كذلك عن الإمام أبي جعفر النحاس مصرحاً بذلك في بعض المواضع ولمحاً في البعض الآخر⁴⁸.

أما في كتابه «التحديد في الإتيان والتجويد» فقد ذكر بابا في الوقف وبيان أقسامه إذ قال:

«اعلموا أن التجويد لا يحصل لقراء القرآن إلا بمعرفة الوقف ومواقع القطع على الكلم، وما يتجنب من ذلك لبشاعته وقبحه، وأنا أبين ذلك، وأذكر منه أصولا يتسقى بها - إن شاء الله تعالى -».

47 مقدمة كتاب المكتفى في الوقف والابتداء (تحقيق يوسف المرعشلي): ص-84(بتصرف)86، مقدمة المكتفى (بتحقيق جايد زيدان مخلف)(بتصرف).

48 مقدمة كتاب المكتفى في الوقف والابتداء:ص84-86 (بتصرف).



فالوقف في كتاب الله عز وجل على أربعة أضرب: تام، وكاف، وحسن، وقبيح»⁴⁹
ثم شرع بين كل قسم ويمثل له.

فالإمام الداني يتبع في اصطلاحه الإمام ابن الأنباري الذي قسم الوقف إلى ثلاثة أقسام: تام، وحسن، وقبيح، بينما هي عنده أربعة، زاد فيها الكافي، وجعله مرتبة بين التام والحسن؛ وقد أشار في أرجوزته المنبهة إلى ذلك فقال:

وَمِنْ كَمَالِ الْحِذْقِ وَالْإِثْقَانِ مَعْرِفَةُ الْوُقُوفِ فِي الْقُرْآنِ
عَلَى التَّمَامِ وَعَلَى الْكَافِي الْحَسَنِ وَمَا سِوَاهُمَا قَبِيحٌ فَأَعْلَمَنْ
كَذَا حَكَاةُ الْفَاضِلِ الْمَرْضِيِّ مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ النَّحْوِيُّ⁵⁰

وذكر -رحمه الله تعالى- في شرحه على رائية أبي مزاحم الخاقاني (ت324هـ) أهمية معرفة ما يتم الوقف عليه، وما يحسن وما يقبح، وأن ذلك من أدوات القراء المحققين، والأئمة المتصدرين، وهو علم يلزم معرفته على الطلبة التالين، والقراء الموجودين؛ إذ هو قطب التجويد وبه يوصل إلى نهاية التحقيق⁵¹.

ثم بعدما سرد جملة من الآثار في اهتمام السلف بالوقف وأنه توقيفي قال: «... ونحن ذاكرون -إن شاء الله- حقيقة الوقف التام، والكافي الذي ليس بتام، والحسن الذي ليس بتام ولا كاف، والوقف القبيح، وها نحن نمثل من ذلك ما يقاس عليه، ثم نتبعه بما ينبغي أن يتجنب الوقف عليه مفسرا -إن شاء الله-»⁵²

أقسام الوقف عند الإمام السجاوندي:

لقد اعتمد السجاوندي مصطلحات مغايرة لمن سبقه من العلماء الذين ألفوا في هذا العلم، فمنهم من كان يعين وقف التمام في مواضعه، كالإمام نافع، ومنهم من قسم الوقف بحسب اللفظ والمعنى إلى أقسام؛ كالتام، والكافي، والحسن،

49 التحديد: ص174.

50 وقصده بمحمد بن القاسم هو الإمام ابن الأنباري، انظر: غاية النهاية: 230/2-232، الأرجوزة المنبهة على أسماء القراء والرواة، لأبي عمرو الداني: 268/2.

51 شرح قصيدة أبي مزاحم الخاقاني لأبي عمرو الداني: 273/2.

52 انظر: شرح قصيدة أبي مزاحم الخاقاني: ص275.



والقبيح ، وقد يزيد بعضهم مصطلحات أخرى إما مرادفة وإما زائدة ، ولكنها تسير على هذا المنهج .

ثم جاء السجاوندي (ت 560) فألّف في الوقوف كتابيه ، وذكر مصطلحاتٍ . فيما أعلم . لم يُسبق إليها .

وكان يرمز لكل وقف برمز ، ويذكره في موضعه من وقوف القرآن . وقد شاركه في ذكر الرمز بالأحرف للوقوف الإمام أبو العلاء الهمداني (ت 569).

وتبلغ مصطلحات السجاوندي ستة ، وهي : اللازم ، والمطلق ، والجائز ، والمجوز لوجه ، والمرخص لضرورة ، والممنوع .

وهذا الأخير لم يذكره بهذا المصطلح (الممنوع) ، بل قال : «وأما ما لا يجوز الوقف عليه»⁵³ .

وقد رمز للآزم بحرف (م) ، وللمطلق بحرف (ط) ، وللجائز بحرف (ج) ، وللمجوز لوجه بحرف (ز) ، وللمرخص لضرورة بحرف (ص) ، وما لا وقف عليه بحرف (لا) .

وهذه المصطلحات التي جاء بها السجاوندي قد عُمِلَ بها في بعض المصاحف المطبوعة في المشرق ؛ كالمصاحف المطبوعة في تركيا ، والهند ، وباكستان ، ومصر ، ولكن يتفاوت استخدامها لها .

وسأذكر تعريف السجاوندي لكل مصطلح على جهة الإيجاز والاختصار .

الوقف اللازم:

قال السجاوندي في تعريف الوقف اللازم : «فاللازم من الوقوف: ما لو وصل طرفاه غَيْرَ المَرَامِ، وَشَنَعَ معنى الكلام»⁵⁴، ثم ذكر أمثلة لهذا النوع من الوقف، قال الحافظ ابن الجزري : «من الأوقاف ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود، وهو ما لو وصل طرفاه لأوهم معنغير المراد، وهذا هو الذي اصطلح عليه السجاونديُّ لازم، وعبر عنه بعضهم بالواجب»⁵⁵ .

53 علل الوقوف: 62/1.

54 علل الوقوف: 62/1.

55 النشر في القراءات العشر: 232/1.



الوقف المطلق:

قال السجاوندي في تعريفه: «ما يحسن الابتداء بما بعده»⁵⁶.

وقد ذكر السجاوندي أمثلة الوقف المطلق ، وأطال فيها ؛ كالاسم المبتدأ ، والفعل المستأنف ، ومفعول المحذوف ... الخ.

الوقف الجائز:

قال السجاوندي عنه: وأما الجائز : «فما يجوز فيه الوصل والفصل لتجاذبن الموجبين من الطرفين»⁵⁷.

ثم ذكر بعد هذا التعريف أمثلة للجائز ، فقال : «كقوله تعالى : (وما أنزل من قبلك) [البقرة : 4] ؛ لأن واو العطف يقتضي الوصل ، وتقديم المفعول على الفعل يقطع النظم ، فإن التقدير : ويوقنون بالآخرة»⁵⁸.

والتجاذب الذي ذكره يدل على استواء الطرفين ، أي : الوصل والوقف . وإن كان أحدهما أرجح -عنده- من الآخر فإنه ينبه إليه ، وله في ذلك عبارات ؛ كأوجه ، وأجوز ، وأوضح ، والوجه كذا ... إلخ⁵⁹.

الوقف المجوز لوجه:

عرّفه السجاوندي بقوله : «والمجوز لوجه؛ كقوله تعالى: (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة) [البقرة : 86] ؛ لأن الفاء في قوله : (فلا يخفف) (لتعقيب يتضمن معنى الجواب والجزاء لا حقيقة الجواب والجزاء ، وذلك يوجب الوصل ، إلا أن نظم الفعل على الاستئناف يُري للفصل وجهًا، وقوله : (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) [البقرة : 89] ؛ لأن فاء الجواب والجزاء أكد في الوصل ، ونظم الابتداء في قوله : (فلغنة الله) في وجه الفصل أضعف»⁶⁰.

56 علل الوقوف:1/116.

57 علل الوقوف:1/128.

58 علل الوقوف: 1/128.

59 ينظر على سبيل المثال: 3 / 611 ، 612 ، 613 ، 620 ، 621 ، 622.

60 علل الوقوف:1/130.

لم يبين الإمام السجاوندي في تعريفه هذا المراد بالمجوز لوجه كما فعل في تعريف الجائر وغيره ، بل ذكر الأمثلة ، وهذه الأمثلة توضح أن هذا الوقف مبني على احتمالين : الوصل ، الوقف ، وأن الوصل مقدم على الوقف ، وهذا يعني أن الوقف المجوز لوجه هو : ما كان فيه وجهان متغيران في الإعراب ، وأحدهما أرجح من الآخر ، والوقف على الوجه المرجوح⁶¹.

أو بعبارة أخرى: أن وجه الوقف مرجوح ، لذا إذا وقفت كان الوقف مجوزاً لأجل هذا الوجه المرجوح.

الوقف المرخص لضرورة:

قال السجاوندي في تعريف الوقف المرخص لضرورة : «ما لا يستغني ما بعده عما قبله ، لكن يرخص الوقف ضرورة انقطاع النفس لطول الكلام ، ولا يلزمه الوصل بالعود ، لأن ما بعده جملة مفهومة ؛ كقوله تعالى : (والسماء بناءً) [البقرة : 22]؛ لأن قوله : (وأنزل) [البقرة : 22]⁶² لا يستغني عن سياق الكلام ، فإن فاعله ضمير يعود إلى صريح المذكور قبله غير أنها جملة مفهومة لكون الضمير مستكناً ، وإن كان لا يبرز إلى النطق»⁶³.

ما لا يجوز الوقف عليه:

هذا القسم هو المعروف في المصاحف اليوم بالوقف الممنوع ، ولم يعرفه السجاوندي ، بل قال : «وأما ما لا يجوز الوقف عليه ففي مواجبه ونظائره كثرة»⁶⁴.

ثم ذكر بعد ذلك أمثلة لما لا يجوز الوقف عليه ؛ كأن لا يوقف بين الشرط وجزائه ، ولا بين المبدل وبدله ، ولا بين المبتدأ وخبره ، ولا بين المنعوت ونعته ... إلخ⁶⁵.

61 قواعد التجويد للدكتور عبد العزيز قاري: ص: 8.

62 تمام الآية [الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ].

63 علل الوقوف: 1/131.

64 علل الوقوف: 1/132.

65 علل الوقوف: 1/132 وما بعدها.

وقد أكثر السجاوندي من استعمال هذا النوع من الوقف ، حتى إنه يضع علامة عدم الجواز على مواضع لا يُتَوَقَّع تَعَمُّدُ القارئ الوقوف عليها.

المحور الثالث: رموز الوقوف في المصاحف.

لقد استعمل علماء القراءة والأداء في المصاحف رموزاً تيسيراً للقارئ، وهي آخر العلامات استعمالاً في المصحف، فلا تظهر تلك العلامات في مصحف ابن البواب الذي كتبه في مدينة السلام (بغداد) سنة 391هـ، ولم يكن علماء الوقف والابتداء الأوائل يُعَنَوْنَ بوضع رموز لأنواع الوقف، كما يظهر ذلك في مؤلفاتهم، ومن أقدم المصاحف التي استعملت هذه الرموز المصاحف المغربية - حسب علمي - التي اعتمدت وقوف الإمام أبي عبد الله الهبطي (ت 930هـ)، وقد ذكر ملاً علي قاري (ت 1014) ما يدل على أن وقوف السجاوندي (ت 560) كانت موجودة في مصاحف عصره، فقال: «... ولذا رمزوا فوق لفظ الجلالة⁶⁶ حرف (الميم) بالحمرة⁶⁷؛ لإيماء أن الوصل موهم لمعنى فيه خلل من حيث الاعتقاد⁶⁸»⁶⁹،

وهذا يورد احتمال أن تكون وقوف السجاوندي موجودة في المصاحف قبل وقوف الهبطي، وذلك لأن ملاً علي قاري ذكر وجودها في المصاحف التي في زمنه، ولم يذكر متى كانت كتابتها، مع العلم أن بلاد الترك العثمانية، وبلاد الهند وباكستان والعراق، وغيرها قد اهتمت بوقوف السجاوندي واعتمدها، فيحتمل أنها قد وضعت في أحد مصاحف هذه البلاد قبل المصحف الذي فيه وقوف الهبطي المغربي (ت 930)، والله أعلم.

وفي القرن الرابع عشر الهجري ظهرت مصاحف كثيرة، وكانت تحمل رموزاً للوقوف، ومن هذه المصاحف على سبيل المثال:

66 يقصد الوقف على قوله تعالى: [وما يعلم تأويله إلا الله] [آل عمران : 7].

67 أي باللون الأحمر.

68 في هذا القول نظر، لورود المعنى الآخر الذي يقتضي الوصل عن السلف.

69 المنح الفكرية: 63.

وقد ذكر رموز السجاوندي صاحب كتاب دستور العلماء: 463/3، وقد ألفه عام 1173، فقال: «واعلم أن للوقف علامات في المصحف المجيد؛ فالميم (م) علامة الوقف اللازم...».

1. مصحف الشيخ رضوان المُحَلَّلَاتِي ، وقد طُبِعَ عام 1308⁷⁰.

واعتمد فيه وقوف الشيخ زكريا الأنصاري في كتابه (المقصد) ، قال في آخر المصحف : «... واضعاً بين سطوره علامات الأوقاف على بعض الكلمات ، أخذاً ذلك من كتاب (الوقف والابتداء) لشيخ الإسلام⁷¹ ، جاعلاً (الكاف) للكافي ، و(الحاء) للحسن ، و(الجيم) للجائر ، و(الصاد) للصالح ، و(الميم) للمفهوم ، و(التاء) للتأم».

2. مصحف فؤاد الأول، وقد طُبِعَ عام 1332 ، بإشراف الشيخ علي بن خلف الحسيني ، وقد يُنسَبُ إليه، ورموزه: ل(لازم م) ، وللممنوع (لا) ، ولالجائر (ج) ، وللوصل الأولى (صلي) ، وللوقف الأولى (قلي) ، ولوقف التعانق (... ..).

وقد استفاد من وقوف السجاوندي وإن لم يتبعه في مواضع وقوفه أو بعض رموزه.

كما استفاد من رموز هذا المصحف ومواضعها من طبع بعده في مصر وسوريا والسعودية.

ومن آخر هذه المصاحف التي استفادت من وقوف مصحف الحسيني ، مصحف المدينة النبوية ، الذي أشرف على إعداده وطباعته لجنة علمية مكونة من علماء في القراءة والتفسير ، وعلى رأسهم الدكتور عبد العزيز قاري ، الذي كتب تقريراً علمياً عن هذا المصحف ، وقد ذكر اعتمادهم على وقوف مصحف الحسيني ، فقال : «وقد استعرضنا في اللجنة مواضع هذه الرموز في المصحف موضعاً موضعاً ، فما وجدناه صحيحاً أبقيناه كما كُتِبَ ، وما وجدنا عليه أيَّ إشكالٍ ناقشناه في اجتماعات اللجنة ، مستفيدين من المصادر ، حتى يترجَّح لنا فيه وجه الصواب ، وتتجلى حجته ، فنثبت الرمز حسبما ترجَّح لدينا».

وبلغت المواضع التي خالف فيها مصحف المدينة النبوية المصحف الذي كتبه محمد بن علي بن خلف الحسيني خمسة وخمسين وخمسمائة موضعٍ...»⁷².

70 وهو متداول موجود.

71 يعني أبا يحيى زكريا الأنصاري.

72 التقرير العلمي عن مصحف المدينة النبوية: ص51 ، وقد ظهرت طبعة هذا المصحف عام 1405 .

3. مجموعة من المصاحف اعتمدت رموز السجاوندي ، وقد طبعت في أزمان مختلفة ، مع أن بعضها قد يزيد على بعض في هذه الرموز ، ومن هذه المصاحف :

مصحف طبع في مصر عام 1332.

مصحف طبع في باكستان عام 1389.

مصحف طبع في أندونيسيا عام 1394.

مصحف طبع في مليار عام 1395⁷³، وغيرها كثير.

4. مصحف طبع بتونس ، كُتِبَ برسم رواية قالون عن نافع ، وقد قام بتصحيحه الشيخ محمد علي الدَّلَاعِي المتخصص في علوم القراءات بالجامعة الزيتونية ، وقد ذكر أنه اعتمد في وقوفه على وقوف ابن الأنباري والسجاوندي والأشموني ، ووقوفه هي التام (م) ، والكافي (ك) ، والحسن (ح).

5. مجموعة من المصاحف المغربية ، وهي تحمل رمز الوقف (صه) فقط ، وهو وقف الهبطي ، ومن أواخر ما كُتِبَ من المصاحف المصحف الجزائري برواية ورش عن نافع ، كتبه محمد بن سعيد شريفني عام 1398 ، وقد طُبِعَ عام 1405 ، وأعيد طبعه في السنوات الأخيرة.

هذا وقد طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف مصحفاً برواية ورش عن نافع ، واعتمدت وقوف الهبطي ، ورمزه (صه) ، وقد طُبِعَ عام 1412 ، والله الموفق . وبهذا يتبين أن أنواع الوقوف التي اعتمدت رموزها في المصاحف ثلاثة أنواع ، وهي : النوع الأول : وقوف المتقدمين : التام والكافي والحسن والقبیح ، وقد يزيد بعضهم عليها ما هو داخل ضمن هذه المصطلحات ، ولكن هذه الوقوف ورموزها لم تلق انتشاراً كما هو الحال في النوعين القادمين.

النوع الثاني: وقوف السجاوندي: اللازم والممنوع والجائز والمجوز والمطلق والمرخص ضرورة ، وقد لاقت هذه الوقوف ورموزها قبولاً عند المتأخرين في

73 الوقف والابتداء عند النحاة والقراء: 140، وهي رسالة دكتوراه تقدمت بها خديجة مفتي لقسم اللغة العربية ، بجامعة أم القرى.

المشرق ، واعتمدها في مصاحفهم ، وقد استفاد من وقوفه ورموزه مصحف الحسيني ومن تبعه ، وإن خالفه في عدد الرموز ومواضعها. النوع الثالث: وقف الهبطي ، ورمزه (صه) ، وقد انتشر هذا الوقف عند المغاربة ، ولا زال إلى يومنا هذا.

الخاتمة: وتشتمل على أهم نتائج المداخلة.

• رجحان القسمة الرباعية لمصطلحات الوقف والابتداء؛ إذ أن عليها أغلب علماء التجويد وأهل الأداء.

• إن العلامات المستعملة في كثير من المصاحف اليوم في الحقيقة هي رموز لأنواع من الوقف.

• أن أكثر طبعات المصاحف غالباً ما ترمز بعلامة (لا) الدالة على الوقف الممنوع للوقف الحسن.

• أن أنواع الوقوف التي اعتمدت رموزها في المصاحف ثلاثة أنواع ووقف المتقدمين، ووقف الإمام السجاوندي ووقف الإمام الهبطي.

• التوصية بتشكيل لجنة علمية من علماء القراءة والأداء والتفسير للنظر في رموز ووقف المصاحف المطبوعة في العالم الإسلامي.

فهذا ما يسر الله لي جمعه وترتيبه، وصلى الله على سيدنا وحبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع:

1. أبو عمرو الداني وجهوده في علوم القراءات، رسالة دكتوراه مقدمة من الباحث: حسين بن محمد العواجي بالجامعة الإسلامية بالمدينة-قسم القراءات- عام 1423هـ، ولم تطبع حتى الآن.

2. الإتيان في علوم القرآن للسيوطي، طبعة البابي الحلبي بالقاهرة، الطبعة الرابعة 1387.



3. الأرجوزة المنبهة على أسماء القراء والرواة وأصول القراءات وعقد الديانات بالتجويد والدلالات للإمام أبي عمرو الداني، تحقيق محمد مجقان، دار المغني بالرياض، الطبعة الأولى 1420هـ.
4. البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، طبعة عيسى الحلبي القاهرة، الطبعة الأولى 13377هـ.
5. التحديد في الإتقان والتجويد للإمام أبي عمرو الداني، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، طبعة دار عمار، عمان الأردن، الطبعة الأولى 1421هـ.
6. التمهيد في علم التجويد للإمام ابن الجزري، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة 1418هـ.
7. جمال القراء وكمال الإقراء لعلم الدين السخاوي، تحقيق د.علي حسين البواب، مكتبة التراث بمكة، الطبقة الأولى 1408هـ.
8. دليل الرسائل العلمية بالجامعة الإسلامية المناقشة والمسجلة 1396هـ- 1420هـ إعداد قاعدة المعلومات بعمادة البحث العلمي.
9. سنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة السلفية، المدينة النبوية 1384هـ.
10. سنن الترمذي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنة النبوية القاهرة.
11. شرح قصيدة أبي مزاحم الخاقاني التي قالها في القراء وحسن الأداء للإمام أبي عمرو الداني، رسالة ماجستير مقدمة من الباحث غازي بن بنيدر بن غازي العمري الحربي، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، عام 1418هـ.
12. صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، طبعة دار الخير، الطبعة الثالثة 1416هـ.
13. الطرازات المعلمة في شرح المقدمة لعبد الدايم الحديدي الأزهري، طبعة دار عمار، عمان الأردن، الطبعة الأولى 1414هـ.

14. غاية النهاية في طبقات القراء للإمام ابن الجزري، دار الكتب العلمية، لبنان الطبعة الثالثة 1402هـ.
15. فهرست تصانيف الإمام الداني، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، الأردن الطبعة الأولى 1420هـ.
16. القطع والائتناف لأبي جعفر النحاس - تحقيق د. أحمد خطاب العمر - مطبعة العاني - بغداد - 1398هـ.
17. لسان العرب لابن منظور، طبعة دار لسان العرب، بيروت.
18. لطائف الإشارات لفنون القراءات للإمام شهاب الدين القسطلاني، تحقيق: الشيخ عامر السيد عثمان، ود. عبد الصبور شاهين، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1392هـ. (الجزء الأول).
19. الاقتداء في الوقف والابتداء للنكزاوي، رسالة دكتوراه مقدمة من الباحث مسعود أحمد إلياس بالجامعة الإسلامية بالمدينة - شعبة القراءات - عام 1413هـ.
20. المستدرک علی الصحیحین للحاکم، طبعة حيدرآباد .
21. معجم الأدباء لياقوت الحموي، طبعة دار المأمون.
22. معجم المؤلفين لعمر كحالة، طبعة دار الكتاب العلمي.
23. معرفة القراء على الطبقات والأعصار للذهبي، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1969م.
24. مقدمة في الوقف والابتداء بحث منشور في مجلة الرافدين للدكتور: أحمد خطاب، العدد الثامن عام 1977م.
25. المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء لذكريا الأنصاري، مصورة دار المصحف، دمشق، الطبعة الثانية 1405هـ.
26. المكتفى في الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل لأبي عمرو الداني، تحقيق: د. يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية 1407هـ.



والمكتفى بتحقيق: د. جايد زيدان مخلف، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالعراق
1403 هـ.

27. منار الهدى في الوقف والابتداء للأشموني، طبعة البابي الحلبي مصر،
الطبعة الثاني 1393 هـ.

28. النشر في القراءات العشر للإمام ابن الجزري، أشرف على تصحيحه علي
محمد الضباع، مصورة دار الكتب العلمية بيروت.

29. نظام الأداء في الوقف والابتداء لابن الطحان، تحقيق: د. علي حسين
البواب، مكتبة المعارف الرياض 1406 هـ.

30. وصف الاهتداء في الوقف والابتداء لإبراهيم الجعبري، رسالة ماجستير
مقدمة من الباحث نواف بن معيض الحارثي، جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية - الرياض - عام 1426 هـ.

31. الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل لابن سعدان الكوفي الضرير،
تحقيق: أبو بشر محمد خليل الزروق، طبعة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
دبي، الطبعة الأولى 1423 هـ.

“TARİHSEL SÜREÇTE VAKF-İBTİDA KAVRAMLARI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Enes YARIZ*

Tebliğ konusunun orijinal başlığı: “Mefâhîmu’l-Vakf’i ve’l-İbtidâ Abre Merâhili’t-Târihiyye”

Bildiriyi hazırlayan ve sunan: Dr. Mehdî Dehîm (Cezayir Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Kıraat Bölümü Öğretim Üyesi, Cezayir)

Öncelikle güzel sunumundan dolayı Misafirimize teşekkür ederim.

Sayın Başkanım, Değerli Hocalarım, Muhterem Hâzirun.

Gerek bu tebliği dinleyecek kitlenin, gerekse tüm tebliğlerin yer alacağı sempozyum bildiri kitabını okuyacak kesimin, çoğunlukla Türk insanı olacağı gerçeğinden yola çıkarak, katılımcının takdim ettiği bildiri metninin ve tarafımızdan yapılacak değerlendirmenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla Türkçe özetini yapmanın doğru olacağı kanaatindeyiz.

Katılımcımız, vakf ve ibtida ilminin Kur’an’ı yorumlamadaki önemine kısaca değindikten sonra, konuyu seçme gerekçesini açıkladı.

Tebliğ, üç başlık ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci başlıkta, vakf ve ibtida ilminin lügat ve ıstılah anlamlarından, oluşumundan ve öneminden söz edildi. Bu bağlamda ilk dönem âlimlerinin, vakfin yanısıra kat’ ve sekt kavramlarını aynı anlamda kullanmışken, daha sonra gelen âlimlerin ve muhakkiklerin, kat’ı okumayı sonlandırma, sekt’i ise nefes almaksızın vakf etmeye kullandıkları belirtildi. İstılah anlamında ise vakf ve ibtida: “Kur’an okuyucusunun, Kur’an’ı kıraati esnasında vakf etmesi vacip, caiz ve sakıncalı olan yerleri öğreten bir ilim” olduğu ifade edildi. Ayrıca vakf ve ibtida kav-

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi



ramının yanı sıra aynı anlamda “kat’ ve îtinâf” kavramlarının da kullanıldığı belirtildi.

Tebliğde, Ümmü Seleme’nin (r.a.); “Peygamber (s.a.s.) ayetlerin sonunda vakf ederek Kur’an’ı tilavet ederdi...” ifadesinin yanısıra sahabe ve tabiinden rivayetlerde bulunularak ayetlerin sonunda vakf etmenin mutlak şekilde sünnet olduğu ifade edildi.

Daha sonra vakf ve ibtidanın Kur’an kıraatindeki önemine, Kur’an’ın doğru eda edilmesi noktasında elzem bir ilim olduğu ifade edildi. Zira Peygamber (s.a.s.) normal bir konuşmada dahi uygun olmayan yerde sözü kesmemiş, sözün kesilmesine de müsaade etmemiştir. Konuyla ilgili Âdî b. Hâtim et-Tâî’nin şu rivayetine yer verildi: “Peygamber’in (s.a.s.) huzuruna iki adam geldi. Onlardan biri şahadet getirdikten sonra; *“Kim, Allah’a ve Resulüne itaat ederse doğru yolu bulur ve kim de isyan ederse...”* dedikten sonra sözünü kesti. Peygamber (s.a.s.) bu şekilde sözün kesilmesine sinirlenerek adama şöyle dedi: *“Yerine otur. Ne kötü bir konuşmacısın sen! Bilakis; Her kim, Allah ve Resulüne itaat ederse doğru yolu bulur.’ dedikten sonra susman yahut ‘Her kim de Allah’a ve Resulü’ne isyan ederse yoldan sapar.’ diyerek sözünü tamamlaman gerektirdi.”* Bu rivayetin yanı sıra sahabe ve tabiinden rivayetlerde bulunularak vakf ve ibtida ilmini tâlim etmenin gerekliliği noktasında, sahabe ve ilk dönem âlimlerinin icma ettiği belirtildi.

İkinci başlıkta, vakf ve ibtida âlimlerinin oluşturduğu vakf ve ibtida kavramlarından söz edildi. Birçok nahivci ve kıraat âliminin bu anlamda kavramlar oluşturduğu, ancak söz konusu kavramların bir âlimden diğerine değişiklik arz ettiği ifade edilmiştir. Zira kimileri vakfı: *Tam* ve *kabih* şeklinde ikiye ayırmışken, kimileri: *Tam*, *caiz* ve *kabih* olarak üçe, kimileri: *Tam*, *kâfi*, *sâlih* ve *metrûk* olarak dörde, kimileri; *Lâzım*, *mutlak*, *Caiz*, *el-mucevvez’u livechin*, *el-murahhas’u lizarûra* ve *mâlâ yecûzu’l-vakf’u aleyhi* şeklinde altı kategoride değerlendirdiği ifade edildi. Sonrasında İbn Sa’dân, İbnü’l-Enbârî, Ebû Amr ed-Dânî ve es-Secâvendî’nin vakf ile ilgili taksimatlarına değinildi, Secâvendî’nin oluşturduğu vakf kavramları açıklanarak onlarla ilgili örnekler verildi.

Üçüncü başlıkta Mushafardaki vakf alametlerinden söz edildi. İlk işaretlerin Mushafarda kullanılması, hicri 930’da vefat eden İmam Ebû Abdillâh el-Hibtî’nin koymuş olduğu alametler olduğu ve Mağrip Mushafarında kullanıldığı ifade edildi. Ancak hicri 1014’te vefat eden Molla Kârî, o dönemde Osmanlı Mushafarında hicri 560’da vefat eden Secâvendî’nin vakf

alametlerinin kullanılmış olduğunu söylemiş olması, ilk vakf alametlerinin Osmanlı, Hindistan, Pakistan ve Irak bölgesindeki Mushaflarda kullanılmış olabileceği şeklinde anlaşılacağına mümkün kıldığını söyledi. Vakf alametlerinin geniş çapta Mushaflarda kullanılması ise hicri 14. asırdan itibaren yaygınlaşmış, pek çok vakf yerinde ve bazı alametlerde farklılık olmasıyla birlikte genelde Secâvendî'nin kullanmış olduğu kavramlar ve alametler kullanılageldiği ifade edildi. Dolayısıyla günümüzde, Mushaflarda üç tür vakf kavramının alametleri kullanıldığı belirtildi.

1. İlk dönem âlimlerinin kullanmış olduğu kavramlar: Bunlar, bir âlimden diğerine değişiklik arz etmekle birlikte genelde: Tam, kâfi, hasen ve kabîh kavramlarıdır. Ancak bunlar yaygınlık kazanmamıştır.

2. Secâvendî'nin kullanmış olduğu kavramlar: Lâzım, memnû', mutlak, caiz, el-mucevvez ve el-murahhas'u lizarûra kavramlarıdır. Birçok vakf yerinde ve bazı alametlerde farklılık olmakla birlikte doğu İslam dünyasında, Huseynî ve sonrasındaki Mushaflarda genel anlamda bu kavramlar ve onlara ait alametler kullanılagelmiştir.

3. Hibti'nin kullanmış olduğu kavram: Bu kavramın işareti ise (صه) alametidir. Günümüzde Batı, İslam dünyasında hâlâ kullanılmaktadır.

Sonuç bölümünde ise şunlar ifade edildi:

- Vakf ve ibtidada dört kavram kullanılmıştır.
- Günümüzde Mushaflarda kullanılan vakf alametleri, vakf kavramlarını yansıtmaktadır.
- Mushaflardaki (∨) alameti, genel olarak hasen vakfa işaret etmektedir.
- İslam dünyasında basımı yapılan Mushaflardaki vakf işaretlerinin tekrar gözden geçirilmesi için kıraat ve tefsir âlimlerinden bir komisyonun oluşturulmasının gerekliliği belirtilmiştir.

DEĞERLENDİRME

Saygıdeğer hocalarım, muhterem hâzirun,

Tebliğın konusu, “Tarihî Süreçte Vakf ve İbtida Kavramları” olması sebebiyle katılımcımız, sadece vakf ve ibtida kavramlarının ve alametlerinin tarihî sürecini fotoğraflama görevini üstlenmiş, öz ve açık ifadelerle sunumunu yapmıştır. Bundan dolayı kendisine teşekkür eder, tebliğinde dikkatimi çeken şu hususlara değinmek isterim.



1. Tebliğde, ayetlerin sonunda vakf etmenin mutlak şekilde Peygamber'in (s.a.s.) sünneti olduğu ifade edilmiş, Ümmü Seleme'nin (r.a.), "Peygamber (s.a.s.), kiraatini ayet ayet keserdi..."¹ şeklindeki rivayeti, buna delil gösterilmiştir. Oysa söz konusu rivayete dayanarak bazı âlimler, ayetlerin sonunda vakf etmenin mutlak şekilde sünnet olduğunu söylemişken diğerleri, ayetlerde olduğu gibi ayetlerin sonunda da anlam ve lafız ilişkisine riayet ederek Kur'an'ı tilavet etmenin evla olduğunu söylemişlerdir. Bunlardan Şâbi'nin (104/723) şöyle dediği rivayet edilmiştir: "كُلُّ مَنْ عَلَيَّهَا فَاِنَّ "Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır." ayetini tilavet ettiğinde sonrasında gelen وَيَتَّقِي وَرَبَّهُ وَرَبُّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ: "Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır." ayetini okumadan durma!"³

Sehâvî, (643/1245) ayetlerin sonunda, vakfın mutlak şekilde sünnet olmadığını, zira sonrasında gelen ayet ile güçlü bir ilişkinin bulunduğu yerlerde vakfın hasen olmayacağını söylemiş, şu örneği vermiştir: "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ : يَازَايِكْرَارِ اَوْسُنْ اَوْ نَامَازِ كِيْلَانِلَارِ!" ayetinin sonunda vakf hasen değildir. Çünkü üzerinde vakfedilecek olursa ayet yanlış anlaşılabilir. Zira sonrasında gelen "الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ" : "Onlar namazlarını ciddiye almazlar."⁴ ayeti zikredilmeden "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ" ayetinde kastedilenlerin, namazlarından gâfil olanlar olduğu anlaşılammaktadır. Bu sebeple burada vakfın yapılması, Ümmü Seleme'nin (r.a.) sözünü ettiği vakflardan değildir. Çünkü her iki ayet arasında güçlü bir anlam ve lafız ilişkisi bulunmaktadır.⁵

1 **Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Serve, *Tuhfetu'l Ehvezî bi Şerh'i Câmi-i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, ts. (Bab'u Fadâilü'l Kur'an), Hadis, No. 22; **İbnü'l-Cezerî**, *Muhammed b. Muhammed, en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşer*, (tahkik) Ali Muhammed ed-Dibâ', Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts. 1. 255.

2 Rahmân, 55/26-27.

3 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşer*, 1. 254; **es-Suyûtî**, Celâleddîn b. Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebet'u Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyad, 1996. 1. 296; **Zerkeşî**, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (tahkik) Dr. Yûsuf Abdurrahmân Maraşlı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994. 1. 506.

4 Mâûn, 107/4.

5 **Sehâvî**, Âlemuddîn Ali b. Muhammed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, (tahkik) Dr. Ali Huseyn el-Bevvâb, Mektebetu't-Turâs, 1408/h. 2. 553; **el-Meymûni**, Abdullah Ali, *Fazl'u İlmu'l-Vakfi ve'l-İbtida ve Hukmu'l-Vakfi Alâ Ruûsi'l Ây, Dû'l-Kâsım li'n-Neşri ve't-Tevzî*, Riyad, 1423. s. 84.

İbnü'l-Cezerî, (833/1429) ayetlerin sonunda vakfın sünnet olduğunu söylemiş, ancak bunun ayetin doğru şekilde anlaşılmasına ve sonrasında gelen ayetin ibtida için uygun olmasına bağlamıştır.⁶

Secâvendî ise, (560/1165) ayetlerde olduğu gibi ayetlerin sonunda da anlam ve lafız ilişkisine riayet edilerek Kur'an'ı tilavet etmenin evla olduğunu söylemiş, bu hususta ayetin herhangi bir yerinde vakf etme ile ayetin sonunda vakf etme arasında ayırım yapmamıştır. Peygamber'in (s.a.s.) ayetlerin sonunda vakf ederek tilavet etmesini ise ayetin bitimine işaret için Peygamber'in (s.a.s.) uygulaması olduğunu söylemiş ve şu açıklamayı yapmıştır; "Ayetlerin sonunda vakfın sünnet olduğuna dair söylenenlere rağmen bunun, ayetin nereden başlayıp nerede sonlandığının bilinmesine yönelik Peygamber'in (s.a.s.) uygulaması olduğunu düşünüyorum. Bu sebeple ayetlerin sonunda vakf ederek Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an'ı tilavet etmesi, vakfın sünnet olduğunu ifade etmez."⁷ Başka bir ifadesinde ise "Sonrasında gelen ayet ile anlam ve lafız ilişkisi bulunan yerlerde tilavetin vasl edilmesi, Kur'an'ı güzel tertil etmenin gereğindedir." demiştir.⁸ Bu sebeptir ki Secâvendî, birçok ayetin sonuna vakfın caiz olmadığını ifade eden (ﻻ) alametini koymuştur.

Bütün söylenenlere rağmen katılımcının, konunun ihtilafı oluşundan söz etmeksizin ayetlerin sonunda vakfın mutlak şekilde sünnet olduğunu söylemiş olması, -sünnet olduğu görüşünü tercih etmemize rağmen- kanaatimizce uygun değildir. Zira bu tür durumlarda kesin ifadelerin kullanılmayıp söz konusu görüşler arasında tercih yapılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

2. Katılımcının vakfın önemine dair Müslim'in rivayet ettiği iddia edilen hadis, araştırmalarımız sonucunda Müslim'de geçmediği tespit edildi. Müslim'de ve diğer bazı hadis kaynaklarında geçen benzer bir rivayette bahsi geçen şahsın; "Kim, Allah'a ve Resulü'ne itaat ederse doğru yolu bulur. Kim, ikisine isyan ederse yoldan sapar." dediği rivayet edilmiştir. Peygamber'in (s.a.s.) bu ifadeye sinirlenmesi ise, هُما zamirinin hem Allah hem de Peygamber için kullanılması sebebiyledir. Zira hadisin devamında Peygamber (s.a.s.); قُلْ : وَمَنْ يَعِصْ بِسِّسِ الْحَطِيبِ أَنْتَ , قُلْ :

6 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, 1. 259.

7 **Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr**, *İlelu'l-Vukûf*, (tahkik) Dr. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Îd, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 2006. 3. 911.

8 **Secâvendî**, Muhammed b. Tayfûr, *el-Vakf ve'l-İbrîdâ*, (tahkik) Dr. Muhsin Haşim Dervîş, Dâru'l-Menâhik, 2001. s. 115.



الله وَرَسُولُهُ فَقَدْ غَوَى “Ne kötü bir konuşmacısın sen! Bilakis, ‘Her kim Allah’a ve Resulü’ne isyan ederse yoldan sapar.’ de.”⁹ dediği rivayet edilmiştir. Bu rivayetin ise konumuzla alakası olmadığı aşikârdır. Katılımcımızın vakfa delil olarak zikrettiği, rivayeti ise, vakf ve ibtida âlimlerinden en-Nahhâs ve Uşmûnî, vakf ve ibtida ile ilgili kitaplarında, et-Tahâvî, *Şerh’u Muşkilî’l-Âsâr* kitabında, Ebu Dâvud ise *Sünen*’inde zikretmiştir.¹⁰

3. Ayrıca katılımcımız, Mushaflardaki vakf alametlerinden söz etmiş, ancak söz konusu alametlerin ne zamandan beri Mushaflarda kullanıldığına dair net bir bilgi vermemiştir. Böyle bir çalışmanın başlangıç tarihinin tespit edilmesinin mümkün olacağını düşündüğümüzden bu konuda daha net bilgi verilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Konuyla ilgili bilgiye ulaşılamamış ise bunun belirtilmesi gerekirdi.

Katılımcımız, sonuç bölümünde ise İslam dünyasında basımı yapılan Mushaflardaki vakf işaretlerinin tekrardan gözden geçirilmesinin gerekliliğinden söz etmiş, bunun için kıraat ve tefsir âlimlerinden bir komisyonun oluşturulmasını önermiştir. Şahsen bunun elzem olduğu kanaatindeyim. Zira bu yönüyle Mushaflar arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Diğer İslam ülkelerinde basımı yapılan Mushaflardaki -örneğin, Medine’deki Şam’daki ve Kahire’deki Mushaflarda- vakf yerleri ve işaretleri arasında az sayıda farklılıklar bulunmakta, bu farklılıklar genel anlamda birbirleriyle de çelişmemektedir. Ancak ülkemizde tilavet ettiğimiz Mushaflarda, birçok

9 Bk. **Müslim**, b. Haccâc, *Sabih’u Muslim, Dâru’l-Mâ’rifê, Beyrut, 1996. Cum’a, Hadis No: 48; en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebu Abdurrahmân, *Sunenu’n-Nesâî*, Mektebet’u Matbûâtü’l-İslâmiyye, Haleb, 1986. (Bâb’u Mâ Yukrah’u mine’l- Hutbet’i), Hadis No: 3279; **İbn Hibbân**, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Bestî, *Sabih’u İbn Hibbân, (Tahkik) Şuayb el-Arnâvût, Muessetu’r-Risâle*, Beyrut, 1993. Bâb’u Salâti’l-Cum’a, Hadis No: 5737; **el-Beyhakî**, Ebu Bekr Ahmed b. El-Huseyn b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Hurasânî, *Sunenu’l-Kubrâ*, (tahkik) Muhammed Abdulkâdir Atâ, Daru’l-Kutubu’l ilmiyye, Beyrut, ts. (Bâbu’t-Tertib fi’l-Vudû), Hadis No: 409.*

10 **en-Nahhâs**, Ebû Câ’fer, *el-Kat’ ve’l-Îtinâf*, (tahkik) Ahmed Hitâp el-Ömer, Matbaatu’l-Ânî, Bağdat, 1389/h, s. 88; **Eşmûnî**, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm, *Menâru’l-Hudâ fi’l-Vakfi ve’l-İbtidâ*, Mektebet’u ve Matbaat’u Mustafâ el-Bâbî ve Evlâduhû, Mısır, 1973, s. 6 ; **et-Tahâvî**, Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdu’l-Melik b. Seleme el-Ezdi, *Şerh’u muşkilî’l-Âsâr*, (tahkik) Şuayb el-Arnâvut, Muessetu’r-Risâle, 1994, Hadis No: 3318; **Ebû Davud**, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen’i Ebi Dâvud*, Dâru’l-Kutubu’l-Arabî, Beyrut, ts. Hadis No: 4983.

yerde onlarla çelişecek şekilde farklılaştığı görülmektedir. Şöyle ki bazı vakf yerlerinde (ﻻ) alameti konularak vakfin sakıncalı olduğu ifade edilmişken diğer İslam ülkelerindeki Mushaflarda söz konusu yere her hangi bir alamet konulmamış yahut vakfin caiz olduğuna işaret eden alamet konulmuştur. Bazı yerlerde (م) alameti konularak vakfin lâzımî olduğuna işaret edilmişken diğer İslam ülkelerindeki Mushaflarda aynı yere hiçbir alamet konulmamış yahut vasl etmenin de caiz olduğunu ifade eden alametlerden biri konulmuştur.

Bunun yanı sıra bazı yerlerde (ﻻ) alameti konularak vakfin sakıncalı olduğu ifade edilmişken iken benzeri olan bazı yerlere her hangi bir alamet konulmamış yahut vakfin caiz olduğunu ifade eden alamet konulmuştur. Bazı yerlerde ise (م) alameti konularak vakfin lâzımî olduğuna işaret edilmişken benzeri olan bazı yerlerde her hangi bir alamet konulmamış yahut vakfin caiz olduğunu ifade eden alamet konulmuştur.

Saygıdeğer Hocalarım, Muhterem Hâzirun!

Açık şekilde ifade edeyim ki Mushaflarda böylesi çelişkilerin bulunmuş olması ne yüce Kur'an'ın kutsallığına, ne de ülkemize yakışmamaktadır. Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından belirlenecek alanda uzman bir komisyon tarafından Mushaf'ın, başından sonuna Secâvendî'nin alanla ilgili kitabına müracaat edilerek yeniden gözden geçirilmesi elzemdir. -Zira yaptığım araştırmalarda Secâvendî'nin vakf yeri ile ilgili maksadının bazen doğru yansıtılmadığı kanaatine vardık. - Ayrıca diğer vakf ve ibtida âlimlerinin yanısıra müfessirlerin ve Türkçe meallerin de göz önünde bulundurulması tespit edilecek vakf yerleri ve alametleri ile yeniden Mushafların basımının yapılmasını arz ediyorum.

والحمد لله رب العالمين

Sabırla dinlediğiniz için hepinize teşekkür ederim.

MUSHAF BASIMINA YANSIYAN UYGULAMA FARKLILIKLARI ÇERÇEVESİNDE SECÂVENDÎ'NİN VAKF SİSTEMİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ (VAKF-I LÂ (۷) ÖRNEĞİ)

Muhammed COŞKUN

GİRİŞ

Vakf-ibtida ilmi Kur'an'ın metin-anlam ilişkisi bağlamında ilk dönemlerden itibaren üzerinde durulan ve Kur'an üzerinde söz söylemek isteyenlerin şu veya bu şekilde kendisine müracaat etmek durumunda kaldığı önemli bir alan olarak kabul edilmiştir. Gerek anlamı gerek tilaveti bakımından Kur'an eğitim ve öğretiminde zamanla vazgeçilmez bir boyut da kazanan bu ilmin verileri, aynı zamanda bizzat Kur'an'ın metin yapısıyla da ilgili olması ve bu bağlamda yazım bakımından mushaf basımına etki etmesi yönüyle de ayrıca önemlidir. Müslümanların Kur'an okumalarını kolaylaştırmak ve metnin asli unsurlarına zarar vermeden okunabilmesini sağlamak amacıyla, ilk verileri daha öncesine dayandırılmakla beraber genellikle i'câm faaliyetleri döneminden hemen sonraki süreçte vakf-ibtidâ konusunda da müstakil eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu eserleri yazan müellifler son tahlilde zaman zaman kendi görüş ve kanaatlerine göre de amel etmişler, bu cümleden olarak tıpkı diğer ilim dallarında olduğu gibi Vakf-ibtida ilmi içerisinde de farklı görüş ve ekoller oluşmuş, en azından bazı vakf yerleri konusunda ihtilaf ve tercih farklılıkları söz konusu olmuştur. Sonraki süreçlerde ise bu eserlerdeki görüşler remzler şeklinde Mushaflara aktarılmaya başlanmış, aynı zamanda müstakil eserler yazılmaya da devam edilmiştir.

Vakf-ibtida âlimleri bu ilmin temel ilkeleri konusundaki bazı farklılıklardan dolayı bakış açısı ve tercihler bakımından farklı noktalarda kümelmişlerdir. Örneğin, bir kısmı ayet sonlarında vakfı esas alırken bir kısmı manayı esas almış, bazıları vakf türleri bakımından daha az ve daha sade

* DİB Bursa Eğitim Merkezi Müdürü



bir sistemi benimserken bazıları hükmü çeşitlendirmiş ve vakf türlerinin sayısını artırmıştır. Buna benzer farklı tercihler büyük fotoğrafta bazı temel vakf sistemlerinden bahsedilmesini de mümkün kılmıştır. Bu sistemlerin bir kısmı teorik olarak Kur'an kıraatinde etkili olurken bir kısmı da hem teorik olarak hem de Mushaf içerisinde remzlerle işaret edilmek suretiyle pratikte kendilerine yer bulmuştur.

Bu çalışmada söz konusu vakf sistemlerinin mücessem yansıması olarak mushaflarda bulunan vakf işaretleri üzerinden konuya temas edilmiştir. Genel itibariyle baktığımızda günümüzde İslam dünyasında basılan mushaflarda bu bakımdan bir yeknesaklıktan söz etmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. İslam dünyasının ana merkezleri bakımından örneğin Hicaz bölgesinde basılan mushaflarda ağırlıklı olarak en-Nehhâs ve ed-Dâni gibi âlimlerin vakfa ait görüşleri temel alınmakla birlikte bu bölgede özellikle son dönemde basılan mushaflarda müstakil komisyonlar veya belli ilim adamları marifetiyle yeni çalışmalar yapılmış ve vakf yerleri ve remzleri konusunda bazı ictihadlarda bulunulmuştur.¹ Mısır'da basılan mushaflarda da aynı durumun geçerli olduğu söylenebilir.² Kuzey Afrika'da basılan Mushaflarda ağırlıklı olarak İbn Ebî Cum'a el-Hebtî'nin vakf sistemi kullanılmaktadır.³ İran Mushaflarında sistem ve rumuzat bakımından es-Secâvendî'nin sistemi esas alınmasına karşın tercih bakımından pek çok yerde değişikliğe gidildiği görülmektedir.⁴ es-Secâvendî'nin sistemini çok büyük bir oranda aktaran ve tercihler bakımından es-Secâvendî'ye en uygun Mushafların, Hindistan/Pakistan ve Türkiye'de basılan Mushaflar olduğu bir vakıdır.⁵

1 Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz: Abdulfettâh Kârî, *et-Takrîrû'l-İlmi li mushafi'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, Mucemme'ul-Melik Fehd li tibâ'eti'l-mushafiş-şerîf, Medine-i Münevvere, 1406h. s. 47-55.

2 Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz: Kur'an-ı Kerim / Mısır Baskısı (Ürdün Basımı), Dâru'r-reşid/Müessesetü Muhammed Ali Salih (Vizâratü'l-evkâfi veş-şu'ni ve'l-mukaddesâti'l-İslâmiyye fi'l-memleketi'l-Ürdüniyye el-Hâşimiyeye gözetiminde), Beyrut, 1975;s. 829 vd.

3 Bu sistem hakkında detaylı bilgi için bkz: el-Âbidîn, İbn Hanefiyye, *Menheciyyetü İbn Ebî Cum'a el-Hebtî fi evkâfi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetü'l-İmam Malik, Cezayir, 2006.

4 Mushafi basan kurumun mushaf hakkındaki tanıtım yazısı için bkz: <http://moshaf.org/ar/page/moshaf> (10.04.2017).

5 Hindistan mushafi hakkında detaylı bilgi için bkz: Kur'an-ı Kerim (Hindistan Baskısı), Taj Company, Peşaver, 2002.

Bu çalışmada öncelikle anahatlarıyla es-Secâvendî'nin vakf sisteminden bahsedilecek, vakf konusundaki duruşu ve tercihleri tanıtılmaya çalışılacaktır. Ardından özellikle es-Secâvendî'ye nispetiyle bilinen “vakf-1 lâ” türü incelenecek, bu vakf türünün mushaf basımına yansıyan yönüne ait genel bir fotoğraf ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu fotoğraftan hareketle vakf-1 lâ örneğinin mushaf basımına uygulanmasındaki olumlu ve olumsuz görülen tarafları üzerinde durulacaktır. Bu örnekten hareketle müellifin vakf sistemi hakkında bir analiz yapılmaya gayret edilecektir.

A. ANAHATLARIYLA ES-SECÂVENDÎ'NİN VAKF SİSTEMİ VE VAKF TÜRLERİ HAKKINDAKİ TEMEL YAKLAŞIMI

Tam adıyla Ebu Abdullah (Ebu Ca'fer) Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî el-Gaznevî'nin (560/1165) hayatı hakkında elimizde yeterli bilgi yoktur. Kaynakların belirttiğine göre Kabil ile Gazne arasında bir köy olan Segâvend köyünde doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir. İلمي tahsilini Gazne'de yaptığı ve bu bölgede yaşadığı söylenmektedir. Tabakat kitapları müellif hakkında pek az bilgi vermekte, bu bilgiler de genellikle birbirinin tekrarı mahiyetinde olmaktadır. Kesin olan es-Secâvendî'nin Horasan bölgesi âlimlerinden olduğu ve hicrî VI. yüzyılda yaşadığıdır. Vefat tarihi hakkında genellikle 560/1165 yılları zikredilmektedir.⁶

es-Secâvendî'nin vakf-ibtida konusunda kaleme aldığı *'İlelül'-vukuf* ve *Kitâb'l-vakfi ve'l-ibtidâ* isimli iki eseri bulunmaktadır. Bu eserler metin ve içerik bakımından (çok az bazı farklılıklarla beraber) birbirinin aynısıdır. Her iki eser de bugün elimizde bulunmaktadır. *'İlelül'-vukuf* isimli eser Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Îdî tarafından, *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ* isimli eser ise Muhsin Haşim Derviş tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.⁷ Bu

6 Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz: el-Kıftî, Cemaleddin Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nübât*, I-IV, Thk: Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim, Daru'l-fikri'l-'arabiyy (Kahire) / Müessesetül-kütübî's-sekâfiyye (Beyrut), 1986; III, s. 153; es-Safedî, Salahuddin Halil b. Eybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, I-XXIX, Thk: Ahmet el-Arnâvut, Türkî Mustafa, Dâru ihyâit-türâsi'l-'arabî, 1.baskı, Beyrut, 2000; III, s. 147; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, I-II, Thk: G. Bergstraesser, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1971; II, s. 139; Rudi Paret, “Secâvendî”, *İA*, X, s. 301-302; Tayyar Altıkulaç, “Secâvendî”, *DİA*, XXXVI, s. 238-239.

7 Bkz: es-Secâvendî, Ebu Abdullah Muhammed b. Tayfur el-Gaznevî, *'İlelül'-vukuf*, Thk: Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Îdî, Mektebetür-Rüşd, I-III,



iki kaynak arasından *‘İlelül-vukuf’*un daha meşhur olduğu ve ilmî mahfellerde kendisine daha fazla atıfta bulunulduğu söylenebilir. Müellif bu eseri kaleme alma amacını alandaki boşluk olarak göstermektedir. Kendi ifadesine göre bu alanda kendisinden önce Horasan bölgesi âlimlerinden el-İrâkî (469/1077)⁸ tarafından kaleme alınan *el-Mekâti’ ve’l-mebâdî fi’l-vukuf* ve *el-‘Ummânî* (ö.h. VI.yy)⁹ tarafından kaleme alınan *el-Mürşid fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ* isimli eserler alandaki boşluğu dolduramadığı için kendisi bu konuda bir eser kaleme alma ihtiyacı duymuştur.¹⁰ Her iki âlim de Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinden olduğu için es-Secâvendî bu âlimlerin eserlerine atıfta bulunmuş olabilir. Yoksa İbnü’l- Enbârî ve ed-Dânî başta olmak üzere es-Secâvendî’den önce yaşayan ve bu ilimde önemli eserler veren başka müellifler de bulunmaktadır. Diğer yandan el-‘Ummânî’nin de vakfla alakalı görüşlerinde zaten genellikle İbnü’l-Enbârî ve es-Sicistânî’ye dayandığı ifade edilmektedir.¹¹

es-Secâvendî’ye göre Kur’an-ı Kerim’de tür bakımından genel olarak beş tür vakf bulunmaktadır. Bunlar vakf yapılabirlik hükmü açısından güçlülük derecesine göre *lâzım*, *mutlak*, *câiz*, *mücevvez li vecbin* ve *murabhas zaruraten* türdeki vakflardır. Bizim bu çalışmada kendisi üzerinden konuyu detaylandıracağımız vakf-ı lâ (veya meşhur adıyla vakf-ı memnû’) türü ise -ilgili kısımda da belirtileceği üzere- es-Secâvendî tarafından müstakil bir tür olarak değerlendirilmeyip genel bir ilkeyi ifade eden bir isimlendirme

Riyad, 2006; a.mlf, *Kitâbu’l-vakfi ve’l-ibtidâ*, Thk: Muhsin Haşim Derviş, Dâru’l-menâhic, Ürdün, 2001.

8 Hayatı hakkında bkz: İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, II, s. 272; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mücemül-müellifin terâcim’i musanifi’l-kütübi’l-‘arabiyye*, Müessesetü’r-risâle, 1. baskı, Beyrut, 1993; II, s. 66; el-Bağdâdî, İsmail Paşa İbn Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî, *Hediyetü’l-‘arifin esmâül-müellifin ve âsârü’l-musanifin*, II, Dâru ihyâit-türâsî’l-‘arabiyy / Beyrut baskısı esas alınarak Rıfat Bilge ve Babanzade Ahmed Naim neşriyle Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951; II, 463.

9 Hayatı hakkında bkz: el-‘Ummânî, Ebu Muhammed El-Hasan b. Ali b. Said, *el-Mürşid fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ (min bidâyeti sûreti’l-Mâide ilâ âhiri sûreti’n-Nâs)*, Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Ezûrî, Yüksek Lisans Tezi, Cami’atu Ümmül-kurâ, 1423h; s. 28-53; İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye*, I, s. 203; Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah eş-Şehîr bi Hâcî Halîfe, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâm’il-kütübi ve’l-funûn*, Thk: Muhammed Şerafüddin Yaltkaya, Rıfat Bilge, Daru ihyâit-türâsî’l-‘arabi, Beyrut, Tsz; II, s. 1654; Kehhâle, *Mücemül-müellifin*, I, s. 569.

10 es-Secâvendî, *‘İlelül-vukûf*, I, s. 103-105.

11 el-‘Ummânî, *el-Mürşid fi’l-vukûf*, s. 57.



olarak göze çarpmaktadır. Kaldı ki es-Secâvendî de konuya başlarken bu türleri beş sınıfta değerlendirdiğini kendisi ifade etmektedir.¹²

Müellif eserinde mukaddime kısmından hemen sonra bu türlerin tanımını örnekler üzerinden izaha başlamıştır. İzahlarında önce temel ölçüleri kısa ve öz olarak ortaya koyduktan sonra genellikle örnekler üzerinden konuyu anlatma yoluna gitmektedir. Bu izahlara göre es-Secâvendî'nin sistemindeki temel vakf türleri şu şekildedir:

Vakf-ı lâzım (الوقف لازم): Vasl yapıldığı zaman mananın değiştiği veya murad edilen mananın ortaya çıkmadığı durumlarda yapılması gereken vakfa “vakf-ı lâzım” denir.¹³ *Lâzım* kavramı esasen lugatte ‘vâcib’ manasında da kullanılan bir kavramdır. Vakf ıstılahatında ‘lâzım’ kavramını ilk defa es-Secâvendî'nin kullandığı, öncesinde müelliflerin bu vakf türü için *vakf-ı vâcib* tabirini kullandıkları ifade edilmiştir.¹⁴ es-Secâvendî'den sonra bu tür vakf bu isimle şöret bulmuş ve daha sonra gelen âlimler tarafından

12 Bazı müellifler es-Secâvendî için altı tür vakftan bahsetmiş olsalar da dikkatli incelendiğinde vakf türü bakımından aslında beş türden bahsettiği görülecektir. Nitekim konu hakkında incelemeleri bulunan müelliflerden bazıları da mevzu-yu bu minvalde ele almışlardır. Örneğin, bkz: Rudi Paret, “Secâvendî”, *İA*, X, s. 301-302. Ayrıca es-Secâvendî'nin *İlelül-vukuf* isimli eserinde sayının beş olduğuna dair ifadeleri yer almazken aynı eserin küçük farklarla başka bir versiyonu olan *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ* isimli eserinde bu sayıyı açıkça zikretmektedir. Bkz: es-Secâvendî, *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 104.

13 es-Secâvendî, *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 104; Aliyyü'l-kârî, Nureddin Ali b. Sultan el-Heravî el-Mekkî, *el-Minehül-fikriyye fi şerhi mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Thk: Usame Atâyâ, Daru'l-ğavsânî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2. baskı, Dimeşk, 2012, s. 265; el-Husarî, Mahmûd Halîl, *Ahkâmu kırâati'l-Kur'âni'l-Kerim*, Nşr: Muhammed Talha Bilal Menyâr, el-Mektebetü'l-Mekkiyye/Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 4. baskı, Mekke, 1417/1999; s. 254; a.mlf., *Me'âlimül-ibtidâ ilâ ma'rifeti'l-vukûfi ve'l-ibtidâ*, Mektebetü's-sünne, 1. baskı, Kahire, s. 14; et-Tayyâr, Müsâ'id b. Süleyman b. Nasır, *Vukûfî'l-Kur'an ve eserubâ fi't-tefsir dirasetün nazariyyetün mea tatbikin ale'l-vakfi'l-lâzimi ve'l-meüte'aniki ve'l-memnu*, Mucemme'ul-Melik Fehd li tıbâ'ati'l-mushafiş-şerif, Medine, 2011, s. 179; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İFAV Yayınları, 16. baskı, İstanbul, 2009, s. 333; Temel, Nihat, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul, 2001, s. 76; Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, Emin Yayınları, 6. baskı, Bursa, 2008, s. 269; Pakdil, Ramazan, *Ta'lim, Tecvid ve Kıraat*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2003, s. 243.

14 ed-Dabbâ, Ali Muhammed, *el-Vakfi'l-lâzım*, Mecelletü “Künüzü'l-Furkân”, y.1, sy.4, Mektebetü'l-İmâm Buhârî (Matbaa-i 'Umraniyye'nin ofset baskısı), 1. baskı, Mısır, 2005, s. 11.



da kullanılagelmiştir.¹⁵ Dolayısıyla cumhurun ‘vakf-1 tām (bazılarına göre vakf-1 etem)’ yahut ‘vakf-1 vacib’ diye tabir ettiği vakf türünü es-Secâvendî’nin *vakf-1 lâzım* diye isimlendirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbnü’l-Cezerî de aynı görüştedir.¹⁶ es-Suyûtî ve diğer bazı âlimlerin ifade ettiklerine göre es-Secâvendî cumhurun ‘vakf-1 beyân’ diye tarif ettikleri türe de *vakf-1 lâzım* ismini vermiştir.¹⁷ Aliyyü’l-Kârî’ye göre ise es-Secâvendî’nin sisteminde vakf-1 lazım, aslında bu sistemdeki diğer bir vakf türü olan ‘vakf-1 mutlak’ın içerisinden bir türdür. Yani müellif bazı vakf-1 mutlakları vakf-1 lâzım olmak üzere ayrı değerlendirmiştir. Vakf-1 mutlak ise cumhurun vakf-1 tām veya kısmen vakf-1 kâfi diye isimlendirdiği türlere karşılık gelmektedir.¹⁸ Bu cümleden yola çıkarak es-Secâvendî’deki vakf-1 lâzımın cumhurun sistemindeki vakf-1 tâma, vakf-1 mutlak’ın ise vakf-1 kâfiye karşılık gelebileceğini söylemek kısmen mümkün gibi görünse de tamamen karşılıkları olduğunu söylemek doğru olmayabilir. Bazı eserlerde ise vakf-1 lâzımın müstakil bir tür olmayıp vakf-1 tām ve vakf-1 kâfiye hatta bazı durumlarda vakf-1 haseni içine alan bir tür olduğu ifade edilmiştir.¹⁹

Bu vakf türüne örnek olarak Nisâ 4/171. ayet örnek gösterilebilir. Bu ayette *لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* kısmı devamında gelen *لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* ifadesinden ayrılmadığı zaman anlam ihlali söz konusu olmaktadır. Çünkü birinci ifadede *Allah’ın evlat edinmekten münezzehtir olduğu* ifade edilirken, ikinci ifade eğer bu cümleye birleştirilirse dilbilgisi bakımından atıf cümlesi olur ve *yerde ve gökteki bütün şeylere sahip olmaktan da münezzehtir olduğu* anlamı ortaya çıkar ki bu da tam tersi bir mana olur. Bu sebeple ilk

15 et-Tayyâr, *Vukûfûl-Kur’ân ve eserubâ fi’t-tefsir*, s. 268-269.

16 İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 232; ed-Dabbâ’, *el-Vakfûl-lâzım*, s. 11; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri*, s. 329; Pakdil, *Tecvid*, s. 240.

17 es-Suyûtî, *el-İtkân fi’ulûmîl-Kur’ân*, Thk: Şu’ayb el-Arnâvûd, Müessesetü’r-risâle Nâşirûn, 1. baskı, Beyrut, 1329/2008, *el-İtkân*, s. 181.

18 ‘Aliyyü’l-kârî, *el-Minehül-fikriyye*, s. 265. Ancak bu değerlendirmenin çok sağlıklı olmadığını ve ‘Aliyyü’l-kârî’nin bu kanaate es-Secâvendî’nin eser nüshaları arasındaki bazı ifade düşüklüklerinden dolayı varmış olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü örneğin *İlelül-vukûf* isimli eserin elimizdeki matbu nüshasında vakf-1 lâzım konusu anlatılırken başlık olarak vakf-1 lâzım tabiri geçmeyip direkt örnekler verilmiş ve devamında vakf-1 mutlakla geçiş yapılmıştır. Dolayısıyla bu esere göre sanki vakf-1 lâzım vakf-1 mutlak’ın iki kısmından biri gibi anlaşılmaktadır. Bkz: es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, I, s. 108.

19 el-Husarî, *Abkâmu kırâati’l-Kur’ân*, s. 254.

ifade ile ikinci ifade arasında vakf yapılması zorunluluk arzeder.²⁰ Aynı şekilde Yâsîn 36/76. ayet de örnek gösterilebilir. Bu ayette فَلَا يَحْزَنُكَ قَوْلُهُمْ ifadesinden sonra vakf-ı lâzım bulunur. Burada mutlaka vakf yapmak gerekir. Zira burada Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bir tesellî verilmekte ve Allah'ın (c.c.) o kafirlerin gizlediklerini de açığa vurduklarını da bildiği ifade edilmektedir. Ancak burada vakf yapılmadığı zaman devamında gelen وَمَا يُسِّرُونَ وَمَا نَعْلَمُ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِّرُونَ وَمَا يُغْلِبُونَ ifadesi sanki kafirlerin sözüymüş gibi (kavl'in mekûlu) anlaşılabilir. Bu durumda mana tamamen değişmekte ve bilerek yapıldığı zaman küfre götürmektedir. Bu durumun önüne geçmek için قَوْلُهُمْ kelimesi üzerinde vakf yapmak zorunlu olmaktadır.²¹

Vakf-ı lâzım kuvvet bakımından genellikle diğer vakf türlerinden ayrı tutulduğu için bu türün Kur'an'daki yerleri ve sayısı hakkında da detaylı bilgiler verilmiştir. Ancak bu konuda âlimler arasında ihtilaf vardır. Bazıları bu sayıyı 15'le sınırlandırırken bazıları 100'e kadar çıkarmaktadırlar. es-Secâvendî'ye göre ise bu vakf türü 80 yerde vardır.²² Bazı eserlerde ise sayı 84 dört olarak zikredilmiştir.²³ Bu konuda es-Secâvendî'nin müstakil olarak *Beyânü'l-vukûfi'l-levâzım* diye bir eseri olduğu da rivayet edilmiştir.²⁴ Hüküm bakımından vucub ifade eder ve mushaflarımızda mîm (م) harfiyle gösterilmiştir.

Vakf-ı Mutlak (الوقف المطلق): 'Kendisinden sonrasıyla ibtida yapmanın uygun olduğu vakf türü' diye tarif edilmiştir.²⁵ Bu tarifi biraz daha açacak olursak bir yerde vakfin caiz, lâzım veya murahhas olduğuna dair bir kayıt mevcut değilse vakf-ı mutlak olur.²⁶ Tahmin edileceği üzere bu ilkeye uygun örnekler pek çok yerde mevcuttur.²⁷ es-Secâvendî haber formundan hikaye

20 Bu örnek ve diğer örnekler için bkz: es-Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, s. 112 vd;a. mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 106 vd.

21 el-Husarî, *Abkâmu kırâati'l-Kur'an*, s. 254.

22 Bu yerler hakkında detaylı bilgi için bkz: ed-Dabbâ, *el-Vakfu'l-lâzım*, s. 11-16;

23 Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 333; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 76; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 269; Pakdil, *Tecvid*, s. 243.

24 İshak, Ali Şevah, *Mu'cemu musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerim*, I-IV, Daru'r-rufâ'i, 1. baskı, Riyad, 1983, I, s. 212.

25 es-Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, s. 116; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 107; et-Tayyâr, *Vukûfû'l-Kur'an ve eseruhâ fi't-tefsir*, s. 184.

26 Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 334; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 77; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 269; Pakdil, *Tecvid*, s. 243.

27 Müellifin verdiği örnekler için bkz: es-Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, s. 116-124.



formuna, mazi kalıptan muzari kalıba geçiş gibi yapı değişimlerinin bulunduğu durumlarda yapılacak vakfı da bu türe dahil etmektedir. Örneğin, Maide 5/12. ayette *وَبَعَثْنَا وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ* ifadesindeki ihbar formundan *وَبَعَثْنَا* şeklinde tahkiye formuna geçiş yapılması, aynı şekilde Cinn 72/2. ayette *وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا* formundan *فَأَمَّا بِهِ* şeklindeki mazi formundan müstakbel formuna geçiş yapılması bu şekildedir.²⁸ es-Secâvendî'nin tarifine bakacak olursak bu tür es-Secâvendî'nin sistemindeki diğer vakf türleri olan *lâzım*, *câiz*, *mücevvez* ve *murahhas* dışındaki mutlak vakf türünü ifade eden bir kavramdır. Diğer vakf türleri bir illete mebnî olarak mukayyet bulunan türlerdir. Bu tür bir kayıtle mukayyet olmayan türler de vakf-ı mutlak olmaktadır. Bu vakf türü isminden dolayı okuyucular arasında genellikle 'mutlaka vakf yapılması gereken tür' şeklinde algılanabilmektedir. Ancak bu doğru değildir. es-Secâvendî'nin sisteminde vucubiyet bakımından mutlaka vakf yapılması gereken tür vakf-ı lâzımdır.

es-Secâvendî bu türle alakalı genel ilkelerden bahsederek bunlara uygun farklı örnekler üzerinden meseleyi izaha çalışmıştır. Genel bir değerlendirme yapılacak olursa yukarıda da ifade edildiği şekliyle herhangi bir kayıtle mukayyet olmaması sebebiyle özel bir tür olarak değerlendirilmiş olması açısından es-Secâvendî'yi diğer müelliflerden ayıran bir özellik arzettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca dikkatimizi çeken diğer bir husus bu türün es-Secâvendî'nin sisteminde vakf-ı câiz'den sonra en çok kullanılan tür olmasıdır. Mushaflarımızda tâ (ط) harfiyle gösterilmiştir. Hüküm bakımından vakf-ı mutlak'ın hükmü "vasl caiz, vakf evlâ" şeklindedir. Uygulamada geleneğimiz içerisinde genellikle vakf yapılması esas alınmış, bu tür yerlerde vasl yapıldığı zaman hoş karşılanmamıştır.

Vakf-ı Câiz (الوقف الجائز): 'Kendisinde vaslın ve vakfın caiz olduğu vakf türü' diye tarif edilmiştir.²⁹ Bunun sebebi kendisinde hem vakf hem de vasl yapmayı uygun kılan sebepler bulunmasıdır. Bu yönüyle vakf ve vasl arasında ortak bir noktada bulunmaktadır. Tariften de anlaşılacağı üzere hüküm bakımından vakf ve vaslın eşit uzaklıkta olduğu sonucu çıkmaktadır. Örneğin, Bakara 2/4. ayette *وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ* ifadesinden sonra vakf-ı caiz vardır. Zira bu ifadede sonra gelen *وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ* ifadesinde vâv harfi atıf olduğu için öncesine vaslı gerektirir, mef'ul tekaddüm ettiği

28 es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, I, s. 125-126; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 110.

29 es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, I, s. 128; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 111; et-Tayyâr, *Vukûfû'l-Kur'ân ve eseruhâ fi't-tefsir*, s. 186.

için nazmın tertibi bozulduğundan dolayı da fasl vardır (arası kesilmiştir) ve vakf uygun olur.³⁰ Dolayısıyla bu gibi noktalarda vakf için de vasl için de eşit mesafede bir durum söz konusudur.

Burada dikkatimizi çeken bir hususa da ifade etmek gerekirse, bu türün yukarıda da zikrettiğimiz tarifi ve zımnen de hükmü bizzat es-Secâvendî'ye ait olmakla beraber, es-Secâvendî'nin ifadesiyle kendisinden sonraki müelliflerin ifadesi hüküm bakımından kısmî bir farklılık arz etmektedir. es-Secâvendî eserinde hüküm bakımından vakf veya vaslın her ikisinin de eşit olduğunu ifade etmekle birlikte âlimlerin neredeyse tamamına göre bu tür vakfta vakf evlâ vasl caizdir.³¹ Uygulamada da genellikle vakf yolu tercih edilmiş, çok zorlayıcı bir sebep bulunmadıkça vasl tercih edilmemiştir. Aslında es-Secâvendî'nin metin içerisindeki uygulaması da aynı yönde olmasına karşın her nedense tarifte bu durumu net olarak izah etmemiştir. Uygulamadaki vakf geleneği muhtemelen hem es-Secâvendî'nin metin içerisindeki tercihlerine hem de nefesin yetmemesi veya rahat okumayı temin gibi gerekçelere dayanmaktadır.³² Bu tür es-Secâvendî'nin sisteminde en çok bulunan tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Örnekleri çoktur. Bu sebeple de remz bakımından (ج) Kur'an-ı Kerim'de en çok bulunan işaretidir.

Vakf-ı Mücevvez Li Vechin (الوقف المجوز لوجه): es-Secâvendî eserinde bu türün açık bir tarifini yapmamakla birlikte bazı örnekler vererek konuyu izaha çalışmaktadır. Bu örneklerden yola çıkılarak 'esasen vasl daha uygun olmakla birlikte irab bakımından tevili yapılabilecek bir yönü olması hasebiyle vakfin da caiz olabileceği vakf türü' şeklinde anlaşılmış ve tarif edilmiştir.³³ Örneğin, Bakara 2/86. ayette أَشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ifadesinden sonra gelen فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابَ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ cümlesinin başındaki fâ harfi evveliyle ta'kibiyet ve şart-cevap ilişkisini ifade ettiği için burada aslolan

30 es-Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, s. 128; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 111.

31 'Aliyyü'l-kârî, *el-Minehül-fikriyye*, s. 265; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 334; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 77; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 269; Pakdil, *Tecvid*, s. 243.

32 Ayrıca bir sonraki türde gelecek olan vakf-ı mücevvez'in tarifine bakarak da bu hükme varılmış olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü vakf-ı mücevvezde vasl evlâdır. Dolayısıyla vakfin evlâ olacağı tür olarak da vakf-ı caiz kalmaktadır.

33 es-Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, s. 130; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 111; et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'an ve eseruhâ fi't-tefsir*, s. 189; Maşalı, Mehmet Emin, *Taribi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, Otto Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2016, s. 149.



vasl ile okumaktır. Ancak bu ikinci cümle kendisiyle söze başlanılabilecek bir yapıda olduğundan (cümle-i istinafiyye) dolayı da kendisinden önce vakfa imkân vermektedir.³⁴ Fakat ta'kibiyyet ve şart-cevap ilişkisi istinafiyyeden güçlü olduğundan 'vasl evlâ, vakf caiz' hükmü verilmiştir. Dikkat edilirse bu türün vakf-ı câizden ince bir farkı olduğu görülecektir. Şöyle ki, vakf-ı câizde aslolan vakf iken (ya da en azından vakf evlâ iken) hüküm bakımından vasl yapmak da mümkündür. Ancak bu türde tam tersi bir durum söz konusudur. Bu türde aslolan vakf değil vasldır. Ancak bir yönüyle vakf yapmaya da yol vardır. Yani "cevaz verilen" nokta vakf yapılabilmesi hükmüdür. Dolayısıyla aslolan vasl ile okumaktır. Bu açıdan bakıldığında vakf-ı câizden farkı daha net anlaşılabilir. Bu sebepten olmalı ki bu tür vakfa aynı zamanda "vakf-ı mukayyed" de denmiştir. Her ne kadar 'Aliyyü'l-Kârî bu vakfa "vasl câiz vakf evlâ" hükmünü vermekte ise de bunda bir sehv olduğu düşünülmektedir.³⁵ Zira diğer âlimlerin tamamına göre bu tür vakfta vakfın caiz vaslın evlâ olduğu aktarılmıştır.³⁶ Yukarıda ifade edildiği gibi es-Secâvendî'nin kendisi de aynı hükmü vermektedir. Mushaflarımızda bu tür için zây (ج) remzi kullanılmıştır.

Vakf-ı Murabhas Zarûraten (الوقف المرخص ضرورة): Vakf yapılan yerin aslında sonrasından müstağnî olmadığı, ancak herhangi bir mecburiyet (nefesin yetmemesi, uzun cümleler vs) sebebiyle bir noktada vakf yapılmak zorunda kalındığında da -öncesinin manasının anlaşılması sebebiyle- artık tekrar geriye dönmeyi (uygulamadaki tabiriyle "geriden alma"yı) zorunlu kılmayan vakf türü olarak tarif edilmiştir.³⁷ Mehmet Emin Maşalı bu durumu şöyle izah etmektedir: "*Birbirinden bağımsız olmamakla birlikte, tek başına müstakil birer cümle olma vasfı taşıyan birkaç cümleden oluşan uzun ayetlerin tek nefeste okunması mümkün olmadığından, küçük cümlelere bölünerek okunmasını ifade eder. Zira bu durumda ayeti oluşturan cümleler başlı başına birer anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla da bu cümlelerin sonunda vakfedilmesi durumunda artık geriden almaya gerek bulunmamaktadır.*"³⁸ Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin aktardığına göre kıraat vecihlerinin birleştirilmesi amacıyla yapılan ve cumhurun vakf-ı

34 es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, I, s. 130; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 111.

35 'Aliyyü'l-kârî, *el-Minehül-fikriyye*, s. 265.

36 Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 334; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 77; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 269; Pakdil, *Tecvid*, s. 243.

37 es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, I, s. 131; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 112; el-Husarî, *Me'âlimül-ibtidâ*, s. 91; et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'an ve eseruhâ fi't-tefsîr*, s. 191.

38 Maşalı, *Taribi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, s. 149.

intizârî/ihtibârî/ta'limî gibi isimlerle tabir ettiği türe de es-Secâvendî *vakf-ı murahhas zaruraten* ismini vermektedir.³⁹ Başka bir deyişle es-Secâvendî'nin bahsi geçen türü de bu sınıf altında değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Buradan anlaşıldığına göre bu vakf türü de -vakf-ı mücevvezde olduğu gibi- esasen vakf yapmanın murad edilmediği fakat arızî bir sebepten dolayı vakf yapılmasına cevaz verilen durumlarda söz konusu olmaktadır. Yani bu tür aslında birinci dereceden lafız-mana ilişkisi içerisinde değerlendirilen hiyerarşik bir tür olmayıp (ya da şöyle ifade edilebilir: lafız-mana bakımından durumu zaten belli olduğundan değerlendirmeye gerek olmadığı hâlde) özel bir duruma binaen ortaya çıkan ve vakf yapmak durumunda kalınan bir tür olarak göze çarpmaktadır. Lafız-mana ilişkisi bakımından durumu bu (kısmen ıztırârî) vakf yapıldıktan sonra değerlendirmeye alınmakta ve bir hükme bağlanmaktadır. Hüküm bakımından es-Secâvendî bu tür için açık bir hüküm belirtmemekle birlikte mefhumdan ve vakf sebebinden anlaşıldığına göre vakf caiz vasl evlâ hükmündedir. Zaten diğer âlimler de aynı hükmü vermişlerdir.⁴⁰

Aslında daha dakik bir gözle incelediğimizde, bu türün aşağıda kendisinden ayrıntılı olarak bahsedeceğimiz vakf-ı lâ türünün bir başka versiyonu olduğunu veya tam tersini, yani vakf-ı lâ'nın bu türün bir alt versiyonu olduğunu kabul etmek de mümkün görünmektedir. Zira her iki türde de aslında tercihli ve bilinçli bir vakf yoktur, mecburiyetten kaynaklanan bir vakf söz konusu olmaktadır. Yani bu iki türün ortak yönleri her ikisinde de başlangıç veya ideal itibariyle vakfın hedeflenmemesi, vakf yapmaya göre hareket edilmemesidir. Ancak mecburi sebeplerle vakf yapılmasına diyecek bir şey yoktur. İşte ikisi arasındaki fark bu gibi durumlarda ortaya çıkar. O da vakf-ı murahhas türünde irab bakımından zayıf da olsa bir tevillle devamın-

39 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 236. Vakf-ı intizârî/ihtibârî/ta'limî türünün tanımı için bkz: 'Aliyyü'l-kârî, *el-Minehül-fikriyye*, s. 264; Kumhâvî, Muhammed es-Sâdık, *el-Burbân fi tecvidi'l-Kur'an ve yelibi risâletün fi fedâilil-Kur'an*, el-Mektebetü's-sekâfiyye, Beyrut, Tsz, s. 29; el-Husarî, *Abkâmu kirâati'l-Kur'an*, s. 252; Şevk, Mahmud Adil, *T'ânukul-vakf fi'l-Kur'âni'l-Kerim dirâsetün mevdu'yyetün delâliyyetün*, Mecelletü âfâki's-sekâfiyyeti ve't-türâs, y.20, sy.80, Dubai, 2012, s. 6-36, s. 13; ed-Düserî, Abdurrahman b. Muhammed, *Safvetül-âsâri ve'l-mefâhim min tefsiri'l-Kur'âni'l-âzîm*, I-IX, Daru'l-muğni li'n-neşri ve't-tevzi', 1. baskı, Riyad, 2004, s. 110. Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 328; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 66.

40 'Aliyyü'l-kârî, *el-Minehül-fikriyye*, s. 265; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 334; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 78; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 269; Pakdil, *Tecvid*, s. 243.



dan ibtidaya cevaz verilirken (*murahhas zarûraten* ismi de aslında bu mesaja yöneliktir, yani burada aslında vakf yoktur fakat zarurete binaen verilen bir ruhsat ortaya çıkmaktadır, ayrıca ‘ruhsat verilen’ şey vakf değil ‘devamından ibtida’ olgusudur) vakf-1 lâ’da buna cevaz verilmemesidir. Dolayısıyla es-Secâvendî’nin sistemi içerisinde bu iki vakfın aslında tek bir türün iki farklı versiyonu olduğunu söylemek de mümkün gibi görünmektedir. Müellifin bu vakf türünü anlattıktan sonra yeni bir başlık veya isimlendirme açmadan sanki bu konunun devamıymış gibi *وَأَمَّا مَا لَا يَجُوزُ الْوَقْفُ* (özellikle *مَا* ifadesi ki tafsîliyye ifade eder, yani bir önceki anlatılan konunun farklı bir versiyonunu veya tafsilatını zikretmeye başlamayı ifade eder) vakf-1 lâ’ya geçiş yapması, bu türe ait müstakil bir tarif ortaya koymaması, ayrıca vakf türlerini beş sınıfta ta’dâd etmesi gibi durumlar da bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Sanki o *vakf-1 murahhas zarûraten* türünü ‘sonrasından ibtidaya ruhsat verilen’ ve ‘verilmeyen’ şeklinde ikiye ayırmış gibidir. Meseleye bir de bu açıdan bakarak örneklerin bu yönüyle araştırılmasında müellifin sistemini daha iyi kavrama açısından fayda olabileceğini düşünüyoruz. Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı’nın bu türle ilgili değerlendirmeleri de aynı kanaatimizi güçlendirmektedir.⁴¹

B. VAKF-I LÂ / VAKF-I MEMNÛ’ (الوقف الممنوع):

Öncelikle şunu belirtelim ki her iki isimlendirme de es-Secâvendî’nin bizzat kendisine ait bir isimlendirme değildir.⁴² es-Secâvendî, vakf-1 memnû’yu her iki eserinde de “وَأَمَّا مَا لَا يَجُوزُ الْوَقْفُ” şeklinde bir girişle dile getirerek bunun pek çok yerde olduğunu ifade ettikten sonra örnekler üzerinden konuyu anlatmaya çalışmıştır. Dolayısıyla müellifin kendisinin bu vakf türü hakkında müstakil bir tarifi yoktur.⁴³ Yalnızca (vakf-ibtida ile ilgili genel bilgileri verdikten sonra uygulamaya geçmeden önce) eserinde vakf yerleri için kullandığı rumuzlar hakkında bilgi verirken kendisinde vakf caiz olmayan yerleri لَا işaretiyle gösterdiğini beyan etmektedir.⁴⁴ Bu bilgilerden yola çıkarak vakf-1 memnû’yu ‘kendisinden sonrasıyla lafız bakımından alakası bulunması yönüyle mananın tamam olmadığı ve şayet vakf-1 ıztırâri yapılırsa

41 Söz konusu değerlendirmeler için bkz: Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, s. 151-153.

42 et-Tayyâr, *Vukûfûl-Kur’ân ve eseruhâ fi’t-tefsîr*, s. 178, 195.

43 es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, I, s. 132; a.mlf., *Kitâbu’l-vakfi ve’l-ibtidâ*, s. 113.

44 es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, I, s. 169; a.mlf., *Kitâbu’l-vakfi ve’l-ibtidâ*, s. 123.

mâ ba'dinden (vakf yapılan yerin sonrasında) ibtidanın uygun olmayıp mâ kablından (vakf yapılan yerin öncesinden) alınarak vasl ile okunması gereken vakf türü' şeklinde tarif edebiliriz. Şunu hemen belirtelim ki bizim burada 'vakf türü' şeklinde ifade etmemiz vakf-ibtida ilmi içerisinde bir konu olarak ele alınması yönüyledir. Bununla birlikte şayet kendisinde vakf yapılırsa hükmün ne olacağı açısından değerlendirildiğinde mecâzen bir vakf türü şeklinde ele alınabilir. Zaten bu türü 'vakf' ön ismiyle isimlendirmenin altında yatan sebep de kanaatimizce bu yönüdür. Bu yönüyle de vakf türleri (veya vakf sistemi) ile ilgili olan bu çalışmanın konusu olmaktadır. Diğer yandan bu türün yukarıda da ifade ettiğimiz üzere *vakf-ı murahhas zarûraten* türünün bir alt versiyonu olduğunu kabul etmek de mümkün görünmektedir. Vakf-ı lâ'yı okumaya çalışırken bu durumun da göz önünde tutulmasında fayda vardır.

Yukarıda es-Secâvendî'nin genel olarak bu türü 'vakf câiz olmayan yerler' şeklinde kullandığını söylemiştik. İbnü'l-Cezerî de es-Secâvendî'nin √ işaretini kullanmasını bu şekilde anlamış, fakat es-Secâvendî'nin "Burada vakf caiz değildir." beyanının "Burada vakf yaptığın taktirde sonrasında mutlak ibtida caiz değildir." şeklinde anlaşılması gerektiğini, yoksa mutlak vakfa karşı çıkmadığını ifade ederek bazılarının bunu yanlış anladığını söylemiştir. Onlara göre bu tür yerlerde asla vakf yapılmaması gerekir. Vakf yapıldığı takdirde vakf-ı kabîh olur. Fakat İbnü'l-Cezerî bu bakış açısının yanlış olduğunu ifade etmekte, bu tür yerlerdeki vakfın vakf-ı hasen olacağını beyan etmektedir. Çünkü bu tür yerler incelendiğinde tarif veya hüküm bakımından vakf-ı kabîhin değil vakf-ı hasenin tarifine uygun düşmektedir. Hatta bu tür yerlerde vakf yapmanın vakf-ı kabîh olacağını düşünenler, ıztırâî vakf yapmak zorunda kaldıkları zaman (nefesin yetmediği durumlarda) bu noktalarda vakf yapmayıp başka yerde vakf yapmak istedikleri için bazen çok yanlış yerlerde vakf yapmakta ve buna da es-Secâvendî'nin √ işaretini gerekçe göstermektedirler. Ancak bu çok yanlıştır ve asıl o yaptıkları vakf (yeri uygun değilse) vakf-ı kabîh olmaktadır. Bu hususa dikkat edilmesi gerekmektedir.⁴⁵ Ayrıca İbnü'l-Cezerî, es-Secâvendî'nin bazı noktalardaki diğer vakf tercihlerini de bir takım eleştirilere tabi tutarak buralarda vakf-ı kâfi olduğu hâlde es-Secâvendî'nin bu noktalarda vakfı caiz görmediğini beyan etmektedir.⁴⁶

45 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 234.

46 Ayrıntılı bilgi için bkz: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 234-235.



C. MUSHAF BASIMINA YANSIMASI YÖNÜYLE VAKF-I LÂNİN (۷ İŞARETİNİN) MUSHAFLARIMIZDAKİ DURUMU

es-Secâvendî'ye göre 'mutlak vakf yeri için uygun değildir, herhangi bir sebeple vakf yapılırsa bile devamından ibtida edilmez, öncesinden uygun bir yerden ibtida edilerek vasl ile okunması gerekir' anlamına gelen ۷ işaretinin mushaflarımızdaki kullanımı; gerek es-Secâvendî'nin sisteminin maksad itibariyle mushaflarımıza doğru yansıtılıp yansıtılmadığını anlama bakımından gerek genel anlamda vakf-ı memnû'u anlama bakımından önem arz etmektedir. ۷ işareti çerçevesinde vakf-ı lâ konusunu işlerken önce bu işaretin mushaflarımızdaki kullanım durumunu genel hatlarıyla ortaya koymak lüzum arz eder. Bu açıdan baktığımızda söz konusu işareti ayet ortalarındaki kullanımı ve ayet sonlarındaki kullanımı şeklinde ikiye ayırabiliriz. Her iki durumu da kendi içerisinde yine ikiye ayırmak mümkündür. Bizim tespitlerimize göre ayet ortalarında aslı manasına uygun tarzda ve bir yönüyle herhangi bir pratik faydasından sözedilebilecek şekilde yahut bu faydadan sözedilemeyecek tarzda iki farklı kullanım örnekleri bulunmaktadır. Ayet sonlarında ise bazen yalnız başına, bazen de bazı işaretlerle birlikte olmak üzere iki farklı şekilde kullanımı göze çarpmaktadır. es-Secâvendî'nin sistemini yansıttığını söylediğimiz mushafların neredeyse tamamında (eğer ۷ işareti kullanılmışsa) bu tür kullanımların olduğu görülecektir ve bu işaretin kullanımının bütün mushaftaki büyük fotoğrafı arzettiğimiz şekildedir.

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, dikkatle incelendiğinde görüleceği üzere pek çok ۷ işareti aslında bulunduğu yerde vakf-ı ıztırâî açısından en uygun yeri de göstermektedir. Diğer bir deyişle, bir ayette herhangi bir zorlayıcı sebeple mutlaka bir yerde durulacaksa bu duruş için en uygun yer genellikle ۷ işaretinin bulunduğu yer olmaktadır. Araştırma ve tecrübelerimizden edindiğimiz kanaat budur. Bu gerçeği Aliyyü'l- Kârî de dile getirmiştir.⁴⁷ Fakat bu farklı bir bakış açıdır. Yani es-Secâvendî bu işareti ifade ettiğimiz bu duruma işaret etmesi için kullanmamıştır. Belki o, ۷ koyduğu noktanın, kelimelerin dizilişi, terkip durumları, ses durumları, bağlantı özellikleri, uzunluk-kısalık vs. gibi hususlardan dolayı zaten doğal olarak en uygun duruş yeri olup bilen veya bilmeyen her okuyucunun gayr-i ihtiyarî o noktada vakf yapabileceğini düşünerek "*Burada durmak zorunda kalırsan mutlak vakf yapma, buranın doğal duruş yeri gibi görünmesi seni ya-*

⁴⁷ 'Aliyyü'l-kârî, *el-Minebü'l-fikriyye*, s. 267.

niltmasın, geriden uygun bir yerden ibtida ederek devam et!” mesajı da vermiş olabilir. İbnü'l-Cezerî de es-Secâvendî'nin √ işaretini kullanmasını bu şekilde anlamış, es-Secâvendî'nin 'burada vakf caiz değildir' beyanının 'burada vakf yaptığın taktirde sonrasında mutlak ibtida caiz değildir' şeklinde anlaşılması gerektiğini, yoksa ne olursa olsun vakfa (vakf-ı ıztırârî açısından) karşı çıkmadığını ifade etmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla √ işaretlerinin bir kısmını, hatta çoğunluğunu bu şekilde değerlendirmemiz mümkün görünmektedir. Ancak bu her √ işareti için geçerli bir tespit değildir ve es-Secâvendî de zaten bu işareti böyle bir anlamda kullandığını açıkça beyan etmemektedir. Bazıları gerçek anlamıyla "*Burada vakf yapma!*" şeklinde kullanılmıştır. Dolayısıyla bütün √ işaretlerini aynı kapsamda değerlendirmemiz doğru olmayacaktır.

1. Ayet Ortalarındaki Kullanımı

√ işareti es-Secâvendî'nin sistemini esas alan mushaflarda ayet ortalarında oldukça fazla yer almaktadır. Bu tarz kullanımının kanaatimizce pek çok yerde zaid olmakla beraber, bazı yerlerde önem arzettiği söylenebilir. Aşağıda bu iki durum örnekleriyle beraber açıklanmaya çalışılmıştır.

a. Bir Yönüyle Herhangi Bir Pratik Faydasından Sözedilebilecek Şekilde Kullanımı

es-Secâvendî'nin sistemini yansıtan mushaflarda bulunan √ işaretlerinin bir kısmı asli manasına uygun olarak kullanılmıştır. Yani bir yönüyle pratik bir fayda sağlamakta, örneğin bazen mana bazen uygulama yönünden bir ihtiyaca cevap vermekte, bulunduğu yerde söz konusu olan bir nükteye işaret etmekte veya dikkat çekmektedir. Bazen de kıraat bakımından bir ayrıma dikkat çekmekte, örneğin Asım kıraatine göre ayet sonu sayılmayan bir yerde bu durumu ihtar sadedinde kullanılmaktadır. es-Secâvendî'nin böyle bir maksadı olmasa bile en azından fotoğraf bu şekilde yorumlamaya uygun görünmektedir.

i. Ayet Ortasındaki Herhangi Bir Yerde Müstakil Kullanımı

Bu başlık altında örnek olarak verebileceğimiz ayet sayısı aslında oldukça azdır. Bu tür √ işaretlerinin iyi tetkik edilmesi gerektiğini, bunların mushaflarda muhafaza edilmesinde fayda olacağını, bu takdirde hem √ işaretinin manasının (zaid olarak kullanılmasından dolayı) buharlaşmayacağını ve daha özenle takip edileceğini, hem de es-Secâvendî'nin farklılığını ve orijinallliğini

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 234.



daha net ortaya koyacağını, ayrıca Kur'an kültürümüze daha bilinçli bir katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Biz buna benzer kullanımları Bakara ve Yâsin surelerindeki konuya uygun örnekler üzerinden izah etmeye çalışacağız. Diğer surelerde de benzer örnekler bulmak mümkündür.

Bakara 2/116⁴⁹: Ayet-i kerimede **وَلَدَّا سُبْحَانَهُ** sözündeki **وَلَدَّا** kelimesinden sonra لا işareti bulunmakta ve öncesini **سُبْحَانَهُ** kısmına bağlamaktadır. Manadan da anlaşılacağı üzere ilk bölümde inanmayanların “Allah evlat edindi..” şeklindeki kabullerine karşılık Allah’ın (c.c.) bundan münezzehtir olduğu gerçeğini hemen ifade etme ve hatta inanmayanların bu sözünü dile getirmekten bile haşyet duyma vurgusunu belirtme maksadına binaen devamındaki “**سُبْحَانَهُ : Allah (c.c.) bundan münezzehtir.**” sözü öncesine muttasıl olarak okunmak istenmiştir. Bu durumda sanki vurgu olarak “*Hâşâ şöyle şöyle dediler.*” şeklinde bir ifade ortaya çıkmaktadır. Bu tür kullanımlar bizim kültürümüzde ve dilimizde de mevcuttur. Söylenmesinden bile çekinilen bir durumu ifade ederken, duyduğumuz saygı ve ürpertiden ötürü hâşâ vurgusunu öne alır ve sözü bu edata birleştiririz. Dolayısıyla ayetteki kullanımda buna benzer bir durum olduğu için es-Secâvendî burada vakf-ı lâ hükmüyle bu vurguya dikkat çekmek istemiş ve Allah’ın (c.c.) bu iftiradan münezzehtir olduğu gerçeğinin hemen ifade edilmesini murad etmiştir.⁵⁰ Bu güzel bir nüktedir. Her ne kadar elzem olmasa da burada bir yönüyle bazı faydalardan söz etmek mümkündür. Nitekim bazı meal yazarları da bu vurguya dikkat ederek ayeti ona göre tercüme etmişlerdir.

Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki, son tahlilde bu da dil zevki veya hitap bakımından bir tercih meselesidir. Örneğin, herhangi birisi bu tarz bir sözü yukarıda belirttiğimiz şekilde değil de “*Şöyle şöyle diyorlar. Hâşâ! (Hiç olacak şey mi?)*” şeklinde söylemeyi daha vurgulu ve ‘hakkı batıldan ayırmak, ikisini aynı cümlede telaffuz bile etmemek’ anlamında daha belîğ bulabilir. Bu da ayrı bir tarzıdır ve bu tarzın da kendi içerisinde belli bir tutarlılığı ve etkileycilik yönü vardır. Dolayısıyla bizim yukarıda ‘elzem olmamak’la kastettiğimiz şey bu izâflıktır. Nitekim es-Secâvendî de aslında buna kapı açmıştır. Çünkü ilgili yerdeki izahında bundan bahsetmekte ve **سُبْحَانَهُ** sözünden de

49 “**وَلَدَّا سُبْحَانَهُ** بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُونٌ” *Bir de: “Allah evlat edindi.” dediler. Hâşâ! O böyle şeylerden münezzehtir. Bilakis göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nun mahlûkudur. Hepsi O’nun emrine boyun eğmektedir.*”

50 es-Secâvendî, *İlelu’l-vukûf*, I, s. 232; a.mlf., *Kitâbu’l-vakfi ve’l-ibtidâ*, s. 134.



kimse için...” ifadesini öncesine bağlamak için kullanılmıştır. Çünkü ayetin bu kısmının manası “...*Kim geri kalırsa, günahlardan korunduğu takdirde, ona da vebal yoktur.*” şeklindedir. Bir önceki ifadede böyle bir tahsis getirilmemiştir. Her ne kadar gerek hac günlerinde gerekse bütün zamanlarda günahlardan korunmakla alakalı genel emir ve tavsiyeler bulunsa da burada vurgu özellikle hac ibadetiyle alakalıdır.

Ayette görüldüğü üzere cümleler yapı, kafiye ve kelime dizilişi bakımından aynı ve peş peşe gelmektedir. *فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ / وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا* / *لِمَنْ أَتَقَى* sözü ise bu iki cümlenin sonunda gelmektedir. Bu durum *لِمَنْ أَتَقَى* sözünün her iki grup için de geçerli olduğu şeklinde anlaşılabilirliği ihtimalini doğurmaktadır. Nitekim bazı meal yazarları manayı böyle anlarken⁵⁴ bazıları da *‘günahdan sakındığı takdirde’* şartını ikinci grup (Mina’dan Mekke’ye dönmekte gecikenler) için anlamışlardır.⁵⁵ es-Secâvendî bu noktada her iki ihtimali de göz önünde bulundurmakla beraber, burada *لِمَنْ أَتَقَى* sözünün özellikle ikinci ifadeye muttasıl olduğu görüşünü tercih etmektedir. Bu görüşe uygun olarak da ikinci ifade *عَلَيْهِ* kelimesinden sonra *لَا* işaretini kullanmıştır. Ayrıca yukarıda değindiğimiz nazm ve yapı bakımından benzerlik konusuna da vurgu yaparak mananın karışmaması için dikkat çekmektedir.⁵⁶

Burada fıkhi hüküm bakımından meselenin nasıl anlaşılacağıyla alakalı uzun izahlara girmemize gerek yoktur. Zira bizim kastımız *لَا* işaretinin bazı noktalarda hassas durumlara işaret ettiği ve bir yönüyle belli bir maksada veya inceliğe işaret ettiği. Yukarıdaki örnekte bu durum açıkça göze çarpmaktadır. Ayetin genel manasından her iki görüşe de kapı açılmaktadır. Ancak anlaşılacağına göre es-Secâvendî bu kelimeyi yalnızca ikinci fırkaya tahsis etmiştir. Karar Fıkıh âlimleri tarafından ortaya konan görüşlerden hangisine bağlanırsa buradaki vakfın hükmü de ona göre değişiklik arzedecektir. Her iki grubu da kapsayacak ise *لَا* işaretinin türü değişerek vakfa uygun bir işaret benimsenecek, yalnızca ikinci grubu kapsayacak ise o zaman bu işaretin bulunmasında bir yönüyle fayda ve buradaki inceliğe bir işaret olacaktır. Bununla beraber tamamen kaldırılmasında da herhangi bir eksiklik olmayacaktır.

54 Örneğin bkz: Diyanet, Diyanet Vakfı, Bilmen.

55 Örneğin bkz: Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk.

56 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, s. 289; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 142.



Yâsîn 36/75⁵⁷: Bu ayette **لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ** sözünden sonra mushaflarımızda vakf-ı lâ bulunmaktadır. es-Secâvendî ilgili eserinde bu ifadeden sonra gelen **وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحَضَّرُونَ** sözündeki vâv harfinin vâv-ı hâliye olmasını gerekçe göstererek mana bakımından öncesinden koparılması gerektiğine dikkat çekmek amacıyla iki ifade arasında **لَا** işareti kullanmıştır.⁵⁸ Bu durum da es-Secâvendî'nin genel olarak detaycı ve izahçı yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Herhangi bir sebeple burada durulacak olsa da mana bakımından sözün tamamlanmadığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla detaycı bir bakış açısıyla bakıldığında faydalı bir tutumdur. **لَا** işareti burada fonksiyonel bir görev üstlenmiştir denebilir. Ancak elzem bir ihtiyaç değildir. Çünkü burada herhangi bir işaret olmasa da bir eksiklik yaşanmaz. Zira es-Secâvendî dışındaki diğer vakf-ibtida âlimlerinin neredeyse tamamı burada hiçbir görüşten söz etmemişlerdir.⁵⁹ Yalnızca el-Uşmûnî burada **لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ** sözünden sonra vakf-ı hasen olacağını beyan etmiştir.⁶⁰ Bu tablo da bize burada aslında herhangi bir işaret konmasına ihtiyaç bulunmadığını göstermektedir. Çünkü söz zaten anlaşılmakta ve neredeyse bütün meal yazarları da manayı ona göre vermektedirler. Buradaki fayda ancak ıztırârî vakf yapıldığı zaman dikkat edilmesi ve devamından mutlak ibtidayla okunmamasının temini olabilir.

57 “**لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحَضَّرُونَ** : O putlar kendilerine yardım edemezler, nasıl olur? Zaten bunlar, onlar için hazırlanmış askerler!”

58 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, III, s. 851; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 359.

59 Örneğin, bkz: İbnü'l-Enbârî, Ebu Bekir Muhammed b. El-Kasım b. Beşşâr, *Kitâbu izâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ fi kitâbillâbi 'azze ve celle*, Thk: Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Matbûâtü mecme'i'l-luğati'l-'arabiyye, I-II, Dimeşk, 1971, II, s. 856; en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-i'tinâf*, Thk: Abdurrahman b. İbrahim El-Matrûdî, 1. baskı, Dar'ul'alemi'l-kütüb, Riyad, 1992, s. 583; el-'Ummânî, Ebu Muhammed El-Hasan b. Ali b. Said, *el-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ (min bidâyeti süreti'l-Mâide ilâ âhiri süreti'n-Nâs)*, Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Ezûrî, Yüksek Lisans Tezi, Cami'atu Ümmü'l-kurâ, 1423h, II, s. 599; ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd El-Endelûsî, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ fi kitâbillâhi 'azze ve celle*, Thk: Yusuf 'Abdurrahman el-Mer'âşlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 476; el-Ensârî, Ebî Yahya Zekeriyâ, *el-Maksad li telhisi mâ fi'l-mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (el-Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ* ile beraber aynı ciltte) Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, Mısır, 2. baskı, 1973, s. 321.

60 el-Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (el-Ensârî, Ebî Yahya Zekeriyâ, *el-Maksid li telhisi mâ fi'l-mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* ile beraber aynı cilt içerisinde) Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, Mısır, 2. baskı, 1973, s. 321.



Bu da baştan sona bütün mushafta olabilecek bir durum olduğu için burada özel bir kıymet taşımaz. Sadece es-Secâvendî'nin mantığını ve vermek istediği mesajı anlama açısından ve yalnızca erbabı için bir değer ifade edebilir.

ii. Başka Bir Kıraate göre Ayet Sonu Olan Yerlerdeki Kullanımı

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'deki surelerin bir kısmının ayet sayıları ve bölümleri hakkında kıraatler arasında ittifak varken; bazı surelerin ayet sayıları hakkında, bazı ayetlerin de nerelerden bölüneceği hakkında çeşitli ihtilaflar vardır. Bu konuda kısa bir eseri bulunan İbn Zencele el-Mukri'in verdiği bilgilere göre Kur'an-ı Kerim'de toplam 39 surede hem ayet sayısı hem de bölümleri hakkında hiçbir ihtilaf yoktur. İki surenin (Fâtiha ve Asr sureleri) ayet sayıları hakkında ittifak varken ayet bölümleri hakkında ihtilaf söz konusudur. Geriye kalan 73 surede ise hem ayet sayıları hem de ayetlerinin nereden bölüneceği hakkında ihtilaf vardır.⁶¹ Yine bu konuda önemli bir eseri bulunan ed-Dânî de 114 surenin 39'unda hiçbir ihtilaftan bahsetmezken geriye kalan surelerin tamamında sayıları değişen miktarda ayetlerde ihtilaf bulunduğundan bahsetmekte ve bu ihtilafı ayetleri tek tek zikretmektedir.⁶² Bu iki müellifin verdikleri sayılar birbiriyle örtüşmekle birlikte yine de bu konuda tam bir birlikten söz etmek mümkün değildir. Zira sayı bakımından başka görüşler ve fazla ya da eksik başka rakamlar ileri süren âlimler de mevcuttur.⁶³ Bu ihtilafın temeli ise, kıraat imamlarının konu hakkındaki farklı kabulleridir.⁶⁴ Mushaflarımız Asım kıraatine

61 İbn Zencele, Ebî Zur'a Abdîrrahman İbn Muhammed el-Mukri', *Tenzîlül-Kur'ân ve 'adedü âyâtihî vehtilâfün-nâsi fihî*, Thk: Prof. Dr. Ğanim Kaddûrî el-Hamed, Mecelletü'l-ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtîbî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, Irak, 2006, s. 270-271.

62 ed-Dânî, *el-Beyân*, s. 139-298.

63 Bkz: İbn Zencele, *Tenzîlül-Kur'ân*, s. 271.

64 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: ed-Dânî, *el-Beyân*, s. 83-128. Ayrıca bu konuda telif edilmiş kaynak eserler olmak üzere bkz: el-Muhallilâtî, Rıdvân b. Muhammed b. Süleyman Ebü 'Îd, *Şerhu'l-Muhallilâtî el-müsemmâ bi'l-Kavlül-vecîz fi fevâsilil-kitâbi'l-azîz 'alâ nâzîmeti'z-zubr li'l-İmâm eş-Şâtîbî*, Thk: Abdurrezzak b. Ali b. İbrahim Musa, Mucemme'il-Melik Fehd b. Abdilaziz, 1.baskı, Medine, 1992; el-Kâdî, Abdulfettâh, *Beşîru'l-yüsr şerhu nâzîmeti'z-zubr fi 'ilmi'l-fevâsil li'l-İmâm eş-Şâtîbî*, el-Hey'etü'l-âmmelî şu'ûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, Kahire, 1975; el-Kâdî, Abdulfettah, De'bis, Mahmud İbrahim, *Me'âlimül-yusr şerhu nâzîmeti'z-zubr fi 'ilmi'l-fevâsil li'l-İmâm eş-Şâtîbî*, Matba'atu'l-ezher, Kahire, 1949; el-Mütevelli, Muhammed, *el-Muharraru'l-vecîz fi 'addi âyi'l-kitâbi'l-azîz*, Telif: Abdurrezzâk Ali İbrahim Musa, Mektebetü'l-me'ârif, 1.baskı, Riyad.

göre basıldığı için, örneklerin seçiminde Asım kıraatinin tercihlerini esas alacağımızı öncelikle belirtmek isteriz. İhtilafı ayetlerin hangileri olduğu konusundaki tespit ve tercihlerimiz ise ed-Dâni'nin *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân* adlı eseri çerçevesinde olacaktır. Zira görebildiğimiz kadarıyla söz konusu eser bu alanda yazılan en sistematik ve klasik kaynak değeri taşıyan en önemli eserlerden birisidir.

Örnekler üzerinde durmadan önce bu konuda genel bir tablo ortaya koymanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki; ed-Dâni'ye göre ayet sayıları hakkında ihtilaf bulunan 73 surenin toplamda 232 ayetinde ihtilaf söz konusudur. Ancak bu ayetlerin ilgili yerlerine es-Secâvendî'nin sistemini yansıtan mushaflardan baktığımızda, ayet sonlarında olanlar hariç yalnızca 13 yerde ﻻ işaretinin bulunduğu ve bunlardan 1 tanesinde bu işaretin ص harfiyle beraber bulunduğunu; toplam 3 yerde vakf-ı mu'ânaka ve 3 yerde de قف işaretinin bulunduğunu; diğer tüm yerlerde ise ya hiçbir işaret olmadığını veya standart olarak kullanılan diğer vakf işaretlerinin bulunduğunu görmekteyiz. Mushaflarımızdaki bu tabloyu es-Secâvendî'nin ilgili eserleriyle karşılaştırdığımızda ise durum daha da ilginç hâle gelmektedir. Mesela yukarıda verdiğimiz ve ﻻ bulunduğunu söylediğimiz 13 noktanın 4'ünde es-Secâvendî'nin her iki eserinde de hiçbir görüş yoktur. Bunlar Bakara 2/10, Ra'd 13/18, Vâkâ 56/41 ve Nuh 71/23.⁶⁵ ayetlerdir. Geriye kalan 9 noktanın 1'inde ise es-Secâvendî'nin her iki eseri arasında farklılık söz konusudur. Bu da Nisâ 173. ayettir. Bu ayette *'İlelü'l-vukûf*'ta ﻻ işareti varken *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*'da ط işareti vardır.⁶⁶

Yukarıdaki istatistiksel tabloya bakarak şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: es-Secâvendî kıraat bakımından farklılık gösteren her yerde bu işareti kullanmamıştır. Yani başka bir kıraatte ayet sonu olup da Asım kıraatinde ayet sonu sayılmayan her noktada mushaflarımızda ﻻ işareti yoktur. Hatta birçok yerde başka işaretler kullanılmıştır. Örneğin, sadece Bakara suresinde 11 noktada böyle bir ihtilaf varken bunlardan yalnızca birinde mushaflarımızda ﻻ işareti bulunmaktadır. Aşağıda örnek ayet olarak da inceleyeceğimiz söz konusu ayette ortaya çıktığı gibi, bunların es-Secâvendî tarafından koyulduğunda şüphe vardır. Ama örneğin benzer bir durum

65 es-Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, I, s. 183, II, s. 619, III, s. 993, 1052; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 128, 248, 428, 458.

66 es-Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, II, s. 443; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 180.



arzeden Fâtiha suresinin son ayetindeki ﺻ işaretini es-Secâvendî'nin eserinde bulmaktayız. Dolayısıyla bu konuda tek düze bir uygulamadan sözetmemiz veya bunların tamamının es-Secâvendî'ye ait olduğu varsayımından hareket etmemiz yanlış olacaktır. Yani bu işaretlerin bir kısmı belki de daha sonra gelenler tarafından es-Secâvendî'nin sistematik mantığına uygun olacağı düşüncesiyle mushaflarımıza eklenmiştir. Bu husus çok önemlidir. Konuyla ilgili değerlendirme yapılırken bu durumun mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Fâtiha 1/7: Bu konudaki en önemli örnek Fâtiha 1/7. ayettir. Söz konusu ayette ilgilendiğimiz noktayı incelemeye başlamadan önce -sonucu etkilediği için- bu surenin ayet sayısı hakkında bazı bilgiler vermek faydalı olacaktır. Bilindiği gibi Fâtiha suresinin ayet sayısının 7 olduğu konusunda ittifak vardır. Hasan-ı Basrî'den gelen bir rivayette her ne kadar Fâtiha suresinin ayet sayılarının 8 olduğu iddia edilmişse de bu görüşün şaz olduğu ve cumhurun görüşüne göre ayet sayısının 7 olduğu ifade edilmiştir.⁶⁷ Ancak ayet bölümleri hakkında ihtilaf söz konusudur. Bu da surenin başındaki Besmele'nin müstakil bir ayet sayılıp sayılmayacağı konusundaki fikir ayrılığındandır. Bu durum hem kıraatler hem de fihhi mezhep imamları arasındaki ihtilafın kaynağıdır. Dolayısıyla bu ihtilaf son ayetin nasıl bölüneceğini de etkilemektedir.

Konuyu kıraatler açısından ele alırsak Medine, Basra ve Şam'lı imamlara göre (Nâfi', Ebu Amr, İbn Âmir) sure başlarındaki hiçbir besmele ayet değildir. Mekkeli ve Kûfeli Kıraat imamlarına göre ise (İbn Kesir, Âsım, Hamza, Kisâi) bütün besmeleler müstakil ayettir.⁶⁸ Fihhi mezhepler bakımından incelediğimizde ise, Ebû Hanîfe'nin besmeleyi müstakil bir ayet saymadığını görmekteyiz.⁶⁹ İmam Mâlik ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel de aynı görüştedir.⁷⁰ Hatta İmam Mâlik'e göre Neml suresi dışındaki hiçbir besmele

67 İbn Adil, Ebu Hafs Ömer b. Ali ed-Dımeşkî el-Hanbelî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, I-XX, Thk: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Daru'l-kütübi'l-ilmîye, 1.Baskı, Beyrut, 1998, I, s. 246.

68 Müslim, Mustafa ve diğerleri, *et-Tefsîru'l-mevdû'i li süveri'l-Kur'âni'l-Kerim*, I-X, Külliyyetü'd-dirâsâtil-'ulyâ ve'l-bahsi'l-ilmîyyi, 1. baskı, BAE, 2010, I, s. 5.

69 İbn Adil, *el-Lübâb*, I, s. 247; Müslim, *et-Tefsîru'l-mevdû'i*, I, s. 5.

70 Müslim, *et-Tefsîru'l-mevdû'i*, I, s. 5.

ayet değildir.⁷¹ İmam Şafî'ye göre ise yalnızca Fâtiha'daki ayettir, diğerleri ayet değildir.⁷²

Bu ihtilafın pratiğe yansımaları son ayetin ikiye bölünmesi şeklinde kendini göstermiştir. Besmele'yi müstakil bir ayet kabul edenlere göre صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ tek ayettir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kıraattaki imamımız Asım bu görüştedir. Besmeleyi müstakil bir ayet saymayanlara göre ise صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ kısmı 6. ayet, غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ kısmı ise 7. ayettir.⁷³ Fıkıhtaki mezhep imamımız Ebû Hanîfe ise bu görüştedir.⁷⁴

Günümüzde dünyadaki mushafların geneli Asım kıraatine göre basıldığı için bu suredeki besmelenin sonunda ayet gülü vardır, son ayet ise tek bir ayet olarak görünmektedir. Ancak bu ayet içindeki vakf işaretleri açısından da Mushaf baskılarında bir değişiklik vardır. es-Secâvendî'nin vakf tercihlerini esas alan mushaflarda son ayette صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ sözünden sonra لا işareti bulunmakta, ancak bu sistem dışında basılan mushaflarda (örneğin Medine baskısında) söz konusu yerde herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

Buraya kadar görünürde bir anormallik yoktur. Ancak, bilindiği gibi biz Türkiye'de Kur'an öğretiminde Fâtiha suresini öğretirken, buraya geldiğimizde mushaflarımızdaki diğer لا işaretlerinin içerdiği anlamdan farklı olarak "Buradaki لا işaretinde durulsa da geriden alınmaz, devam edilir." diye öğretmekteyiz. Neredeyse bütün uygulamalar bu şekildedir. Sebep olarak da mezhebimizde (fıkıhtaki mezhebimizde, kıraattaki mezhebimizde değil) buranın ayet sonu olması gösterilmektedir. Bir kısım okuyucular fıkhi mezhebimizin görüşünü uygulayarak burada vakf yapıp devamından ibtida yaparken, bir kısmı da hiç vakf yapmadan okumakta ve her iki okuyuş da doğru olarak nitelendirilmektedir.⁷⁵ Şimdi burada şu soru gündeme gelmektedir: Madem ki bizim mushaflarımızda Asım kıraati esas alınmıştır, o zaman burada durulması zaten söz konusu değildir, çünkü ayet sonu değildir. Dolayısıyla burada neden لا işareti veya başka herhangi bir işaret bulunma-

71 İbn 'Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Babru'l-medid fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecid*, I-V, Thk: Ahmed Abdullah el-Kuraşî Râslân, Metâbi'u'l-hey'eti'l-âmeti'l-Mısıriye li'l-kitâb, Kahire, 1999, I, s. 52.

72 İbn 'Acîbe, *el-Babru'l-medid*, I, s. 52.

73 ed-Dânî, *el-Beyân*, s. 139.

74 İbn Adil, *el-Lübâb*, I, s. 247; Müslim, *et-Tefsîru'l-mevdü'i*, I, s. 5.

75 Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, s. 335; Pakdil, *Tecvid*, s. 244.



lıdır? Çünkü anlamsız ve faydasız olmaktadır. Yani sıradan, herhangi bir yer gibi değerlendirilmesi gerekmez mi? Yok eğer diğer kıraatlerin veya bizim fıkhıdaki mezhep imamımız Ebû Hanîfe'nin de tercihi söz konusu edilip de, ayet sonu olması hasebiyle burada durmanın herhangi bir sakıncası olmadığı söylenecekse, o zaman da es-Secâvendî'nin buradaki ۷ tercihi yersiz ve hatta manaya aykırı değil midir? Çünkü es-Secâvendî kendi sistemi içerisinde ۷ işaretini bu manada kullanmamaktadır. O'na göre bu işaretin olduğu yerlerde şu veya bu sebeple durulabilir, ancak mutlak vakf yapılmaz, geriden uygun bir yerden alınarak vasl ile okunmalıdır. Dolayısıyla bu ikinci tercihe göre buradaki ۷ işareti kaldırılarak yerine vakfın caiz olduğunu gösteren işaretlerden biri kalsa manaya daha uygun olmaz mı? Kaldı ki es-Secâvendî'nin kendisi de Hanefî mezhebine mensuptur ve Ebû Hanîfe'nin görüşü de yukarıda zikredilmiştir.

Bu soruların cevabının verilebilmesi için söz konusu ayetin genel olarak hangi manada anlaşıldığı, lafız (i'rab) ve vakf-ibtida açısından durumu hakkında bilgi sahibi olunması gerekir. Ancak bu ayette durum biraz farklıdır. Hem çok bilinen bir sure olması hasebiyle manası malumdur, hem de bizim incelememize medar olacak kısım mana yönüyle değil daha çok irab ve kıraatteki tercih farklılıklarının yansıtılması yönüyledir. Dolayısıyla biz ayetin tefsiri üzerinde kısaca ve genel hatlarıyla durduktan sonra, asıl olarak irab ve vakf açısından değerlendirmeye geçmeyi uygun görüyoruz.

Tefsirlerimize baktığımızda “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ *Kendilerine nimet verilenlerin yolu..*” kısmında genellikle ‘nimet’ ve ‘nimet verilenler’ konusu üzerinde durulmuştur. Katade, Mücahid, Rabî b. Enes, Sa’id b. Cübeyr gibi selef âlimlerinden itibaren günümüze kadar nimet için en dar manada ‘peygamberlik’ nimeti, en geniş manada “*Allah’ın yaratmak başta olmak üzere verdiği hem maddî hem manevî, hem dünyevî hem ubrevî bütün nimetler*” anlamı verilmiştir. “*kendilerine nimet verilenler*” ise yine en dar çerçevede ‘peygamberler’ en geniş anlamda ise “*verilen nimetler karşısında Allah’a layıkıyla kul olanlar*” şeklinde tefsir edilmiştir.

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ kısmından maksat İbn Mesud, Ebû Zerr, İbn Abbas, Mücahid, el-Kelbî, Süddî, Dahhâk, Mukâtil, Sa’id b. Cübeyr, ‘Adiyy b. Hâtim, Hasan-ı Basrî, Hammâd b. Seleme, İbn Hibbân ve daha bir çok mutekaddimûn âliminden farklı senetlerle gelen rivayetlere göre Yahudilerdir. Ancak buna da dar anlamda Yahudilerden başlamak üzere en geniş anlamıyla müşrikler ve Allah’a iman etmeyen herkes, bütün bidat ehli gibi manalar verilmiştir.

el-Mâturîdî bunun daha genel manada da olabileceğini ve Allah'ın gazabına müstehak olan herkesi kapsayabileceğini ifade etmektedir. وَلَا الضَّالِّينَ kısmına ise İbn Mesud, Ebû Zerr, İbn Abbas, Mücahid, Rabî' b. Enes, 'Adiyy b. Hâtim, Hasan-ı Basrî gibi âlimler 'Hristiyanlar' anlamı vermekte, daha sonraki müfessirlerin de neredeyse tamamı aynı görüşü ifade etmektedir. Bazıları bununla Hristiyan ve Yahudilerin beraber kastedildiğini, bazıları da bu iki zümre dışındaki diğer inkar edenlerin kastedildiğini söylemişlerdir. Bu kısmın Allah'a bilgisizce ve hak etmediği şekilde inananlar (örneğin müşrikler) anlamına geldiği de söylenmiştir.⁷⁶

Tefsir bakımından durumunu bu şekilde izah etmeye çalıştığımız söz konusu ayeti irab bakımından incelediğimizde karşımıza şu tablo çıkmaktadır: Müfessirlerin neredeyse tamamı temel olarak غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ kısmını الَّذِينَ nin sıfatı (Sıbeveyh'in görüşüdür) veya bedeli (Ebu Ali el-Fârisî'nin

76 Geniş bilgi için bkz: et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (*Tefsîru't-Taberî*) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kurân*, Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî ve Abdussened Hasan Yemame, I-XXIV, Dar-ı hicr, 1. baskı, Kahire, 2001, I, s. 177-178; en-Nehhâs, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *Me'âni'l-Kur'an*, I-VI, Thk: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Cami'atu Ümmü'l-kurâ, Me'hedül-buhûsi'l-İlmiyye ve ihyâit-türâsi'l-İslâmî, Merkezüt-türâsi'l-İslâmî, 1. baskı, Mekke, 1998, I, s. 68; el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn ibn Mes'ûd, *Me'âlimüt-tenzil (Tefsîru'l-Beğavî)*, Thk: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriyye, Süleyman Müslim el-Harş, I-VIII, Daru Tayyibe, Riyad, 1409h, I, s. 54; ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-kasım Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf 'an hakâiki gâvâmizit-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, I-VI, Thk: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetül-'ubeykan, 1. baskı, Riyad, 1998, I, s. 121; İbn 'Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'aziz*, I-V, Thk: Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, Daru'l-kütübî'l-ilmîye, 1. baskı, Beyrut, 2001, I, s. 75; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'âni ve'l-mübeyyini limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkâni*, I-XXIV, Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, 1. baskı, Beyrut, 2006, I, s. 230; el-Beydâvî, Nasıruddîn Ebî Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Tefsîru'l-Beydâvî el-müsemâ envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, I-III, Thk: Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, Mahmud Ahmed el-Atraş, Daru'r-Reşîd/Müessesetü'l-eymân, 1. baskı, Beyrut, 2001, I, s. 18; Ebussuud, Ebussuud b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *Tefsîru Ebissuud ev irşâdu'l-aklîs-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-V, Thk: Abdulkadir Ahmet Ata, Mektebetü'r-Riyâd el-hadise, Riyad, Tsz, I, s. 30; İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, ed-Daru't-Tunusiyye li'n-neşr, Tunus, 1984, I, s. 194; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsir*, I-III, Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 4. baskı, Beyrut, 1981, I, s. 26.



görüşüdür)⁷⁷; veya İbn Keysân'dan aktarılan bir görüşe göre صِرَاطُ الَّذِينَ عَلَيْهِمُ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ cümlesindeki عَلَيْهِمْ kelimesindeki zamirden bedel⁷⁸; yahut da صِرَاطُ الَّذِينَ هَدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ayetindeki الصِّرَاطُ kelimesinden bedel olan ikinci صراط kelimesinin de mahzuf bedeli olan صراط kelimesinin muzafun ileyhi olarak görmekte (yani صراط غير المغضوب عليهم taktirinde) ve manayı da ona göre vermektedirler.⁷⁹ İrâbu'l-Kur'an türü eserlerde de konu aynı şekilde değerlendirilmiştir.⁸⁰ Yukarıdaki her türlü kabul açısından sonuç olarak bu kelime mecrur okunacaktır. Bu konuda başka izahlar da yapılmıştır ancak bu izahlar üzerinde birçok tartışma vaki olmuştur. وَلَا الضَّالِّينَ kelimesi ise غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ kısmına atıf olduğu için son tahlilde irab bakımından bizim açımızdan çok önemli olmamakta, dolayısıyla vakf bakımından da herhangi bir ihtilafa medar olmamaktadır. İhtilaflar genelde manasındaki nüansları ifade etme amaçlı vuku bulmuştur.

Konuyu yukarıda verilen irab durumlarına ve özellikle de besmelenin ayet sayılıp sayılmaması bakımından kıraatlerdeki farklı tercihlere bağlı olarak ele alan vakf-ibtida türü eserlerde ise durum bu izahlara uygun olarak hükme bağlanmıştır. Bu cümleden olarak İbnü'l-Enbârî, en-Nehhâs, el-'Ummânî, ed-Dânî, İbnü't- Tahnân, el-Uşmûnî, Zekeriyâ el-Ensârî gibi önemli âlimler konuyla ilgili geniş luğavî izahlar yaptıktan sonra netice olarak burada صِرَاطُ

77 es-Safâkusi, İbrahim Muhammed, *el-Mücid fi irâbi'l-Kur'âni'l-mecid*, Thk: Musa Muhammed Zenîn, Menşûrâtu külliyyeti'd-da'veti'l-İslâmiyye ve lecneti'l-huffâzi 'ale't-türâsi'l-İslâmî, Trablus, 1992, s. 69.

78 en-Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'an*, I, s. 175.

79 Bkz: et-Taberî, *Câmi'ul-beyân*, I, s. 180; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 122; el-Kurtubî, *e-l-Câmi'*, I, s. 233; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, s. 19; en-Nesefî, *Medârik*, I, s. 33; Ebussuud, *Tefsîr*, I, s. 32; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, s. 195.

80 Bkz: ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'an ve irâbuhû*, I-V, Thk: Abdulcelil Abduhû Şelebî, Alemü'l-kütüb, 1. baskı, Beyrut, 1988, I, s. 53; en-Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'an*, I, s. 175; el-'Ukberî, Ebu'l-bekâ Abdullah b. el-Hasen, *et-Tibyân fi irâbi'l-Kur'an*, Thk: S'ad Küreyyim El-Fakî, Dâru'l-yakîn, 1.baskı, 2001, s. 12; es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, I-XI, Thk: Ahmed Muhammed el-Harrât, Daru'l-kalem, Dımeşk, Tsz, I, s. 71; Sâfi, Mahmud, *el-Cedvel fi irâbi'l-Kur'an ve sarfuhû ve beyânubû me'a fevâide nahviyyetin hâmmeten*, I-XV, Daru'r-reşîd, 1.baskı, Dımeşk, 1995, I, s. 29; ed-Dervîş, Muhyiddin, *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânubû*, I-IX, Daru İbn Kesir/Daru'l-Yemâme, 8. baskı, Beyrut, 1999, I, s. 31-32; ed-De'âs, Ahmed 'Ubeyd ve Diğerleri, *İrâbu'l-Kur'âni'l-kerîm*, I-III, Daru'n-nemîr/Daru'l-Fârâbî, 1.baskı, Dımeşk, 2004, I, s. 8; Sâlih, Behcet Abdulvahid, *el-İrâbu'l-mufassal li kitâbillâbi'l-murattel*, I-XII, Daru'l-fîkr, 1.baskı, Ürdün, 1993, I, s. 11.

مَالِهِمْ عَلَيَّهِمْ sözünden sonra mutlak vakf yapmanın uygun olmadığı kanaatine ulaşmışlardır.⁸¹

es-Secâvendî'ye gelince, neticeden anlaşıldığına göre müellif bu konuda özellikle en-Nehhâs, el-Uşmûnî, el-Ensârî gibi meseleyi maktalar üzerinden değerlendiren müelliflerle aynı görüştedir. Ancak izah bakımından diğerleri kadar geniş izahta bulunmamıştır. Bu sebeple biz konuyu örneğin en-Nehhâs'dan nakledebiliriz. en-Nehhâs bu suredeki vakf yerlerini makta'lar üzerinden değerlendirmiştir. Müellif bu surenin Medine ve Basralıların kıraatine göre üç maktadan oluştuğunu, bunların da ilk üç ayet (besmele hariç), daha sonra bir ayet ve son olarak da iki ayet olduğunu zikreder. Dolayısıyla vakfın tamam olduğu yerler üçüncü ayetin sonundaki الدِّينِ kelimesi, beşinci ayetin sonundaki نَسْتَعِينُ kelimesi ve yedinci ayetin sonundaki الضَّالِّينَ kelimesidir. Bu tevile göre son ayet aslında iki ayet sayılmakta ve ayet sayıları yediye tamamlanmaktadır. Bu görüş Ebû Hureyre'den (r.a.) rivayet edilen bir hadise dayandırılmaktadır.⁸² Kufelilere göre ise sure dört maktadan oluşmaktadır. Üç makta yukarıdaki maktalardır. Dördüncü makta ise surenin başındaki bismelenin sonudur.⁸³ Çünkü Kufelilere göre bu besmele müstakil bir ayettir. Bizim için burada önemli olan husus bu surenin kaç makta olduğundan ziyade, son ayetin bölünüp bölünmemesidir. O açıdan bakıldığında her iki görüşe göre de son ayet bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar sanki iki ayetmiş gibi görünse de aslında bu görüşün de vurgulamak istediği şey bu bölümlerin mutlaka beraber değerlendirilmesi gerektiğidir. Çünkü 'makta' kavramından anlaşılan şey aslında biraz da bu manadır. Yani makta olmayan yerleri birbirinden ayırmamaktır. Dolayısıyla arada vakf yapılmamış ve ayet bir bütün olarak ele alınmış olur. Kaldı ki en-Nehhâs bu maktaları vakf-ı tamam olarak değerlendirdiği için, vakf yerlerini belirtmek maksadıyla söz konusu edinmektedir. Yani onun bu suredeki vakf yerleri işte

81 Müelliflerin konu hakkındaki izahları için bkz: İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, I, s. 150, 477; en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-i'tinâf*, s. 29; el-Ummânî, *el-Mürşid fil-vukûf*, s. 119; ed-Dânî, *el-Müktefâ fil-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 156; İbnü't-Tahhân, Ebu'l-Esbağ el-Endelûsî, *Nizâmu'l-edâ fil-vakfi ve'l-ibtidâ*, Thk: Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü'l-me'ârif, Riyad, Tsz, s. 33; el-Uşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, s. 28; el-Ensârî, *el-Maksad*, s. 28; *Kur'an-ı Kerim* (Tunus baskısı), eş-Şeriketü't-Tünûsiyye, 1.baskı, 1969, s. 2.

82 Söz konusu hadisle ilgili daha geniş izah için bkz: en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-i'tinâf*, s. 23-24.

83 en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-i'tinâf*, s. 24.



bu maktalardır.⁸⁴ Dikkat edilirse es-Secâvendî'de de durum aynıdır. Zira O da (besmeleyi dışarıda tutarsak) surenin başındaki ilk iki ayetten sonra ﻻ işaretini koyup üçüncü ayetin sonundaki الدِّين kelimesinden sonra vakf-ı mutlak anlamında ط işaretini koymuş, dördüncü ayetin sonundaki نَسْتَعِينُ de de aynı hükmü vermiş, devamında gelen iki ayeti de beraber değerlendirmiştir.⁸⁵ Bu anlamda es-Nehhâs ve es-Secâvendî birebir aynı görüşü benimsemişlerdir. Yine vakf tercihlerini es-Secâvendî'ye göre belirleyen en-Neysâbü'rî de sıfat veya bedel olması hasebiyle, dil kuralları ve vakf-ibtida ilkeleri açısından burada vakf yapmanın uygun olmayacağını dile getirmektedir.⁸⁶

Meseleyi teorik olarak bu şekilde ortaya koyduktan sonra şunu ifade edelim ki, bizim üzerinde durduğumuz husus esasen biraz da mushaf basımına yansıyan yönüyle uygulama alanındaki bir sorundur. Yani madem es-Secâvendî de burada vakf yapılmamasını öngörmektedir ve bu manayı da ﻻ işaretini kullanarak ifade etmektedir; o hâlde neden uygulamada biz buradaki ﻻ işaretini de diğer yerlerdeki gibi değerlendirmeyip farklı değerlendirmekteyiz? Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu uygulamanın altında bizim fıkhi mezhep imamımız Ebû Hanîfe'nin söz konusu yerle ilgili görüşü yatmaktadır. Zira Ebû Hanîfe Fâtiha suresinin başındaki besmeleyi müstakil bir ayet kabul etmediği için, son ayet ona göre aslında iki ayettir. Dolayısıyla biz uygulamada bu görüşü de itibara alarak hareket etmişiz ve 'durulsa da geriden alınmaz' demişiz. hâlbuki es-Secâvendî'nin vakf literatüründe bu işaret bu manada kullanılmaz. Yani ona göre bu işaretin bulunduğu yerde durulduğu zaman devamından ibtida yapılmaz. Ayrıca bu uygulama farklı bir çelişkiyi de beraberinde getirmektedir: Evet, bizim fıkhıtaki mezhep imamımız Ebû Hanîfe'ye göre burası ayet sonudur. Ancak o zaman ilkesel olarak bütün mushafta Ebû Hanîfe'nin tercihleri esas alınmalıdır. Yani fıkhi mezhebimizin tercihlerine göre hareket edilmelidir. Fakat vakıya öyle değildir. Mushaf basımında Asım kıraati esas alınmaktadır. Bunun arkaplanında esasen usulî bir soruya verilecek cevap belirleyici olacaktır. O soru, herhangi bir mushafın basımında kıraatteki mezhep mi fıkhi mezhep mi esas alınmalıdır sorusudur. Bu sorunun cevabı Kur'an'ın kıraat ve kitabet tarihinin en başından

84 en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-i'tinâf*, s. 23-28. Ayrıca onun, zikrettiği nakillerle alakalı yaptığı bazı değerlendirmelerinden besmeleyi de ayet saydığı anlaşılmaktadır.

85 es-Secâvendî, *İlel'ul-vukûf*, I, s. 171-172; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 125.

86 en-Neysâbü'rî, Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî, *Tefsîru ğarâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-Furkân*, Thk: Zekeriyya Umeyrat, I-VI, Daru'l-kütübi'l-ilmîye, 1.baskı, Beyrut, 1996, I, s. 60.

beri vakiada kıraatteki mezhebin esas alınması şeklinde cereyan etmiştir. Kanaatimizce doğru olan da budur. O hâlde vakf işaretleri konusundaki uygulama da fihhi mezhebe göre değil kıraatteki mezhebe göre olmalıdır. Bir yerde fihhi mezhebî esas alıp başka bir yerde kıraatteki mezhebi esas almak zaman zaman izahı zor ve anlamsız çelişkiler doğurmaktadır. Bizim kıraatteki mezhebimiz Asım kıraatidir, Ebû Hanîfe'nin ayet sayıları veya ayet sonları hakkındaki tercihleri değildir. Dolayısıyla en azından yazı ve işaretler Asım kıraatine göre olmalıdır. Asım kıraatine göre ise burası ayet sonu değildir. Kaldı ki büyük fotoğrafa bakıldığında aslında es-Secâvendî'nin de meseleyi en-Nehhâs, el-Uşmûnî, Zekeriyya el-Ensârî ve diğer bazı müellifler gibi maktalar bakımından değerlendirdiği yukarıda izah edilmişti. Bu hususun es-Secâvendî'nin buradaki vakf tercihini iyi anlama bakımından son derece önemli olduğunu düşünüyoruz.

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında son değerlendirmemizi yapacak olursak kanaatimize göre mesele özetle şudur: Mushaf yazımının başlangıcından beri ayet sonları kıraatler esas alınarak belirlenmiştir. Asım kıraatine göre de bu son ayet mustakil bir ayettir. Bu sebeple mushaflarımızda birleşik yazılmıştır. Ayet sonlarının Mushaflarda gösterilmeye başlanmasının en erken hicrî II. asra denk geldiği bilinmektedir. Bu dönem, hicrî VI. asırda yaşayan es-Secâvendî'nin yaşadığı yüzyıldan çok önceki dönemlerdir. Mushafların bu anlamda bütün yönleriyle teşekkül ettiği tarihten çok sonraki bir dönemde yaşayan es-Secâvendî de kıraatte Asım'ın tercihlerini benimsediği için “Burası bizim kıraatimizde ayet sonu değildir, burada mutlak manada vakf yapılmamacaktır.” anlamında √ işareti koymuştur. Ancak fihhi mezhebimizin görüşü farklı olduğu için ve bu sure en çok okunan sure olduğu için, uygulamada bu görüş de araya katılmış ve zamanla “Durulsa da geriden alınmaz.” şeklinde öğretilmiş ve öylece yaygınlaşmıştır.

Teklifimize gelince, bizim teklifimiz şudur: Bütün i'rab kitapları buradaki son derece açık lafzî ve manevî bağlantıyı dile getirmişler ve neredeyse bütün vakf-ibtida türü eserler de bu ilişkiyi gözeterek söz konusu yerde vakf yapılmamasını tercih etmişlerdir. Bu cümleden olarak yukarıda görüşlerini verdiğimiz onlarca müfessir de ayeti bu lafzî ve manevî ilişki bağlantısı çerçevesinde anlamışlardır. Tarihten günümüze kadar bütün Mushaflar kıraatlerin görüşleri esas alınarak yazılmış, harekelenmiş ve diğer işaretler konmuştur. Vakf-ibtida açısından bizim görüşlerini esas aldığımız es-Secâvendî'nin buradaki hükmünün ve remzinin nasıl anlaşılması gerektiğini de yukarıda izah ettik. Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, bizim uygulamada söz konusu



yerde bir çelişkiye düştüğümüz gayet açıktır. Bu çelişkinin giderilmesi için bir kere önce Mushaf yazımı konusunda fihri mezhebimizin değil kıraatteki mezhebimizin esas alındığı gerçeği hatırlanmalıdır. Bu ilke ortaya konduktan sonra buradaki ﻻ işaretinin zihinlerde uyandırdığı soru işareti dikkate alınarak; ya bu işaret tamamen kaldırılmalıdır veya en azından burada vakf yapılıncı devamından ibtida yapılabileceğini ifade eden uygun bir işaret konmalıdır. Bu da (es-Secâvendî'nin rumuzâtına göre) ﻻ ve م dışındaki ز, ح, ط, ج veya ص işaretlerinden biri olacaktır. Hatta vaslın evlâ olduğunu gösteren ز veya ص işareti daha uygun düşecektir. Ancak bizim kanaatimize göre buraya hiçbir işaret konmaması daha uygundur. O taktirde son ayetin bizim kıraatimize göre tek bir ayet olduğu ifade edilmiş olur. Eğer buna asırlardır var olan yerleşik uygulamanın değişmeyeceği gerekçesiyle itiraz edilecek olursa o zaman da ﻻ değil, yukarıda teklif ettiğimiz işaretlerden en uygun olanı konmalıdır. Çünkü her ne sebeple olursa olsun, günümüzde uygulamadaki durumla es-Secâvendî'nin literatüründe ﻻ işaretinin ifade ettiği mana birbiriyle çalışmaktadır. ﻻ işaretinin orijinal manasının muhafaza edilmesi ve bulunduğu her yerde aynı manayı ifade etmesinin zedelenmemesi için bu gereklidir. Son tahlilde bu işaretler Kur'an'ın aslından olan şeyler değil, ictihadla tespit edilen tercihlerdir. Uygulamayı değiştirmek zor olabilir ama gerektiğinde (elbetteki sağlam bir delil ve makul bir gerekçeyle) mushaftaki herhangi bir işareti değiştirmek o kadar zor olmamalıdır. Kaldı ki örneğin burada ج işaretinden başlamak üzere vasla yakın olan diğer işaretlerden herhangi biri konmuş olsa, hem uygulamayı hem manayı beraber taşımış olacaktır. Çünkü bu işaretler sonuçta vasl yapmaya engel değildir. Dileyen vasl yapar, dileyen vakf yapar. Hatta vaslın evlâ olmasını gerektirecek bir işaret tercih edilirse kıraatteki tercihimize de daha yakın bir duruş sergilenmiş olur. Dolayısıyla her iki durum da bizi buradaki ﻻ işaretinin kaldırılması sonucuna çıkarmaktadır.

Bakara 2/10: Vakf-ı lâ'nın işareti olan ﻻ rumuzunun başka bir kıraate göre ayet sonu olduğu hâlde bizim kıraatimizde ayet sonu olmadığını gösteren anlamda kullanılmasına diğer bir örnek Bakara suresi 10. ayettir. Bu ayet Asım'ın içerisinde bulunduğu altı kıraate göre Bakara suresinin 10. ayeti, İbn Amir kıraatine göre ise 9. ayetidir.⁸⁷ Bu değişikliğin sebebi, kıraatlerin bu surenin muhtelif 11 ayeti üzerindeki farklı tercihleridir.⁸⁸

87 ed-Dânî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'an*, Thk: Ğânim Kadûri el-Hamed, Merkezül-mahtûtâtı ve't-türâsi ve'l-vesâik, 1.baskı, Kuveyt, 1994, s. 140.

88 Bu tercihlere bağlı olarak söz konusu sure kıraatte Medine, Mekke ve Şam'lılara göre 285 ayet, Kufelilere göre 286 ayet, Basralılara göre ise 287 ayettir. Bkz: ed-



Ayet-i kerimede şöyle buyurulmaktadır: *فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا*: *Onların kalblerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır. Söylemekte oldukları yalanlar sebebiyle de onlar için elim bir azap vardır.*⁸⁹ Bu ayet-i kerime münafıklar hakkında nazil olmuştur. Ayette bütün münafıklar kastedebileceği gibi, yalnızca ehl-i Kitap'tan olan münafıklar da kastedilebilir. 'Kalplerindeki hastalık'tan maksadın, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetine ve O'nun getirdiklerine iman etme konusunda duydukları şüphe olduğu ifade edilmiştir. İbn Abbas'a (r.a.) göre de -bu manaya yakın olmak üzere- iman konusundaki şüpheleri veya nifaklarıdır. İbn Mes'ud (r.a.), Katâde ve ashabdan bazılarından da aynı görüş rivayet edilmiştir. Daha sonraki müfessirlerin de neredeyse tamamı senetlerini yukarıdaki âlimlere dayandırarak aynı görüşü benimsemiştir. ez-Zemahşerî, Müslümanlara karşı yapacakları saldırı ve savaşlar konusunda Allah'ın kalplerine korku salması, cesaretlerini kırması ve umutsuzluğa düşürmesi olarak tefsir etmektedir. Atalarının dinlerine olan aşırı bağlılıkları sebebiyle imanî hakikatlere nazar edememeleri olarak da tefsir edilmiştir. "Allah'ın kalplerindeki hastalığı artırması"ndan maksat ise ya onlar için beddua niteliği taşıyan bir sözdür veya bu şüphe ve nifaklarının daha da artması anlamına gelmektedir.⁹⁰

Ayet-i kerimenin manası tefsir açısından genel olarak bu şekilde ortaya konmuştur. Kıraat bakımından bu ayetteki *وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* sözü üzerinde bazı farklılıkların olduğunu ve İbn Amir kıraatine göre bu ayetin *وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* sözüyle tamamlandığını yukarıda zikretmiştik. Meseleyi bu kısmın i'rabı ve buna bağlı olarak da vakf-ibtida açısından değerlendirdiğimizde ise karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: İ'rab açısından buradaki *وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* sözünün kendisinden sonra gelen *مَا كَانُوا يَكْذِبُونَ* kısmındaki *مَا* ile alakası vardır. Bu söz "أليم كائن بتكذيبهم" veya "بسبب تكذيبهم" taktirindedir. Çünkü *وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* sözündeki *بِ* ba-i sebebiyyedir.⁹¹ Bu duruma bağlı olarak vakf açısından değerlendirdiğimizde ise, bu alanda söz söyleyen müelliflerin

Dâni, *el-Beyân*, s. 140; Müslim, *et-Tefsiru'l-mevdü'i*, I, s. 25.

89 *فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا* وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

90 et-Taberî, *Câmi'ül-beyân*, I, s. 287; el-Begâvî, *Me'âlimü't-tenzîl*, I, s. 66; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 176; el-Kurtubî, *e-l-Câmi'*, I, s. 300; en-Neseftî, *Medârik*, I, s. 49; Ebû Hayyan, *el-Babru'l-mubît*, I, s. 187; es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, I, s. 35.

91 el-Ukberî, *et-Tibyân*, s. 26; es-Safâkusî, *el-Mucîd*, s. 108; es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, I, s. 130; Sâfi, *el-Cedvel*, I, s. 49; ed-Dervîş, *İ'rab'ul-Kur'an*, I, s. 46.



şu görüşleri ileri sürdüğünü görmekteyiz: İbnü'l-Enbârî'ye göre وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ sözünden sonra vakf yapmak uygun değildir, vakf-ı kabihtir. Çünkü bu kısmın, sonrasında gelen بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ sözündeki ما ile sıla-mevsul yönünden ilişkisi vardır.⁹² en-Nehhâs, el-'Ummânî, el-Uşmûnî gibi âlimler de aynı ilişkiyi gözeterek burada vakf yapılmayacağını açıkça ifade etmektedirler.⁹³ el-Hebtî'nin sistemini esas alan Tunus baskısı mushafta da burada vakf alameti yoktur.⁹⁴ ed-Dânî ve el-Ensârî⁹⁵ buradaki vakf durumuyla alakalı herhangi bir şey zikretmemektedirler.⁹⁶ Buradan her iki müellifin de esasen söz konusu yerde vakf yapılmayacağı görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır, çünkü vakf yapılacağını söylememişlerdir. İşin ilginç yanı es-Secâvendî de aslında burada herhangi bir görüş belirtmemiştir.⁹⁷ Ancak es-Secâvendî'nin sistemini yansıtan mushaflarda burada vakf-ı lâ bulunmaktadır.

Ayet-i kerimeyle alakalı verdiğimiz bu bilgilerden yola çıktığımızda, müelliflerin neredeyse tamamının bu kısımda vakf yapılmayacağı görüşünde olduklarını söyleyebiliriz. Bizim mushaflarımızda söz konusu yerde ﷲ işareti bulunmaktadır. Ancak es-Secâvendî kendi eserinde bu ayetteki söz konusu yerde hiçbir görüş zikretmemekte ve dolayısıyla herhangi bir işaret de kullanmamaktadır. es-Secâvendî'nin bizim bu çalışmada esas aldığımız her iki eserinde de böyle bir görüş olmadığı gibi bu eserlerin tahkikini yapan müellifler diğer nüshalarında da böyle bir durumdan bahsetmemektedirler.⁹⁸ Fakat bugün elimizdeki mushaflarda burada ﷲ işareti mevcuttur. Dolayısıyla bu durum, bizde, ﷲ işaretinin bu tür yerlere es-Secâvendî adına daha sonradan eklendiği kanaatini uyandırmaktadır.

92 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, I, s. 497. İbnü'l-Enbârî buradaki ما yı ism-i mevsûl olarak değerlendirmektedir. Bu görüşte olan başka âlimler de olmakla beraber (bkz: ed-Dervîş, *İrab'ul-Kur'an*, I, s. 46; ed-De'âs, *İrabu'l-Kur'an*, I, s. 11.) bir çok müellif bu ما yı masdariyye olarak kabul etmiştir (daha geniş bilgi için bkz: es-Semin el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, I, s. 131; Sâfi, *el-Cedvel*, I, s. 50). Fakat her iki şekilde de -öncesiyle alakalı olması bakımından- bizim açımızdan sonucu değiştirmez.

93 en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-i'tinâf*, s. 38; el-'Ummânî, *el-Mürşid fi'l-vukûf*, s. 141; el-Uşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, s. 33.

94 *Kur'an-ı Kerim* (Tunus baskısı), s. 4.

95 el-Ensârî, *el-Maksad*, s. 33.

96 ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 160.

97 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, s. 183; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 128.

98 Bkz: es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, s. 183; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 128.



Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Madem ki es-Secâvendî'nin kendisi burada herhangi bir işaret kullanmamaktadır, o hâlde mushaflarımızda es-Secâvendî'nin tercihlerini kullanıyorsak bu alametin buradan kaldırılması gerekmektedir. Zira kendisinin böyle bir ifadesi yoktur. Dolayısıyla bu işaret kaldırıldığı zaman es-Secâvendî'nin doğru tercihi mushaflarımıza yansıtılmış olacaktır. Yok eğer burada illa bir işaret olacaksa o zaman da bu işaret ﻻ işareti olmamalıdır. Çünkü bu işaretin anlamı buraya uymamaktadır. Zira söz konusu yer İbn Amir kıraatinde ayet sonu olarak kabul edilmektedir. Başka bir kıraatte ayet sonu kabul edildiğine göre demek ki şu veya bu taktirle mana tamamlanmaktadır. Tamamlanmasa bile, kıraatlerin belli senetlerle rivayet edildiği ve mütevatir olduğu göz önünde bulundurulduğunda, İbn Amir kıraatine göre buranın ayet sonu olması bir açıdan tevkîfi olacaktır. Yani her hâlükarda burada vakf yapılabilecektir. Bu durum dikkate alındığında, söz konusu yere, durulduğunda da mananın bozulmadığını gösteren (es-Secâvendî'ye göre) ز, ج, ط veya ص gibi bir işaret konulabilir. Hatta bu tercih es-Secâvendî'nin benzer yerlerdeki tercihlerine de daha uygun olacaktır. Zira es-Secâvendî bu tür yerlerde "Vakf caizdir." anlamına gelen benzer işaretleri kullanmıştır. Mesela yalnızca Bakara suresindeki ayet sonu bakımından ihtilafı yerlerin tamamını inceleyecek olursak; örneğin 114. ayetteki الخائفين kelimesini Kıraat'te Basralılar ayet sonu olarak kabul ederler⁹⁹ ve es-Secâvendî buraya ط işareti koymuştur.¹⁰⁰ Aynı surenin 179. ayetinde Medine ve Mekkeliler الألباب kelimesini ayet sonu olarak kabul ederler,¹⁰¹ es-Secâvendî buraya herhangi bir işaret koymamıştır.¹⁰² Yine aynı surenin 219. ayetteki ينفقون kelimesinden sonra Mekkeliler ve Medineliler ayetin bittiğini kabul eder¹⁰³ ve es-Secâvendî buraya ط işareti koymuştur.¹⁰⁴ Aynı şekilde 235. ayetin معروفا kelimesinde Basralılar ayetin bittiğini kabul ederler¹⁰⁵ ve es-Secâvendî bu görüşe uygun olarak buraya da ط işareti koymuştur.¹⁰⁶ Yine Âyetül-kürsî diye bilinen 255. ayetin الحي القيوم sözünden sonra Medine, Mekke ve Basralılar ayetin

99 Müslim, *et-Tefsîru'l-mevdû'i*, I, s. 25.

100 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, s. 230.

101 Müslim, *et-Tefsîru'l-mevdû'i*, I, s. 25.

102 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, s. 270.

103 Müslim, *et-Tefsîru'l-mevdû'i*, I, s. 25.

104 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, s. 300.

105 Müslim, *et-Tefsîru'l-mevdû'i*, I, s. 25.

106 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, s. 314.



bittiğini kabul ederler¹⁰⁷ ve es-Secâvendî buraya ج işaretini koymuştur.¹⁰⁸ Son olarak 257. ayetteki الظلمات kelimesinden sonra Medineliler ayetin bittiğini kabul ederler¹⁰⁹ ve es-Secâvendî buraya da manaya uygun olarak ط işaretini koymuştur.¹¹⁰ Açıkça görüldüğü üzere, benzer yerlerde manaya uygun olarak işaret koyan es-Secâvendî'nin bu ayette tamamen farklı bir işaret koyması dikkat çekmektedir. Çünkü yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere es-Secâvendî aslında böyle bir işaret koymamıştır. Bu işaret muhtemelen daha sonraki âlimler veya müstensihler tarafından ve belki de Asım'ın kiraatteki tercihini yansıtmak amacıyla mushafa eklenmiş ve zamanla sanki es-Secâvendî'nin diğer yerlerde çokça kullandığı ل işaretlerindenmiş gibi algılanmıştır. Kanaatimizce en doğrusu bu işaretin kaldırılması ve bu tür yerlere herhangi bir işaret konmamasıdır. Burası Fâtiha suresindeki gibi değildir. Fâtiha suresi çok okunduğu için ve uygulama artık yerleştiği için, ayrıca mezhep imamımız Ebû Hanîfe de bu görüşte olduğu için orada durum farklı değerlendirilebilir. Ancak burası öyle değildir ve buradaki işaret tamamen kaldırılabilir. O takdirde hiçbir kafa karışıklığına ve uyumsuzluğa yol açılmamış olacaktır. Çünkü mushaflarımızda ayet sonları zaten bellidir ve Asım'ın kiraatteki tercihlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla burada yeniden "Durmayın, bize göre ayet sonu değil!" anlamındaki bir ikaza gerek yoktur.

Benzer örnekler Nisâ 4/173, Ra'd 13/18 ve Vâkıa 56/46 ve Nûh 71/23. ayetlerde de bulunmaktadır. Bu ayetlerde farklı bir kiraate göre ayet sonu olan noktalarda es-Secâvendî'nin sistemini yansıttığı bilinen mushaflarda vakf-ı lâ işaretini bulunmasına karşın es-Secâvendî'nin kendi eserinde hiçbir görüş veya hüküm yer almamaktadır.¹¹¹ Konu anlaşıldığı için biz bu ayetleri

107 Müslim, *et-Tefsîru'l-mevdû'i*, I, s. 25.

108 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, s. 327.

109 Müslim, *et-Tefsîru'l-mevdû'i*, I, s. 25.

110 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, I, s. 331.

111 Yalnızca Nisâ 4/73. ayette es-Secâvendî'nin eserinin bir nüshasında ل işaretini bulunurken (bkz: es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, II, s. 443. Ancak bu eserin muhakkiki başka bir nüshada burada herhangi bir işaret bulunmadığı bilgisini de eklemektedir) diğer nüshasında ط işaretini bulunmaktadır (bkz: es-Secâvendî, *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 180. Bu eserin muhakkiki diğer iki nüshada da burada aynı işaretin bulunduğu bilgisini eklemektedir). Diğer ayetlerin hiçbirisinde es-Secâvendî herhangi bir görüş zikretmemiştir. Bkz: es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, II, s. 615, 993, 1052;a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 247, 428, 458.

teker teker incelemeyi zaid görüyor, araştırmacıları eserlerin münderecâtına havale ederek bu faslı kapatıyoruz.

b. Herhangi Bir Pratik Faydası Tespit Edilemeyen ve Çoğunlukla Kafa Karışıklığına Yol Açan Bazı Kullanımlar

es-Secâvendî'nin sistemini mushaf üzerindeki uygulama yönüyle incelediğimizde ﷲ işaretinin kullanıldığı yerlerin bir kısmında aslında herhangi bir işaret kullanılmasına ihtiyaç olmadığı kanaati uyanmaktadır. Zira bu tür yerlerde zaten söz doğal seyriyle devam etmektedir. Vakf meselesini daha üst bir bakış açısıyla değerlendirdiğimizde, özellikle vakf-ı ıztırâri konusunu dikkate alacak olursak Kur'an-ı Kerim'in her ayetinin pek çok kelimesinde bu tür bir vakftan söz etmek uygun olabilir. Neticede bu tür vakf mücbir sebeplere binaen ortaya çıkan vakftır. Bunda herhangi bir standart ortaya koymak veya konuyu belli kıstaslara bağlamak her şeyden önce meselenin özüne terstir. Zira okuyucu nefesi yetmediğinde veya başka herhangi bir mücbir sebeple herhangi bir yerde ister istemez vakf yapmak zorunda kalmaktadır. Dolayısıyla bahse konu edindiğimiz husus vakf-ı ıztırâri kapsamına girmez. Bizim aşağıda anlatacağımız ve 'zaid olması, kafa karışıklığına ve işaret kalabalığına yol açması' yönüyle eleştirdiğimiz bazı ﷲ işaretleri, buldukları yerlerde es-Secâvendî'ye göre bir anlam ve mesaj ifade etmektedir denebilir. Bu mesaj muhtemelen *"Her ne kadar vakf-ı ıztırâri açısından söylenecek bir şey olmasa da, onun dışında vakf yapmak zorunda kalırsan burada durma, çünkü burada söz bitmemiştir, mümkünse burayı vasl yaparak devam et, ya da en azından burada sözün bitmediğini bil!"* şeklindedir. Ancak o takdirde de yine sonuç aynı kapıya çıkmaktadır. Bu işaretin olması veya olmaması sonucu değiştirmez. Çünkü ıztırâri vakfı bir kenara koyduğumuzda geriye ıztırâri olmadan fakat bir tercihe dayanarak durulması hususu kalmaktadır. Yani *"Duracağın zaman buraya dikkat et, burada durursan mutlak olarak devamından ibtida yapamazsın, burayı her hâlükarda vasl ile okumalısın!"* mesajı kalır. Bu mesajın verilmesi ilk bakışta doğru ve faydalı gibi görünmektedir. Fakat fiili olarak düşündüğümüzde, örneğin bir okuyucu ayet içerisinde ﷲ olan bir yere gelip dursa, burada ﷲ olduğunu gördüğünde ve ﷲ işaretinin manasını düşündüğünde öncesindeki uygun bir yerden ibtida yapacağı gibi ﷲ olmasa da aynı şeyi yapacaktır. Çünkü uygun vakf yerleri dışında keyfi olarak vakf yapılmayacağı ilkesel olarak bilinen bir husustur. Bizim "herhangi bir pratik faydası olmayan ve gereksiz yere kafa karışıklığına yol açan" derken kastettiğimiz şey budur. Zira o işaret olsa da olmasa da okuyucu mecbur kalınca



orada durmaktadır ve işarete bakarak değil zaten geriden alması gerektiğini bildiği için geriden almaktadır. Dolayısıyla bu işaretin olması sonucu değiştirmemektedir. Hatta bazen yanlış anlaşılmalara bile sebebiyet vermektedir. Kur'an pratiği veya okuma esasları hakkında teorik bilgisi olmayan pek çok okuyucu bu işaretlerin tamamını vakf yeri zannedip durmakta, dolayısıyla vakf yapılmaması için dikkat çekilirken tam tersi bir sonuç ortaya çıkabilmektedir. Bu hatayla pek çok ders ortamında sürekli karşılaşılmaktadır. Bazen de bu işarete vakf yapmamış olmak için daha uygunsuz yerlerde vakf yapma tehlikesine düşülmektedir.¹¹² Hâlbuki o işaret orada hiç olmasaydı kimsenin de dikkatini çekmeyecek, diğer bütün yerlerde nasıl okunuyorsa orada da o şekilde okunup devam edilecekti. Vakf yapılacaksa öncesinde uygun bir yerden ibtida yapılacaktı. Bu sebeple biz birçok ﷻ işaretinin bu açıdan gerekli olmadığını, bazı önemli yerlerde farklı mesajlar verilmesi açısından kullanılabileceğini ancak bu işaretin bizim mushaflarımızda çok sıklıkla kullanıldığını ve bunun uygun olmadığını düşünüyoruz.

Ayrıca şunu da belirtelim ki; es-Secâvendî'nin konuyla ilgili eserinde birçok yerde vakf-ı memnû' anlamında bu işareti kullandığı doğrudur. Ancak kanaatimizce bu fotoğrafın iyi okunması gerekmektedir. Bir müellifin bir ilme has yazılan eserinde her noktayı ayrıntılı şekilde ele alması normaldir. Yani es-Secâvendî yeri geldikçe vakfla alakalı bilgi vermekte, mümkün olduğu kadar detaya girmekte, bu esnada vakf yapılmaması gereken yerleri de göstermektedir. Ancak bu durum ilgili esere has bir durumdur. Orada yazılı olan bütün bilgilerin mushaf üzerine taşınması gerekmez. es-Secâvendî yeri geldikçe vakfla ilgili durumları belirtirken bu tür yerlerde de bilgi vermiş, bir sebeple vakf için uygun olmayacağını zikretmiştir. Bu görüşlerinin tamamının mushaf içerisine taşınması ve metne işlenmesi bizim kanaatimize göre doğru bir uygulama değildir. Zira es-Secâvendî dışında da pek çok müellif eserlerinde vakfın uygun olmadığı yerleri göstermişler, buralarda gerekli izahları yapmışlar ancak onların bu görüşleri herhangi bir mushafta her açıklama yaptıkları yere işaret olarak taşınmamıştır. Örneğin, günümüzde Medine baskısı mushaflara bakıldığı zaman vakf-ı memnû' anlamında kullanılan hiçbir ﷻ işareti yoktur. Bu mushafın vakf alametlerinin tespiti için çalışan komisyon hiçbir yerde vakf-ı memnû' olmadığını mı kabul etmektedir ki

112 İbnü'l-Cezerî bu konuda yine Fâtiha 1/7. ayeti örnek göstererek bazılarının صراطاً صراطاً sözünden sonraki ﷻ işaretinde vakf yapmış olmamak için صراطاً صراطاً غير الشكلindeki kabih duruşlarını eleştirmektedir. İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, I, s. 234.

mushaf üzerine bunları taşımamışlardır? Veya onların çoğunlukla görüşlerinden istifade ettikleri en-Nehhâs, İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî gibi âlimler hiçbir yerde vakf-ı memnûdan söz etmemekte midir? Elbette ki böyle değildir. Gerek o komisyon, gerek en-Nehhâs, İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî veya diğer bütün vakf-ibtida âlimleri yeri geldikçe vakfın uygun olmadığı yerleri mutlaka izah etmişlerdir. Kaldı ki bu tür yerler için cumhurun literatüründe *vakf-ı kabih* isminde müstakil bir tür bile ortaya konmuştur. Müelliflerimizin konuyla ilgili eserleri bu izahlarla doludur. Ancak hiçbirinin bu görüşleri mushafların üzerine işlenmemiştir. Çünkü bu tür yerler hem sayı bakımından çoktur, hem de hiçbir işaret konmadığı zaman zaten vakf bakımından uygun bir yer olmadığı zımnen ortaya çıkmış olmaktadır. Dolayısıyla dikkat çekme maksadıyla da olsa bu tür yerlere √ işareti konması kanaatimizce mushaf içerisinde gereksiz bir kalabalık ve kafa karışıklığına sebebiyet verebilecek bir tutumdur. En iyisi bu tür yerleri eserlerin münderecâtına havale ederek mushaf yazısını mümkün olduğu kadar sade ve anlaşılır bir sistemle sunmaktır.

Ayrıca eleştirdiğimiz bu yöntemle hareket edildiği zaman şu an mushaflarımızda √ işareti bulunmayan pek çok yere de işaret koymak mümkün olacaktır. Bunun bir ölçüsü olmayacaktır. Zira biz de es-Secâvendî'nin mantığına göre pek çok ayette aynı uygulamayı yapabilir, daha başka birçok yere √ işareti koyabiliriz. Hatta bir önceki başlıkta geçmişte bunun yapıldığına dair örnekler de verilmişti. Ancak bu doğru değildir. Bize göre bu işaret özel bir durumu olan ve daha önemli mesajların verilmek istendiği yerlerde (anlama büyük bir etkisi olan ve kesinlikle vakf yapılmaması gereken yerler) kullanılmalı, bunun dışında kalan yerlerde işaret sadeliği muhafaza edilmelidir. Aşağıda Bakara ve Yâsîn sureleri örneğinde bir inceleme yapılmıştır. Bu örneklerde de görüleceği üzere söz konusu işaret pek çok yerde zaid durmakta, kaldırılmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

Türkiye'de basılan mushaflardan Bakara suresindeki √ işaretlerini araştırdığımızda, bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla ayet sonlarındakiler hariç toplam 46 yerde bu işaretin bulunduğunu görmekteyiz. Söz konusu işaretin bulunduğu noktaları mana bakımından incelediğimizde bunların çok azı hariç neredeyse tamamının zaid olduğu, konulmasına ihtiyaç olmadığı ve kaldırıldığı zaman hiçbir eksiklik meydana getirmeyeceği kanaatindeyiz. Aşağıda birkaç örnek ayet sunulduktan sonra suredeki diğer ayetlerin yalnızca ayet numarası verilerek geçilecektir.



Bakara 2/10¹¹³: Bu ayette iki yerde لا işaretini bulunmaktadır. Bunlardan birincisi قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ sözünden sonra, diğeri ise وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ sözünden sonradır. Birinci işaretin bulunduğu yeri mana bakımından düşündüğümüzde ise burada لا işaretinin bulunmasına gerçekten ihtiyaç yoktur. Zira buna benzer lafzî irtibatlar Kur'an-ı Kerim'in yüzlerce ayetinde mevcuttur. Benzer her irtibatın bulunduğu yere bir işaret koymaya kalkarsak mushaflarımızı işaretten geçilmez duruma gelir. Ancak ikinci işaretin bulunduğu yer kıraat ihtilafı bakımından bir nükteyi veya bilgiyi ifade etmektedir ki o da "Burası başka bir kıraatte ayet sonu olmasına rağmen Asım kıraatine göre ayet sonu değildir, buna dikkat edilmelidir." mesajı olabilir. Bu tür kullanımlar yukarıda zaten değerlendirilmişti. Biz bu ve buna benzer özel durumları işaret edenler dışında diğer لا işaretlerinin kaldırılması gerektiğini düşünüyoruz.

Bakara 2/11¹¹⁴: Bu ayette وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ sözünden sonra لا işaretini bulunmaktadır. es-Secâvendî burada yaptığı açıklamada devamında gelen وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ sözünün قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ cevabı olduğunu ve şart-cevap birlikteliğini muhafaza açısından burada vakf yapılmaması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹⁵ Evet, bu izah burada vakf olmayacağını belirtmesi açısından doğru ve uygun bir izahıdır. Ancak bunun işaret olarak mushafta yer alması ne kadar gereklidir? Ayrıca her şart-cevap ilişkisi olan yere bir işaret konması gerekir mi? O taktirde mushaf baştan sona kadar لا işaretiyle dolup taşacaktır. Çünkü neredeyse her ayette ya mübteda-haber, ya şart-cevap, ya sıfat-mevsuf veya buna benzer başka birçok açıdan lafzî bir irtibat ve kopmaz bir ilişki mutlaka mevcuttur. Eğer hepsinde 'burada vakf yapılmaz' anlamında dikkat çekme maksatlı bir işaret koyacak olsak bunun sonu gelmez. Kaldı ki es-Secâvendî de her ayette buna temas etmemiştir. Örneğin yukarıdaki ayetten iki ayet sonra gelen ve dil mantığı ve yapısı açısından aynı olan Bakara 2/13. ayette¹¹⁶ hiç böyle bir izaha girmemiş ve herhangi bir işaret de koymamıştır. Söz konusu ayette de كَمَا آمَنَ النَّاسُ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ

113 "Kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını dâbâ da îlerletti. Bu yalancılık (ve samiyetsizlikleri) sebebiyle bunlara gayet acı bir ceza vardır."

114 "Ne zaman onlara: 'Yeryüzüne fesat saçmayın!' denilse 'Biz sadece barışçuyuz, ortalığı düzeltmekten başka işimiz yok!' derler."

115 es-Secâvendî, 'İlelül-vukûf', I, s. 183.

116 "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَظُنُّونَ : Ne zaman onlara: 'Şu güzel insanların iman ettiği gibi siz de iman edin.'

şart cümlesi ve devamında gelen *قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ* onun cevabıdır. Ama burada şart cümlesiyle cevabın arasının açılmamasını ikaz mahiyetinde herhangi bir işaret yoktur. Şimdi, burada birkaç ihtimal ortaya çıkmaktadır: Birincisi ya bu ayet es-Secâvendî'nin dikkatinden kaçmıştır ki bu mümkün değildir. İkinci ihtimal es-Secâvendî ilk başlarda ilke olarak bunlardan bahsetmiş ancak daha sonra gelen ayetlerde bunu tekrardan kaçınmıştır ki bu da mümkün değildir. Zira daha sonra gelen pek çok ayette bu durum tekrar edip durmaktadır. Örneğin, hemen peşinden gelen Bakara 2/14. ayette¹¹⁷ yine aynı mantık işletilmiş ve es-Secâvendî burada da şart cümlesi olan *وَإِذَا قَالُوا إِنَّا لَنُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا وَلَكِن نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ* ile arasının açılmamasına dikkat çekmiştir. Hatta ilginç olanı aynı ayet içerisinde bile zahiren bir çelişki yaşanmasıdır. Zira bu ayetin baş tarafında *وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا* sözü kendi içerisinde şart-cevap ilişkisi barındırmaktadır. Ancak es-Secâvendî burada *وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا* sözünden sonra *لَا* işareti kullanmamış, fakat aynı mantık olan yukarıdaki ayetlerde *لَا* işareti kullanmıştır.

Örneklere de açıkça görüldüğü üzere peşpeşe gelen ve hepsinde şart-cevap ilişkisi bulunan bu ayetlerin bir kısmında vakf-1 memnû'dan sözedilip *لَا* işareti de mushaftaki yerine eklenirken diğerlerinde hiç böyle bir bahis yoktur ve mushaflarımızda buralarda herhangi bir işaret de yoktur. Buradan ortaya çıkan tablonun doğru değerlendirilmesi bizi doğru bir bakış açısına ve sonuca ulaştıracaktır kanaatindeyiz. Bize göre es-Secâvendî buralarda kendisince doğru olanı yapmış ve vakf bakımından hükmü belirtmiştir. Her ne kadar arada benzer yerlerde söz söylememiş olsa da onlar bir çelişki veya nakısa değildir. Sonuçta bir hükmün illeti beyan edilmiştir. Bu illet birliği olan her yere kıyas yoluyla aynı hüküm verilebilir ki zaten öyle de olmuştur. Ancak burada es-Secâvendî'nin bu konudaki görüşlerinin, yani her "Vakf uygun değil." dediği yerin mushafta işaretlenmesi yanlıştır. Bizim itiraz ettiğimiz nokta burasıdır. Bu yanlışı es-Secâvendî'den sonra gelenler ihdas etmişler, yüzeysel bir bakış açısıyla hareket ederek müellifin vakf-1 lâ'dan

denilse 'Yani o beyinsizlerin inandıkları gibi mi inanalım?' derler. Asıl beyinsizler kendileridir de farkında değiller."

117 *وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ* : Bunlar iman edenlerle karşılaştıkları vakit 'Biz de müminiz.' derler. Fakat şeytanlarıyla başbaşa kaldıklarında da: 'Emin olun, biz sizinle beraberiz, biz onlarla alay ediyoruz.' derler."



bahsettiği yerlere √ işareti koymuşlar, bahsetmediği yerlere koymamışlardır. Yani müellifin maksadını değil ifadelerini uygulamaya koymuşlardır. (Hatta bazıları müellif tam karşıt görüş bildirmesine rağmen √ işareti koymuşlardır ki Yâsîn 36/35. ayetteki √ böyledir. Bunun başka örnekleri de mevcuttur) es-Secâvendî'nin sistemine muvafakati onun koyduğu müşahhas remzlere muvafakat olarak algılamışlardır. Dolayısıyla eserde kendisinden bahsedilen vakf-ı lâ'lar mushaftaki yerlerine işaretlenmiş, bahsedilmeyen yerlerde ise -mantık uysa da- herhangi bir tasarrufta bulunulmamıştır. Hâlbuki bir sisteme tabi olma o sistemi ortaya koyan müellifin yalnızca işaretlerine tabi olmaktan ibaret değildir. Mantık ve maksadına mutabık hareket etme daha önemli bir muvafakattir.

Ezcümle, kanaatimizce bu tür yerlerde herhangi bir işaret olmaması kâfidir. Yani es-Secâvendî eserinde burada bir hükümden bahsetti diye biz her hükmün işaretini mushafa yansıtmak zorunda değiliz. Olmasında ne mahsur var denecekse bunun karşılığında olmamasında ne sakınca var tavrı benimsemek gerekir ki bu da ilmî bir tutum olmaz. Bu tür tercihler fayda ve zararları iyi hesap edilerek yapılması gereken uygulamalardır. Çünkü burada söz konusu Kur'an yazımı, yani Mushaf'tır. Bu tür konularda bireysel tasarruftan ziyade cumhur görüşü ve ictihad bakımından en doğru ve münasip tavrı esas alınmalıdır. İlke olarak bizim genel ölçümüz şudur: Mushaf üzerine koyduğumuz her nokta, her sembol, her işaret olmazsa olmaz veya çok önemli hükümler ifade etmeli, mutlaka bir boşluğu doldurmalı, bir ihtiyaca cevap vermeli, bir sorunu çözmeli, Kur'an okunması noktasında önemli bir katkı sunmalıdır. Aksi taktirde keyfi veya çok detay hususların mushaf yazısına taşınmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Mushaf yazısı gerek hat bakımından gerek noktalama veya sembolik işaretler bakımından ne kadar sade olursa o kadar doğru ve kullanıma elverişli olur kanaatini taşıyoruz.

Bakara suresinde yukarıda verdiğimiz örneğe uygun daha pek çok ayet vardır. Hatta bu örnekler baştan sona kadar bütün mushafta mevcuttur. Ancak mefhumun anlaşıldığını düşünerek ve sözü uzatmamak adına biz sadece ilgili ayetlerin numaralarını vermek suretiyle yetinmek istiyoruz. Bize göre Bakara suresi 2/ 20, 25, 33, 69, 89, 119, 120, 133, 145, 150, 156, 158, 159, 165 (2 adet), 174, 186, 187, 203, 204, 218, 222 (2 adet), 229, 249 (3 adet), 251, 257 (2 adet), 259, 262, 264 ve 266. (2 adet) ayetlerdeki √ işaretleri de aynı kapsama girmektedir. Bu ayetlerdeki ve bizim burada konu edinmediğimiz diğer ayetlerdeki √ işaretlerinin incelenerek ihtiyaç olmayan ve gereksiz



es-Secâvendî ve el-Uşmûnî bu iki yerde vakf yapılmayacağını söylemiş ve sebep olarak da bizim yukarıda belirttiğimiz gibi kafirlerin sözlerinin devam etmesini göstermişlerdir.¹²⁰ Bu ve benzer pek çok örnekte görüldüğü üzere âlimlerin zaten vakf yapılmayacak yerlerde herhangi bir görüş belirtmedikleri göze çarpmaktadır. İhtilaf konusu olan bazı yerler bunun dışında tutulabilir. Ancak genelde zaten vakf yapılmayacak bir yer ise orada söz söyleme gereği de duymamışlardır. es-Secâvendî'nin eseri ve tarzı ayrıntılı bilgi vermesi bakımından güzel ve tercihe şayandır. Vakf-ibtida âlimleri içerisinde en ayrıntılı bilgi veren müellifin es-Secâvendî olduğunu söyleyebiliriz. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu bilgilerin tamamının Mushaflara yansıtılmasına da gerek olmadığı kanaatindeyiz.

Yâsîn 36/47¹²¹: Bu ayette de benzer bir durum karşımıza çıkmaktadır. Ayetteki **اللَّهُ رَزَقَكُمُ اللَّهُ** sözünden sonra لا işaretini yer almaktadır. es-Secâvendî burada da vakf-ı memnû' hükmünü şart-cevap ilişkisi üzerine kurmuş ve devamında gelen **كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا** sözünün cevap cümlesi olmasından yola çıkarak bu iki cümlenin arasının açılmayacağını belirtmek üzere vakf-ı memnû' manasına gelen da işaret olmadıktan sonra vakf yapmaz. İşaret koyup kafa karıştırmaya gerek yoktur. Nitekim İbnül- Enbârî, en-Nehhâs işareti kullanmıştır.¹²² Bu noktada es-Secâvendî'ye katılan âlim yine el-Uşmûnî olmuştur ve burada vakf yapılamayacağını ifade etmiştir.¹²³ Daha önce benzer örneklerinde de ifade ettiğimiz üzere bu tür yerlerde herhangi bir işaret kullanılmasına gerek yoktur. Burada vakf yapılamayacağı zaten açıktır. Manasını bilen de bilmeyen de burada işaret olmadıktan sonra vakf yapmaz. İşaret koyup kafa karıştırmaya gerek yoktur. Nitekim İbnül-Enbârî, en-Nehhâs, ed-Dânî, el-'Ummânî ve Zekeriyâ el-Ensârî gibi âlimler burada da herhangi bir görüş belirtmemişlerdir.¹²⁴

120 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, III, s. 844; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 355; el-Uşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, s. 319.

121 **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ** : *Onlara ne zaman: 'Allah'ın size lütfettiğinden, siz de muhtaçlar için harcayın.' denilse, kâfirler müminlere şöyle derler: 'Siz kalsa Allah'ın dilediği takdirde bol bol rızıklandıracağı kimseyi doyurmak bizim mi işimiz? Siz, böyle ne sapık düşünürsünüz!'*

122 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, III, s. 848; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 357.

123 el-Uşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, s. 320.

124 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, II, s. 853; en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-i'tinâf*, s. 581; el-'Ummânî, *el-Mürşid fi'l-vakf*, II, s. 595; ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakfi*



Yâsîn 36/35¹²⁵: Bu ayette لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ sözünden sonra vakf-ı lâ bulunmaktadır. Genel olarak ayetin وَمَا عَمِلْتُمْ أَيَّدِيهِمْ bölümüne iki farklı mana verilmiştir: Birincisi buradaki و harfini atıf ve ما harfini de mevsûle sayarak “*Ta ki, onların meyvelerinden ve elleriyle bunlardan imal ettiklerinden yesinler...*” şeklindedir. Birçok meal yazarı bu manayı tercih etmektedir. Diğer bir mana ise buradaki و harfini vâv-ı hâliye me’yı ise nâfiye kabul ederek “*Ta ki onun meyvelerinden yesinler. Ki O meyveleri onlar yapmadıkları hâlde...*” şeklindedir. Bazı meal yazarları da bu manayı tercih etmişlerdir. Siyak-sibak açısından sözün kullanımına, vurguya ve bu ayetler grubunda verilmek istenen mesaja bakılırsa biz de bu ikinci mananın daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. es-Secâvendî bu ayette, eğer لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ sözünden sonra gelen وَمَا عَمِلْتُمْ أَيَّدِيهِمْ kısmındaki ما mâ-i nâfiye (olumsuzluk edatı) olarak değerlendirilirse ثَمَرِهِ üzerinde vakf-ı mutlak olacağını¹²⁶, mâ-i

ve'l-ibtidâ, s. 473; el-Ensârî, *el-Maksid*, s. 320.

125 “لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلْتُمْ أَيَّدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ” : *Ta ki onun meyvelerinden yesinler, O meyveleri onlar yapmadılar, Hâlâ şükretmez mi onlar?*”

126 es-Secâvendî'nin konuyla ilgili elimizdeki her iki eserinde de burada ط işareti bulunurken her nasılsa mevcut mushaflarımızda burada ل işareti bulunmaktadır ki bizim de bu çalışmamızda esas aldığımız işaret budur. Bu durum akıllarda bazı soru işaretleri oluşturmaktadır. Acaba Mushaflarımıza bu işareti koyanların istifade ettikleri başka bir nüsha mı mevcuttur ve orada ل işareti mi kullanılmıştır? Eğer öyleyse buna benzer başka örnekler de mevcut mudur? Ya da daha sonra birileri es-Secâvendî'ye rağmen onun izahını esas alarak veya başka bir saikle bu işaretin türünü değiştirmişler yahut kendi ictihadlarıyla böyle bir uygulamaya mı gitmişlerdir? Gördüğümüz kadarıyla elimizdeki eserlerin muhakkikleri genelde diğer nüshalardaki farklılıklara da işaret etmektedirler. Fakat burada herhangi bir farklılığa temas etmemişlerdir. Dolayısıyla nüsha farkı ihtimali yok gibi görünmektedir. Muhtemelen daha sonraki dönemlerde bazıları tarafından çeşitli saiklerle bu ve buna benzer yerlerdeki bazı işaretler değişmiştir. Çünkü; örneğin çalışmamızda da konu edindiğimiz ve aynı surenin 75. ayetindeki ل işaretinde de anlam bakımından illet aynıdır ve es-Secâvendî orada ل işaretini kullanmaktadır. Bunun gibi örneklerle kıyasla daha sonra gelen müellifler benzer yerlerde aynı uygulamaya gitmiş olabilirler. Biz yukarıdaki ayette şu veya bu şekilde başkaları tarafından konulan ل işaretinin es-Secâvendî'nin izahına kısmen mutabık olduğu kanaatindeyiz. Yani işareti ل olarak değiştirenler doğru yapmışlardır. Kanaatimize göre hiçbir işaret konmaması ise daha doğru bir uygulama olabilirdi. Çünkü es-Secâvendî'nin izahıyla vakf konusundaki hükmü (vakf-ı mutlak) birbirini tutmamaktadır. Belki de bir sehv söz konusu olmuştur ve bu sehv o günden bugüne kadar hem nüshalarda hem de mushaflarda aktarılagelmiştir. Ancak bu durum her yerde doğru sonucu vermeyebilir. Çalışmamız içerisinde zaman zaman temas



mevsûle olarak değerlendirildiğinde ise atıf yapılacağını ve burada vakf olmayacağını ifade etmektedir.¹²⁷ en-Nehhâs, el-'Ummânî, el-Uşmûnî, Zekerıyyâ el-Ensârî gibi âlimler de aynı görüşü ifade etmektedirler.¹²⁸ İbnü'l-Enbârî ve ed-Dânî ise burada herhangi bir görüş belirtmemişlerdir.¹²⁹ Ancak dikkatle incelendiğinde her iki görüşe göre de aslında burada da işaret olmadıktan sonra vakf yapmaz. İşaret koyup kafa karıştırmaya gerek yoktur. Nitekim İbnül-Enbârî, en-Nehhâs işaretinin kullanılmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü vâv harfi atıf da olsa hâliye de olsa burada vasl yapılması gerekecektir. Hatta hâliye kabul edilince vakf ihtimali tamamen ortadan kalkmaktadır. Muhtemelen bu duruma dikkat çekmek maksadıyla buraya bir vakf-ı lâ işareti konmuştur. Atıf kabul edilince ise burada vakf yapmaya zayıf bir ihtimal doğmaktadır ki yine de burada vasl vakftan evlâ olacaktır. Yani ﷲ işareti yine uygun değildir. Dolayısıyla buradaki ﷲ işareti aslında hükümsüz kalmaktadır. Çünkü her iki ihtimalde de vasl en güçlü tercih olmakta, dolayısıyla herhangi bir işaret koymaya ihtiyacı kalmamaktadır.

Sonuç olarak biz bu tür yerlerde herhangi bir işaret kullanılmaması gerektiğini, mushaflarımızda ﷲ işareti bulunan yerlerin büyük çoğunluğunun böyle olduğunu ve Mushaflarımızın bu açıdan baştan sona incelenerek bu tür ﷲ işaretlerinin kaldırılması gerektiğini düşünüyoruz.

2. Ayet Sonlarındaki Kullanımı

Ayet sonlarındaki vakf durumuyla alakalı âlimlerimiz arasında ihtilaf vardır. Bazı âlimler ayet sonlarında vakf yapmayı sünnet olarak görüp vakf-ı sünnet, vakf-ı mustahsen gibi isimlerle isimlendirmişlerdir. Bazıları ise bu konuda ayet sonunu değil lafız ve dolayısıyla manayı gözetmiş, güçlü bir lafzî veya manevî irtibat varsa ayet sonu olup olmamasına göre hareket etmeyip bu irtibatı esas almıştır. es-Secâvendî de ayet sonlarında manayı esas alan görüşü benimsemektedir. Dolayısıyla diğer yerlerde kullandığı işaretlerin neredeyse tamamını (vakf-ı mutlak hariç) genelde ayet sonlarında da kullanmıştır. Bu açıdan ﷲ ve diğer işaretler arasında bir fark yoktur. Ancak biz burada

ettiğimiz gibi, bu konunun başlı başına müstakil olarak araştırılması ve farklılıkların ortaya çıkarılıp ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir.

¹²⁷ es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, III, s. 846; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 356.

¹²⁸ en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-ittinâf*, s. 579; el-'Ummânî, *el-Mürşid fi'l-vakf*, II, s. 592-593; el-Uşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, s. 320; el-Ensârî, *el-Maksad*, s. 320.

¹²⁹ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, II, s. 854; ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 473.

üst başlık açısından vakf-ı lâ'yı incelediğimiz ve genellikle bu işaret diğer işaretlerden daha sık kullanıldığı ve zihinlerde bazı soru işaretlerine neden olduğu için yalnızca √ işaretini konu edinmeyi gerekli ve yeterli görüyoruz.

Söz konusu işaret genellikle es-Secâvendî'nin sistemini benimseyen mushaflarda kullanılmakta olup (İran Mushafı da teorik olarak bu sistemi benimsemesine rağmen ayet sonlarında √ işareti yoktur.) Medine baskısı gibi diğer mushaflarda yer almamaktadır. Hatta bu mushaflarda ayet sonlarında hiçbir işaret yer almaz. Muhtemelen bunun sebebi, söz konusu mushaflardaki vakf işaretlerini tespit eden komisyonların ayet sonlarında vakf yapmayı mustahsen kabul etmesi veya sade ve anlaşılır bir sistem uygulama istekleridir. Ancak Türkiye baskısı mushaflarda durum farklıdır. Bizim mushaflarımızda es-Secâvendî'nin sistemi uygulandığı için ayet sonlarında çeşitli işaretler bulunabilir. Bunlardan en sık kullanılanı √ işaretidir diyebiliriz.

Bu işaret ayet sonlarında genelde yalnız başına kullanılırken bazen de başka işaretlerle birlikte kullanılmıştır. Bu sebeple biz çalışmamızda bu durumu farklı başlıklar altında incelemeyi uygun buluyoruz.

a. Yalnız Başına Kullanımı

Kur'an ayetlerinin tertibinin tevkîfi olduğu ulemanın ittifakıyla sabit bir husustur.¹³⁰ Yani sıralama Allah (c.c.) tarafından belirlenmiştir. Bu itibarla ayetlerin birbirleriyle hem lafzî hem manevî açıdan kopmaz bir münasebeti vardır. Lafzî münasebet bazen zayıf bazen daha güçlü ilgilerle kurulabilirken manevî münasebet her zaman varlığını hissettiren bir husustur. Öyle ki bazı âlimler Kur'an-ı Kerim'in tamamının bir bütün hâlinde olduğunu ve başından sonuna kadar bu ilgi ve münasebetin devam ettiğini, hatta en sonu ile en başı arasında dahi bir münasebetin var olduğunu kabul ederler. Hatta bu alana mahsus müstakil bir ilim dalı dahi oluşmuştur. Tefsir ilmi içerisinde "siyak-sibak" adıyla bilinen ve temelde ayetler arasındaki münasebeti esas alan özel bir durumdan hareketle oluşan "*Münâsebâtul-âyi ve's-süver*" alanına ait pek çok eser kaleme alınmış, bu konuya önem veren müfessirler tefsirlerinde bunun pek çok örneğini vermişlerdir.¹³¹ Dolayısıyla ayet sonlarında vakf yapıp yapmama konusu bir yönüyle bu ilim dalını da ilgilendiren bir husustur.

¹³⁰ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 56; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul, 2008, s. 112.

¹³¹ Bu konuda daha geniş bilgi ve yazılan eserlerin geniş bir listesi için bkz: Mehmet Faik Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münâsebet*, DİB Yayınları, 2009,



Diğer taraftan Tefsir ilminde “Üslûbu’l-Kur’ân” dediğimiz Kur’an’ın konu ve olayları anlatırken kurduğu metin yapısı, dili kullanırken ona kazandırdığı îcaz yönü, edebî yönden taşıdığı yüksek belâgat ve fesâhat özellikleri, kelimeler ve cümleler arasındaki tenâsup ve akıcılık, seci’ vb. hususiyetler Kur’an-ı Kerim’in en önemli mucizevî özelliklerindedir. Ayrıca Kur’an bir kitap değil bir hitaptır, yani sözdür. Dolayısıyla Kur’an’ın bu söz mucizelerini ortaya çıkaran asıl dayanak onun sahifelerde yazılmış hâli değil dil ile okunan, telaffuz edilen, yani ‘tilavet’ edilen yönüdür. Bu tilaveti esnasında ortaya çıkan vakf-ibtida durumları Kur’an’ın bu mûciz ve mu’ciz yönünü gölgelememlidir. Bu durum âlimlerin ayet sonlarında vakf yapma meselesini tartışırken göz önünde bulundurdıkları en önemli hususlardan biri olmuştur. Bu sebeple olmalıdır ki es-Secâvendî, ayet sonlarında vakf yapmanın ayet sayılarını ortaya çıkarmak veya sünnete ittiba maksadıyla olmadığını ifade ettikten sonra, okuyuşun güzelliği açısından da bu gibi yerlerde vasl yapılması ve nazmın güzelliğinin muhafaza edilmesi gerektiğini söyler.¹³² İşte bu sebeple, birçok yerde ayet sonlarına “vakf-ı memnu” işareti olan √ işareti koymuştur.

Şunu ifade etmek gerekir ki, söz konusu √ işaretiyle alakalı yaptığımız genel incelemede, es-Secâvendî’nin bu işareti genellikle ayetler arasındaki kopmaz irtibatı esas alan “makta” anlayışına göre kullandığını görmekteyiz. Makta’ bir ayet öbeği, ayet grubu, pasaj, şeklen ayrı olmakla birlikte lafzen ve dolayısıyla manen bir grup oluşturan ayet kümesine denmektedir.¹³³ Bu ayet grubu arasında genellikle güçlü bir lafzî irtibat olur ki sıfat-mevsuf, sıla-mevsul, müstesna-müstesna minh, matuf-matufun aleyh, hâl-zî’l-hâl vs. gibi çok çeşitli şekillerde göze çarpar. İlgili ayetler sayı bakımından farklılık gösterebilir. Uzun ayetlerde genelde iki-üç ayeti geçmezken kısa ayetlerde bu sayı sekiz-on ayeti bulabilir. Dolayısıyla bu konuda belirli bir sayıdan bahsetmek veya sınırlamak mümkün değildir. Gerektiği şekilde ve gerektiği kadar ayet birleştirilmiştir. Genelde lafzî irtibat sonlanınca yahut konu değişince veya konu bakımından bir cevap cümlesi gelmeye başlayacağı noktalarda da √ işareti biter. Bu durum bütün mushaf boyunca tekrar eder.

Gerçekten de es-Secâvendî’nin sistemini incelediğimizde √ işaretinin ayet sonlarında sıkça kullanıldığını görmekteyiz. Bu durum -diğer başlık-

Ankara.

¹³² et-Tayyâr, *Vukûfu’l-Kur’ân ve eserubâ fi’t-tefsîr*, s. 38

¹³³ Makta’ kavramıyla alakalı bu çalışmada “Fâtiha suresi 7. ayet” incelenirken daha geniş bilgi verilmiştir.

larda yaptığımız gibi- örnek birkaç ayet verip de konuyu o ayetler üzerinden tartışmayı imkânsız hâle getirmektedir. Kaldı ki kanaatimizce buna gerek de yoktur. Çünkü bu işaretin ayet sonlarına neden konduğu bellidir. Bu da bir sonraki ayetle ve genellikle lafzî olan irtibatın kopmadığını göstermek içindir. Bu durumda biz ayet sonlarındaki √ işaretlerinin bir istatistiğini çıkarıp şu şu noktalarda böyle bir irtibat olmamasına rağmen es-Secâvendî buralarda √ işareti kullanmıştır demeyi çok detay ve zaid görüyoruz. Zira bu işaretin olduğu her yerde bir şekilde bir irtibattan söz etmek mümkündür. Velev ki bu irtibatın varlığı tartışmalı bile olsa neticede orası ayet sonu olduğu için vakf yapmakta da bir sakınca yoktur. Dolayısıyla burada konuyu genel ve ilkesel açıdan incelemek daha doğru olacaktır.

Yukarıda bu işaretin ayet ortalarındaki kullanım durumlarını incelerken, bizim kanaatimize göre bu işaretin kullanılmasına çoğu zaman aslında birinci dereceden ihtiyaç olmadığını, es-Secâvendî'nin ilgili eserinde ortaya koyduğu görüşleri kayıtsız şartsız mushaflara taşımak zorunda olmadığını, mushaflarımızda daha sade, anlaşılır ve uygulanması daha kolay bir sistem belirlenmesi gerektiğini ifade etmiştik. Aynı durum ayet sonlarında kullanılan √ işaretlerinin pek çoğu için de geçerlidir. Ancak ayet sonlarında kullanılan √ işareti ayet ortalarında kullanılanlara göre uygulamada daha az sorun teşkil etmektedir. Çünkü ifade edildiği gibi neticede orada ayet sonunu gösteren bir işaret de mevcuttur. Okuyucu ayet sonu olduğu için durmakla durmamak arasında daha kolay bir tercih yapabilmektedir ve genellikle de buralarda durulmaktadır. Yukarıda kısmen bu konudaki tartışma ve hükümler zikredilmişti. Okuyucu bu hükümlerden durumuna uygun olanı seçmekte muhayyer bırakılmıştır. Dileyen her ayet sonunda mutlak vakf yapar, dileyen vasl yapar. İşte asıl vasl yapmak istediğinde söz konusu √ işaretlerinin ehemmiyeti ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple biz ayet sonlarındaki √ işaretlerinin diğerlerine nazaran daha anlamlı ve faydadan hâli olmadığını düşünüyoruz.

Şurası muhakkak ki her okuyucunun ayetler arasında vasl yapmak istediği zaman doğru yeri bilmesi beklenemez. Özellikle genelini Arapça bilmeyen okuyucuların oluşturduğu bizim gibi toplumlarda bu işaretler zaman zaman önemli görevler üstlenmektedir. Örneğin; kısa ayetlerden oluşan bir sureyi namazda, özellikle teravih namazı gibi genellikle kıraati daha hızlı yapılan namazlarda okumak isteyen bir imamın, yahut ezber yapmaya çalışan bir hafızlık öğrencisinin, veya belli bir saat içinde okuduğu mukabeleyi bitirmesi gereken bir okuyucunun içinde bulunduğu durum gibi vasl yapmayı gerektiren



hâllerde, bu okuyucuların hangi ayetleri birleştireceğini kestiremediklerini, bir çok yerde bilgisiz ve kararsız kaldıklarını görmekteyiz. Hatta bazen bu birleştirmeler gerek lafzî açıdan gerek manen son derece yanlış şekillerde de uygulanmaktadır. İşte bu gibi durumlarda Mushaflarımızdaki ayet sonlarında bulunan √ işaretlerinden yardım alınabilir.

Ayetler arasında vasl yapılacağı zaman her ne kadar kesin ölçüler koymak zor olsa da bazı genel prensiplerden sözetmek mümkündür. Burada aslolan Arapça bilgisine dayalı olarak hareket etmektir. Bu bağlamda yukarıda örnekleri sayılan lafzî ilgileri birbirinden koparmamak esastır. Bununla beraber ses ve nefesin uygunluk durumu, ortama göre hareket etme (namaz içerisinde veya mukabele okurken vs.), okuyuş türü veya seyri gibi pek çok durum bu konuda belirleyici olmaktadır. Bu konuda başka ölçülerden de bahsedilebilir. es-Secâvendî'nin koyduğu işaretler hangi ayetlerin birbirine bağlanabileceği konusunda bize önemli bir avantaj sağlamaktadır. Arapça bilgisi olmayan okuyucuların bu işaretler yardımıyla vasl yapmaları daha kolay ve gerek lafız gerek mana açısından uygun düşmektedir.

Ancak aralarında √ işareti olan birkaç ayetin, nefes yetmemesi veya başka bir saikle tamamının değil de bir kısmının vasledilmesi gerektiği durumlarda tercihimizin nasıl olacağı konusu da zaman zaman gündeme gelmektedir. Hatta uygulamada en sık yapılan hata bu tür yerlerde olmaktadır. Vakf-ibtida ilmi içerisinde aslında bu konuda bize yardımcı olacak ilkeler de geliştirilmiştir. Vakf çeşitleri içerisinde dile getirilen vakf-1 izdivac türü bize bu konuda ışık tutmaktadır. Vakf-1 izdivac, birbirinin anlamını tamamlayan yerlerde verilen örneklerin sonunda durularak yapılan vakftır.¹³⁴ İbnü'l- Cezerî ve es-Suyûtî gibi âlimler aynı isimle bu tür bir vakftan bahsetmişlerdir.¹³⁵ Bu tür vakf okuyucunun Kur'an kültürünü, maharetini, bilincini gösteren bir durumdur. Kur'an kültürü olan okuyucular bu tür yerlerde zikrettiğimiz durumlara uygun hareket etmeye özen gösterirler. Örneğin, Şems suresini okuyan bir okuyucunun, bu surenin ayetleri arasında vakf-vasl tercihlerinde bulunurken bu yöne dikkat etmesi, hem mana bakımından hem de nazmın güzelliğini ortaya çıkarma açısından önemli bir husustur. Mesela bu surenin ayetlerini vakf-1 izdivac açısından gruplandığımız zaman وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (Güneş ve Ay birbirini tamamlar), إِذَا تَلَّهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (gündüz ve gece birbirini tamamlar), وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا

¹³⁴ Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 268.

¹³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 237; es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 184.

(gökyüzü ve yeryüzü birbirini tamamlar), وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (nefs ve onun tabiatı birbirini tamamlar), قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (kurtuluşa erenlerle hüsrana uğrayanlar birbirinin mukabilidir) şeklinde bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü üzere bu ayetler arasında tam bir münasebet söz konusu olup ikinci ayet birinci ayetin anlamını tamamlamaktadır. Bu tür örnekler çoğaltılabilir. Dolayısıyla aralarında √ işareti bulunan ayetleri bu açıdan değerlendirmek yerinde olacaktır.

Ayet sonlarında kullanılan √ işaretlerinin belki de en önemli faydası okuyuşun nerede sonlandırılacağı açısından yol göstermesindedir. Kıraat liteartüründe 'kat" diye isimlendirilen 'okuyuşu mutlak olarak bitirme, sonlandırma, tilaveti bitirme, okuyuştan çıkma' şeklinde tarif edebileceğimiz durumda bize yol göstermesi açısından √ işaretleri önemli fayda sağlar. Örneğin, bir okuyucu herhangi bir yerde veya namazda yahut mukabele okurken okuyuşunu nerede sonlandıracağı konusunda bu işaretlerden yardım alabilir. Yani √ işaretinin bulunduğu yerin devamıyla irtibatı olduğunu düşünerek o noktada okuyuşunu sonlandırmaz, devamıyla irtibatını koparmaz, daha ileride veya geride uygun bir yerde kıraatini sonlandırmayı tercih eder. Bu açıdan √ işaretleri okuyuculara kolaylık sağlar. Söz konusu işaretin kanaatimizce en önemli faydası budur. Ancak bu açıdan √ işaretinden istifade eden okuyucu sayısının ne oranda olduğu da ayrı bir meseledir. Kanaatimizce gerek hocalarımızın gerek öğrencilerimizin bu konudaki bilinci ve hassasiyeti yetersizdir.

Son tahlilde ayet sonlarında bulunan √ işaretlerinin önemli bir bağlayıcılığının olmadığını, lafız ve mana bakımından bize bir fikir verdiğini, uygulamada bu işaretlerden faydalanılarak vasl açısından daha doğru bir tercih yapılabileceğini söyleyebiliriz. Bu işaretlerin kaldırılıp kaldırılmaması konusunda ayrıca detaylı bir çalışma yapıp ortak bir karar verilmesi gerektiğine de inanıyoruz. Eğer ilke olarak ayet sonlarında herhangi bir işaret olmaması benimsenecekse -ki biz bunun da çok genellemeci bir yaklaşım olacağını, bazı faydalarının gözardı edilmiş olacağını düşünüyoruz- o zaman Medine baskısı mushafarda da olduğu gibi ayet sonlarına hiçbir √ işareti konmasına gerek kalmaz. Ancak vasl durumları da düşünülerek karar verilecekse o taktirde mevcut √ işaretlerinin tek tek gözden geçirilerek mana bakımından gerekli olanların muhafaza edilmesi uygun olur kanaatindeyiz.



b. Bazı İşaretlerle Birlikte Kullanımı

Mushaflarımızda bazen ayet sonlarında ﻻ işaretiyle beraber başka işaretlerin de bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin, bazı ayet sonlarında üç nokta ile beraber kullanılmış, bazılarında ص işaretini ile beraber veya uygun başka bir işaretle beraber kullanıldığı görülmüştür. Dikkatli düşünüldüğünde م, ط, ج gibi güçlü vakf işaretleriyle veya ع gibi konunun sonu olduğunu gösteren alâmetlerle beraber kullanılmasının mantıksız olacağı açıktır. Çünkü ﻻ işareti zaten vakf-ı memnu' manasında kullanılır. Dolayısıyla yukarıdaki işaretler mana bakımından ﻻ işaretiyle beraber kullanılmaya uygun değildir. Ancak قف, ق, ص, ز veya üç nokta gibi vasla daha güçlü imkân tanıyan işaretlerle beraber kullanılması makuldür. Uygulamada en çok üç nokta ve ص işaretiyle beraber kullanıldığı vakidir. Diğer işaretlerle birlikte kullanıldığına bizim araştırdığımız mushaflarda rastlanmamıştır.¹³⁶

Bizim bu başlık altında konu edineceğimiz husus özellikle ص işareti ile beraber kullanımımızdır. Çünkü üç nokta ile beraber kullanılmasında bir tezat yoktur. Hatta üç nokta ile beraber kullanılmasında vakf-ı mu'anaka açısından bir tercihte bulunmamıza yardımcı dahi olmaktadır. Yani hangisinde durup hangisinde geçmemiz gerektiği konusunda bir işaret verebilir. Dolayısıyla biz burada sadece ص işaretiyle beraber kullanılmasını konu edinmekle yetineceğiz.

ﻻ işaretinin ص ile beraber kullanımını yalnızca Tekvîr, Fecr ve Şems surelerinde karşımıza çıkmaktadır. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu üç sure dışında başka yerde kullanımını yoktur. Yaptığımız incelemeden ulaştığımız kanaate göre bu işaretlerin birlikte kullanılması zaman içerisinde yapılan eklemelerle meydana gelmiştir. Şöyle ki, es-Secâvendî'nin görüşlerine kısmen uygun olarak ﻻ işaretleri konmuştur.¹³⁷ Daha sonra başkaları tarafından aynı yerlere es-Secâvendî'nin diğer detay görüşlerini de yansıtmak maksadıyla bir de ص işareti eklenmiştir. Bunun en bariz örneği Şems suresi 14. ayette göze çarpmaktadır.¹³⁸ es-Secâvendî hiçbir yerde bu iki işareti

¹³⁶ Duhan suresinin 49. ayetinde ذق (ذق انك انت العزيز الحكيم) sözüden sonra ج ile beraber kullanımını vardır. Bizim tespitlerimize göre bu tek istisnadır. Ancak konuyu uzatmamak adına bu ayeti çalışmamızın dışında tutuyoruz.

¹³⁷ Kısmen uygun olduğunu düşünmemizin sebebi, bazı yerlerde es-Secâvendî'nin vakf-ı memnu'dan bahsetmemesine rağmen mushaflarımızda oralara ﻻ konulduğunu tespit etmemizdir. Bu tür yerler çalışmamızın ilgili başlıklarında zaman zaman gündeme getirilmiştir.

¹³⁸ Şems suresi örneği işlenirken bu ayetle ilgili geniş bilgi verilmiştir.

birlikte kullanmamıştır. Buna dair en küçük bir bilgi veya örnek de yoktur. Dolayısıyla bu başlık altında yaptığımız incelemede konunun bu yönü daima göz önünde tutulmalıdır. Bu uygulamanın genellikle kısa surelere denk gelmesi ise muhtemelen hem ayetlerin kısa ve atıfların çok olması, hem de bu surelerin halk tarafından daha çok okunması sebebiyle halka yardımcı olma düşüncesidir. Hatta biz başka yerlerde beraber kullanılan bazı işaretlerin bile zaman içerisinde farklı eller tarafından yapılan eklemeler sebebiyle oluşmuş olabileceğini düşünmekteyiz. Ancak bunu araştırmak farklı bir çalışmanın konusu olmalıdır. Biz burada sadece konuyu gündeme getirmekle yetinmek istiyoruz. Bizim kanaatimize göre hakikatte var olmadığı hâlde zaman içerisinde oluşmuş böyle bir durumun inceleme konusu yapılması ise, vakıada mushaflarımızda bu işaretlerin beraber kullanılıyor olması ve bu yönüyle araştırmamızın kapsamı içerisine girmesidir.

Tekvîr Suresi Örneği:

Bu surede bizim mushaflarımızda surenin ilk 7 ayetinin sonunda لا işareti ve ایşaretiyle beraber kullanılmış, 8. ayet olan وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ 8. ayetinin sonunda yalnız kullanılmıştır. 9. ayetinin sonunda ج ایşareti bulunmaktadır. Devamında 10. ayetten 14. ayete kadar ayet sonlarında yine لا ve ص işareti beraber kullanılmış, 14. ayetinin sonunda ise ط işareti kullanılmıştır.

Bu durumu kullanılan vakf işaretlelerinin manalarını göz önünde bulundurarak okumaya çalıştığımız zaman enteresan ve biraz da muğlak bir tabloyla karşılaşılıyor. Konuyla ilgili çevremizdeki alan uzmanlarıyla yaptığımız müzakerelerde aslında hiçbirinin zihninde net bir fikir olmadığı müşahade edilmiştir. Bazı hocalarımız burada ص işaretinin zaid olduğunu, aslında olmaması gerektiğini söylerken bazıları tam tersini düşünerek aslında لا işaretinin olmaması gerektiğini ifade etmiş, bazıları her ikisinin de aynı manaya geldiğini söylemişlerdir. Ancak ikinci ve aslında daha önemli olan bir sorun buradaki işaretlerden kastedilen mananın ne olduğudur. Bu konuda da zihinlerde birbirinden farklı anlamlar dolaşmaktadır. Kimilerine göre bu işaretlerin beraber kullanılması söz konusu ayetler arasında ‘vakfın caiz vaslın evlâ olduğu’ anlamına gelir (ki bu manayı ifade etmek için de aslında ص işareti tek başına yeterli olur, dolayısıyla sonuç لا işareti fazladır diyenlerin görüşüne çıkar). Kimilerine göre ‘lafız bakımından vasl, mana bakımından vakfı’ ifade eder. Yani cümleler lafzen birbirine bağlı olmakla beraber her birisi ayrı olayları ifade ettiği için mana bakımından nüansa işaret etmek



üzere ص işareti konmuştur. Bazı hocalarımıza göre ise ص olan yerler ‘nefes yettiği sürece vasl evladır’ manasına gelir (ki bu durumda da ص işareti fazla olur, zira ﻻ işareti zaten bunun için yeterli olmaktadır). Dolayısıyla buralarda mümkünse tek nefeste okumak tercih edilmelidir. Ancak uygulamada bunu başarmak pek çok okuyucu için -hele de tahkik usulü okuyuşta- neredeyse imkânsızdır. Bazılarına göre ise buradaki ﻻ işaretleri aslında ص işaretindeki ‘vakf caiz vasl evlâ’ manasını te’kid için yer almıştır. Hatta bazıları bunun tam tersini de ifade etmişler, yani ص işaretinin ﻻ işaretini tekid için konduğunu söylemişlerdir.

Görüldüğü üzere bu iki işaretin beraber kullanılmasının ne manaya geldiği aslında alan uzmanları açısından da tam bir muammadır. Belki de bizim ulaşamadığımız başka görüşler de ileri sürülmüştür. Neticede bu konuda son derece muğlak bir tablo ortada durmakta, kimin hangi bilgiye göre hareket ettiği anlaşılamamaktadır. Uygulamada pek çok kişi buradaki ص işaretini görmezden gelerek ﻻ işaretiyle hareket etmekte ve vasl tercihlerini de nefesinin durumuna göre yapmaktadır.

Her iki işaret de genel tür bakımından es-Secâvendî’nin bizzat kullandığı işaretler olduğuna göre, konuyu önce kaynağından incelemek doğru olacaktır. es-Secâvendî ilgili eserlerinde bu surenin başından 14. ayet olan عَلِمْتُ نَفْسٌ إِذَا مَا أَخْضَرْتُ ayetine kadar mutlak vakf olmadığını, çünkü başta gelen إِذَا مَا أَخْضَرْتُ cevabının عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا أَخْضَرْتُ ayeti olduğunu ifade etmektedir. Ancak nefesin yetmemesi gibi zaruri hâllerde her ayet sonunda durmak caizdir. Bununla beraber yine nefesin yetmediği durumlarda vakf için en uygun olan yer ise 9. ayet olan بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلْتُ ayetidir. Zira bu ayet atıf cümleleri arasına giren bir itirazi soru cümlesidir. Dolayısıyla nefesin yetmediği durumlarda en uygun yer yine bu ayet olur.¹³⁹ Yani es-Secâvendî -zorunlu sebepler dışında- surenin başından 14. ayetine kadar mutlak vakf olmadığını, ancak mutlaka vakf yapılacaksa bunun en uygun yerinin 9. ayetten sonra olduğunu ifade etmektedir. Mushaflarımızdaki işaretlendirme de belli ki bu görüşü ifade etmek üzere yapılmıştır. Biz ص işaretinin es-Secâvendî’nin ifade ettiği ‘nefesin yetmemesi durumunda her ayet sonunda vakf yapılabilir’ görüşüne binaen mushaflara eklendiği kanaatindeyiz.¹⁴⁰ Çünkü es-Secâvendî’nin ilgili

139 es-Secâvendî, *‘İlelül-vukûf*, III, s. 1098.a.mlf., *Kitâbu’l-vakfi ve’l-ibtidâ*, s. 480.

140 Burada ص işaretinin tercih edilmesi, özellikle bu işaretin ifade ettiği “nefesin yetmemesi durumu zarureti”ne binaen olmalıdır. Zira bu işaretin anlamı mushaflarımızın sonundaki açıklamalarda da olduğu gibi “علامة الرخصة فإذا ضاق نفس التالي”

eserinde bu uygulamayı gerektirecek başka bir ifade yoktur. Benzer kısa surelerle mukayese ederek incelediğimizde, Tekvîr ve Şems sureleri dışında böyle bir ifadesine rastlanmamıştır. Aslında es-Secâvendî bazı kısa surelere “ (لا وقف مطلقا الى قوله (كذا) ” ifadesiyle başlayarak vakf yapılabilecek ilk ayete kadar hepsini beraber vermektedir. Örneğin; İnfîtâr, İnşikâk, Burûc, Târik, A'lâ, Beled, Şems surelerinde durum böyledir. Bu surelerin evvelinde es-Secâvendî hep aynı veya çok az farkla benzer ifadeyi kullanmaktadır.¹⁴¹ Ancak bu surelerden çoğunda ilk vakf yerine kadar toplam ayet sayısı dört-beş ayeti geçmemektedir. Muhtemelen ayet sayıları az olduğu için bu surelerde “nefesin yetmemesi” olgusunu dikkate almayarak özel bir durumdan bahsetmemekte, yalnızca A'lâ suresinde her ayet sonunda vakf da yapılabileceğini ifade etmekle yetinmektedir.¹⁴² Yukarıda zikrettiğimiz sureler içerisinde yalnızca Tekvîr ve Şems surelerinde açıkça “nefesin yetmemesi” olgusundan bahsetmiş ve bu durumda vakf yapılabilecek uygun ayeti de göstermiştir. Fecr suresinde ise mutlak olarak “zaruret” durumuna atıfta bulunmuştur. Bu farklılıktan olacak ki, mushaflarımızda diğer surelerde ilgili yerlerde yalnızca ﻻ işaretleri bulunurken bu üç surede ilgili ayet sonlarında ﻻ işaretleri ile beraber kullanılmıştır. Yani bir anlamda ﻻ işaretlerinin birbirleri arasındaki farka dikkat çekilmek istenmiş gibidir. Şöyle ki, örneğin Tekvîr suresinde ilk 14 ayetin hepsinin sonuna yalnızca ﻻ işareti konmuş olsaydı es-Secâvendî'nin nefes yetmeyince durulabilecek en uygun yer olarak gösterdiği 9. ayet diğerlerinden tefrik edilmemiş olurdu. Dolayısıyla bu farkın ortaya konması için diğerleri ﻻ ve ﺹ işaretleri birlikte kullanılarak bir grup oluşturulmuş, dokuzuncu ayetten sonrakiler de yine aynı yöntemle ayrı bir grupta toplanmıştır. Ancak bunu diyebilmemiz için de dokuzuncu ayetin sonunda yine ﻻ bulunması gerekirdi. Zira es-Secâvendî aslında burada da mutlak vakf bulunmadığını en başından ortaya koymuş, yalnızca nefes yetmediğinde vakfa en uygun yer olduğunu belirtmek için bu ayete işaret etmiştir. Hâlbuki bizim mushaflarımızda burada ج işareti bulunmaktadır. Dolayısıyla bu durum bizim yukarıda sözünü ettiğimiz “ﻻ işaretleri arasındaki farka dikkat çekmek için bazılarını ﺹ ile beraber kullanmış olma” itimalini ortadan kaldırmaktadır.

”يقف ثم لا يعيد ويتدئ مما بعدها” şeklinde tarif edilmektedir. Bkz: Kur'an-ı Kerim (Hat: Dr.Muhammed ABAY), TDV Yayınları, Ankara, 2014.

141 Bkz: es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, III, s. 1098-1132; a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 480-495.

142 es-Secâvendî, *İlelu'l-vukûf*, III, s. 1121.a.mlf., *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 490.



Konuyu aydınlığa kavuşturma açısından dikkat çekmek istediğimiz başka bir husus da bu işaretleri birlikte kullanan kişinin bizzat es-Secâvendî olmadığıdır. es-Secâvendî eserinde bu iki işaretin birlikte kullanılmasını gerektirecek özel bir ifade, bir görüş, herhangi bir vurgu veya imada bulunmamaktadır. onun dediği yalnızca nefesin yetmediği durumlarda vakf tercihinin hangi ayet olacağıyla alakalı bir yönlendirmedi. Bu açıdan bakıldığında aslında mushaf üzerindeki işaretlendirme mantığının es-Secâvendî'ye çok da uygun olmadığı görülecektir. Şöyle ki, eğer es-Secâvendî'nin ifadelerine göre bir işaretlendirme yapılacak olsaydı 14. ayete kadar her ayet sonuna ﻻ konulması, ondördüncü ayete ise ط konulması; 9. ayete ise bir farklılık ilave edilmesi (Bu farklılık yalnız başına ص olabilirdi, zira bu işaret "Vakf caiz olmakla beraber vasl evladır." manasına gelmektedir ki es-Secâvendî'nin de söylemek istediği tam olarak budur) gerekirdi. O taktirde es-Secâvendî'nin yukarıda verdiğimiz görüşü daha net olarak ortaya konmuş olacaktı. Ancak şu anki durumda hem es-Secâvendî'nin görüşü buharlaşmış, hem tablo içinden çıkılmaz bir hâl almıştır. Bu farklı ve benzeri yalnız üç surede bulunan işaretlendirme mantığını kimin ihdas ettiğini bilmiyoruz. Bilinen şu ki, bu mantığın es-Secâvendî'nin ilgili eserinde ortaya koyduğu görüşlere uygun olduğunu söylemek çok zordur.

Diğer yandan bizim yukarıda ifade ettiğimiz kanaatimizi destekleyen bir husus da 7. ayetin sonuna kadar ص ile beraber kullanılan ﻻ işaretinin 8. ayetin sonunda yalnız başına kullanılmasıdır. Muhtemelen bu tercih 8. ayetle 9. ayet arasında varolan lafzî irtibatın güçlülüğüne dayandırılmıştır. Zira bu ayetler إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ şeklinde gelmektedir. Görüldüğü üzere en baştan itibaren her ayet إِذَا kelimesiyle başlarken burada bir farklılık oluşmakta ve sanki bu iki ayet tek ayetmiş gibi ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu iki ayet arasında var olan vasl durumu daha güçlü kılınmak üzere burada ص işareti kullanılmamıştır.

Meseleyi diğer vakf-ibtida âlimleri açısından incelediğimizde ise İbnü'l-Enbârî, en-Nehhâs, el-'Ummânî, ed-Dânî, el-Uşmûnî, el-Ensârî el-Hebtî gibi bütün âlimler ittifakla 14. ayette sözün tamamlandığını ve burada vakf-ı tâm bulunduğunu ifade etmektedirler. Ancak buna ilaveten el-'Ummânî ve el-Uşmûnî gibi âlimler nefesin yetmediği durumlarda her ayetin sonunda vakf yapılmasının da caiz olduğunu ilave etmişlerdir. ed-Dânî bu tür vakfı vakf-ı kâfi olarak görmekte, el-Uşmûnî ise vakf-ı

hasen olarak değerlendirmektedir.¹⁴³ Görüldüğü üzere burada sözün 14. ayette tamamlandığı konusunda diğer âlimlerin görüşüyle es-Secâvendî'nin görüşü aynıdır. Bu âlimlerden bazıları diğer ayet sonlarıyla alakalı da görüş bildirirken bazıları bildirmemektedir. Ancak onların da bu ayetler arasında vakf-ı ıztırâri kabilinden vakfı caiz gördükleri zaten genel olarak bilinen bir husustur. Zira son tahlilde buralar ayrı ayrı ayetlerdir ve dileyen bu ayetlerin tamamında vakf yapabilir. Ayet sonlarında vakfin her hâlükarda caiz olduğu bütün âlimlerin ittifakıyla sabit bir husustur.

Bütün bu değerlendirmelerden ulaştığımız kanaate göre, bu surede ilk 14 ayet arasında mutlak bir ilişki vardır ve vasl ile okunması manaya daha uygun düşmektedir. es-Secâvendî de bu görüşü ifade etmek üzere ilgili ayet sonlarına ﷲ işareti koymuştur. Daha doğru bir ifadeyle es-Secâvendî'nin görüşünün yansıtılması bakımından buralara ﷲ işareti konmuştur. Ancak burada es-Secâvendî'nin vakf-ı ıztırâri konusundaki görüşü de dikkate alınmak adına bu ﷲ işaretlerinin yanına bir de ص işaretini eklenmiştir ki karışıklık da buradan kaynaklanmaktadır. Son tahlilde biz bu ص işaretinin kaldırılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira, öncelikle daha önce de ifade ettiğimiz gibi ilgili bir kaynak eserde ifade edilen detay görüşlerin tamamının mushafa taşınmasına gerek yoktur. O taktirde buradaki gibi birden fazla işaretin beraber kullanılması durumu hasıl olur ki bu da uygulamada kolaylık yerine çoğu zaman zorluk ve anlaşılmazağa neden olmaktadır. İkincisi, yukarıda da açıklandığı üzere Mushaflarımızdaki tablo es-Secâvendî'nin görüşünü tam olarak yansıtmaktan uzaktır. Bu sebeple de söz konusu ص işaretlerinin kaldırılması yerinde olacaktır. Üçüncüsü bu işaret kalabalığının mana bakımından oluşturduğu karmaşıklığıdır. Bu tablodan herkes başka bir anlam çıkarmakta, bir bilgi uyuşmazlığı ve hüküm ihtilafı yaşanmaktadır. Bunun önüne geçmenin yolu da işaret sadeliğine uyup tek bir işaret üzerinden gitmektir. O taktirde kimse farklı anlamlar yükleyerek farklı hükümler çıkarmayacaktır. Bu ve benzeri sebepler göz önünde tutularak buralardaki ص işaretinin kaldırılıp yalnızca ﷲ işaretlerinin kullanılmasının daha uygun olacağını, böylelikle anlamının daha kolay kavranacağını ve mevcut durumun gereksiz yere kafa karıştırmaktan kurtarılarak daha sade, anlaşılır ve aslına da uygun bir yapıya kavuşturulacağını düşünüyoruz.

143 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, II, s. 968; en-Nehhâs, *el-Kat'u ve'l-ittinâf*, s. 792; el-'Ummânî, *el-Mürşid fi'l-vakf*, III, s. 840; ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 610; el-Uşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, s. 419; el-Ensârî, *el-Maksad*, s. 419; *Kur'an-ı Kerim* (Tunus baskısı), s. 625.



Yukarıda Tekvîr suresi örneğinde ortaya konan durum ve yapılan izahlar, bazı nüsanslar bulunmakla beraber genel olarak Fecr ve Şems sureleri için de geçerlidir. Mefhumun anlaşıldığını düşünerek biz okuyucuları bu iki sureyi baskıya yansımaları yönüyle mushaflardan, verilen hükümler yönüyle vakf-ibtida türü eserlerden incelemeye havale ederek konuyu kapatıyoruz. Ancak bizim buradan çıkaracağımız sonuç es-Secâvendî'nin bu surelerle ilgili dile getirdiği görüşlerin mushaflarımıza tam ve doğru yansıtılmadığı, işaret türü bakımından, yeri bakımından, birlikteliği bakımından bazı hata veya ekleme-çıkarmaların olduğudur. Bu konuda yeniden bir çalışma yapmaya ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

SONUÇ

Vakf konusundaki genel değerlendirmeler

- Vakf konusu esasen ibtidaya izafetle ele alınabilecek bir konudur. Yani müellifler vakfla ilgili hükümleri ortaya koyarken sonrasında ibtida yapıp yapılamayacağına nazaran hüküm belirtmişlerdir.

- Mushaf basımında kıraatler esas alınması itibariyle alsında vakf konusunda da kıraatlerin tercihleri dikkate alınmalı, herhangi bir kıraate göre basılan mushafta o kıraatin vakfla ilgili tercihlerinin yansıtılmasına önem verilmelidir.

Yukarıda özellikle mushaf basımına etki etmesi pratiğinden hareketle vakf-ı lâ (ل) örneği üzerinde genel bir değerlendirmeye tabi tutmaya çalıştığımız es-Secâvendî'nin vakf sistemiyle alakalı son tahlilde şu değerlendirmelerde bulunabiliriz:

- Görebildiğimiz kadarıyla es-Secâvendî kendisinden önce yaşayan vakf-ibtidâ âlimlerine nazaran sistemini daha açık ve net bir tasnif üzerine kurmuş, çok genel ilkelerden hareketle temel bazı vakf hükümlerini ortaya koymakla yetinen müelliflere nazaran daha detaycı ve izahçı bir yaklaşımla meseleleri ele almıştır. Bunun sonucu olarak da vakf türleri konusunda sayı bakımından daha fazla tür benimsemiş, ayrıca bu türlerin isimlendirilmesi konusunda da kendine has bir literatür ortaya koymuştur.

- İslam âlemindeki çeşitli merkezlerde basılan Mushaflarda farklı vakf sistemlerinin benimsendiği görülmektedir. Bu anlamda özellikle Hindistan/Pakistan ve Türkiye baskısı mushaflarda es-Secâvendî'nin sistemi esas alınmaktadır.

• Bu literatür içerisinde mushaflara yansımaları yönüyle en çok dikkat çeken tür vakf-ı lâ veya vakf-ı memnû' diye bilinen türdür. Bu türün remzi olan ۷ işaretinin Mushaflarımızda çokça kullanıldığı görülmektedir. Yaptığımız incelemede bu kullanımların bazılarının buldukları yerde remzin ifade ettiği manaya tam anlamıyla muvafık olmadığı, bazılarının zaid sayılabileceği, bir kısmının ise pratik açıdan faydalı ve yol gösterici olduğu kanaati oluşmuştur.

• Dikkatimizi çeken diğer bir husus, ilk dönemlerden itibaren veya süreç içerisinde es-Secâvendî'nin tercihleri üzerinde bazı değişikliklerin yapılmış olmasıdır. En azından mushaf basımına yansımaları yönüyle durum bunu göstermektedir. Çünkü es-Secâvendî'nin ilgili eserinde herhangi bir yerle alakalı ifade ettiği vakf türünün mushaflarımızda değişiklik arzettiği ve farklı bir işaret benimsendiği görülmektedir. Bazen de es-Secâvendî'nin vakf yeri olarak gösterdiği konumlarda mushaflarda herhangi bir işaret görülmemektedir.¹⁴⁴ Bu konuda çalışma içerisinde de zaman zaman değinilen başka bir takım farklılıklar da göze çarpmaktadır. Bu durum söz konusu vakf sisteminin ve bu sistemin mushaflara yansımalarının yeniden tespiti ve gerekirse bazı yerlerde değişiklik yapılması ihtiyacını hissettirmektedir. Bu değişiklik yeni bir ictihad yapmayı da gerektirebilir. Kaldı ki es-Secâvendî'nin bazı görüşleriyle alakalı örneğin İbnü'l-Cezerî gibi müellifler bir takım eleştiriler de getirmişlerdir.¹⁴⁵ Zira yukarıda da arzettığımız gibi bazı işaretler es-Secâvendî'nin eseriyle uyumlu olmasına rağmen mana bakımından cumhurun tercihine muhalif olmakta veya uygulamada bazı sorunlara yol açabilmektedir.

• Vakf-ı lâ konusunda es-Secâvendî'nin detaycı yaklaşımından hareketle aslında müellifin nokta nokta vakfın uygun olmayacağı yerleri göstermeye çalışmaktan ziyade genel bir mesaj vermek istediği sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü müellif illet birliği olan her yerde bu işareti kullanmamıştır. Bazen peşpeşe gelen ayetler içerisinde hatta bazen aynı ayette bile benzer yerlerde ۷ kullanmadığı görülmektedir. Buradan anlaşıldığına göre müellif genel bir mesaj vermeye çalışmakta, mutlak vakf yapılmasına engel olabilecek bazı ilişkileri ilkesel olarak ele almaktadır. Bu durum bütün mushaf boyunca mütemadiyen devam etmektedir. Bu cümleden olarak müellifin sistemine mutabakati doğrudan işaretlere mutabakat değil koyduğu ilkelere ve vermek

144 Örneğin, Âl-i İmrân 3/8. ayetteki *وہب لنا* ifadesinden önce es-Secâvendî'nin açıklamasına göre vakfı mutlak vardır ancak mushaflarımızda burada herhangi bir vakf işareti yer almamaktadır. Bkz: es-Secâvendî, *'İlelül-vukûf*, I, s. 119.

145 Bkz: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 234-235.



istediği mesaja mutabakat olarak anlamak gerekmektedir. Bu mesaj doğru okunmalıdır. Bu durum yalnızca vakf-ı lâ için değil zaman zaman diğer vakf türleri için de söz konusu olabilmektedir. Nitekim Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı da bazı yerlerdeki ص işaretleri üzerinden konuyu gündeme getirmekte ve aynı yönde kanaatler ortaya koymaktadır. Bu önemli değerlendirmeler es-Secâvendî'nin sistemine muvafakatin aslında nasıl olması gerektiği konusunda bize önemli ipuçları vermektedir.¹⁴⁶ Ezcümle bu konuda önemli olan kuru kuruya işarete mutabakat değil verilen hükme ve ortaya konan genel ilkeye muvafakattir.

BİBLİYOGRAFYA

- el-Âbidin, İbn Hanefiyye, *Menbeciyyetü İbn Ebi Cum'a el-Hebtî fi evkâfi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetü'l-İmam Malik, Cezayir, 2006.
- 'Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan el-Heravî el-Mekki, *el-Minehül-fikriyye fi şerhi mukaddimetü'l-Cezeriyye*, Thk: Usame Atâyâ, Daru'l-ğavsânî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2. baskı, Dimeşk, 2012.
- Altıkulaç, Tayyar "Secâvendî", *DİA*, XXXVI, s.238-239.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa İbn Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâul-müellifin ve âsârul-musannifin*, II, Dâru İhyâit-türâsi'l-arabiyye / Beyrut baskısı esas alınarak Rifat Bilge ve Babanzade Ahmed Naim neşriyle Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951.
- el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn ibn Mes'ûd, *Me'âlimüt-tenzîl (Tefsîru'l-Beğavi)*, Thk: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriyye, Süleyman Müslim el-Harş, I-VIII, Daru Tayyibe, Riyad, 1409h.
- el-Beydâvî, Nasıruddin Ebî Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Tefsîru'l-Beydâvî el-müsemma envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, I-III, Thk: Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, Mahmud Ahmed el-Atraş, Daru'r-Reşîd/Müessesetü'l-eymân, 1. baskı, Beyrut, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara, 1997.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, Emin Yayınları, 6. baskı, Bursa, 2008.
- ed-Dabbâ', Ali Muhammed, *el-Vakfû'l-lâzım, Mecelletü "Künûzü'l-Furkân"*, y. 1, sy. 4, Mektebetü'l-İmâm Buhârî (Matbaa-i 'Umriyye'nin ofset baskısı), 1. baskı, Mısır, 2005, s. 11-17.

¹⁴⁶ Örnekler için bkz: Maşalı, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, s. 150-156.

- ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd El-Endelûsî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'an*, Thk: Ğânim Kadûrî el-Hamed, Merkezü'l-mahtûtâtî ve't-türâsî ve'l-vesâik, 1. baskı, Kuveyt, 1994.
- , *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ fi kitâbillâhî 'azze ve celle*, Thk: Yusuf 'Abdurrahman El-Mer'âşlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987
- ed-De'âs, Ahmed 'Ubeyd ve Diğerkleri, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-kerim*, I-III, Daru'n-nemir/Daru'l-Fârâbî, 1.baskı, Dimeşk, 2004.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul, 2008.
- ed-Derviş, Muhyiddin, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerim ve beyânühü*, I-IX, Daru İbn Kesir/Daru'l-Yemâme, 8. baskı, Beyrut, 1999.
- ed-Düserî, Abdurrahman b. Muhammed, *Safvetül-âsâri ve'l-mefâhim min tefsiri'l-Kur'âni'l-âzim*, I-IX, Daru'l-muğnî li'n-neşri ve't-tevzi', 1.baskı, Riyad, 2004.
- Ebussuud, Ebussuud b. Muhammed el-İmâdi el-Hanefî, *Tefsiru Ebissuud ev irşâdu'l-aklîs-selim ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerim*, I-V, Thk: Abdulkadir Ahmet Ata, Mektebetü'r-Riyâd el-hadise, Riyad, Tsz.
- el-Ensârî, Ebî Yahya Zekeriyâ, *el-Maksad li telhisi mâ fi'l-mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (el-Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ* ile beraber aynı ciltte) Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, Mısır, 2. baskı, 1973.
- el-Husarî, Mahmûd Halîl, *Abkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerim*, Nşr: Muhammed Talha Bilal Menyâr, el-Mektebetü'l-Mekkiyye/Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 4. baskı, Mekke, 1417/1999.
- , *Me'âlimül-ibtidâ ilâ ma'rifeti'l-vukûfi ve'l-ibtidâ*, Mektebetü's-sünne, 1. baskı, Kahire, 2002.
- İbn Adil, Ebu Hafs Ömer b. Ali ed-Dimeşkî el-Hanbelî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, I-XX, Thk: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Daru'l-kütübî'l-ilmîye, 1. baskı, Beyrut, 1998.
- İbn 'Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Babru'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, I-V, Thk: Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân, Metâbi'u'l-hey'eti'l-'âmmeti'l-Mısriyye li'l-kitâb, Kahire, 1999.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsiru't-tabrîr ve't-tenvir*, I-XXX, ed-Daru't-Tunusiyye li'n-neşr, Tunus, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Ğalib el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-âzîz*, I-V, Thk: Abdusselam Abduşşafi Muhammed, Daru'l-kütübî'l-ilmîye, 1. baskı, Beyrut, 2001.



- İbn Zencele, Ebî Zur'a Abdîrrahman İbn Muhammed el-Mukri', *Tenzîlül-Kur'ân ve 'adedü âyâtihî vehtilâfün-nâsi fihi*, Thk: Prof. Dr. Ğânim Kaddûri el-Hamed, Mecelletül-ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtîbî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, Irak, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, I-II, Thk: G. Bergstraesser, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1971. Kâri, Abdulfettâh, *et-Takrîrül-ilmî li mushafî'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, Mucemme'ul-Melik Fehd li tibâeti'l-musha-fiş-şerîf, Medine-i Münevvere, 1406h.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu Bekir Muhammed b. El-Kasım b. Beşşâr, *Kitâbu izâhi'l-vakfi ve'l-ibtidâ fi kitâbillâhî 'azze ve celle*, Thk: Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Matbûâtu mecme'i'l-luġati'l-'arabiyye, I-II, Dimeşk, 1971.
- İbnü't-Tahhân, Ebu'l-Esbaġ el-Endelûsi, *Nizâmül-edâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Thk: Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü'l-me'ârif, Riyad, Tsz.
- İshak, Ali Şevah, *Mucemu musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerim, I-IV*, Daru'r-rufâ'i, 1.baskı, Riyad, 1983.
- el-Kâdî, Abdulfettah, *Beşîrül-yüsr şerhu nâzîmeti'z-zuhr fi 'ilmî'l-fevâsil li'l-İmâm eş-Şâtîbî*, el-Hey'etül-'âmmе li şu'ûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, Kahire, 1975.
- , De'bis, Mahmud İbrahim, *Me'âlimül-yusr şerhu nâzîmeti'z-zuhr fi 'ilmî'l-fevâsil li'l-İmâm eş-Şâtîbî*, Matba'atu'l-ezher, Kahire, 1949.
- Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İFAV Yayınları, 16.baskı, İstanbul, 2009.
- Katib Çelebi, Mustafa b. Abdullah eş-Şehîr bi Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-zunûn 'an esâm'il-kütübî ve'l-funûn*, Thk: Muhammed Şerafüddin Yaltkaya, Rifat Bilge, Daru'ihyâit-türâsi'l-'arabi, Beyrut, Tsz.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemül-müellifin terâcim'i musanifi'l-kütübî'l-'arabiyye*, Müessesetür-risâle, 1. baskı, Beyrut, 1993.
- el-Kıftî, Cemaleddin Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât, I-IV*, Thk: Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim, Daru'l-fikri'l-'arabiyy (Kahire) / Müessesetül-kütübî's-sekâfiyye (Beyrut), 1986.
- Kumhâvî, Muhammed es-Sâdık, *el-Burhân fi tecvidi'l-Kur'ân ve yelihî risâletün fi fedâilî'l-Kur'ân*, el-Mektebetüs-sekâfiyye, Beyrut, Tsz.
- Kur'an-ı Kerim (Hindistan Baskısı), Taj Company, Peşaver, 2002.
- Kur'an-ı Kerim / Mısır Baskısı (Ürdün Basımı), Dâru'r-reşîd/Müessesetü Muhammed Ali Salih (Vizâratül-evkâfi ve's-suûni ve'l-mukaddesâti'l-İslâmiyye fi'l-memleketi'l-Ürdüniyye el-Hâşimiyye gözetiminde), Beyrut, 1975.
- Kur'an-ı Kerim, Tunus Baskısı, eş-Şeriketüt-Tünûsiyye, 1. baskı, 1969.

- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr, *el-Câmi' li abkâ-mi'l-Kur'âni ve'l-mübeyyinu limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkâni*, I-XXIV, Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, 1. baskı, Beyrut, 2006.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2016.
- el-Muhallilâtî, Rıdvân b. Muhammed b. Süleyman Ebû 'Îd, *Şerhu'l-Muhallilâtî el-müsemmâ bi'l-Kavül'l-veciz fi fevâsılı'l-kitâbi'l-aziz 'alâ nâzımeti'z-zubr li'l-İmâm eş-Şâtibi*, Thk: Abdurrezzak b. Ali b. İbrahim Musa, Mucemme'il-Melik Fehd b. Abdilaziz, 1. baskı, Medine, 1992.
- Müslim, Mustafa ve diğerleri, *et-Tefsîru'l-mevdû'i li sü'veri'l-Kur'âni'l-Kerim*, I-X, Külliyyetü'd-dirâsâtıl'l-'ulyâ ve'l-bahsi'l-'ilmiyyi, 1. baskı, BAE, 2010.
- el-Mütevelli, Muhammed, *el-Muharraru'l-veciz fi 'addi âyi'l-kitâbi'l-aziz*, Telif: Abdurrezzâk Ali İbrahim Musa, Mektebetü'l-me'ârif, 1. baskı, Riyad, 1988.
- en-Nehhas, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *Me'âni'l-Kur'an*, I-VI, Thk: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Cami'atu Ümmü'l-kurâ, Me'hedü'l-buhûsi'l-'ilmiyye ve ihyâit-türâsi'l-İslâmî, Merkezü't-türâsi'l-İslâmî, 1. baskı, Mekke, 1998.
- , *el-Kat'u ve'l-i'tinâf*, Thk: Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, 1. baskı, Dar'u l'alemi'l-kütüb, Riyad, 1992.
- en-Neysâbü'rî, Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî, *Tefsîru ğarâibu'l-Kur'an ve rağâibu'l-Furkân*, Thk: Zekerriyya Umeyrat, I-VI, Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. baskı, Beyrut, 1996.
- Pakdil, Ramazan, *Ta'lim, Tecvid ve Kıraat*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2003.
- Paret, Rudi, "Secâvendî", İA, X, s. 301-302.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsîr*, I-III, Daru'l-Kur'âni'l-Kerim, 4. baskı, Beyrut, 1981.
- es-Safâkûsî, İbrahim Muhammed, *el-Mü'cid fi irâbi'l-Kur'âni'l-mecid*, Thk: Musa Muhammed Zenîn, Menşûrâtu külliyyeti'd-da'veti'l-İslâmiyye ve lecneti'l-huffâzi 'ale't-türâsi'l-İslâmî, Trablus, 1992.
- es-Safedî, Salahuddin Halil b. Eybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, I-XXIX, Thk: Ahmet el-Arnâvut, Türkî Mustafa, Dâru ihyâit-türâsi'l-'arabî, 1. baskı, Beyrut, 2000.
- Sâfi, Mahmud, *el-Cedvel fi irâbi'l-Kur'an ve sarfuhû ve beyânuhû me'a fevâide nab-viyyetin hâmmeten*, I-XV, Daru'r-reşid, 1. baskı, Dimeşk, 1995.



- Salih, Behcet Abdulvahid, *el-İrâbu'l-mufasssal li kitâbillâhî'l-murattel*, I-XII, Daru'l-fıkr, 1.baskı, Ürdün, 1993.
- es-Secâvendî, Ebu Abdullah Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî, *İlelu'l-Vukûf*, Thk: Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî, Mektebetü'r-Rüşd, I-III, Riyad, 2006
- ; *Kitâbu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Thk: Muhsin Haşim Derviş, Dâru'l-menâhic, Ürdün, 2001.
- es-Semîn EL-Halebî, Ahmed b. Yusuf; *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmî'l-kitâbî'l-mek-nûn*, I-XI, Thk: Ahmed Muhammed el-Harrât, Daru'l-kalem, Dımeşk, Tsz.
- es-Suyûtî, Celaleddin Ebu Abdırrahman, *el-İtkân fi 'ulûmî'l-Kur'ân*, Thk: Şu'ayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 1.baskı, Beyrut, 1329/2008.
- Şevk, Mahmud Adil, *Te'ânuku'l-vakf fi'l-Kur'ânî'l-Kerim dirâsetün mevdu'yyetün delâliyyetün*, Mecelletü âfâki's-sekâfiyyeti ve't-türâs, y.20, sy.80, Dubai, 2012.
- et-Tayyâr, Müsa'id b. Süleyman b. Nasır, *Vukûfû'l-Kur'ân ve eseruhâ fi't-tefsîr dirâsetün nazariyyetün mea tatbikin ale'l-vakfi'l-lâzimi ve'l-meute'aniki ve'l-memnu'*, Mucemme'ul-Melik Fehd li tibâ'atî'l-mushafîş-şerif, Medine, 2011.
- Temel, Nihat, *Kur'ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul, 2001.
- el-'Ukberî, Ebu'l-bekâ Abdullah b. el-Hasen, *et-Tibyân fi irâbî'l-Kur'ân*, Thk: S'ad Küreyyim El-Fakî, Dâru'l-yakîn, 1.baskı, 2001.
- el-'Ummânî, Ebu Muhammed El-Hasan b. Ali b. Said, *el-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ (min bidâyeti sûreti'l-Mâide ilâ âhiri sûreti'n-Nâs)*, Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Ezûrî, Yüksek Lisans Tezi, Cami'atu Ümmü'l-kurâ, 1423h.
- el-Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ'* (el-Ensârî, Ebî Yahyâ Zekerıyyâ, *el-Maksid li telhîsi mâ fi'l-mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ'* ile beraber aynı cilt içerisinde) Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, MısıR, 2.baskı, 1973.
- ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî, *Me'ânî'l-Kur'ân ve irâbuhû*, I-V, Thk: Abdülcelil Abdühû Şelebî, Alemü'l-kütüb, 1.baskı, Beyrut, 1988.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-kasım Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizî't-tenzîl ve 'uyûnî'l-ekâvil fi vucûhî't-te'vîl*, I-VI, Thk: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-'ubeykan, 1.baskı, Riyad, 1998.

“MUSHAF BASIMINA YANSIYAN UYGULAMA FARKLILIKLARI ÇERÇEVESİNDE SECÂVENDÎ’NİN VAKF SİSTEMİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ (VAKF-I LÂ (لَا) ÖRNEĞİ)” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Mücella HACİMİSİROĞLU*

Sayın Başkan, Muhterem Hâzırûn! Muhammed Coşkun Bey’in tebliği ile ilgili müzakerelerimi maddeler hâlinde arz etmeye çalışacağım.

1. Öncelikle ifade etmek gerekir ki ülkemizdeki kıraat eğitim-öğretiminde, vakf-ibtida konusuna, gereken önemin verildiğini söylemek pek de mümkün gözükmemektedir. Nitekim tecvid kurallarının tatbikinde gösterilen hassasiyetin, bu noktada gösterilmiyor olması buna delili gösterilebilir. Öte yandan Mushaflarımızda Secâvendî’nin vakf sistemi esas alınmakta iken maalesef bu sistemin de yeterince bilindiğinden söz etmek imkânsız gibidir. Şu hâlde Sayın Coşkun’un tebliği, bir vakf türü (vakf-ı lâ) üzerinden de olsa, Secâvendî’nin vakf sisteminin daha derinlikli olarak ele alınması gereğine dikkat çekmektedir; bu yönüyle de takdire şayandır.

2. Ancak yazının tebliğ ölçülerinin ötesinde bir genişliğe sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Fâtiha suresi 7. ayetteki “vakf-ı lâ” ile ilgili açıklamalarda da görüldüğü üzere meseleyi özet bir biçimde aktarma yerine uzun uzadıya izahatta bulunmuş olması bu yargıyı destekler niteliktedir. Bu durum tebliğ sahibinin meramını anlamayı alabildiğine zorlaştırmaktadır.

3. Bu zorluğa rağmen anlayabildiğimiz kadarıyla tebliğin temel tezini şöyle özetlemek mümkün gözükmemektedir: “Mushaflarımızdaki vakf işaretlerini hafifletme adına, başta vakf-ı lâ’ların bir kısmı olmak üzere, belli vakf işaretlerini kaldırmak gerekir.”Tebliğe göre bu çerçevede özellikle şu işaretler kaldırılmalıdır: (a) Bakara 2/10 ayetindeki “ولهم عذاب اليم” ifadesinin sonundaki “لا” gibi Secâvendî tarafından işaret edilmediği hâlde sonrakiler tarafından Mushaflara konmuş olan vakf-ı lâ’lar. (2) Ayet sonlarında yer alanlar başta

* İstanbul Pendik Kur’an Kursu Öğreticisi



olmak üzere Secâvendî işaret ettiği hâlde Kur'an tilaveti açısından pek bir katkı sağlamadığı düşünülen vakf-1 lâ'lar (3) Özellikle bazı sure sonlarında "vakf-1 lâ" ile birlikte yer alan ve Kur'an muallimliği yapan kimselerin dahi ne anlama geldiğini tam olarak bilemedikleri vakf-1 murahhaslar (ص).

4. Tebliğ sahibinin "Secâvendî işaret etmediği hâlde, birtakım mülhahazalarla sonrakiler tarafından uygulanmış olan vakf-1 lâ'lar kaldırılmalıdır." şeklindeki teklifine katılmamak mümkün değildir. Zira Mushaflarımızda madem ki Secâvendî'nin sistemi esas alınmaktadır, o hâlde bu sistemin dışına çıkan uygulamalar terk edilmelidir. Çünkü bir kere Secâvendî'ye ittibâ, bunu gerektirir. Öte yandan Secâvendî'nin sisteminde yer almayan vakf işaretlerinin kullanılması, kimi durumda onun vakf tercihleri ile taban tabana çelişen uygulamalara da yol verebilmektedir. Nitekim benzeri bir durumu vakf-1 muânaka'larda da görmekteyiz. Zira Secâvendî'nin sisteminde vakf-1 muânaka şeklinde bir vakf türü bulunmamaktadır. Secâvendî'ye bakıldığında vakf-1 muânaka olduğu belirtilen yerlerin çoğunu vakf-1 câiz (ج) konumunda değerlendirdiği, bir kısmını vakf-1 mutlak (ط), bir kısmını ise vakf-1 lâ (ل) konumunda addettiği görülmektedir. Bu yerlere muânaka işareti konduğunda, okuyucu, Secâvendî'nin vakfı tercih ettiği yerde vasıl, vasıl tercih ettiği yerde de vakf yapmak durumunda kalmaktadır ki bu da sair durumlarda ittiba edilen Secâvendî'nin sistemine bu yerlerde muhalefet edilmesi anlamına gelmektedir.

5. "Secâvendî'nin sisteminde yer almakla birlikte Kur'an tilaveti açısından pek bir katkı sağlamayan özellikle ayet sonlarındaki "vakf-1 lâ"lar ile onlarla birlikte kullanılan ayet sonlarındaki "vakf-1 murahhas"lar (ص) kaldırılmalıdır." şeklindeki değerlendirmeye ise katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Zira öncelikle böyle bir değerlendirme ve teklif, tebliğin kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelmektedir. Şöyle ki; "Secâvendî'nin sisteminde yer almayan vakf-1 lâ'ların kaldırması gerekir." şeklinde Secâvendî'ye tam ittiba edilmesi yönünde bir değerlendirmeye gidilip ardından da "Kafa karışıklığına yol açması hasebiyle Secâvendî'nin sisteminde yer alan bazı "vakf-1 lâ"lar ve "vakf-1 murahhas"lar kaldırılmalıdır." şeklinde Secâvendî'ye tam bir ittibanın olmaması gerektiği yönünde bir değerlendirilmeye gidilmesi kaçınılmaz olarak bir çelişki olacaktır. Haddizatında tebliğdeki en temel sorun da burada yatmaktadır. Yani tebliğde kimi zaman Secâvendî'ye ittibaya çağırıcı ifade eden değerlendirmelere gidilmekte, kimi zaman da tam aksi yönde davranmaya çağırıcı bulunan bir yaklaşım sergilenmektedir.

Tebliğdeki çelişkiler anılan tezlerden hangisinin dillendirileceği meselesiyle de sınırlı değildir. Nitekim Tekvîr suresinin ayet sonlarında yer alan ‘لا’ ve ‘ص’ işaretleri Secâvendî’ye mi aittir, yoksa onun takipçileri tarafından sonradan mı konmuştur meselesinde de çelişkili açıklamalar göze çarpmaktadır. Şöyle ki; tebliğ sahibi önce bu işaretlerin Secâvendî tarafından değil sonrakiler tarafından konulduğu yönünde bir beyanda bulunmaktadır. Nitekim “Anılan yerlerdeki ‘لا’ ve ‘ص’ işaretleri başkaları tarafından konmuştur. Zira es-Secâvendî hiçbir yerde bu iki işareti birlikte kullanmamıştır. Buna dair en küçük bir bilgi veya örnek de yoktur... Bizim kanaatimize göre bu uygulama hakikatte var olmadığı hâlde zaman içerisinde oluşmuştur.” şeklindeki cümleleri bu kabildendir. Bu açıklamalarının ilerleyen bölümlerinde tebliğ sahibi, söz konusu iki surenin ayet sonlarına ‘ص’ ve ‘لا’ işaretlerinin, Secâvendî’nin bu yöndeki açıklamalarına dayalı olarak konulduğunu söylemekte ve böylece kaynak olarak Secâvendî’yi göstermektedir. Açıklamalarının ilerleyen bölümünde ise tebliğ sahibi tekrar fikir değiştirmekte ve şu tarz değerlendirmelere gitmektedir: “Konuyu aydınlığa kavuşturma açısından dikkat çekmek istediğimiz başka bir husus da, bu işaretleri birlikte kullanan kişinin bizzat es-Secâvendî olmadığıdır.” Bütün bu ifadeleri göstermektedir ki tebliğ sahibi, anılan işaretleri Secâvendî mi koymuştur yoksa onun açıklamalarına dayalı olarak başkaları mı koymuştur hususunda net bir fikre varamamıştır. Tebliğ sahibinin bu hususta kafa karışıklığı içinde olmasını anlamak mümkün değildir. Zira Secâvendî’nin bu yerlerle ilgili açıklamalarına bakıldığında, onun açısından ortada böyle karmaşık bir durum olmadığı görülecektir. Nitekim Şems suresiyle ilgili izahlarında Secâvendî “لَا وَقَفَ مُطْلَقًا” إلى قَوْلِهِ دَسَاهَا لِنَسَاقِ الْكَلِمَاتِ وَاتِّصَالِ الْجَوَابِ بِالْقَسَمِ Dessâhâ’ya kadar hiçbir biçimde vakf yoktur. Bunun sebebi kelimelerin birbiriyle bütünlük arz ediyor olması ve cevapla kasem arasında bağlantı bulunmasıdır” demek suretiyle “دَسِيهَا” lafzına kadarki bölüm/makta’ arasındaki lafız-mana ilişkisine işaret etmiş, böylece buraların hakkının ‘لا’ işareti olduğunu belirtmiştir. Secâvendî devamında yer alan “وَلِضُرُورَةِ انْقِطَاعِ النَّفْسِ، عَلَيْهَا جَائِزٌ” : Nefes yetmeme gibi bir zorunluluk sebebiyle bu ayet sonlarının tamamında vakfetmek câizdir.” sözleriyle ise “دَسِيهَا” ya kadarki on ayeti tek nefeste okumanın zor olacağını belirtmiştir. Secâvendî’ye göre bu zorluk, ilk dokuz ayetin her birinin sonunu, vakf-ı murahas hükmünde değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.¹

1 Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, III, 1132.



Bu çelişkili değerlendirmelerden kurtulmak için tebliğ sahibinin “Secâvendî’ye tam ittiba gerekir.” ya da “Secâvendî’ye tam ittibaya lüzum yoktur.” tezlerinden hangisini sahipleneceğine tam olarak karar vermesi gerekmektedir. Öte yandan neyin Secâvendî’ye ait, neyin ait olmadığını tespitinde de daha titiz bir incelemede bulunması kaçınılmaz gözükmektedir.

Secâvendî’nin sistemine bağlı kalıp kalmama meselesi ile ilgili olarak kanaatimizce iki yol izlenebilir: (a) Medine Mushafı örneğinde olduğu gibi bir ilmî heyet oluşturulabilir ve bu heyet vakf-ibtidâ eserleri ile tefsir kitaplarındaki izahlardan hareketle vakf yerlerini yeniden belirleyebilir. Hangi işaretlerin kullanılacağı hususunda da Secâvendî’den yararlanılabilir. Nitekim Medine Mushafı’nda kısmen Secâvendî’nin işaretlerinin kullanıldığı malumdur. (b) İkinci yol ise Secâvendî’nin sistemine tam anlamıyla tabi olmaktan geçmektedir. Bu ikinci yolun tercih edilmesi durumunda Secâvendî’nin vakf sisteminin dışına çıkan vakf işaretlerinin kaldırılması, keza Mushaf’ın sonuna söz konusu vakf işaretlerinin ne anlama geldiğini Türk okurunun da anlayacağı şekilde izah eden bir açıklamanın dercedilmesi kaçınılmaz olacaktır. Böylece tebliğ sahibinin “Hocalarımız dahi bu işaretlerin ne anlama geldiğini bilmiyorlar.” şeklinde işaret ettiği sorun da ortadan kalkacaktır.

6. Tebliğ sahibinin “Bazı vakf işaretleri kaldırılmalıdır.” şeklindeki tezini temellendirirken “Bu vakf işaretlerinin ne anlama geldiğini hocalarımız dahi anlamıyor.” şeklinde bir delile sığınması da manidardır. Tebliğ sahibine göre sözgelimi Tekvîr suresinin ayet sonlarında yer alan ‘لا’ ve ‘ص’ işaretlerini hocalarımız(!) tam kavrayamamakta, farklı izahlar yapmaktadırlar.

Tebliğ sahibinin bu değerlendirmelerine katılmak da pek mümkün değildir. Zira asıl olan bu meçhul hocaların(!) ne dediği değil, Secâvendî’nin ne dediğidir. Secâvendî de zaten bu işaretlerin ne anlama geldiğini bizzat açıklamıştır. Şöyle ki, Secâvendî “لَا وَقَفَ مُطْلَعًا إِلَى قَوْلِهِ مَا أَحْضَرْتُ” : Ahdatat ifadesine kadar hiçbir vakf-ı mutlak yoktur.” ifadesiyle “أحضرت” kelimesinin sonuna kadarki ayetler arasında lafız-mana ilişkisinin kuvvetli olduğunu belirtmiştir ki ‘لا’ işareti bunu ifade etmektedir. “لِضُرُورَةِ انْقِطَاعِ النَّفْسِ عَلَى كُلِّ آيَةٍ جَوَازٌ : Nefesin yetmemesine bağlı zorunluk sebebiyle her bir ayette vakf caizdir.” ifadesiyle de nefesin yetmemesi durumunda bu ayetlerin hepsinin sonunda vakf yapılabileceğini söylemiştir ki ‘ص’ işareti de bunu ifade eder. Dolayısıyla söz konusu mevhum hocalar Secâvendî’yi açık bunların ne anlama geldiğine bakmamış iseler suç niye Secâvendî’nin olsun.



“أَنَّ الْوَهَّابُ” cümlesinin başındaki “إِنْ” edatı, talil ve sebep bildirmektedir, dolayısıyla burada vasıl güzel/uygun olmaktadır.³ Özetle ifade edecek olursak tebliğ sahibi Secâvendî’nin açıklamalarını yanlış anlamıştır. Zira Secâvendî burada “إِنْ” ile başlayan cümleden önceki yani “رَحْمَةً” kelimesindeki vakftan bahsetmekte iken, tebliğ sahibi onun bu açıklamalarını “وَهَبَ لَنَا” ifadesinden önce yani “هَدَيْتَنَا” lafzı üzerindeki vakfı alakalı zannetmiş; böyle zannettiği için de “هَدَيْتَنَا” lafzı üzerinde mushaflarda bir vakf işareti bulunup bulunmadığını araştırmış, göremeyince de “Secâvendî burada vakf-ı mutlak var dediği hâlde, Mushaflara bu yansıtılmamış.” şeklinde hatalı bir sonuca gitmiş.⁴

Bu çelişkiler ve bilgi hataları tashih edildiği takdirde tebliğin Secâvendî’nin vakf sisteminin daha derinlikli olarak tanınması ve Mushaflarımızdaki vakf işaretlerinin dikkatlice yeniden incelenmesi gerektiği yönünde sunduğu bakış açısı alana ciddi katkılar sunmaktadır. Bu vesileyle tebliğ sahibine teşekkürlerimi sunar, muhterem hazırunu saygı ile selamlarım.

3 Bk. Secâvendî, *İlelül-Vukûf*, I, 119. “وَمَا يَقْرُبُ مَعْنَاهُ مِنَ الْأَوَّلِ عَلَى وَجْهِ التَّغْلِيلِ وَالنَّسْبِ” (فَقَدْ يُسْتَحْسَنُ الْوَضْلُ هُنَاكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى (وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً

4 Tebliğde bir yerde de müellif adı hatalı verilmiştir. Nitekim Medine/Fehd Mus-hafı hakkındaki bilgilerin dayandırıldığı şahıs Abdulfettâh Kârî olarak verilmiş. Doğrusu Abdülazîz b. Abdulfettah el-Kârî şeklindedir.

DOKUZUNCU OTURUM
DEĞERLENDİRME VE
KAPANIŞ

05 KASIM 2017
(14.000 – 16.00)

ULUSLARARASI II. KIRAAT SEMPOZYUMU SONUÇ BİLDİRGESİ

03-05 Kasım 2017 tarihlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Haseki Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezi'nde Mushafı İnceleme ve Kıraat Kurulu tarafından Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu gerçekleştirilmiştir. Sempozyum'da dokuz oturumda on yedi tebliğ sunulmuş ve müzakere edilmiştir. Bu oturumlarda Mushaf İmlası, Kıraat ve Tecvid olmak üzere üç ana konu ele alınmıştır.

1. Son bir asırda İslam dünyasında Resm-i Osmânî'nin esas alınması konusunda bir kanaat öne çıkmıştır. Ülkemizdeki Mushaf basımlarında da Resm-i Osmânî'ye elif-bâ cüzlerinden başlamak suretiyle kademeli olarak geçilmesi gereklilik arz etmektedir. İlerleyen süreçte bütün İslam ülkelerinin katılımıyla oluşturulacak çalışmalar neticesinde İslam dünyasında Mushaf basımında tam bir birliğin sağlanması ümmetin birliği açısından büyük önem arz etmektedir.

2. Mushaf ve kıraat ilmini ilgilendiren konularda hem daha kesin sonuçlara ulaşma hem de kadim mirasımızı ihya etmek adına kütüphanelerimizde bulunan eski mushaf nüshalarının tespit edilip dijital ortama aktarılması çalışmaları yapıp araştırmacıların istifadesine sunulması, kadim Mushaf'ların basılması ve bunlarla ilgili araştırma merkezlerinin kurulmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

3. Mushaf yazımında İslam medeniyetinin simgesi hâline gelen hüsn-i hat geleneğinin devam ettirilmesi, özendirilmesi ve korunması, bunun yanı sıra bilgisayar teknolojisiyle, fontlarla oluşturulacak olan Mushaf'ların mutlaka hattatlar kontrolünde yapılması gerekmektedir. Gerek hattatlar tarafından



yazılan gerekse bilgisayar fontlarıyla oluşturulan Mushafların sanatsal kontrolü için bir bilirkişi heyetinin oluşturulması gerekmektedir.

4. Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunun mührü olmadan Kur’an-ı Kerim’in basılmaması için ilgili Kanun’da gerekli düzenlemelerin yapılması zorunludur.

5. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu, mealli Mushafların metnini inceleyip mealini incelememektedir. Meali incelemediğine dair de not düşmektedir. Bu Mushaflara onay verilmesinden dolayı toplumda meallerin de incelendiğine dair yaygın kanaat vardır. Bu sebeple Diyanet İşleri Başkanlığı, meallerle ilgili de bir inceleme komisyonu oluşturmalıdır.

6. Mushafları İnceleme Kuruluna 2010 yılı 6002 sayılı Yasa ile “kıraat” kaydının konulmasıyla kurumun görev alanı genişlemiştir. Bu sebeple Kurulun daha etkin ve verimli çalışabilmesi için yapısının güçlendirilmesi ve üye-uzman sayısının artırılmasına önemle ihtiyaç vardır.

7. Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu, ülkemizdeki ve İslam dünyasındaki üniversitelerin kıraat ve tefsir anabilim dallarıyla işbirliği içerisinde kıraat alanıyla ilgili çalışmalarını sürdürmelidir.

8. Ülkemizdeki kıraat tedrisatının tayyibe merkezli olduğu bilinmektedir. Yakın dönemde öne çıkan tayyibe merkezli tahrirat çalışmaları da dikkate alınarak kıraat tedrisatımızın tashihe muhtaç yönlerinin belirlenmesi, konuyla ilgili çalışmaların yapılması yanı sıra metin (şatibiye ve tayyibe) ezberini esas alan kıraat tedrisatının teşvik edilmesi ve güçlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca ülkemizde yürütülen kıraat eğitimi müfredatının kıraat tarihi, Mushaf imlası, vakıf-ibtida, kıraat-mana ilişkisi gibi kıraatı ilgilendiren nazari ve pratik tüm alanları kapsayacak şekilde geliştirilmesi gerekmektedir.

9. İstanbul ve Mısır tarihinin icazetnameleri yeniden incelenerek gerekli tashihlerin yapılmalıdır.

10. Kıraat ve tecvid alanındaki uygulamalarda şifahi bilgi yanında kitabi bilgi de esas alınmıştır. Günümüzdeki uygulamalarda da aynı usulün sürdürülmesi elzemdir. Bu durum bir takım uygulama farklılıklarını ortadan kaldıracaktır.

11. Diyanet İşleri Başkanlığı, kıraat anabilim dallarıyla koordineli bir şekilde tecvid çalışmaları yaparak değişik seviyelerde müstakil tecvid kitapları

yazdırması, bu alandaki farklılıkları ortadan kaldırması bakımından önem arz etmektedir.

12. Tecvidin temel hedefi Kur'an'ı doğru ve güzel okumaktır. Kur'an eğitim öğretiminde hem tashih-i hurufa hem hüsn-ü tilavete ağırlık verilmeli, bununla birlikte mana boyutu ihmal edilmemelidir.

13. Vakıf ve ibtida konusunda ülkemizde Secâvendî ekolü takip edilmesine rağmen Mushaf baskıları arasında bazı farklılıklar gözükmemektedir. Bu farklılıkların giderilmesi ve vakıf işaretlerinde birlik sağlanması hususunda çalışmaların yapılması önem arz etmektedir.

14. İkincisini gerçekleştirmiş olduğumuz Uluslararası Kıraat Sempozyumu, sunulan tebliğiler ve yapılan müzakereler ile son derece önemli katkılar sunmuştur. Benzer çalışmaların yakın gelecekte sürdürülmesinin faydalı olacağı mütalaa edilmektedir.